

*Irvin Buckwalter Horst* (ed): *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas. With a Bibliographical Survey of Recent Research Pertaining to the Early Reformation in the Netherlands* (Kerkhistorische Bijdragen 13). Leiden, Brill, 1986. IX + 233 S.

Das Werk sollte eigentlich 1980 zum 450. Geburtstag des Beginns der niederländischen Täuferbewegung erscheinen, aber unbegreifliche Umstände verhinderten seine rechtzeitige Publikation. Analog zu dem von Hans-Jürgen Goertz herausgegebenen Sammelband „Umstrittenes Täuferium“ (2. Auflage Göttingen 1977) will das hier vorliegende Buch Beiträge zu offenen, z. T. kontroversen Forschungsproblemen liefern. Dazu rechnet der Herausgeber u. a. die Apokalyptik Melchior Hoffmans, das Problem der sozialökonomischen Bedingtheit des frühen radikalen niederländischen Täuferiums, die Theologie Bernd Rothmanns und schließlich die Entwicklung des nordwesteuropäischen Täuferiums nach dem Fall von Münster (1535). Darüber hinaus bietet der Band eine vom Herausgeber verfaßte sehr brauchbare Übersicht über bibliographische Hilfsmittel, publizierte Quellen und über die wichtigste Sekundärliteratur zum Thema Reformation und Täuferbewegung während des 16. Jahrhunderts in den Niederlanden, die zwischen 1945 und 1983 erschienen ist. Als beinahe durchgehende Tendenzen der vorliegenden Beiträge kann man den Versuch ansehen, dem nordwesteuropäischen Täuferium – einschließlich der Münsteraner Täufer – das Stigma des „Exzentrischen“ und Fremdartigen zu nehmen. Nur der Aufsatz von Goertz bildet da eine Ausnahme.

So greift Walter Klaassen in seinem Essay „Eschatological Themes in Early Dutch Anabaptism“ drei Themen der Apokalyptik Melchior Hoffmans heraus („Das Zeitalter des Antichristen“ – „Das Zeitalter des Geistes“ – „Der Ruf zur Vollkommenheit“) und stellt sie in den Kontext mittelalterlicher Bibelexegese und apokalyptischer Spekulationen. Dadurch und durch einen Vergleich mit entsprechenden Ideen des „Oberrheinischen Revolutionärs“, Thomas Müntzers und Michael Gaismairs wird deutlich, daß Hoffmans Geschichtstheologie keineswegs die Ausgeburt eines einsamen Sonderlings gewesen ist, sondern sich einfügt in weit verbreitete, wenn auch radikale Reformvorstellungen seiner Zeit.

In die gleiche Kerbe haut Werner O. Packull mit seinem Aufsatz: „A Reinterpretation of Melchior Hoffman's ‚Exposition‘ against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi“ (1248–1298). Anhand von Olivis „Lectura super Apocalypsim“ arbeitet Packull einige Gemeinsamkeiten zwischen Hoffman und

den franziskanischen Spiritualen heraus: die Erwartung einer „geistlichen“ Wiederkehr Christi vor dem jüngsten Gericht in Form einer spirituellen endzeitlichen Kirche, die Deutung der Gegenwart als Zeit der sechsten Posaune (der Johannes-Offenbarung), in der die Propheten Elia und Henoch auf die Welt zurückkehren, die Entlarvung des Antichristen als Zeichen des nahen bevorstehenden Endes, die Identifizierung von Papst und Kaiser mit den apokalyptischen widergöttlichen Tieren, die Verbreitung des wahren Evangeliums in der ganzen Welt durch besitzlose charismatische Wanderprediger. Auf der anderen Seite weist Packull selbst auf erhebliche Differenzen zwischen Hoffman und Olivi hin. Während der Franziskanermönch die Heilsgeschichte periodisiert durch das dreifache Kommen Christi (im Fleisch als Mensch zu Beginn des Neuen Testaments, im Geist des Franz von Assisi und schließlich als Weltenrichter am Ende dieses Äons), gliedert Hoffman die Geschichte der wahren Kirche durch die „drei Aufgänge des göttlichen Wortes“: 1. zur Zeit der Apostel in der Juden- und Heidenmission; 2. im 15. Jahrhundert in den Reformbestrebungen des Johann *Hus* (!) und 3. in der Zeit der Reformation (Endzeit). Das Bündnis zwischen Konstantin und Papst Silvester feiert Olivi als Fesselung des Satans (Beginn des 1000jährigen Reiches), für Hoffman war es ein Meilenstein auf dem Wege des Verfalls. Aufgrund dieser Differenzen zögert Packull – m. E. mit Recht – zu behaupten, daß Hoffman von Petrus Olivi direkt abhängig gewesen ist. Statt dessen konstatiert er nur eine „entfernte Verwandtschaft“ („distant kinship“, S. 65), und das läßt sich sicherlich nicht bestreiten, gilt aber auch für eine ganze Reihe weiterer mittelalterlicher Apokalyptiker, die in der wiclitifisch-husitischen Tradition stehen.

In dem Aufsatz „The Struggle for an Evangelical Town“ weist Helmut Isaak nach, daß die Vorstellung der „christlichen Stadt“, die „nach den Geboten des Evangeliums lebt“, schon bei den niederländischen Sakramentariern zu finden war. Als wichtige Quellen nennt er dafür die anonyme Flugschrift „Summa der godlijker scrifturen“ (lateinisch „Oeconomia Christiana“, 1523 – das älteste verbotene Buch der Niederlande!) und das Werk von Gnapheus „Een troost ende spiegel der zicken“, 1525. Ähnlich wie in der „Wittenberger Ordnung“, die im Januar 1522 unter Karlstadts Einfluß vom Wittenberger Rat beschlossen wurde, sollte es in einem wahren christlichen Gemeinwesen keine Armut und Arbeitslosigkeit und damit auch keinen Bettel geben. Alle Kinder sollten eine allgemeine Schul- und Berufsausbildung erhalten, die Waisenkinder sollten in Heimen versorgt werden, und für arme Mädchen war eine von der Stadt gestellte Mitgift vorgesehen, damit sie heiraten konnten. Isaak sieht in

diesem sozialpolitischen Programm eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung des Münsteraner Täuferreiches, zu der weitere hinzutraten wie die ökonomische Misere der Niederlande zwischen 1529–1535 und die „zwiespältige Botschaft Melchior Hoffmans“, die aufgrund der allgemeinen Not nach Isaak viele offene Ohren fand.

Genau das wird in dem darauf folgenden Essay von Lammert G. Jansma „The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands“ bestritten. Die ökonomischen Fakten in den entscheidenden Jahren der Verbreitung der Täuferbewegung (1531–1533), nämlich Arbeitslosigkeit und Hungersnot aufgrund des Krieges mit Dänemark, enormes Steigen der Kornpreise bei gleichzeitigem Sinken der Arbeitslöhne, Seuchen und Sturmfluten, werden auch von Jansma nicht vom Tisch gewischt, aber ihre Relevanz für die Expansion des melchioritischen Täuferniums wird mit dem Argument in Frage gestellt, daß zu Beginn der Missionstätigkeit Hoffmans und Trijpmakers die Lage noch nicht so trostlos war wie später, daß die Kornpreise im Herbst 1532 wieder fielen (um gleich darauf wieder anzusteigen!), daß die Epidemie des „Englischen Schweißes“ in Amsterdam, wo die Melchioriten die größten Erfolge erzielten, nur kurze Zeit wütete. Mit derselben beckmesserischen Logik läßt sich behaupten, daß die Weltwirtschaftskrise und die von ihr ausgelöste Arbeitslosigkeit für den Aufstieg des Nationalsozialismus keine Rolle gespielt haben, weil sie im Jahr der Gründung der NSDAP noch nicht vorhanden war und weil die Nazis in den Jahren 1932/33 im Lande Lippe, das von der Weltwirtschaftskrise viel weniger getroffen war als das Ruhrgebiet und Oberschlesien, einen höheren Stimmenanteil erzielten als im Kohlepott. Vollends vergaloppiert sich Jansma bei der Schilderung der Bedingungen für die Ausbreitung des Täuferniums in Ostfriesland. Er spricht von einem Klima der Toleranz in diesem Gebiet, „adverse social and economic conditions did not exist there then.“ Von der intoleranten Kirchenpolitik des Reichsgrafen Enno II., der seit 1529 versuchte, in Ostfriesland eine lutherische Kirchenordnung gegen den Willen der Bevölkerung durchzusetzen, scheint er noch nichts gehört zu haben, ebensowenig von dem dreijährigen verheerenden Krieg, den Enno II. gegen Balthasar von Esens und Maria von Jever führte (1530 bis 1534), in dem die meisten Burgen und viele Dörfer des Landes in Flammen aufgingen.

Ebensowenig überzeugt Jansmas Behauptung, daß Hoffmans „passiver“ Chiliasmus genau der Mentalität eines vom sozialen Abstieg bedrohten sozialkonservativen Kleinbürgertums entspreche, das revolutionäre Aktivitäten verabscheue. Bekanntlich wurden im Herbst 1533 aus vielen pazifi-

stischen Melchioriten gewalttätige Anhänger des Jan Matthijs, und nach dem Scheitern des Täuferturns in Münster konnte Menno Simons die Mehrheit der ehemaligen Revolutionäre wieder für eine friedliche Haltung zurückgewinnen. Begriffliche Unterschiede, die sich auf temporäre Verhaltensweisen beziehen, definieren nicht notwendig auch verschiedene Personengruppen. Wenn Jansma schließlich im Zusammenhang mit der sozialen Rekrutierung der Melchioriten auf die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb dieser Bewegung hinweist, so erklärt er damit nur einen Mechanismus der Verbreitung, nicht aber, warum bestimmte Verwandtschaften für gewisse Ideen anfällig waren.

Auf der Basis der Arbeiten von Bernd Moeller („Reichsstadt und Reformation“, 1962) und Karl-Heinz Kirchhoff („Die Täufer in Münster 1534/35“, 1973) versucht W. J. de Bakker in seiner Studie „Bernhard Rothmann: Civic Reformer in Anabaptist Münster“, im Zuge der „Normalisierung“ des Täuferbildes die Bedeutung der Ideen Melchior Hoffmans und der apokalyptischen Erwartungen der holländischen Einwanderer für das Münsteraner Täuferreich herunterzuspielen und eine Art Theologie der Stadtgemeinde des frühen Rothmann zur entscheidenden geistigen Grundlage für die Ereignisse von 1533–1535 zu erheben. Das Münsteraner Täuferturn sei im Grunde und ursprünglich eine normale bürgerliche Bewegung gewesen, in der sich die städtischen Handwerkerzünfte mit der religiösen Reformpartei, initiiert von Rothmann und den Wassenberger Predikanten, vereinigten, um die Herrschaft des Bischofs abzustreifen und an ihre Stelle die Souveränität der Stadtgemeinde zu setzen. Das Luthertum sei als Ideologie für die Zünfte im Kampf um die Macht ungeeignet gewesen, da es die Stadt nicht als Genossenschaft, sondern als Herrschaftsverband unter einem patrizischen Rat konzipierte. Rothmann und die Wassenberger Predikanten – vornehmlich die Sakramentstheologie Heinrich Rols – hätten dagegen die geeignete Ideologie geboten, weil sie die gesamte Stadtgemeinde als sakrale Genossenschaft verstanden, der der Magistrat als untergeordnetes Organ zu dienen hatte. Die Einführung der Glaubenstaufe war danach der Akt der Selbstkonstituierung der Stadtgemeinde als heiliger Gemeinschaft, in dem zugleich die religiöse und politische Autorität des oligarchischen lutherischen Rates verworfen wurde. Die spezifischen melchioritischen Doktrinen wie „monophysitische Christologie, Unterwerfung der Frau unter den Mann in der Ehe, Unvergebarkeit der Sünde nach der Erleuchtung“ hätten Rothmanns genuine Stadttheologie nur weiterentwickelt, nicht grundlegend verändert (S. 111). In den späten apokalyptischen Traktaten Rothmanns („Bericht van der Wrake“ und „Van der Verborgenheit der Schrift“, 1534)

sieht de Bakker nur die nicht ernstzunehmenden Versuche eines verzweifelten Propagandisten, das letzte melchioritische Aufgebot in Holland und Westfalen für eine bereits verlorene Sache zusammenzutrommeln. So wichtig und weiterführend de Bakkers Hinweis auf die Affinität zwischen der Theologie der Wassenberger Prädikanten und den politischen Zielen der Gilden auch sein mag – eine genaue Untersuchung dieses Problems steht allerdings noch aus –, als Ganzes überzeugt mich diese Interpretation des Münsteraner Täuferniums nicht. M. E. sprechen folgende Tatsachen dagegen: Bernd Rothmann selbst berichtet, daß die erste Täufergemeinde (die um den 5. 1. 1534 aufgrund der Taufen durch Willem de Kuyper und Bartholomeus Boekbinder entstanden war) die Waffen ablegte und sich „zum Schlachtopfer bereitete“, weil sie meinte, es gezieme sich nicht, „den Gottlosen Widerstand zu tun.“ (Vgl. R. Stupperich (Hg): Die Schriften Bernhard Rothmanns. 1970, S. 279–283). Der Entschluß zum Kampf gegen Bischof und Rat fiel erst nach dem 13. 1. 1534, als die Abgesandten des militanten Jan Matthijs, nämlich Jan van Leiden und Gerrit Boekbinder, in der Stadt eintrafen. Rothmann hat aus dem Konflikt Bischof - Rat - Gilde *nicht von sich aus* die Konsequenzen gezogen, daß man den Streit mit Waffen austragen müsse. Das geschah unter dem Einfluß der niederländischen Melchioriten. Nach der „Austreibung der Ungläubigen“ (Ende Februar 1534) und der Einwanderung der holländischen Hoffmanianer (zahlenmäßig hielten sich die beiden Vorgänge ungefähr die Waage) bestand etwa die Hälfte der erwachsenen männlichen und ein Drittel der erwachsenen weiblichen Bevölkerung aus niederländischen Melchioriten. Im Laufe des Jahres 1534 wurden die einheimischen Münsteraner Täufer weitgehend, wenn auch nicht vollständig, entmachtet: durch die Aufhebung der alten Ratsverfassung und die Einführung des Rates der 12 Ältesten (im Mai 1534), in dem nur noch sechs Einheimische saßen, dann durch die Hofordnung Jan van Leidens, die gut die Hälfte der 148 Ämter für die Einwanderer reservierte. Im September 1534 machte sich Jan van Leiden zum obersten Richter, d. h. er riß wesentliche Kompetenzen des einheimischen „Schwertträgers“ Knipperdollink an sich. Wenn man auch die Einführung der Gütergemeinschaft als Konsequenz des Belagerungszustandes und der Masseneinwanderung verstehen kann – sie wurde überdies vom Rat gebilligt, theologisch war sie in Rothmanns Abendmahlslehre von 1533 vorbereitet –, die Einführung der *Polygamie* und die *Errichtung des „davidischen Königreiches“* geschah allein auf Betreiben des Jan Matthijs und stieß auf den Widerstand einer beachtlichen Gruppe von Einheimischen (Mollenhenke-Aufstand). Daß die eigentliche Herrschaft in Münster seit März 1534 in den Händen der cha-

rismatischen melchioritischen Führer Jan Matthijs und Jan van Leiden lag und Rothmann nur die Rolle eines willfährigen Propagandisten spielte – daran kann eigentlich kein Zweifel bestehen. Und soll man wirklich die gut bezeugte apokalyptisch aufgeladene Atmosphäre in der Stadt, d. h. die Bußrufe in den Straßen, die Schreckensvisionen und „unmittelbaren Offenbarungen“, die Zerstörung der Bilder, Siegel, Urkunden und Bücher, die Herrschaftseembleme Jan van Leidens, mit denen er seinen Anspruch auf Weltherrschaft signalisierte, – soll man das alles nur als Schaum auf der Oberfläche betrachten, der im Grunde nichts zu bedeuten hat?

In „Davidite vs. Mennonite“ beschreibt James M. Stayer die geistige Auseinandersetzung um die Führung der friedlichen Melchioriten nach 1535, der sich vornehmlich zwischen David Joris und Menno Simons abspielte. Dieser Streit entschied über die weitere Zukunft des nordwesteuropäischen Täufertums, denn unmittelbar nach der Münsteraner Katastrophe gerierte sich David Joris als der Kronprinz der ganzen Bewegung. Die sachlichen Probleme, um die es geht – die „Daviditen“ warfen den Mennoniten Biblizismus, sinnlosen Separatismus in Äußerlichkeiten und geistlichen Hochmut vor, die Mennoniten bezichtigten die Anhänger des David Joris des Götzendienstes, der Verletzung der göttlichen Ordnungen und der Flucht vor dem Kreuz –, werden erörtert an Hand der Schriften des Nicolaas Meydertsz von Blesdijk (damals noch ein treuer Anhänger seines Schwiegervaters David Joris) und eines verlorenen Briefes von Menno Simons in der Wiedergabe von Blesdijk.

Hans-Jürgen Goertz definierte den Antiklerikalismus als „Sitz im Leben“ für das Denken Menno Simons in seinem Beitrag „Der fremde Menno Simons“. Nach Goertz war der „Pfaffenhaß“ so tief im Wesen Menno verankert, daß er nicht nur eine lebenslange, fast stereotype Polemik gegen den katholischen Klerus und die protestantischen Schriftgelehrten betrieb, sondern auch die Rechtfertigung des Menschen vor Gott als Gerechtmachung, d. h. als „Rechtveerdigmaking“, als Einheit von Vergabung und Heiligung, als Geburt des „neuen Menschen“ konzipierte, und zwar weil er erlebt hatte, daß bei den Klerikern der Großkirchen der Glaube zum intellektuellen Geschwätz ohne Folgen für das konkrete Leben verkommen war. Auch die Annahme der melchioritischen, also der monophysitischen Christologie, sieht Goertz in diesem Zusammenhang.

In „Menno Simons: The Road to a Voluntary Church“ zeichnet Irvin B. Horst in knappster Form einige Hauptentwicklungslinien im Leben und Denken Menno nach, seinen Bruch mit Münster und die Auseinander-

setzung mit David Joris, ferner die Konfrontation mit den reformierten Theologen Johann à Lasco, Gellius Faber und Marten Micron.

Aufgrund einer Analyse der Drucktypen beweist Marja Keyser in ihrem Aufsatz „The Fresenburg Press“, daß in dieser holsteinischen Druckerei nur vier Werke von Menno Simons gedruckt worden sind.

Der Aufsatz von A. F. Mellink „Anabaptism at Amsterdam after Münster“ stellt im wesentlichen ein Referat dar des Inhalts der „Documenta Anabaptistica Neerlandica II, Amsterdam, 1536–1578.“

Gar nichts Neues bringt John H. Yoders Artikel „Les Troubles aux Pays-Bas dans le Miroir Strasbourgeois“. Über seine Einschätzung Bucers als eines vorbildlichen Gesprächspartners der Täufer kann man sich nur wundern, wenn man an die vielen Nonkonformisten denkt, die dieser große Seelsorger („authentique théologien pastoral et oecumenique“) ins Elend gejagt hat.

Insgesamt bietet der Band einige Neuigkeiten, und in seinen kontroversen Artikeln bringt er Stoff zum Nachdenken sowie Anregungen zur vertieften Forschung; aber die von Jansma und de Bakker anvisierte „kopernikanische Revolution“ in der Interpretation des holländischen und Münsteraner Täufertums hat er wohl nicht geschafft.

Klaus Deppermann

*H. ten Boom*, De reformatie in Rotterdam, 1530–1585. Amsterdam, De Bataafsche Leeuw, 1987. Hollandse Historische Reeks, Bd. VII. 301 S. Ln. Illustriert.

Forschungen zur Reformation in einzelnen Städten und Ortschaften können ein hervorragender Beitrag zum Verständnis dieser höchst komplexen Bewegung sein. Dr. ten Booms Studie über Rotterdam ist besonders wertvoll, weil sie die Bewegung über die lange Periode von mehr als sechzig Jahren hin untersucht: von den ersten Unruhen des Protestantismus bis zur endgültigen Festigung einer anerkannten Reformierten Kirche. Rotterdam war 1530 eine Stadt von etwa 6.000 Einwohnern, der Größe und historischen Bedeutung nach die sechste Stadt Hollands. Wie anderswo in den Niederlanden rief der Streit um das Evangelium, den Luther entzündet hatte, seine lokale Resonanz hervor. Aber im großen und ganzen war es den frühen reformatorischen Einflüssen nicht erlaubt, den gleichmäßigen Tenor des städtischen Lebens zu stören. Der städtische Rat erlaubte eindeutig einen gewissen Grad von Freiheit in religiösen Angelegenhei-