

42 = NF 37

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

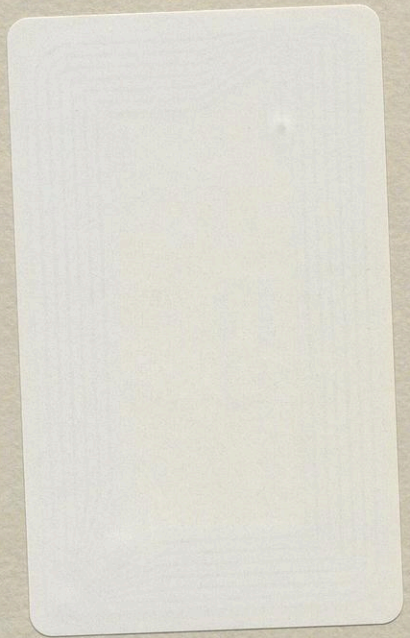
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

. 2506

42. Jahrgang Neue Folge Nr. 37 1985



N11< .40043503 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein



42. Jahrgang Neue Folge Nr. 37 1985

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

Horst Klaassen, Kassenführung,

Bromberger Straße 15, D-7150 Backnang

Herstellung:

Heinrich Schneider KG, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer

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

Hans-Otto Fieguth, Friedrich-Ebert-Straße 111, D-2900 Oldenburg

Hamburger Arbeitsgruppe, Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Universität
Hamburg, Allende-Platz 1, D-2000 Hamburg 13

Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 8, D-2408 Timmendorfer Strand

Rudolf Muhs, Unterer Mühlenweg 77, D-7800 Freiburg i.Br.

Prof. Dr. Werner O. Packull, Conrad Grebel College, University of Waterloo,
Waterloo N2L 3G4, Kanada

Dr. Heinrich R. Schmidt, Hinterhausstraße 3, CH-3075 Rüfenacht BE, Schweiz
Bernhard Scholer, Rentzelstraße 17, D-2000 Hamburg 13

Prof. Dr. James M. Stayer, c/o Department of History, Queen's University, Kingston,
K7L 3N6, Kanada

Prof. Dr. Günter Vogler, Achtermannstraße 52, DDR-1100 Berlin

Christoph Wiebe, Im Neuenheimer Feld 683, D-6900 Heidelberg

Inhalt

Zu dieser Nummer

5

I. Aufsätze

1. G. Vogler, Das Täuferreich zu Münster als Problem der Politik im Reich. Beobachtungen anhand reichsständischer Korrespondenzen der Jahre 1534/35 7
2. H.-J. Goertz, Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers 24
3. J.M. Stayer, Radikaler Frühzwinglianismus. Balthasar Hubmaier, Fabers „Ursach“ und die Programme der Bauern 43
4. Hamburger Arbeitsgruppe, Das Radikalenbild im Spiegel der Reformationsjubiläen 1983/84 60
5. R. Muhs, „Das schöne Erbe der Väter“. Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um die Befreiung von Eid und Wehrpflicht 85

II. Von neuen Büchern

1. Martin Erbstößer, Ketzer im Mittelalter (H.-J. Goertz) 103
2. Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements (K. Deppermann) 107
3. Hans Guderian, Die Täufer in Augsburg (W.O. Packull) 111
4. S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk (J.M. Stayer) 113
5. Joyce L. Irwin (Hg.), Womanhood in Radical Protestantism (M. Kobelt-Groch) 116
6. Arnold Bachmann, Galiziens Mennoniten (Hans-Otto Fieguth) 118

III. Nachrichten • Berichte • Nachrufe

1. Nachrichten 122
2. Berichte von Tagungen 124
3. Nachrufe auf Paul Schowalter und Hermann Behrend (H. Fast) 128
4. Hinweis auf neue Bücher 131

IV. Der Mennonitische Geschichtsverein

1. Protokoll der Mitgliederversammlung 1984 (Christel Schultz)	133
2. Protokoll der Mitgliederversammlung 1985 (Christoph Wiebe)	136
3. Kassenbericht (Horst Klaassen)	139
4. Bücher aus anderen Verlagen	140
5. Der Mennonitische Geschichtsverein	141

Zu dieser Nummer

In den letzten Jahren hat das Täuferreich zu Münster 1534/35 die Aufmerksamkeit der Forschung wieder auf sich gezogen. Man suchte vor allem nach neuen Erklärungen dafür, wie es den Täufern gelingen konnte, die Macht in der Stadt zu übernehmen und für eine Weile gegen den politischen und militärischen Druck von außen auch erfolgreich zu behaupten. Es ging sozusagen um den innenpolitischen Aspekt des Täuferreichs. In dieser Nummer der Geschichtsblätter wendet sich Prof. Dr. Günter Vogler, Historiker an der Humboldt-Universität zu Berlin, dem außenpolitischen Aspekt zu. In mühsamer Archivarbeit hat er den oft noch unveröffentlichten Korrespondenzen der Reichsstände nachgespürt und die Gefahr beschrieben, der sich die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten im Reich durch die Täufer ausgesetzt sahen. Günter Vogler hat erst kürzlich ein wichtiges Buch über die radikalreformatorischen Bewegungen in Nürnberg veröffentlicht: *Nürnberg 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt*. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1982. Bereits vorher hatte er sich dem Täuferium zugewandt: *Das Täuferreich zu Münster im Spiegel der Flugschriften*, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart 1981, S. 309-351; und: *Martin Luther und das Täuferreich zu Münster*, in: Martin Luther. *Leben, Werk, Wirkung*, hg. von G. Vogler in Zusammenarbeit mit S. Hoyer und A. Laube, Berlin 1983, S. 235—254. Wir freuen uns, daß er sich weiterhin mit den Täufern beschäftigt und uns seinen neuesten Beitrag zur Verfügung gestellt hat.

Mein Aufsatz über Menno Simons ist ursprünglich für den niederländischen Sammelband „The Dutch Dissenters“ geschrieben worden, der bereits vor fünf Jahren im E.J. Brill Verlag, Leiden, erscheinen sollte, aber aus unerfindlichen Gründen immer noch auf sich warten läßt. In diesem Aufsatz wird der Versuch unternommen, das Denken Menno konsequenter als bisher von einem Grundkonsens her zu deuten, der das Täuferreich zu Münster und das Täuferium in den Niederlanden miteinander verbindet: dem melchioritischen Antiklerikalismus. Manchem wird dieser Menno fremd erscheinen; ich finde aber, daß er an historischer Statur gewonnen hat und uns auch theologisch wieder zu denken gibt, nachdem wir zu lange an einen friedfertigtutmütigen, aber wenig anregenden „Vater im Glauben“ gewöhnt worden waren.

Prof. Dr. James M. Stayer brauche ich nicht mehr vorzustellen; er ist unseren Lesern bereits bekannt. Oft hat er in seinen Aufsätzen auf die Nähe zwischen der Empörung der Bauern 1525 und den Anfängen des Täuferiums hinge-

wiesen. Dieses Mal greift er ein Thema auf, das in der Forschung längst abgeschlossen zu sein schien. Er prüft noch einmal die Verlässlichkeit einer Quelle, in der nicht nur die erwähnte Nähe angedeutet, sondern darüber hinaus auch behauptet wird, daß der Waldshuter Täuferführer Balthasar Hubmaier mehrere Schriften und Artikel der aufständischen Bauern selbst verfaßt habe. Es handelt sich dabei um eine Schrift, in der Johannes Faber, zunächst Generalvikar in Konstanz, dann Bischof in Wien, die Verurteilung und Hinrichtung Hubmaiers 1528 rechtfertigt. Diese Schrift wird nach den Ausführungen Stayers wieder ernsthaft Beachtung finden müssen.

In letzter Zeit ist viel über Martin Luther und Ulrich Zwingli geschrieben worden. Eine kleine Arbeitsgruppe, die sich im Anschluß an ein Forschungsseminar in Hamburg gebildet hat, ist einigen Veröffentlichungen kritisch nachgegangen und hat das Bild untersucht, das in ihnen von den Radikalen der Reformationszeit, von Karlstadt, Müntzer, den aufständischen Bauern und den Täufern, gezeichnet wurde. Es ist erstaunlich, in welcher Weise diese Gestalten in den meisten Fällen immer noch als Statisten ohne eigenes Gesicht auf der Bühne der Reformation erscheinen. Für die Radikalen waren die Jubiläumsfeiern 1983/84, die einem breiten Publikum Luther und Zwingli aufs freundlichste nahebrachten, kein rechter Gewinn.

Von besonderem Interesse für die süddeutschen Leser könnte die bisher noch nicht veröffentlichte Eingabe der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung 1848 in Frankfurt sein. Beunruhigt von dem Entwurf einer nationalen Verfassung, baten sie darum, von Eidesleistung und Wehrpflicht befreit zu werden. Rudolf Muhs, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar in Freiburg, hat dieses Dokument gefunden und mit einer ausführlichen Erläuterung für den Abdruck in den Geschichtsblättern eingerichtet.

In dieses Jahr fallen zwei große Geburtstage: Oberstudiendirektor i.R. Dr. Horst Penner konnte am 27. Januar seinen 75. Geburtstag feiern, und Pfarrer i.R. Gerhard Hein sieht der Vollendung seines 80. Lebensjahres am 30. November entgegen. Die historische Arbeit beider Jubilare ist vor vier Jahren gewürdigt worden (MGBI 1981, S. 85-89); ich möchte die Leser an diese Würdigungen erinnern und den Jubilaren die herzlichsten Glückwünsche des Mennonitischen Geschichtsvereins übermitteln.

Hans-Jürgen Goertz

Das Täuferreich zu Münster als Problem der Politik im Reich

Beobachtungen anhand reichsständischer Korrespondenzen der Jahre 1534/35

1.

Das Täuferreich zu Münster ist bis heute ein Stein des Anstoßes geblieben. Auch nach 450 Jahren bietet es noch ein Exempel differierender Meinungsbildung in der Historiographie. Der Pendelschlag hat sich zwar im Verlauf der Zeit von der vehementen Verteufelung stärker zur sachlichen Darstellung hin verlagert¹, doch eine sachgerechte Würdigung des gesamten Ereigniskomplexes bereitet offensichtlich immer noch Schwierigkeiten. Für die Bestimmung der historischen Relevanz der Täuferherrschaft kann indes nicht das Spektakuläre des Geschehens ausschlaggebend sein. Von Interesse ist vielmehr vor allem seine Bedeutung für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Wenn das Täuferreich als „Gegenwelt zum alten Reich“ und damit als alternative Erscheinung begriffen wird, die „von außen her als gesamtgesellschaftliche Provokation empfunden werden“ mußte², wird man seine Geschichte befragen müssen, welche gesellschaftlichen Perspektiven damit angezeigt wurden. Sieht man die Ereignisse als „einzigartigen Versuch in der Geschichte, das Tausendjährige Reich vorwegzunehmen“³, so setzte doch die real existierende Gesellschaft dafür den Bedingungsrahmen. Das Exempel „eines radikalen und kollektiven Ausbruchs aus der gegebenen Weltordnung“ signalisierte einen gravierenden Einbruch in das gesellschaftliche Gefüge und hatte „durch seinen Ablauf und sein Scheitern eine den lokalen und temporären Rahmen sprengende geschichtliche Tragweite“.⁴

Es bleibt indes immer noch eine aktuelle Forschungsaufgabe, den historischen Ort dieses Phänomens im gesellschaftlichen Prozeß nach der deutschen frühbürgerlichen Revolution genauer zu bestimmen. Zwar ist in der Forschung der vergangenen beiden Jahrzehnte viel geleistet worden, um die Vorgänge innerhalb der Stadtmauern Münsters, die Belagerung und Eroberung der Stadt sowie die Folgen aufzuhellen⁵, aber die über den regionalen Radius hinausreichenden Dimensionen dieses Konfliktfalls und sich daraus ergebende Fragen für die Forschung sind bisher eher erst angeklungen als schon umfassend ausgeleuchtet und zusammenfassend beantwortet worden. Will man die Ereignisse in und um Münster nicht als innerstädtischen Konfliktfall und damit als lokales Ereignis abtun, sondern befragt sie nach

ihren mannigfaltigen Außenbeziehungen, so zeichnen sich mehrere mögliche Betrachtungsebenen ab.

Erstens signalisieren die Jahre 1534/35 für die reformatorische Bewegung eine gewisse Krisensituation, in der sich Umstrukturierungen in Richtung stärker territorialstaatlich beeinflusster oder gesteuerter reformatorischer Neuerungen vollziehen. Sie stehen mit den sich wandelnden gesamtgesellschaftlichen Konstellationen nach der Niederlage des deutschen Bauernkrieges im Zusammenhang.⁶ Neben der spezifischen Situation im Stift Münster waren es die Konstellationen im Reich, die es ermöglichten, die Täuferherrschaft einzurichten und über 16 Monate hinweg aufrechtzuerhalten.⁷

Zweitens weckte die Existenz täuferischer Gemeinden an vielen Orten in Münster die Hoffnung, von dort Unterstützung zu erhalten, sei es durch den Zuzug in das „Neue Jerusalem“, sei es durch materielle Hilfe oder die weitere Ausbreitung der täuferischen Ideologie der Münsterischen. Immerhin fand die Bewegung ein lebhaftes Echo in Friesland und in den Niederlanden, und in Amsterdam wurde ebenfalls ein Versuch unternommen, die Herrschaft der Täufer zu installieren.⁸

Drittens beanspruchten die Vorgänge in Münster ein weit über die Täuferstadt und ihre Umgebung hinausreichendes Interesse. Der dem Rechnung tragende Informationsaustausch wurde insbesondere durch „neue Zeitungen“ vermittelt, sei es in Korrespondenzform, sei es in Gestalt von Flugschriften.⁹ Sie waren auf die Verbreitung von Neuigkeiten orientiert, aber ebenso — vor allem in den für die Öffentlichkeit bestimmten Flugschriften — mit propagandistischen Absichten verbunden, um das „Unchristliche“ und „Erschreckliche“ solchen Tuns anzuzeigen und vor Nachfolge und Nachahmung zu warnen.

Viertens wurde die theologische Auseinandersetzung stimuliert, indem sowohl evangelische als auch altgläubige Prediger und Theologen gegen die Auffassungen der Täufer von Münster polemisierten.¹⁰ Daran waren Luther¹¹ und Melanchthon, Butzer und Amsdorf, Rhegius und Menius sowie Landgraf Philipp ebenso beteiligt wie — allerdings meist weniger namhafte — altgläubige Theologen.

Fünftens wurden die regionalen Dimensionen des Konfliktfalls in dem Maße überschritten, wie die Absicht sich verstärkte, das Täuferreich gewaltsam zu vernichten. Da der Bischof von Münster sich allein nicht in der Lage sah, eine solche Aufgabe zu bewältigen, beanspruchte er zur Belagerung und Rückeroberung der Stadt die Hilfe benachbarter Fürsten und schließlich aller Reichsstände. Die sich daraus ergebende bewaffnete Konfrontation zeigte an, daß die Ereignisse in der Stadt zum Konfliktfall für das Reich geworden waren.

Es bleibt eine Aufgabe, genauer zu ergründen, welches Bild sich ergibt, wenn diese verschiedenen Komponenten zueinander in Beziehung gesetzt werden. Hier soll nur das im fünften Punkt angezeigte Problemfeld in einigen Aspekten beleuchtet werden.¹² Unsere Kenntnisse über die Haltung der Reichsstände zu den Vorgängen in Münster beruhen auf einigen Arbeiten, die verschiedene Schwerpunkte setzen. Robert Stupperich hat in einem Aufsatz die Situation in ihren Umrissen nachgezeichnet¹³, aber damit eigentlich erst sichtbar gemacht, wie notwendig eine gründliche Bearbeitung des Themas ist. Karl-Heinz Kirchhoff hat die Bemühungen um die Erlangung der Hilfe benachbarter Reichsstände und schließlich des Reiches im Zusammenhang mit der Darstellung der Belagerung verfolgt.¹⁴ Helmut Neuhaus interessierten die sich mit dem „Münsterischen Handel“ beschäftigenden reichsständischen Versammlungen in Koblenz im Dezember 1534 und in Worms im April, Juli und November 1535 vornehmlich unter reichsverfassungsgeschichtlichen Gesichtspunkten.¹⁵ Darüber hinaus spielt der Sachverhalt gelegentlich in Arbeiten über einzelne Reichskreise oder Territorien eine Rolle.¹⁶

Die Quellen, die den Zusammenhang der „Münsterischen Sache“ mit den reichsständischen Interessen reflektieren, betreffen überwiegend die ständischen Zusammenkünfte auf der Basis der Reichskreise sowie die genannten reichsständischen Beratungen und beinhalten vornehmlich Vorbereitung und Realisierung der dort gefaßten Beschlüsse. In diesem Zusammenhang entstand eine ausgedehnte Korrespondenz, die allein schon das aufmerksame Interesse an den Vorgängen in Münster belegt. Diese Korrespondenzen zwischen verschiedenen Reichsständen übermittelten „neue Zeitungen“ über die Lage in Münster, die Situation in den Söldnerlagern vor der Stadt sowie die Aktivitäten der Täufer in verschiedenen Regionen. Manche Fürsten oder Städte, allen voran Bischof Franz von Waldeck und Landgraf Philipp, setzten ihre Schreiber ein, um Dokumente zu kopieren und zu versenden, was die Kommunikation ungemein förderte. Die Korrespondenzen galten aber im besonderen der Verständigung über Gegenmaßnahmen, den reichsständischen Zusammenkünften und sich daraus ergebenden Problemen, wobei den größten Raum der Informationsaustausch über die finanziellen Aspekte und vielerlei bei der Aufbringung der Gelder auftretende Schwierigkeiten einnimmt. Die intensive Kommunikation über die Ereignisse in Münster und die Gegenmaßnahmen gibt insofern auch Aufschluß über die Dimension des Konfliktfalls, der die Reichsstände bewegte und bald zur Sache der Reichspolitik wurde.

Wir fragen hier, aus welchen Gründen und auf welcher rechtlichen Basis die Reichsstände gegen die Täuferherrschaft in Münster aktiv wurden.

2.

Den Korrespondenzen entnehmen wir, daß im Verlauf des Jahres 1534 das Verständnis wuchs, es handele sich bei der Täuferherrschaft in Münster nicht nur um einen lokalen Konflikt, sondern um Aufruhr und Landfriedensbruch, um eine Angelegenheit des ganzen Reiches. Wie ist das zu erklären?

Der Vorwurf, Aufruhr zu stiften, wurde den Täufern schon frühzeitig angelastet.¹⁷ In diesem Zusammenhang begegnet auch die Feststellung, aus deren Ausbreitung erwachse nicht nur Schaden für einzelne Territorien, sondern für das ganze Reich. Am 22. Mai 1529 forderte beispielsweise Erzherzog Ferdinand die Regierung in Innsbruck auf, darauf zu achten, daß das Land vor Verderben und Aufruhr bewahrt werde: „so des, das Got verhuetten welle, fallen solte, was ursach dye gantz teutsch nacion sich zu empören, das sein wurde.“¹⁸ Ein Mandat Ferdinands vom 22. März 1531 stellte fest, daß sich Täufer an vielen Orten innerhalb und außerhalb seines Landes in erheblicher Zahl versammelten. Sie sollten nicht im Lande geduldet werden, weil sie „indert mer volgkhs zu unrue und ainem aufstandt erweckhen“.¹⁹

Als dann die Täuferherrschaft in Münster errichtet wurde, betonte auch Bischof Franz von Beginn an die Gefährlichkeit des Handels, zumal hier die Bewegung durch Chiliasmus, Eschatologie und Messianismus radikalisiert wurde.²⁰ Dieser Aufruhr, so urteilte der Bischof in einem Schreiben an Landgraf Philipp vom 20. Januar 1534, werde bei dem „gemeinen Mann“ auch „in ander unser stede und naberlande einen gewissen vortganck gewinnen“.²¹ Ein Mandat König Ferdinands vom 31. Januar nahm zwar nicht direkt auf die Ereignisse in Münster bezug, vermerkte aber: „so khumbt uns doch für und werden des glaublich bericht, das sich etlich aus dem gemainen volckh jetzo von newem widerumb in dise secten zu verliering iren seelen und das sy sich damit von aller ober- und erberkhait absondern und abschwaiß machen, bewegen und verführen lassen“.²²

Als sich in Münster im Verlauf des Jahres 1534 die Lage zuspitzte, wurden der Bischof, seine Räte und Botschaften nicht müde, auf die Zerstörung der geistlichen und weltlichen Ordnung durch die Täufer hinzuweisen. Die Gesandtschaft des Bischofs, des Domkapitels, der Ritterschaft und Landschaft des Stifts Münster auf dem Tag zu Koblenz²³ hob in ihrer Werbung an die Botschaften der Kurfürsten, Fürsten und Stände des kurrheinischen, oberrheinischen und niederrheinisch-westfälischen Kreises das Schreckliche und Unchristliche des Geschehens in Münster hervor, um die Dringlichkeit ihres Hilfeersuchens zu unterstreichen: Die Täufer hätten die Stadt eingenommen und verwüstet, Sakramente, Zeremonien und Gottesdienste besu-

delt, das weltliche Regiment umgestoßen, besiegelte Verträge zerrissen, geistliche und weltliche Güter gemein gemacht und Andersdenkende verjagt. Auch sei es ihre Absicht, „die gantzen cristenheit mit irer vffruerischer verdampften sect vnd ir vnmenschliche vnd grausame tiranny zu beflecken, leyber vnd Sel zu uerderben vnnd alle aygenthumbs gerechtigkeit hinweckzunemen vnd gemeine zumachen, vnd zu letzt, wie dieser grausamer Sect des widertauffs art ist, alle Ober vnd Erbarkeyt gleich zuerschlagen vnd in grund zuuerwüsten“.²⁴

Obwohl hier auch die Diskriminierung geistlicher Institutionen angesprochen wird, wog für die Beratungen schwerer die Negierung von Eigentumsrechten und die Zerstörung der weltlichen Ordnung. Damit war für die Obrigkeiten ein Fall von Landfriedensbruch gegeben.²⁵ So referiert denn auch der Koblenzer Abschied vom 26. Dezember 1534, die „Inhaber der Stadt Münster“ hätten „widder den Kay[serliche]n außgeköndten Landtfrieden / in vergessen jrer Eydt vnnd pflicht“ gehandelt.²⁶ Soziale Bewegungen wurden also der Landfriedensfrage zugeordnet und ihre Bekämpfung mit der Wahrung des Landfriedens motiviert.²⁷

Der Koblenzer Abschied verwies aber auch auf die vermeintliche Absicht der Täufer von Münster, sich die ganze deutsche Nation zu unterwerfen: Die ausgesandten Prädikanten hätten bekannt, es sei ihre Meinung gewesen, „das gemeyn volck dahin zubewegen / eyn Feldtleger zumachen / vnd nit allein den stiftt Monster / sonder gantz Teutsch Nacion / Vnd wo es in jren vermügen stehn wurde / die gantz Christenheit vnder sich zubringen / Vnd welhe nit jres anhangens vnd glaubens sein wolten / dieselben zuuerdiligen / vnd vmbzubringen“.²⁸ Der Tatbestand des Aufruhrs und des Landfriedensbruchs wurde demzufolge nicht nur für die Stadt Münster als gegeben angesehen, sondern auch für andere Gebiete des Reiches oder gar das ganze Reich befürchtet.

3.

Solche Befürchtungen waren schon früher laut geworden²⁹, und sie wurden auch im Verlauf des Jahres 1534 immer wieder artikuliert. Sie standen allerdings zunächst stärker mit der Württemberger Frage, mit den Bemühungen um die Rückführung Herzog Ulrichs in sein Territorium, im Zusammenhang. König Ferdinand zeigte sich in Schreiben an verschiedene Reichsstände besonders besorgt, die Anwerbung von Knechten im Reich könne zu Aufwiegelung und Empörung führen. In einem Schreiben vom 31. März 1534 an die geistlichen Häupter von Köln, Trier und Lüttich wurde ausdrücklich vermerkt, es sei zu bedenken, „wie hoch vnd groß von noten thue, zum hochsten zuuerhueten, damit nicht ain gemainer aufstandt entstee

von dem gemainen pofel, zu welchem derselbig on das genaigt ist, auch ime ytz sonderlich die widertauffrisch Sect raitzung gibt, welchem allem wir zu widersteen in vnserm vermogen nichts erwynden lassen wollen.“³⁰

Was hier ganz allgemein als Befürchtung aufleuchtet, nahm in anderen Fällen konkretere Gestalt an. Am 14. April 1534 berichtete Wolf Christoph von Wiesenthau, Hauptmann „auf dem Gebirg“, besorgt an Markgraf Georg von Brandenburg über die Ausbreitung der Täufer im Rodacher Grund.³¹ Wolf von Crailsheim, Amtmann von Kitzingen, schrieb am 17. April an den Markgrafen, „das sich die sachen hieniden vmb gantz beschwerlich ereugen, vnnd in aller gestalt vnnd maßen, wie uor in verganngrer peurischenn auffrur, meynen vnnd anderer erachtens vnngeschickter vnd selzamer, vonn dem gemeynnen leichtfertigen Man, derwegen hochlich zubesorgenn, das sich widerumb ein auffrur erhebe, das gott verhuten wolle, dann solt es gescheen, hettenn E. f. g. selbst zu bedenckenn, das es viel erger, auch beschwerlicher geuerligkeit der oberkeyt zuerwartten, dann zuuor gescheen“.³²

Solche Auffassungen finden sich auch andernorts, und selbst wenn die Beobachtungen aus opportunen Gründen aufgebauscht worden sein sollten, geben sie Aufschluß, wie die Situation beurteilt wurde: Sie „verraten die Nervosität der herrschenden Klasse.“³³ Das Menetekel eines Aufstands des „gemeinen Mannes“ tauchte wieder auf. Vor allem aber wurde nunmehr befürchtet, ein solcher Aufstand könne durch die Ereignisse in Münster stimuliert werden. Am 10. Mai 1534 äußerte Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg gegenüber Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, wenn der Bischof von Münster die Stadt nicht erobern könne und abziehen müsse, würden daraus große Beschwerden, Irrtümer und Aufruhr folgen, „dan die an und umbligende lande alle faste mit dem irthumb der widdertaufe und sacraments beflegt sein, so das sich alsdan ein groess volck in Munster vorsamlen konte.“³⁴

Beschworen wurde aber auch immer wieder die dem ganzen Reich drohende Gefahr. In der Instruktion des Bischofs und der Landschaft des Stifts Münster für den Kreistag zu Köln vom Oktober 1534 hieß es in diesem Sinne, die Absicht der Täufer sei es, „eine gemeine emborung und uproir im hilligen Rich to erwecken, ... alle overicheit und erberheit, christlige religion, ein-dracht und freden gantz und al to verdilgen und underdrucken.“³⁵ Deshalb baten sie alle Stände des niederrheinisch-westfälischen Kreises, den schrecklichen Handel zu beenden, da sonst zuletzt „ein gemeine emborung uproir und gruwsam bloitvergeten im hilligen Rich und durch de gantze duitsche nation gewisslich to besorgen und entstaen worde“.³⁶

Den Aufstandsgedanken beschwor der Bischof auch in einem Schreiben an

Herzog Georg von Sachsen vom 21. Oktober 1534 mit der Feststellung, in dieser gefährlichen Sache sei mehr Rat und Hilfe als in jeder anderen vonnöten, denn es sei nicht zu bezweifeln, „wo deme zeitlich nit begegnet, das daruß ein gmeiner vfstandt des gemeinen Mans erwachsen, daruß die allerhoichsten beschwerungen erfolgen mochten.“³⁷ Von solchen Befürchtungen zeugt im übrigen auch die Korrespondenz zwischen König Ferdinand und Kaiser Karl V. über die Vorbereitung eines Reichstags.³⁸

Die Vorstellung klingt an, das Feuer von Münster könne sich wie ein Flächenbrand ausbreiten. So dachte offensichtlich Philipp von Hessen, als er am 25. Oktober 1534 an Herzog Ludwig von Bayern schrieb, wenn die Belagerung Münsters aufgegeben werden müsse, „so fund man vhil des gemeinen Mans inn vmblickenden grossenn vnnnd kleinenn Stetten zw gleicher vffrur geneigt“.³⁹ Seine Besorgnis war in dem Umstand begründet, zwischen Münster und seinen Landen liege nur das Stift Paderborn, und wenn die Belagerung Münsters aufgehoben werde, fielen den Täufern mehr Städte zu. Noch ärger würde es zugehen, wenn auch der „gemeine Mann“ in den „Oberlanden“ ihnen zufiele, „dweil dann der Hanndel vns gantz nahe“.⁴⁰

4.

Als sich in Oberwesel im November 1534 Botschaften von Kurmainz, Kurtrier und des Bistums Würzburg sowie der Pfalz und Hessens zur Beratung zusammenfanden⁴¹, führten ihnen die hessischen Räte eindringlich vor, „das die sache (wohe der nit widerstrebt) schwerer und harter sein wurde dan die verganngen beurisch vffrur“.⁴² In ihrem Abschied hielten die Versammelten dann fest, es wäre zu bedenken, „wie der gemein Man itzunt die oren reckt vnd streckt, durch das alles, wohe der bestettigt (d.h. der Bischof — G. V.) verlassen wurde, das der stift vnd Statt in andere hende zu schmelerung des Reichs wachsen mochte.“⁴³

So wie in der gedruckt versandten Einladung vom 22. November 1534 zu dem Koblenzer Tag ein möglicher Aufstand des „gemeinen Mannes“ beschworen wurde,⁴⁴ taucht diese Argumentation in vielen Korrespondenzen auf. Noch einmal sei Philipp von Hessen als Beispiel angeführt: Gegenüber dem Frankfurter Rat ließ er sich am 22. Februar 1535 vernehmen, wenn die Knechte in den Blockhäusern vor Münster keinen Sold erhielten, würden sie abziehen, „vnd wurd dadurch die Stat erloßt, daraus dan merglich grosser vnrrath, emporung vnd vffrur in allen Landen, vnd also ein gemeiner vffstandt in teutscher Nation vnd verdruckens aller ober vnd erbarkeit zubesorgen volgen mochte, mher dan wir jtzt schreiben wollen.“⁴⁵

Die seit dem 4. April 1535 in Worms versammelten Botschaften zahlreicher Reichsstände⁴⁶ machten sich die Argumentation ebenfalls zueigen. Am 26.

April schrieben sie an König Ferdinand, wenn Münster nicht mit Unterstützung des Reiches erobert werde, würden die Täufer und ihre Anhänger „in irem vnristenlichen Tyrannischen furnemen gesterckt vnd ir blutigirig gemuet zuersettigen, alle Ober vnd Erberkeit zuuertrücken vnd zuletzt auszu-rewten zu vndersteen desto mehr bewegt vnd verursacht werden. Darauf dann der Key[serliche]n vnd Kö[nigliche]n M[ajestät], dem Römischen Reich Teutscher Nation vnd allen Stenden desselben zu vnwiderbringlichen nachteil vnd schaden, abfal, vfrur vnd empörung des gemeinen mans vnd zu letzt entlich verderben vnd zuruttung des Ro[mische]n Reichs, aller Ober vnnd erberkeith eruolgen möcht.“⁴⁷

Die Aufmerksamkeit der Reichsstände richtete sich folglich nicht nur auf Münster. In einem während der Beratungen im April in Worms entstandenen Bedenken wurde es für nützlich angesehen, daß Kurfürsten, Fürsten und alle Reichsstände in ihren Gebieten „vleissig achtung haben, kuntschafft machen vnnd ernstlich verordnen vnd verfügen sollen, wo sich der gemain mann, vnd sonderlich die widdertawffer, zu rottiren vnd zu versamlen, die Stat Münster zu retten, oder ain beschwerliche emporung zu erwecken vndersteen, das sollichs durch ein yde Oberkait in iren Furstenthumben, Lannden, gebieten vnnd Steten, souil ymmer muglich, gestillt vnnd abgewendt werde.“⁴⁸

Die Aufmerksamkeit der Reichsstände wurde 1534/35 also in hohem Maße auf die von der Täuferherrschaft ausgehenden möglichen Gefahren für das Reich gelenkt. Ein Aufruhr des „gemeinen Mannes“ wurde beschworen und die Erinnerung an den Bauernkrieg von 1525 wachgerufen und als warnendes Beispiel zitiert. Es wurde unterstellt, der „gemeint Mann“ finde Wohlgefallen an dem Geschehen in Münster und werde zur Nachahmung angestachelt. Es ist schwer auszumachen, inwieweit solche Urteile der Realität nahekamen. So wie die „Türkengefahr“ als wirksames propagandistisches Mittel benutzt wurde, um beispielsweise die Zahlung von Steuern zu erreichen⁴⁹, konnten auch mit dem Argument drohenden Aufstandes präventive Schritte begründet werden. Genährt wurde solches Denken offensichtlich insbesondere durch manche Aktivitäten, die von Münster ausgingen und der Ausbreitung der Restitutionsidee galten. In der „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre“ vom Oktober 1534 war zu lesen, es „behage“ dem Herrn, „dat wy vnd alle rechte Christen tho dusser tyt nicht allene de gewalt der Godtlozen mit dem swerde mögen affweren, mer ock, wyl he dat swert sinem volcke yn de handt geuen, tho wrecken all, dat vnrecht ys vnd bösheit handelt, ouer de gantzen erden, welcke he nye maken wil, dat alleine de gerechticheit darinne wonne“.⁵⁰ Das konnte durchaus als Absicht verstanden werden, die Obrigkeiten zu beseitigen und das Reich zu zerstören,

wie die Reichsstände meinten, wenn auch Jan van Leiden und Bernd Knipperdolling später im Verhör darauf verwiesen, die Erlösung hätten sie nicht als äußerliche Sache verstanden.⁵¹

Die Reichsstände schlußfolgerten indes, von Münster und seiner Täuferherrschaft könnten auch andere Gebiete infiziert werden, weil dort ein Nährboden gegeben sei. Insofern wurde die Täuferherrschaft nicht nur bekämpft, um in Münster die geistliche und weltliche Ordnung wiederherzustellen und den Landfrieden zu gewährleisten, sondern auch, um Weiterungen zu verhindern. Die dem Bischof gewährte Unterstützung bezweckte folglich, das Reich vor schädlichen Folgen zu bewahren. In diesem Sinne war die Täuferherrschaft tatsächlich „ein Fanal für das ganze Reich“.⁵²

5.

Als am 25. Mai 1534 der erste Sturm auf die Stadt fehlschlug, die Belagerung sich hinzog und ein Ende nicht abzusehen war, wurde der Gedanke einer allgemeinen Reichshilfe immer dringlicher vorgetragen. Ehe dies geschah, hatte der Bischof bereits erhebliche Anstrengungen unternommen, um die Unterstützung benachbarter Reichsstände zu erlangen, so vor allem von Hessen, von Kleve und Geldern, von Kurköln und Burgund.⁵³ Diese Bemühungen führten aber nur begrenzt zum Erfolg, weil mancherlei politische Rivalitäten hineinspielten. Dennoch wagten es die benachbarten Fürsten nicht, die Hilfe gänzlich zu verweigern, die der Bischof „dann bei einem ihrer politischen Gegner hätte finden können.“⁵⁴

Da Bischof Franz indes nicht in der Lage war, die Kosten der Belagerung allein länger zu tragen, setzte er seine Werbungen auch bei anderen Reichsständen fort. Nach dem mißlungenen ersten Sturm, wuchs bei vielen Beobachtern die Skepsis, daß die Stadt bald eingenommen werden könne, weil es immer wieder an Geld zur Bezahlung der Söldner mangelte, „dan die zit verlouft unversehens, und sonder gelt ist hie nit zu handeln“.⁵⁵ Der Bau der Blockhäuser zeigte an, daß man sich „auf eine Belagerung von unbestimmter Dauer eingerichtet“ hatte.⁵⁶ Für ihre Unterhaltung erwies sich aber die Unterstützung durch die Reichsstände als unumgänglich.

Hier ist daran zu erinnern, daß die Täuferverfolgung im Reich ihre Grundlage in dem kaiserlichen Edikt vom 4. Januar 1528 und dem Mandat des Speyerer Reichstags vom 25. April 1529 hatte.⁵⁷ Doch König Ferdinand konstatierte in einem Schreiben vom 1. März 1535, die 1529 festgelegten Maßnahmen hätten nicht die beabsichtigte Wirkung gezeigt: „so hat doch solch Constitution vnd satzung bisher souil nit gewirkt dann das dieselbig Sect ye mer vnd mer an vil orten im Reich vnnd Teutschen Lannden hauffend gewachsen vnd derhalb vberhand genomen“, so daß es den Täufern an

manchen Orten gelungen sei, die Obrigkeiten zu vertreiben, wie sich — ein besonders schwerer Fall — in Münster gezeigt habe.⁵⁸ So wurde nunmehr im Fall von Münster auf die generellen Festlegungen zur Wahrung des Landfriedens zurückgegriffen.⁵⁹ Als Ferdinand sein Projekt eines Reichstags verfolgte, schlug er als einen zu beratenden Punkt die Landfriedensfrage vor, da „vil aufrur, unrue, bekomernus und emporung sich zugetragen“ habe, und er dachte wiederum besonders an Münster.⁶⁰

Als sich die in Koblenz versammelten Reichsstände am 23. Dezember 1534 mit einem Schreiben an die Täufer in Münster wandten, warfen sie diesen vor, von der christlichen Religion abgewichen und von der Obrigkeit abgefallen zu sein, gegen das kaiserliche Recht und den Reichslandfrieden gehandelt zu haben sowie die Absicht zu verfolgen, die ganze Welt unter sich zu bringen.⁶¹ Die in Worms versammelten Reichsstände wiederholten dann am 18. April 1535 die Anklage des Landfriedensbruchs.⁶²

Es ist nun auffällig, daß der Bischof von Münster sich bei seinen Ersuchen um Hilfe rechtlich auf den Abschied des Reichstags zu Speyer 1526 stützte. Dieser Reichstag hatte sich im Ergebnis der Erfahrungen während des Bauernkrieges mit der Frage beschäftigt, was geschehen sollte, wenn im Reich erneut Empörungen aufleben würden. Im § 9 des Abschieds hieß es dazu: Wenn Untertanen „wiederum Aufruhr und Empörung erwecken, alsdann sollen die nechsten anstossende Churfürsten, Fürsten, Grafen und andere Oberkeit auf derselben Oberkeit, darin die Aufruhr entstanden, Ansuchen, von Stund und Angesichts, auch zum eilendsten, zu Roß und Fuß aufsein, zuziehen, retten und helfen, und wo derselben Hülff, so also ersucht, zu der entstandenen Aufruhr zu schwach wäre, alsdann sollen die andere nebst gesessene Churfürsten, Fürsten und Stände auf Erfordern, wie vorsteht, gleicher Weis, zum stärksten ihnen möglich, auch zuziehen, die ungehorsamen Aufrührigen wiederum zu stillen, in Gehorsam zu bringen und der Gebühr zu strafen und Uns alle einer gegen dem andern hierin nicht anders erzeigen und halten, als ob sich solche Aufruhr und Empörung in Unser jedes eigen Fürstentum, Herrschaften und Gebiet begeben und zugetragen hätte, und in massen ein jeder von dem andern gern getan haben und nehmen wolte.“⁶³ Diese Festlegungen waren getroffen worden, um bei erneuten Unruhen wirkungsvoller reagieren zu können, als es im Bauernkrieg anfangs geschehen war.

Während einer Zusammenkunft in Orsey am 26. März 1534 empfahlen die Räte des Herzogs von Kleve und des Erzbischofs von Köln, der Bischof von Münster solle auf der Grundlage des Reichsabschieds von 1526 auch die anderen Stände des niederrheinisch-westfälischen Kreises um Hilfe und Beistand ersuchen.⁶⁴ An Herzog Georg von Sachsen schrieb in diesem Sinne

am 10. August 1534 der Bischof, er habe gemäß dem Abschied von Speyer „unsere Mitverwandten“ des niederrheinisch-westfälischen Kreises, auch andere Nachbarn um Rat und Beistand ersucht, „wo vns dan ock by einn etlicher maten begegnet, so dennoch der Saken daermedde tor forderlicher vthdracht nicht geholpen“. ⁶⁵

In einem weiteren Schreiben des Bischofs an Herzog Georg vom 21. Oktober ist zu lesen, es stehe nicht in seinem Vermögen, die Stadt ohne fremde Hilfe zu erobern. Er habe deshalb „in craft vnd vermoge dere Reichsabschiede dere vfruerigen vnderthanen halb“ den Erzbischof von Köln und den Herzog von Kleve um Rat und Hilfe ersucht. Doch ihm und den beiden Fürsten sei es beschwerlich, die Knechte in den Blockhäusern länger zu unterhalten. So hielt sich der Bischof an das im Speyerer Reichstagsabschied vorgezeichnete Verfahren, weitere Stände um Hilfe anzurufen. ⁶⁶

In der Instruktion des Bischofs und der Landschaft des Stifts Münster für die Gesandtschaft zum Kreistag in Köln im Oktober 1534 hieß es demgemäß, sie bäten um Hilfe und Beistand, „wo dat dan ock de Spirische avescheit in dussen entstanden tofal vermach, tom iligsten reddend und to stuir kommen und darin dermaten ertzeigen und holden“. ⁶⁷ Die rechtliche Handhabe bot dem Bischof also in erster Linie der Reichstagsabschied von 1526, der in Augsburg 1530 und in Regensburg 1532 erneuert und bekräftigt worden war, worauf auch in der Einladung zum Koblenzer Tag vom 22. November 1534 Bezug genommen wurde. ⁶⁸

6.

Im Fall Münsters erwies sich, daß die Einbeziehung der „Nächstgesessenen“ nicht ausreichte, um zum Erfolg zu kommen. So gewann das Argument an Gewicht, die Rückeroberung der Stadt sei Sache der ganzen deutschen Nation. Der Kölner Erzbischof ließ in diesem Sinne auf dem Kurfürstentag zu Mainz am 1. Oktober 1534 erklären, wenn das Reich nicht helfe, würden die Münsteraner siegen. ⁶⁹ Während des niederrheinisch-westfälischen Kreistages in Köln am 25./26. Oktober wurde von den wenigen erschienenen Kreisständen zwar eine Hilfe zugesagt, aber auch erklärt, die Münsterischen Unruhen gingen die ganze deutsche Nation an. ⁷⁰ Während der Beratung in Oberwesel am 16. November 1534 wurde dann erklärt, die hochwichtige Sache könne „nitt allain eins, 2, 3 oder meher Chur- vnnd fursten werck“ sein, sondern gehe „alle stende, Ober- vnnd Erberkeiten des Reichs“ an. ⁷¹ Die entsprechenden Beschlüsse sollten während des inzwischen vorgeschlagenen Koblenzer Tages gefaßt werden. Der Abschied dieser Zusammenkunft vom 26. Dezember 1534 sagte, König Ferdinand solle gebeten werden, zu dem vereinbarten Tag im April des nächsten Jahres in Worms eine Gesandtschaft

zu schicken, weil „die sach nit allein diese, sonder auch ander kreyß Stende vnnd das gantz Römisch Reich belangen thut“. ⁷²

Kurfürst Joachim von Brandenburg sah in dem Landfriedensbruch in Münster zwar eine Angelegenheit des Reichskreises, in dem solche Empörung entstanden sei, und wenn notwendig sollten die nächstgelegenen zwei oder drei Reichskreise Hilfe leisten, es sei aber nicht ratsam, daneben alle Reichskreise aufzumahlen ⁷³, und auch Straßburg sah den Fall als eine Angelegenheit der Nächstgesessenen an ⁷⁴, aber König Ferdinand hat immerhin erwogen, die Münsterische Sache in die Beratungen eines Reichstages einzubeziehen. ⁷⁵ Als dieses Projekt jedoch auf Bedenken stieß und sich verzögerte, entschloß sich Ferdinand, eine Gesandtschaft nach Worms zu schicken, und zwar mit der Maßgabe, zu beratschlagen und zu beschließen, „wie dem wesen zu Monnster oder auch andern geferlikhaiten im Reich bis zu dem Reichstag zubegegnen vnnd zehelffen sein möcht“. ⁷⁶

Obwohl der „Münsterische Handel“ als Gefahr für das ganze Reich verstanden wurde und die Wahrung des Landfriedens Reichssache war, trat das Reich nicht sofort in Erscheinung. ⁷⁷ Doch allmählich setzte sich der Standpunkt durch, daß ohne die Reichshilfe die Eroberung Münsters nicht möglich sei. Die Weichenstellung erfolgte mit dem von drei Reichskreisen beschickten Koblenzer Tag vom Dezember 1534. Dort hatte man sich für eine „eilende Hilfe“ von sechs Monaten ausgesprochen, aber die „beharrliche Hilfe“ war nicht akzeptiert worden. In einem Schreiben an König Ferdinand vom 22. Dezember 1534 urteilten die versammelten Botschaften: „Souil aber die beharlichen hilff belangt, bedencken wir: Nachdem die Stat Monster ein vester platz ist vnd den dreyen Kreyßuerwandten beschwerlich vnd ontreglich sein wurde, dieselb allein zulaisten, das dauon in einer gemeinen versammlung aller Kreyß Stende gehandelt werden musse, inn betrachtung, das dieß ein gemein werkh, doran allen Stenden des Reichs merglich vnd viel gelegen ist.“ Sie erachteten es deshalb als notwendig, daß der Bischof von Münster „vermöge der Reichs abschiedt vnnd Ordenunge die furnemlichsten fursten der andern Sieben Kreyß zum furderlichsten ersuchen vnnd bitten soll, ire Kreyßuerwandten zubeschreiben vnd zuerfordern“, am 4. April in Worms zu erscheinen oder ihre Botschaften zu schicken. ⁷⁸

Das war dann auch der Inhalt des achten Punktes im Koblenzer Abschied vom 26. Dezember, und festgehalten wurde dort auch, der Bischof von Münster solle König Ferdinand bitten, „das jr Ko[nigliche] M[ajestät] zu furderung der sachen / die Stennde der sieben Kreyß beschreiben / vnd erfordern wölle / auff bestimpten tag zu Wormbs zuerscheinen / von den beschwerlichen sachen helffen zuratschlagen / vnd zu handeln etc.“ ⁷⁹

Damit wurde das Ziel angestreut, eine allgemeine Reichshilfe zu erlangen.

Obwohl der Speyerer Reichstagsabschied für solchen Fall aufforderte, „zum eilendsten“ zu helfen und „zu Roß und Fuß“ zuzuziehen, ist diese Festlegung in ihrer Relativität zu sehen, denn beschlossen wurde diese Reichshilfe erst im April 1535, und keiner eilte zu Roß oder zu Fuß herbei, sondern beschlossen wurde eine finanzielle Hilfe, deren Aufbringung allerlei Kalamitäten mit sich brachte. Auch lassen mancherlei in den Verhandlungen und danach auftretende Probleme darauf schließen, daß nicht in jedem Fall vorausgesetzt werden konnte, es würde sich jeder — wie es der Reichstagsabschied von 1526 verlangte — so verhalten, als ob der Aufruhr sich in seinem Land ereigne.

7.

Nach der Beleuchtung einiger Aspekte unseres Themas verdienen abschließend die folgenden Beobachtungen der Hervorhebung:

Erstens: Der Informationsaustausch zwischen den Reichsständen über den „Münsterischen Handel“ bezweckte nicht nur, spektakuläre Nachrichten weiterzugeben, sondern er konzentrierte sich vor allem auf die Darstellung der Gefährlichkeit des Geschehens für das Reich, die „deutsche Nation“, und die als notwendig erachteten Gegenmaßnahmen. Die Vorgänge in und um Münster wurden von vielen Reichsständen nicht nur als Bedrohung für den Bischof und das Stift Münster angesehen, sondern für das ganze Reich. Befürchtet wurde eine allgemeine Empörung, ein Aufruhr des „gemeinen Mannes“, die Zerstörung der geistlichen und weltlichen Ordnung. So weitgehende Schlußfolgerungen sind aber aus der realen Lage nicht unbedingt zu rechtfertigen. Aus opportunen Gründen wurde indes die drohende Gefahr beschworen, die Täuferherrschaft als Gefahr für das Reich apostrophiert und in diesem Zusammenhang gelegentlich auch der Bauernkrieg von 1525 in Erinnerung gerufen.

Zweitens: Daraus wurde die Schlußfolgerung abgeleitet, das ganze Reich müsse zur „Dämpfung“ der Täuferherrschaft und zur Strafung des Landfriedensbruchs beitragen. Diese angestrebte Reichshilfe kam allerdings nur zögernd zustande, im Grunde erst in der letzten Phase der Täuferherrschaft, als im April 1535 entsprechende Beschlüsse gefaßt wurden. Damit wurde deutlich gemacht, „daß das Unternehmen gegen die Wiedertäufer als ein Reichsunternehmen angesehen wurde und nicht — wie alle Maßnahmen bis dahin — als eine Unterstützungsaktion einiger Reichsstände oder eines mehrere Reichskreise umfassenden Reichsteils.“⁸⁰

Drittens: Einer Behandlung des Falls Münster durch einen Reichstag, wie es König Ferdinand zeitweilig erwog, stand die konfessionelle Spaltung entgegen. Der Nürnberger Anstand von 1532 hatte festgelegt, die Religionsfrage

auf dem nächsten Reichstag zu beraten. Bis dahin sollte der Nürnberger „Friedstand“ gelten. Da aber in den Jahren 1534 und 1535 niemand diese Übereinkunft in Frage stellen wollte, was die Beratungen während eines Reichstages durchaus provozieren konnten, war ein solcher nicht aktuell, konnte also auch die Münsterische Sache nicht in solchem Rahmen behandelt werden.⁸¹ Es mußten andere Wege gefunden werden, um die Hilfe der Reichsstände zu organisieren.

Viertens: Deshalb wurde bei Beratungen über Maßnahmen zur Bekämpfung der Täuferherrschaft in Münster die Religionsfrage als Argument auch nicht sonderlich bemüht, obwohl sie deklarativ immer präsent war und selbstverständlich in der Auseinandersetzung der Theologen mit den Münsterischen Täufern das dominierende Thema blieb. Für die Reichsstände aber stand das politische Argument des Aufruhrs im Vordergrund. Sie konstatierten im Fall Münster den Tatbestand des Landfriedensbruchs. Ein Weg des überkonfessionellen Zusammenwirkens wurde damit gefunden und rechtlich mit der Berufung auf den Reichstagsabschied von 1526 gestützt. Die Organisation der Reichshilfe wurde im Rahmen der reichsständischen Beratungen in Worms und der Einschaltung der Reichskreise geregelt, obwohl dieses Verfahren verfassungsrechtlich problematisch war und teils Zurückhaltung, teils offenen Protest verschiedener Reichsstände herausforderte.

Fünftens: Die Vorgänge in Münster blieben ein singuläres Ereignis insofern, als es an keinem zweiten Ort gelungen ist, ein Täuferregiment wie in der westfälischen Bischofsstadt einzurichten. Es zeichnete sich aber ab, „daß es sich hier um eine elementare Bewegung handelte, die nicht so leicht im Sande verlaufen würde.“⁸² So gewann der Konfliktfall weitere Dimensionen, wirkte er in die Reichspolitik hinein, forderte er die Reichsstände heraus, gebot er König, Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädten die Hilfeleistung und erzwang er die Solidarität der Herrschenden gegen den Versuch, in Gestalt des „Neuen Jerusalem“ eine alternative Gesellschaft zu schaffen.

¹ Vgl. Max Steinmetz, Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels, Berlin 1971; Gerhard Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin 1966, S. 11-70.

² Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980, S. 35; vgl. auch S. 123.

³ Robert Stupperich, Das Königreich Zion in Münster (1534/35). Fragen zur Täuferherrschaft in einer belagerten Stadt, in: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart 1965, S. 208.

⁴ Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Reformation (Deutsche Geschichte, hrsg. von Joachim Leuschner, Bd. 4), Göttingen 1977, S. 102.

⁵ Vgl. außer der Darstellung von Brendler u.a. Karl-Heinz Kirchhoff, Die Belagerung und

Eroberung Münsters 1534/35. Militärische Maßnahmen und politische Verhandlungen des Fürstbischofs Franz von Waldeck, in: *Westfälische Zeitschrift*, Bd. 112, 1962, S. 77-170; Otthein Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35)*, Köln/Opladen 1966; Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973; Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, S. 285-355; Ronnie Po-chia Hsia, *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New Haven 1984.

⁶ Vgl. dazu generell Adolf Laube, Max Steinmetz und Günter Vogler, *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*, 2. Aufl., Berlin 1982; Adolf Laube, Günter Vogler u.a., *Die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus von den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts bis 1789* (Deutsche Geschichte, hrsg. von Horst Bartel u.a., Bd. 3), Berlin 1983.

⁷ Vgl. dazu Günter Vogler, *Die Jahre 1534/35 — Kulminationsphase oder Krisenzeit der reformatorischen Bewegung im Reich und in Westeuropa?*, in: *De geboorte van het moderne Europa, XVde-XVIde eeuw*, Brüssel 1985.

⁸ Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferturns im Stift Münster 1533-1550*, in: *Westfälische Zeitschrift*, Bd. 113, 1963, S. 1-109; Albert F. Mellink, *De wederopers in de noordelijke nederlanden 1531-1544*, Leeuwarden 1981; derselbe, *Amsterdam en de wederopers in de zestiende eeuw*, Nijmegen 1978; I. B. Horst, *Sociale en religieuze aspecten van het vroege nederlandse anabaptisme*, in: *Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en de 17e eeuw*, Groningen 1984, S. 31-48.

⁹ Vgl. Günter Vogler, *Das Täuferreich zu Münster im Spiegel der Flugschriften*, in: *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, hrsg. von Hans-Joachim Köhler, Stuttgart 1981, S. 309-351.

¹⁰ Vgl. *Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner. II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer*, Bearb. von Robert Stupperich, Münster 1980; *III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Bearb. von Robert Stupperich, Münster 1983.

¹¹ Vgl. Günter Vogler, *Martin Luther und das Täuferreich zu Münster*, in: *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer und Adolf Laube, 2. Aufl., Berlin 1985, S. 235-254; vgl. zu Luther und den Täufern jetzt Gottfried Seebaß, *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 40. Jg., N. F. Nr. 35, 1983, S. 7-24.

¹² Eine umfassendere Untersuchung wird von mir vorbereitet.

¹³ Robert Stupperich, *Das Münsterische Täuferturn im Blickfeld des Reiches*, in: *Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde*, Bd. 58, 1980, S. 109-116.

¹⁴ Kirchhoff, *Die Belagerung* (wie Anm. 5).

¹⁵ Helmut Neuhaus, *Reichsständische Repräsentationsformen im 16. Jahrhundert. Reichstag — Reichskreistag — Reichsdeputationstag*, Berlin 1982, S. 36-144; derselbe, *Das Reich und die Wiedertäufer von Münster*, in: *Westfälische Zeitschrift*, Bd. 133, 1983, S. 9-36.

¹⁶ Vgl. z.B. Friedrich Krapf, *Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und die Religionskämpfe im Bistum Münster 1532-1546*, Phil. Diss., Marburg 1951 (MS).

¹⁷ Vgl. Horst W. Schraepel, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618*, Tübingen 1957, S. 16 ff. Zu Luthers Haltung vgl. Seebaß, *Luthers Stellung* (wie Anm. 11), S. 14 ff.

- ¹⁸ Quellen zur Geschichte der Täufer, XIII. Bd.: Österreich, II. Teil, Bearb. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1972, S. 233.
- ¹⁹ Ebenda, XI. Bd.: Österreich, I. Teil, Bearb. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964, S. 236.
- ²⁰ Vgl. Brendler, Das Täuferreich (wie Anm. 1), S. 112.
- ²¹ Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich, hrsg. von Carl August Cornelius, Münster 1853, S. 218.
- ²² Quellen zur Geschichte der Täufer, Österreich, I. Teil (wie Anm. 19), S. 278.
- ²³ Vgl. Neuhaus, Repräsentationsformen (wie Anm. 15), S. 51 ff.; Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 129 ff.
- ²⁴ Staatsarchiv Bamberg, Rep. B 33 a 1, Bamberger Reichstagsakten, Nr. 22, fol. 17' f. Vgl. zuvor schon die Instruktion für den Kreistag zu Köln Oktober 1534: Berichte (wie Anm. 21), S. 279 ff.
- ²⁵ Vgl. Neuhaus, Repräsentationsformen (wie Anm. 15), S. 47, 48, 92.
- ²⁶ Zentrales Staatsarchiv der DDR, Abt. Merseburg, Rep. X, Nr. B 1, Fasz. A, fol. 2.
- ²⁷ Vgl. Neuhaus, Das Reich (wie Anm. 15), S. 10.
- ²⁸ ZStA der DDR, Abt. Merseburg, Rep. X, Nr. B 1, Fasz. A, fol. 2 f.
- ²⁹ Vgl. Gerhard Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958, S. 145 ff.
- ³⁰ Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Reichskanzlei, Reichsakten in genere, Fasz. 7, fol. 22.
- ³¹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, II. Bd.: Markgraftum Brandenburg (Bayern, 1. Abt.), Bearb. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, S. 337 f.
- ³² Staatsarchiv Würzburg, Miscellanea, Nr. 5160, fol. 1.
- ³³ Zschäbitz, Wiedertäuferbewegung (wie Anm. 29), S. 144.
- ³⁴ Berichte (wie Anm. 21), S. 230.
- ³⁵ Ebenda, S. 284.
- ³⁶ Ebenda, S. 287.
- ³⁷ Staatsarchiv Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, fol. 35.
- ³⁸ Vgl. Helmut Neuhaus, Ferdinands I. Reichstagsplan 1534/35. Politische Meinungsumfrage im Kampf um die Reichsverfassung, Erster Teil, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, 32, 1979, S. 25 (Anm. 4), 36, 38, 39.
- ³⁹ Staatsarchiv Magdeburg, Rep. A 1, Erzstift Magdeburg, Nr. 303, fol. 6'.
- ⁴⁰ Ebenda, fol. 7 f.
- ⁴¹ Vgl. Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 125 ff.
- ⁴² Staatsarchiv Würzburg, Miscellanea, Nr. 110, fol. 3.
- ⁴³ Ebenda, fol. 13.
- ⁴⁴ Stadtarchiv Frankfurt/Main, Reichssachen II, Nr. 805 a, Nr. 5 (22. Nov. 1534).
- ⁴⁵ Ebenda, Nr. 805 e, Nr. 4 (22. Februar 1535).
- ⁴⁶ Vgl. dazu Neuhaus, Repräsentationsformen (wie Anm. 15), S. 76 ff.; Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 135 ff.
- ⁴⁷ HHStA Wien, Reichskanzlei, Reichsakten in genere, Fasz. 7, fol. 136.
- ⁴⁸ Ebenda, Mainzer Erzkanzler-Archiv, Reichstagsakten, Nr. 6 c, fol. 132.
- ⁴⁹ Vgl. Winfried Schulze, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978, S. 46.
- ⁵⁰ Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, I. Teil: Schriften Bernhard Rothmanns, Bearb. von Robert Stupperich, Münster 1970, S. 282.

- ⁵¹ Berichte (wie Anm. 21), S. 373, 377.
- ⁵² Robert Stupperich, Vorwort, in: Die Schriften (wie Anm. 50), S. V.
- ⁵³ Vgl. Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 90 ff.
- ⁵⁴ Ebenda, S. 163.
- ⁵⁵ Berichte (wie Anm. 21), S. 243; vgl. auch S. 262, 268.
- ⁵⁶ Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 115.
- ⁵⁷ Vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., 7. Bd., Bearb. von Johannes Kühn, Stuttgart 1935, S. 177, 1325 ff.; Zschäbitz, Wiedertäuferbewegung (wie Anm. 29), S. 49 ff.; Goertz, Die Täufer (wie Anm. 2), S. 127 ff.
- ⁵⁸ HHStA Wien, Reichskanzlei, Reichsakten in genere, Fasz. 7, fol. 91 f.
- ⁵⁹ Vgl. Neuhaus, Das Reich (wie Anm. 15), S. 13 ff.
- ⁶⁰ HHStA Wien, Reichskanzlei, Reichstagsakten, I. Nichtpermanenter Reichstag, Fasz. 5, C II, fol. 8^r.
- ⁶¹ Die Schriften (wie Anm. 50), S. 412.
- ⁶² Ebenda, S. 430.
- ⁶³ Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges, Ges. und hrsg. von Günther Franz, Darmstadt 1963, S. 600. Vgl. dazu Günter Vogler, Der deutsche Bauernkrieg und die Verhandlungen des Reichstags zu Speyer 1526, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1975, H. 12, S. 1396-1410.
- ⁶⁴ Vgl. Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 96.
- ⁶⁵ Staatsarchiv Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, fol. 26.
- ⁶⁶ Ebenda, fol. 33, 35.
- ⁶⁷ Berichte (wie Anm. 21), S. 287.
- ⁶⁸ Stadtarchiv Frankfurt/Main, Reichssachen II, Nr. 805 a, Nr. 5 (22. Nov. 1534).
- ⁶⁹ Vgl. Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 116.
- ⁷⁰ Vgl. Neuhaus, Das Reich (wie Anm. 15), S. 16.
- ⁷¹ Staatsarchiv Würzburg, Miscellanea, Nr. 110, fol. 14.
- ⁷² ZStA der DDR, Abt. Merseburg, Rep. X, Nr. B 1, Fasz. A, fol. 5^r. Zu den Festlegungen vgl. Neuhaus, Repräsentationsformen (wie Anm. 15), S. 53 f.
- ⁷³ HHStA Wien, Reichskanzlei, Reichstagsakten, I. Nichtpermanenter Reichstag, Fasz. 5, C III, fol. 8 f.
- ⁷⁴ Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII. Bd.: Elsaß, II. Teil, Stadt Straßburg 1533-1535, bearb. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1960, S. 396.
- ⁷⁵ Vgl. Helmut Neuhaus, Ferdinands I. Reichstagsplan 1534/35. Politische Meinungsumfrage im Kampf um die Reichsverfassung, Zweiter Teil, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, 33, 1980, S. 22-55, bes. S. 36 ff.
- ⁷⁶ Staatsarchiv Magdeburg, Rep. A 1, Erzstift Magdeburg, Nr. 303, fol. 15.
- ⁷⁷ Vgl. Kirchhoff, Die Belagerung (wie Anm. 5), S. 125; Neuhaus, Repräsentationsformen (wie Anm. 15), S. 48.
- ⁷⁸ HHStA Wien, Reichskanzlei, Reichsakten in genere, Fasz. 7, fol. 55.
- ⁷⁹ ZStA der DDR, Abt. Merseburg, Rep. X, Nr. B 1, Fasz. A, fol. 6.
- ⁸⁰ Neuhaus, Das Reich (wie Anm. 15), S. 24.
- ⁸¹ Ebenda, S. 26 ff.
- ⁸² Stupperich, Vorwort, in: Die Schriften (wie Anm. 50), S. V.

Der fremde Menno Simons

Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers

Menno Simons soll eine irenische Gestalt gewesen sein; und doch hat er nach seinem Austritt aus der römisch-katholischen Kirche 1536 stets in scharfen Auseinandersetzungen gestanden. Er kämpfte gegen altgläubige Priester und reformierte Prädikanten, er ging mit den versprengten, aber unbelehrbaren Anhängern Jan van Leidens streng ins Gericht und polemisierte gegen David Joris, der sich um die Führung der Melchioriten in den Niederlanden bemühte.¹ Auch sonst hatte er manchen Streit in den eigenen Reihen durchzustehen. Wo er auftauchte, zogen Fronten auf, die zu eindeutiger Stellungnahme nötigten. Sein Leben für das Täufertum bestand aus Kampf, Verfolgung und Flucht. Müde und abgekämpft, auch enttäuscht vom Zank und Hader in der Bruderschaft starb er 1561 in Wüstenfelde bei Oldesloe. Angriff, Abwehr und scharfe Kontraste bestimmten den äußeren Stil seiner Schriften. Hier soll untersucht werden, ob davon auch der innere Aufbau seines theologischen Denkens beeinflußt wurde.

Auf den ersten Blick fällt auf, daß Menno Simons sich mehr zur Abwehr und Verteidigung gedrängt fühlte als zum Angriff. Bereits in dem Vorwort zur Meditation über den 25. Psalm (1539) verwahrte er sich gegen die üble Nachrede seiner Feinde und deutete die Absicht an, im Anschluß an die einzelnen Verse des Psalms Rechenschaft über seinen Glauben und seine Lehre abzulegen. Auf eine ähnliche Herausforderung antwortete er in seinen Traktaten über die „Christliche Taufe“ (1542) und den „Wahren Glauben“ (1542); und schließlich verfaßte er eine Reihe solcher Schriften, die bereits in ihren Titeln auf Antwort und Entgegnung hinwiesen. Am bekanntesten sind „Een weemodige ende christelicke ontschuldinge“ (1551), „Een klare beantwoordinge, over een schrift Gelii Fabri, prediker tot Emden“ (1554) und „Een gans duytljick, ende bescheyden antwoordt ... op Martini Mikrons antichristissche leere“ (1556). In diesen Schriften muß Menno sich gegen Vorwürfe seiner Gesprächspartner oder Kontrahenten verteidigen: Adam Pastor, Jan à Lasco, Gellius Faber und Martin Micronius. Doch er läßt keinen Zweifel daran, daß er seine Lehre nicht nur von einzelnen Prädikanten, sondern, wie der erweiterte Titel seiner erwähnten Meditation in der Auflage von 1558 zu erkennen gibt, viel umfassender „van der werelt, vant fleesch, helle, sunde, doot, vnd duyvel“ bedroht sieht. Er fühlte sich umstellt, angegriffen und herausgefordert. Wohl der größte Teil seiner literarischen Bemühungen war Abwehr und Verteidigung.

Doch der erste Eindruck trügt. Sieht man genauer hin, wird eine gereizte und aggressive Reaktion sichtbar. Gegen alle Regeln der Taktik verprellt Menno Simons auch diejenigen, die er um Verständnis und Nachsicht bittet. Ein besonders eindrückliches Beispiel steht bereits auf den ersten Seiten des „Fundamentbuchs“ (1539/40): „Waeromme wy bidden doer den ontfermherticheit Gods den vromen overicheit sampt allen menschen, dat ghy doch eenmael grondich onse saeken willen lesen, mercken unde verstaen, opdat ghy entlycken moegen weten van wat leringhe dat wy syn, waeromme wy alledage liden unde striden, gebannet, geplundert, bespot, bespogen, unde als onnoesele scapen des slachtinge verworget worden, opdat ghy u des voorleden bloetshandel voor den almachtigen God moegen bewenen unde beclagen, des tegenwoerdiges unde aenstaendes perikel unde schult wachten, schuwe unde mide unde also ten lesten een christelycke wise, ware unde Godvresende overicheit gevonden worden, gheen crenckers unde verslinders, dan behulpers unde beschermers der ellendigen weduwen unde wesen, geen verdelgers, dan planters der gerechticheit Gods, gheen wtblusschers, dan oprechters unde voerstanders van Godes woort unde lere.“²

Es bleibt nicht bei Abwehr, Menno geht sofort zum Angriff über. Und dabei spart er nicht mit kräftigen Beschuldigungen und ausfallenden Beschimpfungen. Seelenmörder, Blindenführer, stumme Hunde, Hurer und Trunkenbolde, Lügner und Gotteslästerer: das sind die Priester und Lehrer einer Kirche, die nicht mehr Kirche Jesu Christi genannt werden darf. Menno ist nicht zimperlich im Umgang mit seinen Gegnern und recht erfinderisch in der Wahl der Schimpfworte. Zu solchen Ausfällen läßt er sich auch nicht nur gelegentlich hinreißen, er sucht vielmehr geradezu nach Anlässen, seine Feinde mit Verbalinjurien zu überschütten. Ein Lasterkatalog folgt dem andern. Man könnte versucht sein, das nicht so ernst zu nehmen und auf das Konto des weitverbreiteten zeitgenössischen Grobianismus zu buchen. Man könnte diese Ausfälle auch als einen Ausdruck dafür nehmen, wie tief Menno verletzt gewesen sein muß. Beides trifft zu. Anstatt diesen Vermutungen weiter nachzugehen, erscheint es mir aber lohnenswerter, eine Antwort auf die Frage zu suchen, ob hinter diesem auffälligen Gebahren vielleicht nicht doch Methode steckte, die Menno bewußt einsetzte, um seinen theologischen und seelsorgerlichen Absichten Ausdruck zu verleihen.

Zu diesem Zweck muß die Aversion, die Menno Simons gegenüber dem Klerus hegte, noch genauer in Augenschein genommen werden. Sehr ausführlich hat er über den Klerus in einigen Abschnitten des bereits erwähnten „Fundamentbuchs“ geschrieben. Dort wirft er den Priestern der römisch-katholischen Kirche einen lasterhaften und skandalösen Lebenswandel vor: „Hoeren tafelen syn onreyn, haetich op dieghene, die hoer niet en geeft,

druwendē datter en oerloch moet opstaen, gelyck Micheas leert, welckers harten doerdreven syn met alle giricheit. Die hoere huysen opholden met hoeren kynderen winnende in overspel unde hoordom. Desesyn op dese tyt unde hebbent lanck geweest den huysholders die regiren die ghemeynte, ongelovich, hoochmoedich, mitten stryck des duyvels gebonden.“³ Darüber ist die moralische Entrüstung groß. Auch wenn Menno oft nur biblische Lasterkataloge aufnimmt und fortschreibt oder die ritualisierte Sprachgestalt antiklerikaler Propaganda einsetzt, werden diese Vorwürfe für seine Zeit nicht unbegründet gewesen sein. Das moralische Niveau des Klerus war damals in der Tat erschreckend niedrig; und es wurde an vielen Orten über die Unzucht, Geldgier und das Wohlleben der Priester, Mönche und Nonnen öffentlich Klage geführt. Die Stimmung gegen die „Pfaffen“, die weite Kreise des Volkes ergriffen hatte, ist vom Klerus selbst verschuldet worden. Er entsprach nicht mehr der Norm des „homo spiritualis“, die öffentlich noch in Geltung stand. Menno verlieh dieser antiklerikalen Stimmung Ausdruck und meinte wohl, dafür auch mit der Aufmerksamkeit der Leser für seine Schriften rechnen zu können. So läßt sich vielleicht teilweise wenigstens die Ausdauer erklären, mit der Menno einen Lasterkatalog nach dem anderen sucht oder erfindet, ein Befund, der die Geduld des Lesers heute sehr strapaziert, während der Zeitgenosse Mennos, der mit dem Klerus seine schlechten Erfahrungen gemacht hatte, sich durch jeden neuen Einfall bestätigt fühlen konnte.

Mennos Entrüstung hatte ihren Grund nicht nur in dem verwerflichen Lebenswandel an und für sich; er fürchtete vielmehr, daß auf diese Weise die „Stadt Gottes“ in Brand gesetzt und zerstört würde. Vor allem das brachte ihn gegen den Klerus auf. Die Priester kämen ihren Pflichten nicht mehr nach, sie mißachteten sogar die reine Lehre Christi und den rechten Gebrauch der Sakramente, wie er in der apostolischen Kirche geübt wurde, und hätten Abendmahl und Taufe zu greulichem Götzendienst verkehrt.⁴ Auch der Vorwurf des Götzendienstes ist, wie der Vorwurf des lasterhaften Lebenswandels, in der Reformationszeit oft erhoben worden und hat zur Begründung antiklerikaler Aktionen beigetragen. Messen wurden unterbrochen, Priester von den Altären vertrieben, Prediger auf den Kanzeln gestört, Kruzifixe umgeworfen und Bilder gestürmt.⁵

Ein weiterer Vorwurf, der oft wiederkehrt, ist, daß die Priester das Volk verführt hätten. Sehr eingängig sagt Menno das in seinem Sendschreiben über die „Wiedergeburt“ (ca. 1539): „onse weyders zijn onse verleyders.“⁶ Die Hirten, denen die Schafe anvertraut sind, führen das Volk nicht auf gute Weide und zu frischem Wasser, sondern ins Verderben. Sie sind schuld an dem beklagenswerten Zustand des Volkes. Dieser Vorwurf war in den

antiklerikalen Auseinandersetzungen dieser Jahre überall zu hören und wurde besonders gern von den Radikalen gegen die Priester und Prädikanten der großen Kirchen vorgebracht. Menno rechtfertigte diesen Vorwurf so: „Ja, omdat sy den duysternisse voor dat licht, den doot voor dat leven unde den duyvel vor Christo indrengen, preken unde leren.“⁷ Der Grund für diese Verkehrungen liegt darin, daß die Priester nicht bereit seien, das Wort Gottes zu hören und zu einer neuen Kreatur wiedergeboren zu werden, sondern es vorzögen, weiterhin in Laster und Sünde zu leben. Auf diese Weise gäben sie freilich zu erkennen, daß sie nicht von Christus, sondern vom Antichrist berufen seien und jedes Recht verwirkt hätten, sich in der Kirche Christi Gehör zu verschaffen. Christus kann man nicht durch den Teufel (später heißt es vom Antichrist) kennen lernen, das Wort Gottes nicht durch falsche Propheten.⁸ So kommt es zu klaren, endzeitlich scharf akzentuierten Scheidungen: Auf der einen Seite stehen die Diener des Antichrist und auf der anderen Seite die Diener Christi. Martin Luther hatte den Papst in Rom einst den Antichrist genannt; Menno überträgt diese Bezeichnung auf den gesamten Klerus der römischen Kirche, nicht genug damit: er bezieht auch die reformatorischen Prädikanten mit ein. Die Reformatoren hätten zwar einige Mißstände der alten Kirche beseitigt und die biblische Wahrheit teilweise erkannt, sie seien jedoch nicht bereit, für die Konsequenzen mit ihrem Leben einzutreten, diskriminierten und verfolgten vielmehr diejenigen, die sich um einen gehorsamen Lebenswandel bemühten, und seien nicht zu einer grundstürzenden Erneuerung der Christenheit durchgestoßen. „Want ick hebt emmers mit minen ogen gesien unde mit minen handen getastet, dat si glat niet en soeken dan grote gadye unde schone huysen, vruntscap, eere, prael, ruste, gemack, liefde unde dat leven desse werelts.“⁹ Die Übertragung des antiklerikalen Affekts von den Papisten auf die Reformatoren ist nicht singulär. Diesen Schritt hatten früher schon Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer vollzogen, ebenso die Täufer in der Schweiz und Oberdeutschland.¹⁰ Dieser aus dem Antiklerikalismus erwachsene, endzeitlich verschärfte Dualismus führte zu harten Kontrasten, die das Selbstverständnis der täuferischen Anhänger Mennos prägen mußten. Sie standen vor Entscheidungen, die keine Kompromisse zuließen: Wahrheit oder Lüge, Gehorsam oder Ungehorsam, Leben nach dem Fleisch oder Leben nach dem Geist, Christus oder Antichrist. Von diesen Kontrasten hingen ewiges Leben und Verdammnis ab.

Der Antiklerikalismus wurde nicht von Menno Simons neu in die melchioristische Bewegung eingeführt, sondern ist bereits bei Melchior Hoffman zu beobachten und begleitet das öffentliche Auftreten dieses Laienprädikanten, gibt seiner Sprache einen einfallsreichen und expressiven Charakter und wird

schließlich zu einem apokalyptischen Drama gesteigert, in dem Rache an den Gottlosen genommen wird. Klaus Deppermann ist kürzlich den antiklerikalen Impulsen der Theologie Hoffmans ausführlich nachgegangen.¹¹ Antiklerikale Stimmung und Agitation herrschten auch im Täuferreich von Münster und schlugen sich in den Schriften Bernd Rothmanns nieder. Das braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Die Frontstellung gegen die bischöflichen Truppen vor den Toren Münsters hat die antiklerikalen Affekte der Täufer, die zunächst mehr propagandistisch-aktionistische Züge trugen, zu militantem Vorgehen gegen die „Gottlosen“ gesteigert. Von diesen gemäßigten und radikalen Tendenzen des Antiklerikalismus war die melchioritische Bewegung in den Niederlanden tief durchdrungen. Sie mischten sich mit der antiklerikalen Stimmung in der sakramentarischen Bewegung, die dem Täufertum in den niederländischen Gebieten den Boden bereitet und eine große Anhängerschaft zugeführt hatte.¹² Menno hat sich sehr entschieden gegen das apokalyptisch-revolutionäre Vorgehen der Münsteraner gewandt, den entscheidenden Impuls zum „Ausgang aus dem Papsttum“ hatte er aber von dem täuferischen Sturm auf das Oldeklooster bei Bolsward 1535 und der Zerschlagung der täuferischen Besetzung durch die Truppen des friesischen Statthalters empfangen.¹³ Er war also auf die antiklerikal bestimmte Seite der Täufer getreten und hatte mit diesem Schritt eine Entscheidung getroffen, die grundsätzliche Opposition, Kampf und Solidarität mit den von Klerus und Obrigkeit diskriminierten und verfolgten Täufern bedeutete. Menno hatte erkannt daß man in den antiklerikalen Auseinandersetzungen seiner Tage nicht zwischen den Fronten stehen konnte. Nach langem Zögern wechselte er in das radikale Lager über und wandte die antiklerikale Polemik sogar gegen sein eigenes Vorleben; mehr noch: er gab selbst an, von einem antiklerikalen Impuls zur fortschreitenden Trennung von der alten Kirche geführt worden zu sein: „Ick dachte mijn onreyn vleeschelijck leven na, daer toe mijn huychelsche Leere ende Afgoderye, die ick dagelijcks in schijn sonder alle lust tegen mijn Ziele noch bedreef.“¹⁴ Der geistige Einfluß, der von der sakramentarischen Bewegung und den Schriften der Täufer ausging, und die erregende Erfahrung von Klostersturm und Strafgericht an den täuferischen Gesinnungsgenossen führen zu der Vermutung, daß die antiklerikale Position der hermeneutische Ort oder der „Sitz im Leben“ für das Denken Mennos als Zweifler im Priestergewand und als Führer der Täufer gewesen sein könnte.¹⁵ Dieser Vermutung soll jetzt an wichtigen „Lehrstücken“ im einzelnen nachgegangen werden.

1. Im Antiklerikalismus kam nicht nur Kritik am lasterhaften Leben des Klerus zum Ausdruck, darin offenbarte sich auch gegenbildlich die Absicht,

das Leben der Menschen zu bessern. Besonders deutlich wird die Gegenüberstellung des verabscheuenswerten und des gottgefälligen Lebens bereits in dem frühen Sendschreiben über die „Wiedergeburt“ (ca. 1539). Hier teilt Menno die Menschen in zwei Lager: die einen wandeln nach dem Fleisch und die andern nach dem Geist. In kräftigen Farben malt er die Lasterhaftigkeit, Verkommenheit und Scheinheiligkeit des Klerus und seines ganzen Anhangs aus. Was ihn besonders stark erbost, und das bezieht er offensichtlich auf die reformatorischen Prädikanten, ist der Anspruch, an Jesus Christus zu glauben und die wahre Kirche zu repräsentieren, obwohl sie mit ihren fleischlichen Werken doch gerade vom Gegenteil, von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche des Antichrist, Zeugnis ablegten. In krassem Gegensatz zu diesen Menschen stehen die wahren Christen. Sie bringen Früchte des Geistes hervor und unterdrücken die Werke des Fleisches. Sie haben das alte Leben hinter sich gelassen und sind zu einem neuen Leben wiedergeboren.¹⁶ An der Wiedergeburt liegt Menno sehr viel. Sie ist die Zäsur zwischen dem alten und dem neuen Leben und interessiert ihn hier nicht so sehr als Weg zum Heil, sondern als eine (Heils-)Tatsache, die zwischen den wahren und den falschen Christen steht. Er will vor allem betonen, daß der neuen Geburt ein Leben folgt, das dem göttlichen Wort gehorcht und keine Trennung mehr zwischen Glaube und Tat zuläßt, wie er dies im reformatorischen „sola fide“ sieht. Darauf beruht die Forderung, die sich durch sein Schrifttum zieht, den Glauben nicht nur im Munde zu führen, sondern ihn auch praktisch unter Beweis zu stellen. Die antiklerikale Situation hat nach sichtbaren Zeichen eines besseren Lebens verlangt, und Menno ist diesem Verlangen mit seiner Lehre von der Geburt des neuen Lebens, die Rechtfertigung und Heiligung zusammenzieht, nachgekommen.

Das hat ihm später den Vorwurf der Werkgerechtigkeit eingebracht. Er hat sich dagegen jedoch verwahrt und betont, er habe Rechtfertigung stets nur in dem gekreuzigten Christus gesucht.¹⁷ Am ausführlichsten hat er über die Rechtfertigung in den „Bekentnisse der armen en ellendige christenen“ (1552) geschrieben und dort beteuert, wie abhängig der Mensch von Gott sei: „ja so ons Godt na onse weerdigheyt/ gerechtigheyt/ werken/ ende verdiensten rechten wilde/ ende niet na sijner grooter goetheyt ende barmhertigheyt/ so bekenne ick met den Heyligen David/ dat geen Mensche voor sijn gerichte mochte staende blijven.“¹⁸ Das ist ein klares Wort, und doch kann es den Eindruck nicht verwischen, daß Menno mehr die Forderung als die Verheißung des Evangeliums unterstreicht, zumal er unmißverständlich zum Ausdruck bringt, daß Christus nur für diejenigen eintritt, die an ihn glauben, sich vom Bösen abkehren und das Gute vollbringen. Menno verzichtet auf die guten Werke, mit denen der Mensch sich die Gnade Gottes erkaufen

möchte. Diese Werke nennt er teuflisch. Er kann jedoch nicht auf die Werke im Glauben verzichten. Sie gehören in den Rechtfertigungsprozeß, der von der Wiedergeburt bis zur Vollendung des Menschen reicht, hinein. Aus diesem Grunde spricht Menno auch nicht von der Rechtfertigung im forensischen Sinne, sondern von der „Rechtveerdigmakinge“. Der fordernd gesetzliche Zug trat in seiner Verkündigung stärker in den Vordergrund als die verheißend tröstende Zuwendung zum Menschen.¹⁹ Es wäre jedoch falsch, Menno ein traditionell meritorisches Rechtfertigungsverständnis zu unterstellen. Seine Aussagen schillern zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung. Dies Schillern läßt sich aus der antiklerikalen Front erklären, in die Menno übergewechselt war. Der kämpferisch fordernde Charakter seiner Verkündigung mußte auch der Rechtfertigung einen fordernden, gesetzlichen Stempel aufdrücken; und die empirisch wahrnehmbare Aufteilung der Menschheit in zwei antagonistische Lager mußte die Freiheit des göttlichen Gnadenwirkens einschränken.²⁰ Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß Menno in diesem antiklerikalen Rahmen ein größtmögliches Maß an Gnadenvorstellung zu artikulieren versuchte. Er wendet sich ja nicht gegen die verwerflichen Menschen allgemein, sondern im Grunde nur gegen die vermeintlichen Christen. Diese Christen werden bei ihrer Einsicht in den Glauben behaftet, wenn er fordert, den Glauben unter Beweis zu stellen oder ihm einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen, denn Glaube an Christus und Werke des Fleisches, das mußten sie doch wissen, vertragen sich nicht. So prägte der antiklerikale Impuls nicht nur seine Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre, er drängte ihn auch dazu, Rechtfertigung und Heiligung zur „Rechtveerdigmakinge“ zusammenzuziehen.

An zwei Beobachtungen wird noch einmal deutlich, daß Menno sich bemühte, den Boden der traditionell bestimmten Rechtfertigungslehre zu verlassen.²¹ Anders als Denck und Hubmaier hat er die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens nicht für seine Konzeption des Rechtfertigungsprozesses verwandt. Er hat zwar die lutherische Prädestinationslehre verworfen²², doch die Freiheit des Menschen, sich den von Gott geforderten guten Werken zuzuwenden, allein von der Versöhnung in Jesus Christus abhängig gemacht.²³ Darin ist er offensichtlich Melchior Hoffman gefolgt. Hoffman hatte die Befreiung des menschlichen Willens von der Erbsünde (die erste Rechtfertigung) durch das Auftreten Jesu Christi allerdings als zeitliche Voraussetzung für den Rechtfertigungsprozeß allgemein (die zweite Rechtfertigung) angesehen²⁴, während Menno mit der Rechtfertigung in Christo zugleich die Freiheit des Menschen von der Sünde gegeben sah, so daß Akte der Buße möglich wurden, die zur „Rechtveerdigmakinge“ dazugehören. Die

andere Beobachtung ist, daß Menno den Wiedergeborenen das Gefühl vermitteln konnte, in ihrer Nachfolge Jesu jetzt schon an dem Sieg des Gottessohnes über die Sünde teilzunehmen. Davon ging zweifellos Trost in den Verfolgungen aus. Leider kommen diese evangelischen Töne in der antiklerikalen Situation, auf die Menno sein ganzes Leben lang fixiert blieb, nur selten deutlich zum Zuge. Klar genug geht aus seinen Schriften aber hervor, daß er zwischen der römischen und der reformatorischen Kirche nach einem Wege suchte, das Heil des Menschen als eine Verbesserung des Lebens zu verkündigen.

2. Die vornehmste Waffe im antiklerikalen Kampf der Reformationszeit war die Heilige Schrift. Martin Luther hatte sie gegen die Lehrautorität des Papstes zum Zuge gebracht, bald geriet die Schrift auch in die Hände des „gemeinen Mannes“ und wurde als Maßstab benutzt, an dem sich das Leben des Klerus und das Verhalten der Obrigkeit messen lassen mußten. Hier braucht nur an die Bedeutung erinnert zu werden, die die Bibel im Bauernkrieg für die Beschwerden und Forderungen der bäuerlichen Untertanen erlangt hatte, oder an die Zusammenkünfte von Laien, die sich um die Heilige Schrift scharten, um aus ihr Trost und Weisung für ihr Leben zu empfangen. So hat auch Menno Simons, der noch als Priester der römischen Kirche in der Schrift zu lesen begann und von ihr in seinen Zweifeln an dem Sakramentsverständnis der alten Kirche bestätigt wurde, das Alte und Neue Testament die „einzige Richtschnur“ und das „Zepter“ genannt, „met welcken eens chrysten leven moet gemeten unde geregiert worden“.²⁵ Die Schrift ist das Wort Gottes, ihm wollte er gehorsam sein. Alles andere, die Dekrete und Gesetze des Papstes, ist Menschenwort und Menschenatzung, ihnen darf nicht gehorcht werden. Das ist reformatorisches Gemeingut. Im Täuferreich von Münster hatte diese Auffassung indessen dazu geführt, daß Bücher, Urkunden und Siegel — außer der Heiligen Schrift und der täuferischen Traktate — öffentlich verbrannt wurden.²⁶ Menno war nicht so rabiat. Er nutzte die Schrift lediglich, um an ihr die Geister zu scheiden. Interessanterweise findet sich diese Auskunft über die Schrift in einem Abschnitt, in dem er gegen die falsche Berufung des Klerus polemisiert und die Gläubigen auffordert, „Babel“ zu meiden, also in einem bewußt antiklerikal gefaßten Zusammenhang. Die Schrift ist ein Hebel, der die klerikalen Herrschaftsansprüche der alten Kirche aus den Angeln hebt. Als „Zepter“ ist sie ein antiklerikales Hoheitszeichen, das alles „zerbricht“, was mit dem Worte Gottes nicht übereinstimmt.

Menno hat die Heilige Schrift also weniger als Quelle benutzt, aus der Verheißung und Heil für die Menschen flossen, die sich von Gott abgekehrt

hatten; er hat sie vielmehr dem Klerus als Spiegel vorgehalten, so daß dieser sein häßliches Gesicht und den verwerflichen Zustand der Christenheit erkennen konnte. Gerade wenn Menno auf den Kontrast zwischen dem fleischlichen und dem geistlichen Leben verweist, fällt ihm viel biblisches Anschauungs- und Begründungsmaterial zu. Auf diese Weise wurde die Schrift zur Norm und, wo Menno sich unerbittlich scharf äußerte, zum Gesetz.

Menno Simons hat sein Schriftverständnis nicht nur im Kampf gegen den Klerus, sondern auch in Auseinandersetzung mit dem Bibelverständnis entwickelt, das er in der melchioritischen Bewegung vorfand. Mit großer Entschiedenheit wies er den konkreten Umgang mit der Schrift im Königreich von Münster zurück. Dort war die Schrift zu einer Waffe im apokalyptischen Endkampf gegen die Gottlosen geworden. Menno meinte, es sei verwerflich, auf ein neues Zeitalter zu hoffen, da in Christus alles bereits erfüllt sei. Auf Christus liefe alles zu und von ihm her müsse alles Weitere verstanden werden. Der Gläubige darf nicht auf ein Zeitalter des Heiligen Geistes warten, er lebt jetzt schon in der „Zeit der Gnade“, die „u van God tot beteringe gegeven is“.²⁷ Menno griff die Zeitalterlehre Hoffmans auf (die Zeit des Alten Testaments, des Neuen Testaments und des Heiligen Geistes), doch er verschob die Abschnitte auf die Zeit vor dem Gesetz, die Zeit im Gesetz und die Zeit im Neuen Bund; oder er schränkte sie auf zwei geschichtliche Epochen ein: die Zeit, in der buchstäbliche, bildliche Zeremonien befolgt werden mußten, und die Zeit, in der diese Zeremonien „in eenen geestelycke wesen unde standige waerheit“ erfüllt wurden.²⁸ Damit hat Menno der Verkündigung Hoffmans die apokalyptische Spitze gebrochen. Und gegen Rothmann forderte er, jetzt wieder im Einklang mit Hoffman, jedoch zurückhaltender, eine strenge figürliche Auslegung des Alten Testaments. So hat er dem davidischen Königtum eines Johann van Leiden und dem messianischen Anspruch eines David Joris jede biblische Legitimation in der Gegenwart entzogen. Israel hatte bereits einen David in Jesus Christus empfangen. Im übrigen sah Menno in der Hoffnung auf eine andere Zeit nur eine Flucht vor der Gegenwart, in der die Gläubigen nicht den Weg der Gewalt, sondern des Kreuzes gehen mußten, wie auch das Evangelium „wil mit dem bloede versgelt unde mit den cruyce beweert syn“.²⁹ Mit der christologischen Konzentration bewegt Menno sich in die Nähe Luthers. „Was Christum treibet“, ist auch das Prinzip, das seine Schriftauslegung leitet. Doch angesichts des antiklerikalen Entstehungsimpulses und der starken apokalyptischen und spiritualistischen Tendenzen im Täuferum, deren er sich teilweise erwehren muß, verfällt er zunehmend auf „ein Pochen auf den Buchstaben der Schrift“.³⁰ Möglicherweise ist das Pendel gegen die

alttestamentliche Gesetzlichkeit der Münsteraner zu weit zu einer neutestamentlichen Gesetzlichkeit ausgeschlagen. Diese Gesetzlichkeit wird auch nicht abgeschwächt, wenn Menno, wie es im melchioritischen Täuferum üblich war, zwischen dem Wirken des Geistes und der Heiligen Schrift unterscheidet. Er besteht zwar darauf, daß nur der durch den Geist Wiedergeborene in der Lage sei, die Schrift zu verstehen.³¹ Im Gegensatz zu Hoffman hält er aber daran fest, daß der Geist nichts anderes gewähre oder gebiete, was nicht auch in der Schrift zu finden sei. So kann er auf die geistgewirkte Souveränität gegenüber dem Buchstaben der Schrift verweisen, in den polemischen Situationen, in denen er sich stets befand, hat ihn jedoch der Gehorsam, den er seit seiner antiklerikalen Ursprungssituation gegenüber der Heiligen Schrift forderte, zu einem oft unerbittlich gesetzlichen Umgang mit der Bibel geführt. Das hatte, allerdings nicht aus dem antiklerikalen „Sitz im Leben“ erklärt, auch Christoph Bornhäuser festgestellt; doch er mochte dies Urteil so nicht stehen lassen, weil es dem Geheimnis der seelsorgerlichen Wirkung Mennos nicht gerecht geworden wäre: „Nur wo er sich weder mit den Prädikanten noch mit seinen Ältestenkollegen auseinandersetzen muß, behält seine Stimme Klarheit und menschliche Wärme. Als Seelsorger vieler wegen ihrer Überzeugung in Bedrängnis gekommener Glaubensbrüder wirkt er väterlich, versöhnend und gütig. Gerade dadurch bezeugt er dann auch den Geist Christi glaubwürdig.“³² Im Grunde bestätigt Bornhäuser aber, daß der (antiklerikale) Kampf es war, der Mennos Umgang mit der Schrift geformt hatte.

3. Menno Simons hat großen Wert auf die Christologie gelegt und das mit dem Motto unterstrichen, das er vielen seiner Schriften beigab: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3,11). Diese Stelle ist als Wahlspruch Mennos in die Geschichte seiner Anhänger eingegangen. Oft wurde allerdings übersehen, daß Menno mit ihm nicht eine erbauliche Formel mitteilen, auch nicht das Strukturgesetz seines theologischen Denkens preisgeben³³, sondern ein kritisches oder polemisches Bekenntnis zu Gehör bringen wollte. Das kommt im „Fundamentbuch“ besonders deutlich zum Ausdruck: „Want ghi nu wel bekennen doer des Heren woort, dat ewige woort, emmermeer verkeren, buygen ende breken moet. Want daer mach gheen ander gront gelecht worden, behalven datter gelecht is, het welcke is Christus Jesus.“³⁴ Mit dieser Bibelstelle greift Menno den Grund an, auf dem der römische Klerus und die reformatorischen Gelehrten angeblich stehen. Nicht was Menschen verordnen, befehlen und erzwingen, sondern was in Christus grundgelegt ist, ist das Fundament, auf dem die Kirche erbaut wird. Sein Wahlspruch wird zu einem kämpferischen, antiklerikalen Losungswort und fügt sich ganz in jenen

bereits erwähnten Kontrast von Christus und Antichrist ein. Menno will schon auf der Titelseite der Traktate und Schriften signalisieren, daß eine Zeit angebrochen ist, in der Entscheidungen von endzeitlicher Dimension gefordert werden: entweder für Christus oder für den Antichrist. Anders gesagt: Wer sich mit dem Grund, der in Jesus Christus gelegt ist, nicht begnügt und nach weiteren Stützen für die Kirche in Tradition und obrigkeitlicher Macht sucht, begibt sich in das Lager des Antichrist und verfällt dem Gericht. Das Bekenntnis zu Christus ist ein Bekenntnis gegen den Antichrist. Das ist der Sinn des Wahlspruchs und erklärt Mennos Interesse an der Christologie.

Diese Christologie steht und fällt mit ihrer besonderen, aus der melchioritischen Bewegung entnommenen Inkarnationslehre. Hier reicht eine flüchtige Skizze, da diese Anschauung schon oft dargestellt wurde.³⁵ Gegen die traditionelle Christologie wurde behauptet, daß Jesus Christus nicht „aus“, sondern nur „in“ Maria geboren wurde: gegen das „natum ex Maria virgine“ setzte Menno das „factum in Maria virgine“.³⁶ Mit dieser Inkarnationslehre sollte sichergestellt werden, daß Gott zwar Mensch geworden sei, jedoch nicht das sündhafte Fleisch des Menschen angenommen habe. Hätte er dieses Fleisch angenommen, hätte eine Satisfaktion für die Sünde des Menschen (Hoffman denkt an die Erbsünde, Menno wohl an die Sünde allgemein) nicht erbracht werden können. Auf dem Hintergrund einer Anthropologie, die das Fleisch mit Sünde identifiziert, hat diese Argumentation logische Konsequenz. Menno hat diese Inkarnationslehre, wie er später berichtet, als eine Befreiung von den Zweifeln an der alten Kirche aufgenommen und darin (wie Hoffman) eine Grundlage für seine Rechtfertigungs- bzw. Wiedergeburtstheorie gesehen. Eine Aufforderung, das fleischliche Leben im Prozeß der „Rechtheerdigmakinge“ zu überwinden, konnte in seinen Augen nur glaubhaft sein, wenn es galt, dem reinen und sündlosen Leben Jesu Christi nachzueifern. Abgesehen von der Funktion dieser monophysitischen Christologie für den Rechtfertigungsprozeß konnte Menno auch darauf hinweisen, daß die Liebe Gottes zum Menschen, die sich im erniedrigenden Opfertod am Kreuz zeigte, nur mit dieser Christologie zum Ausdruck gebracht werden konnte. Wer die göttliche und menschliche Natur in Christus vermische, warf er seinen Gegnern vor, stelle im Grunde die Liebe Gottes zum Menschen in Frage.³⁷

Das Rechtfertigungsverständnis Mennos war eine antiklerikale Alternative, wie wir sahen, zur traditionell meritorischen und zur reformatorisch forensischen Rechtfertigungslehre. So mußte auch die christologische Begründung des Rechtfertigungsprozesses eine Alternative zur traditionellen Christologie sein. Karel Vos sprach einst davon, daß Mennos Anschauung „zijn sucht iets

anders te leeren dan de Roomsche kerk“ entsprungen sei.³⁸ Daran scheint etwas Wahres zu sein, wenn man diese Sucht nicht psychologisch versteht, sondern darin Spuren eines antiklerikalen Impulses und einer antiklerikalen Strategie sieht. Nicht nur der Zusammenhang von Rechtfertigungsprozeß und monophysitischer Christologie spricht dafür, daß Menno die melchioristische Inkarnationslehre im Geist des Antiklerikalismus rezipiert habe, sondern auch die Vermutung, die Menno wie Hoffman hegten, daß die fleischlich gesonnenen Priester und Gelehrten diese Lehre nicht verstehen, sie anfechten und diejenigen, die in ihr eine biblisch belegte und vom Heiligen Geist eröffnete Lehre Gottes sehen, als Ketzer und Sektierer verleumdend werden.³⁹

Menno fand sich erst auf das Drängen seiner Gegner hin bereit, seine antitraditionelle Christologie zu erläutern. Das erste Mal geschah das in einer Erwiderung auf Vorwürfe Jan à Lascos in seiner „Korte ende klare belijdinge ... van der menscherdinge onses lieven Heern Jesu Christi“ von 1544.⁴⁰ Dort versichert er auch, daß er auf diese Lehre in seinen Predigten vor Anhängern bisher nicht eingegangen sei. Doch über die polemischen Schriften und die Auseinandersetzung mit Adam Pastor drang diese Christologie als wichtiger Glaubensgrundsatz dann doch ins Mennonitentum ein, konnte sich dort noch eine ganze Weile erhalten und verschwand erst allmählich. Darauf wurde oft hingewiesen, aber nie gesagt, wie sich das allmähliche Verschwinden einer heterodoxen Auffassung erklärt, die übrigens außerhalb der melchioristischen Bewegung sonst nirgends im Täufertum zu finden ist⁴¹ und eine Vereinigung des niederdeutschen mit dem süddeutschen Täufertum lange Zeit blockierte. Einiges könnte für die Vermutung sprechen, daß mit dem Nachlassen des antiklerikalen Impulses allmählich auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer monophysitischen Christologie schwand.

4. Die Kritik am alten und neuen Klerus schloß die Kritik an der Kirche ein, die von ihm repräsentiert und geführt wurde; und analog zu dem Bemühen der Wiedergeborenen, das fleischlich-sündhafte Leben zu überwinden, wird die Kirche als eine Gemeinschaft „sonder rumpel ende sonder vleck“ vorgestellt.⁴² Beides hängt miteinander zusammen und wird von der monophysitischen Christologie unterstrichen. Was Heinold Fast für Melchior Hoffman beschrieben hat, gilt auch für Menno Simons: „Der Bräutigam trägt himmlisches Fleisch, und wenn der einzelne Christ oder die Gemeinde seine Braut sein wollen, müssen sie dem entsprechen. Die Übergabe an den Herrn in der Taufe und die Vereinigung mit ihm im Abendmahl wird zur moralischen Verpflichtung, einen himmlischen Wandel zu führen bzw. die fleckenlose Gemeinde darzustellen.“⁴³ In seiner Schrift „De oorsake waerom dat ick Menno Symons niet of en late te leeren, ende te schrijuen“ (ca. 1542) prangert

Menno den fleischlichen, götzendienerischen, unmoralischen und grausamen Charakter der Kirche an, die sich anmaßt, Braut Christi zu sein, und setzt dagegen: „Maer Christus Bruyt is vleesch van sijnen vleesche/ ende been van sijnen beenen/ Ephes. 5.30.“⁴⁴ Und dann stellt er in einem langen, wortreichen Abschnitt die wahre Kirche der falschen Kirche gegenüber: „Hier ist geloove/ daer ist ongelooove: Hier is waerheydt/ daer leugen: Hier gehoorsaemheydt/ daer ongehoorsaemheydt: Hier dat Doopsel der geloovigen nae luyt van Godts Woordt/ daer het Doopsel der kleyner onmondiger kinderen buyten Godts Woordt: Hier ware Broederlijcke liefde/ daer haet/ nijt/ tyranniye/ wreetheyt/ ende bloetvergieten overvloedigh ... Summa/ hier is Christus en Godt/ daer Antichristus ende de Duyvel.“⁴⁵ Das eine ist also die Kirche Christi und das andere die Kirche des Antichrist. An dieser, unzweideutig aus dem Geist des Antiklerikalismus erwachsenen Gegenüberstellung liegt Menno so sehr, daß er in seiner späteren Schrift gegen Gellius Faber, die sehr deutlich anzeigt, daß Mennos Gedanken sich unter dem Drängen seiner jüngeren Gefährten zunehmend der Reinhaltung der Gemeinden zuwenden⁴⁶, noch einmal in aller Ausführlichkeit diesen Kontrast beschwört und auf die Spitze treibt, indem er die Kennzeichen der Kirche Christi den Kennzeichen der Kirche des Antichrist, systematisch aufgelistet, gegenüberstellt.⁴⁷ Die Kontraste sind klar und unerbittlich.

Daraus leitet Menno für die Gläubigen die Forderung ab, die Kirche des Antichrist oder, wie es in dem Fundamentbuch heißt, „Babel“ zu meiden und zu fliehen. Meidung und Absonderung haben einen antiklerikalen Ursprung und sind auch bei Menno Simons nicht weltflüchtig und resignativ gemeint, sondern kämpferisch und aggressiv. Die Täufer mußten den Argwohn und die Feindseligkeit der Mächtigen, der offiziellen Kirche genauso wie der weltlichen Obrigkeit, provozieren und mit Verfolgung, Kreuz und Tod rechnen. Menno wußte, daß auch die entschiedenste Abkehr seiner Anhänger von dem revolutionären Täufertum eines Jan van Leiden und Jan van Batenburg daran nichts ändern würde. Zu tief war der antiklerikale Stachel in das Fleisch der offiziellen Kirche und der Gesellschaft getrieben worden; und da dieser Stachel dem in Rechtfertigung und Christologie begründeten Auftrag entsprungen war, das individuelle und das öffentliche Leben zu bessern, mußte Menno das Martyrium folgerichtig als ein positives Zeichen der Kirche annehmen. Es war in erster Linie die gewollte Konsequenz der Wiedergeburt und nicht die erduldeten Konsequenz obrigkeitlicher Macht. Belegt wird diese Deutung des Martyriums am besten durch die Gegenüberstellung der Kennzeichen beider Kirchen. Unter dem sechsten Punkt steht auf der einen Seite „Druck ende droeffenisse omme des Heeren woort“ und auf der anderen Seite „Tyrannye ende wrevel tegens den Godtvruchtigen“.⁴⁸

Deutlicher läßt sich das Problem des Martyriums wohl kaum in den antikle-
rikalen Argumentationsrahmen spannen.

Welchen tief empfundenen Ursprung das Argument der Meidung hat, zeigt sich noch an anderer Stelle. Menno hat mit ihm auch die Schwierigkeiten in der melchioritischen Bewegung selber bestritten. Als die Anhänger des David Joris auf den äußeren Taufvollzug verzichten wollten, um der Verfolgung durch die Obrigkeiten zu entgehen, hat Menno ihnen vorgeworfen, sie würden sich auf diese Weise mit der Kirche des Antichrist gemein machen; und als Täufer in Amsterdam bereit waren, die Gottesdienste oder die Messe der offiziellen Kirche zu besuchen, um unerkannt zu bleiben und in aller Abgeschiedenheit ihres eigenen Glaubens leben zu können, ermahnte er sie mit demselben Argument.⁴⁹ Schließlich korrespondierte das Argument der Meidung auch mit der Praxis des Banns. Mit Hilfe des Banns sollte die Gemeinde im Unterschied zum „Reich der Finsternis“ reingehalten werden. In der weiteren Entwicklung der mennonitischen Gemeinden hat diese Praxis gelegentlich zu rigiden Exzessen geführt. Möglicherweise läßt sich diese rigorose Bannpraxis, wie auch die zunehmende Konzentration auf die Ekklesiologie bei Menno selbst, zu einem guten Teil wenigstens aus einer zunehmenden Innenführung des ursprünglich nach außen gewendeten antikle-
rikalen Affekts erklären, nachdem der Verfolgungsdruck nicht mehr so schwer auf den Täufern lastete. Aggressionen brauchen Feinde, gegen die sie sich richten. Das scheint ein sozialpsychologisches Gesetz zu sein.⁵⁰ Sobald die Feinde außerhalb einer geschlossenen Gemeinschaft ein wenig wegrücken, müssen Feinde im Inneren der Gemeinschaft gesucht werden. Die Aggression gegen die Kirche des Antichrist wurde zur Aggression gegen die eigenen Mitglieder, die Argwohn an ihrer unbedingten Linientreue wachriefen. Es ist bekannt, daß Menno sich einer allzu rigiden Bannpraxis in den Weg stellte, sich aber schließlich doch nicht durchsetzen konnte.⁵¹ Diese Differenz könnte man so deuten, daß er weniger gesetzlich dachte als einige seiner Mitältesten; man könnte sie aber auch so erklären, daß er noch stärker von dem antikle-
rikalen Ursprungsimpuls seines theologischen Denkens bestimmt war, während die Mitältesten erfahrungsmäßig schon auf dem besten Wege waren, die antikle-
rikalen Aggressionen nach innen zu führen.

In den vergangenen Jahrzehnten wurde gelegentlich nach der Mitte der Theologie Mennos gefragt. Cornelius Krahn sah diese Mitte in der Ekklesiologie, Johannes A. Oosterbaan in der Christologie und Christoph Bornhäuser in der Lehre von der Wiedergeburt. Die Akzentverschiebung, die Bornhäuser gegenüber den beiden älteren Deutungen vornahm, hat viel für sich. Doch scheint mir auch die Wiedergeburt noch nicht das Zentrum des

Gedankengebäudes zu sein. Sie ist nur ein Teil des umfassenderen Prozesses, den Menno die „Rechtveerdigmakinge“ nannte. Der „neue Mensch“ wäre vielleicht eine angemessenere Bezeichnung für die theologische Mitte.⁵² Wie die Akzente auch gesetzt werden mögen, alle wichtigen Gedankenkomplexe sind bei Menno sehr eng miteinander verknüpft, so daß, um im Bild zu bleiben, Fäden von dem einen zum andern und wieder zurück laufen, ohne daß erkennbar würde, wo diese Fäden festgemacht sind. Das erschwert die Suche nach einer Mitte, sofern diese in einem locus theologicus bestehen soll, und bindet die Entscheidung letztlich an die eigene theologische Perspektive. Mir schien es daher sinnvoller zu sein, nicht nach dieser Mitte, sondern nach dem Nerv, der argumentativen Struktur und dem „Sitz im Leben“ des theologischen Denkens zu fragen. Dabei fiel das Augenmerk zunächst auf die unzähligen, fast schon stereotyp gefaßten Aversionen gegen den katholischen Klerus und die reformatorischen Gelehrten. Menno war in die antiklerikale Bewegung eingetreten, die alle reformerischen Bemühungen in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erfaßt und ihren Ausdruck vor allem im Bauernkrieg und im Täuferium gefunden hatte.⁵³ Der Antiklerikalismus wäre allerdings falsch verstanden, wenn er als wild gestikulierende Beschimpfung oder vandalisierende, zerstörungswütige Agitation abgewertet würde. Heinold Fast hat gezeigt, daß die Predigtstörungen im schweizerischen Aufbruch des Täuferiums ein „Prozeß der Wahrheitsfindung“, also Programm waren; und Martin Warnke, der die Bilderstürme im Täuferreich von Münster kunstgeschichtlich untersucht hat, konnte ebenfalls zeigen, daß diese Aktionen nicht spontan entfesseltem und blind um sich schlagendem Volkszorn entsprungen waren, sondern daß „einem jeden Bildersturm, wie einer Bildschöpfung, ein Plan, ein Concetto oder gar eine Inspiration vorausgegangen ist.“⁵⁴ Ähnliches konnte jetzt auch für das theologische Denken Mennos beobachtet werden. Es erhielt seine innere Systematik und sein äußeres Profil von dem antiklerikalen Kampf, in den Menno sich von der sakramentarischen Bewegung und vom melchioritischen Täuferium hineinziehen ließ. Seine antiklerikale Argumentation hatte Methode und beruhte auf Erfahrung, wodurch seine Theologie eine tiefe existentielle Verankerung erhielt. Das ließe sich über die analysierten Gedankenkomplexe hinaus ohne Mühe noch für sein Verständnis von Abendmahl und Taufe und für sein Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit zeigen. Die antiklerikale Struktur seines Denkens erklärt auch, warum Menno nicht müde wurde, die Persionen des Klerus immer wieder ins Bild zu bringen, von der ersten bis zur letzten Schrift. Wie im Bildersturm das Kunstwerk nicht ganz, sondern nur teilweise zerstört wurde, um den Hinweis auf die antiautoritäre Absicht und das reformerische Ziel nicht mit zu vernichten,⁵⁵ so brauchte Menno das dunkle

Bild des Klerus stets aufs neue, um dagegen das Leben der Gläubigen mit hellen Farben besonders wirkungsvoll absetzen zu können.

Der Kampf gegen den Klerus erklärt sicherlich nicht jeden theologischen Gedanken, den Menno faßte und ist auch nicht der Ursprung aller Gedanken, die er aufnahm. Aber er bestimmte in seiner Erfahrungsintensität doch im ganzen die Flucht, in der sich das Denken Menno bewegte oder in die aus anderen Quellen, nicht zuletzt aus der Heiligen Schrift, übernommenes Gedankengut eingespannt wurde. Vieles davon hatte ja bereits der Antiklerikalismus der frühen Reformationszeit mit sich geführt. Wenn das Leben des Klerus beispielsweise kritisiert wurde, dann wurde es gewöhnlich an der spätmittelalterlichen Norm des „homo spiritualis“ oder „homo perfectus“ in ganz allgemeiner und theologisch nicht scharf umrissener Form gemessen. Diese Norm dürfte Menno's Lehre von der „Rechtheerdigmakinge“ stark geprägt haben. Ähnlich mag es sich auch mit der einseitigen Akzentuierung des johanneischen Weltverständnisses verhalten haben, die sich unter dem Gesichtspunkt des Antiklerikalismus anbot und der rigiden Absonderung vom „Reich der Finsternis“ die biblische Begründung gab. Man könnte versucht sein, zwischen einer antiklerikalen Form und einem theologischen Inhalt der Argumentation zu unterscheiden. Doch wer das Schrifttum Menno's aufmerksam durchmustert, wird für diese Unterscheidung keine Anhaltspunkte finden. Der antiklerikale Angriff und sein theologischer Gehalt fließen ineinander. In diesem Sinne scheint es gerechtfertigt, den antiklerikalen Entstehungsimpuls der Theologie Menno's zu betonen. Die Begründungen werden dann oft aus anderen, ursprünglich nicht antiklerikalen Zusammenhängen geholt. Das antiklerikale Interesse aber drückt diesen Begründungen einen besonderen Stempel auf und gibt ihnen im Auseinandersetzungsgewebe der Reformationszeit einen bestimmten Inhalt.

Menno hat den antiklerikalen Entstehungsimpuls nicht nur mit der gemäßigten, sondern auch mit der revolutionären Richtung der melchioritischen Bewegung gemeinsam, so daß James M. Stayer die münstersche Erhebung, der der Sturm auf das Oldeklooster nachgebildet war, als den „Sitz im Leben“ für das mennonitische Täuferum bezeichnen konnte.⁵⁶ Freilich hat Menno sich dem Täuferum nach den Ereignissen von Oldeklooster zur Verfügung gestellt, um gerade die münstersche Radikalität zu bekämpfen. Das braucht jedoch kein Widerspruch zu sein. Er hat sich gegen die revolutionäre Militanz des Täuferums nämlich weitgehend mit antiklerikal bestimmten Argumenten gewandt und reduzierte alles auf den einen Kontrast: fleischliches Babylon und geistliches Jerusalem. Die Friedfertigkeit, die er seinen Gemeinden verordnete, war, vor allem wenn man sie mit der Problematik des Martyriums zusammensieht, paradoxerweise ein Ergebnis seines

antiklerikalen Kampfes. Sie sollte noch Jahrhunderte brauchen, um sich in Kirche und Gesellschaft, wenn auch nicht durchzusetzen, so doch, aus anderen Quellen gespeist, Gehör zu verschaffen.

¹ S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme. Assen 1983, S. 243 ff. James M. Stayer, Davidite vs. Mennonite, in: Mennonite Quarterly Review 58, 1984, S. 459-476.

² Dat fundament des christelycken leers doer Menno Simons op dat aldercorste geschreven. 1539/40, o.O., hg. von H.W. Meihuizen, Den Haag 1967 (fortan: MS-F), 5 f. „Darum bitten wir durch die Barmherzigkeit Gottes die werthe Obrigkeit und alle Menschen, daß Ihr unsere Sache (= Streitpunkt, Anliegen) doch einmal gründlich lest, in Euch aufnehmt und zu verstehen sucht, damit Ihr endlich in der Lage seid zu wissen, welche Lehren wir vertreten, warum wir alle Tage leiden und streiten, verbannt werden, geplündert, verspottet, bespuckt und als unschuldige Schlachtschafe erwürgt — auf daß Ihr die bisher geschehenen Bluttaten vor dem allmächtigen Gott beweint und beklagt, auf die gegenwärtige und kommende Gefahr der Schuldverstrickung achtet, sie scheut und meidet und so schließlich als eine christliche, weise, wahre und gottesfürchtige Obrigkeit befunden werdet, nicht als Rechtsbrecher und Aussaiger, sondern als Helfer und Beschützer der elenden Witwen und Waisen, nicht als Vertilger, sondern als Pflanze der Gerechtigkeit Gottes, nicht um Gottes Wort und Lehre auszulöschen, sondern sie aufzurichten und zu verteidigen.“ (Diese Stelle hat freundlicherweise Dr. Heinold Fast übersetzt.)

³ MS-F, 133 f.

⁴ MS-F, 105.

⁵ Vgl. z.B. Heinold Fast, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen. Göttingen, 2. Aufl. 1977, S. 79-110. — Martin Warnke, Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/1535. In: ders. (Hg.), Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerkes. München 1973, S. 65-98. — Henry J. Cohn, Anticlericalism in the German Peasant's War 1525, in: Past and Present, 83, 1979, S. 3-31.

⁶ Opera Omnia theologica, of alle de godtgeleerde wercken van Menno Symons, hg. von H.J. Herrison, Amsterdam 1681 (fortan: MS-OOT), 124.

⁷ MS-F, 105.

⁸ MS-F, 141; MS-OOT, 43.

⁹ MS-F, 122.

¹⁰ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, „Lebendiges Wort“ und „totes Ding“. Das Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest. In: Archiv für Reformationgeschichte, 67, 1976, S. 162 ff.; ders., Die Täufer. Geschichte und Deutung. München 1980; ders., Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen. In: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift f. Günther Franz. Stuttgart 1982, S. 182-209. Vgl. auch den Artikel „Antichrist“ von Gottfried Seebaß in: Theologische Realenzyklopädie, III, S. 28 ff., bes. S. 34. Leider kommt hier der Zusammenhang zwischen der Antichristvorstellung und dem Antiklerikalismus nicht deutlich genug zum Ausdruck.

¹¹ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 60-63 und S. 97-109.

¹² A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden. 1531-1544*. Groningen 1953, S. 327 ff.

¹³ James M. Stayer, *Oldeklooster and Menno*, in: *Sixteenth Century Journal*, IX, 1, 1978, S. 51-67.

¹⁴ MS-OOT, fol.** 3.

¹⁵ Vgl. dazu J.M. Stayer, a.a.O., S. 57: „To judge from his later Anabaptist message, however, it would be incautious to imagine that Menno's ‚evangelical‘ ideas went much beyond Sacramentarianism, and an anti-ceremonialism which he reinforced by limited reading of Martin Luther“.

¹⁶ MS-OOT, 128.

¹⁷ MS-OOT, 311.

¹⁸ MS-OOT, 463.

¹⁹ Vgl. Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (etwa 1496-1561). Beiträge zur Geschichte der reformierten Kirche. Band XXXV, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 74-82.

²⁰ Das hat J.A. Oosterbaan, *The Theology of Menno Simons*, in: *Mennonite Quarterly Review*, (fortan: MQR), XXXV, 1962, S. 194, nicht erkannt.

²¹ Willis M. Stoesz, *The New Creature: Menno Simons Understanding of the Christian Faith*, in: MQR, XXXIX, 1965, S. 5-24, hat auf spätmittelalterliche Züge bei Menno Simons hingewiesen. So wenig diese Züge zu bestreiten sind, hat Vf. doch den grundsätzlich antiklerikal-reformatorischen Ansatz Menno's nicht gebührend gewürdigt.

²² MS-OOT, 442 u.ö.

²³ MS-OOT, 449.

²⁴ K. Deppermann, a.a.O., S. 203.

²⁵ MS-F, 106.

²⁶ Martin Warnke, a.a.O., S. 80 ff.

²⁷ MS-F, 12.

²⁸ MS-F, 10.

²⁹ MS-F, 13.

³⁰ Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 56.

³¹ ebd., S. 60.

³² ebd., S. 61.

³³ J.A. Oosterbaan, a.a.O., S. 190, Anm. 3.

³⁴ MS-F, 162.

³⁵ Cornelius Krahn, *Menno Simons, 1496-1561. Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*. Karlsruhe 1936, S. 155-161; J.E. Burkhart, *Menno Simons on the Incarnation*, in: MQR IV, 1930; J.A. Oosterbaan, a.a.O., S. 187 ff.; William E. Keeney, *Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice 1539-1564*, S. 89-113; Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 63-74. Vgl. zu M. Hoffmans Lehre vom himmlischen Fleisch: K. Deppermann, a.a.O., S. 197-202, und Sjouke Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De melchioristisch-mennistische incarnatieleer*. Kampen 1982 (Rez. v. K. Deppermann in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 35, 1983, S. 101-106).

³⁶ C. Krahn, S. 158.

³⁷ MS-OOT, 527.

³⁸ K. Vos, *Menno Simons, 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden*. Leiden 1914, S. 117.

³⁹ MS-OOT, 527 ff.

⁴⁰ Vgl. Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 65.

- ⁴¹ C. Krahn, S. 95.
- ⁴² MS-OOT, 441.
- ⁴³ Heinold Fast, Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern, in: Mennonitische Geschichtsblätter 22, 1970, S. 12. Den Zusammenhang von Christologie und Gemeindegedanken hat früher schon C. Krahn, S. 158 ff., gesehen.
- ⁴⁴ MS-OOT, 442.
- ⁴⁵ MS-OOT, 442.
- ⁴⁶ So Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 158 ff.
- ⁴⁷ MS-OOT, 301.
- ⁴⁸ MS-OOT, 301.
- ⁴⁹ Irvin B. Horst, Menno Simons, Der neue Mensch in der Gemeinschaft. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München 1978, S. 179 ff.
- ⁵⁰ Vgl. Alexander und Margarete Mitscherlich. Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1968.
- ⁵¹ Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 158 ff.
- ⁵² Vgl. I. B. Horst, a.a.O., S. 179: „Der neue Mensch in der Gemeinschaft“.
- ⁵³ J.M. Stayer, a.a.O., S. 62; H.J. Cohn, a.a.O.
- ⁵⁴ H. Fast, a.a.O., S. 109; M. Warnke, a.a.O., S. 91.
- ⁵⁵ M. Warnke, a.a.O., S. 89.
- ⁵⁶ J.M. Stayer, a.a.O., S. 63, Anm. 65.

Radikaler Frühzwinglianismus

Balthasar Hubmaier, Fabers „Ursach“ und die Programme der Bauern

„Radikaler Frühzwinglianismus“ ist ein Begriff, der in der Täuferforschung fast das Gegenteil von dem bedeutete, was darunter in den Untersuchungen zum Deutschen Bauernkrieg von 1525 verstanden wurde. Ältere Täuferforscher leiteten das Täuferum gern aus dem „radikalen Frühzwinglianismus“ ab und wiesen auf diese Herkunft immer wieder hin, um die Glaubwürdigkeit eines jeden zu erschüttern, der die Behauptung aufstellte, daß die Täufer auf den Bauernkrieg und/oder Thomas Müntzer zurückgingen.¹ Historiker, die sich speziell mit dem Bauernkrieg befaßten, haben gerade den Zwinglianismus, besonders in seiner „radikalen, frühen“ Form, als einen Teil der Revolution von 1525 betrachtet. Günther Franz schrieb 1939, daß „in der Schweiz unter Zwingli Einfluß der Zusammenhang von Reformation und Revolution enger war als im lutherischen Gebiet“.² Max Steinmetz beschreibt Zwingli in seinen „Thesen zur frühbürgerlichen Revolution“ als den Führer eines „radikal-bürgerlichen Lagers“, das, wie Müntzers eigentlich revolutionäre Bewegung, seine Rolle in der Geschichte des Bauernkriegs gespielt habe.³ Erst kürzlich erklärte Peter Blickle in seiner „Revolution von 1525“ unter Hinweis auf Zwingli Wirken und Einfluß mit aller Entschiedenheit, daß „die Revolution von 1525 als eine Entfaltung der Reformation verstanden werden“ muß.⁴

Nirgends könnten diese beiden Vorstellungen von „radikalem Frühzwinglianismus“ besser einander gegenübergestellt werden als in den Arbeiten zu Balthasar Hubmaier, der sowohl in der Täufer- als auch in der Bauernkriegsforschung als ein „radikaler Frühzwinglianer“ galt. In diesem Aufsatz will ich den Begriff „radikaler Frühzwinglianismus“ im Lichte einer Quelle prüfen, die sich auf Hubmaier bezieht, nämlich Johann Fabers „Ursach warumb der Widertauffer Patron unnd erster Anfenger Doctor Balthasar Huebmayr zu Wien auff den zehenten Martij Anno 1528 verbrennet sey“.⁵ Seit Alfred Stern vor mehr als einhundert Jahren ein Buch über die Zwölf Artikel der Bauern veröffentlicht hatte, war die „Ursach“ in der Forschung umstritten.⁶ Günther Franz bemerkte in dem erwähnten Aufsatz von 1939, daß man ein ganzes Buch schreiben müßte, wollte man „die Gesamtheit der für oder wider vorgebrachten Beweisgründe zusammenstellen und erörtern“.⁷ Es müßte überraschen, wenn ich hier eine überzeugende Lösung eines Problems vortrüge, das die mitteleuropäische Forschung ein Jahrhundert lang beschäftigt hatte. Das kann dieser Aufsatz nicht leisten. Er will nur

erklären, warum die „Ursach“ heute eine glaubwürdigere Quelle zu sein scheint als in jenen Jahren, als Torsten Bergsten die neueste umfassende Untersuchung über Hubmaier schrieb.⁸ Außerdem soll in diesem Aufsatz herausgefunden werden, was von diesem gelehrten Puzzlespiel für das Thema des „radikalen Frühzwinglianismus“ abfällt.

Johannes Heierlein Faber war ein biblischer Humanist aus dem Umkreis des Erasmus von Rotterdam. Zusammen mit Zwingli setzte er sich für eine Reform der Kirche in der schweizerischen Eidgenossenschaft und in der südwestlichen Ecke des Reiches ein. Noch im Herbst 1520 hatte er Zwingli einen Freundschaftsbesuch in Zürich abgestattet.⁹ Gezwungen zwischen Rom und den Reformatoren zu wählen, entschied er sich für Rom. Im Jahre 1522 hatte er höchstwahrscheinlich die Vermahnung des Konstanzer Bischofs gegen die Reformation in Zürich verfaßt, und im Januar 1523 war er der Hauptgegner Zwinglis in der Disputation, die Zürich auf einen antipäpstlichen Kurs brachte.¹⁰ Als Generalvikar des Konstanzer Bischofs und später als Bischof von Wien kannte er Zwingli und die radikalen Zwinglianner wie Hubmaier sehr genau.

Die „Ursach“ wurde geschrieben, wie ihr Titel sagt, um Hubmaiers Hinrichtung zu rechtfertigen:

„Dise Ding hab ich nit angezeigt, das mich sein Tod erfrewet... Aber in ansehung, das vil verstoppter vnnnd verkerter maulchristen seind, so an vil orten geredt, man hab im unrecht gethan, er sey ain martirer vor got, Er sey wie Johannes Huss unschuldentlich verbrennt...“¹¹

Die hauptsächlichen Vorwürfe gegen Hubmaier lauten auf täuferische Ketzerei und Aufruhr während des Bauernkriegs. In einer kurzen Darstellung von neun Folioseiten¹² beschrieb die „Ursach“ Hubmaiers Wirken auf der Grundlage von zeitgenössischen Berichten und schriftlichen Quellen; eine solche Quelle, Hubmaiers Bekenntnis in seinem letzten Verhör zu Wien, wird wörtlich wiedergegeben.¹³

Die Biographen Hubmaiers stimmen im Urteil über die Authentizität des Wiener Bekenntnisses und die berichteten Fakten über das Leben Hubmaiers überein, zumal die „Ursach“ hier unsere anderen historischen Quellen bestätigt und ergänzt, bis auf einige unpräzise Angaben zur Chronologie.¹⁴ Fabers wirklich umstrittene Angaben beziehen sich auf Hubmaier als den mutmaßlichen Verfasser von bäuerlichen Programmen und führen zu der außerordentlichen Schlußfolgerung, daß „daher auch billichen er [Hubmaier] nach dem Luther die schüldt hat, das laider ob hundert tausend pawren erschlagen vnd vil hundert tausend Witwen vnd waysen gemacht worden seyend.“¹⁵ Da nur wenige bereit sind, mit Faber sowohl im Hinblick auf die Macht übereinzustimmen, die er subversiven Ideen zuspricht, als

auch im Hinblick auf Luthers Schuld an den Gewalttaten, die die Entwicklung der Reformation begleiteten, erscheint seine Schlußfolgerung über Hubmaier und den Bauernkrieg bestenfalls übertrieben, schlimmstenfalls jedoch unglaublich. Wie steht es mit den Fakten, auf die er seinen Vorwurf gründet?

Wir wollen zunächst die Substanz der Anklage Fabers gegen Hubmaier zu klären versuchen, bevor wir die Frage ihrer Glaubwürdigkeit prüfen. Faber beschreibt, wie Hubmaier den militärischen Widerstand Waldshuts gegen die Habsburger und den Schwäbischen Bund förderte, ebenso das Bündnis, das schließlich mit den Bauern der benachbarten Gebiete am Oberrhein geschlossen wurde. Hubmaier habe Ferdinand von Österreich einen „kindischen“ Herrscher genannt und dem gemeinen Mann erzählt, daß er das Recht hätte, Herrscher ein- und abzusetzen, habe selber Waffen getragen und dazu aufgerufen, Waldshut zu befestigen. Er soll sich auch Zehnten und Zinsverträgen widersetzt haben, wenn er sagte, daß keine Schuldner über die Höhe der geliehenen Summe hinaus verpflichtet seien, Zins zu zahlen. Als sie in Waldshut waren, habe er den bewaffneten Bauern gepredigt, daß „wildpret, visch, vögel, wün, waid, höltzer, vnd dergleichen sind frey“, und die militärische Zusammenarbeit zwischen den Bürgern Waldshuts und den Bauern Klettgau gefördert.¹⁶ Diese Angaben, sowohl Beschreibungen von Hubmaiers Aktivitäten als auch Paraphrasen seiner Worte, könnten auf Gespräche zurückgegangen sein, die Faber mit Waldshutern beim Besuch der Stadt führte, unmittelbar nachdem sie im Dezember 1525 an die österreichischen Truppen gefallen war.¹⁷

Zu dieser Zeit, fuhr Faber fort, habe er Dokumente entdeckt, die Hubmaier als den Autor von bäuerlichen Programmen ausweisen. Als Hubmaier floh, hinterließ er ein handgeschriebenes Büchlein, das acht Folioseiten von seiner Hand enthielt und andere Seiten „durch andere geschrieben, doch durch in gebessert.“¹⁸ In einer anderen Schrift unterbreitete Faber weitere Fakten über dieses Büchlein, indem er mitteilte, daß es dreißig Folioseiten¹⁹ enthielte, d.h. acht von Hubmaiers Hand und zweiundzwanzig Seiten, die Hubmaier ergänzt und bearbeitet habe. Faber faßte den Inhalt von zwei Dokumenten zusammen, von einem, das wir auch sonst kennen, und von einem anderen, das nur als Zusammenfassung in der „Ursach“ überliefert ist. Der Artikelbrief, der unter den bewaffneten Schwarzwaldbauern im Mai 1525 in Umlauf war, ist das Dokument, das Hubmaier auf acht Folioseiten selber geschrieben hat. Faber verkürzte es auf ein Fünftel seines Umfangs.²⁰ Das andere Dokument, das man „Verfassungsentwurf“ nannte²¹, obwohl die Unangemessenheit dieser Bezeichnung oft beklagt wurde²², müßte die restlichen 22 Seiten von Hubmaiers Foliobüchlein umfaßt haben und von ihm

eher überarbeitet als verfaßt worden sein. Carl Sachsse, der bestritt, daß Hubmaier diese Dokumente verfaßt haben könnte, schlug vor, das von Faber beschriebene Büchlein folgendermaßen zu verstehen: es sei ein kleines Buch gewesen, in welchem Hubmaier den „Verfassungsentwurf“ mit Randbemerkungen versehen und durch eine eigenhändige Kopie des Artikelbriefs ergänzt habe.²³ Was Faber von dem Eingriff Hubmaiers in den „Verfassungsentwurf“ berichtete, kann nur so verstanden werden, daß Hubmaier ihn „gebessert“ habe.²⁴ Tatsächlich wird er das Dokument nur bearbeitet, nicht aber mit Randbemerkungen versehen haben in dem Sinn, daß er seine möglicherweise abweichende Meinung zum Inhalt kurz notiert hätte. Ob nun die Auffassung, daß Hubmaier der Autor des Artikelbriefs und der Bearbeiter des „Verfassungsentwurfs“ war, zurecht besteht oder nicht, jedenfalls lief die Anklage Fabers darauf hinaus. Den leidenschaftlich vorgetragenen Vorwurf schließlich, daß Hubmaier neben Luther für das Blutvergießen des ganzen Bauernkriegs verantwortlich sei, stützte Faber nicht mit einem Dokument ab, sondern nur mit dem Hinweis auf Hörensagen:

„Er hat auch...sondere pawern artigkl, die jn dem truckh außgangen, gemacht, darauß eruolget, das die Stülinger pawern vnd in dem Kleckow die ersten gewesen seynd, die sich wieder die Obrigkayt erhöht, daraus die jämertlich vnd erschrocken auffrur vnd plutuergiessen entstanden ist...“²⁵

Die am häufigsten vorkommende zeitgenössische Bezeichnung für die Zwölf Artikel lautete: die bauerlichen Artikel, „die im Druck ausgangen“.²⁶ Mit Ausnahme der „Bundesordnung“, die am 7. März 1525 in Memmingen ausgearbeitet worden war²⁷, waren die Zwölf Artikel das einzige im Druck erschienene Bauernprogramm. Sie fanden auch von allen Artikeln die weiteste Verbreitung. Alle Forscher, die sich zu diesem Gegenstand geäußert haben, gingen davon aus, daß die „Ursach“, ob zu recht oder nicht, Hubmaier die Urheberschaft der Zwölf Artikel zugeschrieben habe.

Gegen Ende der „Ursach“ beruft sich Faber auf das Eingeständnis aus Hubmaiers Bekenntnis, wenn es heißt, daß „er der pawrn artigkel, so jm von jnen aus dem heer zukhummen sein, dyselbigen jnen erweytert vnd außgelegt, vnd denselbigen solches eingebildt, die antzunemen als christlich vnnnd pillich.“²⁸ Eine solche Feststellung ist allerdings weit genug, um sich auf jedes oder alle Programme der Bauern beziehen zu können, die Hubmaier „gemacht“ oder „gebessert“ haben könnte, nicht nur auf die Zwölf Artikel.

Von Alfred Sterns Buch aus dem Jahre 1868 bis zu Wilhelm Maus Untersuchung im Jahre 1912 wurde Fabers Annahme, daß Hubmaier die Zwölf Artikel verfaßt habe, sehr ernst verfolgt und zu erhärten versucht. Diese Forscher wurden von anderen angegriffen, die meinten, daß die Zwölf

Artikel nicht aus dem Schwarzwald, sondern aus Oberschwaben stammten und von Sebastian Lotzer, dem Schreiber des Baltringer Bauernhaufens, verfaßt wurden, der vielleicht von Christoph Schappeler, dem Pfarrer aus Memmingen, Unterstützung erhalten hatte. Die Entscheidung für den Ursprungsort Oberschwaben schien endgültig gefallen zu sein, als Günther Franz, der führende Bauernkriegsforscher seiner Zeit, diese Annahme in seinem Aufsatz im „Archiv für Reformationsgeschichte“ 1939 bestätigte.²⁹ Fortan wurde die Vermutung Fabers, Hubmaier könne die Zwölf Artikel verfaßt haben, nicht mehr ernsthaft erwogen; anders verhielt es sich in der Bauernkriegsforschung mit Hinweisen auf seine Urheberschaft beider übrigen Bauernprogramme. Sowohl der Artikelbrief als auch der „Verfassungsentwurf“ könnten, so nahm Franz an, von Hubmaier geschrieben worden sein.³⁰ In seiner nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Untersuchung versuchte der sowjetische Historiker M.M. Smirin zwischen den politischen Zielen zu unterscheiden, die im „Verfassungsentwurf“ sichtbar wurden, und dem Programm des Artikelbriefs, dessen wirtschaftliche Forderungen ihm viel fortschrittlicher dünkten. Hubmaier könnte als radikal-bürgerlicher Anhänger Zwinglis sehr wohl den „Verfassungsentwurf“ geschrieben haben; den Artikelbrief führte Smirin jedoch auf Thomas Müntzer zurück, der im Herbst 1524 gerade am Oberrhein weilte.³¹ Diese Unterscheidung Smirins ging später in die „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“ ein, die von Historikern in der Deutschen Demokratischen Republik entwickelt wurde. Die Forscher, die sich Hubmaier vor allem als einem Theologen näherten, der religiöse Ideen Zwinglis in Richtung auf das Täufertum radikalisiert hatte, wollten den Bemerkungen in Fabers „Ursach“ nur wenig Gewicht beilegen. Wir haben zum Beispiel schon Carl Sachsse erwähnt. Torsten Bergstens großes Werk über Hubmaier aus dem Jahre 1961, um ein anderes Beispiel zu nennen, enthält eine solide, wohlmeinende Analyse der Fakten, die Faber beibrachte. Sie beruht sowohl auf dem aktuellen Stand der Bauernkriegsforschung als auch auf freikirchlichem Täuferverständnis. Bergsten war schwedischer Baptist, aber seine Deutung Hubmaiers war frei von apologetischen Zügen. Bergsten akzeptierte Fabers Bericht vom Engagement Hubmaiers im Widerstand Waldshuts gegen die Österreicher und im Schutzbündnis zwischen Waldshut und den bäuerlichen Haufen. Nicht glauben wollte Bergsten aber, daß Hubmaier der Autor der Zwölf Artikel, des Artikelbriefs oder des „Verfassungsentwurfs“ gewesen sei. Bergsten ging davon aus, daß es keine „innere“ Beziehung zwischen den religiösen Anliegen der Täufer und den sozialen Zielen der Bauern von 1525 gegeben habe: „Es handelt sich hier um zwei in Zeit und Raum parallele Erscheinungen, die ihrer Bedeutung nach verschiedenartig waren.“³² Berg-

sten räumte zwar ein, daß Hubmaier wahrscheinlich den gemäßigten wirtschaftlichen und sozialen Forderungen der Zwölf Artikel beigespflichtet haben dürfte, er schloß aber aus, daß Hubmaier seine Hand bei der Abfassung dieser Artikel mit im Spiel gehabt haben könnte, da diese Artikel ja in Oberschwaben und nicht am Oberrhein entstanden seien.³³ Ein Vergleich mit Hubmaiers authentischen, veröffentlichten religiösen Schriften macht es auch im Hinblick auf den Artikelbrief und den „Verfassungsentwurf“ „sehr unwahrscheinlich“, daß er der Verfasser gewesen sein könnte.³⁴ Bergsten meinte, Fabers „Ursach“ habe die ältere Forschung dazu verführt, Hubmaiers Rolle im Bauernkrieg zu überschätzen. „Waldshuts Reformator [hatte] nicht die weittragende Bedeutung für den sogenannten deutschen Bauernkrieg, wie man sie ihm in der Forschung oft beigemessen hat.“³⁵ Tatsächlich aber sollte Fabers „Ursach“ nicht so einfach beiseite geschoben werden. Eine neue Generation von Täufer- und Bauernkriegsforschern hat inzwischen die Behauptungen der Älteren außer Kraft gesetzt, die Fabers Angaben als unglaubwürdig erscheinen ließen. Um mit den Zwölf Artikeln zu beginnen: Peter Blickle, der danach strebt, die Position von Franz als Doyen der Bauernkriegsforscher einzunehmen, stimmt mit seinem Vorgänger nicht darin überein, daß diese Artikel ausschließlich oberschwäbischen Ursprungs seien. Blickle hat aufgrund neuer archivalischer Forschung, zumindest zu meiner Zufriedenheit, bewiesen, daß die Memminger Bundesordnung vom 7. März 1525, das andere veröffentlichte Bauernprogramm neben den Zwölf Artikeln, in der Substanz auf eine frühere, oberrheinische Bundesordnung zurückgeht, die als Handschrift in Umlauf war.³⁶ Mit anderen Worten, die berühmte Vereinigung aus Baltringern, Allgäuern und dem Bodenseehaufen entlieh das Dokument, das sie vereinigte, einer ähnlichen früheren Vereinigung von bewaffneten Bauernhaufen aus dem Oberrheinischen, möglicherweise Haufen aus dem Breisgau und Sundgau.³⁷ Mehr noch, dieses frühere Dokument, das Blickle die „Oberrheinische Bundesordnung“ nennt, enthielt einen außerordentlichen Artikel, der im Zuge weiterer Bearbeitung der Bundesordnung am Oberrhein verschwand und auch in der gedruckten Memminger Bundesordnung fehlt.³⁸ Blickle beschreibt diesen Artikel als „eine embryonale Form der Zwölf Artikel“: „In sehr geraffter, verkürzter und damit auch interpretationsbedürftiger Form fordert [diese Handschrift] die Aufhebung der Leibeigenschaft (Art. 3 der Zwölf Artikel), des Todfalls (Art. 11), des Kleinzehnten (enthalten in Art. 2), der Dienste (Art. 6) und der Freigabe von Jagd und Fischerei (Art. 4). Entscheidender und von größerer Beweiskraft scheint mir jedoch die Tatsache zu sein, daß die Begründungsstruktur für diese Forderungen jener der Zwölf Artikel auffallend ähnelt. Die Zwölf Artikel wollen alle Forderungen fallen lassen,

die sich mit der Schrift nicht vertragen, behalten sich aber auch weitere Forderungen vor, die sich aus dem Testament ableiten lassen. Die Handschrift... verzichtet gleichfalls... auf die explizit ausgebrachten Forderungen, falls sie mit der Schrift als unrechtmäßig nachgewiesen werden; auch sie behält sich weitere Forderungen vor, soweit solche vor der Heiligen Schrift Bestand haben.“³⁹

Blickle interpretierte den Einfluß dieser „Oberrheinischen Bundesordnung“ in größtmöglicher Übereinstimmung mit den früheren Forschungen von Günther Franz. Abgesehen davon, daß die Bundesordnung vom Oberrhein die Memminger Bundesordnung ganz offensichtlich beeinflußt hatte, schlug Blickle vor, in ihr einen Vorläufer zu sehen, den Lotzer (und Schappeler) als Grundlage für die Bearbeitung und Zusammenfassung der Baltringer Beschwerden nutzten, um daraus die Zwölf Artikel zusammenzustellen. „Damit werden die bisherigen Forschungsleistungen nicht entwertet; denn die verantwortliche redaktionelle Tätigkeit Lotzers (und Schappeler) bleibt von den hier vorgetragenen Argumenten unberührt.“⁴⁰ Könnte sich nicht das Bekenntnis Hubmaiers, daß „er der pawrn artigel ... erweytert vnd außgelegt“ hat, auf seine Verfasserschaft der „Oberrheinischen Bundesordnung“ beziehen?⁴¹ Blickles Ergebnis, so kann man argumentieren, ist zu einem guten Teil weit weniger mit der Interpretation von Günther Franz zu vereinbaren, als Blickle selber vorgibt. Er sagt von der älteren Fassung der „Oberrheinischen Bundesordnung“, die er interpretierte, daß sie „den Erfordernissen einer systematischen Behandlung der einzelnen Materien kaum entspricht, Beschwerden an die Herren und organisatorische Maßnahmen zur Sicherung des Verbündnisses stehen ziemlich unvermittelt nebeneinander.“⁴² Offensichtlich sollte eine redaktionelle Trennung zwischen den Beschwerdeartikeln und der Bundesordnung herausgestellt werden. Aber die Ehrerbietung gegenüber Franz (in dessen Festschrift der Aufsatz veröffentlicht wurde) hatte Blickles Augen für die Tatsache verschlossen, daß es, eine „Oberrheinische Bundesordnung“ erst einmal angenommen, am plausibelsten ist, nicht Lotzer, sondern Hubmaier (oder irgendjemand vom Oberrhein) die redaktionelle Trennung zwischen diesen beiden Teilen zuzutrauen. Abgesehen davon, daß Hubmaier und nicht der Kürschner Lotzer der scholastisch gebildete Intellektuelle war, fehlte der Beschwerdeartikel, wie Blickle zeigt, bereits in späteren handschriftlichen Fassungen der Bundesordnung, die am Oberrhein in Umlauf waren.⁴³

Schon vor den Forschungen von Günther Franz war klar, daß die Zwölf Artikel zuerst in Oberschwaben gedruckt worden waren.⁴⁴ Sie kursierten mit Sicherheit bereits zwischen dem 19. und 22. März in Augsburg und Ulm. Die gedruckte Form dieser Artikel legt die Annahme nahe, daß sie von derselben

Hand geschrieben wurden wie die Beschwerdeartikel der Dörfer der Reichsstadt Memmingen, was sich zu einem überwältigenden Zeugnis dafür addiert, daß es tatsächlich Sebastian Lotzer war, der sie für den Druck vorbereitet hatte.⁴⁵ Soviel wurde schon von Wilhelm Mau 1912 zugestanden, der aber trotzdem meinte, daß Hubmaier die eigentliche Vorlage für die Zwölf Artikel geschrieben habe.⁴⁶ Franz hatte den argumentativen Vorteil einer einfachen Konstruktion für sich, wenn er herausstellte, daß aus Mangel an entgegengesetzter Quellenevidenz angenommen werden müßte, nicht ein Dokument vom Oberrhein, sondern die örtlichen Beschwerden der Baltringer hätten das Material abgegeben, das Lotzer zur Veröffentlichung brachte.⁴⁷ Blickle scheint jedoch nun die vermißte Quellenevidenz beschafft zu haben, daß bäuerliche Dokumente vom Oberrhein in einer leicht veränderten Form in Oberschwaben veröffentlicht worden waren. So ist es geboten, die kurz vor dem Ersten Weltkrieg vorgebrachte Argumentation für die Autorschaft Hubmaiers erneut zu überprüfen.

Einige dieser Argumente wiesen auf Hubmaiers theologische Abhängigkeit von der Zürcher Reformation hin und betonten den „radikal-frühzwinglischen“ Ursprung einiger besonderer Forderungen wie die Wahl des Pfarrers durch die Gemeinde oder die Unterscheidung zwischen einem großen Zehnt, der biblisch gerechtfertigt war, und einem kleinen Zehnt, der als schriftwidrige Erfindung gegeißelt wurde. Vermutlich hatte das an die Schweiz angrenzende Gebiet des Oberrheins, das den Schwarzwald und Hubmaiers Waldshut umschloß, diese Forderungen aufgenommen, während sie in Oberschwaben zu der Zeit, als die Zwölf Artikel erschienen, unbekannt waren. Franz leugnet zwar nicht ihren Zwinglischen Inhalt, es fiel ihm aber nicht schwer, solche Forderungen in Oberschwaben unter den Baltringer Beschwerden zu lokalisieren, die den Zwölf Artikeln vorausgingen.⁴⁸ Schwieriger ist es, damit fertig zu werden, daß zahlreiche zeitgenössische Stimmen die Zwölf Artikel als „Schwarzwälder Artikel“ bezeichneten, was freilich durch andere Quellen ausgeglichen wird, in denen sie „Schwäbische Artikel“ genannt werden.⁴⁹ Aber die schlagendsten Argumente dafür, daß Hubmaier seine Hand bei der Abfassung der Zwölf Artikel mit im Spiel hatte, liefern Textvergleiche mit seinen authentischen Schriften, eine Art von Evidenz, die Bergsten am meisten schätzte, aber meinte nicht in Betracht ziehen zu müssen, nachdem Günther Franz dieses Thema angeblich ein für allemal zum Abschluß gebracht hatte.

Ich möchte vorschlagen, daß Reformationshistoriker und Bauernkriegsforscher den Textvergleich, den Wilhelm Mau für die Autorschaft Hubmaiers ins Feld geführt hatte, noch einmal überprüfen.⁵⁰ Er beruft sich auf ebendieselbe Art von Evidenz, wie alle jene, die behaupten, daß Hubmaier der

Verfasser des Artikelbriefs und des „Verfassungsentwurfs“ gewesen sei. Ich will nur drei Beispiele anführen, die besonders eindringlich für Mau zu sprechen scheinen. Ein Beispiel stammt aus der Einleitung der Zwölf Artikel: „...welchs Wort und Leben nichts dann Liebe, Fride, Geduld und Ainigkaiten lernet, also das alle, die in disen Christum glauben, lieplich, fridlich, gedultig und ainig werden...“; siehe Hubmaiers „Rechenschaft“ (1528): „Das wort gottes leert liebe, friden, Ainigkait vnnd nit aufrueren...“⁵¹ Mau weist auch darauf hin, wie Hubmaiers „Form des Nachtmahls Christi“ (1526/27) den Satz in Artikel 3 erläutert: „Wir sollen... Got lieben, in als unsern Herren in unsern Nechsten erkennen und alles das ton, so wir auch gern hetten, das uns Got am Nachtmal gepotten hat zuo ainer letz.“⁵² Die Randbemerkung „Ain christliche Erbietung“, siebenmal in den Zwölf Artikeln wiederholt, taucht in zwei veröffentlichten Schriften Hubmaiers auf.⁵³ Diese Beispiele sind noch die überzeugendsten Ausschnitte aus Maus gesamter Argumentation. Meines Erachtens reichen sie nicht aus, um zu beweisen, daß Hubmaier auch wirklich eine Rolle beim Zustandekommen der Zwölf Artikel spielte. Auf der anderen Seite scheinen die Angaben der „Ursach“ zu diesem Punkt nicht mehr so unglaublich zu sein, wie man bis vor kurzem noch meinte. Mau macht noch auf viele andere Textparallelen zwischen den Zwölf Artikeln und den von Hubmaier verfaßten oder ihm zugeschriebenen Schriften aufmerksam. Diese Argumente müssen sorgfältig erwogen werden. Abgesehen von ungelösten Problemen der Verfasserschaft, besonders bei den Dokumenten, in denen Waldshut sich gegen österreichische Anschuldigungen des Aufruhrs verteidigt, besteht das große methodologische Problem in der Erörterung, wie überzeugend das Heranziehen von Textparallelen sein kann, um die Verfasserschaft in solchen Fällen wie den Zwölf Artikeln abschließend zu klären. Wir müssen wissen, bis zu welchem Grade gewisse Ähnlichkeiten in der Phraseologie auf den Stil eines bestimmten Autors hinweisen und bis zu welchem Grade sie nur den Sprachstil oder die Gemeinplätze einer Epoche repräsentieren. Eilig gefällte Urteile sind in dieser Sache gefährlich.

Um auf den Artikelbrief zurückzukommen: die „Ursach“ sagt, daß Hubmaier sie in Waldshut verfaßt, datiert und „gen Hall und andere ort“ gesandt habe.⁵⁴ Der Artikelbrief versuchte, die Genossen dörflicher und städtischer Gemeindeversammlungen für eine „cristenliche Verainigung und Bruderschaft“ zu gewinnen, die von finanziellen und anderen Lasten befreien würde, die geistliche und weltliche Herren dem „armen gemeinen Man in Stetten und uf dem Land“⁵⁵ auferlegt hatten. Dies sollte „on alle Schwertschlag und Blutvergiessung“ erreicht werden.⁵⁶ Das ursprüngliche Ziel war eine Art Generalstreik oder Gehorsamsverweigerung, auch „weltlicher

Bann“ genannt. Inhaber von Schlössern und Klöstern, die der eigentliche Grund für das Elend der Bauern waren, sollten unverzüglich unter diesen Bann gestellt und von ihm nur befreit werden, wenn sie diese Bollwerke einstiger Unterdrückung aufgaben.⁵⁷ Vorsorglich sollten Schlösser und Klöster niedergerissen werden. Die weltlichen und geistlichen Herren, wie auch jedermann, der ihnen zur Hilfe kam oder sich weigerte, der „Christlichen Vereinigung“ beizutreten, sollte aufs strengste gemieden werden. „... mit denen, so sich sperren und widern, brüderliche Verainigung inzugon und gemainen cristenlichen Nutz zu fürdern, ganz und gar kain Gemeinschaft halten noch bruchen söllen, und das weder essen, trinken, baden, malen, bachern, agkern, mäyen“⁵⁸.

Als Hubmaier später in Nikolsburg über den Bann in der christlichen Gemeinde schrieb, benutzte er auffallend ähnliche Worte: „... die Christen kain gemeinschaft mit einem solhen menschen, weder in worten, essen, trincken, malen, bachenn oder annderlay gestalt haben sollen“.⁵⁹

Nach einem Vergleich des Artikelbriefs mit Hubmaiers „authentischen Schriften“ kam Bergsten zu dem Schluß, daß die Verfasserschaft Hubmaiers unwahrscheinlich sei.⁶⁰ Es überrascht nicht, wenn er darauf hinweist, Hubmaier habe in seinen veröffentlichten Schriften niemals den Schritt von christlicher Exkommunikation zu weltlicher Gehorsamsverweigerung vollzogen oder sich gegen weltliche Grundherren gestellt, wie es der Artikelbrief empfiehlt.⁶¹ In der neuesten Bauernkriegsliteratur, die unter dem Eindruck des Jubiläums von 1975 steht, wird die Ansicht Bergstens nicht geteilt. Tom Scott und Justus Maurer sehen in dem Abschnitt des Artikelbriefs über den „weltlichen Bann“ eine ganz natürliche weltliche Übertragung der Gedanken Hubmaiers vom Kirchenbann.⁶² In seinem Kommentar zu Hubmaiers Nikolsburger Schriften, welche die Grundlage für Bergstens Argumentation bilden, urteilt Siegfried Hoyer zutreffend: „Bei vielen Mitkämpfern des Bauernkriegs bewirkte der Niedergang der revolutionären Situation auch eine Rückentwicklung ihres einstmals revolutionären Standpunktes.“⁶³ In Nikolsburg konnte Hubmaier schließlich eine täuferische Reformation unter dem Schutz des lokalen Adels durchführen.

Der „Verfassungsentwurf“ bietet sich nicht für einen ähnlichen Textvergleich an wie die Zwölf Artikel oder der Artikelbrief, da wir ihn nur in Fabers kurzer Zusammenfassung kennen. Er bekam seinen Namen von seinem Vorschlag, die Obrigkeit abzusetzen oder zu ersetzen. Das Volk einer jeden „Landschaft“ sollte einen Bund, eine Bruderschaft oder eine Vereinigung gründen (die Begriffe sind austauschbar) und ihren Herrn auffordern, dieser Organisation beizutreten. Sollte der Herr sich dem nicht fügen, konnte ihm die Herrschergewalt genommen und einem anderen übertragen werden. Die

gemeine Bauernschaft sollte dann zwölf Kandidaten für die Position eines neuen Herrschers benennen, ohne daß sie dem Adel einen besonderen Vorzug dabei gäbe. Auch der neue Herrscher sollte absetzbar sein. Würde ein Herrscher sich gegen eine Absetzung durch das Volk wehren, sollte er einer allgemeinen Gehorsamsverweigerung oder dem „weltlichen Bann“ ausgesetzt werden (vermutlich wie in dem Artikelbrief beschrieben). Sollte das nicht zum Erfolg führen, müßte der neue Herrscher sein Volk zu den Waffen rufen oder sogar Söldner dängen, um den abgesetzten „Tyranen“ zu vertreiben.

Der Gedanke, sich eines tyrannischen, „kindischen“ oder auf irgend eine andere Art „ungeschickten“ Herrschers zu entledigen, weil seine Untertanen sonst „verwilge... in den obern laster“⁶⁴, scheint Hubmaiers spätere Feststellung in der Schrift „Von dem Schwert“ (1527) vorwegzunehmen, in der wiederum wörtlich aus Zwinglis Kommentar zu Artikel 42 der Schlußreden für die Zürcher Disputation vom Januar 1523 zitiert wird. Sowohl „Von dem Schwert“ als auch die „Ußlegen“ mahnen zur Zurückhaltung. Ein Tyrann sollte ertragen werden, falls er nicht „on grossen schaden vnnd enntpörung“⁶⁵ abgesetzt werden könne. Bergsten betont denn auch den Unterschied zwischen dem „Verfassungsentwurf“ und den herangezogenen Äußerungen Hubmaiers und Zwinglis über den Tyrannen.⁶⁶ 1523 und 1527 waren jedoch Jahre des Friedens, da Blutvergießen vermieden werden konnte, während 1525 schon eine Zeit war, da Unschuldige getötet wurden — oder wie der Autor des „Verfassungsentwurfs“ den Krieg der Fürsten gegen die Bauern beschrieb:

„Es sey auch die zeit schon khomen, das Got der weltlichen heren schinden, schaben, stöcken, blöcken, zwingen, tringen und andere Tyraney, nit mer leiden wöl, sy thuend mit den armen leüten, wie Herodes mit den vnschuldigen kinder, also habe der mörderisch, lotheringisch hertzog zu Ellsass, Zabern, vnd anderstwo seiner fürstlichen durchleüchtigkait [Ferdinand von Österreich] erste prob gethon.“⁶⁷

Interpreten, die so unterschiedliche Standpunkte vertreten wie Bergsten, Scott, Maurer und der Müntzerbiograph Walter Elliger, waren übereinstimmend der Meinung, daß der „Verfassungsentwurf“ in Gedankengut und Sprachstil teilweise an Thomas Müntzer erinnern würde, vor allem die oben aus Fabers „Ursach“ zitierte Stelle.⁶⁸ Die drei letzten Schriften Müntzers, von Carl Hinrichs die „politischen Schriften“⁶⁹ genannt, schienen die Hauptquelle des „Verfassungsentwurfs“ gewesen zu sein. Er konnte freilich in der Form, in der Faber ihn zusammengefaßt hat, nicht von Müntzer geschrieben worden sein. Müntzer verließ Mühlhausen, um in den Südwesten Deutschlands und die Schweiz aufzubrechen, am 27. September 1524 und kehrte im

Februar 1525 zurück. Die Schlacht bei Zabern, die im „Verfassungsentwurf“ erwähnt wird, ereignete sich aber erst am 17. Mai 1525, zwei Tage nach Müntzers eigener Niederlage und Gefangennahme bei Frankenhausen.⁷⁰ Elliger löst dieses Problem so: der „Verfassungsentwurf“ entstand aus einem Dokument, das Müntzer am Oberrhein zurückgelassen und Hubmaier mit dem Hinweis auf die Schlacht von Zabern ergänzt habe.⁷¹ Dem würde die Äußerung in Müntzers Bekenntnis entsprechen, daß „in Clegkaw und Hegaw bey Basell habe er etliche artigkel, wye man herschen soll aus dem ewangelio angeben, daraus furder andere artigkel gemacht...“ Er charakterisierte seine Verkündigung in den Aufstandsgebieten am Oberrhein mit der Bemerkung, „das doselbest unglaubliche regenten, were auch unglaublick volk, das doselbst eyn rechtfertigunge gescheen must.“⁷² Der Gedanke, Untertanen müßten dafür bestraft werden, daß sie gottlose Herrscher duldeten, scheint Müntzer, Hubmaier, Zwingli und dem „Verfassungsentwurf“ gemeinsam gewesen zu sein.

Obwohl Peter Blickle sich von dem entstehenden Konsens, Müntzer mit dem „Verfassungsentwurf“ zu verbinden, beeindrucken ließ und die Folgerungen, die daraus gezogen wurden, nicht geradewegs zurückwies⁷³, deutete er doch auf einige ernste Schwierigkeiten hin, die sich ergäben, wenn man den Verfassungsentwurf als ein Werk Müntzers ansähe. Die „Landschaft“, ein wichtiger Teil des politischen Bezugsrahmens im „Verfassungsentwurf“, war eine süddeutsche Institution, die nirgends sonst in Müntzers Schriften diskutiert wurde. Das Konzept des „Bundes“ wird natürlich oft bei Müntzer erwähnt, aber es war auch in Süddeutschland nicht unbekannt, wo der „Schwäbische Bund“ seit langem das Hauptinstrument Habsburger Politik war. Die oberrheinischen Bauern gebrauchten die Ausdrücke „schinden und schaben“, „zwingen und dringen“ genauso wie Thomas Müntzer, um damit die Unterdrückung durch die Herren zu beschreiben.⁷⁴ Da wir nicht einmal das Original besitzen, sondern nur eine Zusammenfassung, ist es unumgänglich, mit Textvergleichen sehr vorsichtig zu sein. (Andererseits hatte Faber die Gewohnheit, ab und zu in die „Ursach“ einzufügen, was tatsächlich direkt aus Reden und Schriften zitiert werden konnte. Das Problem bestand allerdings darin, daß er die Zitate nie klar kenntlich machte).

Der „Verfassungsentwurf“ und der Artikelbrief, so meinte Blickle, müßten vor allem mit dem schnellen Bewegungsablauf des Bauernkriegs am Oberrhein in Zusammenhang gebracht und aus ihm heraus verstanden werden. Ich möchte diesen Punkt unterstreichen, sogar noch stärker als Blickle. Diese Dokumente, ebenso die Zwölf Artikel und das radikale Pamphlet „An die versamlung gemayner pawerschaft“ (1525)⁷⁵, nennen keinen Verfasser. Ihre Bedeutsamkeit ergibt sich von selbst aus den Texten und deren Aufnahme

durch die Bewegung der Bauern und nicht aus der nachträglichen Zuweisung an bestimmte Autoren. Obwohl es für das Verständnis natürlich nützlich wäre, wenn die Autoren sich ermitteln ließen, ist das doch von untergeordneter Bedeutung.

Wenn dies mein einziges Ergebnis wäre, hätte die hier vorgelegte Untersuchung den bestimmten, aber eingeschränkten Wert einer „ausgleichenden Operation“, einer Übung, die Forscher zur Vorsicht mahnt, unklare Dinge nicht mit einem Schein von Klarheit zu umgeben. Wir können nicht mehr mit Sicherheit sagen, daß Lotzer (noch weniger Lotzer und Schappeler) die Zwölf Artikel geschrieben hätte, obwohl Lotzer sie natürlich bearbeitet und in Druck gegeben hat. Wir sollten auch nicht mit Gewißheit behaupten, daß Hubmaier den Artikelbrief verfaßt habe, obwohl vieles dafür spricht. Wir können überdies nicht sicher sein, ob Thomas Müntzer irgendetwas mit dem „Verfassungsentwurf“ zu tun hatte. Falls dies der Fall wäre, dann müssen wir davon ausgehen, daß das Dokument, das uns nur in Fabers Zusammenfassung bekannt ist, im Vergleich zu dem Schriftstück, das Müntzer am Oberrhein gegen Ende 1524 zurückgelassen hatte, wichtigen Revisionen unterzogen worden sein muß.

Aber ich komme noch zu einem anderen subtileren Ergebnis. Wir können nicht sicher sein, daß die „Ursach“ einen Fehler begeht, wenn sie Hubmaier mit den drei anonymen Dokumenten entweder als Verfasser oder als Herausgeber in Verbindung bringt. In jedem Fall haben die Hinweise in der „Ursach“ eine bestimmte Plausibilität für sich. Die Argumente Bergstens, daß wir die Behauptungen der „Ursach“ über Hubmaiers Aktivitäten während des Bauernkriegs nicht akzeptieren können, vielmehr zurückweisen müssen, überzeugen nicht. Wenn wir ein Urteil in der Schwebe lassen, so sind wir nicht gezwungen, es in sein Gegenteil zu verkehren. Auf Grund des vorhandenen Beweismaterials kann die „Ursach“ also nicht als unglaublich erwiesen werden.

Bei weiteren Untersuchungen zum „radikalen Frühzwinglianismus“, vor allem in seiner Verquickung mit Täuferum und Bauernkrieg, müssen wir uns besonders vor historiographischen Stereotypen hüten. 1524 und 1525 war der Zwinglianismus noch nicht eine Reformierte Kirche, die sich auf eine weltliche Obrigkeit hätte stützen können. Im Herbst 1524 und im Frühjahr 1525 war der Ruf Thomas Müntzers von der Polemik aus Wittenberg noch nicht so sehr in Mitleidenschaft gezogen, daß die Zwinglianner sich von ihm hätten absetzen wollen; auch war Müntzer noch nicht so verwegen, jede weltliche Macht zurückzuweisen.⁷⁶ 1524/25 zogen viele evangelische Bauern in Südwestdeutschland den gewaltlosen Widerstand einer militärischen Aktion gegen ihre geistlichen und weltlichen Herren vor.⁷⁷ Im Frühjahr 1525

regten nicht nur Hubmaier, sondern auch andere Täuferführer wie Wilhelm Reublin und Hans Krüsi die Bauern an, ihre Verkündigung des Evangeliums mit Waffengewalt zu verteidigen.⁷⁸ 1524/25 waren Zwingli, Müntzer, Hubmaier, die Schweizer Täufer und die bäuerlichen Aufständischen vom Oberrhein einander näher, als uns die stilisierten Kategorien der protestantischen Kirchenhistoriker und der marxistisch-leninistischen Theoretiker der „frühbürgerlichen Revolution in Deutschland“ vorzustellen erlauben.

¹ Vgl. das Argument bei Harold S. Bender, Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer, in: Theologische Zeitschrift 8, 1952, 263, 278, daß das Täuferium „den Anfang in Zürich (1525) im Schoße der Zwinglischen Reformation“ hatte; und es „gehört, wenn auch als ‚linker Flügel‘, in die große evangelische Bewegung hinein.“ John H. Yoder, Täuferium und Reformation im Gespräch, Zürich 1968: „Die Weiterführung der zwinglischen Grundeinstellung durch die Täufer“, 155-205. Ich gebrauchte den Begriff „radikaler Frühzwinglianismus“ in einem anderen, aber verwandten Sinn in: Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferium. Neue Forschungen, Göttingen 1975, 25-27.

² Günther Franz, Die Entstehung der „Zwölf Artikel“ der deutschen Bauernschaft, in: Archiv für Reformationsgeschichte 36, 1939, 212.

³ Max Steinmetz, Thesen zur frühbürgerlichen Revolution, in: Gerhard Brendler (Hg.), Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland, Berlin 1961, S. 14.

⁴ Peter Blickle, Die Revolution von 1525, 2. Aufl. München 1981, S. 244.

⁵ Wien 1528; abgedruckt in: Johann Loserth, Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren, Brünn 1893, 210-216.

⁶ Alfred Stern, Über die zwölf Artikel der Bauern aus dem Jahre 1525, Leipzig 1868.

⁷ Franz, Entstehung, 194.

⁸ Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferium, 1521-1528, Kassel 1961, 281-301.

⁹ Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von E. Egli, G. Finsler et al., Leipzig/Berlin 1905ff., Bd. VII, 354 (fortan: Z).

¹⁰ Z I, 251, 444-448; Leo Helbing, Dr. Johann Fabri, Münster 1941.

¹¹ Ursach, 216.

¹² Ebd., 210 Anm. 1

¹³ Ebd., 215 f.

¹⁴ Vgl. Wilhelm Mau, Balthasar Hubmaier, Berlin/Leipzig 1912, 56-59. Vgl. den Angriff auf Fabers Glaubwürdigkeit bei Carl Sachsse, D. Balthasar Hubmaier als Theologe, Berlin 1914, 106-109.

¹⁵ Ursach, 213.

¹⁶ Ebd., 211 f.

¹⁷ Ebd., 213 f.

¹⁸ Ebd., 212: „befindet sich, das hinder doctor Balthasarn, als die stat Waltzhut erobret, in libellweiss gefunden seind die anschleg vnd fürnemen der paurn, derselbigen artickel acht bletter hand, so doctor Balthasar mit aigner hand geschriben, die vbrigen sind durch andere geschriben, doch durch in gebessert.“

¹⁹ Johannes Faber, Doctoris Joannis Fabri adversus Doctorem Balthasarum Pacimon-

tanum... orthodoxae Fidei Catholica Defensio, Leipzig 1528, F. G4 vo: „triginta folijs, tua manu exaratis.“

²⁰ Günther Franz, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963: vgl. 233, 1-12 und 235, 9-236, 25.

²¹ Ursach, 212 f.

²² Z.B. Mau, Hubmaier, 76 f.: „Umfassende und tiefgehende Bestrebungen nach einer politischen und sozialen Neuordnung der Dinge liegen in den Sätzen des „Verfassungsentwurfs“ wohl kaum...“

²³ Sachsse, Hubmaier, 108 f.

²⁴ S. Anm. 18.

²⁵ Ursach 213.

²⁶ Stern, Zwölf Artikel, 89 f.; Peter Blickle, Nochmals zur Entstehung der Zwölf Artikel im Bauernkrieg, in: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz, Stuttgart 1982, 306, Anm. 101.

²⁷ Stern, Zwölf Artikel, 90; Blickle, Zwölf Artikel, 288.

²⁸ Ursach, 215.

²⁹ Franz, Zwölf Artikel, 193-213.

³⁰ Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, München/Berlin 1933, 136 f.

³¹ M.M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg, 2. Aufl. Berlin 1956, 392-399.

³² Bergsten, Hubmaier, 292; ebenso 301: „...das Täuferum und die soziale Opposition der Bauern geistesgeschichtlich gesehen völlig getrennten Ursprungs waren.“

³³ Ebd., 282-285.

³⁴ Ebd., 285-301.

³⁵ Ebd., 301.

³⁶ Blickle, Zwölf Artikel, 288-308. Zu den Dokumenten s. Franz, Quellen, 193-197; A. Bernoulli, Basler Chroniken, VI, Basel 1902, 490 f.

³⁷ Blickle, Zwölf Artikel, 294 f., dies Ergebnis der Untersuchung Blickles zerstört den Wert der geistreichen Spekulationen über die Bedeutung der Unterschiede zwischen dem Entwurf und der endgültigen Fassung der Memminger Bundesordnung bei Horst Buszello, Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung, Berlin 1969, 58-67.

³⁸ Ebd., 297: „Item es sollenn ouch hinfur ein yeder fry sin Inn der Ee Im todttfal Im abziehenn vnnd der eigennschafft. Deßglichen zoll vmbgellt vnnd andere der glichen gefell an gemeynenn nutz steg vnnd weg etc. bewennt werden damit wir vnns hiemit vorbehalten haben wollenn alles das so wir vnnder anndern vnnsern beschwerden finden, das zum lands frydenn vnnd ruow der armenn dienen vnd mit der geschrift besteen mag. Als der geistlichen gutter wo hin die hinfuor bewennt werden sollenn, derglichen das wir denn kleynenn Zehennden gar nit gebenn wöllen ouch frontauwen vischen voglen vnnd jagens halber daby erbotten habenn, Das wir Inn vnnsern furnemen alles des so vnns mit der geschrift vnformlich oder gar zu nichten erkennt werden mag gütlich abston vnnd daruon wyßen lassen wollenn.“

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 301-306; bes. 306.

⁴¹ Ebd., 307, Anm. 104.

⁴² Ebd., 299.

⁴³ Ebd., 297; vgl. Franz, Quellen, 193-195.

⁴⁴ Heinrich Böhmer, Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern von 1525, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, N.F. 14, 1910, 1-14, 97-118.

⁴⁵ Franz, Zwölf Artikel, 195-209.

⁴⁶ Mau, Hubmaier, 49-72.

⁴⁷ Franz, Zwölf Artikel, 211: „Hubmayer soll also die Artikel verfaßt haben, unabhängig von ihm hätten die Baltringer die gleichen Forderungen aufgestellt. Und Lotzer hätte im März die Hubmayerschen Artikel, die ihm auf unbekannte Weise zugänglich geworden wären, für den Druck umgearbeitet... Eine so umständliche und schwer erklärliche Konstruktion läßt sich nur halten, wenn sie von eindeutigen Quellenstellen gestützt wird.“ Franz übertreibt ein wenig. Die Beschwerden der Baltringer enthielten nicht die charakteristischste Äußerung der Zwölf Artikel, das Versprechen nämlich, auf alle Forderungen zu verzichten, die sich als nichtschriftgemäß erweisen, und die Ankündigung, daß noch neue Forderungen erhoben werden könnten, sofern sie sich aus der Heiligen Schrift ergäben.

⁴⁸ Franz, Zwölf Artikel, 194, Anm. 3, 199 f. gegen Mau, Hubmaier, 54 f.

⁴⁹ Franz, Zwölf Artikel, 196 f.; Blicke, Zwölf Artikel, 306 f.

⁵⁰ Mau, Hubmaier, 62-68.

⁵¹ Franz, Quellen, 175; Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, 488.

⁵² Franz, Quellen, 176; Hubmaier, Schriften, 361 f.

⁵³ Franz, Quellen, 174-179; Hubmaier, Schriften, 168, 349.

⁵⁴ Ursach, 213.

⁵⁵ Franz, Quellen, 235, 11.

⁵⁶ Ebd., 235, 18-19.

⁵⁷ Ebd., 236, 11-20.

⁵⁸ Ebd., 235, 38-41.

⁵⁹ Hubmaier, Schriften, 316.

⁶⁰ Bergsten, Hubmaier, 294: „Die Hypothese, daß Hubmaier den Artikelbrief verfaßt habe, muß als sehr unwahrscheinlich zurückgewiesen werden.“

⁶¹ Ebd., 285-295.

⁶² Tom Scott, Reformation and Peasants' War in Waldshut and Environs: A Structural Analysis, Part II, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70, 1979, 147: „the invocation of the secular ban as the penalty for refusal to join the Black Foresters' Christian Union so strongly resembles Hubmaier's doctrine of the spiritual ban that Bergsten's description of them as no more than simultaneous phenomena deriving from a common New Testament source looks like special pleading. Who else was supposed to have instructed the peasants in the meaning and application of such passages from the Scriptures?"; Justus Maurer, Prediger im Bauernkrieg, Stuttgart 1979, 335: „...ist die nächstliegende, allerdings nicht voll beweisbare Schlußfolgerung, daß Hubmaier entweder den Artikelbrief oder eine Vorlage dazu zugeschickt bekam und dieselbe um die drei Bann-Artikel erweitert hat. Der 'weltliche Bann' im Artikelbrief ist ja eine wörtliche Übertragung des kirchlichen Banns Hubmaiers“.

⁶³ Siegfried Hoyer, Widerstandsrecht und Widerstandspflicht in der Flugschrift „An die versammlung gemayner pawerschaft“, in: Gerhard Heitz et.al. (Hg.), Der Bauer im Klassenkampf, Berlin 1975, 148: „Im Jahre 1527 hatte sich die gesellschaftliche Situation gründlich zugunsten der herrschenden Kreise verändert.“

⁶⁴ Ursach, 213: „so verwilige sy in den obern laster.“

⁶⁵ Hubmaier, Schriften, 455; vgl. Z II, 343-346.

⁶⁶ Bergsten, Hubmaier, 299 f.

⁶⁷ Ursach, 212.

⁶⁸ Bergsten, Hubmaier, 296 ff.; Maurer, Prediger, 337 ff., 560 ff.; Walter Elliger, Thomas

Müntzer, Leben und Werk, Göttingen 1975, 651-672; Scott, *Reformation and Peasants' War*, 147 f., eine Position, die er erst kürzlich wieder eingenommen hat: Tom Scott, The „Volksreformation“ of Thomas Müntzer in Allstedt und Mühlhausen, in: *Journal of Ecclesiastical History* 34, 1983, 205: „Despite certain reservations, the provisions of the draft clearly reflect Müntzer's thinking...“

⁶⁹ Auslegung des anderen Unterschieds Danielis (Fürstenpredigt), Ausgedrückte Entblößung, Hochverursachte Schutzrede (gegen Luther), in: Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe*, kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, 241-343.

⁷⁰ Vgl. die überzeugende Rekonstruktion des Verlaufs der letzten beiden Jahre Müntzers bei Scott, *Volksreformation*, 194-213.

⁷¹ Elliger, Müntzer, 659 f., 667.

⁷² Müntzer, *Schriften*, 544.

⁷³ Blickle, *Revolution von 1525*, 228: „Mit letzter Stringenz ist der Entwurf Hubmaier nicht zuzuschreiben, zumal er starke Anleihen bei Thomas Müntzer macht.“

⁷⁴ Peter Blickle, Thomas Müntzer und der Bauernkrieg in Südwestdeutschland, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 24, 1976, 79 f.

⁷⁵ Siegfried Hoyer und Bernd Rüdiger (Hg.), *An die Versammlung Gemeiner Bauernschaft. Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg (1525)*, Leipzig 1975, 87-160.

⁷⁶ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl. Lawrence 1976, 76: „About the Sword and about tyrants, Müntzer had a teaching, but about rulers and government, only an attitude.“

⁷⁷ Heiko A. Oberman, *Tumultus rusticorum: Vom „Klosterkrieg“ zum „Fürstensieg“*, Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85, 1974, 303.

⁷⁸ Stayer, *Anfänge*, 39-46.

Das Radikalenbild im Spiegel der Reformationsjubiläen 1983/84

Dieser Aufsatz wurde im Anschluß an ein sozialgeschichtliches Forschungsseminar, das Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz im Sommersemester 1984 an der Universität Hamburg durchführte, von folgenden Teilnehmern erarbeitet: Trautje Franz, Klaus A. Henningsen, Ralf Klötzer, Marion Kobelt-Groch, Uwe Lindloge und Jörg-Peter Müller. Im letzten Abschnitt folgen die Verfasser andeutungsweise einem Konzept von „radikaler Reformation“, das Hans-Jürgen Goertz demnächst in einem Buch über die frühen Jahre der Reformation zur Diskussion stellen wird.

1.

In einer Hörfunksendung stellte Heinrich Böll unter der Überschrift „Radikalität und Hoffnung“ die Frage: „Was wäre aus der Bundesrepublik geworden, hätte es nicht Radikale und Extremisten gegeben, die nicht auf persönliche Bereicherung, sondern auf Veränderung der bestehenden Verhältnisse aus waren?“¹ Hier wird ein Denkanstoß gegeben, ein engagierter Schriftsteller appelliert an das kritische Bewußtsein seiner Mitbürger, sich von den oft so leichtfertigen negativen Pauschalurteilen über jegliche Form von Radikalität abzuwenden. „Radikaler“ und „Radikalismus“ sind in der deutschen Umgangssprache unglücklicherweise zu Denunziationsvokabeln geworden, mit denen sich Gedanken an Illegalität, Destruktivität und Terror verbinden. Die Vorstellung, etwas einschneidend verändern zu wollen, Verkrustetes aufzubrechen, um neue Wege zu beschreiten, erweckt den Eindruck drohender Gefahr, gegen die es sich zu Wehr zu setzen gilt. Bewußt wahrgenommen wird meist nur die zerstörende Seite der „Radikalität“, durch die Vorhandenes aufgelöst wird; während die ihr ebenso innewohnende gestaltende Kraft, die eigentliche schöpferische Zielsetzung wenig Beachtung findet. „Radikalität“ drückt auch Hoffnung auf Besserung aus, ist Ausbruch aus der Normalität der Gewöhnung, des Sich-Abfindens mit Unzulänglichkeiten, ein gründliches Aufräumen mit dem unvollkommenen Vorhandenen. Böll spricht sich für diese Hoffnung aus, den Mut zur Veränderung, denn „Alles, was je versucht hat, die Welt in Bewegung zu halten, kam aus radikalen Ansätzen...“² So betrachtet ist „Radikalität“ ein zeitloses Phänomen. Es hat sich jedoch im Lauf der Geschichte stets gewandelt und zeitspezifische Züge angenommen. Die Radikalen von heute haben im Hinblick auf den Willen zu grundlegender Erneuerung viel mit den Radikalen vergangener Zeiten

gemeinsam, vor allem verbindet sie das Schicksal, ewig Ungeliebte zu sein, von der Umwelt mißachtet, verfolgt und in den Untergrund gedrängt. Als 1983 der 500. Geburtstag Martin Luthers und ein Jahr später der 500. Geburtstag Huldrych Zwinglis gefeiert wurde, rückten durch diese Ereignisse die beiden hauptreformatorischen Richtungen ins Blickfeld des öffentlichen Interesses, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, denn Luthers Publizität ist fraglos größer als Zwinglis. Jubiläen haben durchaus ihre positive Seite, sie heben etwas ins Bewußtsein und regen zur Auseinandersetzung an, aber es besteht auch das bekannte Risiko der euphorischen Überhöhung, durch die Luther beispielsweise in früheren Gedenkfeiern zur übermächtigen Vaterfigur der Reformation stilisiert, ja mit der Reformation an sich identifiziert wurde. Hat sich an diesem Bild etwas geändert? Sicherlich ist das überall anzutreffende Bemühen um eine eher kritische Würdigung nicht zu verleugnen, und die zu Beginn des Lutherjahres geäußerte Erwartung, daß nicht „Trivilliteratur und Lutherdevotionalien, wie sie noch 1917 gang und gäbe waren“³, das Jubiläum beherrschen werden, hat ihre Erfüllung gefunden. Dennoch, mag die Erinnerung an Luther und Zwingli ein noch so dezenter Glanz umgeben, leicht werden jene vergessen, die auch Reformationsgeschichte machten, wie Täufer, Bauern und viele eigenwillige meist schwer einzuordnende Gestalten. Sie entwickelten oft andere Vorstellungen und gingen in manchem weit über die Hauptreformatoren hinaus. Gerade die beiden Jubiläen bieten Anlaß, den von Böll formulierten Denkanstoß noch einmal aufzugreifen und in abgewandelter Form auf die Vergangenheit zu übertragen: Was wäre aus der Reformation geworden, hätte es nicht Radikale gegeben, die auf eine umstürzende Veränderung der bestehenden Verhältnisse aus waren? Hierauf eine konkrete Antwort zu suchen, ist müßig, unzweifelhaft steht jedoch fest, daß den Radikalen eine entscheidende Mitgestaltung am reformatorischen Prozeß nicht abgesprochen werden kann. Es ist vor allem ein Verdienst intensiver Forschungsbemühungen, daß die Radikalen von ihrem Stiefkinder- und Randfigurendasein befreit sind. In den letzten Jahren wurden im Rahmen der Radikalenforschung nicht nur Definitions- und Ordnungskriterien für die keineswegs homogene Vielzahl der radikalen Gestalten vorgeschlagen, sondern auch versucht, sie in ihrer Eigenart und in ihrem Spannungsverhältnis zu den Hauptreformatoren zu erfassen. Allerdings bleibt zu fragen, inwieweit die neuen Erkenntnisse allgemein ins Bewußtsein gedrungen sind.

Die anläßlich der Jubiläen erschienene Fülle der Veröffentlichungen bietet sich geradezu an, dieser Frage einmal nachzugehen. Aus dem nahezu undurchdringlichen Publikations-Dschungel wurden einige Werke herausgegriffen, um an ihnen zu überprüfen, wie die Autoren im Rahmen ihres

Themas mit den Radikalen der Reformationszeit umgehen. Aus den Beobachtungen entstanden problemorientierte Skizzen, die durch drei grundsätzliche Überlegungen bestimmt werden. Erstens: Welches Radikalenbild läßt die jeweilige Veröffentlichung erkennen? Zweitens: Inwieweit kommen die Radikalen in ihrem Eigengewicht zur Geltung? Drittens: Auf welche Art und Weise wird die Gesamtkonzeption der Darstellung durch das Radikalenbild mitgeprägt?

2.

Zum Lutherjahr präsentierte der reformierte Kirchenhistoriker *Heiko Augustinus Oberman* mit dem Buch: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin 1982) einen ebenso originellen wie herausfordernden Beitrag zu Leben und Werk des Wittenberger Reformators. Obermans plastische Darstellung läßt von vornherein keinen Zweifel an seiner leidenschaftlichen Parteinahme für Martin Luther, der ihm über die „Jahrhunderte des konfessionellen Streits“ hinweg als „Zeitgenosse“, als Vorbild für ein Leben aus Glauben (Röm. 1,17) entgegentritt (S. 7). Im Gegensatz zu den vielen heroisierenden Legenden, die den Wittenberger zum „prometheischen Fackelträger“, „germanischen Heerführer“ oder gar zum weltverändernden „Theokraten“ stilisieren, will Oberman dem „Evangelisten Luther“ Gehör verschaffen, der als Verkünder des göttlichen Wortes eine übergeschichtliche, die Grundexistenz des Menschen damals wie heute unmittelbar erfassende Wahrheit vermittelt.⁴

Obermans Versuch, Luther aus dessen eigener Glaubenserfahrung heraus zu erklären, soll hier in Grundzügen nachgezeichnet werden, um das Feld abzustecken, auf dem der Reformator — und mit ihm Oberman — den Radikalen begegnet. Dies erscheint um so wichtiger, als der Verfasser immer wieder die „zeitlosen Sachverhalte“ in Luthers „Kollektivurteilen“ und „Kollektivverdammungen“ hervorhebt und als Waffe im Glaubensstreit der Gegenwart benutzt (S. 242, vgl. auch S. 72).

Luthers Erfahrungsgrund ist für Oberman die „urchristliche Naherwartung im Wissen um die endzeitliche Bedrohung durch den Antichrist“.⁵ Die apokalyptisch aufgeladene Eschatologie Luthers, die gegen das sanfte, hoffnungsgeschwängerte Endzeitverständnis eines aufgeklärt-bürgerlichen Lutherbildes ins Feld geführt wird, sei heute wieder „so aktuell geworden wie im späten Mittelalter und im frühen 16. Jahrhundert“ (S. 285). Eschatologische und reformatorische Erkenntnis, Christusglaube und Teufelsglaube fließen in dieser (end-)zeitgemäßen Deutung zusammen.⁶

Der reformatorische Durchbruch des Wittenberger Augustinermönchs zu dem bedrängend nahen „Gott für uns“ im Evangelium vom Kreuz Christi

wird von einem neuen „Wissen um die Macht des Satans“ begleitet, ohne das „der Christusglaube zur Christusidee — und Luthers Glaube zum zeitbedingten wirren Wahn“ würden (S. 110). Führt die Rechtfertigung des Sünders allein über den Glauben, der an der „fremden Gerechtigkeit“ und Gnade und dem Wort des fleischgewordenen Gottes hängt, wie der Säugling an der Mutterbrust, so ist der Teufel auf der Gegenseite unablässig bestrebt, die Gläubigen von Christus wegzureißen, indem er sie das jenseitige Heil in eigenen Leistungen und Taten suchen läßt (S. 177). Oberman sieht hierin eine „radikale Umkehrung der mittelalterlichen Teufelsvorstellung“, denn das Böse lauert nicht mehr in den sündhaften Weltgeschäften; der Teufel wird im Gegenteil als Zerstörer der Welt, als Vernichter der natürlichen Schöpfungsordnung erkannt, und vor allem: er ist dort nicht fern, wo Christus nah ist (S. 111, vgl. auch S. 85 und S. 271). Gegründet auf die endzeitliche Verkündigung Jesu und die apokalyptischen Prophezeiungen der Kirchenväter Augustinus und Bernhard von Clairvaux wächst so Luthers Verdacht, daß der Antichrist die Kirche selbst unterwandert und damit der endzeitliche Kampf begonnen hat (S. 77 ff.). Die Sanktionierung der Ablasspraxis durch die Kurie gibt ihm schließlich die Gewißheit, daß der Teufel jetzt entfesselt und die Wiederkunft Christi nah herbeigekommen ist. (S. 79).

Oberman weist auf den inneren Zusammenhang von neutestamentlicher Apokalyptik und Reformationsbegriff bei Luther hin. Im letzten Ringen zwischen Christus und Teufel ist Besserung nur noch von Gottes Eingreifen zu erwarten; der Mensch ist nurmehr „Reittier“ und „Kampfgebiet“ der kosmischen Mächte (S. 232 f.). Im Sprachgebrauch Luthers steht Reformation daher nicht für eine grundlegende Erneuerung von Glaube und Welt, sondern für die „endgültige Tat Gottes“ (S. 84). Ihr geht, in Umkehrung der historischen Logik, die Gegenreformation des Teufels als Chaos in der Welt und als Zerfall der Kirche voraus.⁷ Luther hat sich dementsprechend als ein von Gott gestoßenes Werkzeug zur Verkündigung des unterdrückten Evangeliums verstanden, als Vorreformer, der den Antichrist zu seinem letzten Ansturm anreizen und der Christenheit einen Rettungsanker zuwerfen soll.⁸ Reformator ist und bleibt Gott allein.

Oberman unterstreicht, daß das eschatologische Geschehen genau wie der individuelle Heilsprozeß ausschließlich der Zusage und dem Handeln Gottes entspringt. So nah das Himmelreich durch den offenbaren Gott (Deus revelatus) auch herangerückt ist, es bleibt menschlichem Verstand und menschlichen Taten doch unerreichbar und fremd in seiner Majestät. Der verborgene Gott (Deus absconditus) stellt sich überall den Plänen des Menschen entgegen. „Es ist also nichts mit dem tausendjährigen Friedensreich,

und weder Schwert noch Macht, auch keine produktive Utopie, wird dem messianischen Reich vorarbeiten“ (S. 79).

Luthers Weisung an die Christen der Endzeit entspricht dieser Einsicht: Sie müssen passiv im Glauben ausharren, das Evangelium offen bekennen und Kreuz und Anfechtungen strikt pazifistisch erdulden. Auf der anderen Seite können sie, die vor Heilshunger und Heilsangst befreit sind, sich nun ganz dem Menschendienst, dem Dienst an der bedrohten Schöpfung „mit Vernunft und Augenmaß“ widmen (S. 239). Das ist in den Augen Obermans eine anpassungsfähige „Überlebensethik in gefährlichen Zeiten“ (S. 85), die in ihrer konsequenten Weltzugewandtheit erst die Freiheit des Lebens konstituiert (S. 340 f.). Emanzipation der Welt, Emanzipation des profanen Rechts und der Staatsordnungen vom ‚göttlichen Recht‘ lautet das entsprechende Programm der ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ (S. 81.).

Das Buch Obermans wurde in einer Besprechung zu recht der „Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts“ zugeordnet.⁹ Seine normativ-theologische Perspektive orientiert sich an der idealen Form lutherischer Glaubenserfahrung, immunisiert den Reformator auf diese Weise gegen eine (sozial-)historische Deutung und macht gleichzeitig seine „Kollektivurteile“ zu unanfechtbaren, weil nicht an der sozialen Wirklichkeit überprüfbaren Wahrheiten. Das Radikalenbild bewegt sich also im Rahmen des Luther-Diskurses, als gebe es keine Kluft zwischen dem religiösen Spätmittelalter und der säkularisierten Gegenwart.

Obermans theologische Engführung folgt einer heilsgeschichtlich-eschatologischen Sichtweise, die Gott und Teufel zu den eigentlichen Akteuren einer Geschichte zwischen Kreuz und Parusie Christi macht. Oberman ist ständig bestrebt, den „fremden“ Luther, den Vorboten der Gottesreformation (S. 70), dessen Utopie keinen Ort in dieser Welt hat, gegen die historischen Prozesse im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit abzugrenzen. Er distanziert sich zugleich von all jenen Theologen der Hoffnung und Befreiung, die Reformation als soziale und religiöse Erneuerung der Welt verstehen und die der „Hand Gottes mit der Schwerthand“, mit Diplomatie oder mit Kirchenzucht nachhelfen wollen (S. 73.) Der weitgespannte Bogen reicht von den „militanten Gotteskämpfern“ Thomas Müntzer und Hans Hut (S. 69), über die aufständischen Bauern, die Reichsritter, die „ecclesia militans“ in Zürich und Genf bis hin zu den Propheten säkularisierter Reformationsvorstellungen, wie dem „amerikanischen Populismus“, dem „Staatsmarxismus“ und dem „antistaatlichen Pazifismus“ (S. 70).

Angesichts dieser summarischen Abgrenzung wird deutlich, daß es bei Obermans Urteilen nicht um das Verständnis einzelner Kontrahenten Luthers geht, sondern jeweils um die vertiefte Einsicht in seine reformatorische

Lehre. So bleibt auch die Wahrnehmung der Radikalen eher schematisch und undifferenziert an den Vorwurf des Glaubensaktivismus und der Militanz gebunden, dazu noch als Werk des Teufels überhöht. Die Kritik an den Radikalen folgt dem Muster von Luthers Kritik an der römischen Kirche (S. 241 und S. 245). Hier wie dort wird versucht, die ontologische Schranke, die den Menschen von Gott trennt, vom Menschen her zu durchbrechen, um das unsichtbare Reich des Friedens und der Gerechtigkeit sichtbar zu machen. Genau das wollen der mittelalterliche Chiliasmus und „jene militante Apokalyptik..., die etwa mit Thomas Müntzer, Hans Hut, Melchior Hofman oder Jan Matthijs die Ausrottung der Gottlosen vor dem Jüngsten Tag ansetzt“ (Oberman, Vorläufer, S. 98 f.). Genau das tun auch „diese Täufer und Sozialrevolutionäre, diese Antitrinitarier und Spiritualisten, ... Bauernführer und Sakramentariar, Zwinglianer und Stadtreformatoren, Schwenckfeldianer und wie sie auch heißen mögen“ (S. 242), wenn sie in den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl lediglich äußere Zeichen für den erneuerten Menschen bzw. die erneuerte Gemeinschaft erkennen. Oberman hält diesen Deutungen entgegen, daß Luther sich niemals auf das eigene Gewissen, auf „die eigene, sichtbare Gerechtigkeit“ gestützt habe, sondern stets auf die „fremde Gerechtigkeit“ und das „fremde Wort“ Gottes, der die beiden Sakramente als greifbaren Halt eingesetzt hat (S. 241).

Dem Papsttum, aber auch den Täufern und Sakramentariern wirft er vor: „Wer Taufe und Abendmahl zum Werk des Menschen macht, der zerbricht das Fundament der Christenheit, weil er Gottes Wahrheit und Wirklichkeit von der Überzeugungskraft des je subjektiven Gewissens abhängig macht“ (S. 241). Oberman sieht im Anliegen der Täufer also nicht „radikale Reformation“, sondern „radikales Mittelalter“ (S. 245), denn eine Reformation, die radikal ist, sofern sie die Wurzeln der menschlichen Existenz erfaßt, ist allein Gottes Gericht. Allerdings macht gerade das Urteil über die Täufer — „Der neue Laie ist der alte Mönch“ (S. 245) — klar, wie wenig ihm am Selbstverständnis dieser Bewegung liegt, wieviel mehr aber an Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen: „Der alte Mönch war wirklich ein neuer Laie“ (S. 341).

Die Adjektive „radikal“ und „revolutionär“ werden eher den Erkenntnissen des Reformators beigelegt: der Eschatologie (S. 86), der Ekklesiologie (S. 270), der Bibeldeutung (S. 181). Tatsächlich entspricht aber dieser Etikettierung eine, wenn auch unbeabsichtigte, Nähe zu den Glaubenserfahrungen und Lehren der Radikalen, die sich durch die Aufwertung der Apokalyptik bei Luther einstellt.¹⁰ Die Apokalyptik nämlich ist ein Lebensnerv sowohl Thomas Müntzers und Hans Huts als auch Melchior Hoffmans und prägt das von ihnen beeinflusste Täufertum auf je eigene Weise. So sah Müntzer

beispielsweise sein Werk eng mit dem endzeitlichen Wirken Gottes verbunden: „Ich treibe nicht mein, sondern des Herrn Werk“¹¹, und so fand Luthers endzeitliche Kirchenschau — „Kirche der Bekenner, Kirche der Märtyrer“ (S. 269) — ihr Gegenstück in den Täufergemeinden, die das Kreuz Christi „strikt pazifistisch“ erduldeten. Eschatologie und Apokalyptik, die schon im Neuen Testament in verschiedener Gestalt auftreten und ambivalenter Auslegung fähig sind, dürfen historisch nicht einseitig für Luther reklamiert werden. Auf ihre Weise waren auch die Radikalen von der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes tief durchdrungen. Die „zukünftige Reformation“, die Müntzer erwartete, war auch trotz der Mithilfe der Menschen eine Gottesreformation.

Indem Oberman den Radikalen aber das Feld der eschatologisch-apokalyptischen Geschichts- und Bibelauslegung streitig macht, nimmt er ihnen ein wichtiges Element ihrer theologischen Eigenständigkeit. Es bleibt der Eindruck, daß es den Radikalen nicht um Gott ging, sondern ausschließlich um die ideologische Rechtfertigung revolutionärer Absichten. Oberman stellt ihnen eine an der Zwei-Reiche-Lehre orientierte, konservativ-reformerische Grundhaltung entgegen, die in einem radikal jenseitigen Gottesverständnis gegründet ist. Wenn es aber irgendeinen Sinn haben soll, von der „Fremdheit“ einer Theologie zu sprechen, wie Oberman es im Hinblick auf Luther getan hat, wären dann nicht gerade diejenigen die eigentlich „Fremden“, die mit Gewalt, an der Luther übrigens nicht unbeteiligt war, aus dieser Welt gedrängt wurden?

Betrachtet man das Radikalenbild in seinem Bezug zur Gesamtkonzeption des Buches, so legt sich der Vorwurf einer Apologie des Bestehenden nahe, denn der Verfasser verklärt die real existierende, apokalyptische Bedrohung unserer Welt zu einem dämonischen Kampf und schreibt mit seiner „Mäßigungsethik in gefährlichen Zeiten“ die Zerstörung konkreter Utopie ideologisch fest. Er muß sich dabei allerdings fragen lassen, ob die Bewahrung der Schöpfung heute nicht tatsächlich radikale Veränderungen des menschlichen Zusammenlebens erfordert und ob in dieser Perspektive nicht Radikale zu den eigentlichen Bewahrern werden.

Ein anderes Buch über Luther schrieb Hellmut Diwald: *Luther. Eine Biographie* (Bergisch Gladbach 1982). Diwald lehrt Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Erlangen und ist durch seine weit gefaßte, anschaulich erzählende Geschichtsschreibung bekannt. Sein Buch präsentiert sich, dem Klappentext zufolge, als „couragierte Darstellung“; auf Anmerkungen und Literaturhinweise wird verzichtet, es scheint also eine breitere Leserschicht ansprechen zu wollen.

Ähnlich wie Oberman unternimmt Diwald mit einem Sprung über fünf

Jahrhunderte hinweg den Versuch, frei von Vorurteilen Luther auch heute noch unmittelbar zu hören und zu verstehen. Obwohl er sich ausdrücklich von allen Heroisierungen des Reformators distanziert, schafft er unter der Hand doch ein Denkmal Luther, indem er den Reformator in Wendungen wie „Naturereignis von Mann“ (S. 313) verherrlicht. Darüber hinaus faßt er die Reformation als „Lutherrevolution“ auf und gibt mit dem 31. Oktober 1517 sogar das Datum ihres Beginns an (S. 103). Luther als der Held seiner Darstellung kommt dadurch zu seiner historischen Wirkung, daß sich sein subjektives Wollen mit dem objektiven Vollzug der Geschichte deckt. Mit Beharrlichkeit und „wonnelloser Wut“ (S. 146) erfüllt er seinen schicksalhaften Auftrag, die alte Ordnung umzustürzen.

Den Aufbau der Neuzeit beginnt Luther, indem er „das politische Bewußtsein der Deutschen und ihren Willen zur Freiheit, und damit ihr Zusammengehörigkeitsgefühl“ wachrüttelt (S. 9). Er wird nicht als religiöser Reformator, sondern als politischer Revolutionär verstanden; allerdings läßt Diwald alle sozialen Bedingungen des Revolutionsbegriffs und den Prozeßcharakter von Revolutionen außer acht. Seine uneingeschränkte Sympathie gilt Luther offensichtlich deshalb, weil er die Moderne mit ihren bürgerlichen Werten wie Aufklärung und Nation heraufgeführt hat. Da Diwald jedoch unsere heutige Gegenwart von Kirche und Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt des Verfalls betrachtet, erscheint Luther bei ihm im hellen Licht romantischer Verklärung (S. 374).

Seinem Anspruch nach vorurteilsfreier Würdigung des Reformators wird Diwald nicht gerecht. Auch im Detail ist seine Darstellung verzerrt, weil er sie mit teils uneindeutigen, teils überspitzten Formulierungen überfrachtet. Es ist dieser Hintergrund, auf dem sein Radikalenbild gesehen werden muß. Luther kämpft als der eigentliche Radikale, was Diwald auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen versucht. „Radikalität des Einsatzes“ (S. 250) zeichnet ihn aus, ja er vollführt „die wildesten Angriffe“ (S. 92) und agiert „mit schrankenlos revolutionärer Anmaßung“ (S. 373). Andere radikale Gestalten verblassen demgegenüber zu Randfiguren der Lutherrevolution.

Andreas Karlstadt treibt die Sache Luthers in Wittenberg voran, entfernt sich dann jedoch von ihr und beschreitet schließlich mit seiner Gemeindeform in Orlamünde völlig eigene Wege. Den Zwickauer Propheten wird Rechtschaffenheit ihrer Religiosität zugestanden, mit ihren übersteigerten Vorstellungen berauben sie sich aber jeder Möglichkeit konstruktiven Mitwirkens im Gleichgewicht des lutherischen Revolutionswerks. Thomas Müntzers Theologie mit ihren Folgerungen für die Ordnung der Welt wirkt im Gegensatz zu Luthers Anliegen wenig originell und geht im wesentlichen in der Glaubens- und Soziallehre des Reformators auf. Der Bauernkrieg, als

„Bauernrevolution“ evangelisch-nationale Erhebung, hätte prinzipiell zum Träger der Lutherrevolution werden können, hätten nicht die Machtverhältnisse im Reich dem entgegengestanden. Ähnlich verhält es sich mit Franz von Sickingens Ritterkrieg, der in gleicher Weise nicht als restaurative Bewegung gesehen, sondern als zukunftssträchtig interpretiert wird.

Die Täufer nun erscheinen nur ganz am Rande der Darstellung. Diwald begnügt sich mit einem doppeldeutigen Zitat der antitäuferischen Propaganda aus der Zeit der Gegenreformation: „Unter allen Sekten, die von Luther ihren Ursprung haben, hat keine ein schöneres Ansehen und eine größere äußere Heiligkeit gehabt als die Wiedertäufer“ (S. 236). Ulrich Zwingli und die Reformierten gar werden mit flüchtigen, aber scharfen Worten disqualifiziert. Zwar hebt Diwald die politische Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs hervor, er ironisiert die schweizerisch-oberdeutsche Theologie jedoch mit wenigen schwungvoll-überheblichen Bemerkungen wie zum Beispiel der, daß „die so überaus hellen, grandios vernünftigen Köpfe wie Zwingli und seine Gefolgschaft“ mit Luthers Christusglauben nichts zu tun haben konnten (S. 329). Daran zeigt sich, wie Diwald alles mißachtet oder stigmatisiert, was eine nicht zu leugnende Wirksamkeit jenseits von Luther entfaltete, was also nicht nutzbar gemacht werden kann, um Luthers historische Rolle zu unterstreichen.

Diwald vereinigt verschiedene und gegensätzliche historiographische Elemente von Lutherbild und Radikalenbild zu seiner eigenwilligen Darstellung. In seinen Mitteln traditionell katholisch (Luther als Umstürzler und Revolutionär) ist er in seinem Ziel traditionell protestantisch (Luther als nationaler Held). Damit stellt er sich von seinem Ansatz her ins Erbe der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung, die Luther als den hochmütigen, ja teuflischen Zerstörer der christlichen Weltordnung diffamierte, entscheidet sich aber für die positive Wertung der Gegenpartei, ja, er geht noch darüber hinaus, indem er in Luthers evangelischer Radikalität den Durchbruch zur Freiheit preist.

Diwald verbindet zwei extreme, scheinbar unversöhnliche Positionen, um ein Geschichtsbild zu entwerfen, in dem Luther als der überzeitliche Genius erscheint, der als Prototyp das Ideal des neuzeitlichen Individuums verkörpert. Die historische Figur Luther ist also von selbständiger Bedeutung und allgemeiner Geltung. Ihr Umfeld dagegen hat nur dienende Funktion, indem es als Akzent oder Kontrapunkt instrumentalisiert wird, ohne über einen Eigenwert zu verfügen. So wertet Diwald die Radikalen als konsequente Lutherschüler (Karlstadt, die Bauern) oder als Übersteigerer, die Luther falsch verstanden haben (die Zwickauer Propheten). Er klammert aus (die

Täufer und Zwingli), und er vereinnahmt, um zu verharmlosen (Karlstadt, die aufständische Ritterschaft und Müntzer).

Insgesamt scheint seine packende und anregende Darstellung ungeeignet, historische Erkenntnis über die Reformationszeit, ihre Figuren, Strukturen und Prozesse zu liefern. Als Lutherbiographie soll sie das vielleicht gar nicht, dann bleibt aber doch zweifelhaft, ob es zulässig ist, daß Diwald seine eigene Zeit, die er als lau und relativistisch, tatenscheu und pluralistisch ablehnt, mit dem Rückgriff auf einen abstrakten Mythos des Unbedingten aufzubrechen versucht.

Im Vorjahr des Lutherjubiläums erwartete der Kieler Kirchenhistoriker Gottfried Maron ein zunehmendes Interesse der katholischen Theologie an Luther.¹² Der Ansatz des Hamburger Kontroverstheologen Otto-Hermann Pesch, den Reformator von einem vor- oder überkonfessionellen Standpunkt aus zu würdigen¹³, vor allem aber das Buch von *Peter Manns* über *Martin Luther. Leben-Glauben-Wirkung* (Freiburg 1983) bestätigen diese Prognose vollauf.

Für Manns wird Luther als „Vater im Glauben“ neben Abraham, Paulus und Augustin zur katholischen Wirklichkeit (S. 83). Er verfolgt damit ein ökumenisches Anliegen, das Eduard Lohse, evangelischer Landesbischof, im Vorwort hervorhebt und bekräftigt. Aus dieser Position heraus erscheint Manns die Grundfrage Luthers, nämlich die Frage nach der „reinen Liebe“ Gottes (S. 46), und die theologische Antwort in der Rechtfertigungslehre keineswegs als „unkatholisch“ (S. 46) oder als genuin reformatorisch, wenngleich sie innerhalb der spätmittelalterlichen Papstkirche nicht ohne weiteres zu beantworten war. Er entscheidet sich „in der Wahrheitsfrage für Luther“ (S. 100), denn auch für ihn setzt die „Theologie der Liebe“ die „Theologie des Kreuzes“ voraus, tritt die Hingabe im Glauben vor die Hingabe in der Liebe (S. 49).

Diese ökumenische Verbrüderung führt zu einer Entradikalisierung der lutherischen Glaubenslehre. Manns' Lutherverständnis entwickelt sich auf dem Boden einer anthropozentrisch ausgerichteten „Theologie der Liebe“, der die strenge reformatorische Trennung von Glaube und Werk, von Himmelreich und Reich der Welt fremd bleibt (vgl. S. 49). Aus seiner Sicht widerspricht eine solche Trennung dem theologischen Grundanliegen Luthers ebenso wie die antiklerikale Kampfstellung des Reformators, ja wie die Reformation als kirchliche und soziale Erneuerung insgesamt (vgl. S. 66). Für Manns sind es allein „historische Gründe, die den tragischen Verlauf der Reformation maßgeblich bestimmen“ (S. 49) und den reformatorischen Prozeß ohne und gegen Luther weitertreiben.

Die Radikalen werden ganz in den Rahmen dieser Geschichtsdramaturgie

eingespannt: sie sind Treibgut, das von der „brodelnden Unruhe“ im sozialen Gefüge (S. 9) fortgerissen wird. Im Gegensatz zu Luther besitzen sie keine festen theologischen Konturen, die ihnen Halt und Dauerhaftigkeit verleihen könnten. So stellt Manns insbesondere Andreas Karlstadt als einen „stark erregbare(n)“ Menschen (S. 50) und „übereifrigen Reformen“ (S. 83) dar, dessen „Stellungswechsel“ vom altgläubigen ins reformatorische Lager so „spektakulär“ (S. 50) gewesen sei wie sein Wirken in Wittenberg. Die psychologisierenden Adjektive lassen hier das alte Bild vom „Schwärmer“ Karlstadt wiedererstehen; eine Würdigung der konsequent sich herausentwickelnden Haltung dieses Reformators aus dem Geist spätmittelalterlicher Frömmigkeit hat darin keinen Platz. Noch härter geht Manns mit den Zwickauer Propheten ins Gericht, deren religiöse Motive er geradezu verhöhnt. „Sie sind mächtig ‚sittlich‘ und ‚geistlich‘ und träumen davon, die Pfaffen und Gottlosen aufzuknüpfen, um endlich das ‚Gottesreich‘ zu errichten“ (S. 82). Auf diese Weise macht er die Radikalen zum Kontrastbild, von dem sich der wahrhaft geistliche „Vater im Glauben“ um so klarer abheben läßt. Wo Karlstadt und die Zwickauer Propheten Tumulte entfachen und die Sakramente in Frage stellen, verteidigt Luther, ‚katholisch‘ und „urkonservativ wie er ist“ (S. 82), die Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen und nimmt aus Sorge um Kirche und weltliche Ordnung Reformen zurück. So erscheint letztendlich „Luthers Beziehung zur hoffnungslos verrotteten Papstkirche enger, ursprünglicher und positiver als sein Verhältnis zu allen ‚Schwärmern‘ und ‚Sektierern‘...“ (S. 84). Aber Manns baut die Radikalen nicht nur zum Gegenbild auf, er demonstriert an ihnen auch die Tragik der Reformationgeschichte, die sich gegen die eigentlichen Absichten des Reformators weiter entwickelt und ihm schließlich in Gestalt der Gegner aus dem eigenen Lager entgegentritt. Im Falle Karlstadts, verstärkt aber noch im Falle der aufständischen Bauern, wird diese Problematik deutlich. Manns stellt fest, daß diese sich mit „ihrer Kritik an einer bibelwidrigen Herrschaftsstruktur“ (S. 84) durchaus auf Luther berufen konnten. Trotzdem sei der Reformator nicht verantwortlich zu machen für die Wirkungsgeschichte seiner Ideen. Schließlich war er sogar genötigt, die revolutionäre Gewalt aus „gravierenden theologischen Gründen“ (S. 85) abzulehnen und die Fürsten zum schonungslosen Vorgehen gegen die Bauern aufzurufen. Selbst hier noch, wo Manns das Urteil des Reformators als fremd und schockierend empfindet, rechtfertigt er dessen reine Motive und leugnet eine „wirkliche Mitschuld“ (S. 85) an der grausamen Niederschlagung des Aufstandes. Indem Manns also die Absicht verfolgt, Luther als katholische Wirklichkeit darzustellen, ergibt sich für ihn die Konsequenz, den Reformator von der Wirkungsgeschichte seines Werkes insgesamt und damit von allen radikalen

Bewegungen abkoppeln zu müssen. Luthers wahre Wirksamkeit vollzieht sich in dem „kaum sichtbar zu machenden Prozeß“ (S. 83) der Verkündigung des göttlichen Wortes und verbleibt so in einem geistesgeschichtlichen Vakuum. Die Radikalen hingegen werden ihrer Wurzeln in einem doppelten Sinne beraubt: zum einen löst Manns sie aus jedem theologischen Rahmen heraus und verweist sie in den Bereich historischer und sozialer Prozesse; zum anderen erklärt er die Geschichte selbst zu einem „Geheimnis“ (S. 8), so daß die Radikalen auch hier in keinem sinnvollen Zusammenhang verortet werden könnten. Sie sind und bleiben Treibgut der Geschichte, ohne dauerhaften Wert, der ökumenisch beerbbar wäre.

3.

In der Deutschen Demokratischen Republik hat *Gerhard Brendler* die wichtigste Lutherbiographie vorgelegt: *Martin Luther. Theologie und Revolution* (Köln 1983). Die ursprüngliche Fassung erschien im Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin 1983. Brendler folgt den neueren Bemühungen der Geschichtswissenschaft in der Deutschen Demokratischen Republik, Luther und die Reformation als progressives Erbe einer „sozialistischen deutschen Nationalkultur“ darzustellen.¹⁴ Korrigiert wird die bisherige Neigung, radikalreformatorische Akteure und Bewegungen einseitig parteinehmend zu begünstigen.

Brendler zeichnet Luthers historische Rolle und Funktion bei der Verwirklichung geschichtlicher Fortschritte in die Deutung der frühen Reformationszeit als „frühbürgerliche Revolution“ ein und folgt dem Ablaufschema, nach dem das reformatorische Geschehen üblicherweise geordnet wurde: Erstens die Zeit von 1517 bis 1521, in der sich aufgrund vorhandener sozialer Oppositionstendenzen unter der Losung „Reformation“ zunächst eine alle Klassen und Schichten umfassende Bewegung entwickelt habe. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner wird in der Kritik am Zustand der Kirche und im Streben nach Unabhängigkeit der deutschen Kirche vom römischen Papst gesehen. Diese Bewegung entfaltete sich in der zweiten Etappe seit 1521 zur breiten Volksbewegung gegen den Feudalismus und fand schließlich 1524/25 im bewaffneten Aufstand, dem Bauernkrieg als einer „Reformation von unten“, ihren Höhepunkt. Über dieses Ablaufschema geht Brendler insofern hinaus, als er zum einen den vorausgehenden Glaubenskampf Luthers im Kloster und die Herausbildung seiner Theologie einbezieht, die konfliktträchtigen Abweichungen von der zeitgenössischen Lehre andeutet, und zum andern Luthers Wirken nach der Niederschlagung des Bauernaufstands berücksichtigt.

Nahezu überwunden, zumindest aber relativiert wird dabei die Abwertung

des Wittenbergers zum „Fürstenknecht“. Eine wesentlich differenziertere Betrachtungsweise, die sich dem „Theologen und Intellektuellen im Fürstentum“ zuwendet, der darüber wacht, sich seine Reformation nicht in den Wechselfällen der historischen Entwicklung verfälschen zu lassen, erlaubt es, „geschichtliche Größe“ anzuerkennen, ohne indes ihre „Grenzen“ verwischen zu wollen. Positiv zu Buche schlägt vor allem die theologische Leistung Luthers. Als Impuls und geistige Grundlage des Kampfes gegen das Herrschaftsgefüge der römischen Kirche sei sein Umdenken in Glaubensfragen vom Ansatz her revolutionär und transportiere politische Aspekte frühbürgerlichen Befreiungsdenkens, die den Interessen oppositioneller Kräfte entgegenkamen. Andererseits habe Luther sich auf unübersehbare Weise der Entwicklung sozialkritischer und sozialrevolutionärer Strömungen widersetzt. Seine geschichtliche Grenze wurde dadurch markiert, daß er sich als Theologe gegen die herrschende Lehre, nicht aber als oppositioneller oder fortschrittlicher Bürger gegen die gesellschaftlichen Zustände gewandt habe. Jene Grenze, die in der Verteidigung der bürgerlich-gemäßigten Spielart von Reformation im Bündnis mit den Fürsten verhärtete, ist nach Brendler auf die Verbindung individuell-persönlich geprägter Theologie mit dem Habitus und Status des mit bürgerlichen Oberschichten und Fürsten verbundenen Intellektuellen zurückzuführen. Ihre politisch weiterwirkende Manifestation fand diese für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zwiespältige Position Luthers in der „Zwei-Regimenten-Lehre“, die als „Waffe gegen die Feinde der Reformation, im weiteren jedoch auch als Barriere gegen eine die weltliche Feudalherrschaft bedrohende Radikalisierung der Reformation“ diene (S.304).

Erkennbar steht und fällt das Reformationsverständnis Brendlers mit der Verwendung des Begriffs „radikal“. „Radikalisierung“ charakterisiert die zweite Etappe frühbürgerlicher Revolution und bildet so das dramaturgische Scharnier zwischen antirömischer Phase und Bauernkrieg, den Karl Marx einst „die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte“ genannt hatte (S. 346). Radikalität ist gleichzeitig unverzichtbares Bindeglied wie Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformation als Reform eines zentralen gesellschaftlichen Teilbereichs und Reformation als versuchter Veränderung der gesellschaftlichen Struktur im ganzen. Entsprechend der relativ eingeschränkt gesehenen Stoßrichtung der reformatorischen Bewegung in den Jahren 1517 bis 1521 verwendet Brendler die Begriffe „radikal“ und „Radikalität“ für diesen Zeitraum nur spärlich. Interessant ist neben der qualitativen Bindung des Begriffs an die gesamtgesellschaftlich relevante Profilierung reformatorischer Ideologien, Ziele, Strategien und Taktiken eine quantitative Komponente. Radikalität erscheint meßbar am Verhältnis kirchenre-

formatorischer Theorie und sozialreformatorischer Praxis. „Je weiter die Bewegung vom Gelehrten- und Federkrieg zur konkreten politischen Aktion voranschritt, desto mehr wurde dieses Prinzip (gemeint ist das Priestertum aller Gläubigen) spontan auf den weltlichen Bereich ausgedehnt. Der Grad seiner Ausdehnung ins Weltliche hinein wurde in den nachfolgenden Jahren zu einem Maß für die Radikalität der Bewegung“ (S. 201f).

In groben Umrissen zeichnet Brendler eine Konstellation aus drei nicht exakt voneinander zu trennenden reformatorischen Formationen: Erstens ein sächsisch-thüringisches Zentrum, personifiziert durch Luther, zweitens ein schweizerisch-oberdeutsch-elsässisches Zentrum, das sich vom mitteldeutschen dadurch unterschied, daß insgesamt bürgerliche Einflüsse stärker zum Tragen kamen und es städtische Obrigkeiten waren, mit denen oder gegen die Neuerungen durchgesetzt werden konnten, drittens eine in beiden Gebieten zu beobachtende soziale und ideologische Strömung, die eigene Wege „links“ von Luther und den oberdeutschen Reformatoren einschlug. Auch deren Vertreter rekrutierten sich wie bei den ersten beiden Richtungen aus allen sozialen Schichten und Klassen mit eindeutigem Schwerpunkt allerdings bei den niederen Schichten der Stadtbevölkerung. Die trotz Anführungszeichen unglücklich wirkende Metapher „links“ kann bei Brendler als nahezu synonym für „radikal“ verstanden werden. Da er weder ausdrücklich noch sinngemäß die sonst durchaus geläufige Wortverbindung „bürgerlich radikal“ gebraucht, ist wohl mit der zuletzt umrissenen Formation das Feld radikaler Reformation im engeren Sinne benannt.

Die große Gegengestalt zu Luther und Zentralfigur auf dem Felde radikaler Reformation — nicht jedoch Antagonist schlechthin — bleibt Thomas Müntzer. Luther und Müntzer verkörpern in ihren reformatorischen Funktionen zwei Pole geschichtlicher Dialektik. Luthers Intellektualismus erscheint ebenso notwendig, um den geistlichen Feudalismus aufzubrechen, wie Müntzers Option für die konkret-kämpferische Aktion gegen den weltlichen Feudalismus. In der Personifizierung ihrer Prinzipien und Verhaltensmöglichkeiten schließen sich beide Gestalten zu jener Zeit gegenseitig aus. Im Hinblick auf den gesamtgesellschaftlichen und humangeschichtlichen Fortschritt jedoch bilden sie (der „Lehrer der Heiligen Schrift“ und der „Agitator und Kämpfer für eine bessere Welt“) ein widersprüchliches Ganzes. Die Abweichung des ehemaligen „Lutheraners“ Müntzer, eben das, was ihn und seine Lehre radikal macht — sprich: sozial profiliert (S. 320), wird von Brendler nicht als Reaktion auf Luther, sondern als originär begründet dargestellt. Ohne die lutherischen Einflüsse einerseits und die Verbindungen zu den „Zwickauer Propheten“ andererseits zu unterschlagen, stellt er Müntzers besonderen religiösen und theologischen Grundauffassungen und ihren

Konsequenzen die lutherischen gegenüber und arbeitet die aus den sozialen Umfeldern ableitbare Anlage zur reformatorischen Polarität heraus. Dabei läßt sich im übrigen erkennen, daß auch die Akteure des Bauernkriegs nicht strikt aus dem Kreis radikaler Reformation auszuklammern sind.

Einen Eindruck von der Vielfalt radikal-reformatorischer Zwischentöne vermittelt auch die Beschreibung Andreas Karlstadts. Sie läßt darüber hinaus recht gut die qualitativen und die quantitativen Gesichtspunkte des Brendlerschen Radikalismusverständnisses erkennen. Die Darstellung dieser Gestalt unterstreicht zunächst einmal die erwähnte Polarität Luthers und Müntzers. In Karlstadts theologischer und gesellschaftsbezogener Position nämlich finden sich Elemente der beiden großen reformatorischen Antipoden. Das waren Elemente, die sich zu jener Zeit offensichtlich nicht miteinander vereinbaren ließen. Mit Luther verbindet Karlstadt vor allem die Auffassung des Glaubens als Gnadengeschenk Gottes, eingeschränkt allerdings durch die nie abgelegte „Vernünftelei“ des ehemaligen Thomisten und das „Gesetzesdenken“ des Juristen Karlstadt, so daß eine Spur menschlich-individuellen „freien Willens“ die gleichsam liberale Abweichung von Luther auf der theologischen Ebene markiert. Darin sieht Brendler beispielsweise die Verweigerung der Kindertaufe bei Karlstadt begründet. Dieser dem modernen bürgerlichen Denken nähere Akzent wird letztlich auf Karlstadts Verwurzelung in der vorreformatorischen theologischen Tradition zurückgeführt, mit der „radikal“ zu brechen ihm nicht gelungen sei. So fragt es sich, ob Brendler hier nicht die Grunddifferenz zu Luther doch im ganzen stärker hätte betonen müssen, denn was er über Karlstadts Theologie sagt, gilt ähnlich auch von Müntzers. Auch er wurzelt in der mittelalterlichen Lehre von der Willensfreiheit im weitesten Sinne. Mit Müntzer gemeinsam ist Karlstadt die Hinwendung zum „gemeinen Mann“, ohne daß er sich jedoch zur Befürwortung der gewaltsamen sozialen Aktion hätte entschließen können, so sehr er auf dem Gebiet innerkirchlicher Reform einen entschiedenen Aktivismus an den Tag legte. Diese Deutung Karlstadts läßt plausibel erscheinen, daß die beiden Elemente der „frühbürgerlichen Revolution“ — gemäßigte Reformation (schließlich „von oben“ verwirklicht) und radikale Reformation („von unten“ getragen) — in einer Person bzw. in einer Position nicht zu vereinen waren. Karlstadt bleibt in den Augen Brendlers eine widersprüchliche Gestalt.

Unter quantitativem Gesichtspunkt von Radikalität zeigen sich in der Anordnung der Gestalten Übergänge. Karlstadt steht „links“ von Luther, Müntzer noch weiter „links“. Müntzer steht also „links“ von Karlstadt. Soweit das Prädikat „links“ als Synonym zu „radikal“ verwendet wird, ist damit Müntzer radikaler als Karlstadt. Karlstadt wäre aber immerhin noch

radikal zu nennen. Brendler selbst wendet diesen Begriff auf Karlstadt allerdings nur in bezug auf die Veränderung seiner ursprünglichen Auffassung zum Abendmahlsverständnis an, nicht im Hinblick auf seine Haltung zu den gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit. Soweit „links“ gleichzeitig mit dem Bedeutungsinhalt des plebejischen „von unten“ besetzt ist, fällt Karlstadt aus dem oben erwähnten Radikalenfeld im engeren Sinne heraus. Er steht der Kirchenreformation näher als der Gesellschaftsrevolution. Da er jedoch weniger auf die feudalistische Obrigkeit als Helfershelfer der Reformation fixiert ist als Luther, müßte er eigentlich der zweiten, der stadtbürgerlichen Reformation zugeordnet werden, wo die Bürger zu Trägern der Erneuerung wurden. Das kurze Intermezzo Karlstadts in Straßburg zeigt aber, daß er auch den Repräsentanten einer typischen Stadtreformation ein Dorn im Auge war.

Über Karlstadt, Müntzer und die Bauern hinaus weist Brendlers Bild von den Täufern in Münster. Spätestens bei der Darstellung dieser Gruppierung — so wenig Brendler Vielfalt und inneren Zusammenhang der täuferischen Bewegungen selbst in den Blick nimmt — schließt sein Radikalismusverständnis die Vorwegnahme einer besseren Zukunft im Diesseits ein.

Als nochmaliges Aufflackern reformatorischer Radikalisierungstendenzen, ohne indessen die frühere „radikalste Stufe“ nochmals zu erreichen (S. 413), bewertet Brendler die Vorgänge in den dreißiger Jahren, die sich vor allem in den Städten als Alternative zu der immer weitere Kreise ziehenden obrigkeitsstaatlichen Reformation vollzogen und als deren profiliertesten Träger er die Täuferbewegung ins Auge faßt. Daß hier die Verbindung zum frühreformatorischen Täufertum in Ober- und Mitteldeutschland nur sehr vage ist, daß dieses Täufertum in den Städten dieser Regionen kaum mehr in größerem Maße in Erscheinung trat und mit dem niederdeutschen Täufertum eine Bewegung ganz eigener Art auf den Plan getreten ist, stört ihn offensichtlich nicht so sehr. Seine besondere Sympathie gehört der ausgesprochen aktivistischen Richtung: dem Täuferreich zu Münster.¹⁵

Die mit apokalyptischen Erwartungen verknüpfte Vorwegnahme politischer, rechtlicher und sozialer Gleichheit aller Menschen und die entsprechende konkrete Umgestaltung, mit denen die Täufer in Münster aus ihrer gesellschaftlichen Gegenwart ausbrachen, um ihr etwas „radikal anderes“ (S. 414) entgegenzusetzen, sprengen für Brendler gewissermaßen die Zeitgebundenheit radikaler Reformation und verleihen dieser besonderen Variante etwas universalgeschichtlich Richtungsweisendes. Diese Hochschätzung der historischen Bedeutung des Täuferreichs zu Münster wird zugleich jedoch abgeschwächt durch die nun wieder zeitbezogene Andeutung utopistisch-

phantastischer und sektiererischer Züge. Spürbar wird die äußerste Grenze realgeschichtlicher „radikaler Reformation“ gerade im Aufzeigen ihres Überschreitens, wenn Brendler schreibt: „Es war die Tragik der historisch notwendigen Illusion, die das noch Unmögliche anstrebt und damit dem schon Möglichen den Weg bereitet; die Tragik revolutionärer religiöser Träumer“ (S. 414 f.) Nicht ausgeführt hat Brendler, was denn das „schon Mögliche“ konkret gewesen sei. Zu fragen bleibt, ob es denn nicht schon in der Radikalität des Bauernkriegs zum Vorschein kam und warum es noch einer Steigerung bedurfte.

4.

Ulrich Gäbler, der seit 1979 an der Freien Universität Amsterdam Kirchengeschichte lehrt, hat eine ausgesprochen kenntnisreiche und sympathisch geschriebene Einführung in Zwinglis Leben und Werk vorgelegt: *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München 1983). Dieses Buch ist nicht nur übersichtlich strukturiert und verständlich geschrieben, sondern es stellt auch Forschungspositionen anschaulich dar, verbunden mit der ständigen Bereitschaft des Verfassers, auf noch offenstehende Fragen hinzuweisen. Einige kritische Anmerkungen ergeben sich vor allem aus der Behandlung der Radikalen; hier hält Gäbler das Prinzip des bedachten Abwägens und klaren Darstellens kontroverser Standpunkte nicht durch und zeichnet ein zu stark verallgemeinerndes Bild, insbesondere bei den Täufern. Auch fällt auf, daß der Bauernkrieg bzw. das bauerliche Anliegen vielleicht zu knapp und wenig engagiert behandelt werden.

Gäbler spricht zwar an mehreren Stellen von „radikal“ und „Radikalen“, die Begriffe werden jedoch nie genauer gefaßt oder gar erläutert. Als „Radikale“ bezeichnet er ursprüngliche Anhänger Zwinglis, die sich später von ihm trennten und eigene Wege beschritten im Sinne einer Opposition. Sie stehen in einem engen Zusammenhang mit den Täufern, auf die der Begriff „Radikale“ aber nicht direkt angewendet wird; die Übergänge sind fließend. Das Substantiv „Radikaler“ wird ausschließlich im Plural verwendet, Gäbler spricht von „den Radikalen“ oder „diesen Radikalen“. Hier deutet sich bereits die Gefahr einer gewissen oberflächlichen Pauschalität an. Auch die Bezeichnung „radikale Zwinglianhänger“ erscheint nicht präziser. Namen werden selten genannt, wenn sie vorkommen, kann der Leser wenig mit ihnen anfangen, zumindest derjenige, der das Buch als Einführung zur Hand nimmt. Erwähnte Einzelpersonen bleiben auch bei Namensnennung Bestandteil einer eher anonymen Masse, von der sich die in vielen Details beschriebene Persönlichkeit Zwinglis abhebt. Hier ist die Ausführlichkeit zwar durchaus angemessen, schließlich steht der Reformator im Mittelpunkt

der Betrachtung, vielleicht hätte einigen „Radikalen“ aber etwas mehr Profil verliehen werden können. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch ungenaue Umschreibungen mit dem Wort „man“, das wiederholt verwendet wird: „Man richtete sich deshalb gegen Zinsnehmen und Pachtabgaben. Den Widerspruch gegen das Evangelium sah man in der Obrigkeit als einer richtenden und strafenden Instanz zusammengefaßt“ (S. 71). Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Wort auch sonst sehr oft gebraucht wird, wodurch die Darstellung nicht an Klarheit gewinnt.

Auch wenn Gäbler nicht ausdrücklich erläutert, wie er die keineswegs eindeutigen Begriffe „radikal“ bzw. „Radikaler“ versteht, lassen sich aus seiner Darstellung einige aussagekräftige Schlüsse ziehen. Die „Radikalen“ begegnen dem Leser zunächst einmal bei spektakulären Aktionen, beim Fastenbrechen im Hause des Buchdruckers Froschauer, bei Predigtstörungen — die Beschreibungen lassen erkennen, daß die „Radikalen“ keine Anhänger sind, die ein partnerschaftliches Verhältnis zu Zwingli haben. Sie betreiben Provokationen, die unter Zwinglis Niveau sind oder zumindest seinem Wesen nicht entsprechen. „Radikalität“ wird von Gäbler, vielleicht unbewußt, eher negativ belegt und ist mit Destruktivität gleichzusetzen, die eine Gefahr für Zwinglis Vorgehen bedeutet. „Man“ wollte etwas erreichen, lautstark und demonstrativ — Zwingli und die „Radikalen“ verbindet in Gäblers Darstellung wenig, darüber können auch Umschreibungen, wie „radikale Parteigänger“ und „radikale Gefolgsleute“, nicht hinwegtäuschen. Das eher negativ gefärbte Verständnis von „Radikalität“ gewinnt durch die Beobachtung noch an Schärfe, daß Gäbler gegenüber den „Radikalen“ eine gewisse Abwehr erkennen läßt, Zwingli hingegen ein spürbares Wohlwollen entgegenbringt, ohne ihn jedoch euphorisch zu überhöhen. Es ist schwierig, diesen vorhandenen Kontrast an Beispielen darzulegen, weil er erst aus dem Gesamtinhalt des Buches deutlich wird, hier nur zwei kleine Ausschnitte: „Das behutsame Agieren Zwinglis und der Obrigkeit ging den Radikalen, die sich schon an der Zweiten Disputation zu Worte gemeldet hatten, zu langsam“ (S. 77). Die Bedeutung des Wortes „behutsam“ ist klar: sorgsam, vorsichtig, umsichtig — der unvoreingenommene Leser wird Zwingli seine Sympathie schenken, die negative Beurteilung der „Radikalen“ verbirgt sich hinter harmlos anmutenden Umschreibungen. Ähnlich folgender Satz, in ihm geht es um Forderungen, die über Zwinglis Vorstellungen hinausgingen: „Jetzt schon die göttliche Gerechtigkeit durchsetzen zu wollen, ist eine Utopie“ (S. 71). Gäbler und Zwingli sind identisch, jegliche kritische Distanz ist aufgehoben — es „ist“ so; hinzu kommt, daß der Begriff „Utopie“ umgangssprachlich verwendet wird, d.h., was die „Radikalen“ wollten, war unrealistisch, schwärmerisch, phantastisch. Mit dieser Charakteristik korrespondiert die

Benennung „radikale Stürmer“ (S. 87), die auf unverantwortliche Forderungen oder unüberlegtes Vorgehen hindeutet.

Eine spürbare Abwehr zeigt Gäbler auch gegenüber den bäuerlichen Ansprüchen und dem Bauernkrieg, der nicht als bedeutsam genug empfunden wurde, um ihn ins Sachregister aufzunehmen (nur: Bauern, Landschaft). Im Hinblick auf die Forderungen der Landbevölkerung heißt es: „Ausdrücklich berief man sich dabei auf das Evangelium. Zwinglis feine Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit wurde also nicht nachvollzogen“ (S. 88). Dies mutet eher wie ein Vorwurf an; die Sympathien sind verteilt. Gäbler kann nicht unterstellt werden, daß er die Probleme der Landbevölkerung ignorierte; er gibt zu, daß die „von der reformatorischen Bewegung her motivierten Eingriffe des Rates in das wirtschaftliche Leben... keine entscheidenden politischen und ökonomischen Erleichterungen“ brachten (S. 89). Dennoch entsteht der Eindruck, daß es sich um zweitrangige Fragen handelt, das Hauptinteresse des Verfassers gilt Zwingli und Zürich, alle nicht-zwinglianisch-obrigkeitlichen Reformvorstellungen sind doch mehr nebensächlich. Davon wird auch die Behandlung der Täufer berührt.

Ihnen widmet Gäbler ein ungefähr fünf Seiten umfassendes Kapitel unter der Hauptüberschrift „Der Streit um die Sakramente“, wodurch einerseits deutlich wird, daß den Täufern innerhalb des Buches ein Eigengewicht zukommt, andererseits fordert die Darstellung zu einigen kritischen Bemerkungen heraus. Zunächst ist es die Vorgeschichte des Täufern, die nicht immer ganz überzeugend dargestellt wird. Manche Formulierungen führen zu Verständnisschwierigkeiten, beispielsweise, wenn Gäbler auf die Differenzen zwischen Zwingli und den „Radikalen“ eingeht und in der wachsenden Polarisierung eine Entwicklung sieht, die zur „Vorgeschichte des Täufern“ gehört (S. 77). An anderer Stelle sagt er über die „Radikalen“, die sich von Zwingli abwandten, sie „schlossen sich dem Täufern an“ (S. 52). Der Leser bleibt im unklaren, ob die „Radikalen“ direkt mit der Vorgeschichte des Täufern verbunden sind oder sich lediglich einer bereits organisierten Gemeinschaft anschlossen; allerdings wird ersichtlich, daß direkte Zusammenhänge zwischen „Radikalen“ und Täuferbewegung bestanden. Vage bleiben hingegen Vorstellungen über den betreffenden Personenkreis. Der Leser erfährt zwar vom Fastenbrechen im Hause des Buchdruckers Froschauer und allgemein von „entschiedenen Laien“, nicht aber, daß es einige Geistliche waren, die früh in Zürcher Landgemeinden das antikerikale Feuer schürten. Gäbler differenziert also nicht ausdrücklich zwischen einem weltlichen und einem geistlichen Personenkreis, die beide für die Entwicklung des Täufern von Bedeutung waren, wie es J.F.G. Goeters überzeu-

gend herausgearbeitet hat.¹⁶ Vor allem J.M. Stayer hat darauf hingewiesen, daß Aktivitäten, wie Zehntverweigerung, Reinigung der Kirchen von Bildern und sogar die ersten Verweigerungen der Kindertaufe von den radikal reformierten Gemeinden außerhalb Zürichs ausgingen¹⁷ — wenn dies nicht hervorgehoben wird, bleibt die Vorgeschichte verschwommen und wird eher zum Stadtzürcher Phänomen, was sie für frühere Forscher wohl auch war. Indem Gäbler die Täufer unter der Hauptüberschrift „Der Streit um die Sakramente“ abhandelt, wird der Taufe ein zu großes Gewicht verliehen. Die Erwachsenentaufe ist zweifellos zu einem entscheidenden Merkmal geworden und hat den Täufern ihren Namen gegeben. Auch herrschten zwischen Zwingli und den Täufern unterschiedliche Auffassungen, aber die Erwachsenentaufe war nicht der markante Wesenszug, das von Anfang an erklärte Ziel. Wenn Gäbler die Bedeutung der Taufe so stark betont, dann löst er die Täufer aus ihrem entwicklungsgeschichtlichen Kontext, die Vorgeschichte verblaßt, das reformatorische Anliegen des „gemeinen Mannes“ tritt zurück. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, die Täufer direkt an das Geschehen in und vor allem um Zürich zu binden und damit den historisch-genetischen Zusammenhang zu wahren. Obwohl innerhalb des Kapitels noch einmal auf die Verbindung zwischen Bauernkrieg und Täufertum eingegangen wird, entsteht der Eindruck einer insgesamt unausgewogenen und „auseinandergerissenen“ Darstellung der Täuferbewegung, was auch als Mangel in der Gesamtkonzeption des Buches anzusehen ist.

Ähnlich verhält es sich mit den Ausführungen über die Gemeinden, auch hier bietet sich ein nicht ganz überzeugendes Bild. Im Zusammenhang mit der Ausweisung von „Radikalen“ und Maßregelungen zu Beginn des Jahres 1525 schreibt Gäbler: „Diese Maßnahmen ließen die Radikalen zur Verwirklichung ihres Gemeindeideals übergehen“ (S. 114). Zunächst verwundert die Bezeichnung „ihres Gemeindeideals“, denn es entsteht der Eindruck ganz gezielter, fester Vorstellungen, wie sie in dieser Zeit wohl noch nicht ausgebildet waren; außerdem wurde ein mögliches Ideal bisher nie konkret erfaßt. Auch der detaillierte Katalog von Lebensformen und Verhaltensweisen trifft gewiß nicht für das frühe Täufertum zu. Was Gäbler hier nennt, erinnert eher an das „Schleitheimer Bekenntnis“ von 1527. Besonders M. Haas hat auf das in der Frühzeit keineswegs uniforme Bild der Täufer hingewiesen. Für ihn war es ein Fortschreiten vom „Wildwuchs“ zur Bekenntnisbildung.¹⁸ Der Weg in die Absonderung vollzog sich allmählich, nachdem die Hoffnung auf eine volkskirchliche Täuferreformation sank. Gäbler schließt offensichtlich, immer noch im Gefolge von Fritz Blanke und Harold S. Bender, vom „Schleitheimer Bekenntnis“ — das er übrigens gar nicht erwähnt — auf das frühe Täufertum; genau genommen interpretiert er „rückwärts“. Unausge-

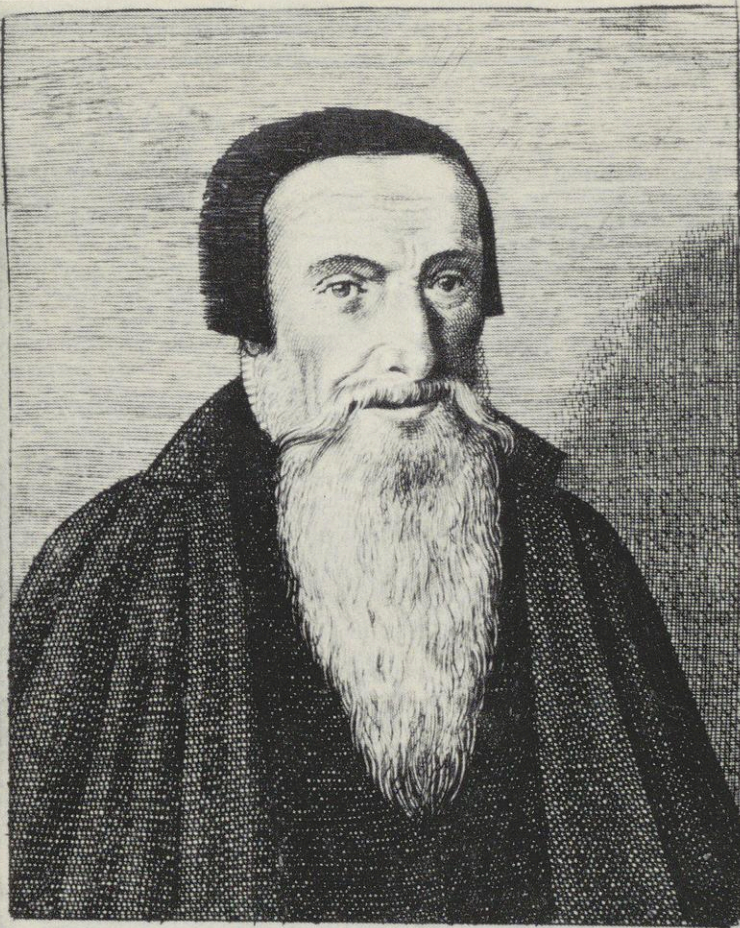
glichen stehen daneben — gelegentlich im Zusammenhang von Täufer- und Bauernkrieg — einige Einsichten, die sich in der neueren, das traditionell freikirchliche Täuferbild ablösenden Forschung eingestellt haben.

Abschließend sei noch auf einen Satz hingewiesen, der vielleicht etwas irreführend ist: „Die harten Gegenmaßnahmen der Obrigkeiten innerhalb und außerhalb der Eidgenossenschaft seit 1527/1528 dämmten die täuferischen Aktivitäten doch ein, so daß das organisierte Täufer- und Bauernkrieg als Alternative zu Zwinglis Reformationswerk noch zu dessen Lebzeiten beinahe völlig aus dem Zürcher Territorium verschwunden war“ (S. 116). Gäbler hat nie darauf hingewiesen, daß die Täuferbewegung keineswegs nur ein Zürcher Phänomen war, deshalb entsteht hier leicht der Eindruck, als sei dies nun das eigentliche Ende der gesamten Bewegung; vielleicht hätten hier einige Informationen gut getan, zumindest hätte ein Hinweis auf die Verbreitung und Heterogenität des Täufer- und Bauernkriegs im gesamten oberdeutschen Raum erfolgen müssen.

5.

Selbstverständlich kann man von Biographien und Monographien, die Luther und Zwingli gewidmet sind, nicht eine breite Behandlung der vielen Gestalten erwarten, die im Leben dieser Reformatoren eine Rolle gespielt haben. Die Bücher, die hier herangezogen wurden, haben aber mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß die radikalen Parteigänger nicht nur beiläufige Weggenossen der Reformatoren waren, sondern für sie ein Problem darstellten, das ihre ganze Aufmerksamkeit und Abwehrkraft in Anspruch nahm. Mit diesem Problem, der Radikalität reformatorischer Forderung und Aktion, sind die Autoren der behandelten Veröffentlichungen auf ganz verschiedene Weise umgegangen. Heiko A. Oberman und Hellmut Diwald haben Luther — mit grundverschiedener Absicht, aber ähnlicher Wirkung — aus den historischen Zusammenhängen gelöst und so sehr mit „Radikalität“ ausgestattet, daß keine Notwendigkeit mehr bestand, die Radikalen in ihrem eigenen Anspruch noch wirklich ernst nehmen zu müssen. Entweder dienten sie dazu, Luthers polemische Ausfälle gegen Schwärmer und Enthusiasten zu rechtfertigen und revolutionäre oder utopische Tendenzen in der Gegenwart zu kritisieren (Oberman); oder die Radikalen wurden bagatellisiert, da sie im Hinblick auf Radikalität dem Reformator ohnehin nicht das Wasser reichen konnten (Diwald). Sie blieben als Statisten zurück, die vergessen werden, sobald der Vorhang gefallen ist. In Erinnerung bleibt die überaus starke und ansprechende Gestalt des Reformators.

Ein ähnliches Schicksal ereilte die Radikalen in der Darstellung von Peter Manns. Er muß, um Luther in den Schoß der römisch-katholischen Kirche



MENNO SIMONS.

Die noyt Gods wet en las: zoud Hemel wech verconden
 En spysde 't domme volck: met draf van menschen vonden
 Zoo haest Gods Heilich woord: syn duyster brein verlichte
 Op deerstgeleide gront. hy Gods kerke stichte.
 H. P. V. wet busch. excudit. J. V. Velde. fecit

Menno Simons

Stich von Jan van de Velde um 1620

Veronterfehung der Stat Münster m



Ein verzeichnunge der Stat Münster mit all irer gelegenheit/mauren/thüren/
zinnen/walen/schrancken/pasteyen/vnnd geweren/wassergreben. Auch wie die
von irem Bischoff am freytage vor pfingsten/des Ad.D. xxxiij. Jars berennt/
sehen legern/ringfingers umb das münster/

Die Belagerung Münsters 1534
Holzschnitt von Erhard Schoen o. J.

t mit irer schweren belegerung.



zu ybergeben vnd nachmals an Sant Egidien abent an funff orten an gelauffen
vnd hefftig gestürmbt worden. Allda jr seer vil vom Adel sambt andern kriegs
volck auff beiden theylen erlegen seind wie etlich sagen bey drey tausenden Gott

Newer zeyttung Wie die
Statt Münster eroberet vnn
gewunnen worden ist/am freytag nach Sant
Johannes des Teüßferstag/ den fünff
vnd zwaynzigsten Junij/des tau
sent fünff hundert vnd fünff
vnd dreißigsten jar.



Flugschrift von der Eroberung Münsters 1535
Universitätsbibliothek Münster



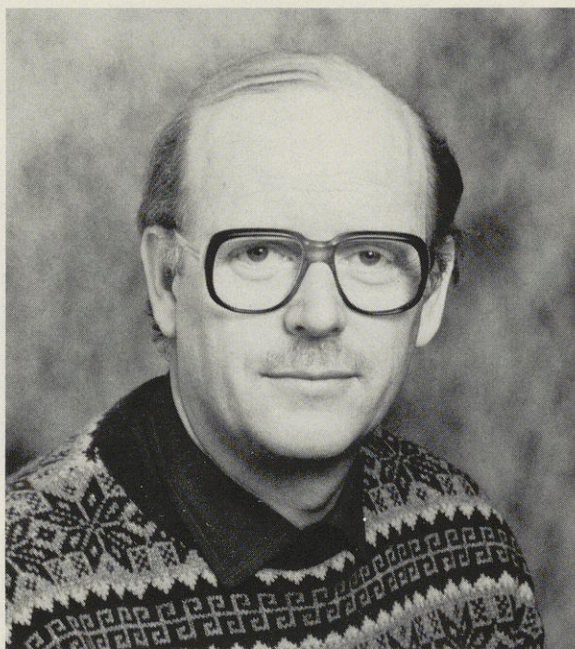
Flugschrift von der Eroberung Münsters 1535
Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen



David Joris. Niederländischer Täuferführer und
Konkurrent von Menno Simons.
Gemälde von Jan van Scorel, Kunstmuseum Basel



Paul Schowalter
1912—1984



Hermann Behrend
1938—1984

zurückholen zu können, alle radikalen Züge im Gesicht des Reformators löschen, ihn von den radikalen Parteigängern entlasten und deren Bedeutung für die Reformation herunterspielen. Sie werden zu Treibgut im Strom der Geschichte. In allen drei Fällen erfüllen die Radikalen eine bestimmte „dramaturgische“ Funktion im Aufbau des Lutherstücks.

Ähnlich verhält es sich auch mit Ulrich Gäblers Buch über Zwingli. Gäbler benutzt die Radikalen, um Denken und Wirken Zwinglis als eines besonders besonnenen und kirchenpolitisch überzeugenden Reformators herauszuarbeiten. Gäbler geht dabei allerdings nicht so programmatisch vor, wie es in den erwähnten Lutherdarstellungen geschehen ist. Bei ihm ließe sich das Radikalenbild, vor allem das der Täufer, im Anschluß an die neueren Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Täufertums im reformierten Kongregationalismus noch am ehesten in historisch angemessener Weise verbessern, ohne das Zwinglibild dadurch grundlegend verändern zu müssen.

Am intensivsten hat sich Gerhard Brendler mit dem Problem, das die Radikalen für die Entwicklung der Reformation darstellen, auseinandergesetzt. Er hat eine nützliche Definition von Radikalität geliefert und die Spannung zwischen dem gemäßigten Luther, der den Kampf gegen Rom eröffnete und erfolgreich führte, und den radikalen Widersachern, die gegen die weltlichen Stützen des Feudalismus anrannten, so dargestellt, daß weder der eine noch die anderen in ihrer historischen Eigenständigkeit beeinträchtigt werden. Luther fällt zwar in der Gunst hinter die Radikalen zurück, er wird aber aufgrund der progressiven Elemente, die sein Denken und Handeln enthalten, positiver eingeschätzt, als es in der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung bisher geschah. Der Gegensatz zwischen Luther und den Radikalen wird so aufgelöst, daß jeder Seite ein berechtigter Auftrag zuerkannt wird, der aber historisch offensichtlich nicht in einer Person oder in solidarischer Partnerschaft mehrerer Personen erfüllt werden konnte. Das ist eine Deutungsperspektive, die in der hier besprochenen Reformationsliteratur einzigartig ist und besondere Aufmerksamkeit verdient.

Schwierigkeiten, dieser Deutung zu folgen, tauchen allerdings auf, wenn man bezweifelt, daß Geschichte Aufgaben stellen kann, die erledigt werden müssen. Aufgaben, die um des gesellschaftlichen Fortschritts willen in Angriff genommen werden, können nicht von einer überpersonalen Instanz gestellt oder im Nachhinein aus der deutenden Perspektive des Historikers festgestellt werden; sie können sich nur einzelnen Personen oder Gruppen in konkreter Auseinandersetzung mit ihrer Zeit nahelegen oder aufdrängen. Sie tragen das Kennzeichen personaler Weltsicht und Zukunftserwartung, nicht aber einer „objektiven“ Funktionserfüllung oder einer historiographischen

Einsicht in den geheimnisvollen Gang der Weltgeschichte. So sehr Brendler sich bemüht, die historischen Gestalten nicht zu Schauspielern unter der Regie einer allgemeinen Vernunft zu degradieren, leidet seine Darstellung an diesem Punkt aber doch unter den theoretischen Prämissen der „Theorie der frühbürgerlichen Revolution“. Die Aufgabe, die im Namen der Geschichte erfüllt werden muß, läßt den Anspruch, den die historischen Gestalten an sich und die Welt stellten, in den Hintergrund treten. Ist es darüber hinaus tatsächlich erkenntnisfördernd, dialektisch-materialistische Geschichtsbeurteilung auf Luther und die Radikalen zu projizieren und damit eine aufeinander abgestimmte Rollenverteilung zu unterstellen, wie Brendler es tut? Sicherlich haben die Radikalen erst im Aufbruch der lutherischen Bewegung zu sich selber gefunden, aber haben sie damit schon die theologisch progressive Leistung Luthers als solche vorbehaltlos akzeptiert und erst auf ihrer Grundlage die Reformation in den weltlichen Bereich hineingetragen? Müßte nicht nach einem Weg gesucht werden, die subjektive Intention der Radikalen besser als bisher mit ihrer objektiven Bedeutung für den Ablauf der Reformation zu vermitteln? Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Luther und den Radikalen erklärt sich übrigens nicht allein aus der unterschiedlichen Einstellung zur gesellschaftlichen Problematik, wie Brendler wohl meint, sondern könnte bereits als ein Gegensatz begriffen werden, der seine vitalsten Wurzeln in der unterschiedlichen theologischen Verarbeitung der kirchlichen Zustände hatte. Im übrigen hatten sowohl Luther als auch die Radikalen Kirche und Gesellschaft im Blick. Sie erstrebten in beiden Bereichen Veränderungen, bzw. aus ihren theologischen Grundlagen hätten sich Veränderungen in beiden Bereichen ergeben. Freilich hing es von der Art, wie die kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen theologisch verarbeitet und zum Ausdruck gebracht wurden, ab, in welchem Maße sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft verändert und erneuert werden sollten oder wie sich beide, ob direkt angestrebt oder nicht, in Wirklichkeit veränderten.

Denkbar wäre auch eine historische Betrachtung, die nicht zwischen gemäßiger (Kirchen-)Reform und radikaler (Gesellschafts-)Umwälzung in prozeßhafter Zuspitzung unterscheidet und beiden keine unterschiedlichen, in zeitlichem Abstand aufeinanderfolgende Träger zuweist, sondern die Radikalität dort am Werke sieht, wo die religiöse Reformidee, gesellschaftlich vermittelt, mit solcher Überzeugungskraft im Erfahrungsbereich der Menschen aufbrach, daß ihr spontan zu sozialer oder gar sozialrevolutionärer Konsequenz verholfen wurde. Das konnte vor, im und nach dem Bauernkrieg der Fall sein. Funken solcher Radikalität konnten aus den reformatorischen Losungen Luthers ebenso geschlagen werden wie aus den religiösen

Vorstellungen Karlstadts, Müntzers und der Bauern. Eine Anregung Obermans und Diwalds aufgreifend, allerdings nicht in der von ihnen gedachten Form, müßte man einmal überlegen, ob es nicht möglich wäre, die Reformation in ihrer theologischen und gesellschaftlichen Substanz zunächst selbst als eine „radikale Tatsache“ zu begreifen. Erst im Prozeß, in dem sie allmählich eine deutlich sichtbare und weitausgreifende Gestalt annahm, wurde sie ohne chronologische Stringenz in bunter Vielfalt entweder zur Entfaltung gebracht (Wittenberger Unruhen, antiklerikale Agitation, Reichsritteraufstand, Karlstadts Gemeindereformation, Müntzers Reformation in Allstedt) oder in ihre Schranken gewiesen (Luthers Reformratschläge und Schriften gegen die „Schwärmer“, frühe Reformationspolitik einiger Reichsstädte). Sie brach wieder auf (Erhebungen der Bauern, täuferische Bewegungen), wurde zerschlagen oder in ruhigere Bahnen gelenkt (obrigkeitliche bzw. landesherrliche Reformation). Die frühen Jahre der Reformation wurden von einer Dynamik geprägt, die ihren Ursprung in der Radikalität des Anspruchs und der spektakulären Chance hatte, endlich eine Erneuerung der gesamten Christenheit (Kirche und Gesellschaft) zuwege bringen zu können, und die sich je nach Temperament, theologischer Prägung, politischem Verständnis und äußeren Rahmenbedingungen der Vorkämpfer dieser großen Reformation in einer Vielfalt (radikal-)reformatorischer Bewegungen Ausdruck verschaffte. Sie haben, um an das eingangs zitierte Wort Heinrich Bölls zu erinnern, die Welt in Bewegung gehalten.

¹ Heinrich Böll, Radikalität und Hoffnung, in: W. Beutin, Th. Metscher, B. Meyer (Hg.), Berufsverbot. Ein bundesdeutsches Lesebuch, Fischerhude o.J., S. 191.

² Heinrich Böll, Eine deutsche Erinnerung. Interview mit René Wintzen, München 1981, S. 165.

³ Dietrich Sattler, Das Lutherjahr in der Bundesrepublik, in: Luther 83. Mitteilungen aus dem Lutherjahr 1983 in Niedersachsen. Heft 1, herausgegeben von der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, S. 31.

⁴ Heiko Augustinus Oberman, Martin Luther. Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 102 (im folgenden zitiert als: Oberman, Vorläufer).

⁵ Ebd., S. 115.

⁶ Vgl. Ulrich Asendorf, Art. Eschatologie, in: Theologische Realenzyklopädie X, Berlin 1982, S. 310.

⁷ Vgl. Oberman, Vorläufer, S. 100.

⁸ Vgl. ebd., S. 101; s. auch: Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1982, S. 199 f.

⁹ Rezension von Kurt-Victor Selge, Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, in: Historische Zeitschrift, 238, 1984, S. 400.

¹⁰ Vgl. Gottfried Seebaß, Art. Apokalyptik, in: Theologische Realenzyklopädie III, Berlin 1978, S. 280 ff.

¹¹ Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Krit. Gesamtausgabe. Gütersloh 1968, S. 358.

¹² Gottfried Maron, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen, Göttingen 1982, S. 5.

¹³ Otto-Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, S. 28.

¹⁴ Horst Bartel und Walter Schmidt, Das historisch-materialistische Lutherbild in Geschichte und Gegenwart, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1984, S. 291 ff.; bes. S. 297 ff.; sowie: Thesen über Martin Luther, in: Einheit 1981, S. 890 ff. bes. Kap. XV.

¹⁵ Hierzu ausführlich: Gerhard Brendler, Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35, Berlin 1966.

¹⁶ J.F. Gerhard Goeters, Die Vorgeschichte des Täuferturns in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, S. 239-281.

¹⁷ James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 19-49.

¹⁸ Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: H.-J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 50-78.

„Das schöne Erbe der frommen Väter“

Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um Befreiung von Eid und Wehrpflicht

Erst seit der Erweiterung um die rechtsrheinische Pfalz 1803 und die Kraichgauer Reichsritterschaften drei Jahre später hatte Baden eine größere Anzahl von Mennoniten in seinem Staatsverband aufzuweisen, denn trotz reichsgesetzlicher Verbote waren jene Territorien in ihrer Haltung gegenüber den Nachfahren der reformationzeitlichen Täuferbewegung stets vergleichsweise großzügig und tolerant gewesen, während die badischen Markgrafen bis ins 18. Jahrhundert hinein keine Angehörigen dieser religiösen Minderheit in ihrem Herrschaftsbereich geduldet hatten. Als erste überhaupt waren nach 1710 einige Familien bernischer Glaubensflüchtlinge in Durlach zugelassen worden, gegen erhebliche Schutzgelder und Sonderabgaben freilich, was im Verein mit mancherlei Erwerbsbeschränkungen ihrer Ausbreitung enge Grenzen setzte. Alles in allem dürfte Baden zur Zeit seiner Erhebung zum Großherzogtum 1806 kaum anderthalbtausend Mennoniten gezählt haben bei einer Gesamtbevölkerung von annähernd einer Million Menschen. Während aber das Land als ganzes um die Jahrhundertmitte rund 400000 Einwohner mehr besaß, war der Mitgliederstand der kleinen Religionsgemeinschaft unter leichten Schwankungen so gut wie unverändert geblieben. Bei der Volkszählung von 1849 gab es lediglich 1421 Personen in Baden, die sich zur Lehre von Menno Simons bekannten.¹

Was ihren Anhängern früher vielerorts Verfolgung und nahezu überall Diskriminierung eingetragen hatte, die Verweigerung von Eid und Waffengebrauch unter Berufung auf biblisches Geheiß, dieser Glaubensgrundsatz irritierte 1848 selbst die liberalen Verfassungsväter der Paulskirche, obwohl oder gerade weil sie jeglicher Benachteiligung auf Grund religiöser Divergenz ein Ende machen wollten. Zumal die Wehrdienstfrage verlangte nämlich eine Abwägung zwischen dem Gebot der Gewissensfreiheit und dem Postulat staatsbürgerlicher Gleichheit. Indem aber die überwältigende Majorität des ersten deutschen Parlaments letztere als vorrangig einstufte, offerierte sie den Mennoniten eine Emanzipation praktisch nur um den Preis ihrer Assimilation. Gegen solche Modalitäten der allgemeinen Gleichberechtigung zu Lasten der eigenen Besonderheit wandten sich daraufhin neben den zahlenmäßig stärkeren Gemeinden in Ost- und Westpreußen auch diejenigen Badens mit einer Kollektivpetition an die Frankfurter National-

versammlung und baten um Revision der entsprechenden Beschlüsse. Dieses bislang unbekannte Dokument vom 19. September 1848, das im Bundesarchiv überliefert ist und im Anhang zur vorliegenden Darstellung vollständig publiziert wird, zeugt von der Entschlossenheit der badischen Mennoniten, „das schöne Erbe der frommen Väter“ auch gegen die Ansprüche eines konfessionsneutralen und egalitär verfaßten Nationalstaates zu behaupten, eine Entschlossenheit, die während der Reichsgründungszeit dann aber doch zusehends abnahm, bis schließlich nicht nur in Baden die Tradition der Wehrlosigkeit zwischen innerer Anpassung und äußeren Zwängen verschwunden war.

Bei seiner territorialen Erweiterung hatte sich der südwestdeutsche Kleinstaat Anfang des 19. Jahrhunderts zunächst mit den mennonitischen Eigentümlichkeiten abgefunden, was allerdings nicht in Form einer generellen Grundrechtsgarantie erfolgte, sondern ausschließlich Privilegiencharakter behielt. Ein feierliches Handgelübde mit dem Zusatz, „so wahr ich ein ehrlicher Mann bin“, konnte fortan den Eid ersetzen, und ein Dekret von 1808 regelte auch die Freistellung des Einzelnen vom persönlichen Kriegsdienst gegen finanzielle Ersatzleistungen der Gemeinschaft. Im übrigen blieb jedoch der mindere Status der Mennoniten als bloße Schutzbürger weiter bestehen. Daß ihre bedingte Wehrfreiheit schon nach vier Jahren wieder aufgehoben wurde, geschah zwar unter dem Drang der Umstände von Napoleons Rußlandfeldzug, bildete aber zugleich eine Voraussetzung der Rechtsgleichheit, wie sie die badische Verfassung von 1818 dann endgültig festschrieb. Die Mennoniten waren nunmehr als Staatsbürger voll anerkannt und als solche auch unterschiedslos militärpflichtig.² Daß sie dadurch dennoch nicht in einen ausgewogenen Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen gerieten, war dem badischen Rekrutierungssystem zu verdanken, das in Friedenszeiten keinen allgemeinen Wehrdienst kannte, sondern auf Kon-skription beruhte und Stellvertretung zuließ.³ Obwohl also die korporative Exemption im Zuge der staatsbürgerlichen Emanzipation beseitigt worden war, konnten ausgehobene Mennoniten mit Hilfe von Einstehern dem Zwang zur Assimilation entgehen, ohne irgendwelche Sanktionen auf sich nehmen oder emigrieren zu müssen.

Eine derartige Hintertür für Gewissensvorbehalte gegen den Wehrdienst ließ die deutsche Nationalversammlung von 1848 nicht mehr offen. Erörtert wurde die Frage im Rahmen der langwierigen Grundrechtsdebatte erstmals am 2. August, als es um die Fassung der Einzelbestimmungen von der Gleichheit vor dem Gesetz ging. Neben der Nichtigkeit von Standesprivilegien und der Zugänglichkeit öffentlicher Ämter für jeden Befähigten enthielt die Kommissionsvorlage auch den Absatz: „Die Wehrpflicht ist für alle

gleich.“⁴ Der Ausschluß jeglicher Bevorrechtung mußte aber notwendigerweise Zweifel an der Statthaftigkeit der Stellvertretung nach sich ziehen, wie sie bis auf Preußen noch in sämtlichen Einzelstaaten zulässig war. Ein Redner nach dem anderen sprach sich denn auch gegen ihre Beibehaltung aus, und eine entsprechende Zusatzklausel fand schließlich die Billigung der meisten Parlamentsmitglieder.⁵ Allerdings drehte sich die Diskussion eher um den Freikauf im allgemeinen und berührte lediglich am Rande die Gewissensproblematik der Mennoniten, die sich des theologisch fragwürdigen Eirsteherwesens ohnehin nur dort bedienten, wo ihnen nicht als Glaubensgemeinschaft Sonderrechte eingeräumt waren.

Jedenfalls hätte die gesamt nationale Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ohne Stellvertretung kein individuelles Ausweichen mehr ermöglicht, weshalb der Berliner Abgeordnete Teichert vorsorglich eine kollektive Ausnahmeregelung für die bekenntnisgebundene Minderheit anregte. Als Major im preußischen Kriegsministerium schwebte ihm dabei wohl das heimische Modell vor, wonach die Mennoniten zwar als einzige vom Militärdienst ausgenommen waren, andererseits aber noch einigen Rechtsbeschränkungen unterlagen und zudem finanzielle Ersatzleistungen zu erbringen hatten. Eine Fortschreibung gesetzlicher Ungleichheit kam jedoch für die liberale Mehrheit der Paulskirche nicht in Frage, so daß Teichert, der sich gemeinhin selbst zum rechten Zentrum hielt, seinen Vorschlag umgehend wieder fallenließ. Auch sei im Grunde „diese Religionspartei dazu zu aufgeklärt“, wie der von einem Großteil bereits ausgesprochene Verzicht auf Freistellung zeige. Man dürfe füglich „von ihrer Liebe und Treue zum Vaterland erwarten, daß sie jetzt allgemein diesen Anspruch aufgibt“.⁶ Während die beiden mennonitischen Mitglieder der Nationalversammlung, der Rheinländer Hermann von Beckerath sowie der Ostfriesen Isaak Brons, zu solchem Anpassungsdruck auf ihre Glaubensgenossen schwiegen, suchte der Abgeordnete Martens aus Danzig diejenigen, die gleichwohl am überlieferten Dogma festhalten wollten, wenigstens vor Zwangsmaßnahmen zu bewahren. Nach seiner Vorstellung sollte supplementär zum Gleichheitsprinzip praktische Flexibilität als Verfassungsauftrag für die Wehrgesetzgebung fixiert werden. Ein diesbezüglicher Abänderungsantrag fand indes keine ausreichende Unterstützung im Parlament.⁷

Vier Wochen später, am 28. August 1848, kam das Thema erneut zur Sprache, diesmal bei Gelegenheit der Debatte über die grundrechtliche Garantie der Gewissensfreiheit. Mit der bedingungslosen Freigabe von Kultus und Gottesdienst bekräftigte der Verfassungsentwurf noch einmal die Gleichberechtigung aller Deutschen auch ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit. Wenn es jedoch vom Glaubensbekenntnis weiter hieß: „Den

staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun“, so war ein Gewissenskonflikt für strenggläubige Mennoniten vorprogrammiert.⁸ Dies zu vermeiden, hatte Martens abermals vorgeschlagen, zusammen mit der Grundrechtsnorm auch die Möglichkeit abweichender Regelungen im Einzelfall verfassungsmäßig zu verankern.⁹ Die Zulassung von Ersatzleistungen für Religionsgemeinschaften, „welche den Krieg verdammen oder Kriegspflichten ablehnen“, war außerdem noch von zwei seiner Fraktionskollegen im rechten Zentrum nachgesucht worden, den Historikern von Raumer aus Berlin und Schubert aus Königsberg, die ihren Antrag aber vor der Abstimmung zugunsten desjenigen von Martens wieder zurückzogen.¹⁰

Mit seinem wiederholten Vorstoß bezweckte der westpreußische Justizkommissar, in dessen Heimat mehr als die Hälfte der insgesamt kaum 20000 deutschen Mennoniten lebte, ausdrücklich keine generelle Respektierung religiös motivierter Gewissensentscheide gegen den Wehrdienst. Zu groß erschien ihm, „namentlich in Zeiten der Gefahr“ die Wahrscheinlichkeit eines Mißbrauchs durch „die Bequemen und Selbstsüchtigen, welche kein Herz für das Vaterland haben“. Selbst künftige Konvertiten wollte Martens daher von der Begünstigung ausgeschlossen wissen, die allein für Mitglieder und Nachkommen von derzeit in Deutschland ansässigen Mennonitenfamilien gelten sollte. Kriegsdienstverweigerung als Grundrecht zu fordern, war noch unvorstellbar, sie aber als Sonderrecht zuzulassen, nurmehr schwer zu begründen. Prinzipiellen Einwänden konnte der Antragsteller insofern bloß mit der historisierenden Argumentation begegnen, der Gesetzgeber müsse „vor allen Dingen bestehende, wohlerworbene Rechte, wären es selbst Vorrechte, aufrecht erhalten, solange sie nicht dem Wohle des Staates zuwiderlaufen“. Letztere Bedingung sei aber schon durch die geringe Zahl der Mennoniten erfüllt, von denen überdies diejenigen in der preußischen Rheinprovinz nicht länger am Grundsatz der Wehrlosigkeit festhielten. Zugunsten einer fortwährenden Duldung der darauf Beharrenden führte Martens schließlich noch den Opportunitätsgesichtspunkt an, daß, eher als Militärdienst zu leisten, vermutlich „ein großer Teil derselben ... auswandern würde, wodurch der Verlust, den das Vaterland erleiden würde, größer werden dürfte als der erhoffte Gewinn“. Es sei also ein Gebot der Staatsklugheit nicht minder als der Gerechtigkeit, den Mennoniten ohne weitere Rechtseinbußen doch jene Pflicht auch fernerhin zu erlassen.¹¹

Daß solche Überlegungen vom allgemein akzeptierten Standpunkt der Gleichheit vor dem Gesetz aus unhaltbar waren, entgegnete darauf mit desto größerer Autorität ein Betroffener. Unter Bravorufen von allen Seiten des Hauses erhob sich der Bankier Beckerath, ein bewährter Vorkämpfer der Emanzipation von Juden und Dissidenten sowie als Reichsminister der

Finanzen seit kurzem Mitglied der deutschen Regierung, und plädierte für die Ablehnung aller Anträge auf Exemption, die, wenn auch „aus einem wohlwollenden, humanen Sinne“ hervorgegangen, doch an überholte Verhältnisse anknüpften. Denn zum einen, bestätigte der prominente Mennonit aus Krefeld, faßten seine rheinpreußischen Glaubensbrüder die Kriegsdienstverweigerung keineswegs mehr als integralen Bestandteil ihrer Konfession auf, und zum anderen werde sich, nach seiner festen Überzeugung, bei einer freiheitlichen Verfassung „das erhöhte Staatsbewußtsein auch in anderen Teilen Deutschlands ... geltend machen“ und noch vorhandene Bedenken überwinden. In jedem Falle aber war Beckerath der Ansicht, „daß es mit dem allgemeinen Wohle des Vaterlandes im Widerspruche steht, wenn wir in die Grundrechte aufnehmen, daß eine Ausnahme in der Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten statthaft sei, aus welchem Grunde sie auch gemacht werden wolle“.¹²

Mit dieser begeistert applaudierten Stellungnahme eines Vertreters eben der Minderheit, deren Behandlung in Frage stand, war die Angelegenheit bereits so gut wie entschieden, obwohl noch ein katholischer Danziger dem evangelischen Martens zu Hilfe kam und aus konkreter Anschauung der Probleme zu Toleranz gegenüber religiösen Besonderheiten aufrief. Duldung aber, so ließ sich der Abgeordnete Osterrath vernehmen, „besteht gerade darin, daß man einen anderen als selbständig berechtigt neben sich anerkennt, von dem man weiß, daß er verschieden ist von uns. Können wir nun den Mennoniten sagen: Ihr müßt Kriegsdienste tun, wenn ihr Glaubensbekenntnis ihnen das untersagt? Können wir den Juden sagen: Ihr dürft den Sabbath nicht feiern, ihr müßt eure Speisevorschriften abschaffen? Können wir den Quäkern sagen: Ihr müßt den Eid leisten? Nein, meine Herren, wenn wir das wollten, schnitten wir ihnen die Form für den Glauben zu und beschränkten alle diejenigen, die künftig neue Religionsgesellschaften bilden wollen, in ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit. Hat sich der Polizeistaat mit allen diesen Konfessionen, mit Juden, Quäkern, Mennoniten vertragen können, warum soll sich der Rechtsstaat nicht mit ihnen vertragen können? Er, der die Freiheit befestigen will, muß ja zuallererst auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit ehren und anerkennen.“¹³ Doch eine Wende vermochten diese Vorstellungen ungeachtet ihrer Eindringlichkeit nicht mehr zu bewirken; bei der Abstimmung blieb der Antrag Martens in der Minderheit.¹⁴

Im Gegensatz zur Wehrpflicht war die Eidesfrage in der Ausschlußfassung des Grundrechtskatalogs gar nicht erwähnt worden. Daß sie im Plenum dann doch zur Sprache kam, hatte mit den Mennoniten ursächlich nur wenig zu tun, obwohl deren Interessen in der Folge davon tangiert wurden. Auch gingen, anders als beim Kriegsdienst, die Anträge gegen den Eideszwang

nicht auf liberal-konservative Angehörige des rechten Zentrums zurück, die bereit waren, Ausnahmen zu machen, sondern auf radikale Parlamentarier, in deren Absicht es lag, eine grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche herbeizuführen. Was die Wehrfrage betraf, wollten letztere um keinen Preis an der gleichen Verpflichtung aller Bürger rütteln lassen, wenn sie sich auch zum Teil scharf gegen die Einrichtung des stehenden Heeres wandten; dies jedoch nur, um stattdessen die allgemeine Volksbewaffnung zu fordern.¹⁵ Wohl aber sollte, auf Vorschlag des demokratischen Abgeordneten Meyer aus Liegnitz, die summarische Gewähr der Gewissensfreiheit um die Zusatzbestimmung erweitert werden, „eine andere feierliche Zeugenaussage mit allen rechtlichen Konsequenzen für solche zu substituieren, mit deren religiösem Bewußtsein der Eid nicht übereinstimmt“. ¹⁶ Die Entscheidung wäre danach dem Einzelnen vorbehalten gewesen, was wiederum den Greifswalder Professor Beseler zu dem Appell an die Nationalversammlung bewog, „dieses so unendlich wichtige Mittel der Rechtssicherheit nicht aus der Hand (zu) geben“. ¹⁷ Anstatt das Schwören in jedermanns Belieben zu stellen, empfahl der liberale Verfassungsexperte vielmehr, die gesamte Problematik der Vorlage gemäß bei der Grundrechtskodifikation zu übergehen, in der späteren Spezialgesetzgebung aber Vorkehrungen für solche Glaubensgemeinschaften zu treffen, deren Lehre den Eid untersage, und zwar ausschließlich für sie und ihre Mitglieder. Tatsächlich wurde der weitergehende Vorstoß Meyers daraufhin abgelehnt. ¹⁸

Ebenso wie zwei Wochen zuvor dem Schlesier von der äußersten Linken erging es am 12. September 1848 dem schwäbischen Pietisten Hoffmann aus Ludwigsburg, der, obwohl ansonsten eher konservativ und keiner Fraktion zugehörig, in religiösen Fragen eine radikale Abgrenzung vom Staat betrieb, sehr zum Entsetzen der württembergischen Landeskirche. Sein Vorschlag, prinzipiell „an die Stelle des politischen und gerichtlichen Eides ... eine feierliche Versicherung“ treten zu lassen, fand im Parlament gleichfalls keine Mehrheit. ¹⁹ Für die Mennoniten hätte die Zurückweisung von derlei Initiativen an sich noch keine Beeinträchtigung zur Folge haben müssen, wäre es wirklich bei der vorgesehenen Ausklammerung des Themas geblieben. Als Resultat eines weiteren Ergänzungsantrags wurde jedoch ausdrücklich eine Bestimmung über den Schwur in die Grundrechte aufgenommen, wenngleich nicht in der Absicht, Gewissenszwang einer Minderheit gegenüber auszuüben, sondern um eine andere in ihren Emanzipationsbestrebungen zu fördern, nämlich die Juden. Denn da mancherorts noch diskriminierende Praktiken eines besonderen Judeneides bestanden, schrieb der betreffende Zusatzartikel für die Zukunft ein gleichmäßiges und konfessionsunabhängiges Verfahren vor. ²⁰ Was aber den jüdischen Wünschen entgegenkam, wie

7 sie der Hamburger Abgeordnete Riesser vorgetragen hatte, mußte in diesem Falle den mennonitischen zuwiderlaufen.

Als sich zwei Tage darauf, am 14. September 1848, die Ältesten und Lehrer der west- und ostpreußischen Mennonitengemeinden in Heubuden bei Marienburg trafen, um eine Bittschrift an die Frankfurter Nationalversammlung abzufassen, war die Nachricht über den Beschluß einer verbindlichen Eidesformel allerdings noch nicht vom Main bis an die Weichsel vorgedrungen, so daß dort allein die Wehrpflicht im Mittelpunkt stand.²¹ Die badi-schen Gemeindevertreter hingegen wußten bereits von jener weiteren Entscheidung, als sie wiederum fünf Tage später in Rappenaу zusammenkamen. Ihre Petition brachte daher neben dem Kriegsdienst auch das Schwören zur Sprache. In schlichten Worten ist zu beiden Punkten die gemeinsame Glaubensüberzeugung der südwestdeutschen Mennoniten dargelegt, verbunden mit dem Ersuchen, unter Respektierung der Gewissensfreiheit darin unbehelligt zu bleiben. Auf Wahrung des Status quo in der Eidesfrage und Freistellung vom persönlichen Waffendienst zielten dementsprechend die konkret formulierten Wünsche für die zweite Lesung der Grundrechte.

Keineswegs aber postulierten die Bittsteller allgemein den Vorrang persönlicher Gewissensentscheidungen gegenüber staatlichen Ansprüchen, und nicht nur in der erklärten Bereitschaft zur korporativen Kompensation kam vielmehr ein Verlangen nach gesetzlicher Absonderung als Gruppe zum Ausdruck. Davon versprachen sich die mennonitischen Ältesten beiläufig auch eine Festigung des inneren Zusammenhalts ihrer Religionsgemeinschaft, denn in Baden hatten durchaus schon Assimilierungstendenzen eingesetzt. Nach Aufhebung der Exemption waren die fälligen Einstehergelder zunächst im Wege einer freiwilligen Umlage aufgebracht worden, aber immer mehr Herangezogene hatten schließlich ihren Beitrag verweigert, sei es weil ihnen die Wehrlosigkeit als Sache des Einzelnen erschien oder auch nicht länger unabdingbar, sei es weil sie, im Gegenteil, besonders glaubensstreng waren, was Ulrich Hege, Ältester der Gemeinde Ittlingen und Mitunterzeichner der Petition von 1848, später einmal so erläuterte: „Da manche militärpflichtigen jungen Leute ein leichtsinniges Leben führten, sich in allem der Welt gleichstellten und manche deshalb sogar von der Gemeinde ausgeschlossen werden mußten, so sagten einige Gemeindemitglieder: „Wozu soll man solche leichtsinnigen Menschen vom Militärdienst loskaufen? Wenn sie sich sonst in allem der Welt gleichstellen wollen und tun, wie die gottvergesenen Menschen tun, so können sie auch Soldat werden.“²² Das Wechselspiel von Aufweichung und Verhärtung deutet jedenfalls auf eine beginnende Erosion der Geschlossenheit, wie sie die Minorität früher gekennzeichnet hatte, und zwar auch in geographischem Sinne, denn die neugewonnene

Freizügigkeit begünstigte eine Verstreuung ihrer Mitglieder über das gesamte Staatsgebiet.²³

Ob einzelne Badener mennonitischer Konfession bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu übergegangen waren, den Wehrdienst in Person abzuleisten, und wie dies gegebenenfalls von der Gemeinschaft aufgenommen wurde, ist ungewiß. Immerhin mußten seit dem Aufhören aller Bemühungen um eine gemeinsame Kostendeckung noch vor 1830 die zur Armee Einberufenen selbst für einen Stellvertreter aufkommen, wollten sie ihrem Taufgelübde treu bleiben.²⁴ Ganz abgesehen von der Frage, ob sich der konkret Betroffene das finanziell überhaupt leisten konnte, wirkte ein solchermaßen direktes Geschäft aus religiöser Sicht obendrein bedenklich, wiewohl der Freiraum zur Erfüllung der Gewissenspflicht mittelbar immer schon durch Geld erkaufte worden war. Doch das frühere Arrangement hatte sich theologisch noch halbwegs rechtfertigen lassen und hatte zudem nicht das Problem der selektiven Belastung aufgeworfen mit all seinen negativen Auswirkungen im gesellschaftlichen Umgang miteinander. Deshalb, und da andere als pekuniäre Ersatzleistungen noch für ausgeschlossen galten, wollten sich die Petenten aus Baden mit einer individuellen Ausweichmöglichkeit zwar zur Not abfinden, strebten aber bevorzugt die Einführung einer Kollektivsteuer für Mennoniten an.

Eine pauschale Restauration der einstigen Verhältnisse war damit jedoch nicht bezweckt. Den Grundsatz der Emanzipation und die daraus abgeleiteten Rechte, die sie durchaus zu schätzen wußten, wollte von den badischen Mennoniten niemand wieder aufgeben. In dieser Hinsicht unterschied sich die Einstellung im Südwesten Deutschlands deutlich von jener im Osten, wo allerdings die Gleichberechtigung noch gar nicht bestand. Die dortigen Mennoniten stellten nämlich für den Erhalt der Exemtion ohne Zögern „ihre künftige Stellung im Staate“ zur Disposition der Nationalversammlung, während die Badener lediglich Zahlungsbereitschaft erkennen ließen, ohne sonst irgendwelche Abstriche hinnehmen zu wollen. Mit der Anerkennung des Staatsbürgergedankens war aber letztlich die Forderung nach einer konfessionsabhängigen Sondersteuer unvereinbar, ebenso wie die Solidarhaftung mit dem Gewissensprinzip, insofern letzteres als freie Selbstbestimmung des Individuums aufgefaßt wurde. Doch was das anging, hielten die Petitionen aus Rappenu und Heubuden übereinstimmend an der verpflichtenden Gemeinsamkeit des Dogmas fest, obwohl zumindest die badischen Mennoniten in ihren Formulierungen erkennen ließen, daß ihnen bei aller Weltferne die nationale Idee keineswegs fremd geblieben war. Zwar genoß sie noch keine Priorität vor der Religion, aber eine klare Absage an ihre Präntionen erfolgte auch nicht, wie dies zum Beispiel von seiten der

preußischen Bittsteller geschah. In deren Erklärung hieß es unumwunden, sie würden mehrheitlich „lieber von ihrem ihnen teuer gewordenen Eigentum scheiden und eine neue Heimat außer Deutschland aufsuchen, ehe sie sich dem Waffendienste fügen“. Nationale Integration und Rechtsgleichheit nahmen in ihrer Wertordnung einen so nachrangigen Platz ein, daß die Mennoniten von der Weichselmündung gegenüber den Zumutungen des liberalen Parlaments, das ihnen diese Güter in Aussicht stellte, vor allem auf die Großmut des Zaren bauten, „welcher schon früher unsern Gliedern einen fruchtbaren Landstrich zum Anbau eingeräumt hat und, wie wir Grund haben zu erwarten, uns aufs neue ein Asyl öffnen würde“.

Wenn die 45 Ältesten aus Baden weniger energisch in der Sprache und kompromißbereiter in der Sache auftraten, so unterstreicht das die ungleich schwierigere Lage der von ihnen repräsentierten zwölf Gemeinden. Zahlenmäßig vergleichsweise schwach und räumlich aufgesplittert, waren sie dem sozialen und mentalen Wandel in stärkerem Maße ausgesetzt als ihre Glaubensbrüder im ohnehin minder mobilen Osten. Die Petition vom 19. September 1848 steht für den Versuch, einen mittleren Kurs zu finden zwischen einer identitätsgefährdenden, bedingungslosen Assimilation und einer die Gemeinschaft überfordernden, unbeugsamen Orthodoxie. Der Schreiber dieses aufschlußreichen Dokuments war augenscheinlich Christian Schmutz sen. (1799-1873) vom Martinshof bei Rappenaу, und mit Sicherheit war er auch an der Formulierung maßgeblich beteiligt.²⁵ Denn bei ihm und bei Ulrich Hege (1808-1872) vom Oberbiegelhof aus der Gemeinde Hasselbach in der Nähe von Sinsheim handelte es sich um die geistigen Führer der badischen Mennoniten, die in Beibehaltung dieses Kurses den Transformationsprozeß ihrer Gemeinschaft nach der Jahrhundertmitte entscheidend beeinflussen sollten.²⁶

Ob den beiden Eingaben an die Nationalversammlung von 1848 eine Absprache der über tausend Kilometer voneinander entfernt lebenden Religionsgenossen vorausgegangen war, läßt sich im Nachhinein nicht mehr ermitteln, erscheint aber zweifelhaft. Doch ungeachtet der Differenzen, die zwischen den südwest- und nordostdeutschen Mennoniten zu konstatieren sind, blieb ihnen die kritische Haltung gegenüber den Schwestergemeinden im Nordwesten Deutschlands gemeinsam, deren Vertreter in der Paulskirche nicht nur Eid und Wehrpflicht unterstützten, sondern sich zudem durch ihre Wahl schon über das andernorts noch streng beachtete Verbot, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen, hinweggesetzt hatten. Während also die Abgeordneten von der eigenen Konfession als Vertrauensleute in Frankfurt nicht in Frage kamen, bot sich der glaubensverschiedene Danziger auch den badischen Mennoniten als parlamentarischer Ansprechpartner an. An Mar-

tens übersandten sie folglich ihre Petition, die dieser dann, zusammen mit jener aus der Provinz Preußen, am 25. Oktober 1848 beim Präsidium der Nationalversammlung zur Weiterleitung an den Verfassungsausschuß einreichte.²⁷ Während dessen ausgiebiger Diskussion über den Schwur am 11. November modifizierte Riesser als jüdisches Kommissionsmitglied seine frühere Aufforderung, diesbezüglich keine Religionsunterschiede gelten zu lassen, indem er sich unbeschadet der gebotenen Vereinheitlichung dafür aussprach, die grundsätzlichen Vorbehalte von Quäkern und Mennoniten zu respektieren. Schon tags zuvor war, allerdings nicht mit Gewissensgründen und auch ohne Erfolg, versucht worden, die Abschaffung der Stellvertretung beim Militär wieder rückgängig zu machen. Im Ergebnis beschränkte sich die Überarbeitung der fraglichen Paragraphen schließlich auf eine Streichung der Rechtsgewähr, Waffen tragen zu dürfen, und eine Redaktion der Eidesformel. Was die Zulassung von Ausnahmen betraf, blieb es dagegen bei der bisherigen Unbestimmtheit, und auf die von den Mennoniten spezifizierten Extrawünsche ging der Verfassungsausschuß gar nicht erst näher ein.²⁸ Vor der erneuten Beratung der Grundrechte im Plenum kam die Wehrpflicht fraktionsintern auch noch im „Casino“ zur Sprache, dem Tagungslokal des regierungsnahen rechten Zentrums der Paulskirche, zu dessen Mitgliedern von Martens bis Beckerath sämtliche Abgeordnete zählten, die sich bei der ersten Lesung zur Frage der Freistellung geäußert hatten. Die große Mehrheit der gemäßigten Liberalen und aufgeschlossenen Konservativen war entschieden gegen weitere Bemühungen mit diesem Ziel, vor allem „im Hinblick auf die laxere Ansicht der rheinischen Mennoniten und auf die Praxis in Bayern, die Mennoniten nicht in das Heer einzustellen, sondern anderweitig bei demselben zu verwenden. Es sei somit die Möglichkeit geboten, die Gewissensbedenken der Mennoniten zu schonen, auch ohne daß man den Eindruck der Grundrechte durch Ausnahmebestimmungen von vornherein schwäche“.²⁹ Obwohl kein Fraktionszwang ihn daran hinderte, dennoch einen entsprechenden Antrag einzubringen, mußten die Erfolgchancen angesichts dieser Haltung der eigenen Parteifreunde so gering erscheinen, daß Martens schließlich darauf verzichtete, die seinerseits befürwortete Sonderregelung überhaupt noch einmal zur Abstimmung zu stellen.³⁰ Um die Eidesformel entwickelte sich indes am 15. Dezember 1848 noch eine heftige Auseinandersetzung, wobei der Abgeordnete Damm, ein katholischer Geistlicher aus Baden, als Sprecher der äußersten Linken dafür eintrat, den Schwur als Rechtsinstitut ganz abzuschaffen. Sein radikaler Vorstoß wurde jedoch, wie auch die konfessionell orientierten Anträge, letztlich zugunsten der liberalen Ausschußvorlage verworfen.³¹ Damit war verbindlich entschieden, daß die proklamierte Gewissensfreiheit

keinen Grundrechtsschutz für die Verweigerung von Eid und Wehrpflicht gewährleisten würde, wenn sich die Mennoniten auch einige Hoffnung auf pragmatisches Entgegenkommen machen durften. Daß aber die Probe aufs Exempel vorläufig nicht stattfand, hatte seinen Grund im Unvermögen des Paulskirchenparlaments, die endlich verabschiedete Reichsverfassung auch politisch durchzusetzen. Somit galten nach wie vor die einschlägigen Ländergesetze, doch deren Bestimmungen waren, wenigstens in Baden, auch nicht mehr die gleichen wie vor 1848, weshalb sich für die Mennoniten doch noch Schwierigkeiten ergaben. Erst nach längeren Bemühungen ihrerseits wurde eine während des Revolutionsjahres verordnete Neufassung des Handgelübdes an Eidesstatt 1860 zufriedenstellend abgeändert, hatte in der revidierten Form dann aber bis zum Ende des Großherzogtums Bestand.³² Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ohne Stellvertretung, die der Landtag in Karlsruhe Anfang 1849 ebenfalls beschlossen hatte, nahmen die Behörden dagegen von sich aus wieder zurück. Der von Rastatt ausgehende Soldatenaufstand und seine Niederwerfung durch preußische Truppen bewirkte noch im gleichen Jahr die völlige Auflösung der badischen Armee, und vor dem Aufbau einer neuen wurden die früheren gesetzlichen Bestimmungen einschließlich der Zulassung von Einstehern wieder in Kraft gesetzt.³³ Die grundsätzliche Frage, wie man sich, auf staatlicher wie auf mennonitischer Seite, künftig zur Kriegsdienstverweigerung stellen sollte, brauchte also einstweilen nicht beantwortet zu werden.

Definitiv fällig wurde die Entscheidung schließlich während des Reichsgründungsjahrzehnts, das zugleich einen enormen Aufschwung des nationalen Bewußtseins mit sich brachte. Ersatzlos beseitigte 1867 die parlamentarisch vereinbarte Verfassung des Norddeutschen Bundes die Exemption der west- und ostpreußischen Mennoniten, was allerdings per Verordnung insofern gemildert wurde, als die Betroffenen bei der Armee auf Antrag im waffenlosen Dienst Verwendung fanden.³⁴ Eine ähnliche Regelung, wie sie ja in Bayern bereits seit längerem bestand, kam schließlich auch in Baden zustande, das in zunehmender Abhängigkeit von der preußischen Vormacht unter anderem zur Anpassung seiner Wehrgesetzgebung genötigt war und daher 1868 die Stellvertretung unwiderruflich aufgehoben hatte.³⁵ Zwei Jahre später, kurz vor Ausbruch des deutsch-französischen Krieges, folgte dem die Zusicherung: „Wenn auch nach dem bestehenden Wehrgesetze eine Befreiung der kriegsdienstpflichtigen Mennoniten nicht zulässig erscheint, so ist doch eine Rücksichtnahme auf deren religiöse Vorschriften nicht ausgeschlossen. Wir werden deshalb wehrpflichtige Mennoniten, welche bei der Aushebung rechtzeitig darum nachsuchen, von dem unmittelbaren Waffendienste dadurch möglichst entbinden, daß wir sie der Trainabteilung über-

weisen oder in Lazaretten usw. zu Dienstleistungen anweisen, welche sie nicht in die Lage bringen, von den Waffen im Kriege Gebrauch zu machen.“³⁶ Diese bis in den ersten Weltkrieg hinein gültige Regelung war zwar immer noch als willkürliche Konzession an sektiererische Vorurteile gemeint und keineswegs aus einer prinzipiellen Anerkennung des Gewissensvorrangs abgeleitet, aber sie stellte doch nicht nur ein akzeptables Kompromißangebot für Mennoniten dar, sondern erwies sich langfristig auch als entscheidend für die Durchsetzung eines Grundrechts auf Kriegsdienstverweigerung. Die Individualisierung des Problems und die Entmaterialisierung der Kompensation waren nämlich unverzichtbare Voraussetzungen, um die Kriegsdienstverweigerung in einem nach bürgerlichem Recht verfaßten Staatswesen zu etablieren. Insofern hatten die Liberalen nur konsequent gehandelt, wenn sie in der Paulskirche und im Norddeutschen Reichstag einer kollektiv gewährten und finanziell abzugeltenden Exemption ihre Zustimmung verweigerten. Während diesbezügliche Bemühungen sich erklärtermaßen an der Vergangenheit orientierten, wiesen die Verordnungen der Reichsgründungszeit demgegenüber in die Zukunft voraus. Zwar war es im kaiserlichen Deutschland mitnichten schon jedem Staatsbürger freigestellt, eine Gewissensentscheidung gegen die Wehrpflicht zu treffen, aber doch dem einzelnen Mennoniten, und der verlangte Ausgleich trug nunmehr der Begründung auch inhaltlich Rechnung. Auf einer solchen Grundlage konnte später einmal in Vollzug statt in Verletzung der staatsbürgerlichen Gleichheit die Kriegsdienstverweigerung allgemeingesetzlich verankert werden. Vorerst blieb aber der Kreis der Berechtigten noch beschränkt, und diese selbst unternahmen außerdem keine Anstrengungen, ihn auszuweiten, denn dadurch wären die Mennoniten offen in den latent ohnehin bestehenden Verdacht der patriotischen Unzuverlässigkeit geraten, was die Badener bereits in ihrer Bittschrift von 1848 veranlaßt hatte, alle derartigen Tendenzen von sich zu weisen.

Im Konfliktfalle hätten viele von ihnen mittlerweile wohl selbst die Anforderungen der Nation höher eingestuft als jene der Religion, weshalb das Kompromißangebot im Vorfeld der Reichsgründung auch auf breite Zustimmung stieß. Zwar setzte im Osten nach dem Fall der Exemption tatsächlich eine verstärkte Auswanderung ein, denn für strenggläubige Mennoniten war der waffenlose Dienst in der Armee ebenso wenig zu rechtfertigen wie der bewaffnete, doch blieb die Emigration im wesentlichen auf die Landgemeinden beschränkt. In Städten wie Danzig und Elbing wurden dagegen kaum Vorbehalte laut und in Baden schon gar nicht. Philipp Hege, der Sohn eines Mitautors der Petition von 1848, in ebenjenem Jahr auf dem Oberbiegelhof geboren und später in der Nachfolge seines Vaters Ältester der

Gemeinde Hasselbach, nahm ohne weiteres als Offiziersbursche am deutsch-französischen Krieg von 1870/71 teil, und er dürfte nicht der einzige gewesen sein.³⁷ In der Folgezeit gingen immer mehr junge Mennoniten sogar dazu über, den Wehrdienst mit der Waffe abzuleisten. Doch nicht nur in dieser Hinsicht schwand die Abgrenzung zur Umwelt nach und nach, sondern auch in Sachen Eid, dessen sakraler Gehalt sich im Zuge der allgemeinen Säkularisierung zusehends verlor und mit ihm seine überragende Bedeutung im Rechtsleben. Die Verstädterung und die Zunahme der früher unüblichen Mischehen taten ebenfalls das ihre, um die Mennoniten in der übrigen Bevölkerung aufgehen zu lassen.³⁸ Mehrere Unterzeichner der Petition von 1848 sollten so die letzten Prediger und Ältesten ihrer Gemeinden bleiben.³⁹ Daß aber die fortschreitende Assimilierung und dogmatische Revision nicht einfach zum Verschwinden der badischen Mennoniten führte, ist wesentlich der kirchenartigen Institutionalisierung der bislang nur vom Bekenntnis zusammengehaltenen Gemeinden zuzuschreiben, wie sie Christian Schmutz und Ulrich Hege seit den Tagen der Revolution erfolgreich betrieben hatten. Die Selbstbehauptung im Wandel hatte freilich ihren Preis: „Das schöne Erbe der frommen Väter“ als mennonitisches Gemeineigentum war weitgehend verspielt; in der Entwicklungsförderung eines universalen Grundrechts war es aber letztlich doch gewinnbringend angelegt.

Die Petition der badischen Mennoniten im Wortlaut⁴⁰

Hohe Nationalversammlung!

In dem Entwurf der Grundrechte des deutschen Volkes ist die allgemeine Wehrpflicht und das allgemeine Wehrrecht für jeden Deutschen ausgesprochen. Nach einem besonderen Antrage soll eine allgemeine Eidesformel für alle verschiedenen Konfessionen festgestellt werden. So sehr wir die wohlwollende Absicht dieser Bestimmungen zur Macht, Größe und Einheit unsers geliebten Vaterlandes erkennen, so erlauben wir uns doch von unserm religiösen Standpunkte aus, eine ehrerbietige Bitte in dieser Beziehung im Vertrauen auf die geneigte Würdigung unserer Gründe vorzulegen.

Die Bestimmung der allgemeinen Wehrpflicht ruft unsere Söhne und Brüder, die ihre Bürgerpflicht zu erfüllen haben, gleich unsern übrigen Mitbrüdern zum Waffendienste auf. Diese unsere Bürgerpflicht tritt aber mit unserer religiösen Verpflichtung in Widerstreit. Denn unsere religiösen Grundsätze, die Reinheit und Einfachheit des apostolischen Urchristentums in Lehre und Leben erstrebend und bewahrend, fordern uns auf, in Geduld zu

tragen und nur als wehrlose Christen uns zu verteidigen, auch keinen förmlichen Eid zu schwören, sondern durch einfache Erklärung die Wahrheit unserer Aussage zu bekräftigen.

Zu diesen Glaubenssätzen werden aber unsere herangereiften Söhne schon durch die heilige Taufe verpflichtet und darum sind uns dieselben eine ernste Gewissenssache. Mag nun auch darüber, was Gewissenssache sei, selbst unter Christen ein Streit sein, wie denn eben in vorliegendem Falle die Waffen- und Wehrlosigkeit und der Eidschwur den einen geboten, den andern verboten scheint, so wird doch innerhalb der christlichen Gemeinschaft darüber kein Streit sein, daß Verpflichtungen, welche bei der heiligen Taufe übernommen werden, Glaubenssätze und Gewissensgrundsätze seien.

Weil aber alles, was die heilige Taufe als eine bewußte Einweihung zum Christentum, seinen Segnungen und seinen Verpflichtungen, uns auferlegt und verheißt, für uns eine Gewissenssache ist, fühlen wir uns durch die Nötigung, die in der heiligen Taufe unsern Söhnen auferlegte Verpflichtung — keinen Eid zu schwören und waffen- und wehrlos zu bleiben — zu verleugnen, in unserm Gewissen beschwert, und daher nahen wir als Männer, die treu bewahren wollen das schöne Erbe der frommen Väter, hoher Nationalversammlung und bitten, uns auch in diesem Falle unsere Glaubensfreiheit in den Grundrechten des deutschen Volkes, zu dem wir gehören, zu wahren. Wenn neuerdings in den preußischen Rheinlanden die Mennoniten — wie gesagt worden — Waffendienste leisten, so kann dies wohl kein Grund sein für uns, von den Glaubenssätzen unserer Väter abzuweichen, noch wird dies der hohen Nationalversammlung Veranlassung werden, eine Beschwerde unserer Gewissen auszusprechen.

Wollte man uns entgegenhalten, daß eine Ausnahme von der allgemeinen Wehrpflicht zu unsern Gunsten gefährlich sei und auch andere zu einem ähnlichen Anspruche verleiten könne, so glauben wir mit Recht auf die bisherige Erfahrung hinweisen zu dürfen, nach welcher weder die Waffennacht des Vaterlandes durch unsere Ausnahmsstellung bei der geringen Anzahl unserer Glaubensgenossen beeinträchtigt worden ist, noch auch andere sich des Rechts der Wehrhaftigkeit begeben haben. Denn nicht nur in Preußen, wo die Wehrverfassung am ausgedehntesten ist, hatte unsere Kirchengemeinschaft sich bisher des Schutzes der Gewissensfreiheit zu erfreuen, indem die Mennoniten gegen die Befreiung von dem persönlichen Kriegsdienste eine jährliche Steuer zu entrichten hatten, sondern auch in Baden war die Anordnung, daß sie sich immer durch Ersatzmänner vertreten lassen durften. In Nordamerika aber wird auch — soviel uns bekannt — den mit unserer Gemeinde in diesem Glaubenssatze übereinstimmenden Glaubens-

gemeinschaften die Verpflichtung zum persönlichen Waffendienste erlassen. Niemand wird aber behaupten wollen, daß darum die Wehrmacht in Preußen oder Nordamerika geschwächt sei.

Zur Vereinbarung unserer religiösen Verpflichtung mit unsern Bürgerpflichten bitten wir aber, uns gegen Befreiung vom persönlichen Waffendienste eine jährliche billige Steuer auflegen zu wollen, wie dies ja bisher in Preußen geschah. Eine solche Steuer dürfte aus unsern vorgetragenen religiösen Gründen für uns zulässig sein, weil wir auf diese Weise auch unsere Bürgerpflicht für die Ehre und Wohlfahrt des Vaterlandes erfüllten. Billig dürfte diese Steuer uns anzusetzen sein, einmal weil wir — bloß vom Ackerbau lebend, still und friedlich das Unsere schaffend — nicht zu den reichen Staatsbürgern gezählt werden können, zum andern weil bei unserer eigentümlichen kirchlichen Einrichtung die öffentlichen Kassen weder zu unsern kirchlichen Bedürfnissen noch zu unsern Armenunterstützungen angesprochen werden, während wir als Staatsbürger bei Beschaffung dieser Kassen immer in Mitleiden gezogen sind.

Im Vertrauen auf die geneigte Würdigung der vorgetragenen Gründe bitten wir nun:

Hohe Nationalversammlung wolle bei Feststellung der Grundrechte des deutschen Volkes folgende Bestimmungen aufnehmen:

I. Die Mennoniten sind mit Rücksicht auf ihr Gewissen vom persönlichen Waffendienste zu befreien.

II. Es ist den Gesamtgemeinden der Mennoniten eine billige desfallsige Steuer zu verordnen. (Sollte diese Bitte aus irgendeinem Grunde nicht gewährt werden können, so bitten wir doch die Bestimmung festzustellen: Es ist den Mennoniten mit Rücksicht auf ihr Gewissen gestattet, sich beim Waffendienste durch Ersatzmänner vertreten zu lassen, und andern deutschen Staatsbürgern ist erlaubt, für sie einzutreten).

III. Die Mennoniten sind mit Rücksicht auf ihr Gewissen von der Ausschwörung eines Eides entbunden und haben wie bisher ein Handgelübde an Eidesstatt abzulegen.

In Ehrerbietung nennen wir uns, einer hohen Nationalversammlung treu ergebenste Älteste der gesamten Mennonitengemeinden des Großherzogtums Baden, im Namen und aus Auftrag dieser Gemeinden.

Rappenaу, den 19. September 1848

Die Ältesten der Gemeinde auf dem Martinshof

Christian Schmutz sen., Christian Schmutz jun., Georg Schmutz, Heinrich Müller

Die Ältesten der Gemeinde in Hasselbach
Ulrich Hege, Heinrich Plätscher, Matthäus Hotel, Abraham Schmutz, Peter Bar, Matthäus Bär

Die Ältesten der Gemeinde zu Immelhausen und Dühren
Jakob Binkele, Rudolf Bär, Heinrich Waffelmann, Heinrich Kaufmann

Die Ältesten der Gemeinde in Meckesheim
Matthäus Binkele, Jacob Lichdi, Christian Landes, Jacob Landes, Peter Neff

Die Ältesten der Gemeinde in Baiertal
Christian Bachmann, Johannes Bachmann

Die Ältesten der Gemeinde in Bruchhausen
Heinrich Borkholder, Johannes Neff, Johannes Wagner

Die Ältesten der Gemeinde in Neuhoof und Wassingen
Heinrich Funck, Christian Funck, Martin Funck, Daniel Bachmann

Die Ältesten der Gemeinde auf'm Streichenberg
Samuel Brand, Daniel Liehr, Heinrich Bär

Die Ältesten der Gemeinde in Ittlingen
Ulrich Hege, Christian Hege, Jakob Bähled

Die Ältesten der Gemeinde in Willenbach
Christian Funck, Daniel Heukomm, Georg Brand, Christian Binkele

Die Ältesten der Gemeinde in Rossach
Johannes Horsch, Michael Horsch, Samuel Dürstein

Die Ältesten der Gemeinde auf'm Fautzenhof
Samuel Kaufmann, Heinrich Heer, Tobias Hotel, Johannes E. (unleserlich)

¹ Zur Geschichte der Mennoniten in Baden und ihrer zahlenmäßigen Entwicklung vgl. den Abriß in: *Mennonitisches Lexikon* (fortan: ML) Bd. 1, S. 103-7.

² Ein ausführlicher Feststellungsbeschluß des badischen Innenministeriums vom 11.2.1828 zur Rechtslage der Mennoniten ist abgedruckt bei: Abraham Hunzinger, *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten; wahr und unparteilich dargestellt und mit besonderen Betrachtungen über einige Dogmen und mit Verbesserungsvorschlägen versehen*, Speyer 1830, S. 198-201.

³ Zum Einzelnen vgl. Reinhard Mielitz, *Das badische Militärwesen und die Frage der Volksbewaffnung von den Jahren des Rheinbundes bis zur 48er Revolution*. Phil. Diss. (Masch.) Freiburg 1956, bes. S. 30-52 und S. 197-213.

⁴ Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main (= SB), Bd. 2, S. 1327 (53. Sitzung vom 2.8.1848).

⁵ Der betreffende Absatz wurde bei der ersten Lesung schließlich in folgender Fassung angenommen: „Das Waffenrecht und die Wehrpflicht ist für alle gleich; eine Stellvertretung bei letzterer findet nicht statt.“ Ebd., S. 1347.

⁶ Ebd., S. 1329.

⁷ Die von Martens vorgeschlagene Zusatzbestimmung lautete: „Die Ausnahmen — gänzliche Befreiung und zeitweise Zurückstellung — werden in dem über die Wehrverfassung zu erlassenden Gesetze angegeben werden.“ Ebd., S. 1337 f.

⁸ Die Textvorlage für den gesamten Artikel s. SB, Bd. 3, S. 1632 (63. Sitzung vom 21.8.1848).

⁹ Vgl. den Text des Ergänzungsantrags ebd., S. 1637: „Wegen der Befreiung vom Kriegsdienste aus Rücksichten des religiösen Bekenntnisses wird das über die Wehrverfassung zu erlassende Gesetz die näheren Bestimmungen enthalten.“

¹⁰ Für den Wortlaut ihres Antrags s. ebd., S. 1638; für die weitere Behandlung vgl. ebd., S. 1750, bzw. S. 1766 (67. Sitzung vom 28.8.1848).

¹¹ Den Redebeitrag von Martens s. ebd., S. 1751 f.

¹² Für Beckeraths Ausführungen vgl. ebd., S. 1753 f.

¹³ Die Äußerungen Osterraths s. ebd., S. 1757 f.

¹⁴ Zur Abstimmung vgl. ebd., S. 1770.

¹⁵ Die Einzelheiten sind abgehandelt bei: Andreas Hohlfeld, *Das Frankfurter Parlament und sein Kampf um das deutsche Heer*, Berlin 1932.

¹⁶ SB, Bd. 3, S. 1724 (66. Sitzung vom 25.8.1848).

¹⁷ Ebd., S. 1763 (67. Sitzung vom 28.8.1848).

¹⁸ Ebd., S. 1767.

¹⁹ Ebd., S. 2014 (76. Sitzung vom 12.9.1848).

²⁰ Vgl. ebd. den Wortlaut: „Die Form des Eides soll eine für alle gleichmäßige, an kein bestimmtes Religionsbekenntnis geknüpfte sein.“

²¹ Für die Einzelheiten s. Horst Gerlach, *Die Wehrfreiheit der ost- und westpreußischen Mennoniten und die Reichsversammlung von 1848*, in: *Westpreußen-Jahrbuch* 24, 1974, S. 110-15; die Bittschrift selbst ist abgedruckt bei: Bernhard-Maria Rosenberg, *Petitionen aus Westpreußen an die deutsche Nationalversammlung in Frankfurt 1848/49*, in: *Beiträge zur Geschichte Westpreußens* 4, 1973, S. 110-50, hier S. 141-44.

²² *Gemeindeblatt der Mennoniten* 1873, S. 54 f.; zit. nach: Paul Schowalter, *Nationalismus und Krieg in den Augen der deutschen Mennoniten im 19./20. Jahrhundert*. Masch. Ms. 1976, S. 38. Herrn Schowalter gilt ein herzlicher Dank für die freundlich gewährte Gelegenheit zur Einsichtnahme in seine Studie.

²³ Eine genaue Aufstellung aller badischen Orte, an denen 1828/29 Mennoniten ansässig waren, enthält Hunzinger, S. 201-7. Einzelne Familien lebten danach mehr oder weniger über das ganze Land verteilt, während die 12 organisierten Gemeinden ohne Ausnahme im Umkreis von Heidelberg lagen.

²⁴ So bereits Hunzinger, S. 129.

²⁵ Zur Biographie Christian Schmutz' vgl. ML 4, S. 81.

²⁶ Für Ulrich Heges Lebensabriß s. ML 2, S. 271.

²⁷ Vgl. das Begleitschreiben von Martens bei Rosenberg, S. 141; die beiden Bittschriften wurden unter Nr. 4711, bzw. Nr. 4712 in das Petitionsregister der Nationalversammlung eingetragen; SB, Bd. 4, S. 2974 (Verzeichnis der Eingänge vom 24. bis 27.10.1848).

²⁸ Nach Ausweis des Protokolls in: *Aktenstücke und Aufzeichnungen zur Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung aus dem Nachlaß von Johann Gustav Droysen*, hrsg. von Rudolf Hübner, Stuttgart 1924, S. 191, bzw. S. 202 ff.

²⁹ Zit. nach: Wilhelm Mannhardt, *Die Wehrfreiheit der altpreussischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung*. Marienburg 1863, S. 193; die Angaben über besagte Fraktions-sitzung sind nur hier überliefert, wirken allerdings durchaus glaubwürdig.

³⁰ Die betreffenden Absätze hatten in der Schlußfassung folgenden Wortlaut: „Die Wehrpflicht ist für alle gleich, Stellvertretung bei derselben findet nicht statt“ sowie „Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun.“ SB, Bd. 6, S. 4302 (Zusammenstellung der in der zweiten Lesung gefaßten Beschlüsse über die Grundrechte des deutschen Volkes).

³¹ Ebd., S. 4134 f. (135. Sitzung vom 15.12.1848); der entsprechende Passus wurde schließlich wie nachstehend angenommen: „Die Formel des Eides soll künftig lauten: 'So wahr mir Gott helfe'.“

³² Vgl. dazu ML 1, S. 105 f.

³³ Für die Einzelheiten s. Mielitz, S. 246 mit Anm. 74.

³⁴ Das weitere bei Gerlach, S. 114 f.

³⁵ Zum badischen Wehrgesetz von 1868 s. Rolf Wilhelm, Das Verhältnis der süddeutschen Staaten zum Norddeutschen Bund (1867-1870). Husum 1978, S. 48 ff.

³⁶ Erlaß vom 27.3.1870, zit. nach: Schowalter, S. 16.

³⁷ Vgl. seine Feldpostbriefe bei Schowalter, S. 17-21; s. ferner ML 2, S. 272.

³⁸ Hunzinger verzeichnet für 1828/29 lediglich zwei Frauen und einen Mann, die in Mischehe lebten, bei insgesamt 1339 Mennoniten in Baden; a.a.O., S. 201-7.

³⁹ So Christian Bachmann aus Baiertal (vgl. ML 1, S. 112) oder Johannes Neff in Bruchhausen (ebd., S. 276).

⁴⁰ Bundesarchiv, Außenstelle Frankfurt a.M., DB 51/360, Nr. 3944.

Von neuen Büchern

Martin Erbstößer, Ketzer im Mittelalter, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1984, 235 S. mit 130 Abbildungen, davon 20 in Farbe, Format 24,5 x 27,5 cm, Leinen im Schubert.

Der Versuch, das Täuferum als eine neue Gestalt mittelalterlicher Ketzerbewegungen zu deuten, gehört schon lange der Vergangenheit an. In den Täufern sieht man nicht mehr das Ende einer verworren-bizarren Ketzergeschichte, sondern den Anfang einer protestantischen Freikirchengeschichte, der die westliche Christenheit viel verdankt. Die häretischen Züge im Antlitz der Täufer sind retuschiert oder geflissentlich übersehen worden. Entstanden ist ein Täuferbild ansprechender Rechtgläubigkeit, so daß die Täuferforscher es sich leisten konnten, die Verbindung zur weitverzweigten Arbeit am mittelalterlichen Ketzerwesen zu vernachlässigen.

In der Reformationszeit wurde mit der römisch-katholischen Kirche und demzufolge auch mit dem von der Inquisition geprägten Ketzerverständnis gebrochen; die Täufer wurden von den Reformatoren zwar gelegentlich noch mit dem Ketzervorwurf verfolgt, doch diejenigen, die selber der Bannstrahl aus Rom getroffen hatte, konnten nicht überzeugen, wenn sie andere nun ihrerseits verketteten. Vor allem unter ökumenischen Gesichtspunkten verschwand in unserem Jahrhundert der protestantische Ketzervorwurf gegen die Täufer allmählich ganz aus den Darstellungen der Kirchen- und Theologiegeschichte. Doch die Parallelen zwischen den täuferischen Bewegungen und den Ketzern des Mittelalters fallen so stark ins Auge, daß der erwähnte Bruch wohl noch einmal kritisch unter die Lupe genommen werden muß. Die Erinnerung an die Urkirche, das dualistische Verständnis des Neuen Testaments, die monophysitische Christologie im niederdeutschen Täuferum, Beständigkeit im Glauben, Bereitschaft zum Martyrium, Streben nach moralischer Vollkommenheit, Brüderlichkeit im Umgang untereinander, Absonderung von der offiziellen Kirche, Laienpredigertum, gelegentlich ekstatischer Enthusiasmus, Gewaltverzicht bei einigen Täufern, rabiater Antiklerikalismus und apokalyptisches Totschlagchristentum bei anderen: das sind Merkmale, die sich sowohl bei den Täufern als auch bei mittelalterlichen Ketzern finden lassen. Ich glaube nicht, daß die Täufer die Lehren und Verhaltensweisen der Ketzer direkt aufgenommen haben; aber erklärt sich die Fülle der gemeinsamen Merkmale nicht teilweise daraus, daß

sich den Gläubigen in vergleichbaren Situationen ähnliche Lösungen aufdrängten, sobald die Unzufriedenheit über die bestehende Kirche unerträglich geworden war?

Inzwischen hat sich in der Täuferforschung zweierlei geändert: Man hat sich von einer rein theologischen Deutung der Täufer getrennt und fragt verstärkt nach den (sozial-) historischen Bedingungen, die Entstehung und Verbreitung des Täufern erklären könnten; und man schert die Täufer nicht mehr über den Kamm eines einheitlichen Leitbildes argloser Rechtgläubigkeit, sondern nimmt die Vielfalt und Zerrissenheit im Täufern wahr. Gerade das Bild, das von der Heterogenität der täuferischen Bewegungen entstanden ist, legt es nahe, die Gemeinsamkeiten und die Verschiedenheiten zwischen den Täufern und den Ketzern des Mittelalters noch einmal genauer ins Auge zu fassen. Vielleicht gelingt es, auf diese Weise noch tiefer in das Wesen des Täufern einzudringen.

Die Literatur über die „Füchse im Weinberg des Herrn“, wie die Ketzer einst genannt wurden, ist kaum noch zu überblicken. Eine neue Bibliographie, die nur die Arbeiten der letzten zwanzig Jahre erfaßt, hat inzwischen den Umfang eines ganzen Buches angenommen: C.T. Berkhout und J.B. Russel, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Toronto 1981. Um so verdienstvoller ist es, daß der Kohlhammer-Verlag sich entschlossen hat, eine allgemeine, einem breiteren Lesepublikum zugängliche Ketzergeschichte in ausgesprochen bibliophiler Aufmachung herauszubringen.

Verfasser ist ein in Leipzig lehrender Mediävist. Von ihm stammt bereits das Buch über „Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln“ (1960) und ein weiteres über „Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert“ (1970). Der vorliegende Band ist eine in der Deutschen Demokratischen Republik hergestellte Lizenzausgabe der Edition Leipzig (1984).

Zunächst berichtet Erbstößer in groben Zügen über die Wurzeln der Häresie in Gnosis und Manichäismus. Diese außerchristlichen dualistischen Religions- und Denksysteme stellten geeignete Denkmuster bereit, um die Unzufriedenheit über die um sich greifende Verweltlichung der Kirche zum Ausdruck bringen und das Ideal der armen Urgemeinde in deutlichen Kontrast gegen die nach Macht und Reichtum strebende Kirche stellen zu können. Dann folgt in jeweils großen Abschnitten die Entwicklung ketzerischer Bewegungen im Früh-, Hoch- und Spätmittelalter. Im frühen Mittelalter entstanden die Paulikianer und Bogomilen; sie verbreiteten sich von Kleinasien her in einigen Gegenden des oströmischen Reichs unter der bauerlichen Bevölkerung, die um ihre Freiheit kämpfte. Von den Bogomilen, so meint

Erbstößer, sprangen im 11. Jahrhundert Funken in die westliche Christenheit über, wo sich bürgerliche Opposition gegen die feudalen Stadt- und Kirchenherren in den entstehenden Städten des Hochmittelalters zu regen begann und teilweise in der Bewegung der Katharer sammelte. Das aufstrebende Stadtbürgertum war ein idealer Nährboden für häretischen Protest. In Südfrankreich kam es zu einer katharischen Massenbewegung, die von den Adligen unterstützt wurde, die sich gegen den französischen König zur Wehr setzen mußten, um sich ihre politische Unabhängigkeit zu bewahren. In den Städten entstand ein wenig später auch das Waldensertum. Die Kirche reagierte heftig auf diese Bewegungen. Es entstanden die Bettelorden, die einen Teil der ketzerischen Kritik an dem Reichtum der Kirche immunisieren konnten. Es entstand aber auch die Inquisition, die den Ketzern bis in die heimlichsten Winkel nachspüren und die Abtrünnigen in unzähligen hochnotpeinlichen Prozessen überführen und hinrichten ließ. Zu einer grausamen Verfolgung der Katharer kam es im sogenannten Albingenser-Kreuzzug. Den politischen und kirchlichen Mächten war es schließlich gelungen, diese Bewegung fast ganz auszurotten. Im Spätmittelalter erhoben im Zusammenhang mit sozialen Auseinandersetzungen zahlreiche neue Ketzer ihre Häupter. Erbstößer wählt aus und stellt nur die von Fra Dolcino radikalisierte und in einen norditalienischen Bauernaufstand verwickelte Armutsbewegung der sogenannten Apostelbrüder dar, die chiliastischen Beginen in Südfrankreich und die Brüder vom Freien Geiste. Er zeichnet auch die Verbreitung nach, die die Waldenser im allgemeinen Volk fanden, und folgt schließlich dem Weg, der die Anhänger John Wyclifs nach dem Bauernkrieg 1381 zu einem Aufstand gegen den Hofadel und den hohen Klerus in England führte. Das war die tief im Volk verwurzelte Bewegung der Lollarden. Erbstößer bemüht sich, jede ketzerische Bewegung aus ihrem politischen und sozialen Kontext heraus zu interpretieren. So kommt es nicht nur zur Darstellung eines Kaleidoskops verwegener Ketzerlehren, sondern zu einer Erklärung, warum bestimmte Häresien entweder auf dem Lande oder in der Stadt Fuß fassen konnten, warum einige Bewegungen ganz harmlos begannen und schließlich in aufständischer Militanz endeten, warum ein und dieselbe Lehre (die doktrinäre Variationsbreite der Häresie war nicht allzu groß) in wechselnden Situationen eine erstaunliche Mannigfaltigkeit ketzerischer Verhaltensweisen und Bewegungen hervorbringen konnte. Auf diese Weise gelingt es Erbstößer, über die Ketzerbewegungen einen tiefen Einblick in die spannungsreiche Sozial-, Politik- und Kirchengeschichte des Mittelalters zu vermitteln. Diese Darstellung überzeugt im methodischen Zugriff und ist anschaulich, gelegentlich auch spannend, immer allgemeinverständlich geschrieben.

Mit der sozialgeschichtlichen Deutung hängt es zusammen, daß Erbstößer sich vor allem jenen Bewegungen zuwendet, die mit sozialen Konflikten entstanden waren oder auf sie einwirkten, gelegentlich auch solche Konflikte selber hervorriefen, so problematisch es im einzelnen oft sein mag, eindeutige Zuweisungen von Häresie und sozialem Konflikt vorzunehmen; die großen, singulären Ketzergestalten und die rein doktrinären Bewegungen aber übergeht er. Sicherlich müßten die dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche mit Arius, Pelagius, Donatus mit zu den Wurzeln mittelalterlicher Häresie und Häresiebekämpfung gerechnet werden; und ganz bestimmt würden Gottschalk, Abaelard, David von Dinant, Meister Eckhart und zahlreiche andere Theologen das Bild mittelalterlicher Ketzerei noch bunter erscheinen lassen.

Es muß auffallen, daß Jan Hus, der 1415 auf dem Konzil zu Konstanz als Ketzer verbrannt wurde, nicht behandelt wird, auch nicht die Bewegung seiner Anhänger, die es erreichten, daß Böhmen von Rom abfiel. Der Grund dafür ist einfach. Erbstößer sieht in dieser Bewegung mehr als eine häretische Bewegung, die der Lehre der offiziellen Kirche nur eine andere Interpretation der christlichen Wahrheit entgegengestellt und sich als eine Gegenkirche abgesondert hätte. Obwohl die Übergänge fließend sind, war der Hussitismus schon eine reformatorische Bewegung, in der das gesamtgesellschaftliche Anliegen zum Durchbruch kam, die Machtbasis der Kirche anzugreifen und zu zerstören (S. 10 f., vgl. auch S. 227). Hus und seine Anhänger gehören mehr zu den Vorläufern der „frühbürgerlichen Revolution“, wie Reformation und Bauernkrieg in der Deutschen Demokratischen Republik genannt werden, als zu den mittelalterlichen Ketzerbewegungen.

Diese Periodisierung ist freilich selbst in der Deutschen Demokratischen Republik nicht unumstritten. Gewöhnlich beginnt für die Theoretiker der frühbürgerlichen Revolution die neue historische Qualität gesellschaftlicher Entwicklung heute eher mit dem Thesenanschlag Martin Luthers 1517 als mit der Bewegung der Hussiten. Und ob eine solche Trennlinie überhaupt so scharf mit der Reformation gezogen werden darf, müßte am Beispiel der Täufer, die ganz bewußt eine separatistische Gegenkirche herausbildeten und sich im Besitz der eigentlichen Wahrheit wähnten, fraglich erscheinen. Dieses Täufertum weist nämlich Merkmale auf, die Erbstößer den Ketzerbewegungen zuschreibt. Gerade unter sozialgeschichtlichem Gesichtspunkt müßte noch einmal erörtert werden, wie sich in diesem Täufertum die reformatorischen und die ketzerischen Züge zueinander verhalten.

Hans-Jürgen Goertz

Calvin Augustine Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism. University of Toronto Press, Toronto — Buffalo — London 1984. Ln., XIV und 350 S.

Seit etwa 10 Jahren hat die kirchengeschichtliche Forschung in zunehmendem Maße die Bedeutung Andreas Karlstadts für die frühe Reformationszeit erkannt und gewürdigt. Nach den Werken von Ronald Sider („Andreas Bodenstein von Karlstadt“, Leiden 1974) und Ulrich Bubenheimer („Consonantia theologiae et iuris prudentiae“, Tübingen 1977) stellt die Studie von Calvin A. Pater den dritten großen Beitrag dar, der die geschichtliche Leistung des lange verkannten und unterschätzten Mannes verdeutlicht, und zwar im Hinblick auf die Wirkung, die Karlstadt auf das europäische Täuferum ausübte. In Ansatz und Methode ist Pater dem Vorbild von George Hunston Williams („The Radical Reformation“, Philadelphia 1962) verpflichtet, d.h. es geht ihm im wesentlichen darum, ideengeschichtliche Einflüsse, die von Karlstadt ausgingen, nachzuweisen. Auf ihren „Sitz im Leben“, d.h. auf die Frage, warum diese Ideen z.T. mit Begeisterung aufgenommen und in Massenaktionen umgesetzt wurden, geht er nicht ein. Das soll keine Kritik an dem Buch sein, sondern nur ein Hinweis auf seine Grenze. Mit dem Nachweis, daß Karlstadt sowohl das schweizerische Täuferum als auch über Melchior Hoffman die Mennoniten entscheidend beeinflusst hat, möchte Pater auch einen Beitrag liefern zu dem Problem, wie man die Einheit der vielfältigen täuferischen Bewegungen präziser fassen kann. Das impliziert zwar keine Verwerfung der von Stayer, Packull und mir vertretenen „Polygenesis-These“, aber doch die Erwartung, daß man in Zukunft stärker als bisher wieder das Gemeinsame und Verbindende zwischen den einzelnen täuferischen Gemeinschaften sehen sollte, wobei Pater einräumt, daß sowohl die Anhänger Hans Huts als auch die Münsteraner Täufer kaum vom Geist Karlstadts berührt worden sind.

Im ersten Teil seines Bandes stellt Pater dar, in welchen Punkten Karlstadts Theologie sich von der Luthers unterscheidet. Er geht dabei weit über Ronald Sider hinaus, der m.E. unangemessen die angeblich fundamentale Übereinstimmung der beiden Reformatoren betont und ihre Entfremdung im Verlauf der Wittenberger Bewegung auf Differenzen in der Methode der Reformen und auf gekränkten Ehrgeiz auf beiden Seiten zurückführt. Pater weist überzeugend nach, daß für Karlstadt im Gegensatz zu Luther das Mosaische Gesetz auch für den Christen ein verpflichtendes göttliches Gebot darstellt und daß deshalb Bilder keine Kultgegenstände sein dürfen. Vor allem aber ist Gott in Karlstadts Theologie nicht Urheber des Bösen. Alle Menschen sind selbst verantwortlich für ihr ewiges Schicksal, nachdem

sie von Gott erleuchtet sind (Ablehnung der Prädestinationslehre, Behauptung der Universalität der göttlichen Gnade). Aufgrund seines Biblizismus fordert Karlstadt die Wiederherstellung der urchristlichen Gemeindeverfassung nach 1. Kor. 14, d.h. des Wahl- und Rederechtes der Gemeinde, die Beseitigung eines Amtsklerus als eines von den „Laien“ abgesonderten Berufsstandes, der im Besitz einer Pfründe von „profaner“ Arbeit freigestellt wird. Kirche ist für Karlstadt die Gemeinschaft der sichtbaren Heiligen, aus der öffentliche, unbußfertige Sünder mit Zustimmung der Gemeinde ausgeschlossen werden müssen. Am interessantesten und originellsten in diesem ersten Teil dürfte sein, wie Karlstadt in seiner Tauflehre über die Trennung von Zeichen und Sache (das Wasser der Taufe als Zeichen für geistliche Anfechtung und Reue) und eine neue Anschauung vom sündlosen Status des unmündigen Kindes vor Gott zur Verwerfung der Kindertaufe gelangt ist, die er weder bei seinem Sohn Andreas noch in seiner Orlamünder Gemeinde ab Sommer 1523 praktizierte.

Damit ist das Karlstadt-Bild Ronald Siders freilich nicht überholt. Die auf Luther selbst zurückgehende Diffamierung Karlstadts als Lehrer der Werkgerechtigkeit, als Legalist und Revolutionär dürfte — dank Sider — wohl endgültig widerlegt sein, aber andererseits hat Pater hier an seinem Vorgänger in einer übrigens sehr vornehmen und unaufdringlichen Art wichtige Korrekturen angebracht.

Im zweiten Abschnitt behandelt Pater den Einfluß Karlstadts auf Zwingli und den Grebel-Mantz-Kreis in Zürich. Dabei wird deutlich, daß Zwingli nicht nur in seinen Kultreformen (Abschaffung der Bilder, der Orgel, des mehrstimmigen Chorgesanges), sondern auch in der Ablehnung der Heiligenverehrung und des Priesterzölibates von Karlstadt Impulse empfangen hat. Wichtiger und für Paters Thesen entscheidend ist freilich seine Wirkung auf die Zürcher „Radikalen“, d.h. auf den Kreis um Grebel, Mantz und Castelberger, in dem zuerst die Erwachsenentaufe praktiziert wurde. Hier weist Pater nach, daß die Zürcher Täufer in der Stellung zum Zehnten, zur Bildverehrung und in der Auffassung von Taufe und Abendmahl entscheidend von Karlstadt geprägt worden sind. Ein Glanzstück philologischer Akribie ist dabei die Untersuchung von Felix Mantz' „Protestation“, in der Pater plausibel macht, daß diese — wegen der Mischung von schweizerdeutschen und hochdeutschen Ausdrücken — weitgehend aus einer Abschrift von Karlstadts ungedruckter und verschollener Schrift „Von dem Tauff“ besteht. Durch die Übersetzung der Karlstadt-Briefe an Müntzer (in Appendix I) macht Pater darüber hinaus deutlich, daß Karlstadts Kritik an dem „aufrührerischen Geist“ aus Allstedt genau der Kritik des Grebel-Mantz-Kreises an Müntzer entspricht, wie sie in dem berühmten Brief vom 5.9.1524

zum Ausdruck kommt. Leider enthält die Übersetzung der schwierigen, z.T. kaum verständlichen lateinischen Briefe Karlstadts einige Fehler.

Nach der Lektüre dieses Abschnittes wird man wohl nicht länger mit Kenneth Davis („Anabaptism and Asceticism“, Scottdale 1974) von Erasmus und der *Devotio Moderna* als den „progenitors of Anabaptism“ sprechen können, obwohl der Einfluß des Erasmus auf Karlstadt ein noch ungeklärtes Problem darstellt. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob Karlstadt trotz seines überragenden Einflusses auf die Zürcher Radikalen damit zum Stammvater der Täufer avanciert ist. Den entscheidenden letzten Schritt, nämlich die Einführung der Erwachsenentaufe, hat Karlstadt jedenfalls nicht vollzogen, obwohl das eigentlich in der Konsequenz seiner Theologie lag. War es nur die Angst um sein Leben oder die Sorge um das Wohl seiner Familie, die ihn davon abhielten? Oder hielt er den konkreten Vollzug des Taufritus für doch nicht so wichtig wie seine Zürcher Freunde, nachdem er einmal Zeichen und Sache voneinander getrennt hatte?

Im abschließenden dritten Teil geht es um die Beziehungen zwischen Karlstadt und Melchior Hoffman, dem Vater des niederdeutschen und holländischen Täufertums. Die abenteuerliche Figur des schwäbischen Kürschners hat offensichtlich auch auf den Verfasser eine starke Faszinationskraft ausgeübt, denn Karlstadt gerät hier streckenweise aus dem Blickfeld zugunsten einer minutiösen Lebensbeschreibung Hoffmans (bis zum Jahre 1529). Den intensiven Nachforschungen Paters verdanken wir auch die Auffindung des bis 1977 unbekannten Hoffman-Traktates über das Hohe Lied Salomonis. Pater räumt ein, daß Karlstadts Einfluß auf Hoffman nicht so groß gewesen ist wie seine Bedeutung für die schweizerischen Täufer. Hoffmans Apokalyptik und seine mittelalterliche Hermeneutik waren nicht nur unabhängig von Karlstadt, sondern bildeten darüber hinaus auch die Quelle des späteren Zerwürfnisses zwischen diesen beiden Genossen im Kampf gegen die lutherische Abendmahlslehre. Aber trotz dieser Differenz sind auch hier die Einwirkungen Karlstadts überraschend groß, u.a. in Hoffmans Ablehnung der Bilderverehrung, in seiner Verwerfung der Ohrenbeichte, in der spiritualistischen Abendmahlsauffassung, später — in Straßburg — in der Abkehr von der ursprünglich von ihm selbst vertretenen lutherischen Prädestinationslehre. Umfassender und präziser als ich es in meinem Hoffman-Buch getan habe, stellt Pater dar, daß die gesamte livländische Reformation von Anfang an stark unter dem Einfluß Karlstadts gestanden hat. Auch das von Pater angenommene zweimalige Zusammentreffen Hoffmans mit Karlstadt im Juni 1525 (in Wittenberg) und im Frühjahr 1527 (in Kemberg) halte ich für wahrscheinlich, wenn auch nicht für bewiesen. Widerspruch dagegen möchte ich erheben gegen Paters allegorische Interpretationen von Hoffmans Aus-

spruch, daß man den Kieler Rat „schlachten“ müsse (S. 228). Der Kontext läßt eine solche allegorische Deutung nicht zu; denn kurz zuvor erklärte Hoffman nach der Aussage des Kieler Organisten, der Rat stecke „voller bowen, werth dat man se yn den boemen henge und sette eynen nyen rat.“ Das läßt sich nun beim besten Willen nicht allegorisch weginterpretieren. Für unzutreffend halte ich auch Paters Behauptung auf S. 247, daß Hoffman schließlich Karlstadt zu den Sündern rechnete, für die eine Vergebung unmöglich sei, weil sie bewußt die Wahrheit leugneten. Der Satz lautet im deutschen Original: „Als auch etlichen der ersten widerfaren ist am Carolstad / da die verbitterung empfangen / die warheit under die füß gedretten / für solche frevele / wissende schender des heyiligen geists / soll man mit bitten“ (Melchior Hoffman: „Außlegung der heimlichen Offenbarung Joannis, Straßburg 1530 , S. Q4a). Gemeint sind die ersten Reformatoren, die aus Verbitterung Karlstadts Wahrheit unter die Füße getreten haben und so die Sünde wider den Heiligen Geist begingen. Falsch dürfte auch S. 197 die Gleichsetzung der „Vögel“ mit den katholischen Bischöfen Livlands, insbesondere mit Johannes Blankenfeld, dem Erzbischof von Riga, sein. Gemeint sind die „Schwurmgeister“, die zwar Bilder zerstören und „das Fleisch der Könige und Hauptleute fressen“ möchten, aber Christus nur im Munde, jedoch nicht im Herzen führen (Vgl. Luther, Weimarer Ausgabe, Bd. 18, S. 428; dort Hoffmans Traktat „Jhesus“).

Schließlich weist Pater noch auf Fernwirkungen Karlstadts über Menno Simons und die Waterländer Täufer auf die englischen Separatisten, insbesondere auf John Smyth (1570-1612) und Thomas Halwys (1615) hin, die sich im niederländischen Asyl von der calvinistischen Prädestinationslehre abwandten und zur Universalität der göttlichen Gnade sowie zur Erwachsenenentaufe bekannten. Die bis heute nur fragmentarisch greifbaren Beziehungen zwischen der radikalen Reformation auf dem Kontinent und in England sind hier in ihrer vielleicht wichtigsten Episode erfaßt worden, denn aus dieser Begegnung gingen die General Baptists hervor, die zu den größten christlichen Kirchen der Welt zählen.

Paters Werk hat unsere Kenntnis über die geschichtlichen Wirkungen Karlstadts beträchtlich erweitert, und zwar weit über das hinaus, was Leendertz, Köhler und Hillerbrand zu dieser Frage gesagt haben. Im Gegensatz zu den meisten seiner Vorgänger — u.a. auch zu Sider und Kriechbaum — wird hier Luthers Theologie nicht als der allein gültige Maßstab genommen, an dem alles gemessen und verurteilt wird. Das macht das Buch zu einer sympathisch anregenden, manchmal auch aufregenden Lektüre, zu der der präzise und elegant-witzige Stil nicht unwesentlich beiträgt.

Klaus Deppermann

Hans Guderian, Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe. W. Ludwig Verlag, Pfaffenhofen 1984, kart., 156 S.

Den Anstoß für dieses schöne, kleine Buch hat die 2000-Jahr-Feier der Stadt Augsburg gegeben. Der Autor will das Täufererbe, das im Geschichtsbeußtsein der Deutschen leider ein Kümmerdasein führt, für den ökumenischen Dialog beleben. An den Laien gerichtet, bietet das Buch einen Überblick über die Geschichte der Täufer in Augsburg. Augenscheinlich geht es nicht nur um die Vergangenheit, sondern auch um gegenwärtige freikirchliche Erbauung. Besonders hervorzuheben ist, daß der Verfasser auf gelungene Weise eine Brücke zwischen Geschichtswissenschaft und dem Interesse der Laien geschlagen hat.

Das Buch stellt die Täufer als „eine Bewegung der Reformation“ und zwar als deren „linken Flügel“ vor. Über die Anfänge des Täufertums in Augsburg, seine rasche Verbreitung (1527-1528), seine Unterdrückung (1528-1535) und sein späteres Schicksal (1535-1573) wird in chronologischer Folge berichtet. Den Täufern Hans Denck, Hans Hut und Eitelhans Langenmantel wird ein besonderes Kapitel gewidmet. Der geschichtliche Teil schließt mit einem Abschnitt über „Verpflichtung und Erbe“ der Täufer ab. Der Ruf zur Heiligung, das missionarische Bewußtsein und die Ablehnung des Corpus Christianum werden als vorbildlich herausgestellt. Im Anhang zieht der Verfasser Vergleiche zwischen den Täufern und den Freikirchen. Dabei wird gleichzeitig ein kurzer Überblick über die Geschichte der Freikirchen in Augsburg geboten.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß in diesem Buch über zahlreiche Einzelheiten in interessanter und informativer Weise Auskunft erteilt wird. Besonders erwähnenswert ist, was über die Frühgeschichte, über das Gemeindeleben in Häusern und Gärten und über die sozialen Verhältnisse der Täufer in Augsburg zusammengetragen wird. Die folgenden kritischen Beobachtungen wollen im Rahmen allgemeiner Zustimmung verstanden werden.

Unter anderem scheint dieses Buch noch zu sehr im Schatten einer bereits überwundenen Geschichtsforschung zu stehen. Es könnte den Eindruck erwecken, das Täufertum sei allein in Zwinglis Schule entstanden. Dabei folgt der Verfasser der Monogenesis-These, wie sie vor zwanzig Jahren gang und gäbe war. Balthasar Hubmaier wird als Bindeglied zwischen Zürich und Augsburg angesehen. Männer wie Hans Hut und Melchior Hoffman trugen dann später apokalyptische Gedanken in „die täuferische Gemeindebewegung hinein“. Als eigentlicher „Gründer und Lehrer der Augsburger Gemeinde“ gilt dem Verfasser Hans Denck. Seinen Einfluß auf die frühe

Bewegung in Süddeutschland, meint Guderian, könne man gar nicht hoch genug einschätzen. Dagegen sei Huts Wirkung „begrenzter“, als bisher angenommen wurde. Für dessen „revolutionäre Eschatologie“ wäre in der Augsburger Gemeinde „lehrmäßig“ kein Platz gewesen. Ja, die Mehrzahl habe Huts apokalyptisches Programm auf der sogenannten Märtyrersynode abgelehnt. Auf dieser Zusammenkunft bemühte man sich nicht nur um einen „Ausgleich von Lehrstreitigkeiten“, sondern auch um „eine großangelegte täuferische Missionsstrategie“.

Im Grunde handelt es sich hier um Thesen, die schon von J.J. Kiwiet vorgetragen wurden. Dabei hat man das Gefühl, daß Dencks Lehren nicht nur erläutert, sondern auch geläutert werden. Denck habe das innere Wort nicht gegen das äußere abgesetzt. In seinem Widerruf habe er nichts zurückgenommen, sondern nur Unklares richtiggestellt. Auf die umstrittene Anschauung von der Allversöhnung wird nicht weiter eingegangen. Auch die Zweifel, die Hubmaier gegenüber der Taufanschauung Dencks hegte, werden nicht zur Kenntnis genommen. Das Ergebnis ist ein etwas idealisiertes, evangelisches Bild von Denck. Der apokalyptische Hut zieht dagegen verständlicherweise den Kürzeren. Übrigens läßt sich der Hinweis, Huts Schrift „Von dem Geheimnis der Tauf“ sei in Augsburg erschienen, nicht belegen.

Für die Spätzeit der Bewegung wird nicht zu Unrecht der Einfluß Pilgram Marpecks betont. Dessen Bedeutung entspräche dem des „großen Organisators des norddeutschen Täuferiums Menno Simons“. Das ist sicherlich übertrieben. Als Beleg dafür reichen die gediegenen Schriften und der weitgestreute Briefwechsel Marpecks nicht aus. Außerdem dürfte die missionarische Tätigkeit der Gemeinde, zu der sich Marpeck in Augsburg zählte, nicht besonders lebhaft gewesen sein. Nach Angaben des Verfassers traf man sich etwa viermal im Jahr. Von einem blühenden Gemeindeleben kann also wohl kaum die Rede sein. Unerwähnt bleibt, daß Marpecks sogenannter „Täuferkatechismus“, wie Frank Wray einst nachgewiesen hat, von Bernd Rothmanns „Bekenntnisse van beyder Sacramenten“ abhängig ist. Unter den biographischen Daten fehlt der Hinweis auf Marpecks Aufenthalt in St. Gallen.

Guderian scheint einem Vorurteil zu folgen, wenn er meint, die Schweizer und die Hutterischen Brüder hätten der Außenwelt auf gesetzliche Weise den Rücken gekehrt. Dagegen wäre einzuwenden, daß gerade die Hutterischen Brüder missionarisch sehr aktiv waren. Und könnte man nicht noch heute in ihrem wirtschaftlichen und sozialen Leben manche Herausforderung für unser Zusammenleben entdecken?

Das wichtigste Erbe sieht der Autor in dem religiösen Individualismus der süddeutschen Täufer. Die „Freiheit der Gewissensentscheidung des einzelnen“ wäre auch in der Frage des Waffendienstes für das süddeutsche Täufer-tum ausschlaggebend gewesen. Der „einzelne Mensch und seine Beziehung zu Gott“ hätten theologisch im Mittelpunkt gestanden. Es fragt sich nun, ob hierbei nicht doch das Gemeindebewußtsein der süddeutschen Täufer unterschätzt wird. Wird die Formel von „einer eigenen, persönlich getroffenen Entscheidung für Christus“ dem Solidaritätsgefühl der Brüder gerecht?

Etwas fragwürdig ist auch die Behauptung, die Täufer hätten den großen Kirchen hauptsächlich eine Belehrung über die „billige Gnade“ zu bieten gehabt. In der Verkündigung der Täufer ginge es nicht nur um den Freispruch des Sünders vor Gott, sondern auch und vor allem um die Gerechtmachung des Sünders. Von daher sei das missionarische Engagement und das Streben nach einer Heiligkeitsgemeinde zu verstehen. Sicherlich muß man diesen Behauptungen allgemein zustimmen, aber sind sie tatsächlich so neu? Und hat es unter den Täufnern nicht gelegentlich an der „Vollkommenheit Christi“ gefehlt? Sollte man das nicht auch erwähnen, wenn man als Gesprächspartner im ökumenischen Dialog ernstgenommen werden will? Und wie steht es mit der vielgerühmten Trennung von Kirche und Staat bei den Täufnern? Ist der Befund nicht doch problematischer, als der Verfasser vermuten läßt?

Diese Fragen sollen die Leistung Guderians nicht schmälern. Sie sollen nur einige der provozierenden Thesen unterstreichen und die Diskussion fördern. Dieser Jubiläumsband bleibt ein willkommener Beitrag zur Täufergeschichte.

Werner O. Packull

S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme. Van Gorcum, Assen 1983, VI, 267 S.

S. Zijlstra schreibt in der Einleitung, daß er mit dieser Dissertation nicht nur eine biographische Studie über Nicolaas Blesdijk, sondern gleichzeitig auch einen Beitrag zur Deutung der joristischen Bewegung in den Niederlanden vorlegen wollte. Aus wohlwogenen Gründen bietet er keine allgemeine Interpretation der Lehre des David Joris; das wäre eine Aufgabe gewesen, die Jahre fleißiger Arbeit an dem weitverzweigten Werk seiner Schriften in Anspruch genommen hätte. Doch Zijlstras Buch wirft mehr Licht auf David

Joris und seine Bewegung als jede andere Untersuchung in unserem Jahrhundert sonst; mit anderen Worten: sein Buch ist informativer und zuverlässiger als die Monographie Roland Baintons über diesen „Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert“ (1937).

Zijlstras Untersuchung folgt dem Schrifttum Blesdijks, wie es nach und nach entstanden war; viele Schriften existieren nur als Manuskripte, die in der Jorislade des Staatsarchivs in Basel aufbewahrt werden. Diese Manuskripte waren bisher nicht gründlich analysiert worden, einige waren auch ganz unbekannt. Die meisten Schriften Blesdijks waren in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts erschienen, als man in dem Autor den gelehrten Exponenten der joristischen Anschauungen sah. Unter diesen Schriften befindet sich der Entwurf einer Rede, die Blesdijk vor Kaiser Karl V. auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 halten wollte, auch seine Polemik gegen die Mennoniten, theologische Gespräche mit Johannes à Lasco, dem reformierten Superintendenten in Ostfriesland, und eine Auseinandersetzung mit Dr. Hieronymus Wilhelmi, dem Rentmeister in Groningen. Blesdijk beteiligte sich auch an der Kampagne, die der Basler Humanist Sebastian Castellio anlässlich des Prozesses und der Hinrichtung Michael Servets 1553 gegen die Verfolgung Andersgläubiger führte. Zijlstra beschreibt Blesdijks Rolle als Bearbeiter der Schriften Castellios. Das Manuskript, das die wachsende Enttäuschung Blesdijks über die joristische Bewegung in Basel zwischen 1550 und 1560 zeigt, und die historischen Schriften, die in den späten fünfziger und den sechziger Jahren entstanden und seine Abkehr von David Joris widerspiegeln, bilden die letzten und besonders eindrucksvollen Schwerpunkte der Untersuchung.

Die sicherlich bedeutendste „Entdeckung“, die Zijlstra in der Jorislade machte, war das Manuskript Blesdijks „Van den Oorspronck ende anvanck des sectes welck men wederdoper noomt“, das lange verschollene historische Werk, das Blesdijks bekannter und posthum veröffentlichter „*Historia vitae ... Davidis Georgii haeresiarchae*“ vorausging. Der „Oorspronck“, eine Einführung in die Geschichte des niederdeutsch-niederländischen Täuferturns vom Auftreten Melchior Hoffmans bis zum Fall von Münster, ist historisch nicht ganz zuverlässig, zumal es in weiten Passagen von dem tendenziösen Bericht „*Tumultum anabaptistarum*“ des Lambertus Hortensius abhängt. Und doch erweitert der „Oorspronck“ unsere Kenntnis von den Vorgängen in Friesland und Groningen während der Belagerung Münsters, er wirft neues Licht auf die Verbindung zwischen der radikalen Wende der Reformation in Münster 1533 und dem plötzlichen Aufstieg des Jan Matthijs und liefert ganz allgemein eine Vielfalt neuer Daten über das melchioritische Täuferturn, die ausgewertet und in den historischen Bericht über diese

Bewegung eingearbeitet werden müssen. Dies ist höchstwahrscheinlich der wichtigste täuferische Quellenfund seit der Entdeckung des „Kunstbuchs“ im Jahre 1955.

Zijlstra hat die Biographie des David Joris, wie sie bisher geschrieben wurde, an zwei Stellen entscheidend korrigiert. Er hat herausgefunden, daß David mit seiner Familie von 1539 bis 1544 nicht in Ostfriesland, wie bisher angenommen wurde, sondern in Antwerpen wohnte und daß die erste Auflage des „T wonder-boeck“ auf ungefähr Ende 1543 und nicht auf 1542 zu datieren sei.

Wichtiger ist aber noch, daß Zijlstra in seiner einfühlsamen, aber nicht apologetischen Darstellung der geistigen Entwicklung Blesdijks diesen als eine grundsätzlich verlässliche Quelle über David Joris erweist; Blesdijk ist nicht mehr der unglaubliche, verleumderische Renegat, den Bainton einst dargestellt hatte. Nach Zijlstra war David Joris und Blesdijk die Kreuzesmystik gemeinsam, in welcher der innerlich leidende Gläubige die Schmerzen des Heilands zu wiederholen hatte. Darin folgten sie Karlstadt, Müntzer und Hoffman. Im Unterschied zu David stellte Blesdijk von Anfang an aber mehr den Typ eines konventionellen, wenn auch spiritualistischen neutestamentlichen Christen dar. Er trat übrigens der Bewegung nicht bei, weil er mit Davids messianischem Sendungsbewußtsein einverstanden gewesen wäre. Deshalb werden auch die Spannungen, die zwischen beiden ab 1548 im Basler Exil auftraten, von Zijlstra auf eine konsistente Fortentwicklung von Blesdijks religiöser Grundposition zurückgeführt und nicht auf den Abfall von den ursprünglichen joristischen Auffassungen. Allerdings werden auch die Grenzen von Blesdijks Glaubwürdigkeit klar markiert: Blesdijk schwieg oder äußerte sich nur indirekt über die herausragende Rolle, die er selber in der joristischen Bewegung gespielt hatte; er sagte auch nicht die Wahrheit über seine Verwicklung in die unkonventionelle sexuelle Praxis dieser Bewegung; wichtiger noch ist, daß seine negative Darstellung in der „*Historia vitae*“ die Lehren Davids verzerrt, besonders weil sie eine statische, systematische Zusammenfassung dessen gibt, was in Wirklichkeit ein sich kontinuierlich entwickelnder Komplex von Gedanken war. Trotz dieser Kritik wird Blesdijk als zuverlässige Informationsquelle für die äußere Geschichte der joristischen Bewegung und ihres Führers eingeschätzt; und für die Zeit vor seinem Ausscheiden aus dieser Bewegung ist auch seine Darstellung der joristischen Anschauungen von wirklichem, wenn auch begrenztem Wert. Das Bild, das von David Joris und seiner Sekte entstanden ist, akzentuiert vor allem Davids Stellung innerhalb der melchioritischen Tradition. Wie frühere Führer des niederdeutsch-niederländischen Täuferiums — jedoch

anders als Menno Simons — schrieb David sich selber einen quasi-messianischen Sendungsauftrag persönlich zu. Er war von Bernhard Rothmanns unkonventionellen Ideen über Sexualität und Ehe stark beeinflusst, wenn er auch nicht die Polygamie selber lehrte. Aufgrund ihrer allgemeinen täuferischen Herkunft haben sich David und Menno, wie Zijlstra zeigt, um potentielle Anhänger aus ein und derselben Gruppe bemüht; und nach Zijlstra hatte David die stärkere Anhängerschaft in den späten dreißiger und den vierziger Jahren für sich gewonnen. Zijlstras Argument, die Joristen wären in den vierziger Jahren stärker gewesen als die Mennoniten, gehört jedoch zu einem der wenigen Punkte, die nicht recht überzeugen. Zijlstra stützt sich vor allem auf die schriftliche Evidenz, die allerdings noch statistisch erhärtet oder widerlegt werden müßte, wenn die niederländischen Täuferdokumente erst einmal vollständig herausgegeben sein werden.

Zijlstra hat einen sehr wichtigen, höchst empfehlenswerten Beitrag zur Erforschung des niederdeutsch-niederländischen Täufertums vorgelegt.

James M. Stayer

Joyce L. Irwin (Hg.), Womanhood in Radical Protestantism 1525-1675, The Edwin Mellen Press, New York and Toronto 1979, Ln., XXX und 258 S.

Die Beschäftigung mit „Frauenthemen“ ist nicht neu und keineswegs nur ein Phänomen des 20. Jahrhunderts. Die nicht abreißende Flut von Neuerscheinungen über alle Fragen und Lebensbereiche des „Weiblichen“ läßt ein anhaltendes Interesse an der Situation der Frau in Geschichte und Gegenwart erkennen. Profitieren auch die Täuferinnen des 16. Jahrhunderts von diesem beharrlichen Forscherdrang? Vor nicht allzu langer Zeit hat Alice Zimmerli-Witschi in ihrer 1981 in Zürich erschienenen Dissertation über „Frauen in der Reformationszeit“ den Täuferinnen einen längeren Abschnitt gewidmet, in umfassenderen Abhandlungen, wie Claus-Peter Clasens Sozialgeschichte des Täufertums, wird auf die Stellung der Frau eingegangen, einzelne Lebensläufe, Schicksale von Märtyrerinnen und die Vielweiberei in Münster fanden Beachtung — eine größere Darstellung steht jedoch aus. Wer einen ersten Zugang zu dieser Thematik sucht oder danach strebt,

bereits vorhandenes Wissen in einen größeren Zusammenhang zu bringen, sollte zu dem Buch von Joyce L. Irwin greifen. Anhand von Quellenauszüge läßt die Verfasserin ein Panorama der Weiblichkeit im sogenannten „Radikalen Protestantismus“ entstehen, das bei den Täufern des 16. Jahrhunderts beginnt, Spiritualisten, Puritaner und Quäker einschließt und mit dem Beginn des Pietismus endet. Das ausgewählte Material enthält überwiegend theoretische Anschauungen über das weibliche Geschlecht, aufgrund der Quellenlage meist aus der Feder männlicher Autoren. Insgesamt entstanden fünf Kapitel mit folgenden Schwerpunkten: Frauen in der Bibel, Frauen als Ehefrauen, Frauen und Bildung, Frauen in der Kirche und Frauen als Predigerinnen und Prophetinnen. Eine detaillierte Einleitung in die Gesamtproblematik und mehrseitige Einführungen in jedes Kapitel geben eine Orientierungshilfe, die noch durch gezielte Hinweise zu jeder einzelnen Quelle vertieft wird. Die Täufer werden durch Balthasar Hubmaier und Menno Simons vertreten, aber auch bekannte Berichterstatter kommen zu Wort, wie Heinrich Gresbeck, der über die Polygamie in Münster unterrichtet, oder Johannes Kessler, in dessen „Sabbata“ Beobachtungen über das Gebaren schweizerischer Täuferinnen zu finden sind, die nicht nur unter ihren Zeitgenossen abwehrendes Erstaunen erregten. Es ist überwiegend wenig Schmeichelhaftes über Frauen gesagt worden, oft ist es die „sündige Eva“, die die Gedanken beherrscht oder zumindest die Annahme der „natürlichen“ Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts. Aber auch wohlwollende Äußerungen, die auf eine positivere Grundhaltung gegenüber Frauen schließen lassen, sind nicht zu überhören; so etwa, wenn der Puritaner John Owen Abrahams Frau Sarah zum Vorbild für alle gläubigen Frauen stilisiert oder Johann Amos Comenius in seiner „Großen Didaktik“ die Meinung vertritt, daß nichts dafür spreche, das weibliche Geschlecht von wissenschaftlichen Studien auszuschließen. Es bleibt letztlich dem Leser selbst überlassen, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob Täufer und andere radikale Bewegungen aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber etablierten Institutionen den Status der Frau neu bestimmten.

Wer durch das Buch angeregt wurde, wird sich vielleicht noch für einen Aufsatz von Joyce L. Irwin interessieren, der unlängst unter dem Titel „Society and Sexes“ in einem von Steven Ozment herausgegebenen Sammelband erschienen ist (Steven Ozment (Hg.), *Reformation Europe: A Guide to Research*, St. Louis 1982). Geboten wird eine nach verschiedenen Bereichen übersichtlich geordnete kritische Auseinandersetzung mit neuerer vorwiegend englischsprachiger Literatur zur Frauenthematik, speziell des 16. Jahrhunderts.

Marion Kobelt-Groch

Arnold Bachmann, Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten, hg. vom Arbeitskreis für Familienforschung, Backnang 1984, Ln., 661 S., Bestellung bei Mennonitischer Buchversand G. Waltner, 6719 Weierhof.

Nach den 1983 herausgegebenen Stammtafeln galizischer Mennonitenfamilien (vgl. MGBI 1984, S. 127 ff.) ist das angekündigte Hauptbuch jetzt unter obigem Titel erschienen. Die Geschichte der Mennoniten in Galizien wird in mehreren Aufsätzen beschrieben. *Artur Müller*, letzter Kurator (Vorsteher) der Lemberger Mennonitengemeinde, schreibt über „Anfang und Aufbau 1784 bis 1909“. Danach wurden zwischen 1782 und 1785 etwa 3300 deutsche Familien, darunter 28 mennonitische vornehmlich aus der Pfalz, durch eine österreichische Ansiedlungskommission geworben und in Galizien angesiedelt. Österreich brauchte damals tüchtige Siedler für das 1772 bei der ersten Teilung Polens an Österreich gefallene Galizien. Bald nach Überwindung der ersten Anfangsschwierigkeiten ergab sich eine günstige wirtschaftliche Entwicklung und auch Vermehrung der Familien. Die 28 mennonitischen Familien waren ursprünglich in drei getrennten Stammsiedlungen südlich von Lemberg angesetzt worden. Schon ab 1830 ergab sich die Notwendigkeit, Land für Tochttersiedlungen zu erwerben. Dafür wurden zahlreiche Güter aufgekauft und aufgeteilt. Daneben wurden von zu Wohlstand gekommenen Siedlern ganze Güter gepachtet und mit Erfolg bewirtschaftet. In den 1880er Jahren wanderten 73 Familien aus Galizien nach Amerika aus, die sich dort in Minnesota und Kansas ansiedelten. 1909 waren die im Lande gebliebenen Mennoniten auf 100 Familien angewachsen und erwarben die Anerkennung ihrer Gemeinde als juristische Person. Am 7.5.1909 konstituierte sich in Lemberg die „Christlich-Mennonitische Gemeinde Kiernica-Lemberg“. *Theodor Bachmann* schreibt einen Artikel über „Die Christlich-mennonitische Gemeinde Kiernica-Lemberg 1909 bis 1939“. 1867 hatten die Polen innerhalb des österreichischen Staates die Selbstverwaltung erreicht und waren seitdem bestrebt, die kleine deutsche Minderheit zu assimilieren. Es sollte durch Unterrichtung der Kinder in den polnisch katholischen Schulen eine Polonisierung erreicht werden. Daneben war es auch zu Mischehen zwischen Mennoniten und katholischen Polen gekommen. Der 1909 gegründeten Gemeinde, die durch Zusammenschluß kleinerer in den verschiedenen Neusiedlungen entstandenen Gemeinden zustande kam, fiel die Aufgabe zu, ihre Mitglieder auf den Weg zur Treue zu den ererbten Glaubensgrundsätzen zu bringen und dem Aufgehen in einer andersgläubigen Umwelt zu begegnen. Statt der bisherigen Laienprediger dienten jetzt theologisch vorgebildete und besoldete, also hauptamtliche Prediger. Der Erste Weltkrieg 1914-1918, der Zusammenbruch der Österreichischen Monarchie, die

sowjetrussische Invasion und die Einverleibung Ostgaliziens in das wiedererstandene Polen brachte eine Fülle neuer Probleme. Dennoch blieben die Verbindungen mit deutschen Mennonitengemeinden und der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich bestehen. 1932 wurde Arnold Bachmann, der Herausgeber des Buches, nach Abschluß seiner theologischen Studien an den Universitäten Tübingen und Greifswald zum Prediger gewählt und vom Ältesten Heinrich Pauls aus Elbing ordiniert. Er hielt dann regelmäßig monatliche Andachten im Betsaal in Lemberg und dazwischen in den Filialen Falkenstein, Neuhof, Kiernica, Podusilna u.a. Für Jugendliche im Täuflingsalter gab es jeweils im Frühjahr Taufunterweisung und in der Karwoche Taufunterricht in Lemberg in nach Sprachkenntnis getrennten Gruppen in deutsch bzw. polnisch. Die Taufe wurde gewöhnlich zu Ostern vollzogen.

1925/26 konnte in Lemberg ein Schülerheim eingerichtet werden, wo mennonitische Kinder nach mennonitischen Grundsätzen erzogen werden konnten. Bereits 1909 wurde in Lemberg von dort studierenden Jugendlichen der Geselligkeitsverein „Mennonit“ gegründet, der 1913 auch für die Herausgabe eines mennonitischen Gemeindeblattes sorgte.

1934 konnten die Mennoniten in Galizien auf 150 Jahre ihrer Geschichte zurückblicken. Das konnte in einer groß angelegten Feier begangen werden. Peter Bachmann, Professor am 1. Staatsgymnasium in Kolomyja, hat damals ein Gedenkbuch „1784-1934 Mennoniten in Kleinpolen“ herausgegeben, das 1980 noch einmal in begrenzter unveränderter Auflage gedruckt wurde und die Grundlage des Arnold Bachmannschen Buches bildet.

Theodor Bachmanns Artikel enthält ferner interessante statistische Angaben und endet mit einem „Ausklang“: dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, der Besetzung Westpolens durch die deutschen und Ostpolens durch die russischen Truppen.

Unter dem Titel „Abschied aus Galizien und neue Anfänge in Deutschland“ schildert Dipl.-Ing. *Richard Rupp* das Schicksal der deutschen Bevölkerung in Galizien und insbesondere das der deutschen Mennoniten. Der Hitler-Stalin-Pakt von 1939 sah vor, daß die Bevölkerung des von der Sowjetunion okkupierten östlichen Teiles Polens automatisch sowjetische Staatsbürger wurden mit Ausnahme der deutschstämmigen Menschen. Für diese wurde eine Umsiedlungsaktion in den von Deutschland besetzten Teil Polens westlich der Demarkationslinie der Flüsse Bug und San durchgeführt, den sogenannten Warthegau. Auf der deutschen Seite — sicherlich auch auf der russischen — wurden die wehrfähigen Männer bald zum Wehrdienst eingezogen und mußten an der Front kämpfen. Glaubensfreiheit, Befreiung vom

Wehrdienst und Befreiung vom Eid, die auch vom polnischen Staat anerkannt worden waren, gingen jetzt verloren.

Die Umgesiedelten hatten kaum notdürftig Fuß gefaßt, da traf sie nach wenigen Jahren des Aufbaus der Zusammenbruch der deutschen Ostfront. Überstürzt flüchteten sie vor der russischen Armee im Januar 1945 auf vereisten und verstopften Straßen. Zum Teil wurden die Flüchtlingstrecks von den Russen überrollt und zurückgetrieben. Wer durchkam, landete nach wochenlangen Strapazen in einer der inzwischen von den westlichen und östlichen Mächten eingerichteten und gegenseitig abgegrenzten sowjetischen, britischen, amerikanischen und französischen Besatzungszonen in Flüchtlingslagern, die Familien oft auseinander gerissen und verstreut.

Eines dieser Lager war in Backnang nördlich von Stuttgart in der amerikanischen Zone. Mit Hilfe des amerikanischen Mennonitischen Zentralkomitees (MCC) gelang es nach und nach, einen großen Teil der Mennoniten aus Galizien dort in Backnang und in einem Lager in Gronau zusammenzuführen. Das MCC hatte sich die Aufgabe gestellt, die mennonitischen Flüchtlinge wieder sesshaft zu machen. Im dichtbesiedelten Westdeutschland war das nur zu einem Teil möglich. Deshalb blieb nur die Auswanderung in andere Länder übrig. Zwischen 1947 und 1949 erfolgten Umsiedlungen nach Uruguay, Kanada und USA. Von den Nachfahren der 28 Mennonitenfamilien, die 1782/85 nach Galizien eingewandert waren, leben 1984 noch etwa 450 Personen in der Bundesrepublik. Im Großraum Stuttgart sind etwa 50 Familien ansässig, davon 30 in Backnang. Die übrigen sind über fast den ganzen Erdball verstreut.

Unter der Überschrift „Erlebter Krieg — erfahrenes Leid“ bringen *Arnold Bachmann, Otto Bachmann, Marianne Ewy, Johann Rupp, Arnold Schmidt, Glen Linscheid, Witold Müller* Erlebnisberichte von Flucht, Um- und Neuansiedlung mit menschlichen Schicksalen.

Mit „Galiziens Mennoniten auf der Wanderschaft — Rückschau und Ausblick“ greift *Arnold Bachmann* zurück auf die ursprüngliche Abstammung der galizischen Mennoniten aus der Schweiz, von wo sie um 1670 in die Pfalz geflüchtet waren, dann um 1784 nach Galizien zogen, 1874/80 ein Teil von dort nach Amerika und nach dem Zweiten Weltkrieg verstreut in alle Welt. 550 Mitglieder hatte 1939 die galizische Mennonitengemeinde, davon sind 100 dem Krieg zum Opfer gefallen.

Erstaunlich ist, daß trotz allen Unheils die Familienbande bei den galizischen Mennoniten sorgfältig gepflegt wurden. Im II., dem umfangreichsten Teil seines Buches bringt *Arnold Bachmann* die Stammfolgen von 20 ehemals nach Galizien eingewanderten Mennoniten und zwar: 1. Bachmann, 2. Bergthold, 3. Brubacher, 4. Ewy, 5. Forrer, 6. Hubin, 7. Jotter, 8. Klein, 9.

Kintzi, 10. Laise, 11. Linscheid, 12. Merk, 13. Jakob Müller jun., 14. Jakob Müller sen., 15. Heinrich Rupp, 16. Johann Rupp, 17. Schmidt, 18. Jakob Stauffer, 19. Johann (Jean) Stauffer, 20. Christian Stauffer. Als Ergänzung zu den bereits 1983 erschienenen Stammtafeln dieser Familien dienen diese Stammfolgen. Zu jeder erläutert ein Vorwort Herkunft und Bedeutung des Familiennamens und bringt Geschichtliches aus der vorgalizischen Zeit mit dem Ursprung meist in der Schweiz.

Was auf den Stammtafeln aus Platzmangel fehlte, ist hier in der ausführlicheren Fassung als Stammfolge verzeichnet, so die Geburts-, Sterbe- und Wohnorte. Man vermißt allerdings meist Berufsangaben und Einzelheiten aus dem Leben der Personen, die Angaben beschränken sich fast nur auf Namen und Daten.

Ein alphabetisches Verzeichnis aller Namen mit Hinweis auf das Vorkommen in den Stammfolgen sowie ein Literaturverzeichnis ergänzen diese vorteilhaft, ebenso ein umfangreicher Bildteil. Bei den Bildern vermißt man meist eine Angabe, wann das Bild aufgenommen wurde.

Abschließend sollte darauf hingewiesen werden, daß mit der umfangreichen Arbeit von Arnold Bachmann und seinen Mitarbeitern ein Denkmal gesetzt worden ist nicht nur für die galizischen Mennoniten, sondern auch für das gesamte in Polen ansässig gewesene Deutschum.

Hans-Otto Fieguth

Nachrichten

Ernst W. Schepansky (1929-1984)

Am 23. November 1984 ist Ernst W. Schepansky, der aus einer Mennonitengemeinde in Ostpreußen stammte, im 55. Lebensjahr gestorben. Er war Dozent am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg und hat sich besonders auf die Sozialgeschichte der Außenseiter und Minoritäten konzentriert. Juden und Mennoniten in Wirtschaft und Gesellschaft waren Themen, die in seinen Seminaren und Kolloquien oft wiederkehrten, Themen waren auch Zigeuner und Bettler, Anarchisten und „fahrendes Volk“. Er wollte sie in einer „Sozialgeschichte des Fremden“ zusammenfassen; dafür hatte er Material gesammelt und durchdacht — leider ist es ihm nicht mehr möglich gewesen, diesen Plan über die Lehrveranstaltungen hinaus auszuführen. Als ein ausgesprochen beliebter Hochschullehrer und anregender Kollege wird er in der Erinnerung vieler bleiben.

HJG

„Mennoniten im Nationalsozialismus“

In der März-Ausgabe (3/1985) berichtete die „junge gemeinde“, das Jugendblatt der Mennonitengemeinden, ausführlich über die „Mennoniten im Nationalsozialismus“. Mit redaktionellem Geschick, historischer Umsicht und klarem Urteil werden grundsätzliche Erörterungen mit Erinnerungen und Dokumenten gemischt und zu einer Sammlung zusammengestellt, die zum Nachdenken auffordert: „Geschichte im Hinterkopf, offene Augen für die gegenwärtig anstehenden Probleme und Tatbereitschaft stellen für uns eine tägliche Herausforderung dar“ (aus dem Vorwort). Anschrift dieser Zeitschrift: Salierstr. 7, 6920 Sinsheim.

HJG

Ein Filmporträt deutschstämmiger Mennoniten in Bolivien

In einer Filmserie „Frauen dieser Welt“ haben sich Marie-Claude Deffarge und Gordian Troeller mit der Situation von Frauen in verschiedenen Ländern und Kontinenten beschäftigt. In ihrem sechsten Film spüren sie dabei dem Leben einer deutschstämmigen Mennonitengruppe nach, die unter äußerstem Abschluß von der übrigen bolivianischen Gesellschaft lebt. Er-

möglichst wird ihr dieses zurückgezogene Leben durch eigene Schulen, völligen Verzicht auf Spanischkenntnisse und eine nahezu autonome wirtschaftliche Versorgung. Diese Gruppe hat sich von den Glaubensbrüdern in Mexiko abgesetzt, die sich technisch modernisierten, und lebt agrarisch, mit der Bibel und der angestammten plattdeutschen Sprache als kulturellen Bezugspunkten. „Hier überlebt ein radikaler Protestantismus — anarchistisch in Bezug auf die Obrigkeit und weltliche Gesetze, erzkonservativ, wenn es um Sitte und persönliche Freiheit geht“. Für persönliche Freiheit, folgt man dem Film, ist kein Raum in einem arbeitsreichen Leben. Wo die Freiheit zur Entscheidung wesentlich wird, bei der Taufe der 18jährigen, wird sie zur Möglichkeit, die Gemeinschaft aufrechtzuerhalten oder ihr den Rücken zu kehren.

Zum Sprechen kommen im Film selbst nur der Prediger und ein älteres Ehepaar. Gezeigt werden Schule und Arbeit der Gemeindemitglieder. Dem rigorosen Rahmen der Gemeinde stellten die Autoren die katholische Gesellschaft von Santa Cruz gegenüber mit ihrer Weltlichkeit, ihren Zwängen; Verleih für 40,00 DM, Verkauf für priv. Videothek 144,00 DM. Der Text und die Szenenbilder sind in einem Band von Deffarge und Troeller bei der Versandbuchhandlung 2001, Frankfurt, herausgekommen (S. 203-217).

Bernhard Scholer

Mennoniten in Geschichte und Gegenwart

Unter diesem Titel veranstaltet die Evangelische Akademie der Pfalz eine kirchengeschichtliche und theologische Studientagung vom 6. bis 8. Januar 1986 im Haus Mühlberg, Enkenbach-Alsenborn. Interessenten erhalten Informationen bzw. können sich anmelden in der Evangelischen Akademie der Pfalz, Gr. Himmels-gasse 6, 6720 Speyer, Tel. (06232) 109-266.

Berichte von Tagungen

Internationale Luther-Konferenz in Halle

Wissenschaftlicher Höhepunkt der Veranstaltungen zum 500. Geburtstag Martin Luthers war in der Deutschen Demokratischen Republik die Internationale Wissenschaftliche Konferenz, die vom 18. bis 21. Oktober 1983 unter dem Thema „Martin Luther — geschichtliche Stellung und historisches Erbe“ an der Martin-Luther-Universität in Halle stattfand. Mehr als vierhundert Wissenschaftler aus 21 Ländern (darunter auch einige aus der Bundesrepublik) waren der Einladung der Akademie der Wissenschaften der DDR gefolgt. Im Plenum und in sechs Arbeitsgruppen stellten Historiker, Sprachwissenschaftler, Kunsthistoriker und Theologen neue Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur Reformationszeit und zur Gestalt Martin Luthers vor.

Diese Konferenz, in der es zu zahlreichen Begegnungen zwischen Wissenschaftlern aus Ost und West kam, verlief in einer erfreulich angenehmen und kollegialen Atmosphäre. Die Historiker des Gastlandes hatten Gelegenheit, ihr kompliziertes Lutherverständnis darzulegen, das sich im Laufe der letzten Jahre zum Positiveren hin gewandelt hatte: Nicht mehr der Luther, der sich vom Volksreformator zum Fürstenknecht entwickelte, sondern der „Intellektuelle im Fürstenstaat“, der sein Reformationswerk in den Wechselfällen der Geschichte zu erhalten versuchte. Die Radikalen, sonst stets in der Gunst der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung, traten ein wenig zurück, blieben aber doch präsent. In seinem Vortrag über die Persönlichkeit Martin Luthers sagte Gerhard Brendler, der das Wort von dem „Intellektuellen im Fürstenstaat“ geprägt hatte: „Folgt man seiner großen zündenden Idee des „Christus allein“, dann wird man allerdings nicht ganz den Gedanken von sich weisen können, daß die radikalsten Konsequenzen hiervon nicht bei Luther, sondern eher noch bei täuferischen Kreisen zu finden wären, wie ja auch die soziale Radikalität der frühbürgerlichen Revolution und ihre am weitesten in die Zukunftweisenden Komponenten links von Luther und schließlich auch gegen ihn sich regten“. Darüber konnte anregend und kontrovers diskutiert werden. Die Reformationszeit erweist sich je länger je mehr als ein fruchtbares Feld wissenschaftlicher Kooperation von internationalem Zuschnitt.

Hans-Jürgen Goertz

Zwingli und Europa – eine Tagung in Bern

Im März 1984 fand im Schloß Hünigen bei Bern der einzige große wissenschaftliche Kongreß der Schweiz zum 500. Geburtstag Ulrich Zwinglis statt. Seine Leitung lag in den Händen der Berner Professoren P. Blickle (Neuere Geschichte), A. Lindt und A. Schindler (Evangelisch-Theologische Fakultät). Unter dem Thema „Zwingli und Europa“ diskutierten Historiker und Theologen aus Ost und West. Referenten waren: P. Blickle, K. Blaschke, Th. A. Brady, Fr. Conrad, U. Gäbler, H.-J. Goertz, G.W. Locher, H.A. Oberman, S. Ozment, J. Rogge, W. Schulze, R.W. Scribner und G. Vogler. Sie diskutierten den Epochencharakter der Reformation. Dabei standen die soziale und politische Dimension der reformatorischen Botschaft wie deren Wirkungsgeschichte im Vordergrund. Zwingli bildete den Orientierungspunkt der Kongreßarbeit.

Drei zum Teil stark diskutierte Thesen seien aus der großen Zahl von Beiträgen herausgegriffen: Heiko A. Oberman stellte die „Flüchtlingsreformation“ als eigenen Typus heraus, der nach seiner Wertung die „Kloster-“ und die „Stadtreformation“ ablöst und im Calvinismus gipfelt. Franziska Conrad, die eine von der Forschung bisher noch nicht geleistete Untersuchung über bäuerliches Reformationsverständnis vorstellte, charakterisierte die Rezeption der Bauern als primär gemeinde- und praxisbezogen. Die neue Heilslehre stand nicht im Vordergrund. Peter Blickle brachte die Frühphase der Reformation in Stadt und Land auf den Begriff der „Gemeindereformation“. Als „soziale Dialektik“ beschrieb er den Umschlag dieser Gemeindereformation nach dem Ende des Bauernkrieges in die seitdem herrschende „Obrigkeitsreformation“. Die Referate und die Diskussion der Tagung erscheinen voraussichtlich Ende des Jahres im Druck.

Heinrich R. Schmidt

Zwingli-Symposion in Montreal

Vom 2. bis 5. Oktober 1984 veranstalteten die Faculty of Religious Studies der McGill University in Montreal (Kanada) ein Internationales Zwingli-Symposion, mit dem sie den 500. Geburtstag des Zürcher Reformators feierte. Ulrich Gäbler (Amsterdam) und G.W. Locher (Bern) sprachen über theologische Aspekte der Theologie Zwinglis, J. Schmidt (Montreal) über „Lutherdeutsch und Zwinglideutsch“ und J. Rogge (Berlin) über Zwingli als Staatsmann. Probleme sozialer und geistlicher Radikalität behandelten J.M. Stayer (Kingston) und J. Furcha (Montreal). Stayers Beitrag erscheint in

dieser Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter in deutscher Übersetzung. Weitere Themen waren Fragen des Abendmahlsverständnisses (H.W. Pipkin, Rüschnikon) und der Schriftauslegung (G. Hobbs, Vancouver). D. Shaw (Edinburgh) und J.C. McLelland (Montreal) gingen einigen Aspekten der Wirkungsgeschichte Zwinglis nach. Sty/MGBI

Internationales Kolloquium für Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts

Anläßlich der Mennonitischen Weltkonferenz in Straßburg im Juli 1984 fand ein fünftägiges Täuferkolloquium statt, das von drei Trägerorganisationen verantwortet wurde: der GRENEP, i.e. eine Forschungsgruppe an der Straßburger Universität, dem Taufgesinnten Seminar in Amsterdam und dem französischen mennonitischen Geschichtsverein. Auf die Einladung hin, sich mit einem Referat zu beteiligen, hatten sich an die vierzig Historiker aus elf Ländern gemeldet. Dazu kam noch etwa die gleiche Anzahl an Zuhörern. Da das Thema breit angelegt war, ergab sich eine überraschende Vielfalt von Themen:

- die Vorgeschichte (Waldenser, Hussiten, Zwickauer Propheten, Müntzer),
- die Entstehung der Täuferbewegung in Zürich,
- verschiedenste Aspekte täuferischer Theologie (Schweizer Täufer, Tiroler Täufer, Sabbater, Marpeckh, Schwenckfeld, Menno Simons, Rothmann),
- Stellungnahmen von Seiten der Reformatoren (Bucer, Confessio Augustana, Guy de Brès) oder der Katholiken,
- das Problem der Toleranz,
- die Täuferbewegung in den Niederlanden, in Nordfrankreich, Westpreußen und vor allem auch in Straßburg und im Elsaß.

Rechnet man zur Vielfalt der Themen noch die Vielfalt der Gesichtspunkte hinzu, könnte man in Verwirrung geraten und sich ein dem Umfang nach beschränktes Thema sowie die Zuspitzung auf einzelne zentrale Probleme wünschen. Aber man muß auch einmal solch einen vorurteilsfreien Blick in die Unbegrenztheit möglicher Forschungsansätze und auf die Unvorhersehbarkeit historischer Funde tun. Sonst wird die eigene Arbeit steril.

Die Organisatoren des Kolloquiums, Professor Dr. Marc Lienhard und Dr. Jean Rott, werden ihre Mühe krönen mit der baldigen Herausgabe der Vorträge. Inzwischen können Täuferforscher und „Täuferrarren“ sich trösten mit dem Katalog einer Ausstellung, die während des Kolloquiums von der National- und Universitätsbibliothek in Straßburg veranstaltet wurde. Eingerichtet von Dr. Simon L. Verheus und Dr. Jean Rott, zeigte sie

Dokumente des „Täufertums im Rheintal von 1525 bis 1750“, d.h. von den Anfängen in Zürich bis zum gesellschaftlich etablierten Mennonitentum in den Niederlanden. Der Katalog ist erhältlich bei der Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 6 Place de la République, F-67000 Strasbourg.

Heinold Fast

Täufer auf dem Tag der Westfälischen Kirchengeschichte

Am 1. und 2. Oktober 1984 fand in der für das Täufertum so geschichtsträchtigen Stadt Münster der Tag der Westfälischen Kirchengeschichte statt. Die Tagung und eine begleitende Ausstellung im Westfälischen Landesmuseum für Kunst- und Kulturgeschichte standen unter der Überschrift: „Täufertum in Münster 1534/35“. Für die notwendigen inhaltlichen Akzente innerhalb dieses umfassenden Themas sorgten die angebotenen Vorträge: Prof. Dr. M. Brecht referierte über die Theologie Bernd Rothmanns, ihre Eigenart und Entwicklung; Prof. Dr. A.F. Mellink (Groningen) sprach über „Das Täufertum zu Münster und seine Beziehung zu den Niederlanden“; er ging hierbei speziell auf einige Personen und Aspekte ein, u.a. auf Bartholomeus Boekbinder, Heinrich Roll und die Ereignisse von 1534/35 in Amsterdam. In einem detaillierten, exzellent strukturierten Vortrag stellte Prof. Dr. J.F.G. Goeters (Bonn) die durch neue Archivstudien teilweise ergänzten und korrigierten Biographien der Wassenberger Prädikanten vor und charakterisierte aufs neue die Bedeutung dieser Männer für das münsterische Täufertum. Der letzte Vortrag galt dem Thema „Endzeiterwartung in der münsterischen Täufergemeinde“; sehr plastisch legte Dr. K.-H. Kirchhoff (Münster) wesentliche Züge der damaligen Endzeiterwartung dar und verdeutlichte, welches Gewicht den Himmelserscheinungen beigemessen wurde, wie sie das Denken und Handeln der Menschen beeinflussten. Den Abschluß der Arbeitstagung, die allen Interessierten offenstand, bildete eine Führung von Dr. G. Jászai im Westfälischen Landesmuseum für Kunst- und Kulturgeschichte und im Paulus-Dom zum Thema: „Zeugnisse des täuferischen Bildersturms“.

Die Ausstellung im Landesmuseum bot kein Gesamtbild, aber einige interessante Aspekte (u.a. Lieder der Täufer in Münster; Himmelserscheinungen: Vorzeichen der Endzeit 1534); sie war von ihrer Konzeption her also mit der großangelegten Ausstellung von 1982/83 nicht zu vergleichen. Dennoch wären ein paar erläuternde Informationen über die Täufer und ihre Eingebundenheit in den historischen Zusammenhang durchaus begrüßenswert gewesen.

Marion Kobelt-Groch

Nachrufe

Paul Schowalter (1912-1984)

„Keiner von uns lebt nur von der Gegenwart und für die Gegenwart. Nein, wir leben vielmehr äußerlich und innerlich weitgehend von einem Erbe, das uns überkommen ist, und wir bestimmen selbst weiterhin das Bild der Zukunft durch das, was wir als Erbe weitergeben. Auch Du trägst ein Erbe mit Dir, nicht nur in der Farbe Deiner Haare und Deiner Augen, nicht nur in den Zügen Deines Gesichts und der Art Deiner Gestalt, nein, auch im Glaubenserbe, das sich durch viele Generationen verfolgen läßt.“

Mit diesen Worten aus einer Predigt von Paul Schowalter läßt sich das Grundmotiv seines Lebens beschreiben. Leben von der Gegenwart und für die Gegenwart: Ja! Aber nicht, ohne das Erbe der Vergangenheit weiterzugeben! Es gehören wohl die kleinen, mennonitischen Verhältnisse, in denen alles so nah beieinander liegt, dazu, um beide Seiten so umfassend miteinander verbinden zu können, dem gegenwärtigen Leben und der Tradition zu dienen.

Paul Schowalter hat sich auf allen Ebenen auf die vielfältigste Weise für seine Gemeinde, seine Konferenz, für die „Vereinigung“ und das Weltmennonitentum eingesetzt, hat unterrichtet, ist Schriftleiter gewesen, hat gepredigt, erzogen, Gelder verwaltet, Resolutionen und Satzungen entworfen, hat am Gesangbuch, am Frieden und für die Mission gearbeitet, in Seminaren diskutiert und in Kommissionen seine Stimme abgegeben. Wer es genau wissen will, was Paul Schowalter alles geleistet hat, lese die Nachrufe seiner Generationsgefährten Horst Quiring und Theo Glück in den „Mennonitischen Blättern“ (10/84) und in der „Gemeinde unterwegs“ (11/84): Ein mehr als ausgefülltes Leben.

Wir wundern uns jetzt, daß er daneben noch so viel Zeit für den Mennonitischen Geschichtsverein hatte, obgleich es uns zuerst so schien, als ob Paul Schowalter nur für den Geschichtsverein lebe. Jedenfalls war er mit Herz und Seele dabei, nahm sein Amt als Schriftführer von 1947 bis 1977, also unter dem Vorsitz von Ernst Crous (1947 bis 1967), Gerhard Hein (1967 bis 1974) und mir (ab 1974) mit großer Selbständigkeit wahr, kümmerte sich nebenbei um die Forschungsstelle, führte Besuche auf dem Weierhof herum, schlug die Werbetrommel für uns (vergleichbar nur Horst Quiring), rezensierte Bücher, trieb Familienforschung und schrieb Artikel für die Ge-

schichtsbblätter, das Mennnonitische Lexikon, den Gemeinde-Kalender (bzw. das Mennonitische Jahrbuch) und unsere Monatszeitschriften. Kurz: Paul Schowalter war leibhaftig ein gut Teil des Mennonitischen Geschichtsvereins.

Durch ihn erreichte uns Jüngere der Geist von Christian Neff und Christian Hege, dem Zweigestirn, das den Anfang des Mennonitischen Lexikons gewagt hatte. Denn als 24jähriger Vikar begann Paul Schowalter bei Christian Neff auf dem Weierhof 1936 nicht nur damit, Erfahrungen in der Gemeindearbeit zu sammeln, sondern auch, die mennonitische Geschichte zu studieren. 1939 wurde er als Pfarrer der Weierhöfer Gemeinde Nachfolger Neffs. Als er Ende der sechziger Jahre wegen seiner krankhaften Depressionen dieses Amt aufgeben mußte, konnte er doch noch den einen oder andern historischen Beitrag liefern. In anderen Fällen war es freilich nicht einfach, seine hochschießenden Pläne auf ein reelles Maß zurückzuprojizieren. Ich denke z.B. an seinen Einsatz, der Mennonitischen Forschungsstelle ein eigenes Gebäude zu verschaffen, in dem die wertvolle Bücherei und die kostbaren Akten angemessen untergebracht und bearbeitet werden können. Vielleicht hat er damit ein Projekt ins Auge gefaßt, das unserer Generation tatsächlich als Teil-Beitrag zur Bewahrung des „Glaubenserbes“ aufgegeben ist.

Heinold Fast

Hermann Behrend (1938-1984)

Als im Januar 1981 der langjährige Kassenvührer unseres Mennonitischen Geschichtsvereins, Dipl.-Ing. Gerrit van Delden, plötzlich zurücktreten mußte, waren wir in großer Verlegenheit. Es sollte von heute auf morgen ein Nachfolger gefunden werden, der etwas von Buchführung verstand, die Zeit für die Arbeit aufzubringen bereit war, Interesse an mennonitischer Geschichte hatte, sich als Vorstandsmitglied ein Urteil auf verschiedensten Gebieten zu bilden vermochte und natürlich auch gleich einspringen konnte. Wir haben uns nachher immer wieder gewundert, was für ein Glück wir hatten, in dieser Situation so schnell einen so idealen Kassenvührer wie Hermann Behrend gefunden zu haben. Innerhalb von vierzehn Tagen war die Verlegung des Büros von Gronau nach Krefeld vollzogen und weitere vierzehn Tage später hatte der Vorstand bereits die Abrechnung über den Monat Januar in Händen. So reibungslos und prompt, überlegt und wirkungsvoll hat er drei Jahre und vier Monate lang für uns gearbeitet. Als er am 25. Mai 1984 mit 46 Jahren ganz überraschend an einem Herzinfarkt starb,

hinterließ er eine bis in die letzten Tage vor seinem Tod übersichtliche Buchführung.

Aber Hermann Behrend war uns nicht nur ein guter Kassenführer. Ihm war auch am persönlichen Kontakt mit unseren Mitgliedern gelegen. Manchen Ratsuchenden half er weiter und hörte auf Verbesserungsvorschläge. Säumige bekamen freundliche Erinnerungen und Umgezogene spürte er geduldig auf, ob in Europa oder Amerika. Dafür brachte er als Lehrer für Englisch und Geographie die Voraussetzungen mit, und die beiden Schriftführerinnen, von denen in dieser Zeit die eine die andere ablöste, waren sehr glücklich über diesen perfekten Service. Auf unseren Vorstandssitzungen dachte Hermann Behrend konstruktiv mit und zog selbständig rasch die Konsequenzen, die sich aus den Beschlüssen für die Kassenführung ergaben.

Einen besonderen Einsatz forderte von Hermann Behrend das Jubiläum der Auswanderung einer Gruppe von Quäkern und Mennoniten 1683 von Krefeld nach Germantown, das zugleich als Auswanderungsjubiläum der ersten Deutschen nach Nordamerika gefeiert wurde. Wir hatten in dem Jahr unsere Mitgliederversammlung nach Krefeld gelegt und die „Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden“ gebeten, das gleiche zur gleichen Zeit zu tun. Viel umfangreicher waren jedoch die Veranstaltungen, die von der Stadt Krefeld und auf hoher politischer Ebene in Gang gesetzt wurden. Hermann Behrend war daran sowohl für den Geschichtsverein wie auch als Lehrer beteiligt. Zweimal reiste er im Rahmen eines Schüleraustausches nach Philadelphia. Sein Bericht über die Jubiläumsfeierlichkeiten in unsern MGBI 1983 gibt nicht nur einen Überblick über die Veranstaltungen, sondern deutet auch die Problematik an, die durch die Verquickung mit den politischen Interessen an dem Jubiläum gegeben war.

Von den vielen Aufgaben, denen Hermann Behrend sich außerdem noch verpflichtet fühlte, ist für uns seine Mitgliedschaft im Kleinen Konsistorium der Mennonitengemeinde in Krefeld wichtig gewesen. Die historische Arbeit ist dem Mennonitischen Geschichtsverein nicht Selbstzweck, sondern Dienst für die Gemeinden. Es ist gut, wenn sich die Vorstandsmitglieder nicht nur dessen bewußt sind, sondern auch praktisch zum Austausch zwischen den Erfahrungen unserer Gemeinden heute und den Erkenntnissen aus dem Geschichtsstudium beitragen können. Für Hermann Behrend war dies eine Selbstverständlichkeit und sicher auch der Grund, warum er uns einen Teil der Zeit seines kurzen Lebens zur Verfügung gestellt hat. Wir danken der Familie Behrend, daß sie in diesem Geist mit der Todesanzeige um eine Spende zugunsten unserer Arbeit gebeten hat, danken aber auch den Spendern für ihr Zeichen der Verbundenheit im Gedenken an Hermann Behrend.

Heinold Fast

Hinweis auf neue Bücher

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 4. Aufl. überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring. Verlag Mennonitischer Geschichtsverein, Weierhof 1984, Ln., mit Fotos, 332 S., Auslieferung: Christel Schultz, Blumenweg 28, 6051 Dietzenbach.

„Für ihre Überzeugung haben viele unserer geistlichen Ahnen bis heute ihr Leben dahingegeben, die Heimat aufgegeben; in der neuen Heimat hatte erst die zweite Generation das Brot, die erste Generation oft nur Not und Tod. Ein solches Erbe verpflichtet zu Dank und Respekt. Die Rückbesinnung auf die Geschichte soll den Blick schärfen für die Aufgaben, zu denen uns der Herr der Gemeinde in der Gegenwart ruft“ (aus dem Schlußwort).

Die Neubearbeitung der „Weltweiten Bruderschaft“ hat ein zwiespältiges Echo hervorgerufen. Aus diesem Grunde werden in der nächsten Nummer der Mennonitischen Geschichtsblätter zwei Besprechungen aus unterschiedlicher Sicht erscheinen (s. Beschluß der Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins, S. 137, dort auch Hinweis auf die verschiedenen Rezensionen).

Journal of Mennonite Studies, 2. Band, Winnipeg (Kanada) 1984, 183 S.

Der zweite Band dieser kanadischen Zeitschrift, über die bereits berichtet wurde, enthält zahlreiche Beiträge zur Geschichte des kanadischen Mennonitentums, zur Literatur und zum Selbstverständnis der Mennoniten heute. Bestellung an: Journal of Mennonite Studies, University of Winnipeg, Winnipeg, Kanada, R3B 2E9.

Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia Nr. 1. Edition Valentin Koerner, Baden-Baden 1983, 311 S.

In diesem von Marc Lienhard herausgegebenen Band werden die Vorträge veröffentlicht, die auf einem Kolloquium über die religiösen Nonkonformisten des 16. Jahrhunderts zwischen Humanismus und Katholizismus am 5. und 6. Februar 1982 in Straßburg (Frankreich) gehalten wurden. Behandelt werden vor allem einige Dissidenten, die bisher noch nicht im Rampenlicht der Forschung standen.

Jack Thiessen, Predicht fier haite, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1984, 120 S. Der kanadische Germanist Jack Thiessen hat mennonitische Laienpredigten in plattdeutscher Sprache veröffentlicht, die in dieser Form allerdings nicht gehalten wurden, sondern frei erfunden sind. Es sind ironische oder satirische Predigten, die manche Absonderlichkeiten im rußlanddeutschen-kanadischen Gemeindeleben der Mennoniten auf liebenswerte Weise der Kritik aussetzen. Am Ende dieses Buches befindet sich eine kurze Erörterung des „Mennonitischen Plaudietsch“ und ein Glossar, das die auf eigenwillige Weise plattdeutsch nachempfundenen Entlehnungen aus anderen Sprachen (russisch, polnisch und englisch) und mennonitische Eigenprägungen erläutert. Ein Vorspann weist übrigens noch auf folgendes hin: „De scheensten Jeschichten hat der Verfasser auf Tonband jesprochen, es leift eene Stunde und hat die ISBN 3-87118-606-6.“

Walter Schmiedehaus, Die Altkolonier-Mennoniten in Mexiko, CMBC Publications Winnipeg/ Die Mennonitische Post Steinbach, Manitoba, Kanada 1982. Zu beziehen durch: CMBC Publications, 600 Shaftesburg Blvd., Winnipeg, Manitoba, Kanada, R3P OM4.

„Am 8. März 1922 betraten die ersten mennonitischen Einwanderer den Boden des historischen und größten Staates der mexikanischen Republik, Chihuahua. Aus dem hohen Norden der Neuen Welt kamen sie, mit Sack und Pack, mit „Weib, Knecht, Magd oder Vieh und allem, was ihrer war“ und überschritten voller Zuversicht die Grenze am Rio Grande Fluß, um den die Frühjahrsstaubstürme der weiten Wüstenlandschaft wirbelten, um in dem unbekannten und noch so unerschlossenen Mexiko Hütten zu bauen und eine neue Heimat zu gründen“ (aus dem Vorwort).

Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute. Beck'sche Schwarze Reihe 289, C.H. Beck Verlag München 1984, Ppb., 246 S.

„Es geht in diesem Buch um kommunitäre Lebensgemeinschaften, die während der vergangenen fünf Jahrhunderte unter dem Prinzip des Allgemeinbesitzes in Europa und Amerika begründet wurden und z.T. noch heute existieren. Entstehung, Entwicklung und Niedergang dieser Gütergemeinschaften sind von verschiedenen Autoren eindrucksvoll und mit kritischer Sympathie dargestellt worden. Besonders interessant für uns dürfte der ausführliche Beitrag von James M. Stayer sein, der sich mit der „Gütergemeinschaft im Täuferum“ befaßt (aus einer Anzeige von Julia Hildebrandt in den Mennonitischen Blättern 3/1985).

Der Mennonitische Geschichtsverein

Protokoll

der ordentlichen Mitgliederversammlung (MV) des
Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV),
Weierhof, 17. Juni 1984

Anwesend laut Teilnehmerliste sind 30 Personen, davon 24 Mitglieder

1. Eröffnung

Der Vorsitzende H. Fast eröffnet die Versammlung mit einer Betrachtung zu Hebr. 13,7 und begrüßt die Anwesenden.

Zum Gedenken an die Mitglieder, die seit der letzten Versammlung gestorben sind, erheben sich die Anwesenden. Es werden genannt:

Albert Bartel	Heinrich Franz	Drs. J.P. Jacobszoon
Dr. Kurt Baumann	Philipp Hege	H.W. Meihuizen
Hermann Behrend	Anneliese Hein	Ina Neff-Hirschler
Prof. Dr. Ernst Correll	Olga Hertzler	Arnold Peters
Hermann Dettweiler	Alfred Horsch	Elisabeth Scheibler

Besonders trifft den Verein der plötzliche Tod des Kassensführers Hermann Behrend, der am 25. Mai 1984 im Alter von 46 Jahren einem Herzinfarkt erlegen ist. Er hat sein Amt als Kassensführer seit Januar 1981 vorbildlich verwaltet.

Der Vorsitzende stellt fest, daß die verspätete Einladung sachliche Gründe hat und daß alle Entscheidungen nur unter dem Vorbehalt getroffen werden können, daß sie nicht wegen der verspäteten Einladung angefochten werden.

2. Protokoll

Das Protokoll über die MV 1983 wird durch einen Hinweis auf die Reparaturbedürftigkeit der Mennokate ergänzt und angenommen.

3. bis 5. Bericht des Vorstands, Aussprache und Entlastung

– Mitgliederbestand

Der MGV hatte am 15.6.1984 694 Mitglieder. Durch Tod oder Kündigung sind 42 Mitglieder ausgeschieden. 20 neue Mitglieder konnten gewonnen werden. Der MGV möchte durch verstärkte Werbung in den Gemeinden, in mennonitischen Zeitschriften, durch ein Faltblatt, im Taufunterricht usw. neue Mitglieder gewinnen.

– Publikationen

Seit der letzten MV sind die MGBI 1983 (Schriftleitung: H.-J. Goertz) und die MGBI 1984 (Schriftleitung: H. Fast) erschienen. In der Aussprache wird angeregt, Jugendliche durch die Bearbeitung geschichtlicher Themen im Rahmen eines Wettbewerbs für mennonitische Geschichte zu interessieren. Außerdem wird vorgeschlagen, Bauten, die für die mennonitische Geschichte bedeutungsvoll sind, zu beschreiben und abzubilden. Horst Gerlach berichtet über das Buch „Weltweite Bruderschaft“ von Horst Penner. Es soll zur Weltkonferenz in Straßburg im Juli erscheinen. Eines der nächsten Projekte könnte das Buch über „Die Ost- und westpreußischen Mennoniten“, Bd. 2, 1772—1945, von Horst Penner sein. Peter Klassen, Fernheim, hat angeboten, ein Buch über die Mennoniten in Paraguay zu schreiben. Der MGV ist grundsätzlich bereit, das Buch in die Reihe seiner Publikationen aufzunehmen, muß aber noch Verhandlungen mit dem Autor und der IMO führen, um Klarheit über das finanzielle Risiko zu gewinnen.

H. Fast bringt die Frage nach einem dritten Schriftleiter der MGBI noch einmal zur Sprache. Doch wird es zunächst bei der gegenwärtigen Regelung bleiben.

– Forschungsstelle

Gary Waltner berichtet: Die Forschungsstelle erfreut sich großer Beliebtheit, sei es wegen der Täufer-, der Mennonitengeschichte oder der Familienforschung. Im vergangenen Jahr erhielten wir den Nachlaß von Ernst Behrends, sowie die genealogische Sammlung von Theo Glück und die Ewald-Reber-Sammlung. Für alles wird herzlich gedankt. Erneut wird um Helfer gebeten, die in der Forschungsstelle — auch zeitweilig — arbeiten können. Die Weierhöfer Schule als Ort für die Forschungsstelle wird insofern in Frage gestellt, als dort der Raum zu eng wird. Es bestehen Bedenken hinsichtlich des Feuerschutzes. Die Entscheidung über die Trägerschaft der Schule soll im November 84 fallen. Erst danach kann entschieden werden, wie es weitergeht.

– *Mennokate*

Otto Regier berichtet von der Notwendigkeit von Instandsetzungsarbeiten in den Museumsräumen, an der Heizanlage und am Dach. Der Voranschlag beläuft sich auf DM 71.000. Der Eigentümer ist bereit, 15% der Kosten zu übernehmen, wenn die Vereinigung als Pächter ebenfalls 15% bezahlt und die Geltungsdauer des Pachtvertrages um 20 Jahre verlängert wird. Der Rest der Reparaturen wird durch das Amt für Denkmalspflege und durch Spenden getragen. Das Ehepaar Isert, das die Mennokate bewohnt und betreut, bittet, Nachfolger zu suchen. Herr Isert ist 82.

– *Kassenbericht*

H. Fast erläutert den Bericht nach dem Abdruck in den MGBI 84. Wegen des Todes von Hermann Behrend wird die Entlastung bis zur nächsten MV zurückgestellt. Bis dahin soll auch die steuerliche Anerkennung von Spendenbescheinigungen des MGV geregelt sein.

6. *Wahlen und Nachwahlen in den Beirat*

a) Der Vorstand wird demnächst einen Kassenführer kommissarisch einsetzen. Eine Wahl wird erst auf der nächsten MV stattfinden.

b) Von zwölf möglichen Beiratsmitgliedern sind noch drei zu wählen.

Gewählt werden Willi Hege, vom französischen Geschichtsverein,
Jean Würbler vom schweizerischen GV
Dr. Horst Gerlach von der Gemeinde Weierhof.

7. *Verschiedenes*

— Dirk Visser berichtet über den niederländischen Geschichtsverein, der etwa 700 Mitglieder hat.

— Wolfgang Krauß schlägt vor, die MV des MGV nicht mit andern Tagungen zu verbinden, sondern als eigene Veranstaltung durchzuführen mit Besichtigungen und geschichtlichen Referaten.

— Prof. Dr. G.A. Benrath weist auf die jährlichen Tagungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte hin und auf die Möglichkeit, in deren Zusammenhang auch einmal mennonitische Themen zu behandeln.

Der Vorsitzende dankt für die Anregungen und schließt die Sitzung.

Christel Schultz, Protokoll

Heinold Fast, 1. Vorsitzender

Protokoll

der ordentlichen Mitgliederversammlung (MV)
des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV)
vom 1. Juni 1985 in Emden

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 34 Teilnehmer, davon 27 Mitglieder.

Tagesordnungspunkte (TOP) laut Einladung:

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV Weierhof 1984
3. Bericht des Vorstandes
4. Aussprache
5. Entlastung
6. Wahl des Kassensführers
7. Verschiedenes

TOP 1:

Der Vorsitzende begrüßte die MV, namentlich die Teilnehmer aus dem Ausland, Carl Brüsewitz und Johan Postma aus den Niederlanden sowie Harry Loewen und Victor G. Doerksen aus Kanada.

Die Liste der seit der letzten MV Verstorbenen wurde verlesen, wozu die MV sich erhob:

Klara Fellmann

Frau Stauffer

Heinrich Funck

Hans Becher

Paul Schowalter

Fritz Dettweiler

Magda Manck

Gertrud Ritter

Hilde Pottkämper

Werner Schulz

Eine kurze Würdigung Paul Schowalters schloß sich an.

TOP 2:

Da die Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI) 1985 mit dem Protokoll von 1984 noch nicht vorlagen, wurde dieser Punkt auf die nächste MV verschoben.

TOP 3 und 4:

a) Der Vorsitzende berichtete von dem Treffen europäischer mennonitischer Geschichtsvereine, das am Rande der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) in Straßburg 1984 stattfand.

b) Das mennonitische Geschichtsbuch „Weltweite Bruderschaft“ ist in 4. Auflage zur MWK 1984 erschienen. Die Auflagenhöhe beträgt 2000 Exemplare, wovon etwa 900 verkauft worden sind.

Die Herausgeber des Buches waren auf der MV nicht anwesend. Die Aussprache fand rege Beteiligung und machte zeitlich gesehen den Hauptteil der Sitzung aus.

Die allgemeine Unzufriedenheit mit dem Buch wurde artikuliert. Der Vorsitzende führte die Unausgewogenheit des Buches teilweise auf den Zeitdruck durch die MWK zurück und räumte auch für seine Person ein Versäumnis aus Zeitmangel ein.

Ein Vorschlag, der MGV solle sich jetzt in der MV offiziell von dem Buch distanzieren, wurde abgelehnt, da viele Teilnehmer das Buch nicht gelesen hatten und nicht kompetent waren. Im übrigen wurde auf die Besprechungen in Mennonite Mirror, im Journal of Mennonite Studies 3 (1985), in Mennonitische Blätter 2/1985, in Gemeinde Unterwegs 1/1985, in junge gemeinde 3/1985 und im Gemeindebrief Januar 1985 der Gemeinde Krefeld hingewiesen.

Zwei für die MGBI 1985 vorgesehene Besprechungen sind zurückgezogen worden. Das wurde von der MV bedauert: das eigene, sehr unterschiedlich aufgenommene Buch dürfe in den MGBI nicht unkommentiert bleiben. Die MV beschloß daher folgendes Votum an H.-J. Goertz als dem Schriftleiter der MGBI 1985: Die MGBI 1985 sollen einen Hinweis auf die Kontroverse um das Buch und die bereits vorliegenden Rezensionen enthalten. Die MGBI 1986 sollen dann mindestens zwei Rezensionen bieten.

Zum Abschluß dieses Punktes bekundete die MV ihre Solidarität mit dem Vorsitzenden und dankte ihm für die offene Aussprache.

TOP 5:

Rainer Wiebe, Kassenprüfer für 1983, empfahl der MV die Entlastung des Kassenführers H. Behrend für 1983. Die MV beschloß die Entlastung. Die Entlastung des Kassenführers für 1984 wurde verschoben, bis ein Kassenbericht vorliegt.

Die MV beschloß einstimmig, den Vorstand für 1984 auch ohne Kassenbericht zu entlasten.

Anschließend wurde darauf aufmerksam gemacht,

— daß der Jahresbeitrag zu Beginn eines jeden Jahres entrichtet werden sollte,

— daß Spenden für den MGv von den Beiträgen zu unterscheiden und getrennt zu überweisen sind. Für die Spendenbescheinigungen ist die Kreisverwaltung Bolanden zuständig. Es wurde erwogen, künftig getrennte Zahlkarten auszugeben.

TOP 6:

Zum neuen Kassensführer wurde Horst Klaassen, Backnang, bei zwei Enthaltungen gewählt. Zu Kassenprüfern wurden Werner Janzen und Bernhard Thiessen, beide Backnang, gewählt.

TOP 7:

Otto Regier berichtete von der Menno-Kate. Die Stadt Bad Oldesloe hat einen Zuschuß über 64 000 DM für Instandsetzungsarbeiten bewilligt, das sind 80% der Gesamtkosten. Je 10% der Kosten (= 8 000 DM) entfallen auf Pächter und Eigentümer.

Otto Regier hat reiches Material für ein Faltblatt, das zum Menno-Simons Jubiläum 1986 erscheinen könne, gesammelt. Die MV beschloß, dieses Faltblatt 1986 herauszubringen.

Der Vorsitzende dankte Otto Regier für seine Mühe und würdigte seine jahrzehntelange, selbstlose Tätigkeit für die Menno-Kate, die wesentlich sein Werk ist (vgl. dazu „Unsere Mennokate. Eine Gedenkstätte“ in Mennonitische Blätter 5/1985).

Heinold Fast

Protokoll aufgesetzt:

1. Vorsitzender

Christoph Wiebe

Mennonitischer Geschichtsverein e. V., Kassenbericht 1984

1. Einnahmen		Saldo-Vortrag 31.12.83		Kontogebühren		86,50 DM	
Mitgliedsbeiträge				Postgiroamt		33,52 DM	
Verkäufe				Deutsche Bank			
Menn. Geschichtsblätter	3.550,39 DM	19.334,85 DM		Verschiedenes			
Mennoniten im 3. Reich	221,90 DM	20.793,27 DM		MGV Brasilien, Menn. Blätter			36,00 DM
Die ost- und westpr. Menn.	934,51 DM			DMFK (Schowalter)			300,00 DM
Weltweite Bruderschaft	15.302,79 DM			Auslagen Dr. Fast			630,12 DM
Sonstige	99,00 DM			Auslagen Foth			18,80 DM
		20.108,59 DM		f. Forderung menn. Tradition			700,00 DM
				i. d. Jugend (Wedel)			10.758,59 DM
				Saldo 31.12.84			73.447,21 DM
				3. Kassenstand 31.12.84			
		7.756,00 DM		Guthaben Postgiroamt			18.341,41 DM
		1.172,50 DM		Guthaben Deutsche Bank			1.387,68 DM
		3.000,00 DM		Wertpapiere			11.029,50 DM
		1.282,00 DM		abzüglich aufgenommenen Darlehen			30.758,59 DM
							20.000,00 DM
		73.447,21 DM					10.758,59 DM
				4. Verlustberechnung			
		11.716,61 DM		Kassenstand 31.12.83			19.334,85 DM
		38.792,37 DM		Kassenstand abzgl. aufgenommenen Darlehen			10.758,59 DM
				31.12.84			8.576,26 DM
				Verlust 1984			
				5. Unterkonten, Stand 31.12.84			
		9.070,14 DM		Weltweite Bruderschaft, Ausgabenüberschuß			23.688,63 DM
				Die ost- und westpreussischen Menn.,			4.640,47 DM
				Einnahmen-Überschuß			628,20 DM
				Mennoniten im 3. Reich, Einnahmenüberschuß			
		1.304,56 DM					
				6. Rückstellungen			
				Wertpapiere, Kurswert			9.969,37 DM

Aufgestellt: Klaassen, 16.11.1985

Bücher aus anderen Verlagen

Jan Auke Brandsma, Menno Simons von Witmarsum. Agape Verlag Maxdorf 1983, 112 S., DM 8,—.

Horst Gerlach, Bildband zur Geschichte der Mennoniten. Verlag G. Preusschoff Ülzen-Oldenstadt 1980 (ersch. 1983), 216 S., DM 38,—.

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

Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl. 1977, 314 S., DM 50,—.

Diether Götz Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Agape Verlag Maxdorf (Jetzt Neumayrstr. 18, D-6719 Weisenheim am Berg) 1983, 368 S., DM 28,—.

Otto Schutte (Hg.), Het Trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden 1632–1725, 's-Gravenhage en Emden 1976, 44 S. (davon 15 S. Namensregister), brosch. DM 10,— (Mennonitengemeinde zu Emden, Brückstr. 74, D-2970 Emden).

Franz Thiessen (Hg.), Neuendorf in Bild und Wort. Chortitzaer Bezirk, Ukraine 1789—1943, Espelkamp 1984, 410 S., DM 60 (zu beziehen vom Hg., Brandenburger Ring 16, D-4992 Espelkamp).

Benjamin H. Unruh, Die niederländischen-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert. Karlsruhe 1955, 432 S., DM 18,— (bei H. Schneider, Offset- und Buchdruck, Karlstr. 90, D-7500 Karlsruhe 1).

John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. EVZ Verlag Zürich 1968, 221 S., DM 26,50.

(Diese Bücher können nur über die angegebenen Adressen oder den Buchhandel bezogen werden.)

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

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

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

Lieferbar sind folgende Veröffentlichungen der Schriftenreihe:

- Nr. 8 B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920—1933, 1966, DM 6,— (für Mitglieder DM 5,—) + Porto
- Nr. 9 Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung. 1977, DM 12,80 (für Mitglieder DM 10,—) + Porto

Ferner:

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

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, 4. Aufl. überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring, 332 S., 32 S. Fotos, Ln. DM 36,—, für Mitglieder des MGV 27,—.

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1—39, teilweise in Xerokopie DM 365,— (für Mitglieder DM 290,—).

ADRESSEN (siehe auch die Rückseite des Titelblattes)

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft an Christel Schultz, Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach.

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-6719 Bolanden.

ZAHLUNGEN

erbitten wir auf unser Konto Nr. 877 81-677, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

CHECKS, payable to Mennonitischer Geschichtsverein, e.V., may be sent to: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-7150 Backnang

SPENDEN

an den Mennonitischen Geschichtsverein, die der Spender als Sonderausgaben beim Finanzamt geltend machen möchte, sollten mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die **Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden** überwiesen werden:

— Kreissparkasse Kirchheimbolanden (BLZ 540 514 40) Kto. Nr. 7377

— Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67) Kto. Nr. 33 24-671

Der Mennonitische Geschichtsverein schickt dem Spender die von der Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden ausgestellte Quittung zu.

BEITRÄGE

werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt. Wer jedoch eine höhere Summe als den Mindestbeitrag bezahlt, kann sie aufteilen in (Mindest-)Beitrag und Spende (= Differenz zwischen seiner Summe und dem Mindestbeitrag) und die beiden Beträge getrennt an den Geschichtsverein (Mindestbeitrag) und an die Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden überweisen (s.o.) und erhält dann seine Spendenquittung.

Hue

