

40=N.F.35

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

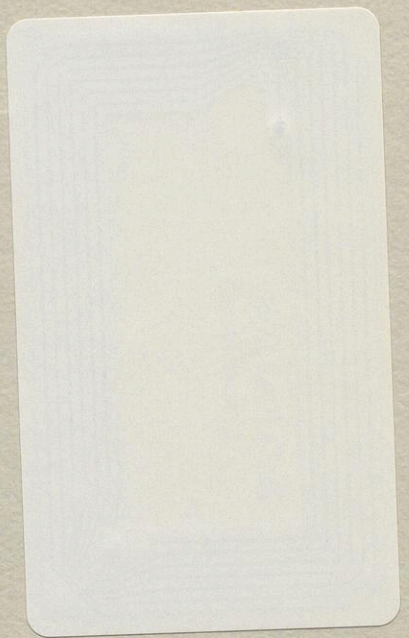
Z A

2506

40. Jahrgang

Neue Folge Nr. 35

1983



N11< 40043423 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

**Herausgegeben vom
Mennonitischem Geschichtsverein**

40. Jahrgang Neue Folge Nr. 35 1983

Schriftleitung:

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

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

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e.V.

Christel Schultz, Schriftführung,

Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach

Hermann Behrend, Kassenführung

Birmesstraße 41, D-4150 Krefeld

Herstellung:

Heinrich Schneider KG, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer

Dir. Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstraße 61, DDR-1110 Berlin

Prof. Dr. Klaus Deppermann, Zwiegerackerweg 8, D-7800 Freiburg

Dr. Waldemar Epp, Pescher Pfad 6, D-5000 Köln 71

Matthias Hennig M. A., Sohrhofkamp 14, D-2000 Hamburg 52

Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 4, D-2408 Timmendorfer Strand

Liesel Quiring-Unruh, Tachenbergstraße 63,

D-7501 Korntal-Münchingen 1

Helmut Reimer, Reitbahnstraße 24, D-5600 Wuppertal

Ltd. Stadtarchivdir. Dr. Guido Rotthoff, Girmesgath 120,

D-4150 Krefeld

Dorothea Ruthsatz, Königstraße 132, D-4150 Krefeld

Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Kisselgasse 1, D-6900 Heidelberg

Prof. Dr. Jean Séguy, Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales,
Paris, Frankreich

2

Z A 2506 - 40

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
------------------	---

I. Aufsätze

1. G. Seebaß, Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus	7
2. M. Hennig, Askese und Ausschweifung. Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35	25
3. W. Epp, Zur Kulturgeschichte Danzigs. Aus der Zeit der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges	46
4. G. Rothhoff, Die Auswanderung von Krefeld nach Pennsylvanien im Jahre 1683	59
5. J. Séguay, Geschichte der Mennoniten in Frankreich. Ein kurzer Abriß	84

II. Von neuen Büchern

1. Eike Wolgast, Thomas Müntzer (S. Bräuer)	97
2. Fridolin Dörner (Hg.), Die Bauernkriege und Michael Gaismair (M. Kobelt-Groch)	99
3. Sjouke Voolstra, Het woord is vlees geworden (K. Deppermann)	101
4. Hildegund Gismann-Fiel, Das Taufertum in Vorarlberg (H. Fast)	106
5. John H. Yoder, Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes (D. Ruthsatz)	108

III. Briefe · Nachrichten · Berichte

1. Vermittler zwischen Polen und Mennoniten (H. Reimer und L. Quiring)	114
2. Nachrichten	118
3. Täuferausstellung in Münster	122
4. „300 Jahre Deutsche in Amerika“ (H. Behrend)	122

IV. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokoll der ordentlichen Mitgliederversammlung vom 28. 5. 1983 in Krefeld (Chr. Schultz)	127
2. Kassenbericht (H. Behrend)	131
3. Bücher aus anderen Verlagen	132
4. Allgemeine Mitteilungen	

Zu dieser Nummer

Auch in diesem Jahr begleiten die Geschichtsblätter wieder ein Jubiläum, das überkonfessionelle Bedeutung hat: den 500. Geburtstag Martin Luthers. Die täuferischen Bewegungen sind im Zuge der Reformation entstanden und verdanken ihre Existenz dem allgemeinen Aufbruch zur Erneuerung der Christenheit, der mit dem Namen Martin Luthers besonders eng verbunden ist. Sie haben sich aber schon früh vom Wittenberger Reformator getrennt oder ihn sogar bekämpft. So schreiben die Zürcher Täufer ihren bedeutsamen Brief an Thomas Müntzer im September 1524 als seine „Brüder und sieben neue junge Müntzer gegen Luther“. Sie solidarisierten sich – bei allen Vorbehalten im einzelnen – mit dem entschiedensten Gegner Luthers unter den radikalen Reformatoren. Der Wittenberger ist erst später auf die Täufer gestoßen und in den Feldzug gegen diese „Aufrührer“ und „Ketzer“ hineingezogen worden. Er hat der Todesstrafe, mit der die Täufer verfolgt wurden, zugestimmt und eine Tradition feindseliger Erinnerung an seine Person und sein Werk unter den Mennoniten, den Nachfahren der Täufer, begründet. Der Vortrag, den uns der Heidelberger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Gottfried Seebaß zur Verfügung gestellt hat, zeigt, daß Luther im Umgang mit den Täufern zurückhaltender und weniger rigoros-gewissenlos war, als oft dargestellt wurde. G. Seebaß versucht, Luther gerecht zu werden, ohne dessen Verhalten zu rechtfertigen und zu entschuldigen. Das hilft weiter. Wir werden jetzt zwar nicht in die berüchtigte „Lutherfreude“ ausbrechen, wir werden aber das Lutherjahr vielleicht doch mit Respekt vor der reformatorischen Leistung dieses Mannes begehen können.

Ein anderes Jubiläum wird in Krefeld gefeiert. Dort erinnern die Stadt und die Mennonitengemeinde, die „Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden“ und der Geschichtsverein in verschiedenen Veranstaltungen an die Auswanderung von Quäkern und Mennoniten nach Nordamerika. Vor dreihundert Jahren ließen sich dreizehn Krefelder Familien in der englischen Kolonie Pennsylvania nieder und gründeten Germantown. Darüber berichtet der Krefelder Archivdirektor Dr. Guido Rothhoff. Sein Aufsatz, dem noch weitere Forschungen folgen sollen, erschien im letzten Jahr in dem Krefelder Jahrbuch „die heimat“, 53, S. 13–22. Wir danken dem Verfasser, daß er uns den Wiederabdruck in einer leicht überarbeiteten Fassung erlaubt und seine Darstellung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Jubiläen sind aktuelle Anlässe, wenn sie mitgefeiert werden. Einem aktuellen Anlaß anderer Art dient der kurze Abriß über die Geschichte

der französischen Mennoniten, den Prof. Dr. Jean Séguéy 1981 in den „Saisons d'Alsace“ (Nr. 76, S. 7–24), die den Täufern und Mennoniten im Elsaß gewidmet waren, veröffentlichte und uns freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Dieser Aufsatz erscheint hier gekürzt und ins Deutsche übertragen, um die Teilnehmer an der Mennonitischen Weltkonferenz, die 1984 in Straßburg stattfinden wird, in die Geschichte der französischen Gastgeber einzuführen.

Der Aufsatz von Dr. jur. Waldemar Epp „Zur Kulturgeschichte Danzigs“ im 16. und 17. Jahrhundert geht auf einen Vortrag zurück, der vor einem Jahr in Düsseldorf gehalten wurde. W. Epp stammt aus einer alten Danziger Mennonitenfamilie und hat im Ruhestand ein Buch über „Danzig – Schicksal einer Stadt“ geschrieben, das noch in diesem Jahr im Bechtle Verlag (München) erscheinen wird. Sein Aufsatz gibt einen allgemeinen, notwendigerweise nur einige Schwerpunkte setzenden Überblick über einen bewegten historischen Abschnitt dieser Stadt, in der auch die Mennoniten für mehrere Jahrhunderte eine Heimat gefunden hatten. Über die Ansiedlung der Mennoniten im Weichselgebiet haben in letzter Zeit ausführlich Karl-Heinz Ludwig und Horst Penner geschrieben. In diesem Vortrag geht es nur um den größeren politischen, religiösen und kulturellen Rahmen, in den die Mennoniten sich einfügten.

Vor drei Jahren hat James M. Stayer die Vielweiberei im Täuferreich zu Münster im Rahmen reformatorischer Eheauffassungen untersucht und in den Geschichtsblättern dargestellt. Matthias Hennig nimmt diesen Versuch auf und führt ihn in seinem Aufsatz über „Askese und Ausschweifung“ weiter. Er kann sich dabei auf seine Magisterarbeit stützen, die er an der Universität Freiburg, betreut von Prof. Dr. Klaus Deppermann, geschrieben hat. Besonders interessant ist, wie der Verfasser psychologische Erkenntnisse für die historische Arbeit nutzbar zu machen versteht. Dieses Thema ist gewiß kein Zentralstück der Täuferforschung, es führt aber doch tief in die Eigenart des niederdeutschen Täuferturns hinein und hilft, das Täuferreich von Münster aus seinem forschungsgeschichtlichen Getto zu befreien.

So wollen die Geschichtsblätter auch dieses Mal der Forschung und historischen Orientierung dienen, hier und da ebenfalls zu weiterer Auseinandersetzung anregen.

Hans-Jürgen Goertz

Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus

Die Erforschung des Täuferniums hat in den vergangenen Jahrzehnten aufgrund der ständig sich mehrenden Edition der Täuferakten großartige Fortschritte gemacht. Es wäre aber bedauerlich, wenn dazu nun nicht auch Arbeiten träten, die sich mit der Auseinandersetzung zwischen Reformatoren und Täufem befassen. Dafür sind zwar verschiedene Ansätze zu beobachten, aber von einer umfassenden Zusammenschau sind wir doch weit entfernt. Auch mit unserem Thema greifen wir für Luther nur einen schmalen Ausschnitt jener Auseinandersetzung auf: die Frage danach, wie er sich zu den Maßnahmen der Obrigkeit gegen die Täufer stellte. Sie ist seit der großen, aber einseitigen Arbeit von Paul Wappler vor mehr als einem halben Jahrhundert kaum noch gesondert behandelt worden. Wo man sie in den Blick nahm, geschah das stets im Rahmen einer umfassenderen Fragestellung, z. B. der nach der Toleranz in der Reformationszeit. Das ist der Sache nicht gut bekommen. Zu schnell wurde dann Luthers Stellung zur Täufernverfolgung in den Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Altgläubigen, Schwärmern oder gar mit Andersgläubigen überhaupt eingeordnet. Dabei aber konnten die seine Meinung zur Verfolgung der Täufer kennzeichnenden Momente nicht mehr klar genug herausgearbeitet werden.

Unsere Darstellung des Themas soll sich als Antwort auf vier Fragen vollziehen: 1. Wie stellte sich Luther zu dem überlieferten Ketzerprozeß? 2. Wie begründete er die obrigkeitlichen Maßnahmen gegen die Täufer? 3. Welche Art des Vorgehens schien ihm angemessen? 4. Welche Wirkung hatten seine Äußerungen?

Ehe wir die Antwort auf diese vier Fragen versuchen, gilt es zwei Vorbemerkungen zu machen, die beachtet werden müssen, wenn man Luthers Stellung verstehen will. Die eine gilt den grundlegenden Erfahrungen, die er hinter sich hatte, als er vor das Problem der Ausbreitung des Täuferniums gestellt wurde. Die andere befaßt sich mit der Quellenlage.

Zum ersten: Drei Erlebnisse haben Luther geprägt, als er sich 1527 erstmals der Frage gegenübersieht, in welcher Weise eine christliche Obrigkeit gegen die Täufer vorgehen könne. Erstens hat Luther gelernt, daß seine frühere Hoffnung, die Predigt des Evangeliums als der rechten Schriftauslegung werde sich aus eigener Kraft durchsetzen, trog. In Sachsen selbst konnte er feststellen, daß auch jahrelange evangelische

Predigt viele Altgläubige nicht wankend werden ließ. Und Gleiches zeigte sich in der Auseinandersetzung mit den Vertretern eines anderen Verständnisses der Sakramente. Zweitens ist für Luther seit dem Bauernkrieg alle falsche Predigt notwendig mit Aufruhr gekoppelt. Da er den Kampf der Bauern nur noch in der apokalyptischen Interpretation Müntzers wahrnehmen konnte, geriet ihm jede Form von Theologie, die auch nur das geringste an den bestehenden Verhältnissen ändern wollte, unter das Verdikt des Aufruhrs. Seine von der Tradition geprägte Ketzertypologie bereicherte sich, indem er nach Joh. 8, 44 im Teufel nicht nur den Lügner und Seelenmörder, sondern auch den Mörder des leiblichen Lebens sah. Drittens hat Luther die Erfahrung gemacht, daß man die reformatorische Neuordnung der Kirche eines Territoriums nicht einfach den Gemeinden oder örtlichen Obrigkeiten überlassen konnte, daß also ein Neubau der Kirche nicht ohne Zuhilfenahme und tätige Mitarbeit der Obrigkeit möglich war. In der seit 1527 anlaufenden kursächsischen Visitation stellte sich heraus, welchen Schaden die Bevölkerung in geistlicher Hinsicht in den vergangenen Jahren genommen hatte. Der Beseitigung dieser Mängel und der Verhütung neuer galt seitdem Luthers besonderes Augenmerk.

Zum zweiten: Die Quellenlage für unsere Fragestellung ist nicht besonders günstig. Luther hat sich nämlich fast nie aus eigenem Antrieb oder systematisch zusammenhängend zu ihr geäußert. Es handelt sich beinahe ausnahmslos um gelegentliche kurze Bemerkungen in Predigten, Briefen, oder Tischreden, die nur einen Teilaspekt oder eine Teilfrage des Themas berühren. Eine Ausnahme bilden lediglich seine Auslegung des 82. Psalms aus dem Jahr 1530 und die beiden Gutachten zur Täuferbestrafung aus den Jahren 1531 und 1536, die Melanchthon aufsetzte. Luther hat sie wie andere seiner Wittenberger Kollegen nur unterzeichnet. Daraus hat eine auf die Apologie Luthers bedachte Geschichtsschreibung immer wieder das Recht abgeleitet, seine Unterschriften derart zu interpretieren, daß eine verhaltene Ablehnung des melanchthonischen Standpunktes darin anklingen sollte. Da sich aber die tragenden Elemente der Gutachten Melanchthons auch in Luthers verstreuten Bemerkungen nachweisen lassen, müssen gegen solche Versuche schwere Bedenken geltend gemacht werden. Es spricht vieles dafür, diese von Luther unterzeichneten Gutachten bei der Behandlung seiner Stellung zur Verfolgung der Täufer mitheranzuziehen. Ihr wenden wir uns im folgenden zu.

I.

Wir bleiben noch im Vorfeld unseres Themas, indem wir fragen, wie sich Luther zur überlieferten Form des Ketzerprozesses stellte.

Luther geht von der Voraussetzung aus, daß die Kirche in ihrer Geschichte niemals ohne die ständige Begleitung ketzerischer Abweichung von ihrer Lehre existiert habe. Und da er das Bewußtsein hat, in der letzten Zeit der Welt zu leben, ist es ihm selbstverständlich, daß der Satan gerade jetzt immer wieder „Rotten und Sekten“ gegen das neuentdeckte Evangelium ins Feld führt. Er bewertet sie auch keineswegs negativ. Aufgrund der ständig herangezogenen Stelle aus 1. Kor. 11, 19 schreibt er ihnen vielmehr eine ausgesprochen positive Funktion zu: Ohne die Ketzereien hätten die großen Kirchenlehrer ihre Leistungen nicht vollbracht. Sie seien der Schleifstein, an dem der Edelstein der rechten Lehre und des Glaubens der einzelnen Christen geschliffen wird, um immer schöneren und helleren Glanz zu erhalten. Der Gedanke, die Kirche könne oder müsse ohne Ketzer sein, wird von Luther entrüstet zurückgewiesen und seinerseits als häretisch gebrandmarkt: Donatisten und Katharer haben derartiges gelehrt. Die wahre Kirche gleiche dem Ackersfeld, in dem stets Weizen und Unkraut vermischt stehen.

Es ist daher ein Grundirrtum der ‚Papisten‘, aber auch Thomas Müntzers, daß sie meinen, man müsse die Ketzer mit Gewalt und unter Anwendung des Schwertes ausrotten. Da es sich bei der Ketzerei um eine falsche, hartnäckig festgehaltene Überzeugung in einem oder verschiedenen Punkten des christlichen Glaubens handelt, ist das Schwert überhaupt nicht zuständig. Es kann nämlich den Glauben nicht erreichen: „Der Seelen Gedanken und Sinnen können niemand denn Gott offenbar sein. Darum es umsonst und unmöglich ist, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu glauben.“ Der Glaube gehört so sehr zum inneren Bereich des Menschen, daß ihn die Obrigkeit mit ihren Machtmitteln nicht erreichen kann: „Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein, ihres Dings warten und lassen glauben sonst oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen.“ Könnte man Ketzer mit Gewalt ausrotten, „so wäre der Henker der allergelehrteste Doktor“. Zur Beseitigung der Ketzerei ist aber ein ganz anderer ‚Griff‘ als der des Henkers am Leib nötig.

Zu diesem anderen Griff ist allein das geistliche Amt fähig und verpflichtet. Er wird dort angewendet, wo man durch die rechte Auslegung der Heiligen Schrift die Gemeinden unterrichtet, sie fähig macht, der Verführung der Häretiker zu widerstehen, und die bereits vom rechten Weg Abgewichenen zur Umkehr bringt. Nur das ist die Aufgabe der Prediger. Selbst das anders gemeinte berüchtigte „cogite intrare“ (nötigt sie her-

einzukommen) des Augustin will Luther ausdrücklich nicht *civiliter* (für den weltlich-bürgerlichen Bereich) verstanden wissen. Es meint allein das Vorgehen mit der Predigt von Gesetz und Evangelium. Hat man damit beim Ketzer keinen Erfolg, so bleibt der Kirche nach Tit. 3, 10 nur die Ermahnung und schließlich der Ausschluß aus der Gemeinde.

Hinter diesen Gedanken steht Luthers Lehre von den beiden Reichen. Seine Polemik gegen deren Vermischung im Papsttum hat ihn dazu gebracht, den herkömmlichen Häresieprozeß abzulehnen: „Ketzer verbrennen ist wider den Willen des Heiligen Geistes!“ Das Hauptkennzeichen des mittelalterlichen Ketzerprozesses war das Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Gewalt bei der Ausrottung der Häresie. Seit dem Hochmittelalter war die Obrigkeit verpflichtet, den vom geistlichen Gericht überführten, hartnäckigen Ketzer vom Leben zum Tode zu bringen, wollte sie nicht selbst dem Bann und der Strafe verfallen: „Dampnati per ecclesiam saeculari iudicio relinquuntur animadversione debita puniendi“ (Die von der Kirche endgültig Ausgestoßenen werden dem weltlichen Urteil überlassen, damit sie die gehörige (Todes-)Strafe erhalten). Die damit verbundene Zusammenarbeit von Kirche und Staat war für Luther undenkbar geworden. Für ihn konnte es kein, noch dazu mit dem Recht zu Inquisition und Folter ausgestattetes geistliches Gericht mehr geben. Für ihn hatte keine weltliche Obrigkeit das Recht, jemanden allein wegen seines Glaubens zu strafen. Mit dieser Überzeugung hat sich Luther in allen evangelischen Gebieten Deutschlands durchgesetzt. Ein äußeres Anzeichen dafür scheint mir die Tatsache zu sein, daß zu seinen Lebzeiten die traditionelle Todesstrafe für Ketzer, die Verbrennung, dort nirgends mehr angewandt worden ist. Darin dokumentiert sich das Wissen darum, daß die evangelische Obrigkeit gegen den Vertreter eines falschen Glaubens nicht um dieses Glaubens willen vorgeht.

Von daher ist es verständlich, daß Luther auch an der Art, in der die Altgläubigen die Täufer verfolgten, Kritik geübt hat. Zwar hat er die kaiserlichen Mandate gegen sie nicht *expressis verbis* angegriffen und sie später sogar indirekt als berechtigt anerkannt. Aber die von ihnen eingeführte Praxis, die von Herzog Wilhelm von Bayern auf die lapidare Formel gebracht wurde: ‚Wer widerruft wird geköpft und wer nicht widerruft wird verbrannt‘, forderte seinen Widerspruch heraus. In seiner Anfang 1528 erschienenen Schrift ‚Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrhern‘ schreibt er im Blick auf die Verfolgung der Täufer durch die Altgläubigen, es sei ihm „nicht recht und wahrlich leid, daß man solche elenden Leute so jämmerlich ermorde, verbrenne und greulich umbringe“. „Man soll einen jeglichen lassen glauben, was er will. Glaubt er unrecht, so hat er

genug Strafen an dem ewigen Feuer. Warum will man sie auch noch zeitlich martern, sofern sie allein im Glauben irren . . .“ Es ist dies bis 1530 Luthers einzige öffentliche Stellungnahme zur Bestrafung der Täufer geblieben. Zusammen mit seinen früheren Äußerungen, vor allem denen im zweiten Teil der Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘, konnte sie nur als Ablehnung der Verfolgung verstanden werden, die gerade damals ihren Höhepunkt erreichte. Wurden doch zwischen 1528 und 1530 – hauptsächlich in altgläubigen Gebieten – nicht weniger als 41 % aller Täuferhinrichtungen vollzogen, von denen wir aus der Zeit zwischen 1525 und 1618 wissen, wobei die zahlreichen Opfer der niederdeutschen Täufer noch nicht einmal mitgerechnet sind. Erst wenn man das beachtet, kann man die Bedeutung von Luthers Worten voll würdigen. Daß sie im evangelischen Raum Resonanz fanden, beweisen die gleichzeitigen Stellungnahmen von Wenzeslaus Linck und Johann Brenz.

Luther hat sein Leben lang daran festgehalten, daß man niemand allein seines Glaubens wegen töten dürfe. Wir haben das vorhin hauptsächlich aus seinen früheren, vor dem Auftreten der Wiedertäufer verfaßten Schriften belegt. Doch findet sich der Gedanke auch später immer wieder. In einer Tischrede aus dem Jahr 1533 stellt Luther ausdrücklich fest, daß jemand in seinem eigenen Haus glauben und lehren könne, was er wolle. Dort sei kein Fürst und Prediger imstande, ihm zu wehren. Und 1536 verwahrt sich Melanchthon in seinem Gutachten gegen den Vorwurf, die Wittenberger Vorschläge zur Verfolgung der Täufer verstießen gegen die Regel, niemanden wegen seines Glaubens zu strafen. Denn „die Obrigkeit straft nicht von wegen der Meinung und Opinion im Herzen, sondern wegen der äußerlichen unrechten Lehre und Rede, dadurch auch andere verführt werden.“ Diese Unterscheidung von privatem und öffentlich geäußertem Glauben findet sich bei Luther schon 1530 in seiner Auslegung des 82. Psalms. Für unser Empfinden wird damit der Gedanke, daß niemand um seines Glaubens willen verfolgt oder gar getötet werden dürfe, völlig aufgehoben. Denn was soll das für ein Glaube sein, der sich in keiner Weise als Bekenntnis, Verkündigung oder Richtschnur des Handelns in der Öffentlichkeit kundtun darf? So kann man auf den ersten Blick nur eine äußerst spitzfindige, in keiner Weise überzeugende Argumentation feststellen, mit der man lediglich den Eindruck zu erwecken versuchte, als habe man den alten Standpunkt beibehalten, obwohl man ihn in Wahrheit längst aufgegeben hatte. Oder konnte Luther das Vorgehen der Obrigkeit gegen den öffentlich geäußerten, falschen Glauben in einer Weise begründen, die seine alte Unterscheidung von dem Bereich, den Mitteln und den Zielen kirchlichen und obrigkeitlichen

Handelns wahrte? Ließ sich das Vorgehen gegen die Täufer im Zuge weltlich-obrigkeitlicher Verantwortung und Notwendigkeit verstehen? Indem wir so fragen, wenden wir uns unserem zweiten Punkt zu, der uns mit Luthers Begründungen für die Maßnahmen der Obrigkeit gegen die Täufer bekanntmachen soll.

II.

Es sind im wesentlichen zwei Gründe, die Luther anführt, um das Eingreifen der Obrigkeit gegen die Täufer zu rechtfertigen. Das ist einmal die Feststellung unberufener oder berufener täuferischer Predigt, die von der im Territorium offiziell anerkannten Lehre abweicht. Das ist zum andern der Inhalt täuferischer Predigt, der, soweit er die bestehenden rechtlichen Verhältnisse tangiert, als aufrührerisch und darüber hinaus als gotteslästerlich bezeichnet werden muß. Diesen Begründungen gilt es genauer nachzugehen.

Die unberufene Predigt

Der täuferischen Verkündigung gelang es nur in seltenen Ausnahmefällen, den Pfarrer oder Prediger einer Gemeinde für sich zu gewinnen. So war sie auf die Verbreitung durch Laienprediger und wandernde Apostel angewiesen. Diese traten selbstverständlich nicht öffentlich und dementsprechend auch nur selten vor größeren Volksmengen auf. Vielmehr trugen sie ihre Lehre vor Einzelnen oder kleinen Gruppen in Häusern und Gasthöfen, auf Feldern und in Wäldern vor. Für Luther lag schon darin der sicherste Beweis, daß es sich nur um eine teuflische Lehre handeln konnte. Denn es ist die Art des Satans, das Tageslicht zu meiden und im Finstern zu schleichen. So wurden ihm die Täuferprediger zu den Repräsentanten der ihm so verhaßten ‚Schleicher und Winkelprediger‘. Heimliche Predigt Unberufener aber darf nicht geduldet werden. Eine Rechtfertigung mit dem Hinweis auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen läßt Luther nicht gelten. Die öffentliche Predigt ist die allein zulässige und erfordert einen Beruf, der nur auf geordnetem Weg geschehen kann. Eine unmittelbare Berufung durch Gott könnte nur anerkannt werden, wenn sie sich wie zu den Zeiten der Apostel durch massive Wundertaten auswies. Und selbst die würde Luther nicht ungeprüft hingehen lassen. Wer unberufen predigt hat für ihn nicht einmal das Recht auf die biblische Bezeichnung des ‚falschen Propheten‘. Er gleicht vielmehr einem hergelaufenen Landstreicher, der sich widerrechtlich Amt und Beruf eines anderen anmaßt. Einen solchen aber ist jeder Bürger verpflichtet, der Obrigkeit anzuzeigen. Und diese übergibt ihn dann nicht

wegen seiner Lehre oder seines Glaubens, sondern wegen Störung der öffentlichen Ordnung dem ‚Meister Hans‘, dem Henker. Ganz selbstverständlich wird an dieser Stelle die Wahrung der kirchlichen Ordnung der Obrigkeit zugewiesen. Und das ist möglich, weil de facto bürgerliche und kirchliche Gemeinde noch in eins liegen. Luther kann daher 1531 und 1536 Melanchthons Auffassung zustimmen, daß die Obrigkeit den Aufruhr „contra ecclesiasticam ordinem“ genauso zu bestrafen habe „wie andere Aufruhr“. Und da er hinter der Absonderung der Täufer von der Kirche den Willen sieht, schon hier auf Erden eine völlig reine Gemeinde der Heiligen zu gründen, muß es letzten Endes zu Spaltung und Unfrieden, wenn nicht zu Schlimmerem kommen. Unruhe und Unfrieden unter der Bürgerschaft aber kann die Obrigkeit nicht dulden. Aus diesem Grund, meinte Melanchthon, hätten die römisch-christlichen Kaiser Honorius und Theodosius ihre Gesetze gegen Donatisten erlassen. Aus dem gleichen Grunde dürften sie daher auch heute noch von der Obrigkeit gegen die Täufer angewendet werden.

Die berufene Predigt

Was aber hätte zu geschehen, wenn es den Täufern tatsächlich gelingen sollte, einen von der Obrigkeit ordnungsgemäß eingesetzten Prediger für ihre Lehre zu gewinnen? In diesem Fall stünde doch die Predigt zweier berufener Männer gegeneinander! Vor dieser Schwierigkeit hatte sich Luther schon vor dem Auftreten der Wiedertäufer in seiner Auseinandersetzung mit Altgläubigen und Vertretern einer abweichenden Sakramentsauffassung befunden. Damals hatte er einen Gedanken aufgegriffen, der bei der Einführung der Reformation in den deutschen Reichsstädten eine erhebliche Rolle gespielt hat: Es ist unmöglich, auf die Dauer zwei verschiedene Predigten in einer Ringmauer zu dulden, weil das auf jeden Fall zu Auseinandersetzungen in der Bürgerschaft führen muß. Damit aber ist der bürgerliche Frieden und die Einheit der Stadt gefährdet, die die Obrigkeit auf jeden Fall erhalten muß: „Es ist nicht gut, daß man in einer Pfarr oder Kirchenspiel widerwärtige (das heißt: gegeneinandergerichtete) Predigt ins Volk gehen läßt, denn es entspringen daraus Rotten, Unfried, Haß und Neid auch in andern weltlichen Sachen.“ Luther überträgt diesen Gedanken von der Stadt auf das fürstliche Territorium. Kommt es in diesem zu gegensätzlicher Predigt, so soll die Obrigkeit um des Friedens willen ein Verhör beider Seiten anstellen und die Sache entscheiden. Selbstverständlich soll sie sich bei ihrem Urteilspruch darüber, welche Predigt im Land bleiben soll, von der Heiligen Schrift und ihrer Gewissensüberzeugung leiten lassen. Aber deswegen

entscheidet sie letzten Endes doch nicht über Wahrheit und Unwahrheit der gegeneinanderstehenden Lehren. Sie gebietet nur notgedrungen und um des Friedens willen, welche in ihrem Gebiet die gültige sein soll. Und diesem Spruch hat man sich zu fügen, selbst dann, wenn er gegen die rechte Lehre, gegen die Anhänger Luthers fallen sollte. Bei gegensätzlicher Predigt hat der Fürst das Recht, dem einen Teil Schweigen zu gebieten und ihn, wenn er diesem Befehl nicht nachkommt, sogar des Landes zu verweisen. Konsequenterweise ist es der jeweiligen Herrschaft auch gestattet, ihre Untertanen zum Besuch der von ihr gebilligten Gottesdienste und der Katechismuspredigten zu zwingen. Denn auch dabei geht es nicht um die Nötigung zu einem bestimmten Glauben, sondern lediglich um die notwendige Belehrung, die für eine *oboedientia politica*, für den Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze, unerläßlich ist. Ohne sie aber kann kein Gemeinwesen existieren.

Man darf nicht annehmen, daß es sich bei dem behaupteten Zusammenhang zwischen ungleicher Predigt und weltlichem Unfrieden um ein reines Postulat handelte, um den theologischen Gegner als politischen Feind zu denunzieren. Die Einführung der Reformation in den Städten hatte vielmehr allenthalben bewiesen, daß sich tatsächlich Auseinandersetzungen in der Bürgerschaft ergaben, die sich nur zu leicht mit politischen und sozialen Gegensätzen verwickelten. So konnte Luther der weltlichen Obrigkeit tatsächlich das Recht zuerkennen, gegen unberufene und berufene Predigt, die von der im Territorium anerkannten abwich, aufgrund ihres Amtes und ihrer Pflicht vorzugehen.

Der Tatbestand des Aufruhrs

Weitaus gravierender als die Notwendigkeit, ungleiche Predigt und den daraus entstehenden Streit zu verhindern, war aber für Luther die Erkenntnis, daß die Lehre der Täufer Momente enthielt, die nur als Vorbereitung eines neuen Aufruhrs, als Wille zur Änderung der bestehenden Verhältnisse gedeutet werden konnten und daher ganz selbstverständlich in die Zuständigkeit der Obrigkeit fallen mußten.

Bereits in seiner Schrift ‚Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn‘ hatte Luther bei seiner Kritik an den Maßnahmen der Altgläubigen gegen die Täufer eine Ausnahme gelten lassen: Er hielt ihre strenge Bestrafung für durchaus angebracht, wo man den Täufern Aufruhr nachweisen könne. Damit war nicht nur eine faktisch vollzogene Handlung gemeint. Für Luther fiel darunter jeder Glaube, der sich zu eigenmächtigen, gewaltsamen und von der Obrigkeit nicht gebilligten Änderungen geltender Ordnungen ermächtigt fühlte.

Daß ein solcher Glaube als weltliches Delikt zu behandeln sei, hatte Luther schon in seiner Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer betont. Damals schrieb er im Blick auf die Zerstörung der Mallerbacher Wallfahrtskapelle und die Vorgänge, die sich in Allstedt abspielten, als man die Schuldigen belangen wollte: „Wo sie aber wollen mehr tun denn mit dem Wort fechten, wollen brechen und schlagen mit der Faust, da sollen E. F. G. zugreifen, es sein wir oder sie und stracks das Land verboten.“ Der Bauernkrieg hatte Luther dann zu einer noch viel schärferen Ablehnung derjenigen geführt, die unter Berufung auf das Evangelium gegen die Obrigkeit vorgingen. Vor allem aber war ihm seitdem die müntzerische Apokalyptik und deren Herzstück, die Herstellung einer endzeitlichen wahren Christenheit durch die Vernichtung aller Gottlosen, verhaßt. In ihr sah er, obwohl das nur sehr bedingt richtig war, die Hauptursache des Bauernkrieges. Aber konnte man die Täufer mit Müntzer in Zusammenhang bringen?

Man war bisher weithin der Auffassung, Luther sei durch radikale Äußerungen einzelner Täufer oder mehr oder minder gefärbte Berichte über sie dazu gebracht worden, das Täuferium als eine Aufstandsbewegung zu disqualifizieren. Aber dabei übersah man, daß die Nachrichten, die Luther um die Wende des Jahres 1527/28 aus dem südlichen Deutschland und Österreich, aus Thüringen und Schlesien erreichten, sich nicht auf das Schweizer Täuferium, sondern auf die von Hans Hut begründete Taufbewegung bezogen. Diese hatte sich seit Mitte 1526 zunächst unbemerkt, dann aber, von den Obrigkeiten hart verfolgt, über Mittel- und Süddeutschland ausgebreitet. Mit dem Schweizer Täuferium humanistisch-biblizistischer Prägung hatte sie fast nichts gemein. Sie verband wie Müntzer eine von spätmittelalterlicher deutscher Mystik geprägte Erlösungslehre mit einer Apokalyptik taboritischer Herkunft. Diese Täufer erwarteten für das Frühjahr 1528 ein letztes blutiges Strafgericht an den Gottlosen, vor allem den Fürsten und Geistlichen, an dem sie selbst neben den Türken aktiv teilnehmen wollten. Danach sollte das Tausendjährige Reich Christi auf Erden beginnen, in dem es keine Standesunterschiede und kein privates Eigentum mehr geben sollte. In der heimlichen Verbreitung solcher Gedanken durch frühere Teilnehmer am Bauernkrieg bei ihren ehemaligen Mitstreitern erblickten die Obrigkeiten – mochten sie sich auch über die realen Erfolgchancen der Bewegung täuschen – nicht zu Unrecht die Vorbereitung eines neuen Aufstandes. Nimmt man hinzu, daß auch ganz konkrete Überlegungen der Täufer zur Eroberung der Stadt Erfurt bekannt wurden, so ist durchaus verständlich, daß evangelische

und altgläubige Obrigkeiten gegen sie mit harten Strafen vorgingen, ohne nach den dahinterstehenden religiösen Überzeugungen zu fragen.

Luther war über dieses Täuferium recht gut unterrichtet. Und auch in den folgenden Jahren erhielt er durch den in Thüringen wirkenden Justus Menius weitere Informationen. Es war daher keineswegs eine ‚Geschichtsklitterung‘, wie man nicht selten behauptet hat, sondern ein gut begründetes Urteil, wenn Luther in diesem Zweig des Täuferiums die Schüler Karlstadts und Müntzers identifizierte und vor ihnen als Aufwührer warnte. Beachtet man daneben, daß Luther auch weiterhin durch Täuferverhöre im östlichen Thüringen, den Prozeß gegen Augustin Bader in Stuttgart, die Nachrichten über Melchior Hoffman und schließlich das Täuferreich zu Münster auf die Verbindung zwischen Täuferium und chiliastischer Apokalyptik stieß, so wird verständlich, daß er derartige Lehren bei allen Täufem vermutete und sie insgesamt für verkappte Aufwührer hielt. Für ihn blieb damit ein Rechtsgrund für das Vorgehen der Obrigkeit bestehen, den diese selbst, soweit sie evangelisch war, nur anerkannte, wenn tatsächlich chiliastische Lehren nachzuweisen waren. An dieser Stelle aber war Luther in Gefahr, sein einmal begründetes Urteil auch gegen die Erfahrung weiterhin beizubehalten.

Als Aufwührer wertete Luther aber nicht nur die erhoffte oder tatsächlich in Angriff genommene Beseitigung bestehender Ordnungen. Er war vielmehr der Auffassung, daß man, wo die Täufer darauf ausgingen, nicht besonders wachsam zu sein brauche. In seiner Vorrede zu einer Schrift des Urbanus Rhegius gegen die münsterschen Täufer bezeichnete er die dort errichtete Herrschaft als das Werk eines noch dummen und ungelehrten Teufelchens, das offenbar nicht einmal die Grundschule durchlaufen habe, da es so plump zu Werke gehe. Für viel gefährlicher hielt Luther diejenigen Täufer, die mit ihrem Bemühen, die Bergpredigt buchstäblich zu erfüllen, im Volk weithin das Ansehen wahrer Christen genossen. Er beurteilte ihre Ablehnung des Tötens in jeder Form (sei es im Krieg oder als Todesstrafe), ihre Verweigerung des Eides und der Übernahme obrigkeitlicher Ämter sowie die Auffassung, man dürfe sich von seinem Ehepartner trennen, falls dieser nicht bereit sei, sich taufen zu lassen, als Aufhebung der von Gott zur Erhaltung der Welt bis zum Jüngsten Tag in Kraft gesetzten Ordnungen. Die Obrigkeit könne und müsse dagegen einschreiten, weil diese Täufer überall mit den herrschenden Gesetzen in Konflikt gerieten. Damit fielen für ihn auch die sogenannten ‚stillen Täufer‘ unter das Verdikt des Aufwührs und konnten als Störer öffentlicher Ordnung behandelt werden. Daß diese Täufer die Hoffnung auf baldige Weltverwandlung aufgegeben hatten und nur noch in kleinen

Gruppen ihren Idealen leben wollten, wobei sie keinerlei ernsthafte Bedrohung für den Bestand der öffentlichen Ordnung darstellten, wurde von Luther nicht wahrgenommen.

Auch hier wäre es falsch, ihm zu unterstellen, er habe, indem er die apokalyptischen und stillen Täufer als Aufrührer bezeichnete, versucht, den theologischen Gegner als politischen zu erledigen. Das wäre nicht notwendig gewesen. Denn auch unabhängig von Luthers Stellungnahme waren die Obrigkeiten nicht bereit, derartige Anschauungen unter ihren Untertanen zu dulden.

Der Vorwurf der Gotteslästerung

Es war nun aber keineswegs so, daß Luther einfach allen Täufern aufrührerische Lehren unterstellt hätte. Zwar machte er bei seiner theologischen Polemik gegen sie keine Unterschiede, sondern warf ihnen insgesamt Verachtung des äußeren Wortes, Abwertung des Leiblich-Kreatürlichen und eine legalistische Verkehrung des Evangeliums vor. Aber im Blick auf die Gründe für das Vorgehen der Obrigkeit gegen sie wußte er sehr wohl zu differenzieren. Das zeigte sich bereits bei seiner Unterscheidung hinsichtlich der aufrührerischen Lehren der Täufer. Es beweist sich erneut darin, daß Luther anerkannte, es gebe auch Täufer, von deren Glaubensüberzeugungen keine Zerstörung der bestehenden bürgerlichen Ordnung zu erwarten sei. Dennoch wollte er auch sie von der Obrigkeit nicht geduldet wissen, da es sich auch bei ihnen nicht „schlecht allein um Ketzer, sondern um öffentliche Lasterer“ handle.

Unter Gotteslästerung verstand man damals allgemein das lästerliche Fluchen und Schwören beim Namen Gottes oder Christi. Luther aber bezeichnete damit schon seit 1524 auch den Meßgottesdienst und die Lehre der Altgläubigen ebenso wie die Abendmahlslehre der Schweizer. Wie es bei den Theologen zu dieser Ausweitung des Begriffs kam, ist noch nicht ganz klar. Möglicherweise stützte man sich auf eine mittelalterliche Tradition, die aufgrund der Erwähnung von Gotteslästerungen in der Ketzergesetzgebung der christlich-römischen Kaiser jede Ketzerei eo ipso als Gotteslästerung brandmarkte. Jedenfalls ist es nicht erstaunlich, daß Luther auch die Verwerfung der Kindertaufe durch Hubmaier und die Täufer als Blasphemie wertete. Ja, ihm schienen die Lehren der Täufer weit gotteslästerlicher als die der Papisten und Sakramentierer. Denn im Gegensatz zu diesen verstießen sie auch gegen die drei Artikel des altkirchlichen, allgemein anerkannten Glaubensbekenntnisses. Für dieses Urteil stützte sich Luther vor allem auf die Lehren der hutschen Täufer, die ihm in der Form der ‚Nikolsburger Artikel‘ bekanntgeworden

sein müssen. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen schien ihm unnötig. Das Urteil der alten Kirche war ausreichend.

Die Bestrafung der Gotteslästerung durch die Obrigkeit hat für Luther verschiedene Gründe. Einmal darf sie sich nicht fremder Sünde teilhaftig machen, will sie nicht Gottes Strafe auf das gesamte Land heranziehen. In dieser Weise wurde die Ahndung der Blasphemie in der Wormser Reichsordnung von 1495 unter Rückgriff auf die 77. Novelle Justinians begründet. Darin wirkte die altrömische Verknüpfung von öffentlichem Heil und rechter Gottesverehrung nach. Und dieser Gedanke konnte von der alttestamentlichen Tradition, die Gottes Segen und Fluch als direkte Folge von Halten und Brechen des Bundes verstand, verstärkt werden. Luther jedenfalls rechnete ganz massiv mit den Strafen Gottes für ein Land, dessen Obrigkeit Gotteslästerung in irgendeiner Form dulden würde.

Zum andern hielt er es für die Pflicht eines christlichen Fürsten, für rechte Predigt und wahren Gottesdienst zu sorgen. Darum stellte er David als leuchtendes Vorbild der Herrscher heraus. Dieser habe, wie aus Psalm 101, 4 hervorgehe, den Ketzereien gewehrt und die Gotteslästerung in Israel verboten. Luther konnte daher wohl auch ohne Bedenken dem Gutachten Melanchthons von 1536 zustimmen, in dem ausdrücklich gegen die Auffassung polemisiert wurde, das weltliche Amt solle mit geistlichen Sachen nichts zu tun haben. Vielmehr ist es danach die vornehmste Aufgabe des christlichen Herrschers, Gottes Ehre zu fördern und Abgötterei zu wehren. Die Obrigkeit hat auch über der äußerlichen Einhaltung der ersten Tafel der Zehn Gebote zu wachen, hat also die *custodia utriusque tabulae*. Ein solches Verständnis der obrigkeitlichen Aufgaben war bei Stadträten und Fürsten während des Spätmittelalters gewachsen. Es umschloß ein Bewußtsein davon, nicht nur für das leibliche, sondern auch das ewige Heil der Untertanen verantwortlich zu sein und ruhte auf der traditionellen Ineinssetzung von bürgerlicher und kirchlicher Gemeinde. Auch bei der Bestrafung von Gotteslästerung blieb also für Luther die Obrigkeit durchaus im Rahmen ihrer weltlichen Befugnisse, insofern sie nicht den falschen Glauben des Individuums bestrafte, sondern lediglich dessen Äußerung und Verbreitung zum Schutz der Untertanen vor Verführung und göttlichem Zorn verhinderte. Daß hiermit die Gefahr einer willkürlichen Verwendung des Begriffs der Gotteslästerung drohte, hat Luther gesehen. Es war im Hinblick darauf ein schwacher Trost, wenn er schrieb, eine fromme Obrigkeit werde allerdings „keinen bestrafen, sie sehe denn, höre, erfahre und wisse gewiß, daß (es) Lästere“ seien.

III.

Im Prinzip hatte Luther mit seinen verschiedenen Begründungen der Obrigkeit das Recht zugesprochen, die Täufer als bürgerliche Unruhestifter zu verfolgen und zu bestrafen. Doch war damit über Art und Maß der Strafe noch wenig gesagt. Denn weder für die Erregung öffentlichen Unfriedens, noch für Aufruhr und Blasphemie wurde in den geltenden weltlichen Rechten eine bestimmte Strafe vorgeschlagen. Vielmehr war es dem Richter vorbehalten, nach der jeweiligen Schwere des Deliktes das Urteil zu fällen und von der Geld- bis zur Todesstrafe gab es die verschiedensten Möglichkeiten. Es bleibt daher zu fragen, wie Luther über das Strafmaß dachte.

Von ihm selbst sind dazu nur wenige, ganz unterschiedliche Äußerungen vorhanden. Sie sollen im folgenden noch berücksichtigt werden. Hingegen versuchten die von Luther unterzeichneten melanchthonischen Gutachten, gewisse grobe Richtlinien aufzustellen. Dabei war es für die Art der Bestrafung ausschlaggebend, wie sich der Täufer nach seiner Entdeckung und Verhaftung zu seiner Glaubensüberzeugung stellte.

Denn an einer Verurteilung auf jeden Fall lag den Wittenbergern nicht. Vielmehr sollte zunächst versucht werden, den Gefangenen durch Theologen unterrichten und zu einem Widerruf bewegen zu lassen. Habe man damit Erfolg, so könne man ihn begnadigen. Der Täufer hat in diesem Fall eine Art öffentlicher Kirchenbuße verbunden mit einem Widerruf zu leisten. Wer sich aber dazu nicht bereit findet, muß bestraft werden. Handelt es sich um jemanden, der nicht trotzig auf seiner Meinung beharrt, so genügt es ihn auszuweisen, ihn noch längere Zeit im Gefängnis zu behalten oder mit einer sichtbaren Leibesstrafe zu versehen, sofern er nicht eindeutig „öffentlich aufrührisch Artikel“ lehrte. Offenbar ist die Tendenz dabei, derartige Leute für die anderen Untertanen unschädlich zu machen. Handelt es sich aber um jemanden, der keinem Argument zugänglich ist und außerdem als Lehrmeister beurteilt werden muß, so kann man ihn „mit Ernst“ unter Berufung auf die Gesetze der christlich-römischen Kaiser gegen Manichäer und Donatisten mit dem Tode bestrafen. Einen Unterschied zwischen blasphemischer und aufrührerischer Lehre machte Melanchthon für diesen Fall nicht mehr. Ja, er schärfte sogar ein, man solle sich keine Sorge darum machen, wenn auch einmal jemand hingerichtet werde, dem man vielleicht auch Gnade hätte erweisen können. Man handle dennoch recht, da es ausreiche, „daß Gesetz und Straf an ihr selbst und in genere in Gottes Befehl gehe . . . und in plurimum recht geübt werde“.

Luther hat die Gutachten mit seiner Unterschrift versehen und kann von

ihrem Inhalt nicht freigesprochen werden. Dennoch scheint es, als habe zwischen ihm und Melanchthon ein Unterschied hinsichtlich der Empfehlung der Todesstrafe bestanden. Das galt freilich nicht für die Täufer, die Luther auf Grund ihrer chiliastischen Lehren als offenbare Aufrührer betrachtete. Bei ihnen kannte er keine Bedenken. Gegen sie riet er Justus Menius schon im März 1530 die Todesstrafe zu empfehlen. Und ähnlich äußerte er sich 1534 Johann von Anhalt gegenüber. Als Tischrede aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre ist der Satz überliefert: „Die Wiedertäufer nur geköpft, denn sie sind aufrührerisch und lassen nicht ab von ihrem Irrtum.“ Anders aber stand es bei denjenigen, gegen die man allein den Vorwurf der Blasphemie erheben konnte. Melanchthon hatte schon Ende 1527 bedenkenlos die Todesstrafe für sie gefordert, denn er verstand Lev. 24, 6 und Dtn. 13, 6 als Teile des göttlichen Naturgesetzes, das daher auch für jede christliche Obrigkeit bindend sei. Luther aber zögerte, obwohl doch die antitrinitarischen Lehren der Täufer nach den einleitenden Gesetzen des Codex Justinianus, also nach weltlichem Recht, bestraft werden konnten und er die Verletzung des Apostolikums als Vergehen gegen das christliche Stadtrecht interpretierte. Ihn bewegte dabei vor allem der Gedanke, daß die Todesstrafe keinen Raum für Buße und Umkehr des Betroffenen ließ. Im Blick auf die Verfolgung der Täufer durch die Altgläubigen sprach er noch Ende 1528 in einer Predigt den Verdacht aus, es würden derzeit viele getötet, bei denen noch Hoffnung auf Umkehr bestanden habe. Daneben hatte er Sorge vor möglichem Mißbrauch der Todesstrafe für falsche Propheten bei späteren lutherischen Herrschern. Dabei schreckten ihn nicht nur die Hinrichtungen lutherischer Christen durch die „Papisten“, sondern auch der Gedanke daran, daß die jüdischen Könige nicht selten gerade die Propheten Gottes verfolgten und töteten. Deswegen, schrieb er in einem Brief um die Mitte des Jahres 1528 an Wenzeslaus Linck in Nürnberg, könne er unmöglich zulassen, daß man die Verführer hinrichte. Es genüge völlig, sie aus dem Land zu weisen. Zwar hat er dann 1530 in seiner Auslegung des 82. Psalms eben diese Überlegung außer Kraft gesetzt, indem er erklärte, der Mißbrauch des Gesetzes aus Lev. 24, 6 könne den rechten Gebrauch nicht aufheben. Aber noch ein Jahr später begann er seine Unterschrift unter Melanchthons Gutachten mit den Worten, es sei „crudele“ anzusehen, daß man die Täufer mit dem Schwert bestrafe. In Sachsen scheinen sich Luthers Bedenken gegen die Todesstrafe allein gotteslästerlicher Lehre wegen bemerkbar gemacht zu haben. Jedenfalls behauptete er später, im Territorium seines Herrn würden nur aufrührerische Täufer hingerichtet, alle andern aber, wenn sie bei ihrer Meinung blieben, ausgewiesen. Luther

scheint also seine Bedenken gegen die Todesstrafe in diesen Fällen trotz seiner Unterschriften zu Melanchthons Gutachten behalten zu haben. Und das würde auch zu seinen späteren Vorschlägen für die Behandlung der Juden passen, die er ebenfalls ihrer Lästerungen wegen nur ausgewiesen haben wollte.

Freilich kannte Luther auch die Problematik der Ausweisung. Herzog Heinrich von Sachsen gegenüber gab er gelegentlich zu, angesichts schwärmerischer Prediger ratlos zu sein. Behalte man sie im Land, so höre die Verführung anderer nicht auf. Treibe man sie aus, so täten sie anderswo Schaden. Hier stellte sich also die Frage, ob der christliche Fürst seine Schutzpflicht auch auf die Untertanen anderer Territorien ausdehnen müsse. Eine bejahende Antwort auf diese Überlegung hat gelegentlich in protestantischen Territorien zur Ablehnung der Ausweisung und langen Haftzeiten für Täuferprediger geführt. Luther entschied sich aber letzten Endes doch dagegen. Philipp von Hessens Bedenken, die von ihm ausgewiesenen Täuferführer würden in anderen Territorien weiteren Schaden anrichten, versuchte er mit dem Hinweis zu zerstreuen, daß dafür dann eben das Kirchenregiment jenes Landes verantwortlich sei. Daß Luther in diesem Fall nicht zu längerer Haft oder gar Todesstrafe riet, scheint mir ein Beleg dafür, daß er im konkreten Fall die Anwendung der Todesstrafe nicht an all den Stellen wünschte, an denen er sie theoretisch mit Melanchthons Gutachten gebilligt hatte. Für ihn blieb sie eine anzudrohende und mögliche Strafe, aber er wollte sie nicht. Ihm war mehr an einer Wiedergewinnung der Täufer als an ihrer Hinrichtung gelegen. Und für sie ließ die Verweisung im Gegensatz zur Todesstrafe Raum.

IV.

Wir stehen damit vor der abschließenden Frage nach der Bedeutung von Luthers Stellungnahmen für den zeitgenössischen deutschen Protestantismus. Dabei muß man unterscheiden zwischen ihrer Wirkung auf Theologen und Obrigkeiten.

Daß sich Luthers Ansichten bei denjenigen Theologen durchsetzten, die direkte Anweisung von ihm erhielten, wie etwa Justus Menius, ist selbstverständlich. Auf weitere Kreise wirkten seine Gedanken erst, als er sie 1530 in der Auslegung des 82. Psalms zusammenfaßte. Deren Einfluß ist schon Anfang 1531 in einem Gutachten ansbachischer Theologen zu spüren, an dessen Beratung auch Johann Brenz teilgenommen hat. Im oberdeutschen Raum wurde man durch Vermittlung Bucers und Melanchthons auf Luthers Schrift aufmerksam.

Als sich der Straßburger im Frühjahr 1534 an Melanchthon mit der Frage wandte, ob die Obrigkeit die Täufer bestrafen dürfe, legte ihm dieser seine Auffassung entsprechend dem Gutachten von 1531 vor, betonte aber dabei mehrfach, er stimme in dieser Sache mit Luther völlig überein. Gleichzeitig wies er auf dessen eben erwähnte Psalmauslegung hin. Diese Schrift wurde von da an für Bucer der Beleg dafür, daß er mit Luther in der Bestimmung des Amtes des christlichen Fürsten und seiner Aufgaben einer Meinung sei. In seinen ‚Dialogi . . . von der Gemeinsame und den Kirchenübungen‘ bestritt er unter Verweis auf Luthers Schrift die Auffassung, die Obrigkeit dürfe falschen Gottesdienst nicht verbieten. Die Wirkung von Luthers Gedanken zeigte sich darüber hinaus, als Philipp von Hessen 1536 von verschiedensten Seiten Gutachten zur Bestrafung der Täufer erbat. Damals belegten die Ulmer Theologen ihre Ansicht ausdrücklich mit Hinweisen auf Bucer und Luther. Aber auch alle anderen Gutachten ließen erkennen, daß sich die Wittenberger Begründungen für das obrigkeitliche Vorgehen gegen die Täufer durchgesetzt hatten. Die Wirkung von Luthers Äußerungen auf die Obrigkeit muß zunächst am kursächsischen Gebiet überprüft werden. Dabei ist als erstes festzustellen, daß in Sachsen eine sehr harte Täuferjustiz geübt wurde, obwohl die Täufer dort nicht einmal sehr verbreitet waren. Fast 25 % aller Hinrichtungen von Täufern, die in protestantischen Gebieten des deutschen Reiches und der Schweiz zwischen 1525 und 1618 stattfanden, wurden in Kursachsen vollzogen. Dafür gibt es verschiedene Erklärungen. Einmal versuchte der sächsische Kurfürst bei der Verfolgung der Täufer offenbar seine Treue zu Kaiser und Reich zu dokumentieren. Deswegen berief man sich in den Urteilen immer wieder auf die entsprechenden Mandate. Außerdem wurden zur Urteilsfindung nicht die Theologen, sondern das Wittenberger Hofgericht und der Leipziger Schöffenstuhl herangezogen, beides Institutionen, denen an einer Milderung der Täuferjustiz nichts lag. Die Verantwortung kann also keineswegs einfach Melanchthon und Luther aufgrund ihrer Gutachten aufgebürdet werden. Immerhin aber hatten sie mit ihnen doch die theoretische Rechtfertigung dafür geliefert, jeden nichtwiderrufenden Täufer dem Tod zu überantworten. Und es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Zahl der Hinrichtungen erheblich geringer gewesen wäre, wenn sich Melanchthon und Luther konsequent gegen sie ausgesprochen hätten. In diese Richtung weist die Tatsache, daß in den Gebieten, deren Theologen gegen die Anwendung der Todesstrafe waren, Täuferhinrichtungen verhütet werden konnten – das beste Beispiel dafür sind die süddeutschen Territorien und Städte, in denen Johann Brenz Einfluß hatte.

Der Kurfürst von Sachsen hat wiederholt versucht, die von ihm geübte Praxis auch bei jenen Täufern anzuwenden, die aus dem hessisch-sächsischen Condominium Hausbreitenbach stammten. Aber hier traf er auf den entschiedenen Widerstand Philipps von Hessen. Dieser Fürst war trotz jahrelang sich hinziehender Auseinandersetzungen und immer wiederholter Mahnungen nicht zu bewegen, gegen die Täufer mit Todesstrafe vorzugehen, wo nicht aktiver Aufruhr nachzuweisen war. Stattdessen griff er zu Ausweisung und längerer Haft. Auch als der sächsische Kurfürst auf das Gutachten von Luther und Melanchthon aus dem Jahr 1531 verwies, änderte Philipp seine Haltung nicht. Zwar kam es schließlich auch in hessischen Täuferordnungen zur Androhung von Todesstrafe, aber ausgeführt wurde sie nie.

Man hat behauptet, die in Wittenberg entwickelte ‚Gotteslästerungstheorie‘ habe große Bedeutung für die Verfolgung der Täufer gehabt. Dabei aber orientiert man sich einseitig an offiziellen Verlautbarungen und Mandaten, läßt aber die mit ihnen nicht übereinstimmende Praxis außer acht. Wie wenig die sächsische Täuferjustiz für die protestantischen Gebiete typisch war, beweisen die Verhandlungen, die 1531 im Schmalkaldischen Bund wegen einer gesamtprotestantischen Täuferordnung geführt wurden. Die Anregung dazu war von Nürnberg und Ansbach ausgegangen. Ihnen war es wohl darum zu tun, ihre von den Reichstagsmandaten abweichende milde Behandlung der Täufer von einem größeren Kreis praktiziert und geschützt zu sehen. Für die Verhandlungen rüsteten sich verschiedene protestantische Stände mit Gutachten, die erkennen lassen, daß man allenthalben die Verweisung als die übliche Strafe für nicht widerrufende Täufer ansah und die Todesstrafe auf die aufrührerischen, d. h. chiliastischen Täufer beschränken wollte. Für Sachsen aber setzte damals Melanchthon jenes Gutachten auf, in dem für alle Nicht-widerrufenden die Todesstrafe vorgesehen war. Über die endgültigen Verhandlungen auf dem Frankfurter Tag Ende Juni 1531 sind wir nicht genau informiert. Doch gelang es Sachsen offenbar nicht, seine Praxis durchzusetzen. Im Gegensatz zur sächsischen Überzeugung wurde im Abschied geltend gemacht, daß das Speyerer Mandat gegen die Täufer nicht unbedingt verpflichtend sei, da es ohne weitere Beratung und etwas ‚schnell‘ erlassen worden sei. Im übrigen erhielten alle Obrigkeiten für ihre Praxis der Täuferbestrafung freie Hand. Die auftretenden Fälle seien zu unterschiedlich, als daß man sie einheitlich regeln könne. Damit setzte sich ein schon vor den Verhandlungen geäußerter Wunsch der oberdeutschen Städte durch. Sachsen mußte in dieser wie in anderen Fragen nachgeben, wollte es nicht das mühsam geschlossene Bündnis aufs Spiel

setzen. So blieb die Wirkung der scharfen Gutachten Melanchthons, die Luther unterzeichnet hatte, auf Sachsen beschränkt. Darin nicht zuletzt mag der Grund dafür liegen, daß Luther trotz allem aufgrund seiner früheren Äußerungen zum überlieferten Ketzerprozeß und seiner Stellungen zur Verfolgung der Täufer durch die altgläubigen Obrigkeiten schon bald nach seinem Tod von Sebastian Castellio als Vorkämpfer einer toleranten Haltung gegenüber den Ketzern gerühmt werden konnte.

Askese und Ausschweifung

Zum Verständnis der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35

I.

In aller Öffentlichkeit bedankte Kaiser Sigismund sich bei dem Berner Stadtmagistrat dafür, daß dieser ihm und seinem Gefolge drei Tage lang das Frauenhaus unentgeltlich zur Verfügung gestellt habe.¹ Herzog Albrecht V. von Bayern teilte 1562 dem Konzil von Trient mit, in seinem Territorium seien unter hundert Geistlichen kaum drei oder vier, die nicht im Konkubinat lebten.² Die Bürger von Würzburg begründeten während des Bauernkrieges ihre Weigerung, ins Feld zu ziehen, nicht zuletzt mit dem Argument, daß daheim ihre Frauen ohne männlichen Schutz vor den Pfaffen nicht sicher seien.³ Drei Beispiele, die es verständlich machen, wenn der Konstanzer Rat 1544 zusammenfassend feststellt, „daß Deutschland in allen Sünden und Lastern ganz und gar ersoffen ist.“⁴ Ganz und gar ersoffen? So ganz stimmt das nicht. Zumindest zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts hat es eine Ausnahme gegeben, eine Stadt, in der Zucht und Ordnung in einem solchen Maße das Bild der allgemeinen Moral bestimmten, daß selbst ein Verfechter rigidester Sittenstrenge nicht umhin gekonnt hätte, seine Zufriedenheit zu äußern. Diese Stadt war Münster in Westfalen.

Die dort spät, aber umso heftiger einsetzende reformatorische, bald radikalreformatorische und täuferische Bewegung ging von Anfang an mit dem Bemühen um Hebung der innerstädtischen Moral einher. Bei dem Aufstand von 1525 hatte man sich noch mit der Forderung begnügt, „Pfaffenweiber“ und „unehrliche Personen“ sollten „Zeichen tragen“, also im wahrsten Sinne des Wortes diskriminiert werden.⁵ Nach Einführung der Reformation in Münster 1532/33 wollte man sich damit nicht zufrieden geben. Fest umrissene Strafen für Ehebruch, für Hurerei und das Betreiben einer Hurenwirtschaft wurden in dem von Bernhard Rothmann stammenden Entwurf einer evangelischen Kirchenverfassung gefordert⁶ und in der „Zuchtordnung der Stadt Münster“ festgelegt.⁷ Dabei wurden in dem Entwurf zur Kirchenverfassung Hurerei und Ehebruch noch in einem Atemzug mit „Trunkenheit“, „Versäumung des öffentlichen Gottesdienstes“ und „Stören desselben durch Trommeln und Pfeifen“ genannt.⁸ Man hatte diese Laster bisher, so heißt es, ihres

häufigen Vorkommens wegen für leicht und gering erachtet und daher ungestraft durchgehen lassen.⁹

Auch außerhalb Münsters war zur Zeit der Reformation eine allgemeine Tendenz zur stärkeren Kontrolle des Ehestandes und zur Eindämmung des Dirnenwesens festzustellen.¹⁰ In Münster aber steigerte sich die Sittenstrenge seit dem Eintreffen der ersten Sendboten des Jan Matthys, unter täuferischem Einfluß also, zu einem immer extremer werdenden Asketismus.¹¹ War es bisher nur um ein Anheben der städtischen Moral gegangen, so war jetzt die „Absterbung des alten Adams“ das Ziel¹²; „aller lust des fleisch mit fressen, souffen, hueren“ galt es gänzlich zu entsagen.¹³ Die „Zuchtordnung“ von 1533 hatte es noch damit bewenden lassen, Ehebrecher acht Tage lang bei Wasser und Brot in den Keller zu legen.¹⁴ Ein Jahr später, nachdem die Ratswahl die Täufer an die Macht gebracht hatte, bestimmte das „Edikt der 12 Ältesten“ für Ehebruch die Todesstrafe.¹⁵ Ja, nicht nur der Ehebrecher, sondern wer immer „irgend eine Schande begehet, so in der H. Schrift verboten ist, der begehet einen Greuel und soll des Todes sterben“!¹⁶ Die öffentliche Prostitution fand in dem Edikt keine besondere Erwähnung mehr, woraus sich schließen läßt, daß diese sonst so verbreitete Erscheinung in Münster bereits restlos beseitigt war.

So wurde den Münsteranern ein beträchtliches Maß an Disziplin abverlangt. Mochte Deutschland auch sonst „in allen Sünden und Lastern ganz und gar ersoffen“ sein – hier, in dieser täuferischen Stadt, diesem „mons sacer von guter Gesinnung und Humorlosigkeit“¹⁷, war an die Stelle der relativen Laxheit, von der die städtische Moral zu Beginn des 16. Jahrhunderts allgemein geprägt war, eine asketische Sittenzucht und Strenge getreten, die in ganz Deutschland ihresgleichen suchte. – Da wurde das Täuferreich zu Münster plötzlich von jener spektakulären Änderung der Eheform erschüttert, welche das „himmlische Jerusalem“ künftig in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen sollte: Ende Juli 1534, wie es schien aus heiterem Himmel, verkündeten die asketischen Führer im asketischen Münster die Einführung der Vielweiberei.¹⁸ Bis zum Ende der Täuferherrschaft prägte ihr unzüchtig-ausschweifendes Erscheinungsbild das Leben in der Stadt.

II.

Wie ist ein solcher Umschlag von einem Extrem in das andere zu erklären? Wie kann man dieses In- und Nebeneinander von asketischer Sittenstrenge und ausschweifender Unmoral sinnvoll entwirren, wie lassen die gegensätzlichen Pole sich miteinander vereinbaren? Diese Frage hat der

Münsterforschung viel Kopfzerbrechen bereitet und zu sehr unterschiedlichen Antworten geführt. Sie lassen sich grob in folgende fünf Kategorien unterteilen:

1. Die Zeitgenossenschaft und mit ihr die frühe Münstergeschichtsschreibung hatte es sich mit der Erklärung der Ereignisse in Münster noch relativ leicht gemacht. Nichts anderes „denn eitel fleischliche Lust“, das war es, was in ihren Augen „diese unreinen Buben und Eheschänder (. . .) in der vielfächtigen Ehe“¹⁹ gesucht hatten. Für sie galt die Polygamie in der Regel als Beweis für den in Wahrheit eben doch gänzlich verderbten, unmoralischen und teuflischen Charakter nicht nur des Münsterischen Täuferturns, sondern der „Schwarmgeister“ überhaupt.²⁰ Der Asketismus galt demgegenüber allenfalls als Blendwerk, als bloßer Schein, der leicht zu durchschauen war. So heißt es bei Luther: „Aber so unverschämpt (. . .) nicht allein ein ehlich weib, sondern, so viel die lust und fürwitz vil, nemen, Ah, das ist (. . .) ein junger A b c Teuffel oder schul Teuffelin, der noch nicht recht buchstaben kan, (. . .) das ers nicht behender noch subtiler machen kan (. . .).“²¹ „Denn das ist zu grob, und jderman merckts.“²²

2. Als sich die Geschichtsschreibung im letzten Jahrhundert von solcher Verteufelung freizumachen begann und das Bild eines pazifistischen, separatistischen und asketischen Täuferturns entwarf, in das freilich die Vielweiberei nicht hineinpaßte, wurden für sie die „Ideen aus dem Hirne eines Mannes“²³ verantwortlich gemacht, galt sie als das Werk eines einzigen geschickten Scharlatans, sah man in dem Widerspruch zwischen Askese und Ausschweifung nur mehr einen Ausdruck des Gegensatzes von sinnlich-zügellosem Charakter des Täuferführers Jan van Leiden einerseits und verführter, aber untadeliger Gefolgschaft andererseits.²⁴ Dieser Lösungsversuch, der in den Quellen zum Teil, aber eben auch nur zum Teil, eine Basis besitzt²⁵, ist, weil er die komplexe Problematik auf die zufälligen Charakterzüge einer Person reduziert, von der neueren Forschung zunehmend als ungenügend empfunden worden.

3. Man hat daher versucht, die Vielweiberei aus anderen als triebhaft-sinnlichen Motiven herzuleiten, um ihr durch eine solche „Ent-Sexualisierung“ das Odium des Anstößig-Unzüchtigen und dem Widerspruch von Askese und Ausschweifung seine Brisanz zu nehmen. So ist auf den großen Überschuß an Frauen²⁶ und das Problem ihrer Kontrolle in einem patriarchalischen Umfeld²⁷ mit dem gleichen Recht hingewiesen worden wie auf die allgemeine Unsicherheit der Reformationszeit in eherechtlichen Fragen²⁸ und auf den Umstand, daß schon die Patriarchen des Alten Testaments in Vielweiberei gelebt hatten.²⁹ Es sind dies wohl Begleitumstände,

die die Einführung der Vielweiberei begünstigt haben und zu ihrer Erklärung beitragen. Weil aber die genannten Faktoren außerhalb Münsters, wo es ja zuweilen auch „sinnliche“ Führergestalten, theologische Unsicherheit, Frauenfeindlichkeit und Frauenüberschuß gegeben hat, niemals zur Einführung der Polygamie geführt haben, kommen sie nur als „notwendige, jedoch nicht hinreichende Gründe“³⁰ in Betracht.

Daneben finden sich in der Literatur auch Überlegungen, die sich bei näherem Hinsehen als wenig plausibel erweisen. Dazu zählt die These, die Vielweiberei habe dazu gedient, die Eheform „den neuen sozialen und religiösen Bedingungen anzupassen.“³¹ Die Bedingungen, die das Täufer-tum gerade auch in Münster neu geschaffen hatte, führten tendenziell zu einer Loslösung des Einzelnen aus seinen familiären Bindungen zugunsten einer stärkeren Einbindung in die Gemeinde³² und bargen in sich die Chance zu einer Aufwertung, ja Gleichberechtigung der Frau³³. Die Vielweiberei, die auf Unterwerfung der Frau und ihre Einbindung in die Familie zielte, war nicht auf dem Boden dieser neuen Bedingungen möglich geworden, sondern stand im Gegensatz zu ihnen. Auch hat die Polygamie das soziale Gefüge in der Stadt nicht gefestigt,³⁴ sondern den Mollenhecker-Aufstand, die schwerste innere Krise des Täuferreichs, provoziert und Streit und Unruhe in die Familien getragen.³⁵

Die Vermutung, die Vielweiberei sei eingeführt worden, um die in der Apokalypse genannte Zahl von 144 000 unbefleckten Gläubigen rascher zu erreichen,³⁶ ist ebenfalls nicht stichhaltig. Sie findet in den Quellen keine Grundlage und kann sich lediglich auf einen Analogieschluß stützen, auf die Vermutung (!), einer anderen Täufergruppe mit ebenfalls sexuell abweichendem Verhalten (den Uttenreuther Träumern) sei der Topos der 144 000 bekannt (!) gewesen.³⁷ In Münster fehlte aber jeder Gedanke an eine planmäßige Produktion von Kindern oder neuen Heiligen; die Vielweiberei war kein Gebot, vielmehr die Freiheit zu ihr geboten – nicht um der Kinder willen, sondern um die Sünde (des Geschlechtsverkehrs ohne Zeugungsabsicht) zu vermeiden.³⁸

Daß diese These dennoch so häufig ungeprüft Eingang in die Literatur gefunden hat³⁹, macht deutlich, wie unsicher das Urteil der Geschichte über die spektakulärste Erscheinung des Täuferreichs immer noch ausfällt.⁴⁰

Die Versuche, den merkwürdigen Kontrast zwischen dem extremen ethischen Rigorismus der Täufer einerseits, und der libertinistisch erscheinenden Vielweiberei andererseits durch Ursachen zu erklären, die außerhalb dieses durch ein Gegensatzpaar gebildeten Komplexes liegen, greifen zu kurz.

4. Hatte die Polygamie anfangs dazu gedient, das Täufern in seiner Gesamtheit zu kompromittieren, war man in der Folge darum bemüht, gerade das Atypische und Besondere der Vielweiberei herauszustellen, so hat zuletzt James M. Stayer versucht, die Ereignisse in Münster wieder in den Gesamtzusammenhang eines nunmehr asketisch verstandenen Täufern zu reintegrieren.⁴¹ In seiner quellennahen und kenntnisreichen Untersuchung radikalreformatorischer Ehevorstellungen kommt er zu dem Schluß, die Vielweiberei könne „als ein Beispiel für Max Webers ‚innerweltliche Askese‘“ unter den konkreten Bedingungen in Münster verstanden werden.⁴²

Mit dieser paradoxen These hat Stayer zweifellos fruchtbares Neuland betreten. Sein Ansatz, die Vielweiberei nicht gegen den, sondern *aus* dem Asketismus der Täufer zu erklären, weist über die vorangegangenen Erklärungsmodelle hinaus. Stayer tut jedoch allzu schnell alles Ausschweifende, für das in seiner Interpretation kein Platz ist, als nebensächlich ab. Auch verkennt Stayer m. E. das Spezifische, genauer: das spezifisch Unglaubliche in der Begründung der Vielweiberei durch die Täufer in Münster selbst. Diese Begründung ist am ausführlichsten in der „Restitution“, der von Rothmann verfaßten großen Verteidigungsschrift des Täuferreichs, dargestellt.⁴³ Sie geht von einem Eheverständnis aus⁴⁴, das, wie Stayer mit Recht feststellt, in seinem Anti-Naturalismus für die radikale Reformation typisch ist und das früheren Äußerungen Rothmanns zur Ehe im großen und ganzen entspricht.⁴⁵ Neu ist allerdings der Nachdruck, mit dem hervorgehoben wird, daß die Sexualität ausschließlich der Zeugung von Nachkommen zu dienen habe und daß daher der Geschlechtsverkehr selbst mit der rechtmäßigen Gattin bei deren Unfruchtbarkeit oder während einer Schwangerschaft unerlaubt, unsittlich und sündhaft sei.⁴⁶ Diese Auffassung ist aber nicht spezifisch täuferisch; sie war vielmehr schon von Augustinus geäußert worden⁴⁷ und entsprach der offiziellen Lehrmeinung der katholischen Kirche.⁴⁸ Daher kann sie auch nicht, wie das bei Stayer anklingt, als „fixe Idee vom kostbaren Samen des Mannes“⁴⁹ für die Einführung der Polygamie verantwortlich gemacht werden. Die eigentliche Begründung der Vielweiberei ergibt sich erst aus einer höchst eigenartigen Verbindung von Elementen täuferischen, katholischen und lutherischen Eheverständnisses. Denn was von den Kirchenvätern eigentlich als Mahnung zur Enthaltsamkeit gemeint war, wird mit lutherischem Naturalismus kombiniert und erhält so eine ganz andere Bedeutung: Wie Luther die Ehe als „Heilmittel der Sünde“ gerechtfertigt sah, weil kaum einem Menschen völlige Enthaltsamkeit möglich sei⁵⁰, so trieben die Täufer in Münster zuerst die Normen der

katholischen Ehelehre auf die Spitze und schlossen dann aus *deren* Unerfüllbarkeit auf die gottgewollte Freiheit zur Polygamie.⁵¹ In dieser Vermischung von katholischer Ehedogmatik und lutherischer Konzilianz verkam der täuferische Asketismus freilich zur Farce. Nicht der Geist innerweltlicher Askese scheint diese sophistische Konstruktion hervorgebracht zu haben, sondern der Wunsch, die neue Eheform im nachhinein zu rechtfertigen.

Die Vielweiberei geht also nicht so unmittelbar aus der Askese hervor, wie die Täufer in Münster selbst dies darzustellen suchten. Nicht zuletzt die tatsächlichen Verhältnisse in der Stadt, die reale Praxis der Polygamie, wie sie Gresbeck drastisch geschildert hat⁵², sprechen gegen ein solches Verständnis. Sie sprechen auch gegen Stayers Interpretation, in der das unübersehbare Element der Ausschweifung hier nurmehr als „Erscheinungsbild“ vorkommt⁵³, ganz so, wie die frühe Münsterinterpretation den Asketismus als bloßen Schein abgetan hat. So schließt sich der Kreis der Erklärungsmodelle.

5. Nur ganz vereinzelt findet sich in der Literatur ein Hinweis darauf, daß „ethischer Rigorismus auch außerhalb Münsters häufig in Libertinage umgeschlagen ist.“⁵⁴

Tatsächlich spricht aber gerade der Umstand, daß sittlicher Rigorismus und Antinomismus sich immer wieder in der Geschichte des Schwärmertums in der sonderbarsten Weise abgewechselt haben⁵⁵, während situationsspezifische Umstände die Vielweiberei in Münster letztlich nicht zu erklären vermögen, dafür, daß in dem „seltsam dialektischen Verhältnis“,⁵⁶ in welchem selbstquälerische Askese und zügellose Ausschweifung zueinander stehen, der Schlüssel zum Verständnis auch der Ereignisse in Münster verborgen liegt.

In der Literatur ist dieser Ansatz, der, wie gesagt, bisher wenig Beachtung gefunden hat, nicht weiter entfaltet worden. Zwar heißt es beispielsweise bei Seibt: „Die dialektische Beziehung zwischen Sozialrigorismus und Polygamie ist bekannt“, doch spricht er selbst eine Seite zuvor noch verwundert vom „sonderbaren Umschlag von der Täuferaskese zum Hedonismus“⁵⁷. Will man den Zusammenhang von asketischer Weltablehnung und libertinistischem Weltgenuß (oder scheinbarem Genuß) nicht bloß ratlos konstatieren oder sich vorschnell mit seiner Bekanntheit zufrieden geben, sondern in seiner (sekten-)typischen Struktur wirklich begreifen, so bedarf das Phänomen der Askese, das bisher im Gegensatz zu dem der Polygamie *nicht* nach seinen Ursachen hinterfragt worden ist, einer genaueren Untersuchung.

Welche Motive liegen der Askese zugrunde, aus welchen Quellen wird sie gespeist und welche möglichen Folgen für Ehe und Sexualität ergeben sich daraus? Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

III.

1. Wir können den asketischen Rigorismus der Täufer zunächst verstehen als Ausdruck eines moralischen Protests, als Antwort auf die allgemeinen sittlichen Zustände in Deutschland und auf den moralischen Standard der Geistlichkeit. An diesem besonders machten sich Unmut und Empörung fest; die Nicht-Einhaltung des Zölibats, die allgemeine Verbreitung des Konkubinats⁵⁸, die bösen Gerüchte, die über das Leben in den Klöstern und selbst in den höheren Rängen der katholischen Hierarchie kursierten⁵⁹, dies alles verdichtete sich bei den Zeitgenossen zu einem Bild vom klerikalen „Lotterleben“.⁶⁰ Der Protest gegen diese Zustände war zunächst keineswegs auf die radikale Reformation beschränkt. Er erfaßte breiteste Schichten der Bevölkerung, bot er doch dem Antiklerikalismus ein dankbares Betätigungsfeld.

Als aber deutlich wurde, daß auch der Protestantismus viele der in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen würde und die moralisch-sittlichen Mißstände sich nur sehr langsam oder gar nicht besserten⁶¹, „konnte es sehr rasch geschehen, daß der frühere Pfaffenhaß der Reformatoren sich im Täufern gegen sie selbst richtete“.⁶² Gerade auch mit der Verurteilung lutherischer „Lauheit“ hat sich die radikale Reformation vom Protestantismus abgegrenzt.⁶³ Typisch dafür ist das Geständnis des Münsteraner Täufers Jakob Hufschmidt von Osnabrück, der auf die Frage, wer die Gottlosen seien, antwortete, das seien die Papisten und Lutheraner, die fressen, saufen und huren und Gottes Wort widerstreben.⁶⁴ So manifestierten sich im moralischen Rigorismus Enttäuschung über die obrigkeitliche Reformation und Antiklerikalismus, religiöse Unzufriedenheit und soziale Kritik.

Darüber hinaus verschaffte der täuferische Asketismus seinen Anhängern das Bewußtsein, eine „religiös-sittliche Elitegemeinschaft“ zu bilden.⁶⁵ Er vermochte ihnen ein Gefühl der Auserwähltheit zu vermitteln, eine Sonderstellung, die etwaige politische oder soziale Benachteiligung zu kompensieren erlaubte.⁶⁶

Schließlich boten asketische Disziplin und Selbstkontrolle auch einen Halt in einer Zeit der Krise und des Umbruchs, machten stark gegen die Folgen gesellschaftlicher Verunsicherung und Entwurzelung.⁶⁷

Die Berechtigung dieser sozialpsychologischen Überlegungen wird dadurch belegt, daß der Asketismus in der einen oder anderen Form einen

festen Bestandteil fast jeder gesellschaftlichen Bewegung gebildet hat und noch bildet⁶⁸ – bei den Sekten des Mittelalters⁶⁹ wie im Puritanismus, während der französischen wie während der russischen Revolution.⁷⁰

Die Bedeutung der Askese als moralischer Protest, als Kompensation sozialen Unterprivilegiertseins und als Ausdruck krisenbedingter Verunsicherung macht verständlich, warum sie auch in der radikalen Reformation eine so zentrale Rolle gespielt hat. Jede Form einer „doppelten Moral“ war damit von vornherein ausgeschlossen. Für die sonst in jeder Stadt anzutreffenden Badehäuser und Bordelle war im Täuferreich zu Münster kein Platz, ebensowenig wie für jede andere Form der Prostitution, die doch Thomas von Aquin zufolge so notwendig zur Gesellschaft gehörte, „wie die Kloake zum herrlichsten Palast.“⁷¹ In Münster waren die Gebote des ethischen Rigorismus allgegenwärtig und kannten keine Ausnahme. Weil ein Abrücken von den sittenstrengen Positionen nicht in Frage kam, konnten die Probleme, die sich aus dem extremen Rigorismus für das Verhältnis der Geschlechter ergaben, nicht „unter der Hand“ gelöst werden. Daß ein Fürst sich eine Konkubine hielt, erregte im allgemeinen in Deutschland wenig Aufsehen⁷² – in Münster konnte Jan van Leiden sich eher mit mehr als einem Dutzend Frauen vermählen, als auch nur eine halb legale Liaison eingehen.

Die sozialkritische Dimension der Askese macht verständlich, daß die Vielweiberei in Münster asketisch begründet und als Form „innerweltlicher Askese“ dargestellt werden mußte; auch erklärt sie das Fortbestehen asketischer Tendenzen über die Einführung der Vielweiberei hinaus, aber sie erklärt noch nicht, warum es überhaupt zu einem Umschlag von der Askese zur Polygamie kam.

2. Der Asketismus der Täufer erschöpfte sich nicht in einer Kritik konkreter historischer Mißstände; er bedeutete darüber hinaus eine Abkehr von der Welt und ihrer Ordnung schlechthin, verbunden mit der Hoffnung auf ein rasches Hereinbrechen der Endzeit. Diese Hinwendung sozial Entwurzelter zu chiliastisch-eschatologischen Lehren gilt der Sozialpsychologie als ein universell zu konstatierendes strukturelles Muster.⁷³ Wir können der eschatologischen Motivation als der zweiten Quelle radikalreformatorischer Askese jedoch nicht wirklich gerecht werden, wenn wir sie nicht auch theologisch von ihrem kirchengeschichtlichen Ursprung in der Ethik Jesu her verstehen.

Die Verkündigung Jesu transzendiert in dem Radikalismus ihrer ethisch-religiösen Forderung jede moralische Positivität, sie intendiert „nicht das einzelne sittliche Tun, sondern das vollkommene Gut-Sein des menschlichen Lebens, die Erfüllung des Lebenssinns, die Aufhebung der

Entfremdung.⁷⁴ Andererseits bleiben die Christen Menschen von dieser und in dieser Welt, gebunden an die Realität bestimmter gesellschaftlicher Normen und die eigene Trieb-Realität.⁷⁵ Dieser Widerspruch zwischen eschatologischem Prinzip und „Realitätsprinzip“ bleibt in der bloßen Unmittelbarkeit der Lehre Jesu ungelöst.⁷⁶ Es wurde daher zum zentralen Problem der ersten Nachfolger Christi, wie sich die eschatologische Motivation unter den Bedingungen der Endlichkeit und Entfremdung aufrechterhalten läßt.⁷⁷

Die entscheidende Leistung des sich bildenden Katholizismus bestand nun darin, daß er durch die Lehre von der Doppelstufigkeit der Moral, durch die Unterscheidung einer halbasketischen und ganzasketischen Moral einen lange Zeit tragfähigen Kompromiß zustandebrachte.⁷⁸ Das in der Bergpredigt geforderte radikale Liebesgebot der „consilia evangelica“ behielt seine volle Gültigkeit nur für die religiöse Elite der Kleriker; für die Allgemeinheit der Laien wurde dagegen durch die für sie geltenden mildereren „praecepta“ der oben skizzierte Konflikt entschärft. Das christliche Liebesgebot verlor dadurch jedoch seine Allgemeingültigkeit.⁷⁹

Luthers Lehre vom Priestertum aller Gläubigen beseitigte die katholische Hierarchie und mit ihr die äußere Zweiteilung der Ethik. Doch trat nun an die Stelle der Scheidung in Kleriker und Laie die innere Aufspaltung des Individuums in eine dem Reich Christi dienende Privatperson und eine dem Reich der Welt verpflichtete Amtsperson. Luther hatte, so Troeltsch, „die Moral der Bergpredigt oder der Person gegen die Moral des Weltlebens oder des Amtes (. . .) abgegrenzt und im Grunde damit nur den Bedürfnissen (. . .) des Sündenstandes Zugeständnisse gemacht.“⁸⁰

Zu einem solchen „Kompromiß mit der Welt“⁸¹ war die radikale Reformation nicht bereit, ebensowenig wie zu der damit verbundenen Verlagerung des Konflikts in das Individuum selbst. Im Gegensatz zum Katholizismus hielt sie andererseits an der Allgemeingültigkeit des Gebots der (asketisch verstandenen) Nachfolge Christi fest. Indem aber sowohl die katholische, äußerliche Zweiteilung der Ethik wie die protestantische, innerliche verworfen wurde, tat sich von neuem die Kluft auf zwischen dem unbedingten und unvermittelten Wunsch nach Transzendenz irdischen Entfremdetseins und dem Fortbestehen weltlich-unvollkommener Ordnung. Diese Kluft suchte die radikale Reformation zu überbrücken, indem sie, wie vor ihr eine weit in das Mittelalter zurückreichende Tradi-

tion des Reformmönchtums, der Sektentradition und der spätmittelalterlichen religiösen Laienbewegung, die Ideale des Mönchtums aus den Klöstern hinaus und in die Welt hinein trug.⁸² „Du glaubst, du seiest dem Kloster entronnen – es muß jetzt jeder sein ganzes Leben lang ein Mönch sein“, konstatierte Sebastian Franck.⁸³

Im Katholizismus hatte sich nur die zur eschatologischen Weltabkehr bereite Elite im Mönchtum gesammelt; deren Askese war die heroische Leistung einzelner, das Zölibat aber sichtbares Zeichen ihrer Sonderstellung. Der Allgemeingültigkeit beanspruchende ethische Rigorismus der Täufer brachte zugleich „ein neues, ein Element aus der Laienwelt in den Vorstellungsbereich von der idealen Gesellschaft: *die Ehe*.“⁸⁴

Der Ehe konnte jedoch nur dann eine Daseinsberechtigung in der Gemeinde zukommen, wenn sie von allen an ihr haftenden weltlichen Schlacken gereinigt war. Nicht „umb frunde und mag, gelt und gut, fleisch und plutz wilen“ durfte eine Ehe eingegangen werden, sondern nur, um in ihr „Gotes ere und wil“ zu suchen.⁸⁵ So verlangte es jene spiritualistische Eheauffassung, die auch für die Schriften Bernhard Rothmanns charakteristisch ist. Während im allgemeinen die Motive der Eheschließung nicht zuletzt materieller Natur waren, keine Ehe ohne geschäftsmäßige Erwägungen, ohne Beratungen und Beredungen der Verwandten geschlossen wurde⁸⁶, galt in den Augen der Täufer nur das als „ein rechter ehestand“, wo „glaube und liebe, friede und einikeit“⁸⁷ herrschten. Wo dies nicht der Fall war, da zählte die Ehe schon als „gescheiden und gebrochen“.⁸⁸ Das biblische Verbot, eine Ehe zu scheiden, es sei denn, bei Ehebruch⁸⁹, wurde spiritualistisch uminterpretiert: Bereits die Nicht-Annahme des täuferischen Glaubens galt als (geistiger) Ehebruch.⁹⁰ So wurde der Bestand einer Ehe von dem sittlichen Leben und der Glaubenszugehörigkeit der Partner abhängig gemacht – die Ehe war keine objektive Größe mehr.⁹¹

Ehemeidung und Ehescheidung kamen folglich bei den Täufern verhältnismäßig häufig vor. Welch tragische Folgen die eschatologische Weltabkehr haben konnte, das Gefühl, die Pflicht gegen Christus über die gegen den eigenen Gatten stellen zu müssen,⁹² zeigt exemplarisch die Klage einer Erlanger Frau über den Weggang ihres Mannes: Ihr Mann „sei des nachten von ir aufgestanden (. . .) hab ich gesagt, Hans, wue wiltu hin (. . .) hat er zu mir gesagt, liebe frau, gesegen dich got, ich will darvon, hab ich gesagt, liber man, ich pit dich um gotzwillen, pleib doer und hilf mir meine kleine kinder zihen, was wiltu mich zeihen? Hat er mir wider geantbort, ich will darvon und will den willen gottes erfaren und laß mich mit dem zeitlichen gut umb goz willen unbekumbert.“⁹³

Zu der Spiritualisierung der Ehe tritt noch ein weiteres „zersetzendes“ Element. Der eschatologische Asketismus ist ja seinerseits zu verstehen als auf die religiöse Ebene transformierter Ausdruck gesellschaftlicher Spannungen gegen die bestehenden Verhältnisse.⁹⁴ In betonter Absonderung von der andersgläubigen Umwelt entwickelte er daher gegen den Hintergrund der übrigen Gesellschaft seine *eigenen* Verhaltensweisen, seine *eigene* Ethik.⁹⁵ Demgegenüber verloren die Normen der „out-group“ völlig ihre Bedeutung.⁹⁶ Selbst die Eheform, wie die Moral ein „besonders konservativer Bereich des Bewußtseins“, war daher nicht länger dem Beharrungsvermögen der Tradition unterworfen.⁹⁷

Die eschatologische Dimension der Askese trägt also in doppelter Hinsicht zum Verständnis der Polygamie bei: Zum einen sprach (monastische) Weltabgewandtheit der Ehe deren weltliche Funktionen ab und beraubte sie damit tendenziell ihrer Stabilität; zum anderen ermöglichte das (sektentypische) „Gefühl des ‚Weltgegensatzes‘“⁹⁸ selbst den völligen Bruch mit althergebrachten Traditionen.

Noch immer aber fehlt das für diesen Bruch treibende Motiv.

3. Die Frage, wie das Individuum sein Verhältnis zur Welt regeln soll, korrespondiert mit dem nicht minder gravierenden Problem, wie es zum Frieden mit sich selbst kommen kann. Der Wunsch, die eschatologisch-unbedingte Ethik des Christentums unter den Bedingungen der Entfremdung aufrechtzuerhalten, führt zur Konfrontation auch mit der eigenen Sündhaftigkeit, dem Zustand der Selbst-Entfremdung, theologisch ausgedrückt: der Schuld.

Dieser innere Konflikt war im Katholizismus durch das Prinzip der „Anstaltsgnade“, durch die Bereitstellung zahlreicher Gnadenmittel, das System von Buße, Beichte und Ablass und durch die entlastende Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laien wesentlich entschärft und abgemildert worden. Luther fand, in der Unbedingtheit seiner Suche nach dem „gnädigen Gott“, die für ihn so befreiende Lösung in der Lehre von der allein seligmachenden Gnade Gottes, die es erlaubte, die Sündhaftigkeit des Menschen zu akzeptieren.

Die radikale Reformation wollte ihm hierin weder folgen, noch zu den „Hilfskonstruktionen“ der katholischen Kirche zurückkehren. Das Problem der Selbst-Entfremdung, der Schuld blieb für sie in seiner ganzen Schwere bestehen. Eine Befreiung von dem Gefühl der Schuld war nur möglich, indem man sich in Analogie zur entschiedenen Ablehnung „der fleischlichen und selbstsüchtigen Weltgesinnung“⁹⁹ um eine Überwindung auch der eigenen Kreatürlichkeit und Gottlosigkeit bemühte. Eine solche Selbstheiligung schien zumindest Teilen der radikalen Refor-

mation möglich, weil nach deren Verständnis der Mensch nicht durch und durch verderbt, der Geist vielmehr weniger vom Bösen durchdrungen war als der Wille und der Wille weniger als das Fleisch. Diese trichotomische Anthropologie ließ die Möglichkeit offen, durch die Erleuchtung des Geistes und mit Hilfe des Willens die Sündhaftigkeit des Fleisches endgültig zu besiegen.¹⁰⁰ So erschließt sich als dritte Quelle des Asketismus das Streben nach Selbstheiligung und sündlosem Lebenswandel aus dem Wunsch nach dauerhafter Befreiung von der Knechtschaft fleischlicher Begierde.

Macht man sich klar, daß das Individuum zu Beginn des 16. Jahrhunderts weit weniger vom „Prozeß der Zivilisation“¹⁰¹ geprägt war, als wir dies heute sind, daß weltliche Askese, nicht Abweichung von moralischer Norm das eigentlich Neue der radikalen Reformation war, so wird deutlich, welch großem innerpsychischen Druck dies Streben nach einwandfreier Lebensführung, ja nach Sündlosigkeit den Einzelnen aussetzte. Der um Askese Bemühte war nicht nur mit seiner Umwelt konfrontiert, sondern auch mit seiner eigenen psychischen Struktur, in die neben der Triebrealität auch die zeit- und umweltbedingte (d. h. relativ „laxe“) Art, mit diesen Trieben umzugehen, eingegangen war. Indem die Vertreter der radikalen Reformation in ihrem Streben nach innerweltlicher Askese ihrer Zeit weit voraus eilten, setzten sie sich einer innerpsychischen Spannung aus, die durchaus mit derjenigen vergleichbar ist, welche ein „Neurotiker“ des 19. oder 20. Jahrhunderts zu erleiden hat, der in einer Zeit, die relativ hohe Anforderungen an Selbstdisziplin und Triebbeherrschung stellt, hinter den Erwartungen der Umwelt zurückbleibt. Es ist daher methodisch berechtigt und heuristisch sinnvoll, Kategorien der Tiefenpsychologie hinzuzuziehen, um die aus dieser Spannung hervorgehende Dynamik auf den Begriff zu bringen. Dabei erweist sich, daß unterschiedliche Richtungen innerhalb der radikalen Reformation die innerpsychischen Spannungen durchaus unterschiedlich verarbeitet haben.

a) Innerhalb der stark von Mystik und Spiritualismus beeinflussten Teile der radikalen Reformation finden sich in dem Streben nach Erleuchtung des Geistes gewisse Parallelen zu modernen psychotherapeutischen Verfahren. Dem Einzelnen wird Mut gemacht, auch gegen alle Welt auf den „Christus in uns“ zu vertrauen, auf den göttlichen Funken, der in einem jeden lebendig sei. Gott gilt nicht als Vater oder Mutter, „nicht als Symbol der Macht *über* den Menschen, sondern als das Sinnbild der Kraft, die der Mensch *in* sich spürt.“¹⁰² Von einem Zusammenhang zwischen Angst, Schuldgefühl und verdrängter Sexualität, das heutigem psychoanalytischen Verständnis erstaunlich nahe kommt, ging David Joris aus, eine der

zentralen Gestalten des niederdeutschen Täuferturns. Joris dachte bei dem Begriff „Sünde“ offenbar vor allem „an latente sexuelle Schuldgefühle, die die Seele vergifteten. Sie waren für ihn die Hauptquelle von Angst und Schwäche. Im öffentlichen Bekenntnis der heimlichen sexuellen Verfehlungen sah er die tiefste Stufe der Selbsterniedrigung, den Zerfall des alten Adam zu Asche, aus der sich der wiedergeborene neue Mensch erheben würde.“¹⁰³ Man kann hierin ein „therapeutisches“ Verfahren sehen und das Bemühen der Mystik wiedererkennen, sich die Schattenseiten der eigenen Person bewußt zu machen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und traumatische Erfahrungen aufzuarbeiten, um so offen für Gott zu werden.

In dem Maße, in dem dieser Prozeß zu einer echten (oder vermeintlichen) inneren Freiheit gegenüber den Triebansprüchen führte, entband er (oder entband vermeintlich) auch von dem Unterworfensein unter die Gesetze und Normen, die diese Triebansprüche kanalisieren und kontrollieren sollten. Daß der wahrhaft Geläuterte nicht mehr sündigen könne, die Gesetze der Welt daher für ihn ihre Gültigkeit verloren hätten, ist eine Auffassung, die in Randgruppen der Christenheit immer wieder vertreten worden ist.¹⁰⁴ Wie die weltliche Institution der Ehe durch die asketische Weltabkehr destabilisiert wurde, so konnte spiritualistische Gleichgültigkeit auch der offiziellen Sexualmoral ihre Bedeutung nehmen. „Mir selbst ist es gleich, ob ihr eine, zwei oder vier Frauen habt, so lang ihr Gott und der Wahrheit gehorcht“, schrieb David Joris, der selbst kein prinzipieller Verfechter der Vielweiberei war, von dessen Anhängern aber einige mit seiner Billigung in Polygamie lebten.¹⁰⁵

b) In Münster wurde demgegenüber die Vielweiberei nicht aus spiritualistischer Gleichgültigkeit begründet, sondern aus einem extremen ethischen Rigorismus; nicht Antinomismus beherrschte hier das Denken, sondern Gesetzmäßigkeit. Trotz des gleichen Resultats war der Prozeß, der zu ihm geführt hat, ein anderer. Das Täuferreich zu Münster ist jener Richtung der radikalen Reformation zuzuordnen, in der die Askese weniger einen metaphysischen, als vielmehr einen disziplinären Sinn hatte.¹⁰⁶

In dieser Richtung sollten strenge Gemeindezucht und Gemeindeeinrichtungen, die auf Bannpraxis und Kontrolle gegründet waren, Sittenzucht garantieren und den einzelnen von vornherein an jedem sündhaften Tun hindern.¹⁰⁷ Die Lehre vom freien Willen, von der Notwendigkeit aktiver Teilnahme am Heilsprozeß und von der Unvergebarkeit schwerer Sünden nach der Bekehrung mahnnten zur Überwindung des Fleisches. Anzeichen für die Bereitschaft, sich mit den Schattenseiten der eigenen Per-

son auseinanderzusetzen, fehlten dagegen; alles zielte auf planvolle Unterdrückung jeder nicht gewünschten Triebregung.

Wir können hierin die Funktion der Askese als eines Abwehrmechanismus wiedererkennen, der auf Schuldgefühlen aufruht und diese niederzuhalten sucht. Die Askese wird in der tiefenpsychologisch orientierten Literatur in der Regel als Überkompensation eines besonders starken Trieblebens beschrieben¹⁰⁸, doch kann ihr die Funktion der Triebabwehr auch dann zukommen, wenn, wie in Münster, der Versuch unternommen wird, das Triebleben in einem der Zeit weit vorausseilenden Maße unter Kontrolle zu bringen. In jedem Fall aber lebt das gewaltsam unterdrückte Triebleben weiter, so daß die Spannung bestehen bleibt.¹⁰⁹

In Münster, wo aus verschiedenen Gründen die notwendigen (nicht hinreichenden) Voraussetzungen dafür vorlagen (vom Frauenüberschuß bis zur spiritualistischen Destabilisierung der Ehe), mündete diese Dynamik in die Polygamie. Die Vielweiberei erlaubte den Täufern in Münster nicht nur, so weiterzuleben wie vor dem Aufkommen des Asketismus, sie ließ ihrem Triebleben de facto sogar mehr Freiheit als vordem. Dennoch konnte sie als Form innerweltlicher Askese ausgegeben werden, ja, sie stand dieser tatsächlich nicht völlig entgegen. Denn mochten die Freiheiten auch größer sein als zuvor (sie waren nicht so viel größer, wie echte oder geheuchelte Empörung, die über den sittlichen Zustand der damaligen Zeit hinweg sieht, dies erscheinen lassen mag) – erstmals blieben die Freiheiten dem Lichte der Öffentlichkeit ausgesetzt, wurden sie obrigkeitlicher Kontrolle unterworfen. Dreimal wöchentlich soll Jan van Leiden zu Gericht gegessen haben, um über alle Fragen des Ehelebens und der Moral bis ins letzte Detail zu entscheiden.¹¹⁰ Die Tendenz, das Triebleben bis ins einzelne zu reglementieren, überdauerte die Einführung der Vielweiberei.

Auch an der Unterdrückung der Frau änderte sich nichts. Für die weiblichen Täufer gab es keine Lockerung des Asketismus; eine Frau, die auf die Idee gekommen war, ihrerseits zwei Männer zu heiraten, wurde hingerichtet.¹¹¹ Gefängnis- oder Todesstrafe drohte bei jeder Form des Ungehorsams gegenüber den Männern¹¹², und Jan van Leiden selbst scheute sich nicht, zwei seiner Frauen enthaupten zu lassen.¹¹³

Weil die Zahl der Ehefrauen quantitativ gestiegen war, gab es doch keine „neue Qualität“ der Beziehungen. Die Täufer in Münster gehörten durchaus nicht zu jenen, „die schon im Aufbruch waren“, im Aufbruch zu neuen Ufern der Entgrenzung menschlicher Sexualität.¹¹⁴ Die Vielweiberei in Münster war nicht Ausdruck einer Befreiung der Sexualität, sondern Folge eines nicht ganz gelungenen Versuchs ihrer Reglementierung.

IV.

Das Resultat dieser Überlegungen ist frappierend: Es bedeutet gewissermaßen eine Rückkehr zu den Behauptungen der ersten Geschichtsschreiber des Münsterischen Täuferreichs, die Ursachen der Vielweiberei lägen in der besonderen Charakter- und Triebstruktur der Täufer. Doch nicht extreme Triebhaftigkeit zeichnete die Täufer aus, sondern, im Gegenteil, der durch soziale und religiöse Verunsicherung provozierte Versuch, die patriarchalisch-sexualfeindlichen Normen der katholischen Tradition, die ihren reinsten Ausdruck im Mönchtum hatten, *in* der Welt zu verwirklichen.

Nach außen bedeutete dieser Asketismus zum einen sozialkritischen Protest gegen Katholizismus und Luthertum, der jede Form doppelter Moral ausschloß, zum anderen eine eschatologisch motivierte, zum Teil in offene Feindschaft übergehende Distanz zur Welt und ihren Gesetzen, wodurch die weltliche Institution der Ehe spiritualisiert und somit destabilisiert wurde.

Innerpsychisch versprach die Askese eine Befreiung von Schuldgefühlen. Ihre tatsächliche Wirkung auf die Charakterstruktur bedeutete, zumindest in Münster, jedoch nicht eine wirkliche Befreiung, sondern eine *Abwehr* der bloß verdrängten Triebe. In der Polygamie suchten diese unterdrückten Triebe einen Ausweg, ohne daß dadurch das asketische Selbstbild revidiert werden mußte.

Die Ereignisse in Münster verlieren bei dieser Betrachtungsweise den Charakter eines exotischen Einzelfalls und treten wieder in einen Zusammenhang mit dem übrigen Täuferum, mit der radikalen Reformation und anderen asketisch-sozialkritischen Bewegungen. Zugleich lassen sie sich historisch einordnen und zu der Gesellschaft zu Beginn der Neuzeit in Beziehung setzen: Die Polygamie ist das Resultat eines frühen, radikalen und vorerst mißglückten Versuchs, mit den relativ laxen sittlichen Zuständen der Zeit zu brechen und die Normen der patriarchalisch-sexualfeindlichen Tradition ernst, ja bis zur Eulenspiegelei beim Wort zu nehmen, ihnen auch „innerweltlich“ Geltung zu verschaffen.

Die Vielweiberei auf dem Boden jener doppelten Moral, zu deren Überwindung sie angetreten war, zu verurteilen, besteht daher kein Anlaß. Sie zu verherrlichen und in ihr eine besondere asketische oder aber besonders emanzipatorische Form des Zusammenlebens zu sehen, freilich nicht minder.

- 1 Wilhelm Rudeck, Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland, 2. Aufl., Berlin 1905, S. 53f.
- 2 Josef Staber, Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1966, S. 121.
- 3 Heinrich Wilhelm Bensen, Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken, Erlangen 1840, S. 202.
- 4 Zit. n. Hermann Popp, Das Werden der deutschen Familie, Weimar 1914, S. 161.
- 5 Joseph Niesert, Beiträge zu einem Münsterischen Urkundenbuche, Band 1, Abt. 1, Münster 1823, S. 119: „Item alle *vnerlige* personen vnd *Papen wyuer* sollen *teickens* dragen, dat men se moghe kennen vor andere fromme personen.“
- 6 Robert Stupperich (Hg.), Die Schriften Bernhard Rothmanns, Münster 1970, S. 128f.
- 7 Carl Adolf Cornelius, Geschichte des münsterischen Aufruhrs in drei Büchern, Buch 2: Die Wiedertaufe, Leipzig 1860, S. 323f.
- 8 Hermann von Kerssenbroick, Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westphalen, 2. Aufl., Münster 1881, S. 369.
- 9 Ebd.
- 10 Auf Parallelen zwischen Münster und oberdeutschen Städten, bes. Straßburg, hat bereits Cornelius, a. a. O., S. 149 hingewiesen. Vgl. auch Dietrich Kluge, Kirchenordnung und Sittenzucht in Münster (1533), in: Jahrb. für Westf. Kirchengeschichte 67, 1974, S. 223f.
- 11 Vgl. Kerssenbroick, a. a. O., S. 394, S. 433 u. ö.
- 12 Joseph Niesert (Hg.), Münsterische Urkundensammlung, Band 1: Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer, Coesfeld 1826, S. 131.
- 13 Ebd., S. 159, ähnlich S. 34.
- 14 Cornelius, a. a. O., S. 323.
- 15 Kerssenbroick, a. a. O., S. 507.
- 16 Ebd., S. 508. Wer eine Jungfrau verführte, war verpflichtet, sie gemäß 2. Mose 22, 15 und 5. Mose 22, 28f. zu heiraten. Er wurde also nicht zum Tode verurteilt, wie Karl Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus, Band 2: Der Kommunismus in der deutschen Reformation, 9. Aufl., Berlin und Bonn-Bad Godesberg 1976, S. 297, und Heinrich Detmer, Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des 16. Jahrhunderts, Band 1, Münster 1903, S. 43, und Band 3, Münster 1904, S. 17, in Unkenntnis der zitierten Bibelstellen behauptet haben.
- 17 Friedrich Percyval Reck-Malleczewen, Bockelson. Geschichte eines Massenwahns, mit einem Vorwort von Joachim Fest, Stuttgart 1968, S. 72.
- 18 Kerssenbroick, a. a. O., S. 541; Heinrich Gresbeck, in: Carl Adolf Cornelius (Hg.), Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich, Neudruck der Ausgabe von 1853, Münster 1965, S. 59.
- 19 Friedrich Merschmann (Hg.), Die Wiedertäufer in Münster von Heinrich Dorpius, Magdeburg 1847, S. 23.
- 20 Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin (Ost) 1966, S. 13 und S. 141; Robert Stupperich, Das Münsterische Täufertum. Ergebnisse

und Probleme der neueren Forschung, Münster 1958, S. 21.

21 Martin Luther, Vorrede auff die neue zeitung von Münster, 1535, in: Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 38, Weimar 1912, S. 348 (fortan: WA).

22 Ebd., S. 347. Pauschale Verurteilung klingt auch heute noch an bei Hermann Rothert, Westfälische Geschichte, Band 2, 4. Aufl., Gütersloh 1981, S. 42: „Bei den nicht wenigen im Leben Gescheiterten unter den Täufern (!) fand der Gedanke der Vielweiberei von vornherein (!) Anklang.“

23 Detmer, a. a. O., Band 3, S. 18.

24 Vgl. z. B. Karl August von Hase, Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder, Leipzig 1851, S. 210; Detmer, a. a. O., Band 1, S. 43 und Band 3, S. 18.

25 Die Version von Kerssenbroick, a. a. O., S. 540f., dürfte frei erfunden sein. (Vgl. A. J. Jelsma, De Konig en de Vrouwen. Münster 1534/35, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 25, 1975, S. 98). Daß der Anstoß zur Vielweiberei von Jan van Leiden ausging und auf anfänglichen Widerstand der Predikanten stieß, ist relativ gut belegt (vgl. z. B. Niesert, Urkundensammlung, S. 135 und Merschmann, a. a. O., S. 18). Andererseits kam in der Niederschlagung des Mollenhecker-Aufstandes (Gresbeck, a. a. O., S. 72–78) und dem Gerenne und Gelaufe nach den Frauen (Gresbeck, a. a. O., S. 63f.), dieser „Abstimmung mit den Füßen“, auch zum Ausdruck, daß zumindest ein Großteil der Täufer in Münster mit der neuen Eheform einverstanden war.

26 Auf einen Mann kamen etwa drei Frauen. Vgl. die Zusammenstellung der Belegzahlen bei Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln und Opladen 1966, S. 103, Anm. 14.

27 Vgl. z. B. Richard van Dülmen, Reformation und Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977, S. 365; Rammstedt, a. a. O., S. 98 u. ö. Zum patriarchalischen Umfeld vgl. Waldemar Kawerau, Die Reformation und die Ehe, Halle 1892, bes. S. 1–11 und S. 41–63.

28 Vgl. z. B. v. Hase, a. a. O., S. 210f. Zur eherechtlichen Unsicherheit vgl. Martin Luther, Über das 1. Buch Mose. Predigten 1527, in: WA 24, S. 303ff.; bes. S. 305; Roland H. Bainton, The Immoralities of the Patriarchs According to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reformation, in: Harvard Theol. Review 23, 1930, S. 39–49; John Cairncross, After Polygamy was Made a Sin. The Social History of Christian Polygamy, London 1974, S. 31–53 und S. 54–64; William Walker Rockwell, Die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904.

29 Vgl. z. B. Brendler, a. a. O., S. 132; v. Dülmen, a. a. O., S. 365.

30 Vgl. James M. Stayer, Vielweiberei als „innerweltliche Askese“. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1980, S. 33.

31 v. Dülmen, a. a. O., S. 323.

32 Ferdinand Seibt, Utopica. Modelle totaler Sozialplanung, Düsseldorf 1972, S. 190; Rammstedt, a. a. O., S. 97.

33 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,

Tübingen 1912, S. 951; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1922, S. 171; Rammstedt, a. a. O., S. 96; Jelsma, a. a. O., S. 102–104; v. Dülmen, a. a. O., S. 325.

34 Gegen Stayer, a. a. O., S. 32f.

35 Vgl. Gresbeck, a. a. O., S. 65 und S. 73–79; Kerksenbroick, S. 541–544. Rammstedt, der von einer „Re-organisation und Re-integration der Familie“ spricht (a. a. O., S. 97), muß selbst am Ende seiner Überlegungen eingestehen: „Die Desorganisation der Familie war also durch die geänderte Eheform nicht behoben worden“ (S. 100).

36 Diese Vermutung ist erstmals geäußert worden von Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg*, Berlin (Ost) 1958, S. 115–118.

37 Ebd., S. 115.

38 S. u. S. 29f., bes. Anm. 51.

39 Sie findet sich u. a. bei Rammstedt, a. a. O., S. 99; Jelsma, a. a. O., S. 104; v. Dülmen, a. a. O., S. 324; Cairncross, a. a. O., S. 26f.; George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, S. 511f.; Brendler („Möglicherweise“), a. a. O., S. 135. Vgl. auch Stayer, a. a. O., S. 34.

40 So schon Hans Ritschl, *Die Kommune der Wiedertäufer in Münster*, Bonn und Leipzig 1923, S. 43.

41 Stayer, a. a. O., S. 24–41.

42 Stayer, a. a. O., S. 24.

43 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 258–269.

44 Ebd., S. 258–260.

45 Vgl. ebd., S. 204f.

46 Ebd., S. 261 u. ö.

47 Aurelius Augustinus, *Enchiridion*, in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, Band 49, München o. J., S. 465. Vgl. Ambrosius von Mailand, *Lukaskommentar*, ebd., Band 21, Kempten und München 1915, S. 45.

48 William Graham Cole, *Sexualität in Christentum und Psychoanalyse. Vergleich und Orientierung*, München 1969, S. 75ff., S. 81–83 u. ö.

49 Stayer, S. 36 und S. 33f.

50 Martin Luther, *Vom ehelichen Leben*, in: *WA 10, 2*, S. 275–304, bes. S. 276; vgl. Olavi Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955, bes. S. 59.

51 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 262–268, bes. S. 265: „Hyrumme so volget van nodt wegen (!), dat, welcke ricklicker van Godt geseget sint, dan se mit einer frouwen rein leuen können, mögen tho erer nodtrofft (!), vp dat se nicht en sundigen (!), meer dan eine frouwe thor Ehe nemmen.“ – „Hyrumme ys lichtlick tho mercken, dat den manne sulcker fryheit van nöden sy, sal he der sunde entlophen.“

52 Gresbeck, a. a. O., S. 59–80, bes. S. 60–64, S. 72f., S. 79; z. B. S. 61f.: „Mehr up dat leste namen sie die frawen, war sie die kregen konden, sie worden fruchtbar oft nicht, glicke voel, frowen wolden sie hebben. Up dat leste so namen sie kleine medekens, die noch nicht venber en weren.“ S. 63: „(...) so hebben sie geloupen doir die heille stat in alle huseser, dair sie ein frow oft ein iunffer ofte eine

junge magt wusten, dair liepen irer vief ofte seess na, der eine fur, der ander na, dat der eine io mehr frowen wolde hebben als der ander.“

53 Stayer, a. a. O., S. 24.

54 Vgl. Dietrich Kluge, Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster, in: Jahrb. für Westf. Kirchengeschichte 68, 1975, S. 28.

55 Ronald A. Knox, Christliches Schwärmertum, Köln 1957, S. 14.

56 Kluge, Vorbereitung, S. 28.

57 Seibt, a. a. O., S. 169f.

58 Das Konkubinat war zu einer solchen Selbstverständlichkeit geworden, daß die Bischöfe es mit einer Sondersteuer belegten. (Raymund Kottje, Zur Geschichte des Zölibatsgesetzes, in: Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1970, S. 16.) Weil man in einem alleinlebenden Kleriker eine Gefahr für die Frauen und Töchter der Bürger und Bauern sah, wurde das Konkubinat in vielen Gemeinden sogar für obligatorisch erklärt! (Wolfgang Menzel, Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage, Band 2: Geschichte der Deutschen vom Interregnum bis zum Ende der Reformation, 6. Aufl., Stuttgart 1872, S. 245, Anm. 2; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 134.)

59 Vgl. Menzel, a. a. O., S. 246f.

60 Brendler, a. a. O., S. 138.

61 Troeltsch spricht davon, es sei „auf dem Boden des Luthertums eine praktische Verwilderung eingetreten“ (a. a. O., S. 806).

62 v. Dülmen, a. a. O., S. 174.

63 Zahlreiche Belege dafür bei den friedlichen Täufern gibt Kenneth Davis, Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins. Scottdale, Pa. 1974, S. 121–125, freilich ohne Berücksichtigung des sozialkritischen Hintergrunds, der in der bitteren Verhöhnung protestantischer Welt- und Fürstenfreundschaft lag (vgl. Troeltsch, a. a. O., S. 806).

64 Niesert, Urkundensammlung, a. a. O., S. 164.

65 v. Dülmen, a. a. O., S. 205.

66 Ebd., S. 184. Zum sozialen Nutzen der Askese im Allgemeinen vgl. Kristian Schjelderup, Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung, Berlin und Leipzig 1928, bes. S. 91; Helmut Schelsky, Soziologie I: Die sozialen Formen der sexuellen Beziehungen, in: Hans Giese (Hg.), Die Sexualität des Menschen, 2. Aufl., Stuttgart 1971, S. 165; Hermann Glaser, Eros in der Politik, Köln o. J., S. 32.

67 Solche Überlegungen bestimmen den Aufsatz von Michael Walzer, Puritanism as a Revolutionary Ideology, in: History and Theory 3, 1964, S. 59–90, der seinerseits an Erich Fromm, Escape from Freedom, New York, Toronto 1941, anknüpft.

Ein verwandter Ansatz findet sich bei Klaus Theweleit, der die asketischen Tendenzen des 16. Jh.s für nicht unmittelbar ökonomisch bedingt hält, sondern in ihnen eine (von Angst geleitete) Reaktion auf die sich mit dem Beginn der Neuzeit abzeichnenden Möglichkeiten größerer Selbstentfaltung und Emanzipation

sieht. (Männerphantasien, Band 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte, Frankfurt a. M. 1977, S. 387ff.)

68 Brendler, a. a. O., S. 139.

69 Vgl. Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer*, 2. Aufl., Zürich 1949, S. 210ff. u. ö.; Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, bes. S. 180ff.; Rammstedt, a. a. O., S. 10.

70 Vgl. Crane Brinton, *Die Revolution und ihre Gesetze*, Frankfurt a. M. 1959, S. 253ff. und 261 ff.; Walzer, a. a. O., S. 86f.

71 Zit. n. Magnus Hirschfeld, *Geschlechtskunde*, Band 3, Stuttgart 1930, S. 296.

72 Luther und Melanchthon rieten Philipp von Hessen, seine zweite Frau als Konkubine auszugeben und meinten: „Daraus volget khein besonder rede oder Ergernus, denn es ist nicht ungewöhnlich, das fursten concubinas halden“. Martin Luther, WA Br 8, S. 643.

73 Vgl. Wilhelm Emil Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1964, bes. S. 281–290.

74 Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, S. 221.

75 Ebd., S. 223.

76 Ebd., S. 221. Ähnlich schon Troeltsch, a. a. O., S. 96.

77 Niederwimmer, a. a. O., S. 221.

78 Troeltsch, a. a. O., S. 105.

79 Schjelderup, a. a. O., S. 8.

80 Troeltsch, a. a. O., S. 797f.

81 Ebd., S. 379.

82 Vgl. Seibt, a. a. O., S. 264; Davis, *Anabaptism and Asceticism*.

83 Zit. n. Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Band 2: *Weg der Freiheit*, 2. Aufl., Erlenbach bei Zürich und Stuttgart 1963, S. 293. Franck bezieht seine Aussage auf die Reformation schlechthin, nicht nur auf die aus ihr hervorgegangenen radikalen Gruppierungen. Wolfgang Capito sah im Täufertum den „anfang einer newen moncherey“ (Quellen zur Geschichte der Täufer, Band 7: Elsaß, Teil 1, bearbeitet von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S. 82,7). Ähnlich äußerten sich auch Huldreich Zwingli (*Sämtliche Werke*, Band 4, Leipzig 1927, S. 253) und Heinrich Bullinger (vgl. Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit*, Karlsruhe 1954, S. 97).

84 Seibt, a. a. O., S. 263. Seibt bezieht seine Äußerung auf die utopische Spekulation, zu der er auch die Täufer rechnet, im allgemeinen. Eine radikale Spiritualisierung und „Entweltlichung“ der Ehe war erstmals von Thomas Müntzer in seinem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522 (Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 379–382) und in dem Brief an Luther vom 9. Juli 1523 (ebd., S. 389–392) gefordert worden.

85 Stupperich (Hg.), a. a. O., S. 204f. u. ö. Vgl. auch Elsa Bernhofer-Pippert, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, Münster 1967, S. 108.

86 Popp, a. a. O., S. 136f. Vgl. auch Michael Mitterauer und Reinhard Sieder,

Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1977, S. 156 u. ö.

87 Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913, S. 455.

88 Ebd., S. 459. Vgl. Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 108f.

89 Matth. 5, 32.

90 Williams, a. a. O., S. 515. Die katholische Kirche selbst hatte diesen Begriff schon spiritualisiert, indem sie Häresie geistigen Ehebruch nannte (Roland H. Bainton, Erasmus. Reformer zwischen den Fronten, Göttingen 1972, S. 217).

91 Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 108.

92 Vgl. Jelsma, a. a. O., S. 100; Williams, a. a. O., S. 515. Zur Rechtfertigung dienten Matth. 19, 29 und Mk. 10, 29f.

93 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Band 2: Markgraftum Brandenburg, hg. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, S. 14, 34–15, 5.

94 Rammstedt, a. a. O., S. 9.

95 Bernhofer-Pippert, a. a. O., S. 160.

96 Rammstedt, a. a. O., S. 8.

97 Vgl. Brendler, a. a. O., S. 139.

98 Troeltsch, a. a. O., S. 876.

99 Ebd.

100 Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Band 9: Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 379–431.

101 Norbert Elias, Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2. Aufl., Bern und München 1969.

102 Vgl. Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, Stuttgart 1980, S. 92ff. u. ö.

103 Deppermann, a. a. O., S. 323.

104 Knox, a. a. O., S. 14 u. ö.; Mühlmann, a. a. O., S. 403f.; Troeltsch, a. a. O., S. 876f.

105 Roland H. Bainton, David Joris. Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert, Leipzig 1937, S. 67.

106 Die Unterscheidung zwischen einer Askese mit disziplinärem und einer mit metaphysischem Sinn findet sich bei Troeltsch, a. a. O., S. 877, Anm. 480.

107 Vgl. für die Sekten im allgemeinen Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 149.

108 Vgl. Uwe Henrik Peters, Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie, 2. Aufl., Münster, Wien, Baltimore 1977, S. 4; Schjelderup, a. a. O., S. 27 u. ö. Vgl. auch Niederwimmer, a. a. O., S. 85, Anm. 22.

109 Schjelderup, a. a. O., S. 162.

110 Kerssenbroick, a. a. O., S. 564.

111 Ebd., S. 579.

112 Ebd., S. 578f.; Gresbeck, a. a. O., S. 65f.

113 Cornelius (Hg.), Berichte, S. 336.

114 Zu diesen rechnet sie Theweleit, a. a. O., S. 390.

Waldemar Epp

Zur Kulturgeschichte Danzigs

Aus der Zeit der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges

I.

Urkundlich tritt Danzig erstmals im Jahre 997 in das Licht der Geschichte, als Adalbert von Prag auf seiner Reise zu den Pruszen in der „urbem Gyddanyze“ große Scharen von Menschen taufte. Dann begegnet uns Danzig erst wieder 1148 in einem Dokument des Papstes Eugen III., in dem eine Vereinbarung aus dem Jahre 1123 bestätigt wird, die dem Bischof von Kujawien mit Sitz in Wloclawek – deutsch: Leslau zwischen Bromberg und Plock – den Zehnten Danzigs von den jährlichen Erträgen des Ackerbaus, der Viehzucht, des Fischfangs und den Abgaben, die von den Schiffen erhoben werden, zusprach. Dies deutet bereits auf einen beträchtlichen Handel zur damaligen Zeit hin, zumal 1198 die „via mercatorum“ (die Straße der Kaufleute) in einer Urkunde erwähnt wird. Diese Straße führte von Neuenburg an der Weichsel (halbe Strecke zwischen Marienwerder und Graudenz) über Stargard nach Danzig.

Bereits zwanzig Jahre zuvor war von dem ersten uns bekannten pomoranischen Herzog Subislaw, der seinen Sitz in Danzig hatte, der Zisterzienser Orden dorthin gerufen worden, der das Kloster Oliva gründete. Damit kamen die ersten deutschen Mönche und vermutlich auch die ersten deutschen Siedler in das Mündungsgebiet der Weichsel. Es war dies also die Zeit um 1185. Subislaw war es auch, der die erste Danziger Kirche, und zwar die Katharinenkirche, zur gleichen Zeit oder unmittelbar danach stiftete. Bereits vor dieser Zeit hatte dort ein christliches Gotteshaus gestanden. Dieses Gotteshaus war das Zentrum der dortigen Einwohner, deren Zahl nicht gering veranschlagt werden darf. Nur von einer kleinen Fischersiedlung zu sprechen, dürfte nach den Ausgrabungen, die polnische Archäologen dort jetzt vorgenommen haben, falsch sein.

Nachfolger Subilaws wurde sein Sohn Sambor, von dem es in einer Chronik heißt: „1190 ist die St. Nicolaicapelle vom Fürsten Sambor vor Dantzick im Felde erbauet worden.“ Das „im Felde“ bedeutet: vor den Toren des alten Danzig, das die Katharinenkirche als Mittelpunkt beherrschte. Die Nicolaikirche wurde auf Wunsch und Drängen der inzwischen dort ansässigen deutschen Gemeinde vom Bischof gestiftet. Am Rande der Altstadt wohnten demnach die ersten deutschen Kaufleute und vermut-

lich auch schon Handwerker. Der Hl. Nikolaus war der Schutzpatron der damals über See fahrenden deutschen Kaufleute.

Im Jahre 1229 nahm Herzog Swantopolk, Sohn Sambors, der deutschen Gemeinde die Nicolaikirche ab und übergab sie im Einverständnis mit dem Bischof von Kujawien dem polnischen Grafen Konsky. Dieser Graf war in Rom dem Dominikanerorden beigetreten und hatte bereits in Prag und Breslau Niederlassungen gegründet. Sein Ordensname war Hyazinth und als solcher gründete er den Orden nun auch in Danzig. Ihm zu Ehren wurde später die Hyazinth-Kapelle an die Nicolaikirche angebaut.

Die deutsche Gemeinde, die St. Nicolai für ihre Gottesdienste noch bis 1239 benutzen durfte, erhielt als Entgelt ein großes Stück Land mit dem Schwerpunkt Langgasse/Langer Markt, in dessen unmittelbarer Nähe sie sich sofort eine neue kleine Kirche baute, die der Ursprung der späteren Marienkirche war. Unter dem ungewöhnlich tüchtigen Herzog Swantopolk wuchs die deutsche Gemeinde rasch, denn er förderte sie sehr, da er für seine dauernden Kriege – mit und gegen den Deutschen Orden – ständig Geld benötigte.

Am Ende dieses Jahrhunderts starb das pomoranische Geschlecht aus, und die eigentlichen Herren waren für einige Jahre das Adelsgeschlecht der Swenzonen, deren Herrschaft durch den polnischen Herzog und späteren König Wladislaw Lokietek (Ellenlang) gebrochen werden konnte. Die Swenzonen rächten sich und schlossen im Juli 1307 einen Übergabevertrag mit Waldemar von Brandenburg, dessen Truppen 1308 Danzig und die wichtigsten Orte Pommerellens besetzten oder belagerten. Aus geschichtlich nicht ganz geklärten Gründen konnte Lokietek nicht selbst nach Pommerellen kommen, bevollmächtigte aber „seinen Burghauptmann den Richter Bogusza, den Deutschen Orden gegen Ersatz der Kosten um Hilfe zu bitten. Diesem gelang im November 1308 die Vertreibung des Belagerungsheeres und die Einnahme der Stadt Danzig, wobei pommerellische Ritter und deutsche Bürger getötet wurden. Bald danach verdrängte er auch die polnische Besatzung aus der Burg Danzig und machte sich zum Herrn des Landes“ (G. Rhode, Geschichte Polens. Ein Überblick. Darmstadt 1980, S. 64). Heinz Lingenberg schreibt aufgrund neuester intensiver Studien in seinem Buch über „Die Anfänge des Klosters Oliva und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig“ das in der Reihe der *Kieler Historischen Studien* als Band 30 in Stuttgart 1982 bei Klett-Cotta verlegt wurde, folgendes: „Nimmt man hinzu, daß die jüngsten Ausgrabungen beim Rechtstädtischen Rathaus in Danzig auf eine Zerstörung der Stadt des 13. Jahrhunderts hindeuten können – die Straßenachsen der gefundenen Häuser sind mit der heutigen auch nicht

identisch, sondern ihnen gegenüber verschoben –, so ergibt sich nahezu unausweichlich jene Erkenntnis, die vor Jasinsky schon Hirsch, Perlbach und Simson gewonnen hatten, daß nämlich nach dem Abschluß der Feindseligkeiten der Deutsche Orden die Bürger zwang, die Häuser und damit die ganze Stadt abzureißen oder zu verbrennen und dann die Stadt zu verlassen“ (S. 426). Auf der folgenden Seite heißt es bei Lingenberg dann: „Das Los, das die Stadt Danzig am 13. November 1308 traf, muß zunächst grausam und zudem widersinnig erscheinen, weil hier der Deutsche Orden gegen eine florierende deutsche Stadt vorging, deren Erhaltung doch auch in seinem Interesse gelegen haben sollte.“ Und weiter: „So bekam die deutsche Bürgerschaft Danzigs ein erstes Mal in ihrer Geschichte schmerzlich zu spüren, was es kostete, in einem politisch umstrittenen Gebiet zum Spielball der Mächte zu werden“ (S. 428).

Das Verhältnis der Danziger Bürger zum Deutschen Orden war nach diesen Vorgängen verständlicherweise nie von besonderer Herzlichkeit geprägt. Nach der verlorenen Schlacht bei Tannenberg griff der Orden schwer in die doch garantierte Selbstverwaltung der Städte ein. Das schaffte besonders in Westpreußen Unruhe. Schlimm war es in Danzig, wo die Bürgermeister Konrad Letzkau und Arnold Hecht sowie der Ratsmann Bartel Grossen, Schwiegersohn Letzkaus, auf die Danziger Ordensburg befohlen, dort gefoltert und schließlich ermordet wurden. So schlossen sich Ritterschaft, Stände und Städte 1440 in Marienwerder zum „Bund vor Gewalt“ zusammen, strengten einen Prozeß gegen den Orden vor dem Kaiser an, der ihnen jedoch nicht recht gab und im November 1453 die Auflösung des Bundes befahl. Das bedeutete natürlich Kampf mit dem Orden. Stände, Städte und Ritterschaft hatten sich zum „Engen Rath“ in Thorn zusammengeschlossen, schickten am 4. Februar 1454 dem Hochmeister den „Aufsagebrief“ und begannen, die Ordensburg zu stürmen, die innerhalb kurzer Zeit in den Händen der Städte waren. Der Danziger Hauskomtur Konrad Pfersfelden übergab die Burg am 11. Februar, und bereits wenige Monate später fand man nichts mehr von ihr. Wir wissen nicht, wie sie aussah, es gibt keine Pläne oder Zeichnungen, keine Stiche oder Bilder von der Danziger Burg. Auf einem großen Gemälde im Artushof ist ganz klein unterhalb der linken oberen Ecke eine Ordensburg zu sehen, von der man annimmt, daß es die Danziger Burg war.

Dem König von Polen unterstellten sich Ritterschaft, Städte und Stände mit folgendem Schreiben: „Weil Lande und Städte in Preußen von alten langen Jahren her durch mannigfaltige Gewalt und Unrecht bedrückt worden, so sind sie alle einträchtig zu Rate gekommen, solche Gewalt

und Unbill von den Kreuzträgern ferner nicht zu dulden. Weil aber das Land Preußen von alters her und die Herrschaft der Kreuzträger daselbst aus der Krone Polens ausgegangen ist, und die Kreuzträger selbst noch den König für einen Patron erkennen, so hat keiner billigeres Recht zu dem Lande als seine königliche Gnade. Deshalb haben alle Lande und Städte Preußens den König zu ihrem rechten Herrn erkoren und bitten ihn, daß er sie wieder in seine Herrschaft und Beschirmung aufnehmen und ihr Herr sein wolle, wie ihm solches mit recht zusteht“ (Zit. n. Die Provinz Westpreußen in Wort und Bild. II. Teil, Danzig 1912, S. 419).

Preußen erhielt vom polnischen König einen besonderen Status und Danzig darüber hinaus mehrere Privilegien, darunter das sog. Hauptprivileg vom Mai 1457, als König Kasimir IV. in Danzig war. In diesem Privileg erhielt Danzig auch die Bestätigung, daß es die „rechte“ Stadt sei, und erst seit dieser Zeit kann man von der „Rechtstadt“ sprechen. Die vom Orden gegründete Jungstadt, die sich der Altstadt anschloß, wurde – vom König nur schweren Herzens genehmigt – zerstört und niedergebrannt. Die Einwohner durften sich in der Alt- und Rechtstadt niederlassen. Großen Wert legte Danzig auf die Änderung seiner Flagge und seines Wappens, die bis dahin aus zwei weißen bzw. silbernen Kreuzen auf rotem Tuch bestanden hatten. Nun wollte Danzig über die Kreuze noch eine Krone setzen, und auch dies wurde von König Kasimir am 24. Mai 1457 genehmigt. Er erwies „Danzig die Gnade und Gunst, ihr Wappen zu erneuern und zu verbessern, indem es eine goldene Krone im Oberteile ihres Schildes haben, halten und zu allen ewigen Zeiten führen mag“ (A. Warschauer, Das Wappen und das Banner von Danzig, Danzig 1916, S. 11). Und so ist es auch heute noch.

Die Jahrhunderte unter polnischer Herrschaft verliefen dann so, wie Danzigs bedeutendster Syndicus Gottfried Lengnich in seinem „Ius Publicum Civitatis Gedanensis“ 1765 schreibt: „Seit der Zeit hat Danzig keinen anderen Herrn gehabt, als den König von Polen, und ist unter mancherlei Vorfällen, Widerwärtigkeiten, Reizungen und Drohungen von seiner Unterwürfigkeit nicht abgetreten, sondern in derselben standhaft geblieben, daß sie mit Recht den Beinamen der getreuesten Stadt, der ihr von ihren Königen oft gegeben, verdient“ (Cap. I. § 4).

Das zweite Jahrhundert während seiner Zugehörigkeit zur polnischen Krone war für Danzig die Zeit seiner Blüte. Den in diese Zeit fallenden kurzen Krieg mit König Stefan Bathory können wir als „Betriebsunfall“ bezeichnen, zumal das Verhältnis zwischen dem Danziger Rat und König Stefan später ein sehr freundliches wurde. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß Danzig im Gegensatz zu den großen protestantischen

Handelsstädten im Norden Deutschlands dem König zuliebe die Kalenderreform Papst Gregor XIII. einföhrte und den Sprung vom 4. auf den 15. Oktober 1582 vollzog. Vor dem polnischen Reichstag hat König Stefan später nach Abschluß des wichtigen Pfahlgeldvertrages mit Danzig gesagt: „itzo sehen wir und verstehen erstlich, woher die Dantzker verursacht, das sie sich zum Anfange unserer Regierung also wider die ganze krone allein gesperret und endlich auch sich des krieges unterstanden“ (Paul Simson, Geschichte der Stadt Danzig bis 1626, Bd. II, Neudruck Aalen 1967, S. 335).

II.

Im Mittelpunkt der kulturgeschichtlichen Ereignisse des 16. und auch noch beginnenden 17. Jahrhunderts stehen die sich mehr als einhundert Jahre hinziehenden religiösen Streitigkeiten. Wer das alles in großer Ausführlichkeit bei Simson nachliest, hat das Gefühl, daß diese Auseinandersetzungen überhaupt nicht aufhörten, und wird zu der Frage verleitet, wieso denn gerade in diese Zeit auch die größte Blüte dieser Stadt fiel? Simplifizierend möchte ich folgende Antwort geben: Diese Streitigkeiten wurden im wesentlichen von den Pfarrern und der breiten Masse getragen. Rat und Schöffen hielten sich stets solange heraus, bis sie gezwungen waren, eine Entscheidung zu treffen. Die großen Geschäfte machte das Patriziat gemeinsam mit einigen größeren Kaufleuten. Die breite Masse aber mußte hart arbeiten. Das tat sie, denn die emotionsgeladenen religiösen Auseinandersetzungen fanden vorwiegend an den Sonntagen statt. Nur zweimal kam es zu wirklichen Tumulten, zu schweren Störungen der Ruhe und Ordnung.

Die ersten Unruhen gab es bereits 1517, als Danzigs tatkräftigster und berühmtester, aber sehr selbstherrliche Bürgermeister Eberhard Ferber öffentlich erklärte und beeidigte, Danzig habe kein Geld mehr, um seine Stadtmauer zu vollenden. Zuerst wollte das angesichts der schönen Patrizierhäuser niemand glauben, aber schließlich wurde aus dem dritten Stand, den Kaufleuten und Handwerkern, ein Rat der 48 gebildet, der Einblick in einen Teil der Kassenbücher des Rats erhielt. Es wurden gemeinsam von dieser großen Koalition Steuererhöhungen beschlossen. Die Belastungen des Patriziats waren natürlich am geringsten. Der kleine Mann mußte von seinem Vermögen, sofern es zehn Mark überschritt, ein Prozent zahlen, die Reichen brauchten nur ein halbes Prozent zu entrichten.

Wenige Jahre später drang die Lehre Martin Luthers nach Danzig. Das Schlagwort „von der Freiheit eines Christenmenschen“ wurde ganz welt-

lich aufgefaßt. Unter den Handwerksgesellen begann es zu rumoren. Die Hafen- und Gelegenheitsarbeiter spielten noch keine Rolle, sie waren der „Pöbel“. Die Haushaltsbediensteten waren in die Hausgemeinschaft einbezogen. Nur als die Unruhe durch den fanatischen Pfarrer Hegge, der Luthers Lehre eben auch im Sinne der weltlichen Freiheit, die der Christenmensch habe, auslegte, geschürt wurde, nahm an den Demonstrationen auf dem Hagelsberg auch der „Pöbel“ teil. Wortführer der aufbegehrenden Masse war der Grobschmied Peter König, ihr geistiger und geistlicher Führer der Licentiat Johann Wendland. Der alte Rat wurde mit Hilfe des „Pöbels“ gestürzt, und es kam zur Einsetzung eines neuen Rats, dessen Erste Bürgermeisterstelle Johann Wendland übernahm. Wenn sich dies alles dennoch ohne Blutvergießen abspielte, so ist das weitgehend auf den Franziskanermönch Dr. Alexander Svenichen zurückzuführen, der zwar seinem Orden treu blieb, aber viel Verständnis für die religiösen Forderungen des Volkes aufbrachte. Andererseits aber wußten die Aufbegehrenden auch, daß jederzeit ein Eingriff des polnischen Königs drohte. So vollzog sich die Reformation trotz einzelner Plünderungen von Kirchen und Klöstern in relativ ruhigen Bahnen. Die geraubten Gegenstände mußten auf dem Rathaus abgegeben werden; das war eine Aufforderung des Rats, die allerdings nur zum Teil befolgt wurde. Die vorgenommenen Veränderungen brachten keine revolutionären Umwälzungen, der Hauptaltar der Marienkirche blieb in den Händen der Altgläubigen.

Eberhard Ferber war bereits 1522 in die Verbannung geschickt worden und lebte nun als guter Freund des Königs zumeist am polnischen Hof oder auf seiner Starostei Dirschau, von wo aus er die Danziger Ereignisse dank seiner hervorragenden Verbindungen genau registrierte und den König instruierte. Sein Bruder Moritz war 1523 zum Bischof von Ermland ernannt worden und hat die Verbreitung von Luthers Lehre in seinem Bistum verhindert. Er und sein Bruder Eberhard übten einen maßgeblichen Einfluß auf König Sigismund I. aus. Nachdem der Umsturz in Danzig erfolgt war, verlangte der König auf Drängen Ferbers die Wiederherstellung der alten Ordnung. In Danzig aber fühlte sich der neue Rat mit der demokratischen Unterstützung durch die 48er stark genug, dem König die Stirn zu bieten. Das sollte dem Rat jedoch schlecht bekommen. Mit starkem militärischen Aufgebot erschien Sigismund I. im April 1526 in Danzig und hielt ein strenges Strafgericht. Haßerfüllt war er nicht, er wollte lediglich die alte Ordnung wiederherstellen. Am 19. Juli 1526 wurden Johann Wendland und sechs Mitstreiter auf dem Langen Markt hingerichtet. Die alte Lehre wurde als allein gültige wieder eingeführt, die

Kirchen neu geweiht. Pfarrer Hegge war nach Deutschland geflohen. Die Massen waren gelähmt, zumal es ein Sieg des alten Rats gewesen war. Der König gab der Stadt ein neues Grundgesetz, die Statuta Sigismundi, in denen er den „demokratischen“ Bestrebungen durchaus Rechnung trug. Aus dem Rat der 48er entwickelte sich die berühmte III. Ordnung, das dritte Verfassungsorgan eines „demokratischen“ Danzig. Die reformatorische Bewegung aber war nicht gebrochen und 1557 konnte dem neuen König Sigismund II. das Religionsprivileg in einem günstigen Augenblick, als er sich in finanziellen Nöten befand, abgerungen werden. Endgültig bestätigte dann Stefan Bathori beim Friedensschluß die Religionsfreiheit nach dem Abschied des Augsburger Reichstags von 1555 – also nur für Katholiken und Lutheraner.

Inzwischen aber hatte die Lehre Johann Calvins sowohl beim polnischen Adel als auch im Danziger Patriziat viele Anhänger gefunden. Hinzu kam, daß seit 1530 aus Holland geflüchtete Täufer in Danzig Obdach suchten, das zwar Danzig ihnen nicht gewährte, aber doch die polnischen Enklaven um Danzig herum, wie St. Albrecht, Stolzenberg und Gut Hoppenbruch. Als Mennoniten, so wurden sie später genannt, haben sie hier in ihrer Glaubensgemeinschaft ein zurückhaltendes, jedoch sehr emsiges Leben geführt und kamen infolge ihres Fleißes und ihrer Sparsamkeit durchweg zu beträchtlichem Wohlstand. Die polnischen Bischöfe und der polnische König haben ihnen wiederholt Privilegien erteilt, die es ihnen zum Ärger der Danziger ermöglichten, auch in der Stadt Danzig gute Geschäfte zu machen, ohne dort selbst handwerklich tätig zu sein. Beherrschend aber blieb in Danzig trotz der calvinistischen Strömung das Bekenntnis zur lutherischen Reformation. Nur innerhalb der lutherischen Geistlichkeit gab es immer wieder Reibereien, weil die Geistlichkeit unter sich zerstritten war. Kaum hatte der Rat 1557 das Religionsprivileg erlangt, trugen zwei „von auswärts verpflichtete Geistliche 1561 einen Lehrstreit aus, der die ganze Danziger Geistlichkeit und Bürgerschaft geradezu zerriß. Es handelte sich um die Frage, ob die bei der Abendmahlsfeier übrig gebliebenen Reste von Brot und Wein noch einen sakramentalen Wert hätten“ (Simson, a. a. O., S. 363). Der Rat hielt sich aus diesem Streit völlig heraus, aber alle sonstigen Schichten der Bevölkerung nahmen leidenschaftlich für die eine oder andere Seite Partei. Diese Streitfrage wurde trotz langer Schriftsätze nicht entschieden und verlor nach kurzer Zeit ihre Bedeutung.

Dafür trat eine andere Frage in den Vordergrund, die später zu schwersten Verfassungskonflikten führte, nämlich das Vordringen der Mennoniten. Diese hatten sich nicht darauf beschränkt, in ihren Wohnungen auf

den katholischen Territorien zu bleiben, sondern über Strohänner Grundbesitz in Danzig erworben und damit begonnen, hier ihr Handwerk auszuüben. Da sie sich auf die Bortenweberei und die Herstellung guter „geistiger Getränke“ spezialisierten – von Ihnen stammt das berühmte „Danziger Goldwasser“ –, ließ der Rat sie gewähren, denn beide Gewerbe entwickelten sich zu rascher Blüte. Den benötigten Nachwuchs konnten ihre eigenen Glaubensgenossen nicht decken, so daß sie Lehrlinge aus lutherischen Familien einstellten, die es nun selbst im Laufe der Jahrzehnte zu beachtlicher Fertigkeit brachten und ein eigenes Gewerk der Bortenwirker gründeten. Diese waren natürlich Danziger Bürger, die Mennoniten konnten es aber nicht werden, es sei denn, sie wechselten ihren Glauben, was sie freilich nicht taten. So verlangten die Danziger Bortenwirker um 1640 die Ausweisung der Mennoniten. Diese aber wandten sich aufgrund ihrer Privilegien, die sie vom polnischen König erhalten hatten, an den königlichen Vertreter in Danzig, den Castellan Gerhard Graf Dönhoff. Die Mennoniten hatten mit ihren Klagen Erfolg, denn Dönhoff, selbst Calvinist und von großer Toleranz, schrieb dem Rat am 26. Februar 1643 einen zwar höflichen, aber sehr bestimmten Brief, in dem es heißt: „Dan weil wir Ewangelische stetz uns beschweren und beklagen über dergleichen Verfolgung undt Bedrängnüssen von den Herren Catholischen, müssen wir diesesfals kein böses Exempel geben, es auch an anderen unsers Theils zu verüben“ (Zeitschrift des Westpr. Geschichtsvereins (fortan: ZWG) 43, 1901, S. 254).

Damit war der Ausweisung der Mennoniten ein Riegel vorgeschoben worden. Es war auch weniger der Rat als vielmehr die III. Ordnung, die sich aus Konkurrenzangst gegen die Mennoniten wandte. Der Rat kannte die Verdienste dieser Glaubensgemeinschaft wohl, denn Anthony van Obbergen hat nicht nur das Zeughaus entworfen, sondern durch weitere Bauten (Altstädtisches Rathaus und viele andere) das Stadtbild maßgeblich beeinflußt. Ihm steht an Wirksamkeit Wilhelm von dem Block, der auf Empfehlung des Königs von Polen 1584 nach Danzig kam (Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen. Teil 1: 1526–1772, Weierhof 1978, S. 86), mit seinen drei Söhnen Abraham, Isaac und Jacob kaum nach. Auch Adam Wiebe und Peter Willer sind in der Reihe der großen Ingenieure und Künstler in Danzig zu nennen. Erst mit der Einverleibung Danzigs in den preußischen Staat konnten die Danziger Mennoniten die bürgerlichen Rechte erlangen, „die der Danziger Rat ihnen so hartnäckig verweigert hatte. Obgleich auch jetzt die städtischen Behörden heftig widerstrebten, wurde ihnen endlich 1800

durch königliche Verfügung die Fähigkeit zugesprochen, das Bürgerrecht in Danzig zu erwerben“ (H. G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569 bis 1919. Danzig 1919, S. 131).

III.

Abgesehen von den religiösen Streitigkeiten dürfte das kulturelle Leben und der Lebensgenuß in dieser Stadt Beachtung finden. „Bunt und mannigfaltig sind die Freuden des Gaumens“, so schreibt ein Sohn Danzigs, der Kunsthistoriker Niels von Holst, „Rheinwein, Madeira und Alicante, böhmischer und Ungarwein wechseln ab mit Bier aus Pilsen, Thorn, Riga und Danzig selbst. Auf der Tafel stehen Karpfen, in Wein gesotten und mit Muscat, Meerrettich und Mandeln zubereitet; Zunge und Kapaun, Zeisig und Haselhuhn folgen. Als Nachtisch werden Datteln und Kanarienzucker angeboten. Derweil ertönt die Tischmusik der Pfeifer; bei besonderen Anlässen feuern die kleinen Kanonen der unter der Decke hängenden Schiffsmodelle eine Salve ab. Seit 1620 gibt es ein neues Vorgericht: Austern“ (N. v. Holst, Danzig. Ein Buch der Erinnerung. Hameln 1949, S. 56). Das Danziger Patriziat und die wohlhabenden Kaufleute wußten zu leben. Die Söhne wurden auf Universitäten fern von Danzig geschickt. Zu den bevorzugtesten gehörte Krakau, schon der polnischen Sprache wegen. Aber auch Köln, Leipzig, Wittenberg und Königsberg werden häufig erwähnt. In Danzig selbst war 1558 das akademische Gymnasium gegründet worden, welches sich im ehemaligen Franziskanerkloster befand und sich schon bald nach seiner Gründung zu mehr als nur einer „Zubringerschule“ für die Universitäten gestaltete. Es wurde zu einem der vornehmsten Studienplätze des ganzen Ostens, besucht von Kurländern und Preußen, Polen und Schlesiern. Hier erhielt auch der altstädtische Bierbrauer Johann Höwelke seine universitäre Ausbildung und von seinem zu jener Zeit berühmten Mathematikprofessor Peter Krüger Einführungsunterricht in die Himmelskunde. Da ihn seine Eltern mehrere Jahre lang auf eine polnische Privatschule nach Gondecz bei Bromberg geschickt hatten, beherrschte er die polnische Sprache fließend und wurde als Ratsherr der Altstadt und Astronom ein enger Vertrauter des polnischen Königs Johann III. Sobiesko, der ihn auch zusammen mit der Königin Louise Marie häufig besuchte. Dem König zu Ehren benannte Höwelke, der sich inzwischen Hevelius nannte, ein von ihm entdecktes Sternbild „Sobieskischer Schild“. Dieser Name ist in der Astronomie bis heute erhalten.

Während des Dreißigjährigen Krieges war Danzig eine Zufluchtstätte für Kunst und Wissenschaft. Hier wirkte Martin Opitz, der bedeutendste deutsche Dichter seiner Zeit. Als Sekretär des polnischen Königs Wladislaw IV. vertrat er die Interessen Polens in Danzig. Er starb am 20. August 1639 an der Pest und wurde in der Marienkirche beigesetzt. In abergläubischer Furcht verbrannte man nahezu den gesamten Nachlaß des Pestopfers, darunter auch die kostbare Originalhandschrift des Annoliedes, das Opitz in Breslau gefunden und gerade bearbeitet hatte. Das Annolied ist ein frühmittelhochdeutsches Gedicht, welches das Wirken des berühmten Erzbischofs Anno von Köln (1010–1075) verherrlichte.

Der Dreißigjährige Krieg ging knapp an Danzig vorüber. Gustav Adolf wollte diese Stadt zwar zum „Sedes belli“, also zur Grundlage seiner kriegesischen Unternehmungen gegen den Kaiser machen, mit dem Polen verbündet war, aber „Danzig widersetzte sich den Schweden tatkräftig, und seine Flotte bereitete der schwedischen viele Schwierigkeiten, so daß Gustav Adolf nicht, wie geplant, den Krieg nach Polen hineintragen konnte, sondern einen langwierigen Stellungs- und Manöverkrieg führen mußte ... Das wichtigste Ereignis dieser Kämpfe war die Seeschlacht vor Olivia am 28. November 1627, in der Danziger und polnische Schiffe unter dem Danziger kgl. Admiral Dickmann zwei schwedische Schiffe vernichten konnten“ (Rhode, a. a. O., S. 263). Es kam dann am 29. 9. 1629 zum Waffenstillstand von Altmark und schließlich nach Gustav Adolfs Tod zum Waffenstillstand von Stuhmsdorf am 12. 9. 1635. Diesen Waffenstillstand zu erhalten, lag im größten Interesse Frankreichs. Der nach Polen entsandten französischen Delegation unter Führung des Grafen d’Avaux haben wir übrigens den schönsten Bericht zu verdanken, der über das damalige Danzig geschrieben wurde. In Begleitung des Grafen d’Avaux befand sich als sein Sekretär Dr. Charles Ogier, ein Pariser Rechtsgelehrter, der sich mit d’Avaux zusammen ab Ende Februar bis Juni 1636 in Danzig aufhielt.

Für Ogier war der Aufenthalt in Danzig etwas völlig Neues. Er kam aus dem Paris Ludwigs XIII., wo seit einigen Jahren Richelieu die französische Politik bestimmte, die sein Gesandter und er hier in Danzig in Verhandlungen mit der polnischen Krone zu vertreten hatten. Einen königlichen Hof fand Ogier in Danzig nicht vor, wohl aber eine Handel treibende Stadt von beachtlicher Bedeutung und ein Patriziat, das sich in seiner Würde und seinem Stolz mit den Franzosen messen konnte.

Auf den Binnenländer Ogier hat Danzigs reger Handels- und Schifffahrtsverkehr einen besonderen Zauber ausgeübt. „Mehrfach“, so heißt es in seinem Reisebericht, „stand ich auf der Brücke und konnte stundenlang

den See- und Weichselschiffen jeder Art und Größe bei den Speichern an der Mottlau zuschauen. Ein hocheureilicher Anblick dieser ganze Handel. Diese Unmengen von Weizen kommen von Polen her auf flachen Fahrzeugen, besetzt mit Landleuten, die ihren Herren als Sklaven dienen. Mit langen Stangen steuern sie ihre breiten und langen, fast viereckigen Fahrzeuge. Sie haben als Handkähne nur ausgehöhlte Baumstämme ohne irgendeine Spur der Zusammenfügung. Der polnische Edelmann kommandiert sein Schiff selbst und sucht in Danzig seines Kaufmanns Speicher auf, die in 6 bis 7 Stockwerken hoch in die Lüfte ragen. Sobald die Polen oder Preußen diese Weizenmassen in die Speicher bringen, sind auch schon die Holländer mit ihren Schiffen da, um den Weizen mit riesigem Eifer in Menge zu verfrachten und über den ganzen Erdrkreis zu verteilen“ (ZWG, 52, 1910, S. 202).

Sehr belustigt Ogier bei der Ent- und Beladung der Schiffe das Treiben der Danziger Sackträger, die ihre Lasten nach seiner Angabe vollkommen nackt bis auf eine Hüftschurz einherschleppen und weder Rock noch Hose tragen. Weil sie den ganzen Tagesverdienst von oft drei bis vier Talern vertrinken, kommen sie nie zu Wohlstand. Das sei ihm, versichert Ogier, als vollkommen wahr von den Arbeitgebern der Sackträger mitgeteilt worden.

Interessant ist auch eine Bemerkung Ogiers, die er über eine Unterhaltung mit dem Ratsherrn Schroer notierte. Dieser erzählte Ogier von den Verhandlungen des Danziger Syndicus Keckerbart mit Gustav Adolf, welcher dem Syndicus erklärte, er würde Danzig eine ähnliche Machtstellung geben, wie sie Venedig oder Genua hätten, falls es sich ihm anschliesse. Doch habe Keckerbart einen derartigen Vergleich in weiser Selbsterkenntnis abgelehnt und den schwedischen König darauf hingewiesen, daß die Grundlage für einen gewissen Wohlstand Danzigs in dieser Zeit nicht mehr so sehr der Seehandel, sondern der Landhandel mit dem polnischen Hinterlande über die Weichsel mit ihren Nebenflüssen bilde, besonders eben der Umschlag von polnischem Weizen und Holz in Danzig.

Ferner berichtet Ogier von den nicht anerkannten, aber vom Rat stillschweigend geduldeten christlichen Gemeinschaften. Er erwähnt die Arianer und spricht auch von den Mennoniten, die er in der Jesuiten-Vorstadt (Alt-Schottland) kennenlernte und als stille, bescheidene, sehr geschickte Handwerker rühmt. Von seinem mennonitischen Schuster hörte Ogier, daß sie Ungelernte aus ihrer Mitte zu ihren Seelsorgern wählten. Die gediegene, unauffällige, meist dunkle Tracht, auch der Mennonitenfrauen, die keinerlei Borten oder Zierrat an ihren Kleidern aus

feinen gewählten Tuchsorten duldeten, gefiel Ogier so, daß er sich zu der Bemerkung verstieg, wenn die Geistlichen seiner Kirche etwa heirateten, so würden deren Gattinnen sich gewiß ebenso kleiden.

Als gläubige Katholiken besuchten Graf d'Avaux und Ogier auch die Klöster in Danzig und Umgebung (Dominikaner, Oliva, Karthaus, Zuckau). Dabei stellte Ogier zu seinem großen Erstaunen in Zuckau, welches den Prämonstratensernonnen gehörte, fest, daß dort neben den nicht eingekleideten katholischen Mädchen auch Töchter protestantischer Danziger Patrizier lebten, die Unterricht in feinen Nadelarbeiten und polnischer Sprache erhielten.

Seine Unterhaltungen mit den Ratsherren Kerschenstein, Schroer und Rosenberg sind zum Teil politisch zum Teil historisch, in jedem Falle aber für Ogier sehr interessant. Auch polnische Adlige lernt er in Danzig kennen, die sich gemeinsam mit dem König dort aufhielten. Unter ihnen fand er engen Kontakt zum Grafen Leszczyński, der deutscherseits auch oftmals noch mit seinem deutschen Namen Rafael Graf von Lissa angesprochen wurde. Leszczyński hat auf Ogier großen Eindruck gemacht, und er schildert ihn als einen Mann von klugem Takt, staatsmännischer Einsicht und bedeutendem Einfluß auf seine Standesgenossen. Für die Lage der Protestanten war dieser tolerante Graf äußerst wertvoll, zumal er als der Vornehmste bei Hofe galt und scherzhaft der Calvinistenpapst hieß.

Einen breiten Raum widmet Ogier dann dem gesellschaftlichen Verkehr. Er schildert mit innerer Anteilnahme den zwanglosen Verkehr in den Patrizierfamilien, ihren verfeinerten Lebensgenuß und ihre heitere Lebensfreude, in deren Mittelpunkt die Damen stehen. So kommt er in die bekanntesten Ratsfamilien des damaligen Danzig, wird bei Czirenberg, der gerade Erster Bürgermeister war, eingeführt, bei Kerschensteins, Schwarzwalds, Hafferaths und Schroers wie auch Rosenbergs. Fasziniert ist Ogier von Konstantia Czirenberg, der einunddreißigjährigen Tochter des Ratspräsidenten, die mit dem Ratsherrn Kerschenstein verheiratet und Mutter von drei Kindern war. Offenbar hat sie den tiefsten Eindruck auf Ogier gemacht, denn er erwähnt sie immer wieder, lobt sie als „die schönste Dame der ganzen Stadt und in allen Kunstfertigkeiten, die Frauen zur Zierde gereichen, geübt. In der Musik aber ist sie ein wahres Wunder, sie hat eine ganz vortreffliche Stimme und singt in italienischer Manier. Ihr Ruf ist bis nach Italien gedrunken, wo man ihr Verse und musikalische Werke gewidmet hat“. Er lobt „ihre Bescheidenheit, aus der nicht gewöhnliche Demut, sondern Geisteshoheit und Seelenadel“ hervorleuchten. Sie ist „in jeder Hinsicht ein Vorbild und geradezu der

Schutzgeist ehelicher Treue.“ Ogier betont auch ihre Sprachkenntnisse; sie beherrscht neben deutsch und polnisch, was in den Patrizier- und Kaufmannskreisen selbstverständlich ist, ebenso fließend lateinisch, italienisch, französisch und schwedisch, so daß Graf d’Avaux sie oftmals bei seinen Verhandlungen mit den Schweden als Dolmetscherin um Hilfe bat.

Dieser Bericht Dr. Charles Ogiers aus dem 17. Jahrhundert ist für jeden, der sich mit der Geschichte Danzigs befaßt, ebenso ein historischer wie literarischer Genuß.

Mit diesem kurzen Einblick in das kulturelle Leben Danzigs kann nur ein flüchtiger Eindruck von der Fülle der religiösen, geistigen und politischen Strömungen aufgezeigt werden, die sich zu jener Zeit in Danzig kreuzten. Das Deutschtum der Danziger Bürger war nie Gegenstand irgendwelcher Erörterungen. Der Danziger Rat aber wußte genau, daß Danzig seine beherrschende Stellung an der Weichselmündung nur dank seiner engen Verbindung zur polnischen Krone erlangt hatte und aufrechterhalten konnte, wie es auch in den Worten des Danziger Syndicus Keckerbart mit Schwedenkönig Gustav Adolf anklingt. Den Reichtum zwar durch schöne Bauten und prachtvolle Empfänge für den polnischen König darzustellen, aber nicht mit diesem Reichtum zu protzen, gehörte zu Danzigs Devise. Als Stadt mit 77.000 Einwohnern war Danzig damals eine der größten Städte im gesamten deutschen Sprachraum.

Guido Rotthoff

Die Auswanderung von Krefeld nach Pennsylvanien im Jahre 1683

In diesem Jahr wird man in Krefeld und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika des Jahres 1683 gedenken, in dem 13 Familien von Krefeld aus als erste geschlossene deutsche Gruppe in die englische Kolonie Pennsylvanien in Nordamerika auswanderten. Obwohl dieser Vorgang schon öfters dargestellt wurde und häufig in der Literatur erwähnt wird¹, scheint es angebracht, die Fakten und neueren Forschungsergebnisse erneut kurz darzulegen, weil in der Literatur einige Quellenangaben unberücksichtigt blieben, falsch interpretiert oder Literaturangaben kritiklos übernommen wurden. Ohne die dankbar anerkannte Hilfe der Historical Society of Pennsylvania, die der Verfasser bei einem Aufenthalt in Philadelphia im Juli 1982 und später erfuhr, hätte diese Untersuchung allerdings nur Bekanntes wiederholen können.

I.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts lebten im Kleinstädtchen Krefeld, das seit dem Tode der Gräfin Walburgis von Neuenahr-Moers im Jahre 1600 mit dem Umland und der Grafschaft Moers zu den Besitzungen des oranischen Hauses gehörte, Angehörige mehrerer Bekenntnisse mehr oder minder einträchtig nebeneinander. Während die reformierte Pfarre mit der ehemals katholischen Pfarrkirche die Amtskirche darstellte, unterlag die freie Religionsausübung der zahlenmäßig weit stärkeren katholischen Bevölkerungsgruppe, die in der Kirche des Tertiärinnenklosters ihren geistigen Mittelpunkt hatte, starken Beschränkungen, die erst im 18. Jahrhundert mit der Wiedererrichtung einer katholischen Pfarre und Kirche schwanden. Zuwanderungen von Mennoniten besonders seit den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts, die auf den Widerstand lokaler weltlicher und kirchlicher Behörden stießen, von den oranischen Prinzen aber durch tolerierende Maßnahmen eher gefördert wurden – 1678 erhielten die Mennoniten in Krefeld das Bürgerrecht –, brachten diese außerordentlich gewerbetüchtige Gruppe nach Krefeld, die bald eine eigene Gemeinde mit Prediger und Lehrer bildete.

Das Bestehen einer Mennoniten-Gemeinde in Krefeld bot englischen Quäkern, einer von George Fox begründeten religiösen Gemeinschaft, eine aussichtsreiche Möglichkeit, hier ihre Gedanken zu verbreiten, bestanden doch zwischen Mennoniten und Quäkern in einigen Auffas-

sungen durchaus Übereinstimmungen. Mit dem Quäker Jan Claus aus Amsterdam besuchte Steven Crisp 1667 unter anderem Moers und Uerdingen. In Uerdingen nahm ihn Wachtmeister Ludwig freundlich auf². Man weiß nicht, ob er schon damals das nahe Krefeld aufsuchte. Unwahrscheinlich ist ein Besuch William Penns in Krefeld im Jahre 1677, obwohl er sich am 31. August in Köln, am 2. September in Duisburg und Mülheim, am 3. September wieder in Duisburg und am 4. September in Wesel aufhielt³. 1678 besuchte wiederum Steven Crisp „the town of Creveld, where a meeting was set up“⁴. Wie Roger Longworth in einem Brief vom 24. Oktober 1679 aus Rotterdam an James Harrison berichtete, weilte er zusammen mit Jakob Claus auf seiner Reise durch die Pfalz, Süddeutschland und Friesland auch in Krefeld, wo er die Quäker-Gruppe organisierte⁵. Die Epistel von 1680 der jährlichen Amsterdamer Versammlung, zu der die Krefelder Gruppe bis 1683 gehörte, an die jährliche Londoner Versammlung erwähnt bereits die Organisation von Versammlungen in Krefeld. 1770 stellte ein Komitee der Londoner Jahresversammlung ebenfalls fest, daß ab 1679 am ersten und vierten Tag hier Versammlungen abgehalten wurden; die erste monatliche Versammlung sei 1682 abgehalten worden⁶.

II.

Von der religiösen Grundauffassung der Quäker, die „das Innere Licht (The Inward Light) als Quelle der Offenbarung Gottes an jeden Menschen“ ansieht, abgesehen, provozierte die Ablehnung jeder Eidesleistung, die Verweigerung des Grußes durch Abnehmen des Hutes vor hochgestellten Personen, die Ablehnung der als heidnisch und weltlich angesehenen Tages- und Monatsbezeichnungen, die Anrede anderer Menschen ohne Rangunterschied mit „Thou“ statt „You“, die Verweigerung jeder Mitwirkung bei kriegerischen Handlungen und so weiter geradezu die sich weit in der Überzahl befindenden Andersdenkenden. So führte schon im September 1679 der Krefelder reformierte Kirchenrat beim Moerser Konvent Klage über „die Quaecker aus Engelland“⁷. 1680 kam es dann zur Ausweisung mehrerer Quäker, nämlich von Hermann Isaackß op den Graeff und Hendrick Janßen mit zwei anderen Freunden und einer Frau samt deren Kind aus Krefeld, ohne daß die Ausgewiesenen einen Grund zur Ausweisung erfuhren⁸. Die beiden Genannten wandten sich in einer in Rotterdam und Amsterdam 1680 erschienenen Druckschrift beschwerdeführend an den Baron von Kinsky, Drost zu Moers, an die oranische Regierung, ihre Krefelder Mitbürger und die Prediger der Stadt, indem sie die Gründe anführten, weshalb sie nach drei Wochen,

nach einigen Tagen des Umherziehens und dem Besuch holländischer Freunde, sich berechtigt fühlten, nach Krefeld zurückzukehren: Hermann Isaackß op den Graeff sei gebürtiger Krefelder, Hendrick Janßen seit sechs Jahren in Krefeld ansässig, beide verdienten selbst ihren Unterhalt und hätten keine Verbrechen begangen. Sie hätten keine Anklageschrift erhalten und nur indirekt folgende gegen sie erhobenen Beschuldigungen erfahren: Sie erwiesen Autoritäten nicht die schuldige Achtung, widersprächen den äußeren Sakramenten und hielten separate Konventikel ab. Mit Gegendarstellungen suchten die Ausgewiesenen die Vorwürfe zu entkräften. Abschließend forderten sie Gerechtigkeit, erinnerten an den Kampf ihrer Vorfahren gegen die Katholiken um religiöse Freiheit und zitierten die 1656 veröffentlichten „Nederlandsche Historien“ von C. P. Hooft, die die Praktiken der spanischen Inquisition darlegten. Schon vor dem Erscheinen der Druckschrift ist der einflußreiche Quäkerführer William Penn über die Vertreibung der Krefelder Quäker informiert worden. Aus London wandte er sich dieserhalb am 26. Februar 1680 schriftlich an den Prinzen von Oranien und wies darauf hin, daß die Ausgewiesenen sich nicht gegen die weltlichen Obrigkeiten aufgelehnt oder unmoralisch verhalten hätten. Seines Wissens sei die Vertreibung erfolgt, weil sie von der reformierten Religion abgewichen seien. Man könne aber nicht den Papisten Verfolgung der Protestanten vorwerfen, wenn die Protestanten selbst Protestanten wegen anderer religiöser Auffassungen verfolgten. Glaube und Verehrung gehörten allein Gott, bürgerlicher Gehorsam und Tribut dem Kaiser. Abschließend bitte er um Anweisung an den Drost, die Ausgewiesenen zurückkehren und, wenn keine anderen als religiöse Angelegenheiten, die in den Sieben Provinzen so liberal gehandhabt würden, gegen sie vorlägen, sie der Freiheit ihres Heimatlandes erfreuen zu lassen.

Zu den holländischen Gesinnungsfreunden der Ausgewiesenen zählte zweifellos der in Amsterdam auf der Keyzersgracht wohnende Pieter Hendricks, den auch Franz Daniel Pastorius später als seinen besonderen Freund bezeichnete⁹. Hendricks teilte Roger Longworth aus Amsterdam am 4. August 1680, nachdem er sein Fernbleiben von der Londoner Jahresversammlung mit Krankheit entschuldigt hatte, die wahrscheinlich auch seine Teilnahme an einem Besuch der unterdrückten Krefelder durch die Amsterdamer „Freunde“ verhindern werde, weitere Einzelheiten über die Verfolgung in Krefeld mit. So habe man den Vertriebenen zwar Schreckliches für den Fall einer Rückkehr nach Krefeld angedroht, aber seit sechs oder sieben Wochen lebten sie wieder friedlich dort. Nur Johannes Bleickers sei von zwei Nachbarn niedergeschlagen worden, als sie ihm

„Guten Abend“ wünschten und er ihren Gruß nicht erwiderte. Mit großen Schmerzen habe er das Bett hüten müssen, doch erhole er sich wieder. Er sei ein ehrenwerter und unschuldiger Mann. Die Krefelder „Freunde“ wollten diese Sache keineswegs hinnehmen.

Hendricks berichtet dann weiter von einem Besuch in Kaldenkirchen, wo kaum Möglichkeit zu einer Versammlung gewesen sei; nur die Anhänger hätten sie besucht. Die Bevölkerung habe sich tumultuarisch verhalten, ihnen Schimpfnamen gegeben und sie beim Weggang mit viel Schmutz beworfen. Der kalvinistische Priester habe dabei gestanden und dieses unterstützt. Es gebe dort Papisten und Calvinisten. Der Papist habe von der Kanzel verboten, Quäker zu bewirten oder im Haus aufzunehmen, aber der papistische Küster beachte dieses kaum, indem er als Gastwirt die „Freunde“ bewirte, wenn sie zu ihm kämen. Anschließend kommt Hendricks wieder auf die Krefelder Vorfälle zurück und teilt mit, daß zur Zeit der Verfolgung, von der er damals nichts gewußt habe, einer der Krefelder Bürgermeister bei ihm gewesen sei. Dieser habe ihn nach ihren Prinzipien befragt und sei bis auf die Praxis bezüglich des Hutes zufrieden gewesen. Benjamin Furly, Kaufmann in Rotterdam und führender Quäker, später Penns Agent und Förderer der Auswanderung von Deutschen nach Pennsylvanien, und Arent Sonnemans hätten mit dem Drost von Moers sprechen können, als dieser mit zwei Geistlichen und einigen anderen Personen in Den Haag gewesen sei. Ob der Prinz von Oranien Penns Brief erhalten habe, wisse er nicht, aber es sei möglich, daß er ihn erhalten habe, weil die „Freunde“ in Krefeld so lange so viel Freiheit gehabt hätten¹⁰.

Im August 1680 suchte auch Steven Crisp die Krefelder „Freunde“ auf, die, wie er vermerkt, für einige Zeit mit Frau und Kindern von Haus und Heim vertrieben worden waren, aber wieder zurückgekehrt waren und ihn freundlich aufnahmen. Crisp hielt sich drei Tage bei ihnen auf und hielt mehrere Versammlungen in der Stadt, der viele Einwohner beiwohnten, die sich allgemein großer Bescheidenheit und Zurückhaltung ohne Spott und Hohn befleißigten; sie seien auch nicht übelwollend behandelt worden. In dieser von der römischen Religion durchsetzten Gegend sei es selten, so ruhiges Volk zu finden.

Crisp stärkte die „Freunde“ in ihrer Überzeugung und reiste durch die Spanischen Niederlande nach Holland zurück¹¹.

Auf die Predigtstätigkeit von Crisp bezieht sich ein notarielles Zeugenverhör, das die reformierte Kirchengemeinde Krefeld am 5. August 1680 durchführen ließ. Nach Aussagen der fünf befragten Zeugen, teils reformierten, teils katholischen Bekenntnisses, hielt ein englischer Quäker

Predigten, die ein Holländer ins Niederdeutsche übersetzte, im Hause von Isaac op den Graeff, die viel Zulauf, wohl hauptsächlich aus Neugier, fanden¹².

Auch Roger Longworth kam, als er auf der jährlichen Londoner Versammlung durch die Epistel von 1680 der jährlichen Amsterdamer Versammlung von der Verfolgung in Krefeld und der Pfalz hörte, mit Roger Haydock und Jan Claus aus Amsterdam auf dem Weg nach dem südlichen Deutschland 1681 nach Krefeld. In einem undatierten Brief aus Amsterdam an Phineas Pemberton über die Reise berichtet Longworth von der freundlichen Aufnahme in Krefeld, wo die „Freunde“, jetzt über zwanzig, seit zwei Jahren ihre Versammlungen hielten¹³.

III.

Wie eben dargelegt wurde, bestand spätestens 1679 in Krefeld eine kleine Quäker-Gruppe (Volck Godts in kreuell quakers genaennt), die über ihre Versammlungen Buch führte. Ein einzigartiges Dokument ihrer kurzen Geschichte stellt die für Derick Isaacks op den Graeff aus Krefeld und Nölken Vijten aus Kampen am 20. Mai 1681 in Krefeld ausgestellte Heiratsurkunde dar¹⁴. Außer von Bräutigam und Braut, den Brüdern samt Ehefrauen und der Schwester des Bräutigams und ihrer Mutter – sie alle wanderten 1683 aus – wurde die Urkunde von acht weiteren Männern und drei Frauen unterschrieben; bis auf Henderijk Janßen und Judit Preijerß, vielleicht die Frau von Janßen, wanderten auch diese 1683 und 1684 nach Pennsylvanien aus¹⁵. Ob alle Zeugen als Quäker anzusehen sind, läßt sich aus den Formulierungen der Urkunde nicht mit letzter Sicherheit klären, denn bei dem einen oder anderen ist nicht auszuschließen, daß er lediglich als Verwandter oder Freund das Heiratsdokument mit unterschrieben hat. Auch die von Longworth 1681 angegebene Zahl von etwa 20 Mitgliedern der Quäker-Gemeinde erlaubt nicht ohne weiteres die Gleichsetzung mit den 19 Unterzeichnern der Urkunde, von denen der eine oder andere zu diesem Zeitpunkt sicher oder wahrscheinlich seinen Wohnsitz nicht in Krefeld hatte.

Die Krefelder Quäker-Gemeinschaft, die 1682 durch Verfolgung erneut in Bedrängnis geriet¹⁶, hielt schon früh Verbindungen zu ihren Gesinnungsfreunden im nur eine Tagesreise entfernten Kaldenkirchen. Nicht nur durch den oben erwähnten Bericht von Hendricks ist die Existenz von Quäkern in Kaldenkirchen belegt, sondern auch durch die Klagen der Jülicher Synode und des Kaldenkirchener evangelischen Pfarrers Eylert in den Jahren 1680 und 1681¹⁷. Wahrscheinlich gehörten zu den Kaldenkirchener Quäkern Angehörige der Familien Strepers, Kürlis und Doors,

die 1683 auswanderten. Eine Stieftochter von Joh. Strepers, Metgen Kürlis, heiratete Hendrick Janssen van Acken, der, wie wir sahen, mit Hermann Isaaks op den Graeff als Quäker aus Krefeld zeitweise vertrieben wurde, aber mit Frau und vier Kindern trotzdem nicht auswanderte. Eine Schwester von Jan Strepers' Frau Anna Theißen/Doors – letztere war in erster Ehe mit Henrich Kürlis verheiratet –, Helene Theißen/Doors, war seit 1677 mit dem Krefelder Bürger (seit 1679) Tonis Kunders verheiratet, ebenfalls Auswanderer von 1683.

IV.

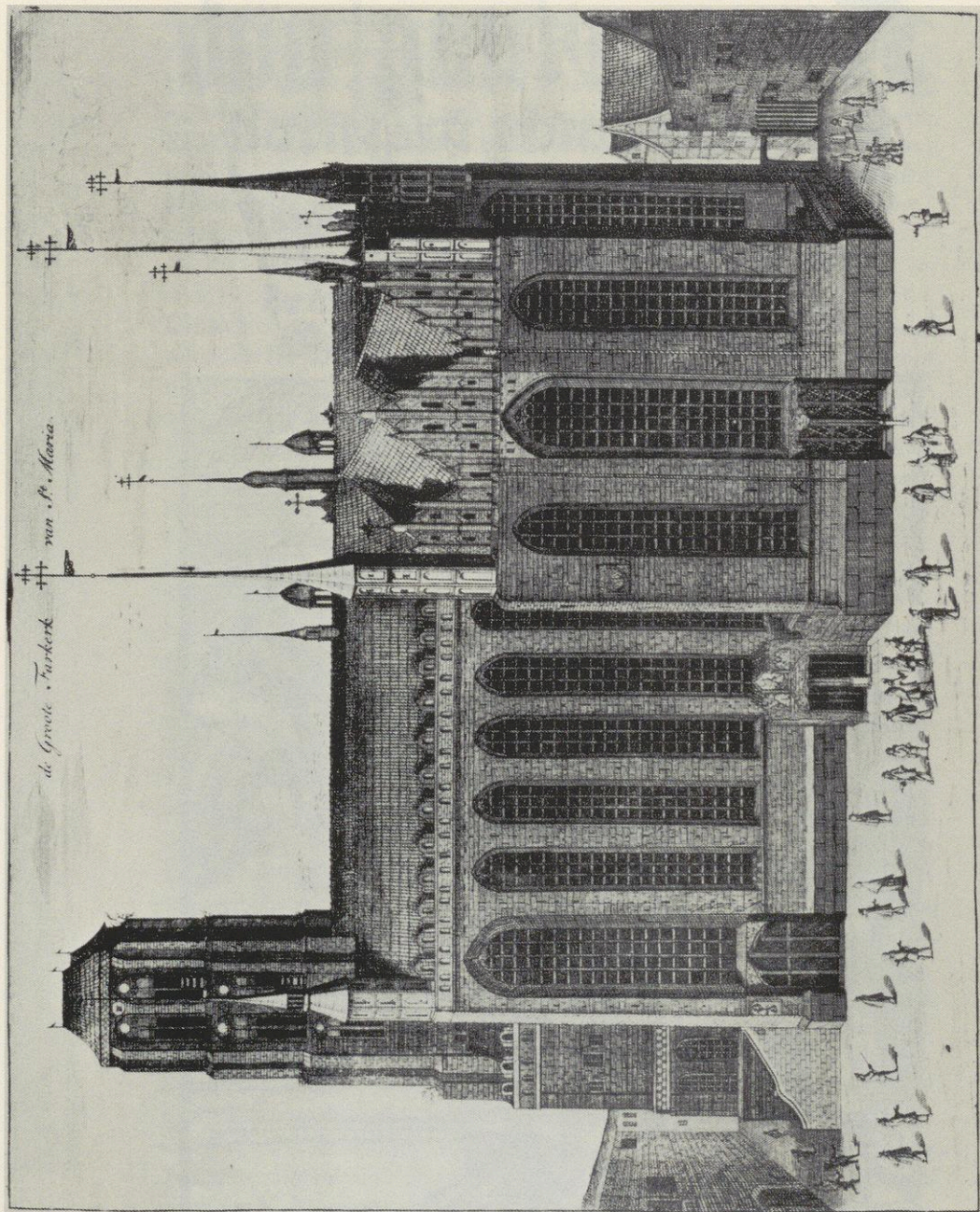
Die sich bis zur vorübergehenden Vertreibung steigende Abneigung der reformierten Krefelder Amtskirche und orthodoxer Mitbürger schuf ein solches Klima, daß die Bedrängten sich wohl schon bald mit dem Gedanken an eine Auswanderung befaßten, als die ersten Nachrichten über Pennsylvanien zu ihnen gelangten. Um eine Schuld von 16 000 Pfund Sterling an den Admiral William Penn, den Vater von William Penn, abzutragen, hatte die englische Regierung anstelle einer Geldzahlung den Sohn mit einem Landstrich von etwa 100 000 Quadratkilometern belehnt; er erhielt zu Ehren des Admirals, der sich besonders bei der Eroberung von Jamaica verdient gemacht hatte, den Namen Pennsylvanien. Die königliche Bestätigung datiert vom 4. März 1681. Da schon 1681 in Amsterdam „Eine Nachricht wegen der Landschaft Pennsylvanien in Amerika, welche jüngstens . . . an Wm. Penn übergeben worden“, eine Übersetzung der englischen Veröffentlichung, erschien, und ebenfalls noch 1681 von Benjamin Furly eine „Information and Direction“ für Auswanderungswillige¹⁸, konnte die Krefelder Quäker-Gruppe durch sie und auf weiteren Wegen Kenntnisse über Pennsylvanien erhalten, die sie um so mehr interessierten, weil ihnen William Penn spätestens seit seiner Reise durch Nord- und Westdeutschland im Jahre 1677 kein Unbekannter war. Auch die pennsylvanischen Landesgesetze, die unter anderem Freiheit des Gewissens vor allem in Glaubensfragen zusicherten, müssen hier bald bekannt geworden sein.

Ein wichtiger Informant über die Lebensverhältnisse in Amerika war der Amsterdamer Kaufmann Jacob Telner¹⁹, der in den Jahren 1678 bis 1681 die Kolonien am Hudson und Delaware bereist hatte. 1665 in der Mennonitenkirche in Amsterdam getauft, soll er schon vor 1676 Anhänger der Quäker geworden sein. Einige Schriftzeugnisse geben nähere Auskunft über seine Persönlichkeit. Ob er zeitweise in Krefeld gelebt hat, wie einige Autoren angeben, bleibt höchst fraglich, da keine Belege angeführt werden. Wahrscheinlich hat man seinen Krefelder Aufenthalt daraus er-

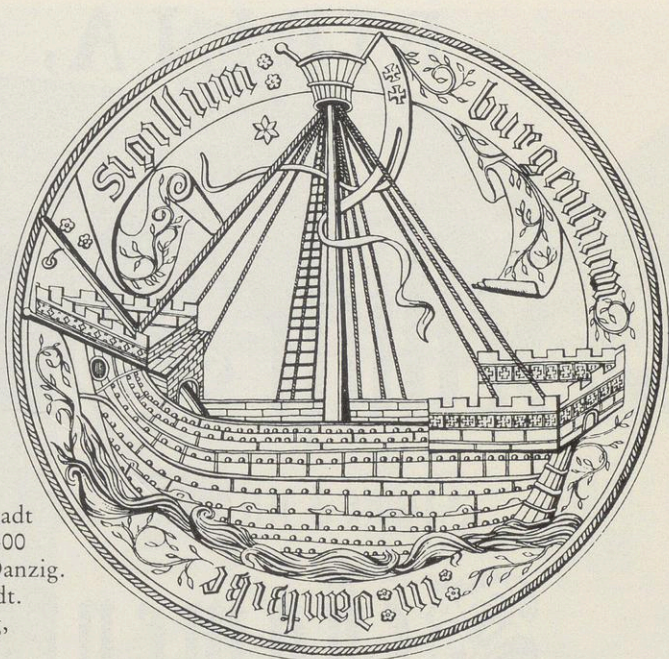
Neuzeitung und

Blaubigen bericht/ wie/ vñ wel
cher gestalt die widerkäuffer in Münster/ in
König erwele/ Dabey/ wie der Landgraff
von Hessen/ sein predicanthen mit namen
Theodorus fabricius geschickt zu den vñ
Münster in die statt zu erfaren ist wesen.

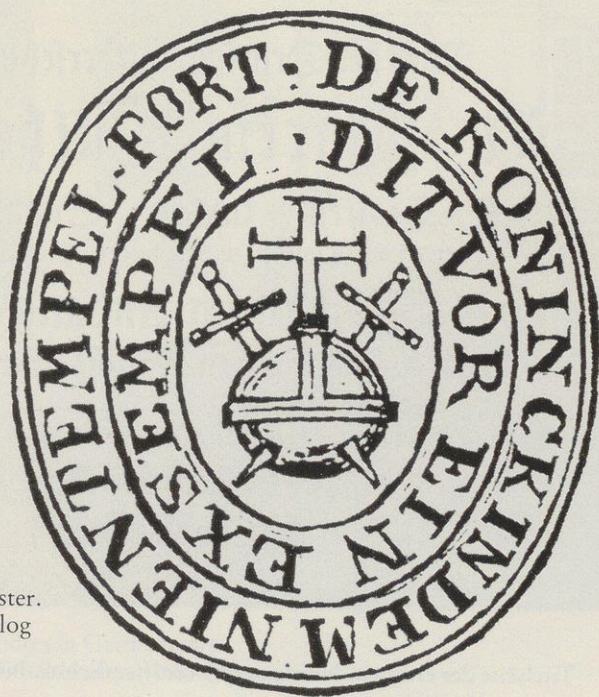




Marienkirche in Danzig, Südseite, Kupferstich nach Peter Willer um 1685



Großes Siegel der Stadt
Danzig, seit etwa 1400
in Gebrauch. Aus: Danzig.
Bild einer Hansestadt.
Ausstellungskatalog,
Berlin 1980



Königssiegel
Jan van Leidens in Münster.
Aus: Ausstellungskatalog
s. S. 122

BIBLIA,

Das ist:

Die

Heilige Schrift

Altes und Neues

Testaments,

Nach der Deutschen Uebersetzung

N. Martin Luthers,

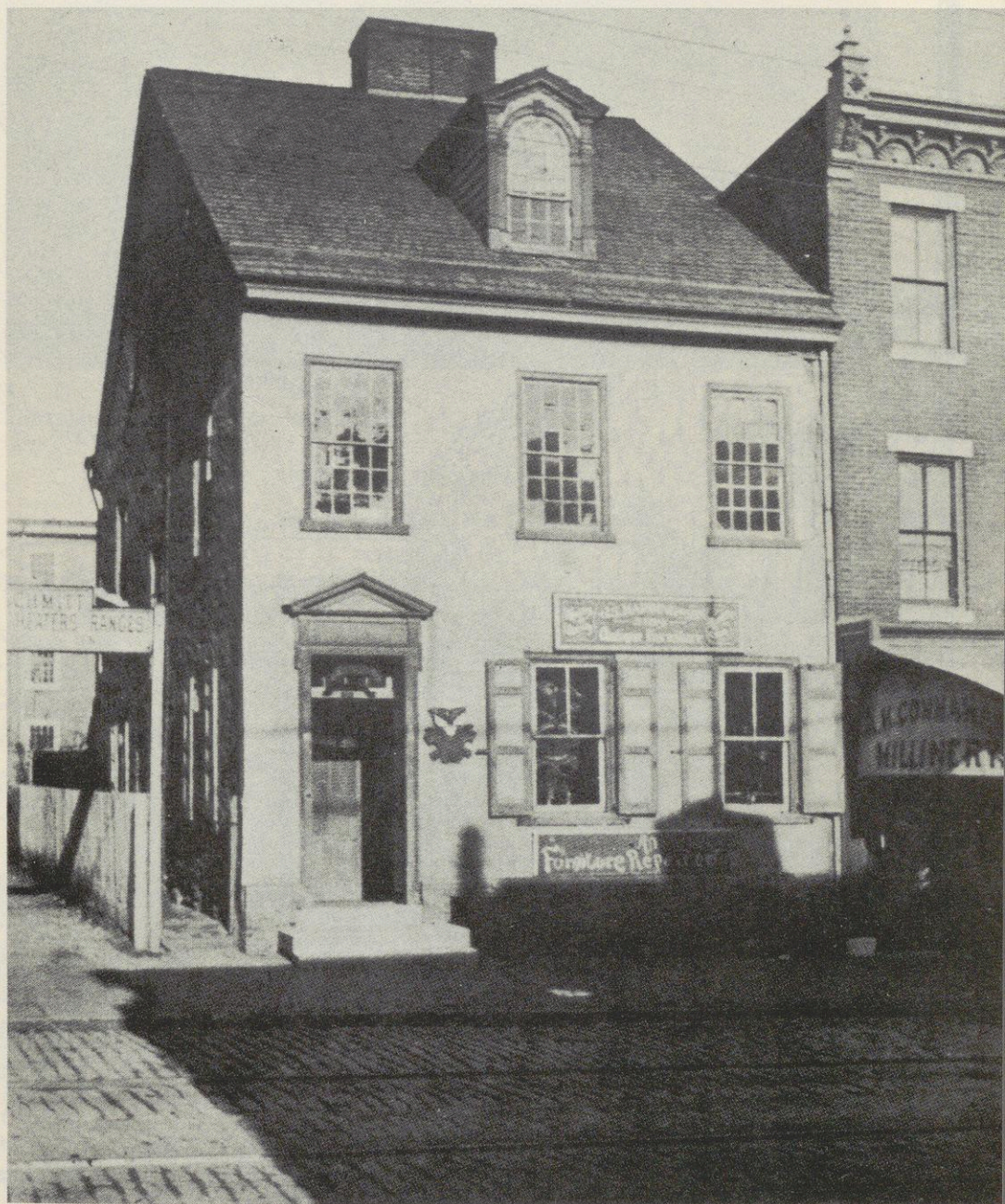
Mit jedes Capitels kurzen Summarien, auch
hingesetzten vielen und richtigen Parallelen;

Nebst einem Anhang

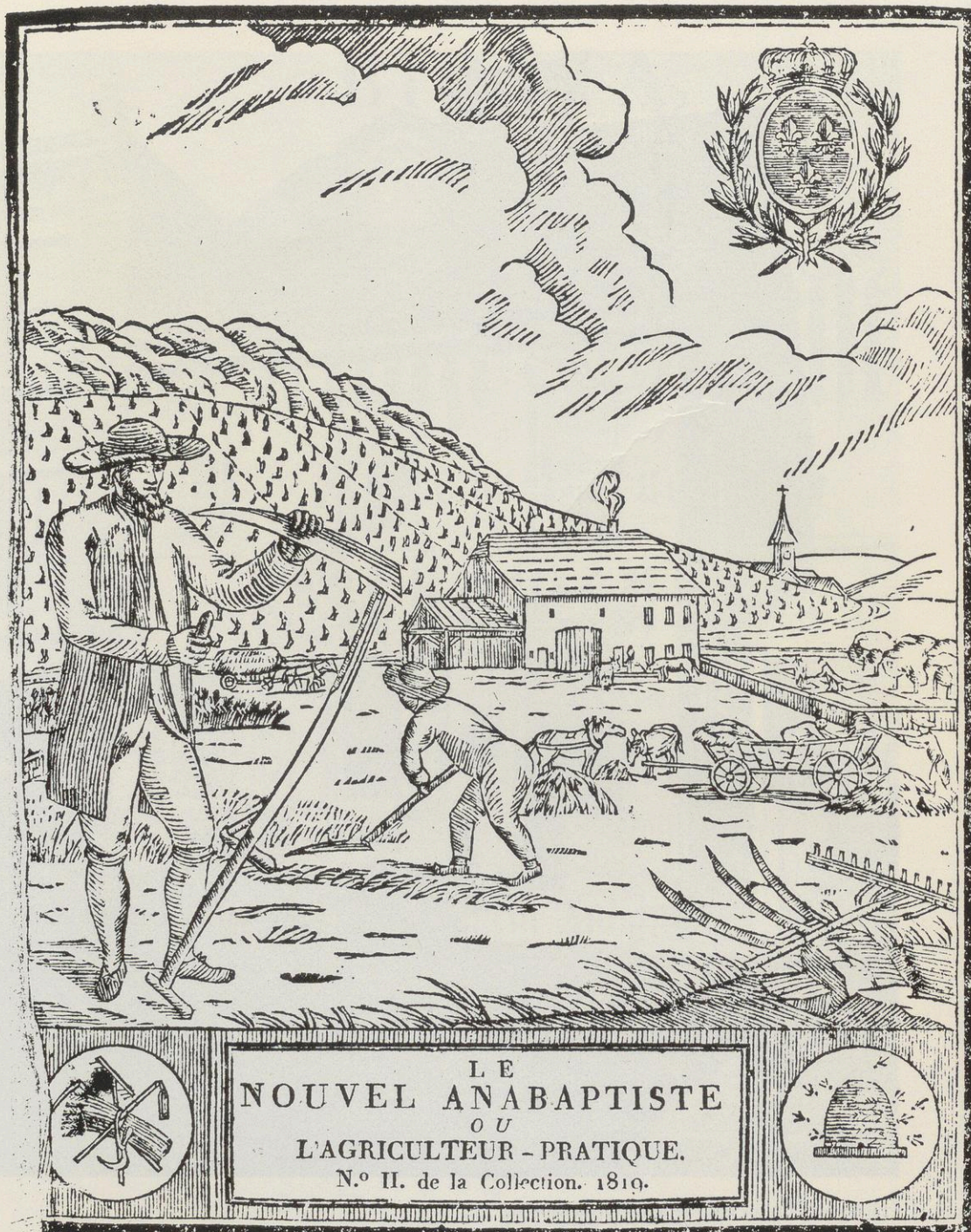
Des dritten und vierten Buchs Esra und des
dritten Buchs der Maccabder.

Germantown:

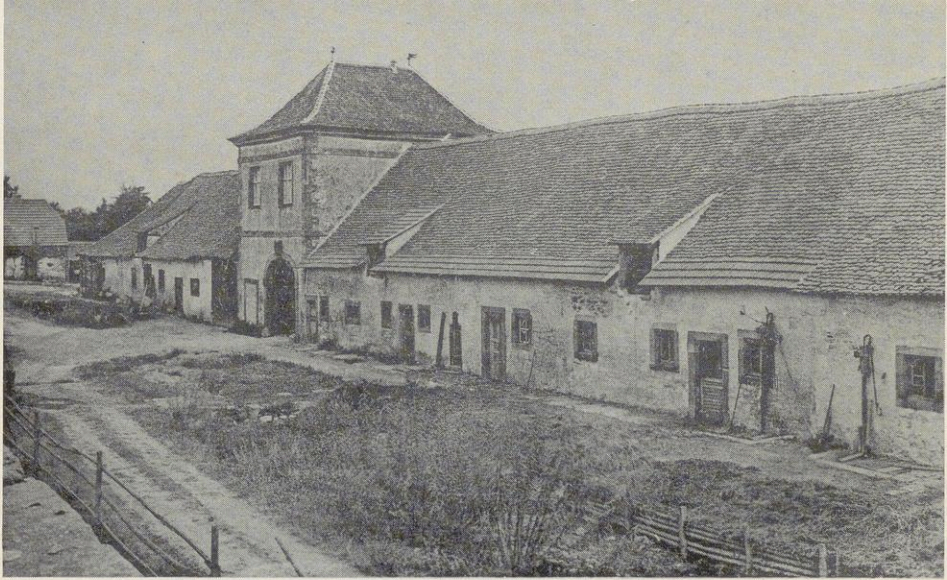
Gedruckt bey Christoph Saur, 1743.



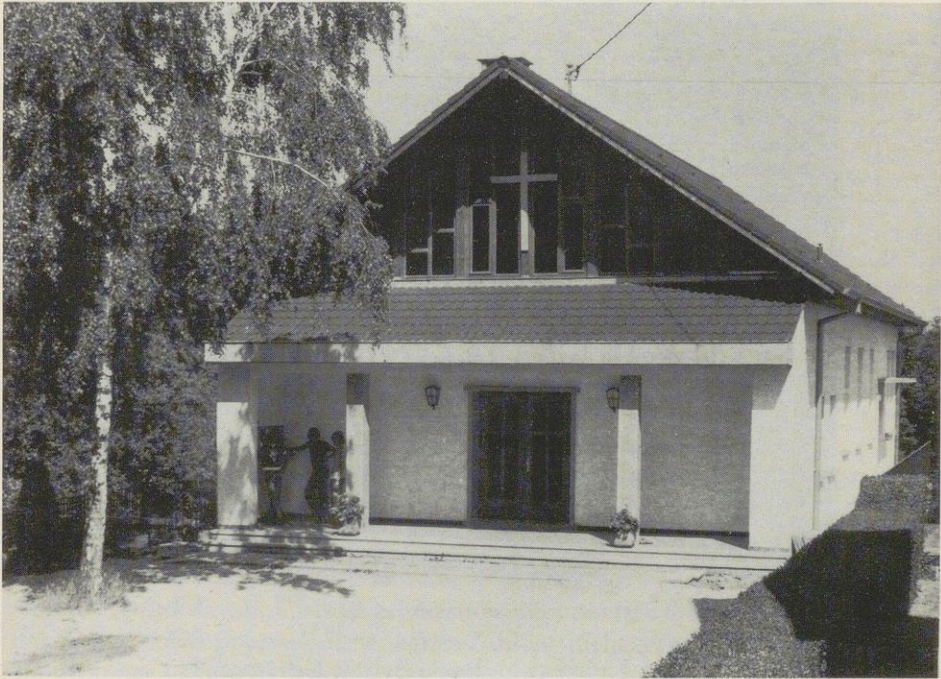
Haus von Thones Kunders in Germantown,
Zustand um 1900, inzwischen abgerissen.



LE
NOUVEL ANABAPTISTE
OU
L'AGRICULTEUR - PRATIQUE.
N.º II. de la Collection. 1819.



Ehemaliger Kirchensaal der Mennoniten
über der Toreinfahrt auf dem Gut Geisberg



Neue Kapelle der Gemeinde Geisberg



Prof. Dr. Kasimierz Mężyński zum 80. Geburtstag

schlossen, daß er 1683 zusammen mit Krefelder Landkäufern auftrat. Sicher hat Telner aufgrund seiner Bekanntschaft mit William Penn seine Krefelder Quäker-Freunde auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, in Pennsylvanien auf eigenem Boden frei von religiösen Bedrückungen eine neue Existenz aufbauen zu können, und die Landkäufe an sie vermittelt, wenn auch Benjamin Furly offiziell als Verkäufer für William Penn auftrat.

V.

Gleichzeitig mit Jacob Telner kauften am 9./10. März 1683 Jan Strepers aus Kaldenkirchen und der 1683 als Krefelder Bürger eingetragene Kaufmann Dirck Sipman von William Penn je 5 000 acres (1 acre = 0,4 ha) für je 100 Pfund. Die Vereinbarung zwischen Penn und Sipman sah außerdem vor, daß eine bestimmte Anzahl von Familien innerhalb einer festgesetzten Frist nach Pennsylvanien auswandern sollte²⁰.

In der älteren Literatur (Pennypacker, Learned, Nieper) herrscht Verwirrung darüber, ob diese Landkäufe 1682 oder 1683 getätigt worden sind, obwohl die Quellen zusammengenommen keine Zweifel offenlassen, wenn man den in England und bei den Quäkern geltenden Jahresanfang am 25. März berücksichtigt; die Daten vor dem 25. März müssen lediglich umgerechnet werden. Das wichtigste Argument von Pennypacker und Learned gegen 1683, Penn sei bei Abschluß der Verträge schon in Pennsylvanien gewesen, berücksichtigt nicht die Divergenz zwischen dem Verkaufsabschluß, den Penns Bevollmächtigter Benjamin Furly in Rotterdam vornahm, und der Ausfertigung der Verträge durch Penn. Entgegenstehende Datierungen, die Pennypacker und Learned anführen, können nur auf Versehen beruhen. Es wäre auch merkwürdig, wenn die Krefelder rund eineinhalb Jahre vor der Auswanderung schon Land erworben hätten. Ein solcher Sachverhalt müßte Claypoole bei seinen Bemühungen um ein geeignetes Auswanderungsschiff, die noch dargelegt werden, längst bekannt gewesen sein.

Bei der Umrechnung der Daten wäre außer dem englischen Stil beim Jahresanfang noch der Unterschied zwischen dem alten und neuen Stil des seit 1582 eingeführten Gregorianischen Kalenders zu berücksichtigen, der jedoch erst 1752 in Großbritannien eingeführt wurde, im gleichen Jahr, als man dort auf den 1. Januar-Jahresanfang überging²¹. Aus praktischen Gründen wird davon Abstand genommen. Nur soviel sei bemerkt, daß die Krefelder Gruppe nach dieser neuen Zählung nicht am 6., sondern am 16. Oktober 1683 in Philadelphia landete.

5 000 acres (= 2 000 ha) war eine Parzellengröße, wie sie Claypoole in seinem „Letter Book“ mehrfach mit einem Preis von 100 Pfund nennt, während er an anderer Stelle 3 000 oder 4 000 acres für die gleiche Summe anführt²². Wolf²³ gibt an, daß Penn einen Preis von 20 Pfund für 500 acres oder etwas unter zwei Schillinge je acre festgelegt habe, andererseits Pastorius berichte, daß er für die Frankfurter Kompanie weniger als einen Schilling je acre gezahlt habe. Den hundert sogenannten Erstkäufern, zu denen Telner und die Krefelder nicht gehörten, hat Penn besonders günstige Bedingungen eingeräumt, wozu wahrscheinlich auch ein günstigerer Preis gehörte. Als Erstkäufer wurden die angesehen, die vor Penns Abreise von London und der damit verbundenen Schließung der Erstkaufbücher ihre Landkäufe getätigt hatten²⁴. Penn, in der Bestätigungs-urkunde des Verkaufs an Telner vom 2. Juni 1683 als William Penn of Warminghurst in the county of Sussex Esq. titulierte²⁵, war nämlich Ende August 1682 mit der „Welcome“, einem Schiff von 284 Tonnen, nach Pennsylvanien abgesegelt, wo er am 27. Oktober ankam²⁶.

Während der Auswanderer Johann Lucken am 8. Juni von Furly als Agent der Frankfurter Kompanie in Rotterdam 50 acres zugeteilt erhielt²⁷ und ein weiterer Auswanderer, Johann Bleickers, dort an diesem Tag als Zeuge auftrat, kauften am 10./11. Juni 1683 die Krefelder Govert Ramkes (Miederwaren-Fabrikant), Leonart Arretts (Leineweber) und Jakob Isaaks van Bebber (Bäcker) je 1000 acres für je 20 Pfund²⁸. Alle diese Landkäufe sind so zu verstehen, daß die Käufer zunächst nur Ansprüche auf Ländereien der genannten Größen erwarben.

Sipman ist selbst nicht ausgewandert, sondern nahm 1685 Hermann op den Graeff als seinen Agenten in Anspruch, als er an zwei Auswanderer aus Kriegsheim und den Krefelder Auswanderer Hans Peter Umstat je 200 acres verpachtete, und bei einer weiteren Verpachtung 1689²⁹. Später übernahm er die von Govert Ramkes erworbenen 1000 acres und verkaufte seine insgesamt 6 000 acres an Matthias Jakobs van Bebber³⁰, einen Bruder des erst 1684 nach Germantown ausgewanderten Isaak Jakobs van Bebber, beide Söhne des Landkäufers von 1683 Jakob Isaaks van Bebber. 1699 sollte auf Bitte von H. J. van Aaken Sipman im Auftrag von William Penn beim Magistrat von Moers gegen eine auch am Krefelder Rathaus bekanntgegebene Anordnung des englischen Königs Wilhelm (III.), die die Abhaltung von Quäker-Versammlungen verbot, vorstellig werden³¹.

VI.

Noch vor den Landkäufen der zweiten Krefelder Gruppe hatte Franz Daniel Pastorius auf der Durchreise nach Amerika als Bevollmächtigter

der Deutschen oder Frankfurter Kompanie – Vollmacht in Frankfurt am 2. April 1683 ausgestellt – am 11. April 1683 in Uerdingen seine Schiffsreise unterbrochen und war zu Fuß nach Krefeld gewandert, wo er mit Tonis Kunders und seiner Frau, den Brüdern Op den Graeff und anderen sprach³², die etwa zwei Monate später ebenfalls nach Amerika aufbrachen. Man kann annehmen, daß der kurze Abstecher nach Krefeld – schon am 16. April kam Pastorius in Rotterdam an – mehr zum Gedankenaustausch über die bereits konkret geplante Auswanderung diene als dazu, die Krefelder „Freunde“ erst zur Auswanderung zu bewegen. Diese Überlegung wird dadurch gestützt, daß James Claypoole in London spätestens am 5. Juni offensichtlich von Benjamin Furly aus Rotterdam den Auftrag besaß, für die Krefelder die Schiffspassage zu buchen, also noch bevor die zweite Krefelder Gruppe am 10./11. Juni ihre Landkäufe tätigte. Für die eigentliche Auswanderung der Krefelder Gruppe hat Pastorius daher keine nennenswerte Bedeutung gehabt.

VII.

Ein sehr wichtiges Problem, die Beschaffung eines geeigneten Schiffes für die Überfahrt nach Pennsylvanien, lag in den Händen des gutsituierten, der deutschen Sprache kundigen Import- und Exportkaufmanns James Claypoole in London, eines mit Penn eng befreundeten Quäkers, dessen erhaltenes Briefbuch dazu viele Einzelheiten enthält. Bereits am 9. Januar 1683 konnte er an seinen irischen Freund Robert Turner in Dublin berichten, daß er ein gutes Schiff von 500 Tonnen – Schiffe dieser Tonnage galten als groß – unter Kapitän William Jeffries, der den Virginia-Handel kenne, ausfindig gemacht habe, das in etwa zwei Monaten abfahrbereit sei. Mit ihm könne man in den Delaware einfahren. Er möge sich um Auswanderer aus Irland bemühen³³. Claypoole hatte sich wohl für dieses Schiff entschieden, weil er es mit Frau, sieben Kindern und fünf Diensten selbst zur Auswanderung benutzen wollte.

Der nächste Brief an Turner vom 6. Februar³⁴ berichtet von den 26 Kanonen des Schiffes, seinem Namen „Concord“ und den Fahrtkosten. Man müsse 40 Schilling je Tonne für Textilien und 25 Schilling für alkoholische Getränke bezahlen, weiter 5 Pfund je Person über 12 Jahre und 50 Schilling unter 12 Jahre; Säuglinge unter einem Jahr seien frei. Genauer handelte es sich bei dem Schiff um die new „Concord“ im Gegensatz zur old „Concord“ unter den Kapitänen James und John Strutt³⁵. Die Vorzüge der „Concord“ hat Claypoole auch anderen Briefpartnern, darunter William Penn, dargelegt. Noch ausführlicher wird Claypoole in einem Brief an Benjamin Furly vom 13. März. Er bezeichnet die stark gebaute

„Concord“, die am 16. Mai ab Gravesend segelfertig sei, unter dem erfahrenen Kapitän mit 40 Mann Besatzung als das beste Fahrzeug, das nach Westindien fahre und 180 Passagiere fassen könne. Auf dem Zwischendeck messe es 130 Fuß in der Länge und 32 Fuß in der Breite. Für größere Familien würden besondere Räume eingerichtet, wo sie für sich sein könnten. Metzger, Bäcker und Brauer werde er suchen. Etwa ein Drittel der Kanonen wolle der Kapitän im unteren Raum stauen. Claypoole wiederholt die schon genannten Preise, wobei Getränke nur noch mit 24 Schillinge angegeben werden. Wenn seine Freunde dieses Schiff wählen würden, müßten sie am 7. oder 8. Mai in London sein, auch zeitig die Passage buchen, denn es würden nur 160 Passagiere zugelassen. Man solle Butter und Käse mitnehmen, ebenso Kleidungsstücke für zwei bis drei Jahre, Eisenmaterial zum Bauen, Handwerkszeug, Stricke, englisches Geld oder Reichstaler, Fischnetze und Jagdflinten. Fleißige Dienstboten müßten sich für vier Jahre Dienst als Preis für die Passage verpflichten. Für gesuchte Handwerker würden bessere Bedingungen gelten. Die Anweisung von Land an einem schiffbaren Fluß an ihn (Furly) und die Frankfurter nehme der Gouverneur (Penn) vor. Am 7. April war Claypoole über die bevorstehende Ankunft von Pastorius in London unterrichtet und nahm an, daß dieser mit der „Concord“ reisen werde.

Der nächste Brief an Furly vom 15. Mai legt fest, daß die „Frankfords“ am 20. Juni eingetroffen sein müßten; von da ab könnten Passagiere nach Zahlung der halben Überfahrtskosten an Bord auf Schiffskosten leben. Vor dem 30. Juni werde keine Versäumnisstrafe erhoben; wer am 30. Juni nicht da sei, verliere sein eingezahltes Geld und müsse zurückbleiben. Es werde noch etwa sechs Wochen dauern bis man England verlasse. Die für Pastorius bestimmten Briefe habe er übergeben. Auch in einem Brief vom 18. Mai an Furly spricht Claypoole noch von den „Frankfords“ und daß er Pastorius bei der Vorbereitung für dessen Überfahrt behilflich gewesen sei³⁶. Erst am 5. Juni³⁷ ist in einem weiteren Brief an Furly von den Leuten aus „Crevelt“ die Rede, die der Überfahrt mit der „Concord“ zugestimmt hätten. Sie müßten insgesamt 365 Reichstaler als Hälfte der Passagekosten an Furly zahlen, was ungefähr je 50 Schillinge für 33 Personen entspreche. Auftragsgemäß habe er die Passage für 33 ihm brieflich mit Namen mitgeteilte Personen auf der „Concord“ gebucht, auf der für Raum und Luft bessere Vorsorge als auf kleinen Schiffen getroffen sei. Ebenso sei für Unterbringung und Verpflegung und dafür gesorgt, daß die Leute nach der Landung in Philadelphia noch zehn Tage an Bord bleiben könnten, um ihnen wohl Zeit zum Finden von Schlafquartieren und Ausladen ihrer Waren zu lassen. Es fände sich kein Schiff, die Krefelder

abzuholen. Er habe sich verpflichtet, für jeden, der am Abfahrtstag des Schiffes, dem 6. Juli, nicht anwesend sei, 50 Schillinge zu zahlen, während der Kapitän bei Strafe von 500 Pfund die Abfahrt zugesichert habe, wenn Wind und Wetter es eben erlaubten. Er selbst müsse für jeden Tag Verzug 5 Pfund zahlen. Am 15. Juni³⁸ konnte Claypoole an Furly die erfolgte Buchung für die 33 „Dutchmen“ melden.

Auffällig ist, daß Claypoole zunächst mehrfach von Frankfurtern und dann erst von Krefeldern schreibt. Da er von den Landkäufen der Frankfurter beziehungsweise Deutschen Kompanie offenbar wußte, hat er deren Auswanderungsabsicht anscheinend angenommen. Spätestens beim Zusammentreffen mit Pastorius, der sich seit dem 8. Mai in London aufhielt, muß Claypoole aber erfahren haben, daß die Frankfurter zumindest vorerst nicht an Auswanderung dachten. Wenn er dennoch am 18. Mai an Furly von seiner Hilfe an Pastorius berichtet und wieder nur die „Frankfords“ nennt, darf angenommen werden, daß er Frankfurter und Krefelder zunächst für ein Konsortium hielt, was auch deshalb nahe lag, weil Pastorius bei seinem Besuch in Krefeld wohl auch um die Vertretung von Interessen der Krefelder gebeten worden war. Pastorius wartete aber die Ankunft der Krefelder nicht ab, sondern segelte mit einigen Personen am 10. Juni von Deal mit der „America“ nach Philadelphia ab, wo er am 20. August ankam³⁹.

Am 19. Juni bekundete Claypoole seine Freude über das Kommen der „Crevil friends“; wenn sie Ende Juni eingetroffen seien, sei das früh genug, da man wahrscheinlich kaum vor Mitte Juli von Gravesend absegeln werde. Er bitte um unverzügliche Übersendung der Hälfte des Passagegeldes. Aber die Krefelder ließen auf sich warten. Noch am 3. Juli beklagte sich Claypoole bei Furly, daß die Krefelder immer noch nicht eingetroffen seien. Er versuche, das Schiff unter einem Vorwand in Blackwall festzuhalten, weil man nach der Ankunft in Gravesend nicht mehr viele Tage mit der Abfahrt warten wolle; vor Ende nächster Woche werde man aber wohl nicht segelfertig sein. Am 10. Juli, als die „Concord“ schon seit 7. Juli in Gravesend vor Anker lag und die Krefelder theoretisch schon ihren Anspruch auf Passage verloren hatten, hatte Claypoole fast die Hoffnung aufgegeben. Wenn in den Downs, das heißt auf der Reede vor der Stadt Deal an der Südküste Englands, wohin man am 17. segeln wolle, Westwind herrsche, müsse man warten. Er wolle versuchen, dann noch zwei Tage auf die Krefelder zu warten, aber versprechen könne er nichts. Dabei betonte er Furly gegenüber, daß das Schiff mehrere Kabinen und Privaträume für Familien habe und daß

14 vorzügliche geschlachtete Ochsen an Bord seien, 30 Faß Bier und hinreichend Brot und Wasser, ausreichend für 120 Passagiere⁴⁰.

Wahrscheinlich hat die Abwicklung finanzieller Angelegenheiten einige Auswanderer länger als vorgesehen in der alten Heimat festgehalten. Am 7. Juni 1683 kam es in Krefeld zwischen Jan Strepers und Jan Lensen zu folgender Abmachung: Strepers überließ Lensen 50 acres Land für einen Pachtzins von 1 Reichstaler und 1/2 Stüber und ließ ihm 50 Reichstaler für acht Jahre zu einem jährlichen Zins von 6 Reichstalern. Lensen sollte sich mit Frau nach Pennsylvanien begeben, um 8 acres von Strepers' Land zu roden und 8 Jahre lang je 12 Tage für Strepers zu arbeiten. Strepers versprach, Lensen einen Leinenwebstuhl mit drei Kämmen für zwei Jahre zu leihen, wofür Lensen Strepers' Sohn Leonard innerhalb eines Jahres das Weben lehren sollte, während Leonard verpflichtet war, dieses ganze Jahr hindurch zu weben⁴¹. Noch am 14. Juni stellten zwei Auswanderer in Mönchengladbach, andere am 15. Juni in Rheydt Vollmachten aus⁴². Danach müssen die letzten Reisewilligen aber schnellstens aufgebrochen sein, wenn alle schon am 18. Juni in Rotterdam gewesen sein sollen. Wie Pastorius, der für die Strecke circa fünf Tage brauchte, dürften sie rheinabwärts, das heißt von Uerdingen aus, die holländische Hafenstadt erreicht haben. Mit großem Gepäck war das die bequemste und schnellste Reiseart. Sehr wahrscheinlich trafen die Krefelder dort, wie kurz vorher Pastorius, mit Benjamin Furlly, Peter Hendricks und Jacob Telner zusammen. Unbekannt bleibt, mit welchem Schiff die Auswanderer nach Gravesend übersetzten.

Wie Claypoole am 2. Dezember⁴³ von Philadelphia als Mitreisender der „Concord“ an seinen Bruder Edward berichtete, stach das Schiff am 24. Juli von Gravesend in See, und nachdem man etwa drei Wochen in Sichtweite Englands gesegelt war, erreichte man nach weiteren 49 Tagen das amerikanische Festland, wo am 1. Oktober einige den Fuß auf pennsylvanischen Boden setzten. Die Landung in der kaum ein Jahr alten Stadt Philadelphia, wo Penn und Pastorius die Ankömmlinge begrüßten, erfolgte nach Angabe von Pastorius erst am 6. Oktober. Dies wird bestätigt durch eine Teilliste von Familien, die zwischen 1682 und 1687 in Philadelphia ankamen. Leonard Arets (Aratts) und seine Frau Agnes von „Crevelt near Rotterdam in Holland“ – wenn Krefeld aus amerikanischer Sicht in die Nähe Rotterdams verlegt wurde, wird auch die Bezeichnung der Krefelder als „Holländer“ verständlich – werden hier als Passagiere von Kapitän Jeffries Schiff mit dem Ankunftsdatum 6. Oktober vermerkt⁴⁴. Während auf der Fahrt von Rotterdam nach England eine erwachsene Tochter der Auswanderer gestorben war, erblickten ein Sohn

(Peter Bleickers) und eine Tochter auf der Überfahrt nach Amerika das Licht der Welt. Wie Hermann op den Graeff am 12. Februar 1684 wahrscheinlich nach Krefeld berichtete, verlief die Überfahrt ohne Stürme angenehmer als die zwischen Holland und England. Op den Graeffs Mutter starb schon am 19. November in Philadelphia. Die Erstgeborene in Germantown war eine Tochter von Hermanns Bruder (Abraham)⁴⁵.

Am 1. November 1683 unterrichtete Penn in einem Brief Furly von der sicheren Ankunft der Hochdeutschen und „Holländer“, das heißt Krefelder, und versicherte, daß er um ihre augenblickliche Bequemlichkeit und ihre künftige Siedlung bemüht sei. Dringend lud er weitere Deutsche und „Holländer“ zur Auswanderung in die aufblühende Wildnis ein, um dort Gott zu dienen⁴⁶.

VIII.

Wer waren nun diese Personen beziehungsweise Familien, die 1683 die Heimat verließen und wo waren sie unmittelbar vor ihrer Abreise ansässig. Wohl der beste genealogische Kenner niederrheinischer Mennoniten-Familien hat dazu seine Ergebnisse langjähriger Forschungen 1953 veröffentlicht, die hier verwertet werden⁴⁷.

In dem von Pastorius angelegten „Grund- und Lagerbuch der German Township“⁴⁸ hat dieser die Auswanderer wie folgt aufgezählt: „Dirck und Herman und Abraham Isaacs op den Graeff, Lenert Arets, Tünes Kunders, Reinert Tisen, Wilhelm Strepers, Jan Lensen, Peter Kürlis, Jan Siemes, Johannes Bleickers, Abraham Tünes und Jan Lücken mit dero respective weibern, kindern und gesind, zusammen 13 Familien“. Spätere Autoren haben mehrfach Reihenfolge und Schreibweise der Namen geändert.

Verhältnismäßig einfach liegen die Dinge bei der Familie Op den Graeff, die Anfang des 17. Jahrhunderts von Kempen nach Krefeld kam. Die drei Brüder, die mit ihrer Mutter Grietgen Peters, ihren Ehefrauen und ihrer Schwester Margrit auswanderten, waren Söhne von Isaac op den Graeff. Hermanns Frau, Liesbet Isaaks van Bebber, war die Schwester von Jacob Isaaks van Bebber, den wir schon als Käufer von 1000 acres kennen.

Von Lenert = Leonard Arets, Leineweber, ist seine wahrscheinliche Gladbacher Herkunft bekannt. Sein von Niepoth erschlossener Vater Arnt Claßen von Aaken wohnte zwischen 1654 und 1661 in Krefeld, dann in Rheydt. In der eben herangezogenen Liste von Neuangekommenen in Philadelphia wird der Name von Leonards Frau mit Agnistan oder Agniscan (Agnes) angegeben. Halls Angabe, sie sei eine Schwester der Frau von Thones Kunders gewesen⁴⁹, dürfte zutreffen. Sie wäre dann eine

geborene Theißen/Doors aus Kaldenkirchen gewesen und hätte den Vornamen ihrer Mutter erhalten.

Tünes Kunders, eigentlich Tonis Coenen Heckers vom Heckershof in Engelbeck (Gladbach), wurde 1679 als Tonis Conradts Krefelder Bürger; bei seiner Eheschließung in Krefeld am 31. 5. 1677 mit Helene Theißen/Doors wird er noch als Gladbacher bezeichnet. Von seinen vier in Krefeld geborenen Kindern starb eines am 2. Juni 1683, kurz vor der Abreise.

Ein Bruder von Helene Theißen/Doors, verheiratete Kunders, war Reiner Theißen/Doors, geboren in Kaldenkirchen als Sohn von Theis Doors und seiner Frau Agnes.

Elisabeth Theißen/Doors, eine Schwester von Helene und Reiner, hatte Peter Kürlis aus Waldniel 1675 in Kaldenkirchen geheiratet. Die ersten vier Kinder des Paares wurden noch in Kaldenkirchen getauft, das fünfte am 22. November 1682 in Krefeld, wo am 5. Juni schon ein Kind begrabener worden war.

Eine weitere Schwester, Anna Theißen/Doors, war seit 1669 in zweiter Ehe mit dem Kaldenkirchener Johann Strepers verheiratet, der zwar 5000 acres in Germantown kaufte, aber nicht wie sein Bruder Wilhelm 1683 unter Zurücklassung von Frau und Kindern⁵⁰ auswanderte. Dagegen zogen zwei weitere Geschwister Theißen/Doors, Gertrud (verheiratet mit Paulus Küsters) und Herman, 1691/93 beziehungsweise 1684 nach Germantown.

Der vertraglich an Johann Strepers gebundene Jan Lensen war Krefelder, der hier 1680 mit „Mercken Schmitz von Gladbach“ aufgeboden wurde. Seine Frau stammte vom Güldenerbe in Bettrath im Kirchspiel Gladbach, über das die Eheleute vor ihrer Abreise eine Verfügung trafen.

Johann Lucken, dessen Eltern Wilhelm und Adelheid seit 1678 in Rheydt lebten, wurde wohl in Dahlen (Rheindahlen) oder Wickrath geboren und heiratete Mercken Gastes. In Amerika heiratete er Maria Theißen; vermutlich war seine erste Frau bald nach der Überfahrt verstorben. Das erste Kind der zweiten Ehe wurde nach einer Eintragung in Luckens Bibel am 28. September 1684 geboren. Eine Schwester von Johann Lucken, Beatrix, war mit dem wohl aus Dahlen stammenden Abraham Klinken, identisch mit dem Auswanderer Abraham Tünes, verheiratet⁵¹. Abrahams unbekannte Mutter – die Ehe mit seinem Vater Tonis wurde 1664 geschlossen – stammte aus Dahlen. Arnt Klinken, wahrscheinlich ein Bruder von Abraham, wanderte ebenfalls um 1684 nach Germantown aus. Als seine am 6. Juni 1683 geborene Tochter Anna 1704 einen Sohn von Thones Kunders heiratete, wurde ihr Geburtsort mit „Toppenburk, Germany“ angegeben. „Toppenburk“ ist aber nicht, wie Hull meint⁵²,

Trompenberg in der Nähe von Amsterdam, sondern Zoppenbroich bei Gladbach-Rheydt. Vermutlich hat die Geburt dieser Tochter Arnt Klinken bewogen, seine Auswanderung 1683 aufzuschieben.

Eine weitere Schwester Maria, auch „Merken Wilhelms von Gladbach“ genannt, wurde 1679 in Krefeld mit „Johann Simes von Gladbach“ aufgegeben. Entgegen Niepoths Meinung lebte Johann Simes 1704 nicht mehr, da seine Witwe 1685 Wilhelm Strepers heiratete.

Johann Simes war der Sohn von Simon Janßen von Süsteren, der in den Hof Scheurend in Eicken (Gladbach) einheiratete⁵³. Johann Simes' Bruder Wolter wanderte 1684 nach Pennsylvanien aus.

Als letzter der Auswanderer ist Johann Bleickers zu nennen, der als Zuname einen Berufsnamen trägt. Mackes⁵⁴ läßt ihn aus dem Priorshof in Hardterbroich stammen, während Niepoth von einem Zweig der Familie Preyer/Prior aus Gladbach spricht, „der am Fuße des Abteiberges Bleicherei betrieb“ und nur Johanns Großeltern in Hardterbroich lokalisiert. Da Johann Bleickers auf der Überfahrt ein Sohn Peter geboren wurde, war er verheiratet. Wie wir oben sahen, lebte er 1680 in Krefeld.

Soweit wie möglich wurde versucht, bei jedem Auswanderer die Herkunft zu ermitteln. Das zahlenmäßige Übergewicht der zum Zeitpunkt der Auswanderung nachweisbar in Krefeld Ansässigen ist unverkennbar. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß einige von ihnen erst kurze Zeit in Krefeld lebten, weil sie sich hier wohl vor Verfolgungen sicher glaubten. Ein Aufenthalt in Krefeld vor der Abreise darf bei allen Auswanderungswilligen unterstellt werden, weil die Gruppe sich so am einfachsten formieren konnte.

IX.

Die von Hull⁵⁵ vertretene und von anderen übernommene These, die Krefelder Auswanderer seien keine Deutschen, sondern Niederländer gewesen, bedarf keiner langen Widerlegung. Wie unhaltbar sie ist, zeigt sich schon daran, daß Hull sogar die Auswanderer aus Kriegsheim westlich von Worms als Niederländer und deutschsprachige Schweizer bezeichnet. Hull hat völlig verkannt, daß Sprache und Namengebung im Herkunftsgebiet der Krefelder Auswanderer im 17. Jahrhundert weit mehr niederländisch als hochdeutsch⁵⁶ bestimmt waren, so daß auch Claypoole in einem Brief vom 15. Juni 1683 an Furlly von 33 „Dutchmen“ spricht, aber die Krefelder meint. Wenn Tinkcom and Tinkcom⁵⁷ angeben, selbst Pastorius habe 1684 die Siedler als „Holländer“ bezeichnet, so liegt hier ein Mißverständnis vor. Pastorius spricht an der betreffenden Stelle⁵⁸ nur von Holländern seiner „Haushaltung“, offensichtlich Dienstboten, mit

denen er unzufrieden war, weil sie nicht so „vergnüglich“ waren, so daß er seinen Haushalt „gern auff gut hochdeutsch einrichten“ wollte. Da Pastorius auch Schweden und „Niederteutsche“ erwähnt, ist klar, daß er mit „Holländer“ tatsächlich Holländer meinte. Wie sollte man auch auf den Namen Germantown gekommen sein, wenn man die ersten Siedler dort nicht für Deutsche angesehen hätte. Obwohl Krefeld mit der Grafschaft Moers gemäß Vermächtnis der Gräfin Walburgis von Neuenahr/Moers im Jahre 1600 an das Haus Oranien gefallen war, blieb seine Zugehörigkeit zum „Heiligen römischen Reich deutscher Nation“ davon unberührt; sie wurden keineswegs Bestandteile der Republik der vereinigten Niederlande⁵⁹. Deutlich wurde dieses noch 1647, als im Vergleich zwischen Spanien und Wilhelm II. von Oranien bestimmt wurde, daß Spanien sich beim Kaiser bemühen sollte, daß das dem Prinzen gehörende Land Moers um eine benachbarte Stadt des Reiches vergrößert und seine Einkünfte um mindestens 10000 Gulden erhöht würden, so daß es ein Herzogtum und Reichslehen würde⁶⁰. Vollends abwegig erscheint Hulls Auffassung, wenn man die Herkunft eines Teils der Auswanderer aus dem Herzogtum Jülich berücksichtigt.

X.

Über die Religionszugehörigkeit der Auswanderer, ob sie Quäker oder Mennoniten waren, gehen die Meinungen auseinander⁶¹. Sicher ist, daß sie, bevor sie das Gedankengut der Quäker kennenlernten, bis auf Strepers und Kürlis wohl alle Mennoniten waren. Noch in der alten Heimat wandten sie sich mit Ausnahme von Johann Lenßen, der wegen seiner vertraglichen Bindung an Strepers einen Sonderfall darstellt, dem Quäkertum zu. Völlig eindeutig ergibt sich dieses bei den Vertriebenen von 1680 und Johannes Bleickers, der den Gruß verweigerte. Weil sie als Quäker oder zumindest Quäker-Sympathisanten bedrängt wurden, ergriffen sie die Gelegenheit zur Auswanderung, während Mennoniten, die seit 1678 in Krefeld das Bürgerrecht besaßen, sich eher aus wirtschaftlichen Gründen zur Auswanderung entschließen mochten. Da keine tieferen Gegensätze zwischen Mennoniten und Quäkern bestanden, genügte zunächst beiden in Germantown ein gemeinsames Andachtshaus, bis weitere Zuzüge ab etwa 1698 von Krefeld und anderswoher sowie die Gegensätze innerhalb des Quäkertums 1702 zur Bildung einer Mennoniten-Gemeinde in Germantown führten. Das erste Verzeichnis ihrer Mitglieder von 1708 führt von den Auswanderern von 1683 nur wieder Johannes Lenßen auf; die meisten anderen blieben auch in Germantown Quäker⁶².

XI.

Nach der Landung in Philadelphia fanden zwanzig Krefelder⁶³, wohl diejenigen, denen Penn Proviant vorstrecken mußte, weil sie „all ihr Vermögen auff die Reis angewendet“ hatten, zunächst in Pastorius' kleinem Häuschen in Philadelphia am Delaware, das je zur Hälfte unterhalb und oberhalb der Erde lag und nur 30 Fuß in der Länge und 15 Fuß in der Breite maß, Unterschlupf. Am ölgetränkten Papier-Fenster über der Tür hatte Pastorius den Spruch: „Parva domus, sed amica bonis, procul este prophani!“ angebracht, der auch Penn gefiel.

Mit den Neuankömmlingen wandte sich Pastorius „ungesäumt“ mit der Bitte an Penn, „daß er das sämtliche von obgedachten Hoch- und Nieder- teutschen erkaufte land an einem stück und zwar bey einem schiffbaren Strom sollte auslegen und abmessen lassen“. Pastorius, der also gleichzeitig die Interessen der Krefelder und der Frankfurter Kompanie vertrat, fährt dann in seinem Bericht fort: „Dieweilen Er (Penn) doch uns hierinnen nicht willfahren kunnte, sondern biß zu überkunft mehrerer hausgesindt eine Township (nahe) unsern dem Philadelphischen Stattgebiet, etliche meil oberhalb des Scullkill fallen (Falls), anpraesentirte, haben wir sothanen landstrich besucht und demnach uns seine hohen gebürg halben nicht anständig von offgemelten William Penn versucht, die Township lieber kustwärts ein auff ebeneren grund zu zustehen, dessen er wohl zufrieden und darauff den 24. Octobris durch Thomas Fairman 14 losen oder erbe abmessen ließ, umb welche oberwehnte 13 familien den 25ten dito durch Zettul das los zogen und sofort anfangen, Keller und Hütten zu machen, worinnen sie den Winter nicht sonder große Beschwerlichkeiten zubrachten. Den Ort nannten wir Germantown, welches der Teutschen Brüder Statt bedeutet. Etliche gaben ihm den . . . namen Armen Town, . . . sindemahl viel der vorgedachten ersten beginnere sich nicht einst auff etliche wochen, zu geschweigen Monaten provisioniren kunnten“.

Die Schwierigkeiten, die Pastorius hier vereinfachend darstellt, ergaben sich hauptsächlich deshalb, weil Penn sich zunächst weigerte, größere Landkomplexe geschlossen anzuweisen, wenn ihre baldige Besiedlung nicht gesichert war. Erst die Ankunft der Krefelder am 6. Oktober scheint Penns Bedenken gemildert zu haben, so daß Pastorius am 12. Oktober 1683 von ihm einen für den Obersten Landmesser Thomas Holme bestimmten Berechtigungsschein über 6000 acres Siedlungsland an der Ostseite des Schuylkill Flusses zugunsten der Deutschen Kompanie und der Krefelder Käufer erhielt, die in der Quelle als German & Dutch purchasers bezeichnet werden. Aus diesen 6000 acres bildete Pastorius eine Township, von der die Krefelder, die ihre 18000 gekauften acres nicht geschlos-

sen bekommen konnten, und die mit Pastorius angereisten drei Familien je 3000 acres erhielten. Die „Stadt“ legte Pastorius nach eigener Angabe am 24. Oktober an und nannte sie „Germantown“. Pastorius war zu dieser Maßnahme gezwungen, weil Penn keine Einzelsiedlungen, sondern nur geschlossene Siedlungen in Townships oder Städten duldete, da dieses für die Schulkinder, gegenseitige Hilfe und gemeinsame Gottesdienste besser sei.

Anfang März 1684 lebten in Germantown schon 42 Personen in 12 Haushalten, meist Leineweber, die nach Pastorius' Beobachtungen zum Feldbau ungeschickt waren⁶⁴. Auf die Anwerbung von Leinewebern hatte Penn selbst großen Wert gelegt. Dieses kam noch 1693 zum Ausdruck, als die Tochter Susannah von Jacob Telner, Witwe von Albert Brant, ein Anrecht an freien Stadtländereien ihres Vaters bestätigt haben wollte. Man entsprach ihrem Wunsch, weil ihr Vater zwar nicht zu den ersten hundert Käufern gehört, aber die gleichen Privilegien wie diese für seine Bemühungen um die Leinenmanufaktur erhalten habe, die er herübergebracht habe⁶⁵. Damit kann nur die Krefelder Gruppe gemeint gewesen sein. Den etwa zwei Stunden langen Weg von Philadelphia nach Germantown bahnten sich die Siedler, wie Pastorius schreibt, durch öfteres Hin- und Hergehen. Die Breite der wegen ihres schlechten Zustandes zeitweise berücktigten Hauptstraße betrug 60 Fuß, die der Nebenstraßen 40 Fuß. Jede Familie verfügte über eine Hofstatt von 3 acres.

Eine genaue Vermessung der Germantownship – nicht zu verwechseln mit Germantown – nahm Thomas Fairman am 20. und 21. Februar 1685 vor. Sie ergab eine Fläche von 5700 acres. Am 29. Dezember 1687 und in den folgenden Tagen wurden 2750 acres oder 55 „statterbe“ in Germantown abgemessen. Nähere Aufschlüsse über die Verteilung der Ländereien gibt eine weitere Landvermessungsurkunde vom 3. April 1689. Danach verfügten die Krefelder Käufer in der Germantownship über insgesamt 2675 acres (Telner 989, Strepers 275, Sipman 588, Remkes 161, Arets 501, Jacob Isaacs van Bebber 161), während die anderen 2675 acres der Frankfurter Kompanie gehörten. Hinzu kamen noch 200 acres für Pastorius und 150 für Georg Hartzfelder. Diese 5700 acres verteilten sich auf die Teile der Germantownship wie folgt: Germantown 2750, Kriegsheim 884, Sommerhausen 900, Crefeld 1166. Am 4. April 1689 wurden die in Kriegsheim, Sommerhausen (benannt nach dem Geburtsort von Pastorius) und Crefeld, die Pastorius als Dorfschaften bezeichnete, gelegenen 2950 acres durch ein öffentliches Losverfahren auf eine Anzahl Käufer, meist Krefelder, und die Frankfurter Kompanie verteilt⁶⁶. Die

übrigen von den Krefeldern erworbenen Ländereien müssen außerhalb der Germantownship angewiesen worden sein.

XII.

Nach 1683 traten weitere Krefelder die Reise nach Pennsylvanien an, so 1684 Wolter Siemes, Hermann Theißen/Doors und Isaak Jakobs van Bebber, dessen Vater Jakob Isaaks im Vorjahr 1000 acres gekauft hatte, wahrscheinlich auch Veit Scherkes. Siemes, Theißen/Doors und Scherkes gehören zu den Mitunterzeichnern der Quäker-Hochzeit von 1681. Wie Hendricks am 1. Februar 1684 an Roger Longworth schrieb⁶⁷, dachten damals wegen erneuter Verfolgung manche an Auswanderung. Von der ganzen Quäker-Gruppe blieb nur Hendrick Jansen mit Frau und vier Kindern in Krefeld. 1685 verlegte auch Jakob Telner seinen Wohnsitz nach Germantown⁶⁸. Im selben Jahr folgte Hans Peter Umstat samt Familie; er brachte die alte Familienbibel seines Vaters mit. Weitere, meist Verwandte der ersten Auswanderer, rückten bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts nach⁶⁹.

Schließlich vermehrten Zuzüge aus Kriegsheim und anderswoher die Bevölkerung von Germantown so sehr, daß die erste Steuerliste der Philadelphia county von 1693 für Germantown schon 52 Steuerpflichtige, das heißt Haushaltsvorstände, namentlich nennt⁷⁰.

Nach Abschluß der Gründungsphase erreichten die Bewohner Germantowns von Penn die Verleihung der Stadtrechte. Die Urkunde wurde am 12. August 1689 von Penn in London unterschrieben und besiegelt, dann zum Bewahrer des großen Siegels nach Pennsylvanien geschickt und dort am 13. Mai 1691 im Patentbuch A Bl. 277 eingetragen, wodurch sie Rechtskraft erlangte⁷¹. Die Urkunde regelte im einzelnen die Stadtverfassung und die Besetzung der städtischen Ämter. Sie gilt als die erste und einzige förmliche Stadturkunde Pennsylvaniens.

XIII.

Als Siegel legte sich das Ratskollegium von Germantown ein Dreiblatt zu, dessen einzelne Blätter einen Weinstock, eine Flachsblume und eine Weberspule zeigten, mit der Umschrift: Vinum, Linum et Textrinum, um die Erwerbszweige Weinbau, Flachsbau und Weberhandwerk anzudeuten⁷², während das Stadtsiegel das belegte Dreiblatt mit der Umschrift SIGILLVM GERMANOPOLITANVM 1691 aufweist. Auseinandersetzungen um Besteuerungsfragen mit der Provinz Pennsylvanien und der Philadelphia county sowie der Umstand, daß immer mehr Germantowner Bürger die Übernahme öffentlicher Ämter ablehnten, führten 1707 zu ei-

ner Annullierung der Stadtkunde. Ein ähnliches Schicksal widerfuhr dem General Court von Germantown am 11. Januar 1707, dessen letzte Sitzung am 7. Januar stattgefunden hatte, und ebenso dem Gerichtshof (Court of Record). Das von Pastorius am 2. Juni 1691 angefangene, im Original nicht mehr vollständig erhaltene „General Court book of the Germantown oder Raths-Buch der Germantownischen Gemeinde“ brauchte ebenso wenig fortgeführt zu werden wie die am 1. Oktober 1691 angefangenen „Records of the Courts held in Germantown from 1691 to 1707“. 1854 verlor Germantown seine letzte Selbständigkeit und wurde der 22. Ward von Philadelphia⁷³.

XIV.

Die nachfolgende, äußerst interessante Geschichte von Germantown, das sich 1783 439 Unterzeichner einer Denkschrift als Hauptstadt der Vereinigten Staaten von Nordamerika wünschten⁷⁴, kann hier nicht mehr berührt werden. Erwähnung verdient jedoch ein Vorgang, der für das 17. Jahrhundert als ungewöhnlich gelten kann. Es war der von Pastorius geschriebene und wohl auch formulierte Protest gegen die Sklaverei, den am 18. April 1688 im Hause des Krefelder Auswanderer Thones Kunders, das als einziges Haus der ersten Siedler in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts noch erhalten war, heute aber nur noch aus Abbildungen bekannt ist, Garret Hendericks (aus Kriegsheim), Derick up de Graeff, Francis Daniel Pastorius und Abraham op Den graeff auf einem in der Mennonitenkirche von Germantown noch stehenden Tisch unterschrieben. Leider ist das Original, zuletzt im Besitz der Historical Society of Pennsylvania, nicht mehr vorhanden, aber wenigstens ein Faksimile. Das lange Schreiben legt im einzelnen die Verwerflichkeit des Menschenhandels und besonders durch solche, die sich Christen nennen, dar. Es gäbe keinen Unterschied zwischen Ursprung, Abstammung und Farbe des einzelnen Menschen. Ein greifbares Ergebnis brachte der Protest nicht, denn die Monatsversammlung der Quäker in Dublin, an die er gerichtet war, gab ihn am 30. April wegen seiner Wichtigkeit an die Vierteljahresversammlung weiter, diese wiederum am 4. Juni an die Jahresversammlung. Aber auch diese rang sich zu keinem Entschluß durch. Immerhin hatten die Protestierer, außer Pastorius ein Auswanderer aus Kriegsheim (Hendericks) und zwei Krefelder, das Problem ohne Rücksicht auf wirtschaftliche Interessen aufgeworfen. 1780 wurde die Sklaverei in Pennsylvanien durch Gesetz abgeschafft⁷⁵.

Jener Kunders, in dessen Haus die erste Quäker-Versammlung abgehalten wurde, muß nochmals erwähnt werden, weil einer seiner Ururenkel,

Sir Samuel Cunard (1787–1865), die „British and North American Royal Mail Steam Packet company“ gründete⁷⁶, bekannt als Cunard Line, deren Flaggschiff derzeit die Queen Elisabeth 2 ist. Als diese am 25. April 1982 Philadelphia besuchte, fand die Beziehung zwischen Cunard und den Germantowner Ahnen Kunders in einem Prospekt keine Erwähnung.

In Krefeld erinnern neben Philadelphiastraße und -haus das Bronze-modell eines vor dem Ersten Weltkrieg nicht ausgeführten Denkmals, das 1931 von amerikanischer Seite dem neugeschaffenen Krefelder Heimatmuseum in Linn übergeben wurde⁷⁷, in Germantown ein 1920 aufgestelltes steinernes Denkmal, das außer Pastorius die Namen der Krefelder festhält, an die Gründung Germantowns durch die Krefelder Auswanderer-Gruppe. Die Bedeutung dieses Vorganges ist darin zu sehen, daß die ersten Siedler den Ansatzpunkt für ein „städtisches Dorf“ (Wolf: urban village) schufen, das seinen deutschen Part in die entstehende amerikanische Denk- und Lebensweise einbrachte, wo auf britisch-amerikanischem Boden die erste Papiermühle von Wilhelm Rittinghausen 1690 errichtet und die erste Bibel 1743 von Christoph Saur gedruckt wurde⁷⁸.

1 Zu nennen sind besonders: S. W. Pennypacker, *The Settlement of Germantown Pennsylvania and the beginning of German emigration to North America*, Philadelphia 1899, Neudruck New York 1970. – M. D. Learned, *The life of Francis Daniel Pastorius, the founder of Germantown*, Philadelphia 1908. – W. J. Hull, *William Penn and the Dutch Quaker migration to Pennsylvania*, Swarthmore Pa. 1935, Neudruck Baltimore 1970. – E. Meynen, *Bibliographie des Deutschtums der kolonialzeitlichen Einwanderung in Nordamerika, insbesondere der Pennsylvanien-Deutschen und ihrer Nachkommen 1683–1933*, Leipzig 1937. – F. Nieper, *Die ersten deutschen Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien*, Neukirchen Kr. Moers 1940. – H. M. and M. B. Tinkcom and G. M. Simon, *Historic Germantown, From the Founding to the Early Part of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1955. – St. Grauman Wolf, *Urban village, Population, Community and Family Structure in Germantown, Pennsylvania 1683–1800*, Princeton N. J. 1976.

2 Hull S. 193f. – Nieper S. 61.

3 M. Maples Dunn, R. S. Dunn (Editors), *The papers of William Penn*, Vol. I 1644–1679, University of Pennsylvania Press 1981, S. 423–508: In Holland and Germany 1677, Nr. 119: *An Account of My Journey into Holland & Germany* 22. July – 12. October 1677 (S. 429 Itinerar-Karte ohne Krefeld).

4 Nieper S. 61.

5 Hull S. 196. – Hull behauptet, daß Longworth durch das Gelderland gezogen sei. In der Quelle (*Historical Society of Pennsylvania, Pemberton Papers I 119*) ist aber deutlich „Freese land“ zu lesen.

6 Hull S. 204.

7 P. Mast, *Geschichte der Kreissynode Moers*, Moers (1963), S. 217.

- 8 Hull S. 196ff. – Nieper S. 63ff.
- 9 Nieper S. 81. – Zum Begriff „Freund“ ist anzumerken, daß die Quäker sich selbst in der Regel „Freunde“ nennen.
- 10 Hull S. 199ff. – Nieper S. 65 – Brief von Hendricks: Histor. Soc. of Pa., Etting Papers Vol. 4, S. 9 – Zu Furly zahlreiche Angaben bei Hull.
- 11 Hull S. 201f. – Nieper S. 65f.
- 12 W. Risler, Notarielles Zeugenverhör über die Missionstätigkeit der Quäker in Krefeld (1680), in: Die Heimat 31, 1960, S. 84ff.
- 13 Hull S. 204, 287f. – Brief an Pemberton: Histor. Soc. of Pa., Pemberton Papers I 117.
- 14 Hull S. 204ff. (mit Abb. der Originalurkunde vor dem Titelblatt). – Nieper S. 67f., 70.
- 15 Hull S. 226, 232ff. – Nieper S. 70.
- 16 Nieper S. 70, der sich auf eine Schrift vom 15. September 1682 bezieht.
- 17 Hull S. 234.
- 18 Hull S. 308ff. – Learned S. 108f. – Nieper S. 78.
- 19 Detaillierte Angaben über ihn bei Hull S. 239ff. – Nieper S. 86ff.
- 20 Pennypacker S. 2f. – Learned S. 122f. – Nieper S. 89. – Tinkcom S. 4. – Pennsylvania Archives, Second Series, Vol. XIX, Harrisburg 1890, S. 256, 273, 337. – Zu Strepers auch: StA Krefeld, Slg. Keussen A Nr. 98.
- 21 Vgl. H. Wellenreuther, Glaube und Politik in Pennsylvania 1681–1776, Köln Wien 1972 (Kölner Historische Abhandlungen Bd. 20), S. XV.
- 22 M. Balderston, James Claypool's Letter Book, London and Philadelphia 1681–1684. San Marino, California 1967, S. 201, 214.
- 23 S. 90.
- 24 Learned S. 127. – Balderston S. 198.
- 25 Learned S. 122 Anm. 13.
- 26 Balderston S. 140.
- 27 Learned S. 135. – Hull S. 334.
- 28 Pennypacker S. 3. – Learned S. 123. – Pennsylvania Archives usw. (wie Anm. 20), S. 337. – Hulls Angabe (S. 243), daß die drei Krefelder ihre je 1000 acres von Telner kauften, trifft nicht zu.
- 29 Pennypacker S. 119, 128. – Hull S. 254, 291. – Verpachtungsurkunde von 1689 Sept. 12 im Besitz der Germantown Historical Society.
- 30 Pennsylvania Archives usw. (wie Anm. 20), S. 337f.
- 31 Pennypacker S. 129. – Hull S. 235f.
- 32 Learned S. 111, 120f. – Nieper S. 83.
- 33 Balderston S. 178f., dazu S. 157, 222, 243ff.
- 34 Ebd. S. 189f.
- 35 Ebd. S. 245.
- 36 Ebd. S. 196ff., 208, 211ff.
- 37 Ebd. S. 215f. – Die Schreibweise „Crevelt“ nach der Handschrift bei der Histor. Soc. of Pa., Am 045.
- 38 Ebd. S. 217
- 39 Learned S. 117f. – Nieper S. 83.

- 40 Balderston S. 217 (Zitat wieder nach der Handschrift), 218, 212f.
- 41 Pennypacker S. 4f. – In einem Brief an seinen ausgewanderten Bruder Wilhelm empfahl Jan Strepers 1684, die Weber-Dienste von Jan Lensen in Anspruch zu nehmen. Vgl. Hull S. 229.
- 42 W. Niepoth, Die Abstammung der 13 Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien im Lichte niederrheinischer Quellen, in: Die Heimat 24, 1953, S. 4, 8.
- 43 Balderston S. 222ff.
- 44 Pennsylvania Magazine of History and Biography 8, 1884, S. 331. – Hull S. 403.
- 45 J. F. Sachse, Letters relating to the Settlement of Germantown in Pennsylvania 1683–84 from the Könniken Manuscript in the Ministerial Archiv of Lübeck, Lübeck and Philadelphia 1903, S. 31ff.
- 46 Hull S. 334. – Ein weiterer Brief Penns vom 10. November 1683, in dem Penn ebenfalls von der Ankunft der Krefelder berichtet, wird von Furly erwähnt. Vgl. Hull S. 313 Anm. 421.
- 47 Vgl. den in Anm. 42 zitierten Aufsatz. – Ergänzungen dazu bietet E. Becker, Der Kaldenkirchener Kreis unter den 13 Auswandererfamilien von Krefeld nach Pennsylvanien aus dem Jahre 1683, in: Heimatbuch des Kreises Viersen, Jg. 34, 1983, S. 66ff.
- 48 Handschrift im Besitz der Histor. Soc. of Pa., Am 3713.
- 49 S. 403, dazu S. 229, 235. Sie war aber keine Schwester der Brüder Johann und Wilhelm Strepers, wie Hull angibt.
- 50 Johann Strepers hat nach einer am 23. September 1683 in Rotterdam ausgestellten Urkunde von seinen 5000 acres an seinen Bruder Wilhelm in Germantown 100 acres erblich verpachtet, von denen dieser 50 acres oder ein ganzes Stadtlos am 1. März 1689 an Peter Clever erblich weiterverpachtete (Grund- und Lagerbuch der Germantownship, Hist. Soc. of Pa., Am 3713). In Germantown heiratete Wilhelm 1685 Maria Lucken, die Witwe des Auswanderers Johann Simes (E. Bekker, wie Anm. 47).
- 51 K. L. Mackes (Aus dem alten Neuwerk II, Mönchengladbach 1972, S. 268) und E. Krumme (Die Täufer in Gladbach, in: Rheydter Jb. 12, 1977, S. 22f.) haben Niepoth hier mißverstanden. Nach Mackes soll Abraham Tunes 1644 Beatrix Lucken geheiratet haben. Dann wäre Abraham bei der Auswanderung 1683 schon ein alter Mann gewesen. Tatsächlich heiratete 1644 Abrahams Vater Tonis, aber keine Lucken. Krumme hat Mackes' Irrtum übernommen, aber auch richtig die Ehe Abraham Tunis – Beatrix Lucken vermerkt, so daß er zwei Beatrix Lucken voraussetzt. – In der Kritik an Niepoth ist Krumme ein weiteres Mißverständnis unterlaufen, weil er übersehen hat, daß Niepoth den Namen der 1714 begrabenen Lucken-Tochter an der betreffenden Stelle gar nicht nennt. Die 1695 in Krefeld mit Johann Neues aufgebotene Tochter Elisabeth wird zu 1683 als „Schwiegersche Ließbeth Lucken“ von Niepoth hinter dem Schwager Gerhard Hubert Loers aus einer Quelle angeführt. Nicht sie aber war die Frau von Loers, sondern Hilleken Lucken (Nachlaß Niepoth). Als „Schwiegersche“ konnte Elisabeth Lucken 1683 natürlich nur aus der Sicht ihrer Schwäger bezeichnet werden.
- 52 S. 239, 402.

- 53 Mackes (wie Anm. 51, S. 269) hat statt des Sohnes Johann Simes seinen Vater zum Mitgründer von Germantown gemacht.
- 54 Ebd. S. 269.
- 55 S. 178f. – Nieper S. 93 Anm. 87. – Schon der Titel von Hulls Buch beinhaltet seine These.
- 56 Zu dieser Thematik vgl. neustens: Jan Goossens, Der Sprachatlas des nördlichen Rheinlands und des südöstlichen Niederlands, in: Rhein. Vierteljahresblätter 46, 1982, S. 254ff.
- 57 S. 3.
- 58 F. D. Pastorius, Sichere Nachricht aus America . . . , 1684, S. 6.
- 59 H. Brugmans, De republiek der verenigte Nederlanden in 1648, 's-Gravenhage 1919 (Geschiedkundige Atlas van Nederland), S. 23.
- 60 H. Keussen, Urkundenbuch der Stadt und Herrlichkeit Krefeld und der Grafschaft Mörs V, Krefeld 1940, Nr. 6824.
- 61 Wolf S. 13 Anm. 25.
- 62 Nieper S. 110ff. – Das Jahr 1698 ist durch die deutsche (Mennonitische Forschungsstelle Weierhof/Pfalz, veröffentlicht durch Chr. Neff in: Christlicher Gemeindekalender, Kaiserslautern 1929) und niederländische (Schwenkfelder Library in Pennsburg, Pa.) Fassung des Gottschalk/Ziegler-Briefes von 1773 gesichert.
- 63 Zum Folgenden s. Pastorius (wie Anm. 58) sowie „Grund- und Lagerbuch“ (wie Anm. 48).
- 64 Learned S. 129ff. – Nieper S. 95ff.
- 65 Pennsylvania Archives (wie Anm. 20) S. 256. – Vgl. dazu auch Wolf S. 104f., wo ein Brief von 1685 an Penn aufgeführt wird, der vom „fine Linnen“ der „Germans“ berichtet.
- 66 Zur Vermessung und Aufteilung der Ländereien s. „Grund- und Lagerbuch“ (wie Anm. 48). – Learned S. 134ff. – Nieper S. 95ff. – die Zuteilung der 200 acres mit einem Los in Philadelphia an Pastorius erfolgte am 14. Februar 1684. Abb. des Berechtigungsscheins bei Learned hinter S. 130, unten, doch nennt sie (S. 154f.) als Datum 16. Juli 1684. Pastorius verkaufte seine 200 acres im nächsten Jahr an die Krefelder Auswanderer Wilhelm Strepers und Abraham Tunes (ebd.).
- 67 Histor. Soc. of Pa., Pemberton Papers II 43. – Hull S. 232. – Nieper S. 70.
- 68 Hull S. 245.
- 69 Nieper S. 107ff.
- 70 Hull S. 417.
- 71 Learned S. 159ff. – Nieper S. 101f. – Tinkcom S. 6f. – Wolf S. 165ff. Druck der Urkunde: Pennsylvania Archives, selected . . . by S. Hazard I, 1852, S. 111ff. – Ausf. bei der Histor. Soc. of Pa.
- 72 Nieper S. 103. – Das von Pastorius beschriebene Ratssiegel ist nicht überliefert, sondern nur das Stadtsiegel. Vgl. E. W. Hocker, Germantown 1683–1933, Germantown, Philadelphia Pa. 1933, S. 35f.
- 73 Nieper S. 106f. – Tinkcom S. 7. – Zu den Quellen, General Court Book of the Corporation of Germantown (Orig. bei der Histor. Soc. of Pa., Am 3711) und Records of the Court of Record (Auszüge: Collections of the Historical Society

of Pennsylvania I, 1853, S. 242–258) vgl. Wolf S. 334f.

74 Wolf S. 143.

75 Hull S. 294ff. – Nieper S. 116ff.

76 Thones Kunders and his children, also a list of the descendants for six generations of his youngest son Henry Cunreds of Whitpain, 1939.

77 Vgl. Die Heimat 10, 1931, S. 74. Der Entwurf des Denkmals stammte von J. Otto Schweitzer. – Ein zweiter Abguß des Modells befindet sich bei der German Society of Pennsylvania in Philadelphia.

78 Nieper S. 147ff.

Jean Séguy

Geschichte der Mennoniten in Frankreich

Ein kurzer Abriss

Berner Täufer wandern ins Elsaß aus

In Bern – sowohl in der Stadt als im Kanton – sahen sich die Täufer, wie auch anderwärts, verfolgt, obwohl sie sich ganz friedlich verhielten. Aber im Laufe des 17. Jahrhunderts ermöglichten verschiedene Umstände einer gewissen Anzahl von ihnen die Auswanderung in die Pfalz und ins Elsaß. Diese Bewegung – so begrenzt sie in ihrer zahlenmäßigen Stärke auch war – sollte in den folgenden Jahrhunderten andauern.

Zwischen 1526 und 1540 hatte Straßburg Täufer verschiedener Richtung und Herkunft aufgenommen. Auch in anderen Orten des Elsaß lassen sich einige im Verlauf des 16. Jahrhunderts nachweisen. Dieses Täuferum, das auch Einheimische einschloß, scheint spurlos untergegangen zu sein, als die Berner im 17. Jahrhundert dort ankamen.

Von den Jahren 1643–60 an siedelten sich einige der vertriebenen bernischen Täufer bäuerlicher Herkunft in den Grenzgebieten zwischen dem Hohen und dem Niederen Elsaß an. Die Verfolgung in den Jahren 1670 bis 1671 im Kanton Bern löste eine stärkere und gezieltere Emigration aus.

Gewöhnlich datiert man von dieser Zeit an die Niederlassung der bernischen Täufer im Osten des heutigen Frankreich. Sainte-Marie-aux-Mines (Haut-Rhin) wurde ihr Hauptzufluchtsort. Die elsässischen Grundherren, von denen die Täufer aufgenommen wurden, scheinen einige gemeinsame Merkmale gehabt zu haben: sie mußten ihre Ländereien wieder ertragreich machen, die vom Dreißigjährigen Krieg und seinen Folgen verwüstet waren, wozu ihnen qualifizierte Kräfte fehlten; sie hatten – sei es de jure oder de facto – einen gewissen Grad an Eigenständigkeit gegenüber der französischen Regierung; sie neigten einem toleranten, wenig bekenntnishaften Protestantismus zu.

Die Grafen von Württemberg, die das damals von Frankreich unabhängige Gebiet von Montbéliard regierten, nahmen ihrerseits auch Berner Brüder in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts auf. Aber erst von etwa 1712 an entwickelte sich Montbéliard zu einer täuferischen Gemeinde von Bedeutung.

Allerdings ergriff der französische König 1712 Maßnahmen zur Ausweisung der Täufer. Er wollte sie in seinem Herrschaftsbereich nicht dul-

den. Die Mehrheit derer von Ste-Marie-aux-Mines mußte anderswo Zuflucht suchen, einige blieben dort, und in der Folgezeit kamen wieder andere, um einen Teil der verlassenen Wohnsitze zu übernehmen. Von den Vertriebenen zogen einige zu ihren Glaubensgenossen, die schon in Montbéliard saßen, oder ließen sich in der kleinen, aber unabhängigen Grafschaft Salm (Vogesen) sowie in einigen anderen Orten von Elsaß oder Lothringen nieder. Das Ausweisungsedikt von 1712 – das diese Wirkung ursprünglich sicherlich nicht haben sollte – trug hauptsächlich dazu bei, die Zahl der Orte mit mennonitischem Einschlag im Osten Frankreichs zu vergrößern, ferner den Zufluchtsort Montbéliard zu verstärken und den von Salm neu zu bilden.

Überall, wo die Täufer sich niederließen, taten sie es zunächst als Landpächter der Fürsten oder Edelleute, die sie aufnahmen. Nach und nach erwarben ihre Ehrlichkeit und ihre berufliche Tüchtigkeit ihnen den durchaus gerechtfertigten Ruf, mustergültige Landwirte zu sein, die ihren Pachtzins ohne Murren zahlten. Große weltliche oder kirchliche Grundbesitzer wünschten ihre Dienste und erhielten sie auch. Ihr Dasein als bevorzugte Pächter der Privilegierten, häufig auch als wohlhabende Müller oder gleichfalls (in geringerem Umfang) als ländliche Handwerker erweckte unter den einheimischen Landwirten gemischte Gefühle gegenüber den Brüdern; man sah in ihnen gefährliche Konkurrenten, weil sie begünstigt erschienen.

Jedoch war den Brüdern überall der Erwerb von Land verboten. In den „königlichen Gebieten“, in denen sie nur in der Illegalität lebten, genossen die Brüder überhaupt keine anerkannten Rechte. Ihre Grundherren bemühten sich, sie vor Unannehmlichkeiten zu schützen, und es gelang ihnen im allgemeinen auch. In den Grafschaften Salm und Montbéliard, den von Frankreich unabhängigen Gebieten, wurden ihnen, stillschweigend aber ständig, gewisse Rechte zugebilligt: zunächst das der Ausübung ihres Gottesdienstes, allerdings mit Zurückhaltung – sie durften keine Proselyten machen. Sie brauchten keine Waffen- oder Wachdienste zu leisten; wenn sie vor Gericht erscheinen mußten, galt ihre Zusicherung an Stelle eines Eides, ebenso bei allen anderen Anlässen, bei denen der Eid gefordert wurde.

Begünstigt durch die Rechtsstellung der meisten Güter, die sie bewirtschafteten, zudem durch einige nützliche Ausnahmegenehmigungen auf Grund ihres Glaubens und ihrer Ethik bildeten die Täufer (zumindest in einigen Gebieten) vor der Französischen Revolution ein „Volk für sich“, und das auch noch aus anderen Gründen. Ihre Höfe befanden sich häufig am Rande der landwirtschaftlich genutzten Regionen oder ganz isoliert;

oft wurde das Land erst von ihnen urbar gemacht. Außerdem sprachen sie gewöhnlich Berner Mundart, das trennte sie auch von den Einheimischen der französischsprechenden Gebiete (Montbéliard und Umgebung) und ein wenig auch von denen in bestimmten Orten von Elsaß-Lothringen. Die Verfolgungen, denen sie vorher ausgesetzt gewesen waren, und ihr Entschluß, sich von der „Welt“ abzusondern, trugen auch dazu bei, daß sie sich abseits hielten. Die Haltung der Einheimischen ihnen gegenüber ermutigte sie im allgemeinen auch nicht, sich mit ihnen zu vermischen. Vielleicht hat überhaupt ihre weitere religiöse Entwicklung, insbesondere im Elsaß, sie zu einem „Volk für sich“ gemacht.

Die Trennung unter Amman

Die amische Absonderung hat ihren Namen von Jakob Amman, dem Ältesten der Täufer von Ste-Marie-aux-Mines in den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts. Dieser scheint – wohl nicht ganz zu Unrecht – den Eindruck gewonnen zu haben, daß seine Glaubensgenossen dort und vielleicht auch im übrigen Elsaß nach und nach ihre Abkehr von der Welt nicht mehr so streng betonten.

Tatsächlich besuchten einige von ihnen, besonders in Ste-Marie, gelegentlich lutherische Predigten; sie nahmen auch in geringem Umfang am Leben der bürgerlichen Öffentlichkeit teil; alle (oder viele) hatten nichts gegen die Zusammenarbeit mit den Wachdiensten einzuwenden, die zum Schutz der Ernten oder des Eigentums eingesetzt waren. Sie übten dieses Amt selbst aus, bewaffnet mit einem Speiß. Verloren diese Täufer nicht allmählich das Bewußtsein ihrer Identität? Einige unter ihnen gingen jedenfalls so weit, zu behaupten, daß die Seelen bei gutem Willen auch in den Mehrheitskirchen ihr Heil finden könnten. Amman betrachtete derartige Aussagen als unwahr; er wollte die Verantwortlichen mit dem Bann belegen.

Der Älteste von Ste-Marie versuchte, die Gemeinden der Schweiz von seiner rigorosen Haltung zu überzeugen. Aber in der Mehrheit stimmten sie ihm nicht zu. Im Gegensatz dazu ließen sich fast alle aus dem Elsaß durch ihn beeinflussen: sie wurden „amisch“ und blieben es bis etwa 1840–60. Indem sie ihre Absonderung betonten, ist es den Brüdern im Elsaß und anderen Gebieten im heutigen Ostfrankreich in Folge des amischen „Schismas“ ohne Zweifel gelungen, ihre Identität zu bewahren und genau zu bestimmen. Überdies verstärkte es die Stellung der Verantwortlichen (der Ältesten, Prediger und Diakone) innerhalb der Gemeinden; schließlich bestätigte sich auch ein Hang zum Althergebrachten beim elsässischen Täufertum, der schon vor Amman bestanden hatte.

Seit Amman begann sich die Vorrangstellung der Ältesten hinsichtlich ihrer Initiativen und Befugnisse wieder zu festigen, die sie zuvor nach und nach aufgegeben hatten. Indem sie sich gegenseitig Beistand leisteten, führten sie fortan die Gemeinden mit Festigkeit und griffen bei zahlreichen Anlässen in das Leben der Mitglieder ein, wobei sie von den Predigern und Diakonen gestützt wurden. Diese Diener am Wort, die von ihren Glaubensbrüdern gewählt wurden, erhielten keine Ausbildung als die der Praxis selbst und behielten ihren Beruf als Landwirte bei. Sie gehörten meist den am längsten ansässigen und wohlhabendsten Familien an. Sie bewiesen zuweilen einen hartnäckigen Hang zu überlieferten Verhaltensformen ihrer Jugend, aber auch Treue zum Evangelium.

So erfuhren in der Frage der Kleidung die strengen, seit einigen Jahrzehnten festgelegten Regeln eine Überinterpretation. Unter dem Vorwand der Einfachheit im Leben, in Ablehnung der „eitlen und hoffärtigen Weise der Welt“ sahen sich Männer und Frauen zu einer Quasi-Uniform verpflichtet: die Tracht der bernischen Bauern zu Anfang des 17. Jahrhunderts wurde diejenige der Amischen; alle Neuheiten scheinen regelrecht verpönt gewesen zu sein: Knöpfe an der Kleidung so gut wie Schnallen an den Schuhen. Allein Haken und Ösen waren erlaubt, ebenso wie dunkle Farben. Die Männer mußten einen Bart tragen, jedoch keinen Schnurrbart; jeglicher Schmuck war verboten, Eheringe etc. eingeschlossen.

Auf liturgischem Gebiet lebte der gleiche Drang zum Bewahren des Archaischen auf. Zur Zeit Ammans war die – auf eine Beteiligung aller gerichtete – Spontaneität der frühen Täuferversammlungen verschwunden. Die Diener am Wort hatten die gottesdienstliche Ordnung bereits nach eigenem Gutdünken festgelegt. Diese Tendenz verstärkte sich mit der amischen Absonderung. Alles lief darauf hinaus, zu einem Modell des „ne varietur“ (Anm. d. Übers.: Es möge nichts verändert werden!) zu werden, die Bibellesungen zu jeder Versammlung des Jahres eingeschlossen; es kam sogar dazu, daß der Wortlaut der Predigten festgelegt wurde. Die archaische Haltung, die sich derartig darstellte, ließ – wenn auch nicht in allem – die Formen vom Anfang des 17. Jahrhunderts wieder aufleben; aber auf keinen Fall stimmten sie mit den Ursprüngen der Täuferbewegung überein. Andererseits hielt die Gottesdienstordnung während des ganzen 19. und in gewissen Fällen noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts an diesen gegen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts fixierten Vorschriften fest, manchmal sogar bis zum Sprachgebrauch dieser Epoche. Sie widerstand einem Wechsel, der anderswo in den Gemeinden schon eingesetzt hatte.

1660 hatten die Brüder, die sich im Elsaß angesiedelt hatten, das sogenannte Dordrechter Glaubensbekenntnis angenommen, das aus den Niederlanden kam. Dieses Bekenntnis war für das französische Täuferum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts und noch darüber hinaus bestimmend. Es vertrat aber nun eine sehr strenge Praxis des Banns: ein betroffener Ehegatte wurde aus seinem Haus bzw. Haushalt ausgeschlossen. Nur ein öffentliches Schuldbekenntnis und ein Reuegelöbnis ermöglichten eine Wiederaufnahme in die Gemeinde und die gewohnten familiären und verwandtschaftlichen Bindungen. Die Macht, die den Ältesten dadurch gegeben war, daß sie den Bann aussprechen konnten, hob ihren Einfluß ganz besonders. Sie standen auch nicht davon ab, nach der Absonderung der Amischen davon Gebrauch zu machen; auf diese Weise konnten sie ihre Glaubensgenossen viel leichter im Einklang mit ihren Entscheidungen halten.

Alle sechs Monate erhielten die Ältesten Gelegenheit, ihre Vormachtstellung auf feierliche Art zu beweisen. Amman hatte festgelegt, daß seine Anhänger das Abendmahl zweimal im Jahr feierten – anstelle eines einzigen wie zuvor. Nun aber ging jeder Abendmahlsfeier eine Versammlung voraus, die „Ordonnances“ (Anm. d. Übers.: Am ehesten zu übersetzen mit „Ordnungsverfahren“) genannt wurde: bei dieser Gelegenheit wurden die Vorschriften der tagtäglichen Absonderung von der Welt in Erinnerung gerufen; möglicherweise sahen sich die Schuldigen auf diesem Gebiet bereits ermahnt, vom Bann bedroht oder manchmal sogar mit ihm belegt. Es war daher schon besser, den Geboten und ihrer Auslegung seitens der Ältesten und anderer Diener zu gehorchen, und zwar in allen Einzelheiten der Lebensweise, die den Mennoniten eigentümlich war. Hinzuzufügen ist, daß die Ehen notwendigerweise „im Herrn“, das heißt, nur zwischen Gliedern der Gemeinde zu schließen waren. Daher wird auch verständlich, daß die Schweizer Brüder im Elsaß und den benachbarten Gebieten ein „Volk für sich“, eine „Täufernation“ bildeten, wie es Dokumente jener Zeit ausdrücken. Ebenso sah sich der Täufer gelegentlich auch durch die Lage seines Hofes äußerlich isoliert. Seine nationale und sprachliche Andersartigkeit verstärkte diese erste Isolierung, die ihm zwar durch die Umstände aufgezwungen, die aber durch die Forderung der Weltabgeschiedenheit vergrößert wurde. Geradezu willentlich und überzeugt geriet der Täufer in Distanz zu seinen nächsten Nachbarn, und zwar durch seinen Glauben, seine sozialen Verhaltensweisen, die sich daraus herleiteten, sowie durch die Form, in der er sie praktizierte. Die Grundherren der Brüder brachten sie ebenfalls in eine Sonderstellung, indem sie ihnen im Vergleich zu den

Einheimischen gewisse Privilegien einräumten. Schließlich trugen ihr beruflicher Erfolg und ihre moralische Redlichkeit – mit beidem identifizierte man sozusagen die Täufer – dazu bei, daß sich ihre Glieder nicht mit der Gesellschaft vermischten, von der sie aufgenommen wurden. Man würde sich täuschen, wollte man indessen Amman allein für diese Abkapselung der täuferischen Gemeinschaft verantwortlich machen. Die amische Absonderung hat ganz einfach einige im schweizerischen Täufer-tum schon vorhandene Tendenzen hervortreten lassen, vor allem demjenigen der elsässischen Diaspora.

In einem Punkt zeigten sich die Brüder der Außenwelt gegenüber aufgeschlossen: sie praktizierten großzügig Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft, zunächst den Ihren, aber gleichermaßen Fremden gegenüber.

Die Revolution und das 19. Jahrhundert

Die Revolution und danach das Empire mit ihren Kriegen und schließlich die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts versetzten dem Zusammenhalt der mennonitischen Gemeinden sehr harte Stöße.

Mit einiger Verzögerung machte die Revolution aus allen Täufern der Nation französische Bürger. Diese gefährliche Ehre widerfuhr auch den Brüdern von Montbéliard und Salm, jenen beiden Territorien, die 1793 von Frankreich annektiert worden waren. Mit diesem Zeitpunkt begannen die Probleme. Der Bart der männlichen Mennoniten erinnerte fatalerweise an den der ehemaligen Kapuzinermönche und verletzte den Einheitsgedanken. Er wurde jedoch geduldet. Die bürgerlichen Treueschwüre, die bei verschiedenen Gelegenheiten von den Bürgern während der Revolutionsjahre gefordert wurden, boten mehr Streitpunkte. Schließlich gab sich die neue Obrigkeit damit zufrieden, daß die Brüder durch eine Erklärung bekräftigten, was die anderen Bürger beschwören mußten. Der *Code Civil* muß in der Folgezeit dieses Verfahren zumindest für gewisse juristische Instanzen gutgeheißen haben.

Nachdem er einmal verpflichtend geworden war, wurde der Kriegsdienst zu einer dauernden Gewissensfrage für die Brüder. 1793 erfuhren sie, das muß man zugeben, von Seiten der Regierung Duldung; diese wies die Militärbehörden an, die eingezogenen Mennoniten in den waffenlosen Diensten zu beschäftigen (Transport- und Bautrupps). In der Praxis wurde diese Bevorzugung wenig bzw. nur kurze Zeit beachtet. 1808, 1811–12, 1814 und schließlich 1829 versuchten die Täufer, durch Vor-

sprachen und Eingaben die Befreiung ihrer Söhne vom Wehrdienst zu erreichen, oder zumindest die Beachtung der „Recommandation“ von 1793. Aber sie wurden nicht gehört. Die Wehrpflicht nahm ihnen ihre Söhne. Das warf verschiedene Probleme auf: in bestimmten Fällen das der bäuerlichen Arbeitskräfte und immer das des Gewissens. Überdies öffnete der Militärdienst zwangsweise die Familien für die Außenwelt und brachte ihren Zusammenhalt und ihre Übereinstimmung in Gefahr. Während der Perioden des 19. Jahrhunderts, wo dies möglich war, kehrten die Brüder zu der Praxis des „Loskaufens“ zurück, um zu verhindern, daß ihre Angehörigen gegen ihr Gewissen handeln mußten. Die außerordentlich hohen Kosten trugen möglicherweise zu einer allgemeinen Verarmung der Mennoniten bei.

Die mit der Revolution entstandenen Bedingungen erlaubten den Brüdern den Erwerb von Grundeigentum. Sie scheinen in dieser Hinsicht keine besondere Neigung gezeigt zu haben, einige Gebiete (Wissembourg insbesondere) ausgenommen. Überall sonst führte die Notwendigkeit, das Land im Fall des Ablebens unter zahlreiche Erben aufteilen zu müssen, in den gewöhnlich sehr vielköpfigen Familien dazu, die vor der Revolution angenommenen Gewohnheiten beizubehalten. Um sich eine gewisse Unabhängigkeit auf ertragreichen Anbauflächen zu bewahren und auch aus anderen ökonomischen und ideologischen Gründen zogen die Mennoniten lange Zeit das Pachten von großen Landgütern dem Erwerb vor.

Um ihre Probleme zu lösen, verließen einige die Gebiete ihrer traditionellen Ansiedlung, um sich, mehr zerstreut, etwas weiter im Westen (bis zum Departement Haute-Marne) niederzulassen. Andere gaben die Landwirtschaft auf und gingen in die Städte, selbst nach Paris. Einige suchten ihr Glück in Algerien. Schließlich wanderte eine nicht genau bekannte, aber große Zahl (700–1000 Personen, vielleicht auch mehr) in die Vereinigten Staaten aus. Dort trafen sie auf Glaubensgenossen deutschen oder schweizerischen Ursprungs, konnten sich auf Ländereien ihrer Wahl niederlassen und zum Teil die herkömmliche Lebensweise fortführen, die sie in Ostfrankreich angenommen hatten. Es gibt heute noch Amische in Übersee. Im Gegensatz dazu existieren in Frankreich keine mehr.

Diese Wanderungsbewegung (im Innern und ins Ausland) zerstörte das Gleichgewicht der Gemeinden, das schon durch andere Probleme gefährdet war. Die Jahre 1850–60 sind der Höhepunkt der Auswanderung. Damals zeigte sich auch das zunehmende Schwinden verschiedener Eigenarten des vorherigen Täufern, dem Amman seinen Stempel aufgedrückt hatte. Allmählich, jedoch endgültig, begannen sich die Brüder wie alle

anderen zu kleiden, nur eine Spur zurückhaltender im Schnitt und in der Wahl der Farben. Die Männer rasierten ihre Bärte, was sehr fortschrittlich war, und einige ließen sich einen Schnurrbart wachsen. Nach und nach wurde Französisch – und zwar ausschließlich – die Sprache derjenigen, die in französischsprachigen Gebieten wohnten, Elsässisch und Hochdeutsch die gängige Verständigungsweise im Elsaß. Eine Minderheit unter den Brüdern wandte sich Berufen außerhalb der Landwirtschaft zu. Die Kinder besuchten – seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – öffentliche Schulen; bis dahin hatten die Mennoniten ihre „kleinen Schulen“ und eigenen Lehrer. Die jungen Leute, die den Militärdienst leisten mußten, was 1872 aufs neue der Fall war, blieben bei der Verweigerung. Ihre Wehrlosigkeit aus Gewissensgründen zog – was schon in der Schule begann – die Gegnerschaft des erwachenden Patriotismus nach 1871 auf sich.

Die mehr und mehr zurückgegangene Zahl und die recht große Zerstreuung der Mennoniten (mit Ausnahme bestimmter Regionen) und schließlich auch die Zunahme der engen Verwandtschaftsgrade unter ihnen führten zu einem Ansteigen der Mischehen. Die Ältesten zögerten – vor allem zwischen 1840–1860 – vor dem Aussprechen des Banns, da er in der extremen Form der „Meidung“ in Mißkredit gekommen war. Wenn er trotzdem ausgesprochen wurde, wegen einer Heirat oder aus irgendeinem anderen Grund, hatte dies oft die endgültige Trennung des Schuldigen und seiner Familie von der Gemeinde zu Folge. Die Ältesten trafen sich zudem immer weniger häufig zu gemeinsamen Besprechungen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war das Selbstverständnis der Mennoniten fragwürdig geworden. Selbst der Inhalt des Bekenntnisses war in gewissen Punkten graduell verändert worden. Für diese Erscheinung gab es zahlreiche Gründe. Darunter ist der mehr und mehr wachsende Einfluß des Pietismus zu nennen, der sich unter den Brüdern ausbreitete. Dabei gerieten bestimmte Prinzipien des Täufertums völlig in Vergessenheit; so forderten – und das mehrfach im Laufe des 19. Jahrhunderts – einige Älteste die Anerkennung und finanzielle Unterstützung der Gemeinden durch den Staat. Sie erreichten nichts.

Der Krieg von 1870–1871 schuf für einige Mennoniten unmittelbare Probleme (besonders durch Zerstörung von Gebäuden und Anbauflächen); die politischen Folgen des Konflikts waren langwieriger. Die neue französisch-deutsche Grenze trennte auf der einen Seite Brüder im Elsaß und Lothringen von den französischsprachigen auf der anderen. Die psychologischen und anderen Folgen dieser Situation setzen sich bis in unsere Tage fort.

Die Mennoniten im 20. Jahrhundert

Nach dem 19. Jahrhundert, das recht verhängnisvoll für sie war, haben die Mennoniten im Laufe unseres Jahrhunderts ein Gleichgewicht und einen neuen Aufschwung gewonnen. Seit dem Krieg von 1870–1871 war auf französischer Seite der Versuch gemacht worden, die Gemeinden aus ihrer Resignation herauszuführen. Zu diesem Zweck hatte Isaac Rich, der den „erweckten“ Kreisen von Montbéliard angehörte, eine Schule gegründet, die „Handwerker-Evangelisten“ ausbilden sollte. Das Unternehmen scheiterte nach einigen Jahren. 1896 wurde – diesmal von elsässischer Seite – eine Konferenz in Muntzenheim in der Nähe von Colmar einberufen, um der Isolierung der Gemeinden ein Ende zu bereiten. In der Tat versammelten sich die Ältesten nur ganz ausnahmsweise vollzählig, und niemand hatte einen umfassenden Überblick über die Lage. Aber es mußte noch eine neue Initiative, diesmal französischerseits, abgewartet werden, bis sich eine dauerhafte Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden entwickelte. Die Konferenz von Epinal (1901) war die erste einer Reihe, die auch fortgesetzt wurde. Indessen behinderte bis 1918 die französisch-deutsche Grenze diese gemeinsame Arbeit zwischen Französisch und Elsässisch Sprechenden; die unterschiedliche Sprache, und andererseits die Leichtigkeit, mit der die Elsässer mit ihren süddeutschen Glaubensgenossen zusammenarbeiten konnten, die Verschiedenheit der Einflüsse, religiöser und anderer Art, schließlich die psychologischen Probleme, die aus all diesen Faktoren entstanden, erschwerten die Aufgabe.

Es dauerte bis 1980, bis endlich eine repräsentative Vereinigung aller französischen Gemeinden geschaffen werden konnte; sie ersetzt die vormalige elsässische „Vereinigung“ und die französische „Gruppe“, die insbesondere seit 1945 oft zur Zusammenarbeit aufgerufen worden waren. Von nun an muß die „Vereinigung der Evangelisch-Mennonitischen Kirchen Frankreichs“ die Begegnung und einen gemeinsamen Denkprozeß bei den Brüdern aller Gemeinden in Gang halten, ferner die Geschäftsführung der Einrichtungen und der wichtig gewordenen Geldmittel übernehmen.

Zur Zeit gibt es bei den französischen Brüdern knapp 30 Gemeinden. Die mennonitische Bevölkerung scheint sich um folgende Stützpunkte herum ziemlich geschlossen zu gruppieren: Territorium von Belfort, Region Montbéliard und Haut-Rhin; eher zerstreut ist sie in Bas-Rhin, in Lothringen, im Haute-Marne-Gebiet und an der Maas.

Eine Monatsschrift, „Christ seul“, die 1907 geschaffen wurde und die lange Zeit eine deutsche Beilage hatte, dient als Bindeglied zwischen den

Brüdern. Sie bringt für ihre Leser regelmäßig Mitteilungen aus den Gemeinden und der Äußeren Mission, Artikel zur Erbauung und zur Lehre etc. „Christ seul“ hat bei der Wiederherstellung einer mennonitischen Einheit eine sehr wichtige Rolle gespielt, besonders nach 1927, und noch unbestrittener nach 1945. Heute ist das „Blatt“ bekannt und wird von französischen und französischsprechenden „Evangelischen“ gelesen. Innerhalb dieses Kreises halten ständige Berichte und daraus resultierende Zusammenarbeit die Verbindung aufrecht.

Seit Beginn des Jahrhunderts hat das französische Täuferium Reiseprediger eingesetzt, die Familien besuchen, Lager und Aktivitäten für die Jugend und eine „Kinder-Evangelisation“ organisieren. Dies sind die einzigen hauptberuflichen „Diener“ in den Gemeinden; ansonsten hält man am Prinzip der „Nicht-Professionellen“ fest. Seit 1950 bietet eine Bibelschule in Basel (seit 1958 auf dem Bienenberg in der Nähe Basels) Seminare in französischer Sprache ebenso wie für Deutschsprachige, Deutsche und andere an. Andere Bibelschulen und sogar eine evangelisch-theologische Fakultät (Vaux-sur-Seine) nehmen ebenfalls mennonitische Studenten auf und bilden sie aus.

Nach und nach haben die französischen Brüder auch ein Missionsbewußtsein wiedergewonnen. Sie arbeiten mit verschiedenen Gruppen auf evangelischer Seite (Baptisten, Heilsarmee) bei bestimmten Evangelisationen zusammen. Sie haben auch eigene Veranstaltungen dieser Art. Außerdem unterhalten sie insbesondere im Tschad Missionare, in anderen entfernten Ländern ebenso; zudem unterstützen sie mehrere gesamt-kirchliche Missionswerke und arbeiten auf verschiedene Weise mit ihnen zusammen, auch an Ort und Stelle.

Seit 1945 haben die französischen Brüder – zuerst auf Anregung und mit Hilfe ihrer amerikanischen Glaubensgenossen – neue Gemeinden in Châtenay-Malabry (Hauts-de-Seine), in Thionville (Moselle), in Longwy (Meurthe-et-Moselle), in Straßburg (Michael-Sattler-Zentrum) und in St. Maurice (Val-de-Marne, Konrad-Grebel-Zentrum) gegründet.

Die beiden letzten Gemeinden dienen als Anlaufstelle für Studenten allgemein (in Straßburg), für afrikanische Studenten in St. Maurice. Die Gemeinde Châtenay-Malabry ist mit einer Einrichtung („Werkstatt“) für Behinderte gekoppelt. Die „Domäne Emmanuel“ in Hautefeuille (Seine-et-Marne) dient den gleichen Zwecken. Auf dem Vogelsberg (bei Weißenburg) gibt es noch ein Heim für geistig behinderte Kinder. In Valdoie (Belfort) nimmt die „Villa des Sapins“ Kinder aus sozial schwachem Milieu auf, das Haus „La résidence rosemontoise“ dient als Altersheim. Der für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts typische Zerfall ist heute

aufgefangen, obwohl die französischen Mennoniten nur wenig zahlreich sind.

Zahl der	1780	1809	1850	1889	1950	1968
Mennoniten	1.500	4.450	5.044	3.143	2.500	3.000

Diese statistischen Angaben umfassen die gesamte mennonitische Bevölkerung (getaufte Erwachsene und ungetaufte Kinder). Für die Zeit nach 1968 gibt es keine Angaben.

Es ist ihnen jedoch gelungen, einige Leute für ihre Gemeinden zu gewinnen, die nicht aus traditionell mennonitischen Familien kommen. Dieser Zuwachs ist sehr gering, zeigt aber einen offensichtlichen Symbolgehalt. Außerdem spielen die französischen Brüder eine wichtige Rolle im Leben der Kirchen und evangelischen Gruppen im Osten Frankreichs und auf nationaler Ebene. Sie haben ihren Platz in der Gemeinschaft der Mennoniten in der ganzen Welt wiedergefunden (1978: 613.500); die nächste „Mennonitische Weltkonferenz“ wird 1984 in Straßburg stattfinden. Ihre Gemeinden kennen ein vielfältiges, im allgemeinen sehr begeistertes religiöses Leben. Die Finanzmittel für die Mission, das „Blatt“ und die verschiedenen Werke werden dank der Gebefreudigkeit der Beteiligten regelmäßig aufgebracht.

Aktuelle Probleme

Das alles hebt aber für die heutigen französischen Mennoniten die Probleme nicht auf; wie alle Gruppen von kleinem Zuschnitt fürchten sie die „Großen“; daher rührt, unter anderem, ihre Zurückhaltung gegenüber dem ökumenischen Bestreben der großen Kirchen. Auf Grund des Inhalts ihrer Überlieferung und ihrer Botschaft zeigen sie hin und wieder eine gewisse Unbestimmtheit. Da sie seit Beginn des Jahrhunderts von verschiedenen evangelischen Gruppen stark beeinflusst wurden, verdanken sie es den hierbei gewonnenen Anregungen, sowohl die Kraft zum Beharren als zur Veränderung gefunden zu haben. In diesem Prozeß haben sie auch eine Theologie (vom pietistisch-erwecklichen Typ) angenommen, die in gewisser Hinsicht nur noch wenig mit der „Täufervision“ des 16. Jahrhunderts übereinstimmt. Nun aber gewinnt diese bei ihnen wieder an Aktualität, vor allem unter dem Einfluß amerikanischer Mennoniten. Daraus folgt ein Konflikt im Gehorsam, der nicht ohne Zwiespalt und seine Folgewidrigkeiten allgemeiner und auch individueller Art zu lösen ist.

So ist die Wehrdienstverweigerung für die jungen Männer von heute wieder zu einem Bürgerrecht geworden; eine bestimmte Anzahl von ihnen leistet den „nationalen Dienst“ in der Entwicklungshilfe oder (seltener)

als Verweigerer aus Gewissensgründen (Anm. d. Übers.: vermutlich als „Ersatzdienst“). Aber die Gesamtheit der jungen Männer und die der Gemeinden haben darüber nicht die gleichen Vorstellungen. Das gilt gleichermaßen in Bezug auf den bürgerlichen, politischen und gewerkschaftlichen Bereich. Auch dort ist ein Überdenken im Gange, das den Willen zeigt, eine Anpassung der „Botschaft der Väter“ an die Bedingungen unserer Zeit zu finden. Die Gruppen der Jungen – und anderer mit ihnen – sprechen über die Probleme der Absonderung von der Welt. Aber von einer Übereinstimmung ist man weit entfernt. Die Veränderungen in der Welt überhaupt mit ihren Folgen für die Mennoniten erklären für ihr Teil diese Fragestellungen. Die Zeiten sind vorbei, in denen der Täufer fortschrittlicher Landwirt oder ländlicher Handwerker war, Träger einer eigenen Kultur, dem Beobachter fremdartig, und in einer gewissen Abgeschiedenheit lebte. Die großen vorbildlichen, mechanisierten Landwirtschaftsbetriebe einiger heutiger Mennoniten erfordern immer weniger Handarbeit, und die Landwirtschaft braucht auf nationaler und europäischer Ebene immer weniger Menschen. Die Chancen vergrößern sich also, daß die Brüder dazu gebracht werden, sich anderswo umzusehen als in der Landwirtschaft. Die Stadt erreicht die Bauernhöfe, die vorher in ihrem Umland lagen. Mehr und mehr arbeiten Mennoniten wie die Mehrheit der Bevölkerung „in der Stadt“. Nicht-bäuerliche Berufe finden sich immer häufiger bei Gemeindemitgliedern (Arbeiter, leitende Angestellte, Handwerker mit kleinen und mittleren Betrieben, Kaufleute, Unternehmer, verschiedene Beamte, Lehrer, Ärzte, medizinische Hilfskräfte etc.). Welcher Anteil an Landwirten wird wohl am Ende des Jahrhunderts bei den französischen Mennoniten noch anzutreffen sein? Die Veränderung der Situation vor allem seit einem halben Jahrhundert zeigt die Berechtigung dieser Frage. 1964 waren bei einer zufälligen Auswahl junger Leute zwischen 16 und 26 Jahren drei Berufsgruppen festzustellen: ein Drittel in der Landwirtschaft Tätige, ein Drittel Arbeiter und Angestellte, ein Drittel Schüler, Studenten und höhere Angestellte. Die Eltern dieser jungen Leute waren zu zwei Dritteln in der Landwirtschaft tätig. Zu der beruflichen Differenzierung und der gesellschaftlichen Umschichtung kommt eine gewisse räumliche Mobilität: sie betrifft auch immer häufiger die Brüder, obwohl die Mehrheit von ihnen in den traditionellen Gebieten ihrer Ansiedlung und in der Nähe ihrer Gemeinden bleibt.

Alle diese Veränderungen der sozialen Bezugssysteme im Leben der Mennoniten ziehen vermehrte Kontakte mit der Außenwelt nach sich. Dennoch scheint das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer besonderen

Gruppe, zum Teil verbunden mit der Ursprünglichkeit eines engen verwandtschaftlichen Netzes, teilweise auch verknüpft mit dem Stolz, Träger eines besonderen geschichtlichen Erbes zu sein, gut eingewurzelt; jedenfalls ist dies stärker als zu Beginn dieses Jahrhunderts und selbst als 1945 der Fall. Aber je häufiger die Kontakte zu Nicht-Mennoniten werden, desto stärker müssen die Brüder auch ihr Mennonitentum vertreten. Daher geht auch diese Untersuchung von einer höheren „neutäuferischen“ Warte aus, getreu den Botschaften der „Väter“, unterworfen den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft.

Aus dem Französischen übersetzt von Angela Friesen (Bolanden)

Von neuen Büchern

Eike Wolgast: Thomas Müntzer. Ein Verstörer der Ungläubigen (Persönlichkeit und Geschichte 111/112). Muster-Schmidt Verlag, Göttingen/Zürich, 1981, 120 S., Kart.

Der Verfasser, als Historiker vor allem in der Lutherforschung ausgewiesen, will mit seiner Biographie „Müntzer in seinen Aussagen“ ernstnehmen, „ohne vorschnell den Blick auf die Wirkungsgeschichte zu lenken und damit kurzatmiger Aktualisierung den Weg zu bahnen“ (S. 8). Im Kapitel über die Frühzeit werden die kargen Daten aus Müntzers Entwicklung bis zur Tätigkeit in Beuditz zusammengestellt. Auf die sozialen und sonstigen Verhältnisse der Ausbildungs- und Aufenthaltsorte wird nicht eingegangen. Anders verhält es sich damit im 2. Kapitel: „Zwickau und Prag“. Allerdings ist die Schilderung der Zwickauer Verhältnisse, auch angesichts des noch wenig befriedigenden Forschungsstandes, zu undifferenziert ausgefallen. Die tatsächliche Wirkung der sozialen Zusammenhänge auf Müntzer konnte aus den Quellen bislang nicht aufgewiesen werden. Gleiches gilt für den angeblich enormen Einfluß von Nikolaus Storch auf Müntzer. Informativer ist die Darstellung des Pragaufenthaltes, von dem Müntzer zwar „äußerlich als Gescheiterter . . . , dafür aber im Besitz einer eigenständigen Theologie“ (S. 30) zurückkehrte. Das kurze Kapitel „Der willige Botenläufer Gottes 1522/23“ bietet eine Skizze der Zeit zwischen dem Pragaufenthalt und der Tätigkeit in Allstedt. Letztere erhält mit Recht als „die fruchtbarste Periode“ im 4. Kapitel größeren Raum. Die Allstedter Situation wird auf Grund jüngster Forschungsergebnisse differenzierter als sonst üblich (z. B. bei W. Elliger) dargestellt. Die personelle und wirtschaftliche Verflechtung der Stadt mit kurfürstlichen Einrichtungen (Vorwerk, Schäferei, Gestüt u. a.) bleibt aber außer Blick. Das zeitweilige Engagement des Schossers Zeiß für Müntzers Gedanken wird unterschätzt. Instrukтив ist die ausführliche Information über Müntzers Gottesdienstreform. Bei der Darstellung des Verhältnisses zu Luther vermißt man hingegen die Berücksichtigung der jüngsten Forschungsergebnisse ebenso wie bei der Auffassung, Müntzer habe die „Fürstenpredigt“ auf Bestellung Herzog Johanns gehalten. Die begrenzten Möglichkeiten für eine dauerhafte Duldung oder gar Unterstützung der apokalyptischen Verkündigung

Müntzers durch die ernestinischen Fürsten werden klar herausgearbeitet. Den genaueren Konturen der Theologie Müntzers geht Wolgast im 5. Kapitel („Glaube und Welt bei Müntzer“) nach, wobei er sicher die Wirkung von Müntzers Schriften unterschätzt (vgl. z. B. die Aufnahme der kleineren Müntzerschriften in Täuferkreisen). Während Luthers Theologie und Weltsicht vom „Zugleich“ geprägt ist, denkt Müntzer „einschichtig-linear, undialektisch, vorbehaltlos . . . Der Gläubige ist für ihn nicht während seines ganzen Lebens ein Christ im Werden (fieri), wie Luther lehrt, sondern ein Christ im Sein (esse)“ (S. 60). Aus Luthers „Zugleich“ wird bei Müntzer ein „Entweder-Oder“. Seine wichtigste Denkkategorie ist die Erfahrung und sein theologisches Fundament die Überzeugung vom Gegensatz zwischen Geist und Schrift. In seiner Glaubenskonzeption, die er auf seiner „Lehre vom Gesetz“ und der „Überzeugung vom weiterwirkenden lebendigen Wort gründet“, ist Müntzer terminologisch, „teilweise aber auch inhaltlich von Vorstellungen abhängig, die in der deutschen Mystik lebendig waren“ (S. 64). Von dieser Glaubensauffassung war auch sein Sakramentsverständnis geprägt. „Für Müntzers Anthropologie und Weltsicht ist die Unterscheidung von Erwählten und Gottlosen von herausragender Wichtigkeit“ (S. 68), und diese wiederum ist motiviert durch seine eschatologische Naherwartung. Durch diese Sicht sind Müntzers Auffassung von Kirche und Welt genauso geprägt wie das Obrigkeitsverständnis und die nicht nur sozial motivierte Gleichsetzung von „Volk Gottes“ und „gemeiner Mann“. Mit dieser Gleichsetzung hat er „den entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Verchristlichung der Welt getan“ (S. 74). Müntzers Absicht war es, „einen raschen und radikalen Umschwung“ herbeizuführen „im Herzen des Einzelnen wie in der Ordnung des äußeren Lebens“ (S. 78). Da mit dem Anbruch des Gottesreiches die Geschichte abschloß, konnten seine konkreten Zielvorstellungen vage bleiben. Das 6. Kapitel informiert knapp über Müntzers zwei letzten Druckschriften, deren theologischer Charakter herausgestellt wird, über seine erste Mühlhäuser Tätigkeit und den Aufenthalt in Süddeutschland (Müntzers Autorschaft am sogenannten „Verfassungsentwurf“ wird mit guten Gründen abgelehnt). Der letzte Lebensabschnitt, das zweite Wirken in Mühlhausen sowie Müntzers Beteiligung am Thüringer Aufstand werden im 7. Kapitel („Höhepunkt und Katastrophe“) dargestellt. „Daß Müntzer den Aufstand planmäßig organisiert habe, beruht auf Spekulationen“ (S. 101). Bei allem Realitätsbewußtsein dominierte gerade in dieser letzten Phase die eschatologische Überzeugung. Wolgast hält den sogenannten Widerruf Müntzers in der Sache für echt, wenn auch nicht in den einzelnen

Formulierungen. Zum Abschiedsbrief an die Mühlhäuser bringt er wichtige textkritische Beobachtungen bei. Mit einem skizzenhaften Überblick über „Erbe und Wirkung“, in dem die marxistische Auffassung allerdings nur bis zu M. Bensing berücksichtigt ist, und mit differenzierten Literaturhinweisen schließt Wolgast seine gut lesbare Biographie ab. Sie ist aus nichtmarxistischer Feder die einzige, die auf der Basis der Quellen und der neueren Forschung zuverlässig über Müntzers Lebensgang, Theologie und Wirken informiert und ihn als „Verstörer der Ungläubigen“ einem größeren Leserkreis vorstellt. Wie schwer es ist, Müntzer nicht vorschnell durch die Brille der Wirkungsgeschichte zu betrachten, wird im Detail immer wieder erkennbar, vor allem bei der Darstellung der Zwickauer (S. 18f.) und Allstedter (S. 40, 43) Zeit. Einige spekulative Vermutungen (S. 9: Seilermeister als Beruf des Vaters; S. 34: Felicitas von Selmnitz als Vermittlerin; S. 108: Legende vom Kugelauffangen; S. 111: Körperlicher Zusammenbruch durch die Folter) sowie überspitzte Einzelformulierungen (S. 78: „Um das Reich Gottes zu verwirklichen“; S. 106: „das messianische Selbst- und Sendungsbewußtsein Müntzers“) wären anzufragen, einzelne Angaben zu korrigieren (S. 58f.: Umgekehrte Reihenfolge der ersten beiden Schriften; S. 87: Die Kirche zu Mühlhausen und die politische Gemeinde waren für Müntzer identisch; S. 88: Die Drohung mit dem Druck des Sündenregisters ist erst durch Pfeiffer in Nürnberg verwirklicht worden; S. 95: Der disputierende angebliche Bauer war ein Leinenweber aus Riethnordhausen. Diese kritischen Anmerkungen wollen als dankbares Leserecho verstanden sein.

Siegfried Bräuer

Fridolin Dörner (Hrsg.), Die Bauernkriege und Michael Gaismair, Protokoll des internationalen Symposions vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck-Vill, Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, Band 2, Innsbruck 1982, 351 S. mit 4 beiliegenden Karten, kart.

Michael Gaismair gehört zu den faszinierendsten, aber auch umstrittensten Figuren des Bauernkrieges. Im Mai 1525 hatten aufständische Brixener Bürger und Bauern den hohen Beamten zu ihrem Anführer gewählt, mit seiner „Landesordnung“ schuf er schließlich das theoretische Funda-

ment für eine radikale Neugestaltung Tirols zugunsten des „gemeinen Mannes“ und damit eine der eigenwilligsten und am besten durchdachten Gesellschaftsentwürfe der Bauernkriegszeit. Als Erinnerung an die Ereignisse jener Jahre fand 1976 ein internationales Symposium unter dem Generalthema: „Die Bauernkriege und Michael Gaismair – Klarstellungen und Auswertung für die Gegenwart“ statt. Die erst 1982 anlässlich Gaismairs 450. Todesjahres publizierten Beiträge und Diskussionsausschnitte helfen, das noch immer lückenhafte Wissen um Gaismair und sein Wirken zu ergänzen, teilweise zu korrigieren und vor allem in einen größeren Ereigniszusammenhang einzufügen. Aus der Vielfalt der in dem Band enthaltenen Überlegungen, neuen Forschungsergebnisse und weiterführenden Fragestellungen kann an dieser Stelle jedoch nur ein bescheidener Teil herausgegriffen werden.

In seinen Ausführungen über die Krise des Ständestaates setzt sich *Peter Blicke* mit den Zielen der Erhebung von 1525 auseinander. Durch Vergleiche zwischen Tirol und anderen Gebieten verdeutlicht er die vorhandenen Parallelen im Hinblick auf die Krisenfaktoren und möglichen Lösungswege. Gaismairs „Landesordnung“ ging mit der totalen ständischen Eliminierung weit über die allgemeinen Erwartungen hinaus. Daß viele der in dem Entwurf enthaltenen Vorstellungen dennoch sehr realitätsnah waren und den Forderungen der Untertanen entsprachen, hat *Siegfried Hoyer* anhand einzelner Details herausgearbeitet. Seine Auseinandersetzung mit der „Tiroler Landesordnung“ wird vor allem dadurch bereichert, daß er auch ihren meist wenig beachteten formalen Aufbau in die Interpretation einbezieht. Er gerät mit den Beurteilungen aber teilweise in einen gewissen Kontrast zu den Überlegungen von *Tom Scott*. Seine knappen problemorientierten Ausführungen zum Stadt-Land-Verhältnis zur Zeit des Bauernkrieges verstehen sich vor allem als Aufforderung, die Interessenlage von Stadt- und Landbewohnern kritischer als bisher einer differenzierten Betrachtung zu unterziehen. Für Gaismairs „Landesordnung“ bleibt somit noch zu überprüfen, inwieweit sie „... den wahren Interessen und Zielen der verschiedenen sozialen und wirtschaftlichen Schichten in Tirol“ (S. 291) entspricht. Zu neuen Ergebnissen über die Aktivitäten Gaismairs außerhalb Tirols kommt *Heinz Dopsch* in seiner detaillierten Studie zum Salzburger Bauernkrieg. Hervorzuheben ist besonders die Neueinschätzung des Salzburger Bauernkrieges von 1526, „... der nicht mehr als autogene und spontane Empörung des Landes ... , sondern als Teil einer neuen, großangelegten Aufstandsbewegung unter der Führung der Tiroler zu sehen ist“ (S. 236). Wesentlich für das Verständnis der Persönlichkeit Gaismairs sind Kennt-

nisse über seine ideologischen Bindungen. Die über diese Problematik geführte Diskussion verdeutlicht die noch erheblich vorhandenen Lücken, vor allem sind Gaismairs Beziehungen zu Zwingli keineswegs zufriedenstellend geklärt. Für eine eventuelle Zugehörigkeit zum Täuferturn fanden sich keine Anhaltspunkte, diese von Josef Macek vermutete Verbindung läßt sich kaum aufrechterhalten.

Der hoch anzusetzende Wert des Symposionbandes liegt in der ansprechenden perspektivischen Differenziertheit der enthaltenen Beiträge, die sich jedoch in einigen Fällen von dem Rahmenthema etwas zu weit entfernen und einen Zusammenhang mit Michael Gaismair nur noch errahnen lassen. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß es gewiß gelungen ist, diesen schwer faßbaren Revolutionär in seiner historischen Eingebundenheit nachhaltig ins Bewußtsein zu heben.

Marion Kobelt-Groch

Sjouke Voolstra, *Het Woord is Vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste Incarnatieleer*. Diss. theol. Amsterdam. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1982. 245 S. (Enthält als Beilage Melchior Hoffmans Traktat „Van der Waren Hochprachtlichen Eynigen Magestadt Gottes“, Deventer, Albert Paffraet, 1532 (?).

Diese Amsterdamer theologische Dissertation verfolgt ein doppeltes Ziel: Sie versucht einmal, Verständnis zu wecken für Melchior Hoffmans monophysitische Christologie durch den Aufweis ihrer biblischen Begründung, ihrer ethischen Intention und ihres stimmigen, inneren Zusammenhanges mit der täuferischen Ekklesiologie; zum anderen will sie zeigen, wie diese Lehre bis ins 18. Jahrhundert aktuell blieb und als Prüfstein der Rechtgläubigkeit diente, an dem sich die Geister schieden. Die gut lesbare und sorgfältig dokumentierte Darstellung entwickelt Melchior Hoffmans und Menno Simons Theologie mit deutlicher Sympathie. Durch die Hervorhebung der biblischen Fundamente und der angeblich christologischen Konzeption dieser Lehren rückt Voolstra – im Gefolge seines Lehrers J. A. Oosterbaan – die beiden Stifter des niederländischen Täuferturns in die Nähe der Dogmatik Karl Barths. Was nicht ins Bild

paßt, wird freilich entweder überhaupt nicht oder nur kurz am Rande erwähnt.

Im Interesse der dogmatischen Rehabilitierung der frühen Melchioriten/Mennoniten bestreitet Voolstra die Auffassung des Rezensenten, daß Hoffman zu den Hauptvertretern des Spiritualismus im 16. Jahrhundert gehört hat. Nach Voolstras Meinung hat die spiritualistische Auffassung von der Unvereinbarkeit von Geist und Materie, geschaffenem und ungeschaffenem Sein, eine, wenn überhaupt, nur untergeordnete Rolle gespielt (S. 86, 115, Anm. 130). „Nicht die philosophische Unterscheidung zwischen spiritus et materia, sondern der biblisch-theologische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, namentlich in ethischer Zuspitzung, ist konstitutiv für das theologische Denken Hoffmans“ (S. 218). Dementsprechend verneint Voolstra auch die Möglichkeit, Hoffmans monophysitische Christologie in einen Zusammenhang mit seiner spiritualistischen Abendmahlslehre zu stellen und sie daraus abzuleiten. Zu diesem Problem soll hier Stellung genommen werden.

Zunächst zum Begriff „Spiritualismus“: Er gehört zu den „Idealtypen“, die auf dem Wege der Abstraktion durch einseitige Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen und zu einem widerspruchsfreien Bild zusammengefügt werden (Max Weber). Daraus folgt, daß der „Idealtypus“ in der Wirklichkeit empirisch nirgends in reiner Form vorfindbar ist. Er dient lediglich dazu, die verwirrende Vielfalt der empirischen Erscheinungen zu ordnen und einen Maßstab zur Charakterisierung von Zusammenhängen zu schaffen. Es gibt nicht *den* Spiritualismus als platonische Idee, sondern nur als nominalistischen Ordnungsbegriff. Wenn Voolstra im Anschluß an George H. Williams u. a. in der göttlichen Unmittelbarkeit, im direkten Geistbesitz, im Dogma der Unvereinbarkeit von Geist und Materie, im Gegensatz „Inneres-Äußeres Wort“ die konstitutiven Elemente des Begriffs „Spiritualismus“ sieht (S. 26, 85), dann folgt daraus nicht, das Hoffman *sämtliche* aufgeführten Züge aufweisen muß, um als Spiritualist zu gelten. Mit dem Wort „Spiritualismus“ ist nicht mehr als eine Tendenz angedeutet, in „Fleisch“ und „Geist“ unüberbrückbare Gegensätze zu sehen, das Göttliche allein der Sphäre des Geistes zuzuordnen und im unmittelbaren Geistbesitz das entscheidende Merkmal für die Versöhnung von Gott und Mensch zu erblicken. Der Begriff kann aber nicht die differenzierte Beschreibung der individuellen Erscheinung ersetzen.

Um „spiritualistische Tendenzen“ in Hoffmans Theologie nachzuweisen, sei an folgendes erinnert: Bereits im Daniel-Kommentar von 1526

spricht Hoffman die Erwartung aus, daß in der bevorstehenden endzeitlichen Verfolgung die „Sonne des Glaubens“ das äußere, gepredigte Wort untergehen und dafür der „Mond des Glaubens“, das „innere Wort“ im Herzen der Gläubigen aufgehen wird (Daniel-Kommentar, S. g1b, g2a). In seinem Streit mit der livländischen evangelischen Geistlichkeit (1525 bis 1527) spielt der von ihm beanspruchte höhere Rang des Propheten, der im Gegensatz zu den „gelehrten Bauchdienern“ nicht nur den Buchstaben kennt, sondern auch den Geist besitzt, die maßgebende Rolle. Dieses Charisma ermöglicht ihm nicht nur – wie Voolstra meint – eine allegorisch-typologische Interpretation des Bibeltextes, sondern auch die apokalyptische Deutung der Gegenwart und die Beschreibung der Zukunft. In seiner Auslegung der Johannes-Offenbarung (1530) leiten die „apostolischen Sendboten“ demnächst die „Gotteserkenntnis aus dem Buchstaben“ in die „aus der Klarheit“ über, nämlich aus der Evidenz der eigenen Seele (S. O6a, V6a–V7b). Zur Begründung seiner monophysitischen Christologie hat Hoffman neben dem Hebräerbrief vor allem die Visionen der Straßburger Prophetin Ursula Jost herangezogen (besonders Vision 26). Die „unmittelbaren Offenbarungen“ des Lienhard Jost waren entscheidend für den Wandel seiner ursprünglich pazifistischen Endzeitleistungen in militant-aggressive. Im Römerbrief-Kommentar erhebt Hoffman die Vollendeten, die die zweite Wiedergeburt, die Geisttaufe erfahren haben, über das Gesetz. Wer aus der Kraft des ihm innewohnenden Heiligen Geist handelt, der ist nicht mehr an das Gebot gebunden. Er läßt keine Schuld auf sich, auch wenn er nach dem Buchstaben des biblischen Gesetzes „sündigt“ (S. H6a–H6b). Ist das nicht „antinomistischer Spiritualismus“ in Reinkultur?

Daß in Hoffmans Abendmahlsstreit mit den Lutheranern spiritualistische Motive eine Rolle gespielt haben, kann auch Voolstra nicht bestreiten, – macht der streitbare Kürschner doch den neuen „Wittenberger Päpsten“ ausdrücklich den Vorwurf, daß sie – wie der Antichrist zu Rom –, „Gott, den Schöpfer, mit der Kreatur vermengen“ (Dialogus, S. B2b in der Straßburger Ausgabe von 1529). Beim Streitgespräch mit Bugenhagen in Flensburg 1529 führt Hoffman alle spiritualistischen Einwände auf, die Luthers Lehre von der Realpräsenz Christi in den Abendmahls-elementen für den einfachen Verstand ad absurdum führen. Wenn Luther recht hätte, so meint er, dann würde der Leib Christi im Abendmahl von den Kommunikanten mit den Zähnen zerbissen, im Magen verdaut und auf natürlichem Weg wieder ausgeschieden (Acta der Flensburger Disputation, S. C4a, C6b), – eine kannibalisch-blasphemische Vorstellung für Hoffman.

Den Zusammenhang zwischen seiner Abendmahlslehre und seiner Christologie hat Hoffman selbst gesehen, wenn auch nur in dem Sinne, daß nach seiner Meinung aus einer falschen Christologie sich notwendig eine falsche Abendmahlslehre ergibt. So erklärt er zu Beginn seines Traktates „Van der waren hochprachtlichen eyningen magestadt Gottes“, den größten Gelehrten seiner Zeit sei der „Tisch des Herrn zum Fallstrick geworden“, weil sie die wahre Natur Christi verkannt hätten (S. A1b). Bei ihm selbst war die zeitliche Reihenfolge anders: Die monophysitische Christologie entstand *nach* der spiritualistischen Abendmahlslehre. Zweifellos hat Voolstra recht, wenn er sagt, daß Hoffman seine monophysitische Christologie vorwiegend mit dem Argument begründet, daß nur ein reines, vom sündigen Fleisch der Maria unbeflecktes Opfer die Schuld Adams tilgen und die Versöhnung zwischen Gott und Mensch bewirken konnte. Das ist von mir in „Melchior Hoffman“ (1979) auch nicht anders gesehen worden (vgl. S. 200). Daneben gibt es bei Hoffman ein zweites, seltener auftauchendes Motiv, nämlich die Bewahrung der *Einheit* des göttlichen Wesens, ein Argument, das schon im Abendmahlsstreit auftaucht, wenn er z. B. konstatiert, das Brot könne nicht der Leib Christ sein, denn daraus folge der unsinnige Schluß, daß zwei völlig verschiedene Naturen *ein* Wesen hätten (Acta der Flensburger Disputation, S. C2b). Zu großen ontologischen Spekulationen über die Differenz von Geist und Materie war der philosophisch ungebildete Laienprädikant natürlich nicht in der Lage. Auch ist Voolstra darin zuzustimmen, daß es keine zwingende logische Notwendigkeit gibt, von einer spiritualistischen Abendmahlslehre auf eine monophysitische Christologie zu kommen. Aber die innere Affinität zwischen dem Glauben an unmittelbare Offenbarungen, Leugnung der Realpräsenz Christi in Brot und Wein, monophysitischer Christologie und der Konzeption von charismatischen „apostolischen Sendboten“ als *homines perfecti spirituales* liegt m. E. auf der Hand. Hoffmans tiefste Sehnsucht galt von Anfang an der unmittelbaren Erfahrung des reinen Geistes, – nicht vermittelt durch die „gelehrten Bauchdiener“ und auch nicht verhüllt durch irdische Abendmahls-elemente, Gleichnisse oder auch durch das „sündige Fleisch der Adamstochter Maria“ (vgl. dazu seine Schriften „Formaninghe“ von 1526 und die Auslegung des 1. Kapitels des Matthäus-Evangeliums von 1527). Man kann den geistigen Zusammenhang der einzelnen dogmatischen Positionen nicht Punkt für Punkt mit mathematischer Stringenz beweisen, aber er ist evident für denjenigen, der sich um die Erfassung einer durchgehenden Struktur, genauer gesagt: des organisierenden Zentrums in Hoffmans Denken bemüht.

Auch in der Anthropologie steht Hoffman in der zweiten Phase seiner Theologie den großen Spiritualisten des 16. Jahrhunderts, Müntzer und Denck, näher als man aufgrund seiner Ausführungen über den gefallenen, korrupten Adam vermuten könnte, denn bei ihm behält der Mensch auch nach dem Sündenfall eine eingeschränkte Willensfreiheit, die es ihm ermöglicht, die angebotene Gnadengabe des Glaubens abzulehnen oder anzunehmen (Römerbrief-Kommentar, S. Q4a-b). Ist das noch das *sola gratia* der Reformatoren und Karl Barths?

Schließlich: Wie reimt sich die Behauptung, daß die Versöhnung in Christus das Herzstück der Hoffmanschen Theologie sei, zusammen mit dessen Verbot, den Sohn anzubeten (Römerbrief-Kommentar, S. B6a)? Sicherlich ist Voolstra darin zuzustimmen, daß Hoffman eine geschichtslose Mystik, die – wie Hans Denck – in Christus nur ein menschliches Vorbild u. a. sah, ablehnte. Die Versöhnung mit Gott und die Erneuerung des Menschen wird bei den Melchioriten/Mennoniten in der Regel *eingeleitet* durch die „apostolischen Sendboten“, die den Glauben an das einmalige, vollkommene Sühnopfer Christi und an die Universalität der göttlichen Gnade predigen (vgl. dazu Voolstra, S. 93f.).

In seiner Geschichte des christologischen Dogmas bei den Mennoniten weist Voolstra nach, daß unklare biologische Vorstellungen von der Zeugung des Menschen die Begründung und Verbreitung der monophysitischen Christologie begünstigt haben. An mehreren Beispielen – u. a. auch an Argumenten Menno Simons – wird deutlich, daß im 16. Jahrhundert anscheinend noch die Ansicht weit verbreitet war, der Keim des Embryos stamme allein vom Mann, komme also nicht zustande durch die Verschmelzung des männlichen Samens mit der weiblichen Eizelle, so daß die Frau bei der Empfängnis nur eine rein passive Rolle spielt, gleich dem fruchtbaren Acker, in den die Saat gelegt wird. Wichtiger als dieses Kuriosum ist der Nachweis, daß die melchioritische Christologie der „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ (der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt) für das Mennonitentum bis tief ins 17. Jahrhundert hinein gewesen ist. Mit Recht weist Voolstra die Vorstellung zurück, als seien die frühen niederländischen Täufer nur um sittliche Reinheit und nicht um dogmatische Rechtgläubigkeit bemüht gewesen. Desgleichen wird die Ansicht widerlegt, es handele sich bei ihnen um eine Art von „ungelehrten Soziniern“. Vielmehr führte der leidenschaftlich ausgefochtene Streit um die richtige Inkarnationslehre zur Distanzierung von den süddeutschen Täufnern, zu Spaltungen innerhalb des holländischen Täufertums (Kontroverse Dirk Philips – Adams Pastor; Distanzierung der Waterländer von den Flamen und Friesen), vor allem zur erbitterten Feindschaft mit den

Reformierten (Streitgespräche Menno Simons mit Johannes à Lasco und Martin Micron). Die geschichtlichen Kosten der Hoffmanschen Christologie, nämlich die durch sie ausgelösten Spaltungen, Ausschlüsse und Kämpfe, waren beträchtlich.

In dem Bemühen, den lange verachteten und unterschätzten Laientheologen Melchior Hoffman, von dem so große geschichtliche Wirkungen ausgegangen sind, ernst zu nehmen und das Anliegen seiner Theologie zu verstehen, weiß sich der Rezensent mit Voolstra einig. Nur glaubt er nicht, daß man dem „Pelzer“ aus Schwäbisch-Hall gerecht wird, wenn man ihn zum Geistesverwandten Karl Barths emporstilisiert und die spiritualistischen Elemente seiner Theologie als Nebensache abtut.

Klaus Deppermann

Hildegund Gismann-Fiel, Das Täuferium in Vorarlberg, Vorarlberger Verlagsanstalt, Dornbirn 1982, 211 S.

Vorarlberg, das westlichste Bundesland Österreichs, an der Grenze von Liechtenstein und der Schweiz gelegen, mit Bregenz am Bodensee als Hauptstadt, gehörte seit 1523 zu den habsburgischen Landen, war Tirol unterstellt und wurde von Innsbruck aus regiert. Es war Durchzugsgebiet für die Nord-Süd-Route von Graubünden an die Donau wie auch für die West-Ost-Route aus der Schweiz nach Tirol über den Arlbergpaß, Durchzugsgebiet sicher auch für Täufer auf der Flucht in die östlichen Alpenländer oder nach Mähren.

Daß von diesen Täufern nur wenige Spuren zu finden sind, daß auch missionarische Bemühungen eigentlich erst im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts Erfolg gehabt haben, kann man als Ergebnis der Arbeit von Frau Gismann-Fiel über „Das Täuferium in Vorarlberg“ festhalten. Wenn man daran denkt, wie turbulent und folgenreich die Täuferbewegung sich im benachbarten Tirol trotz stärksten Drucks der Regierung entwickelt hat, muß man sich über die Ruhe in Vorarlberg wundern.

Während der ersten Jahre von 1525 bis 1531 sind den Behörden nur 13 Täufer und Täuferinnen in die Hände gefallen. Zwei wurden am 20. Juli 1528 verbrannt (Michel Hupp und Christina Artztin), einer am 18. September 1531 mit dem Schwert gerichtet (Bartlme Koler). Die andern widerriefen oder entkamen. Gismann-Fiel spricht deshalb zurecht von einem nur „vereinzelteten Auftreten“ der Täufer in diesen Jahren.

In den nächsten 46 Jahren gibt es nur eine Person, die man des Täuferiums verdächtigt, verurteilt und für mehrere Jahre ins Gefängnis legt: Ursula Dornin, 1549–1554. Ob sie wirklich eine Täuferin war, ist ungewiß.

Der wichtigste Teil des Buches ist deshalb der, welcher über die Täufergemeinde Au im Hinteren Bregenzerwald berichtet. Diese Gemeinde entstand um 1577 und hielt sich mit Unterbrechung bis 1618. Giesmann-Fiel vermutet, das Täufertum sei aus der Schweiz in die abgelegene Gegend verpflanzt worden, will die Frage aber wegen Quellenmangel nicht entscheiden. Da vierzig Täufer jedoch schon 1581 zu den Hutterern nach Mähren auswanderten und eine andere Gruppe von 16 Personen diesen 1583 folgte, ist anzunehmen, daß es hutterische Missionare waren, die, ob aus der Schweiz kommend oder direkt aus Mähren, die Gemeinde in Au gründeten. Die drei Missionare, die nachweislich 1583 so großen Erfolg hatten und von denen Melchior Platzer in Gefangenschaft geriet und hingerichtet wurde, waren ja schon, wie aus Zürcher Akten bekannt ist (vgl. dazu auch MGB 31, 1974, 103–106 mit zugehörigen Abbildungen), in der Mitte der siebziger Jahre unterwegs. Ich frage mich deshalb, ob man unter diesen Umständen überhaupt von einer „Gemeinde Au“ sprechen kann. Denn der Zweck der hutterischen Mission war immer, die gewonnenen Täufer nach Mähren zu führen. So handelt es sich in Au wohl eher um ein jahrzehntelang besonders ergiebiges Fanggebiet der Hutterer für ihre missionarischen Fischzüge. Erst als mit den Hinrichtungen von Jos Wilhalm (!) am 24. Mai 1618 und von Christina Brenerin am 4. August 1618 die letzten Todesstrafen gegen Täufer (und zwar in Europa überhaupt) vollzogen worden waren, nahm auch die Missionstätigkeit der Hutterer in Vorarlberg ein Ende.

Die Untersuchung von Gismann-Fiel ist 1973 abgeschlossen, 1974 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Innsbruck eingereicht und 1975/76 für die Drucklegung noch einmal umgearbeitet worden. Sie beruht auf eigenen Archivstudien und zeichnet sich durch gründliche Kenntnisse der gedruckten Quellen und der Sekundärliteratur aus. Ich habe nur bedauert, daß es der Verfasserin nicht gelungen ist, sich das Geschichtsbuch der Hutterer in der Ausgabe von Zieglschmid zu besorgen. Zwar sind Beck und Wolkan in Zweifelsfällen zu vergleichen. Doch muß Zieglschmid die größere Zuverlässigkeit zugebilligt werden. Darauf sollte man gerade bei so viel Kritik an dieser Quelle, wie Gismann-Fiel sie vorträgt, nicht verzichten. Anscheinend war ihr diese Ausgabe sogar unbekannt.

Neben der äußeren Entwicklung der Täuferbewegung im Vorarlberg werden speziell noch behandelt

- die Auswanderung nach Mähren,
- die sozialen Verhältnisse der Täufer in Au (15 bis 20 % der Bevölkerung, auch aus den wohlhabenden Geschlechtern),

- die Vorstellungswelt der Täufer (wenig ergiebig),
- die Maßnahmen der weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten,
- die Forschungsgeschichte.

Das Verzeichnis sämtlicher erfaßbarer Täufer in Vorarlberg und solcher, die des Täuferturns verdächtig waren, umfaßt 125 Nummern. Das sind für einen Zeitraum von neunzig Jahren zwar wenige, aber immerhin mehr als doppelt so viele, wie man bisher gekannt hat. Man darf Frau Gismann-Fiel bescheinigen, daß sie alles getan hat, um bei der Quellenlage die nur flüchtige Geschichte der Täuferbewegung in Vorarlberg aufzuklären. Das Buch wird vorerst die abschließende Arbeit zu seinem Thema sein.

Heinold Fast

John Howard Yoder, Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Agape Verlag, Maxdorf 1981, 233 S., kart.

In einer Zeit wachsender Verantwortung der Christen für Frieden und Gerechtigkeit weckt der Titel dieses Buchs Hoffnungen auf eine gründliche Aneignung des biblischen Friedenszeugnisses und seiner Wirkungsgeschichte, auf eine Friedenstheologie, mit der sich in unserer Welt leben läßt. Die Erwartungen an John H. Yoder scheinen berechtigt: Er hat seit langem in historischen Studien zum Täuferturn und systematischen Abhandlungen über Probleme des Friedenszeugnisses geschrieben, war auch an Diskussionen zwischen Vertretern evangelischer Landeskirchen und „historischer Friedenskirchen“ maßgeblich beteiligt. Mit „Der Politik Jesu“ liegt jetzt die Übersetzung des zuerst 1972 erschienenen, seine bisherigen Gedanken zusammenfassenden Buchs „The Politics of Jesus“ vor.

Yoder geht von der „Möglichkeit einer messianischen Ethik“ aus. Im 1. Kapitel entfaltet er seine These, „daß nämlich Dienst und Anspruch Jesu am besten so verstanden werden, daß Jesus den Menschen nicht die Vermeidung politischer Stellungnahmen empfiehlt, sondern gerade eine bestimmte soziale – politische – ethische Stellungnahme nahelegt“ (21). Bedeutsam für soziale und politische Beziehungen unserer Zeit ist Jesu Machtverzicht (51ff., 58); im Programm „einer Ethik, die durch das Kreuz gekennzeichnet ist“ (58), in der „Taktik“ der Gewaltfreiheit (54), kommt sein Königreich. Das ist die Aussage des 2. Kapitels. Daß Jesus die wirtschaftlichen Voraussetzungen seines Lebens reflektiert, daß von daher – gut „materialistisch“ – seine Verkündigung bestimmt ist, ist Hauptaussage des 3. Kapitels. Dem „Jubeljahr“, einer israelitischen In-

stitution zur Wiederherstellung gerechter wirtschaftlicher Verhältnisse, kommt dabei die Bedeutung des hermeneutischen Schlüssels für die Predigt Jesu zu. In der Überschrift des 4. Kapitels ist das Geschichtsbewußtsein formuliert, das Yoder bei Jesus und seinem Volk findet: „Gott kämpft für uns“. Daß daraus die Bereitschaft zum Verzicht auf eigenen Kampf, auf eigene Gewalttätigkeit folgt, liegt, so scheint es, nahe und wird im 5. Kapitel belegt. Yoder referiert hier einen jüdischen Geschichtsschreiber des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, der Versuche des gewaltfreien Widerstands im Volk Jesu beobachtet hat. In der „Zwischenbilanz“ (6. Kapitel) faßt Yoder das Gesagte zu einer Art „ursprünglichen Jesusgeschichte“ (S. 86, Anm. 1b) zusammen. Konsequenzen ergeben sich aus dieser Geschichte für unser Verständnis von Nachfolge Jesu Christi insofern, als dafür der „Gedanke der Teilhabe am Leiden Christi“ grundlegend sein soll: „die neutestamentliche Kirche sieht ihn als Leitfaden und Erklärung für ihre Stellung zu den Mächten dieser Welt“ (S. 87). Das 7. Kapitel vertieft diesen Gedanken durch Schriftzitate, deren Interpretation geleitet ist von Yoders Interesse an der Erkenntnis, daß es im Neuen Testament „um die konkrete gesellschaftliche Bedeutung des Kreuzes in der Beziehung zu Feindschaft und Macht“ geht (S. 121). Im 8. Kapitel finden sich zunächst einige Hinweise zur „Ein- und Mehrdeutigkeit des Machtbegriffs“ (S. 124ff.); zudem wird jetzt die Rolle der Kirche in der Gesellschaft wichtig: ihrem Wirken in der Zeit wird „die selbe Relevanz, die der Mensch Jesus für die hatte, denen er diente“ (S. 145), zugesprochen, d. h. konkret: die Kirche „ist aufgerufen, zum Aufbau menschenwürdigerer Strukturen beizutragen“ (S. 142). Die Kirche soll „eine wiederhergestellte, eine erneuerte Gesellschaft, . . . ein Modell der Humanität sein, die z. B. ökonomische und rassische Gegensätze überwunden hat“ (S. 138). Diesem Ergebnis liegt eine „Darstellung der paulinischen Lehre“ nach dem Theologen H. Berkhof zugrunde (S. 128); sie ermöglicht es Yoder, die „Struktur dieser Welt“ eben nicht als schlechthin „unrein oder wertlos“ anzunehmen (S. 141), sondern der Gemeinde die „Aufgabe der Unterscheidung“ zuzumuten zwischen dem „göttlichen Wirken“ in bestimmten Strukturen und dem „Hin und Her auf der Oberfläche der laufenden Ereignisse“ (S. 142). Allerdings muß die Gemeinde akzeptieren: „Die neue Weltordnung wird die alte nicht sofort und mit Gewalt ersetzen, sondern die alte und die neue Ordnung existieren auf verschiedenen Ebenen in Konkurrenz miteinander“ (S. 170). Schon „die Urgemeinde mußte für ihr Leben innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen eine Sozialethik entwickeln, wie sie nicht ohne weiteres in den Ausführungen Jesu in ihrer unmittelbaren Reich-Gottes-Erwar-

tung zu erkennen ist“ (S. 170). Yoder will allerdings zeigen, „daß es die Ethik Jesu selbst war, die umgeformt und übertragen wurde in die Haltung der in der Gesellschaft dienenden Kirche“ (S. 171). Den Nachweis führt er an den sogenannten Haustafeln des Neuen Testaments durch; das sind Tugend- und Lasterkataloge, die ihr Vorbild nach herrschender Meinung im hellenistischen Judentum besitzen oder stoischen Ursprungs sind. Yoders Absicht ist, sie als spezifisch christlich zu erweisen durch den in ihnen enthaltenen Zug der „Revolutionären Unterordnung“ (9. Kapitel). Im 10. Kapitel wird dieser Zug ausgelegt im Hinblick auf „Römer 13 und die Autorität des Staates“. Yoder liegt daran, die Übereinstimmung der den Christen in der Bergpredigt und in Römer 13 gebotenen Haltung zu beweisen; beide Texte „unterweisen die Christen in all ihren Beziehungen, die zur Gesellschaft eingeschlossen, wehrlos zu sein“ (S. 188). Mit der „Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben“ (11. Kapitel) greift Yoder schließlich den „Dreh- und Angelpunkt“ (S. 190) der klassisch-protestantischen Interpretation des Evangeliums auf. Seine bisherigen Gedanken folgerichtig weiterführend will Yoder „das paulinische Rechtfertigungsdenken als soziales Phänomen ansehen, das seinen Schwerpunkt in der Versöhnung von Menschen verschiedener Herkunft hat“ (S. 202) und so zur Wehrlosigkeit gegenüber dem früheren Feind verpflichtet (S. 203). Im „Krieg des Lammes“, dem letzten Kapitel, geht es um das spezifisch Christliche der aufgezeigten Ethik; alle Menschen, so Yoder, egal welcher Tradition oder politischen Anschauung, vertrauen in ihrer Weise auf „die Manipulierbarkeit der Geschichte in die jeweils eigene Richtung“ (S. 207) – nur Christen können in der Nachfolge Jesu auf den Anspruch verzichten, die Geschichte zu lenken (S. 211). Das schließt aber nicht aus, daß sie dennoch eine „Geschichtsphilosophie“ haben (S. 212); im Gegenteil: sie wissen vom „göttlichen Handeln in der Geschichte“ (S. 217), an dem sie beteiligt sind. Allerdings nicht dadurch, daß es ihnen – im Unterschied zu politischen Pazifisten etwa – darum geht, gerechte Ziele ohne das Mittel der Gewalt zu erreichen. Am göttlichen Handeln sind Christen vielmehr beteiligt insofern, als sie ihre gerechten Ziele aufgeben, wenn sie nicht mit gerechten Mitteln zu erreichen sind und dann teilhaben am „triumphierenden Leiden des Lammes“ (S. 213). Das bedeutet ein christlicher „Lebensstil, dessen Charakteristikum die Gründung einer neuen Gemeinschaft und die Ablehnung jeglicher Gewalt ist“ (S. 219).

Zur Beurteilung des Buchs scheint es mir zunächst unumgänglich, nach seinem Adressaten zu fragen. Dem nicht theologisch vorgebildeten Laien dürfte der umfangreiche Anmerkungs- und Literaturverzeichnis-Teil ebenso wie ein komplizierter

Stil und der Rückgriff auf unerklärte Stichworte und auf Abschnitte der Forschungsgeschichte (6. Kapitel) Schwierigkeiten bereiten. Dafür, daß das Buch also eigentlich für den Wissenschaftsbetrieb gedacht ist, spricht auch der hohe Anspruch auf Interdisziplinarität (S. 12). Im Blick auf seine Methoden wissenschaftlichen Arbeitens sind allerdings zahlreiche Fragen an Yoder zu stellen. Ich notiere nur einige Eindrücke.

Literatur aus dem Bereich der neutestamentlichen Forschung ist nur in ganz geringem, im übrigen unbegründetem Ausmaß benutzt, Literatur aus dem Bereich von Soziologie und Philosophie nahezu gar nicht – im Hinblick auf obengenannten Anspruch auf Interdisziplinarität und auf das Ziel, Bedeutsames zur Sozialethik beizutragen, sicher ein nicht zu unterschätzender Mangel. Daraus ergeben sich möglicherweise auch zahlreiche begriffliche Unklarheiten. Ein exakter Begriff von Ethik wird nicht gegeben; und was im Zusammenhang ethischer Fragestellung der Begriff „messianisch“ bedeutet (1. Kapitel), bleibt genauso unklar wie der Begriff des Dienstes (S. 43, 141f.) oder letztlich auch der Begriff der Macht (S. 124ff.). Der unpräzise Stil des Buchs erschwert darüber hinaus auch die Unterscheidung zwischen Yoders Meinung und dem, was er referiert bzw. dem, wovon er sich absetzt. Yoders Auseinandersetzung mit anderen theologischen Positionen ist polemisch. Andersdenkende werden oft nicht beim Namen genannt (S. 19f.); die Darstellung ihrer Positionen erfolgt meistens äußerst oberflächlich und ungenau und gibt so eine praktische, negative Folie für Yoders eigene Äußerungen ab (S. 26f., 29, 35, 42, 51, 54f.); den Höhepunkt in dieser Hinsicht bildet das 6. Kapitel. – Mich macht das ganz sprachlos, wie Yoder hier mit der systematischen und exegetischen Tradition westlicher Theologie ins Gericht geht, mit einer flüchtigen Handbewegung die Forschungsergebnisse der letzten 250 Jahre einfach vom Tisch wischt. Spätestens ab hier ist Yoders Form wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr ernst zu nehmen. Dies Urteil läßt sich auch an seinem Referat der Rechtfertigungslehre des Protestantismus bestätigen. Um seine Interpretation der Rechtfertigungslehre auf Wehrlosigkeit hin zu ermöglichen, baut er ein falsches Feindbild auf. Er unterstellt der ganzen protestantischen Tradition die Ansicht, daß Gott lediglich gerecht *spricht*, nicht gerecht *macht* (S. 197), daß Rechtfertigung also nur auf die veränderte Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott zielt, nicht aber auf eine tatsächliche Veränderung der Menschen. Daß das keine Alternative ist, hat schon längst Ernst Käsemann gezeigt, was Yoder aber offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen hat, sondern sich lieber auf eine Seite einer fragwürdigen Front schlägt. Yoders rücksichtsloser Umgang mit dem theologischen Gegner spiegelt sich auch in

seinem Umgang mit dem (wehrlosen) biblischen Text. Im Zuge allgemeiner neutestamentlicher Untersuchungen darf man z. B. nicht einfach nur das Lukas-Evangelium stellvertretend für die anderen Evangelien mitbenutzen (S. 22) in der Hoffnung, es käme bei allen schon irgendwie dasselbe heraus. Die Zeiten solcher Evangelienharmonien sind endgültig vorbei, nachdem sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß jeder der vier Evangelisten ein sehr eigenständiger theologischer Denker ist und als solcher seinen Stoff gestaltet hat. Genausowenig darf hinter die einmal erkannte Schwierigkeit zurückgegangen werden, daß es eine Distanz *gibt* zwischen dem historischen Jesus und dem biblischen Christus, der in den Texten bezeugt wird, woraus die Unmöglichkeit der oben erwähnten „ursprünglichen Jesusgeschichte“ folgt. Manche Textstellen kommentiert Yoder mit Hilfe einer fast verwirrenden Fülle von Details (S. 33–36, 44–50), bei anderen verzichtet er auf Gründlichkeit, deutet nur an, daß er über Wissen verfügt, das ihn bestätigt (S. 28, 56f.). Manchmal verzichtet er sogar darauf und verschweigt, daß es z. B. eine umfangreiche Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte gibt, die zur Untermauerung (oder zur Widerlegung) seiner Thesen vom Geschichtsbewußtsein Jesu und seines Volkes und von der Bedeutung des Jubeljahrs sicher hätte nützlich sein können. Daß neuere Literatur zum materialistischen Ansatz der Exegese (etwa M. Clévenot) nicht herangezogen wurde oder werden konnte, liegt vielleicht am Alter des Buchs von Yoder und ist verzeihlich, nicht aber die Anhäufung von Schriftstellen als Beweisführung für eigene Thesen, zumal wenn sich solche Zitatensammlung noch wissenschaftlich gibt als „unabhängige induktive Beweisführung aus den Texten“ (S. 103).

Dies mag genügen, um Yoders methodische Mängel aufzuzeigen. Die eigentlich theologische Anfrage an Yoder setzt da ein, wo er Jesus reduziert auf das Programm, auf die Idee der Gewaltlosigkeit. Diese Reduktion liegt bereits in der Methode begründet, denn wo die „ursprüngliche“ Geschichte Jesu ihrer Historizität beraubt wird, wird dem Kreuz, das ja das Ende dieser Geschichte ist, im Grunde jede Bedeutung, auch seine Heilsbedeutung genommen, selbst wenn Yoder versichert, daß das nicht seine Absicht sei (S. 203f.). Möglicherweise hilft Yoders Buch, vor Einseitigkeiten in friedentheologischen Diskussionen zu bewahren: Wer nur auf das Heil der Seele setzt, wird auf sein Verhalten und Handeln, die Spuren in dieser Welt hinterlassen, gestoßen; wer die Botschaft vom Frieden in die private Lebensführung einzwängt, wird an die politisch ausgreifende Wirkung jeder ethischen Entscheidung erinnert; und wer allein vom „erhöhten“ Christus die Befreiung zu verantwortlichem Handeln

erwartet, soll in seinen konkreten Entscheidungen bereits an den „irdischen“ Jesus gewiesen werden. Um wirklich zu helfen, hätte alles aber deutlicher und verständnisvoller ausgearbeitet werden müssen. Die theologische Begründung einer Ethik der Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit, wie wir sie angesichts der Komplexität der uns umgebenden Herrschaftsverhältnisse brauchen, hat Yoder noch nicht geben können. Er muß mit uns und wir müssen mit ihm weiter im Gespräch bleiben.

Dorothea Ruthsatz

Vermittler zwischen Polen und Mennoniten

Zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. Kazimierz Mężyński

Verehrter, lieber Freund,

es braucht nicht das Gedenkwort wiederholt zu werden, das ich Ihnen einst zur Vollendung Ihres 70. Lebensjahres in diesen Geschichtsblättern widmen durfte. Die damalige Würdigung Ihrer Verdienste, soweit sie unsere Gemeinschaft betreffen, sei heute ergänzt durch einen Gruß in der Form dieses offenen Briefes.

„Die deutschen Mennoniten auf ihrem Wege zur Versöhnung mit Polen“, unter diesem Titel wurde Ihr Artikel vom Mai 1974 ins Amerikanische übersetzt und veröffentlicht. Ihre Originalfassung in der katholischen Zeitschrift ZNAK (Krakau) enthielt vorne weder das bestimmte Geschlechtswort noch die Nationalitätsbezeichnung. Durch das Verallgemeinern bzw. Einschränken haben die bisher einzigen Publizisten Ihrer Ausführungen (MENNONITE QUARTERLY REVIEW) uns sehr beschämt, denn gelungen ist uns doch nur wenig.

Eine Freude war es Ihnen immerhin, daß wir auf unserer Europäischen Regionalkonferenz 1981 für das Thema „Mennoniten und Polen“ einen Gesprächskreis bildeten, der Ihre für uns wichtigsten Anliegen mit großer Sympathie entgegennahm, beschwingt natürlich durch die Hochachtung Ihrem ganzen Volke gegenüber. Diese hat seitdem viel Nährstoff für weiteres Wachstum erhalten, so auch meine Dankbarkeit dafür, daß Sie trotz zunehmender körperlicher Leiden als der für uns wesentlichste Repräsentant jener gesamten Nation den Gedankenaustausch treu weitergepflegt haben.

Ungemein kostbar waren mir die vier (teils mehrtägigen) Besuche, die ich Ihnen und Ihrer lebenswürdigen Gattin abstatten durfte. 1976 zählte zu meinen Begleitern Prof. Johannes Harder, mit dem Sie ebenfalls in fruchtbarer Korrespondenz geblieben sind. Um Ostern 1980 entspann sich zwischen uns ein Zwiegespräch über einen der Kernsätze Ihres ZNAK-Beitrags. Aus der englischen in unsere Sprache übertragen lautete er so:

„... Verschiedene Male stellten die Polnischen Brüder den Antrag auf Vereinigung mit den Mennoniten, und Socinus widmete ihnen sogar einen speziellen Traktat, aber das Ziel wurde nie erreicht.“

Der letzte Satzteil bringt einen der tiefen Schmerzen zum Ausdruck, der Sie in den nun bald fünfzig Jahren Ihrer Beschäftigung mit unserer Vergangenheit und jeweiligen Gegenwart immer wieder ergriffen hat. Das ließ auch Ihr Aufsatz „Die Mennoniten in Polen“ (Geschichtsblätter 1968) erkennen. Zu Ihrem Festtag vermögen wir vielleicht wenigstens in dieser einen Hinsicht ein Stück Bemühung um Nachreifen im Geiste – stellvertretend für unsere fernen Vorfahren – Ihnen darzubringen.

Über die Polnischen Brüder fand ich im Nachlaß meines Bruders Aufschlußreiches im Monatsblatt „POLEN“ (8/1963), auch ein Porträt des eingewanderten Italieners Faustus Socinus (1539–1604), des führenden Ideologen jener reformatorischen Gemeinschaft. Prof. Grzybowski betont dort, sie habe es zu einer spezifisch polnischen Konzeption gebracht, die rationalistische Bibelauslegung „mit sozialem Radikalismus und Pazifismus verknüpfte und die Arbeit unter allen Werten obenan stellte.“

Durch Ihre eigene Forschung wissen wir folgendes: Es war eine Gruppe mit hoher Bildung, vielfach der Szlachta (dem niederen Adel) angehörig, etwa zur Hälfte die deutsche Sprache beherrschend, z. T. sogar in ihr heimisch. Getauft wurden erst die Erwachsenen, doch ein Unterschied zu unsern Vorvätern lag darin, daß es sich dort um Arianer handelte, also für die Kirche Roms um noch schlimmere Ketzer. Infolge jesuitischer Umtriebe wurden sie im 17. Jahrhundert restlos vertrieben, aus dem Lande, das sonst damals in Europa das toleranteste war. Ihre Andachts Häuser und ausgezeichneten Schulen fielen größtenteils inquisitorischer Brandstiftung zum Opfer.

Was wäre geworden, wenn die Mennoniten sich mit ihnen vereinigt hätten? Als dieser Wunsch an sie herantrat, fragten sie ihre niederländischen Glaubensgeschwister nach deren Meinung. Doch sie rieten ihnen ab. Nun ist auch unsere Gemeinschaft aus dem Weichselraum vollständig verschwunden. Lange haben so viele Taufgesinnte dort Vorrechte genossen, als die andersartigen Täufer schon verjagt waren. Sie, der Freund beider Gruppen, strecken uns immer noch die Hand herüber, obwohl unsere Generation Ihnen persönlich ebenfalls oft die kalte Schulter gezeigt hat. Bleiben Sie uns der späte Polnische Bruder, nicht zur Bildung einer Union, wie es die Socinianer gewollt haben, aber zu gedanklicher Überbrückung historischer Klüfte! Wir haben Ihnen viel zu danken, viel zu wünschen.

Es grüßt Sie herzlich
Ihr Helmut Reimer

Sehr verehrter, lieber Herr Prof. Dr. Mężyński!

Wer auf acht Jahrzehnte seines Lebens zurückblicken darf, hat gewiß so manche Station darin, an der er das Gebet, das Christoph Friedrich Oetinger der Nachwelt hinterließ, aus vollem Herzen nachempfinden kann:

Herr
gib mir die Gelassenheit
Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann
Gib mir den Mut,
Dinge zu ändern, die ich ändern kann
und gib mir die Weisheit,
das eine vom andern zu unterscheiden.

Sie sind mir in den Jahren unserer regen, redaktionell geprägten Korrespondenz zum Freund geworden. Historische Wahrheit ist nur selten als Zufallsblüte am Wegesrand zu finden, nach ihr muß in harter Arbeit geschürft werden. Das Verwerfen liebgewonnener Vorstellungen, das Akzeptieren anderer Forschungsarbeit aus einer fremden Denkweise, ist oft genug eine so bittere Materie, daß sie nur zögernd verarbeitet werden kann. Wie groß aber ist die Genugtuung, wenn sich als Frucht solcher Arbeit der Friede einstellt, nach dem sich im Grund seines Herzens jeder Mensch sehnt.

Daß solcher Friede ständig bedroht sein kann, haben wir beide auch erfahren müssen. Ihr Referat „From the History of Mennonites in Poland“ (1975), das Sie vor amerikanischen Studenten hielten, hat in einigen Teilen meinen Widerspruch herausgefordert. Ich schrieb Ihnen einen – wahrscheinlich zu heftigen – Brief und formulierte meine Bedenken dann auch öffentlich (MGBI 1976, S. 116f.).

Sie wollten keine Kontroverse und schrieben mir, daß Sie, „weil Sie mich verletzt hätten, mir versprechen, nie wieder über die Mennoniten zu schreiben“. Meine und die Einwände anderer haben Sie von diesem Vorhaben nicht abbringen können. Darf ich Sie hier und jetzt bitten, Ihre damalige Entscheidung zu revidieren und mehr an die Förderung historischer Wahrheit zu denken als an meine Gefühle? Sie kennen Rankes treffende Worte über historische Forschungsarbeit und haben diese manchmal zitiert; sie sollten auch für unsere Auseinandersetzung Gültigkeit haben.

Wir haben Nachricht, daß ein junger polnischer Historiker sich in der nächsten Zeit mit mennonitischer Geschichte befassen will. Wenn sich je dabei für Sie ein Anknüpfungspunkt ergeben sollte, sich wieder diesem Forschungsgebiet zuzuwenden, so hoffen wir, daß Sie ihn aufgreifen. Sie wollen vor allem ein Freund des Friedens sein, und das ist Anlaß genug, Ihnen Respekt zu bezeugen und den Dank auszusprechen, den Helmut Reimer formuliert hat.

Ihre Liesel Quiring-Unruh

Nachrichten

Michael Holzach ist tot

Am 21. April 1983 ist der Journalist und Schriftsteller Michael Holzach auf tragische Weise bei dem Versuch, seinen Hund „Feldmann“ vor dem Ertrinken zu retten, in der Emscher bei Dortmund ums Leben gekommen. Holzach hatte ein Jahr lang bei den Hutterern in Kanada gelebt und anschließend ein Buch über „Das vergessene Volk. Ein Jahr bei den deutschen Hutterern in Kanada“ (Hoffmann und Campe Verlag Hamburg 1980) geschrieben. Dieses Buch vermittelt einen liebevoll-kritischen Eindruck von dem Leben auf dem Bruderhof und hat eine weite Verbreitung gefunden. Auch von Mennoniten in Deutschland ist es freundlich aufgenommen worden (vgl. MGBI 1981, S. 96f.). Wer das „Vergessene Volk“ gelesen hat, wird um Michael Holzach trauern.

HJG

Zwei neue Zeitschriften in Kanada

Die kanadischen Mennoniten haben in diesem Jahr zwei neue Zeitschriften auf den Weg gebracht, die für das akademisch interessierte Lesepublikum bestimmt sind: THE CONRAD GREBEL REVIEW und das JOURNAL OF MENNONITE STUDIES.

Die erste Zeitschrift führt den Untertitel „A Journal of Christian Inquiry“ und wird vom Conrad Grebel College an der Universität von Waterloo herausgegeben. Sie steht unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Walter Klaassen und bringt Beiträge aus dem weiten Bereich der Wissenschaften, allerdings nicht Fachbeiträge im strengen Sinn, sondern Beiträge, die Probleme verschiedener Wissenschaften unter einer christlichen Perspektive in Augenschein nehmen. In der ersten Nummer ist der Aufsatz von A. James Reimer von besonderem Interesse. Er bemüht sich um die Frage einer mennonitischen Theologie, indem er die theologischen Ansätze von H. S. Bender, R. Friedmann, G. Kaufman und J. H. Yoder kritisch würdigt: „The Nature and Possibility of a Mennonite Theology“. – Zum Kreis der Ratgeber gehören u. a. Dr. Heinold Fast (Emden) und

Walter Sawatsky (Neuwied). Diese Zeitschrift erscheint dreimal im Jahr und kann über Nelson Scheifele, Conrad Grebel College, Waterloo, Ontario, Kanada, N2L 3G6, zum Subskriptionspreis von \$ 18.00 (Einzelnummer \$ 6.00) bezogen werden.

Die andere Zeitschrift will „Aufsätze, Buchbesprechungen und literarische Arbeiten zu Aspekten mennonitischen Lebens, Glaubens und Denkens“ veröffentlichen. Sie ist ganz allgemein an dem kulturellen und religiösen Leben des Mennonitentums in Vergangenheit und Gegenwart interessiert. Herausgegeben wird dieses einmal im Jahr erscheinende JOURNAL OF MENNONITE STUDIES von dem „Chair of Mennonite Studies“ an der Universität Winnipeg in Zusammenarbeit mit dem Canadian Mennonite Bible College, der Mennonite Literary Society und der Manitoba Mennonite Historical Society, Schriftleiter ist Prof. Dr. Harry Loewen, der Inhaber des Lehrstuhls für mennonitische Studien. Zum Kreis der Berater gehört u. a. Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg). Die erste Ausgabe dieser Zeitschrift enthält die Beiträge eines Symposions, das 1982 an der Universität von Toronto zu mennonitischen Forschungen auf den Gebieten der Geschichte, Literatur, Psychologie, Erziehung, Soziologie, Wirtschaft und Politologie abgehalten wurde. Dieses Journal kann über den Schriftleiter, c. O. University of Winnipeg, Manitoba, Kanada, R3B 2E9, für \$ 6.00 im Jahr bezogen werden.

MGBI

Ein Dossier über die Täufer in mehreren Sprachen

Die Zeitschrift GEWISSEN UND FREIHEIT, die von der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit in sechs Sprachen herausgegeben wird, veröffentlicht im Herbst ein Dossier über die Täufer. James M. Stayer steuerte einen Beitrag zur Frage „Wer waren die Täufer?“ bei, Heinold Fast stellte seine Skizze über Konrad Grebel aus den „Radikalen Reformatoren“ (1978) zur Verfügung und Hans-Jürgen Goertz entwarf eine neue Skizze über den „antiklerikalen Pazifisten“ Menno Simons. Weitere Aufsätze erscheinen über die Toleranz bei Caspar von Schwenckfeld (D. Husser), die österreichischen Täufer (G. Mecenseffy) und die Dissidentenpolitik des Straßburger Rats (M. Lienhard). Einige Dokumente und eine Auswahlbibliographie schließen das Dossier ab.

Dieses Heft (25/1983) kann bei der Redaktion bestellt werden:
Schloßhaldenstraße 17, Bern/Schweiz.

MGBI

Von Personen

Dr. Werner O. Packull, der mit seinem Buch über „Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement“ (1977) und Aufsätzen zu Problemen des Täuferturns bekannt geworden ist, hat einen Ruf an das Conrad Grebel College der Universität Waterloo in Kanada angenommen. Er lehrt dort als Associate Professor und kann sich jetzt intensiver als vorher am Renison College derselben Universität dem Täuferturn in Forschung und Lehre widmen. – Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz ist als Vollmitglied in die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (Kirchengeschichte) aufgenommen worden. Er wurde gebeten, auf dem Kongreß, den die Universität Bern zum 500. Geburtstag Ulrich Zwinglis vom 26. bis 29. März 1984 unter dem Titel „Zwingli und Europa“ ausrichtet, den Vortrag über das Täuferturn zu halten: „Das Täuferturn – ein Weg in die Moderne?“ – Dr. Horst Quiring hat sich aus Altersgründen von der Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter zurückziehen müssen. Eine Würdigung seiner langjährigen Tätigkeit für den Geschichtsverein wird in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift erscheinen. – Frau Liesel Quiring-Unruh hat die Schriftführung des Mennonitischen Geschichtsvereins auf eigenen Wunsch abgegeben. Sie hat diese Aufgabe mit Einfühlungsvermögen und Umsicht seit 1975 wahrgenommen und auch noch an dieser Nummer mitgearbeitet. Der Vorstand dankt ihr für ihre Arbeit sehr herzlich.

MGBI

Kolloquium über das Täuferturn vor der Weltkonferenz

Unmittelbar vor der XI. Mennonitischen Weltkonferenz findet vom 18. bis 23. Juli 1984 in Straßburg (Frankreich) ein Kolloquium zur Geschichte der Täufer im 16. Jahrhundert statt. Dazu lädt ein die Groupe de Recherches sur les Non-conformismes Religieux du XVIe siècle et l'Histoire des Protestantismes (GRENEP), die Association Française d'Histoire Anabaptiste-Mennonite (AFHAM) und das Doopsgezind Seminarium te Amsterdam. Verantwortlich für Planung und Durchführung dieses Kolloquiums sind Prof. Dr. I. B. Horst, Dr. J. Rott, Dr. S. L. Verheus. Die Anmeldung zum Kolloquium ist zu richten an: Dr. Jean Rott, 5 rue Jean-Jacques Rousseau, F-67000 Strasbourg, France.

MGBI

Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba

Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart

Dieses Buch schildert die Entstehung und Geschichte der Täuferbewegung und der aus ihr entstandenen Mennonitengemeinden.

Die Täufer- und Mennonitengeschichte läßt sich weithin als eine Folge von Vertreibungen und Wanderungen beschreiben. Die Schweiz, Süddeutschland, Mähren, die Niederlande, Westpreußen, Rußland und die beiden Amerikas sind Stationen auf diesem Weg.

Der Autor schildert die wichtigsten Gruppen unter den Mennoniten und stellt auch die alternativen Lebensgemeinschaften der gütergemeinschaftlich lebenden Hutterer und der sich dem technischen Fortschritt verweigernden Amischen ausführlich vor.

Seit der Mission des 19. und 20. Jahrhunderts gibt es wachsende Mennonitengemeinden in vielen Ländern der dritten Welt. Sie werden hier erstmals in deutscher Sprache zusammenhängend dargestellt.

Durch fünf Jahrhunderte folgt Diether Götz Lichdi den Mennoniten auf ihrer Wanderung „Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba“. Vielfältige Illustrationen, Schaubilder und Landkarten veranschaulichen den Text (Rückseite des Buches).

Bibliographische Angaben s. „Bücher aus anderen Verlagen“.

Berichte

Täuferausstellung in Münster

Im Oktober 1982 wurde das Stadtmuseum in Münster mit einer Ausstellung zu einem der spektakulärsten Abschnitte in der Geschichte dieser Stadt eröffnet: „Die Wiedertäufer in Münster“. Mit dieser eindrucksvoll arrangierten Ausstellung, die vom 1. Oktober 1982 bis 30. Januar 1983 zu sehen war, konnte Münster die Teilnehmer am „Deutschen Archivtag“ und am „Deutschen Historikertag“ in seinen Mauern begrüßen. Der ausgezeichnet ausgestattete und betreute Katalog mit einleitenden Aufsätzen von Hans Galen, Gerd Dethlefs, Robert Stupperich und Joachim Fest (weniger geglückt) und mit den Abdrucken einer großen Anzahl von Exponaten, die von weither zusammengetragen wurden, kann über die Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung in Münster (Postfach 11 24) für 18,- DM bezogen werden.

MGBI

„300 Jahre Deutsche in Amerika“

Zu den Jubiläumsveranstaltungen in Krefeld

Der Jahrestag der Ankunft der Gründer von Germantown im kolonialen Pennsylvanien des Jahres 1683 ist in der Vergangenheit wiederholt Anlaß zu feierlichen Veranstaltungen auch in Deutschland gewesen. Daß diese den jeweiligen zeitbedingten Gegebenheiten entsprechend sehr unterschiedlich ausfielen, ist einleuchtend; eine vergleichende Untersuchung dazu könnte sehr aufschlußreich sein. Von Interesse wären dabei nicht nur der Forschungsstand über das eigentliche historische Ereignis, sondern auch Form und Inhalt der Veranstaltungen, ihre Träger und deren Motivation, sowie die Rezeption der Geschehnisse in der deutschen Öffentlichkeit und in den USA.

Krefeld, heute eine von vielseitiger Industrie geprägte Großstadt am linken Niederrhein, wollte die Veranstaltungen anläßlich des 300-jährigen Jubiläums der „Krefelder Auswanderung“ keineswegs auf das Gedenken an die 13 Familien konzentrieren, die seinerzeit den Aufbruch in die Neue Welt wagten. Vielmehr waren alle Planungen von vornherein darauf ausgerichtet, den historischen Anlaß zum Aufhänger dafür zu benutzen,

die heutigen Beziehungen zwischen Krefeld und den USA – und hier besonders dem Raum Philadelphia – aufzuzeigen und diese in möglichst vielen persönlichen Begegnungen lebendig werden zu lassen. Vielfältige kulturelle, wissenschaftliche und sportliche Veranstaltungen und Austauschprogramme sollten dafür Gelegenheit bieten. Die intensiven wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen Krefeld und Industriestandorten in den USA sollten für die Bevölkerung transparent gemacht werden. Die Beziehungen etwa der Krefelder Textilindustrie zu dem Absatzmarkt USA haben eine weit in die Vergangenheit zurückreichende Tradition. Alle Planungen mußten sich aber ausrichten an den bescheidenen verfügbaren Finanzmitteln der Stadt. So waren private Gruppen und Vereine besonders herausgefordert; die Kirchen beteiligten sich vornehmlich mit Vortragsveranstaltungen. Höhepunkt der Veranstaltungen sollte ein mehrtägiges Bürgerfest werden, für das aus einem Wettbewerb der Name „Philadelphiade“ hervorging. – Erst als in den USA einflußreiche Deutsch-Amerikaner den Präsidenten dazu brachten, das Jubiläum „300 Jahre Deutsche in Amerika“ zu einem „National Event“ zu proklamieren, griffen auch die Bonner Politiker das Thema auf. Noch von der sozial-liberalen Regierung wurde für Krefeld ein repräsentativer Festakt angesetzt, zu dem auch der amerikanische Präsident eingeladen wurde, der sich dann am 25. Juni durch Vizepräsident Bush vertreten ließ. Diese politische Aufwertung der Krefelder Veranstaltungen, die natürlich auch ganz konkrete tagespolitische Akzente hatten, brachte ihnen eine von den Werbefachleuten der Stadt nicht ungern gesehene Publizität. Ganze Heerscharen von Journalisten mühten sich um einen Blick auf den Anlaß des Geschehens, und damit rückte nun der historische Aspekt stark in den Mittelpunkt des Interesses. Dies wiederum führte zu mancher Verlegenheit.

Den Eingeweihten ist es schon lange bewußt, daß es um die „Krefelder Auswanderung“ noch viele offene Fragen gibt. Der Grund dafür dürfte vor allem in der äußerst ungünstigen Quellenlage zu finden sein. Dies wurde auch deutlich in der vom Krefelder Stadtarchivdirektor Dr. G. Rotthoff mit großer Redlichkeit zusammengestellten Ausstellung „Aufbruch in die Neue Welt“ im Museum Burg Linn. Unter den mühsam zusammengetragenen Urkunden fehlte jene aus dem Jahre 1678, durch die den Mennoniten in Krefeld die Bürgerrechte in der Moerser Exklave gewährt wurden. Unbekannt ist z. Zt. wohl auch, wo das Original eines Zeugnisses jener Quäker-Hochzeit von 1681 lagert, das in der Literatur mit Recht als wichtigster Beleg für die Zugehörigkeit vieler der ‚ersten Krefelder Auswanderer‘ zur seinerzeit in Krefeld bestehenden Quäker-

gruppe angeführt wird. Erstmals konnten aber wieder zwei barocke Glasgemälde gezeigt werden, die mit großer Sicherheit aus dem Haus des Hermann op den Graeff stammen, dem ersten namentlich bekannten Krefelder Mennonitenprediger. Dessen Schwiegertochter Grietgen gehörte mit vier Kindern zur Gruppe der Auswanderer von 1683. Die Glasgemälde können als gegenständliches Zeugnis dafür dienen, daß es sich bei den Auswanderern keineswegs um verarmte Familien gehandelt hat. Der in diesem Heft der MGBI abgedruckte Aufsatz von Dr. Rotthoff erschien zum Jubiläumsjahr als sehr verlässliche Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes um die Auswanderung; neuere Originaluntersuchungen sind u. W. nicht erschienen. Ein Historiker-Symposium zum Thema „Religion und Geschichte, Raum und Zeit: ein vergleichender Versuch zur Geschichte des 18. Jahrhunderts“, von Prof. Wellenreuther (Universität Köln) geleitet und in Zusammenarbeit verschiedener Institutionen vom 16.–19. 6. in Krefeld-Linn durchgeführt, brachte Fachleute aus der Bundesrepublik und den USA zusammen. Das Thema der Krefelder Auswanderung wurde dabei eher am Rande gestreift; die interdisziplinären Forschungsansätze zur Motivation der Auswanderer, ihre Heimat zu verlassen, dürften aber richtungweisend sein. Mit Interesse kann man einer auf diesem Kongreß angekündigten Dissertation über Franz D. Pastorius entgegensetzen. Bedauerlich schien es manchem Beobachter, daß amerikanische Wissenschaftler deutschsprachige Literatur mitunter nicht zur Kenntnis nehmen.

Verlegenheit kam aber auch da auf, wo sich die Festredner auf den Krefelder Veranstaltungen auf die Glaubensüberzeugung der Auswanderer beriefen. Während die Redner der offiziellen Feiern sich ausschließlich auf den Pioniergeist und den Wagemut der Auswanderer bezogen, erhoben Sprecher der großen Veranstaltung „mit dem besseren Amerika“ den Anspruch, die geistigen Nachfahren der pazifistisch gesinnten Quäker- und Mennoniten-Auswanderer zu sein. In diesem Zusammenhang bestritten sie überhaupt die Berechtigung von allem Feiern in Verbindung mit der Krefelder Auswanderung, da diese eher eine Vertreibung oder eine Flucht aus der Unterdrückung gewesen sei; so etwas aber könne man schlecht zum Anlaß von Feiern machen. Derart unterschiedliche Meinungen können aufkommen, weil auch in dieser Frage die Geschichtsschreibung noch keine belegten Aussagen gemacht hat, und möglicherweise wird sie dies auch nie können. Nachdenklich aber mußte den Beobachter stimmen, daß „Mennoniten“ von Außenstehenden mit solcher Selbstverständlichkeit als Pazifisten angesehen werden. Nachdenklich nicht etwa, weil man Angst davor haben mußte, von ungeliebten

Leuten vereinnahmt zu werden, sondern deshalb, weil man plötzlich in einer ganz bestimmten Situation nach seinem Selbstverständnis befragt wurde.

Hier soll nun abschließend über den Beitrag der „Mennoniten“ bei den Veranstaltungen in Krefeld berichtet werden. Dieser war zunächst ein passiver: „Die Mennoniten“ mußten sich als Teilgruppe der ersten Auswanderer feiern lassen, auch wenn ihr Anteil wirklich nur sehr gering war. Mit „Mennoniten“ ganz anderer Art begann überhaupt das Jubiläumsjahr in Krefeld: Für die unvergessene Speisungsaktion in den Hungerjahren nach dem Krieg (1947/48) dankte die Stadt Krefeld den beiden ehemaligen MCC-Mitarbeitern Katherine Derksen aus Minnesota und Peter Bartel aus Kansas stellvertretend für die vielen anderen Helfer aus den USA und Kanada in einer Festveranstaltung mit der Überreichung der Ehrenplakette der Stadt. Daß die Stadt Krefeld ein Photo von der Zeremonie dem tausendfach verteilten Programm für die ‚Philadelphide‘ voranstellte, sollte nicht übersehen werden. – Im Mai tagten dann in Krefeld die Mitgliederversammlung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und der Mennonitische Geschichtsverein. Dr. John Ruth, Literaturwissenschaftler und Historiker aus Pennsylvanien, war als Gastredner geladen. Der geistige Bogen zu der MCC-Ehrung im Januar wurde aber durch ein Forum zur mennonitischen Hilfswerktätigkeit heute geschlagen, zu dem u. a. Ed Stoesz vom MCC in Akron geladen war. – Ein von der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ in gutem Einvernehmen vorbereiteter ökumenischer Gottesdienst mit maßgeblicher Beteiligung der Mennonitengemeinde (Teilpredigt) als Auftakt zu den städtischen Veranstaltungen im Juni war sehr gut besucht. Zum Höhepunkt der Festwoche (im Juni) steigerte sich dann schlagartig das öffentliche Interesse an „den Mennoniten“ heute. Das Westdeutsche Fernsehen stellte die Krefelder Gemeinde in einem kurzen Beitrag vor; am Samstag der Festwoche besuchten mehr als 700 Bürger die Kirche und informierten sich an von der Jugendgruppe aufgebauten Ständen durch Gespräche und Flugblätter über die Gemeinde. Einige amerikanische Besucher – unter ihnen vor allem Quäker von den Besuchergruppen aus Philadelphia – nahmen die Gelegenheit zum Besuch der Kirche und des Gottesdienstes wahr. Engagiert zeigte sich auch das Deutsche Mennonitische Friedenskomitee, das durch Andrea Lange auf Einladung der Krefelder Gemeinde ‚Eindrücke von der amerikanischen Friedensbewegung‘ vermittelte und durch ein Flugblatt Stellung gegen die weitere Raketenrüstung in Ost und West bezog.

Die Jubiläumsveranstaltungen in Krefeld erlebten am Tag ihres äußeren

Höhepunktes einen kurzen Schock durch Gewalttätigkeiten einzelner Leute, die den Amerikanern gegenüber grundsätzlich feindlich eingestellt sind. Die Medien haben diese Vorfälle auf die ihnen eigene Weise in den Mittelpunkt der Berichterstattung gestellt. Dies ist in keiner Weise zu rechtfertigen. Hunderte von amerikanischen Besuchern haben in Krefelder Häusern Gastfreundschaft erlebt. Jugendchöre und Schülergruppen schlossen Freundschaft mit deutschen Jugendlichen, die anhalten wird. Tausende von Menschen haben an den Veranstaltungen des Bürgerfestes teilgenommen und damit, sicher nicht alle unreflektiert, ein Gefühl der Verbundenheit mit der amerikanischen Bevölkerung zum Ausdruck gebracht. Tausende von Menschen nahmen auch das Recht zu einer friedlichen Demonstration wahr, bei der sie – politisch allerdings überwiegend einseitig – ihre tiefe Sorge um den Fortbestand des Friedens und der Menschheit äußerten. Mennoniten waren hier wie dort dabei, und sie waren hier wie dort aufgefordert, immer wieder neu ihren eigenen Standpunkt zu überprüfen, bevor sie sich anschicken, in der Nachfolge Christi zu handeln. Man wird in Zukunft wieder weniger über sie reden, und das ist gut so.

Hermann Behrend