

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

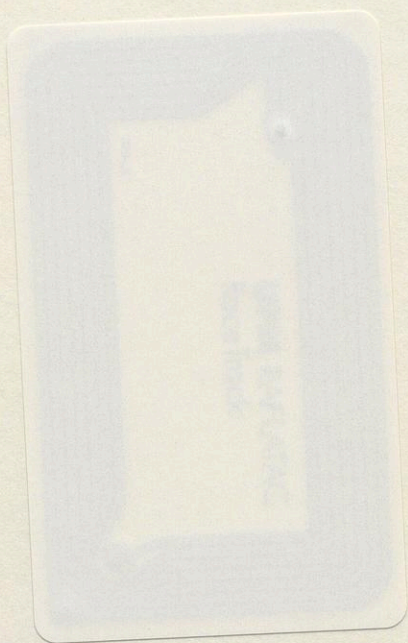
WZ

ZA

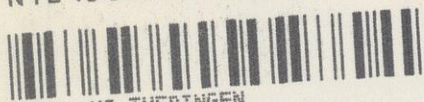
•2506

47./48. Jahrgang

1990/91



N12<500249983021



UB TUEBINGEN

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

47. / 48. Jahrgang

1990 / 1991



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: Druckerei Schneider GmbH, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1

Mitarbeiter dieser Nummer:

Dr. Neal Blough, 13 rue du Val d'Osne, Saint Maurice, F-94410, Frankreich

Anne Christiansen, Hirtenstraße 29 b, 2000 Hamburg 26

Dr. Christoph Dittrich, Sulzbürgerstraße 52, 7800 Freiburg i. Br.

Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, 2000 Hamburg 50

Wolfgang Froese, Venloer Straße 311, 5000 Köln 30

Dr. Dr. Gerhard Günther, Marcel Verfaillie-Allee 49, O-5700 Mülhausen

Lydie Hege, Hauptstraße 77, 6919 Bammental

Dr. Hans Adolf Hertzler, Königstraße 132, 4150 Krefeld

Dr. Ralf Klötzer, Woltmershauser Straße 382, 2800 Bremen

Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 4, 2408 Timmendorfer Strand

Dr. Alfred Hans Kuby, Luitpoldstraße 23, 6732 Edenkoben

Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of History, Queen's University, Kingston, Canada K7L 3N6

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

Christoph Wiebe, Hauptstraße 77, 6919 Bammental

Susanne Woelk, Fibigerstraße 163, 2000 Hamburg 62

ZA 2506-47148



Inhalt

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

I. Aufsätze

1. Klaus Deppermann, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer.	8
2. James M. Stayer, Noch einmal besichtigt: Anabaptists and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus.	24
3. Gerhard Günther, Müntzer und die Täufer. Zur Frage: Hat Müntzer die Glaubenstaupe praktiziert?	38
4. Marion Kobelt-Groch, Frauen in Ketten. „Von wider-tauferischen Weibern, wie gegen selbigen zu handeln.“	49
5. Christoph Dittrich, Katholische Kontroverstheologie im Kampf gegen Reformation und Taufertum.	71
6. Susanne Woelck, Zur verlassenen Kirche am Schwarzen Brack. Die Mennoniten in Neustadtgödens.	89
7. Wolfgang Froese, Weltflucht und Weltzuwendung. Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert.	104
8. Peter J. Foth, Aus der Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 20. Jahrhundert.	125
9. Heinold Fast, Zweckverband oder Bekenntnisgemeinschaft? Der Versuch eines Zusammenschlusses der deutschen Mennonitengemeinden 1932–1934.	139

II. Forschungsnotizen

1. Marion Kobelt-Groch, Gottes aufsässige Töchter (phil. Diss. Hamburg 1991)	154
2. Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster (phil. Diss. Hamburg 1991)	158
3. Neal Blough, Pilgram Marpeck und die Schweizer Brüder um 1540.	162
4. Alfred Hans Kuby, Eine Werbung für die Mennoniten an der Molotschna, 1826.	164

III. Von neuen Büchern

1. Robert W. Scribner, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany (A. Christiansen) 171
2. Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung (G. Vogler) 174
3. Thomas Müntzer im Ausland: P. Mattheson, T. da Rocca, E. W. Gritsch, A. Friesen, T. Scott (H.-J. Goertz) 178
4. Clarence Bauman, The Spiritual Legacy of Hans Denck (H.-J. Goertz) 188
5. James M. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods (H.-J. Goertz) 190
6. Karl-Heinz Kirchhoff, Das Phänomen des Täuferreichs zu Münster (R. Klötzer) 194
7. Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Chr. Wiebe) 199
8. Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform (A. A. Hertzler) 203
9. Peter J. Klassen, A Homeland for Strangers (P. J. Foth) 207
10. Peter P. Klassen, Kampfbrand und andere mennonitische Geschichten aus dem paraguayischen Chaco (P. J. Foth) 209
11. Katharina Zimmermann, Die Furgge (L. Hege) 211

IV. Nachrufe · Berichte · Hinweise

1. Die Genauigkeit des Urteils. Gedenkrede für Klaus Deppermann (1930–1990) · (H.-J. Goertz) 215
2. Gerhard Hein (1905–1990) · (H. Fast) 223
3. Berichte 231
4. Hinweise auf Neuerscheinungen 233

V. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokolle der Mitgliederversammlungen 1990 und 1991 237
2. Anhang zum Protokoll von 1991 247
3. Kassenberichte 1989 und 1990 254
4. Informationen 255

Zu dieser Nummer

Leider müssen wir die Leser der Geschichtsblätter ein zweites Mal um Verständnis dafür bitten, daß ein Jahresheft ausgeblieben ist. Es war aus vielerlei Gründen nicht möglich, die letzte Nummer rechtzeitig zum Druck zu befördern, so daß wir uns entschließen mußten, wieder eine Doppelnummer herauszubringen: 1990 und 1991. Umfangreiche Zeitschriften zu lesen, ist oft lästig, aber wir haben uns bemüht, die vorliegende Ausgabe so vielseitig und reichhaltig zu gestalten, daß die Leser für das lange Warten vielleicht doch ein wenig entschädigt werden.

Dieses Mal dürften sich die Aufsätze, die der Täufergeschichte gewidmet sind, und die Beiträge zur Geschichte der Mennoniten einigermaßen die Waage halten. Die Aufsätze zur Geschichte des Täuferturns werden von der Rede eingeleitet, die Prof. Dr. K. Deppermann im Mai 1990 über den Märtyrer Michael Sattler auf einer ökumenischen Gedenkveranstaltung in Rotenburg am Neckar hielt. Niemand konnte damals ahnen, daß der Redner nur noch wenige Monate zu leben hatte. Er starb am 12. August 1990 an den Folgen eines Herzinfarktes – für seine Familie, das Historische Seminar der Universität Freiburg und die Täuferforschung ein herber Verlust (s. die Gedenkrede, die Hans-Jürgen Goertz anlässlich einer Akademischen Trauerfeier an der Universität Freiburg am 7. Dezember 1990 gehalten hat). Kurz vor seinem Tod hat Klaus Deppermann uns noch den hier veröffentlichten Aufsatz seines Schülers Christoph Dittrich vermittelt, eine Zusammenfassung der Freiburger Dissertation über die katholische Polemik gegen die Täufer. Inzwischen ist diese Untersuchung auch als Buch veröffentlicht worden: Christoph Dittrich, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer*. Cohläus, Eck, Fabri. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1991, VIII, 457 S.

Vom erfolgreichen Abschluß ihrer Dissertationen, die am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg erarbeitet wurden, berichten auch die Selbstanzeigen von Marion Kobelt-Groch (Frauen im „Bauernkrieg“ und in den Bewegungen der Täufer) und Ralf Klötzer (Die Täuferherrschaft von Münster 1534/35). Der Aufsatz über „Frauen in Ketten“, den Marion Kobelt-Groch für die Geschichtsblätter geschrieben hat, schließt zwar an ihre Dissertation an, behandelt jedoch einen dort nicht berücksichtigten Aspekt reformationsgeschichtlicher Frauenforschung.

Gelegentlich „wetterleuchtet“ noch das Müntzerjubiläum von 1989 nach: so in einigen Buchbesprechungen und in den Überlegungen Dr. Dr. Gerhard Günthers, des ehemaligen Stadtarchivdirektors in Mühlhausen/Thüringen, zum Problem, ob Müntzer vielleicht nicht doch schon vor den Zürcher Täufern die Glaubentaufe praktiziert haben könnte. Dieser Beitrag liegt ganz in der neuerlichen Tendenz, die Mauer, die zwischen Müntzer und den Täufern errichtet worden war, wieder abzubauen und seiner Wirksamkeit im Täufern mit dogmatisch unverstelltem Blick nachzugehen.

Wesentliche Impulse für die neuere Erforschung des Täufern gingen von James M. Stayers *Anabaptists and the Sword* (1972) aus. Nach einer langen Zeit, in der dieser Historiker den weiteren Gang der Täuferforschung mit zahlreichen Aufsätzen stark beeinflusst hat, und in dem Augenblick, in dem sein zweites Buch über die Täufer, nämlich über die Gütergemeinschaft im Täufern, erschienen ist (s. Von neuen Büchern), wandte er sich noch einmal in selbstkritischer Weise seinem Erstlingswerk zu: ein anregendes Beispiel für die Fähigkeit der historischen Forschung zur Regeneration. Stayer beschreibt in diesen autobiographischen Reflexionen den Weg, auf dem die Täufer und Mennoniten erst allmählich, keinesfalls von Anfang an, die zentrale Bedeutung der Gewaltlosigkeit für ihr Glaubens- und Gemeindeleben erkannt haben – ein Erbe übrigens, das wir seiner Meinung nach eher den Hutterischen Brüdern als den Schweizer Täufern verdanken.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Mennoniten konzentriert sich hier auf drei nord- bzw. nordwestdeutsche Gemeinden. Neustadtgödens, Krefeld und Hamburg-Altona. Die Erinnerung an die Ansiedlung niederländischer Mennoniten am Jadebusen ist fast verblaßt, nur eine kleine, verlassene Kirche hält das Andenken an die Gründer dieses Ortes am Schwarzen Brack noch wach (s. Abb. 10). Susanne Woelk, eine Studentin der Germanistik und Sozialgeschichte in Hamburg, ist mit regionalgeschichtlichem Interesse (sie stammt aus Jever) der Geschichte dieser erloschenen Mennonitengemeinde nachgegangen und hat zu weiteren Forschungen angeregt. Sie konnte auf Materialien zurückgreifen, die der Heimatverein von Neustadtgödens vor einigen Jahren publiziert, aber noch nicht wissenschaftlich aufgearbeitet hatte.

Über die Krefelder Mennoniten ist schon viel geschrieben worden. Wolfgang Froese, Mitarbeiter am Historischen Seminar der Universität Köln, hat sich noch einmal in archivalischem Studium mit der Geschichte dieser Gemeinde beschäftigt und sich auf die Frage konzentriert, wie der Prozeß zu verstehen sei, in dem die Mennoniten das Privileg der Wehrfreiheit auf-

gaben. Was im 16. Jahrhundert mühsam errungen worden war, begann im 18. und 19. Jahrhundert seine Überzeugungskraft allmählich zu verlieren. Peter J. Foth hat das 75jährige Bestehen der Hamburger Mennonitenkirche, des Gebäudes, nicht der Gemeinde, zum Anlaß genommen, einen Abriß der neueren Geschichte dieser Gemeinde zu schreiben und den Akzent vor allem auf das Zusammenwachsen der Hamburger und ostdeutschen Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg gelegt.

Schließlich entstand im Zusammenhang der Verhandlungen, die inzwischen zum erfolgreichen Zusammenschluß der deutschen Mennoniten in der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) geführt haben, ein Rückblick auf ähnliche, doch einst gescheiterte Bemühungen am Ende der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reichs. Dieser Rückblick stammt aus der Feder Heinold Fast's, der als Vorsitzender der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden gemeinsam mit anderen maßgeblich auf diesen Zusammenschluß hingewirkt hat. Der Text ist ein für den Druck leicht überarbeiteter Vortrag, der zur Eröffnung einer gemeinsamen Tagung des Verbandes deutscher Mennonitengemeinden und der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden am 4. Juni 1982 in Neuwied gehalten wurde.

So spannt sich in dieser Doppelnummer der Bogen von Michael Sattler, der mit den Schleitheimer Artikeln den Grund für eine Einigung auseinanderstrebender Täufer zu legen versuchte, zu den Bemühungen um Einheit in unserer Zeit – und dazwischen liegt eine bewegte, ganz und gar nicht einheitliche, vielmehr tief zerklüftete Geschichte der Täufer und Mennoniten.

Heinold Fast

Hans-Jürgen Goertz

Erratum

in den Mennonitischen Geschichtsblättern, 46. Jg., 1989, S. 47, Zeile 9–10 muß es heißen:
„... wird aus dem Gesagten die *Ablehnung* der Kindertaufe gefolgert.“

Klaus Deppermann †

Michael Sattler.

Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer

Michael Sattler, dessen wir heute gedenken, hat für das schweizerische und süddeutsche Täuferum dieselbe Bedeutung gehabt wie Menno Simons für das holländische und nordwestdeutsche. Er sammelte die versprengten, enttäuschten und desorientierten täuferischen Gruppen und Einzelgänger, deren sozialrevolutionäres Programm gescheitert war, und gab ihnen eine neue Ordnung und Orientierung. Auf diese Weise sicherte er ihr Überleben. Sein Grundgedanke lautete: Das Reich Gottes auf Erden ist nicht durch Gewalt, schon gar nicht durch eine soziale Revolution, zu erzwingen, sondern läßt sich nur verwirklichen innerhalb einer nach Reinheit strebenden Gemeinschaft der Gläubigen, die sich von der Welt absondert und die Gebote Jesu Christi erfüllt. Dazu zählt als eins der vornehmsten die Regel: „Widerstehet nicht dem Bösen!“ (Matth. 5, 39). Die Welt aber bleibt bis zur Wiederkunft Christi das Reich der Finsternis, in dem der Satan regiert. Jede Hoffnung, sie durch politische Mittel, durch eine Revolution oder durch Mitarbeit im Rahmen der legalen weltlichen Obrigkeit zu verchristlichen, ist vergeblich.

Von Sattler besitzen wir als Vermächtnis mit Sicherheit drei Dokumente: seinen Abschiedsbrief an die Straßburger Reformatoren Bucer und Capito, Ende 1526 – Anfang 1527 geschrieben¹, das Schleithimer Bekenntnis vom 24. Februar 1527² und seinen Abschiedsbrief an die Gemeinde in Horb, vom Mai 1527, den er im Gefängnis von Binzdorf verfaßte.³ Über den zweitägigen Prozeß gegen Sattler und seine Glaubensgenossen am 17. und 18. Mai 1527 sind wir relativ gut unterrichtet: durch ein Protokoll eines Verhörs Sattlers, das bereits vor dem eigentlichen Gerichtsverfahren stattfand, die Anklageschrift des Klägers Eberhard Hofman, Schultheiß von Ensisheim, abgefaßt im Auftrag des Grafen Joachim von Zollern, ferner durch drei voneinander unabhängige Prozeßberichte, nämlich des Augenzeugen Klaus von Graveneck (in zwei fast identischen Versionen), einem Brief des Täuferführers Wilhelm Reublin, der mit Sattler gefangen genommen wurde, dem aber die Flucht aus dem Kerker gelang, und der Schilderung der Gerichtsverhandlung in der „Geschichte der Herzogen von Württemberg“ durch Christian Friedrich Sattler, einen Historiker des 18. Jahrhunderts.⁴ Der Brief Reublins enthält zwar viele legendenhafte Aus-

schmückungen, ist aber wertvoll aufgrund der in ihm enthaltenen Details über die Vorgeschichte und Folgen des Prozesses. Dem Historiker Christian Friedrich Sattler muß ein zeitgenössischer Bericht vorgelegen haben, der nur zum Teil sich mit dem des Klaus von Graveneck überschneidet, z. T. zusätzliche Informationen über den Prozeßbeginn enthält. Schließlich gibt es noch zwei ausführliche Briefe Capitos⁵ und einen Brief des Lahrer Pfarrers Jacob Ottelinus⁶, die markante, allerdings gegensätzliche Beschreibungen des Charakters von Michael Sattler bringen – wenn man von den kurzen Notizen in den Täuferakten des Elsaß und der Schweiz absieht.

Das ist nicht gerade viel, um Leben und Lehre eines der bedeutendsten Täuferführer zu rekonstruieren, lädt aber dazu ein, aus Indizien, die anderen Quellen und Vorgängen entnommen sind, zu konstruieren und zu spekulieren. Ich möchte das nach Möglichkeit vermeiden und mich statt dessen an eindeutige Quellenzeugnisse, vornehmlich von Sattler selbst, halten. Wo meine Darstellung sich im Bereich des nur Möglichen oder Wahrscheinlichen bewegt, soll darauf hingewiesen werden.

Michael Sattler wurde wahrscheinlich zwischen 1490 und 1500 in Staufen im Breisgau geboren. Das genaue Geburtsdatum wissen wir nicht. Er trat in das Benediktinerkloster St. Peter im Schwarzwald ein, d. h. in ein vornehmes Kloster, dessen Mönche dem gemeinen Mann gegenüber als „Klosterherren“ auftraten. Ebenso wenig ist bekannt, ob Sattler an einer Universität studiert hat. Lediglich aus den Prozeßberichten des Klaus von Graveneck geht hervor, daß Sattler offenbar Latein verstand.⁷ Die Berner Chronik des Valerius Anshelm berichtet, daß Sattler in St. Peter das Amt des Priors inne hatte.⁸ Einen weiteren Beweis dafür gibt es nicht, in den meisten Quellen wird er nur als Mönch bezeichnet. Es ist anzunehmen, daß die Versuche St. Peters, sich der Bursfelder Reformkongregation des Benediktinerordens anzuschließen, in die Zeit fallen, da Sattler sich in dem Kloster aufhielt. Nur sollte man aus diesem Umstand keine großen Schlüsse ziehen. Mit Sicherheit wissen wir nur, daß im Jahr 1520 das Schwarzwaldkloster die Bursfelder Kongregation um Aufnahme in ihre Gemeinschaft bat. Die Aufnahme- und Reformverhandlungen kamen aber nicht zu einem Abschluß.⁹ Ob diese erste Aufnahmepetition irgendwelche Konsequenzen hatte für das Kloster selbst, ist unbekannt. Sattlers eigenes Bild vom Mönchsleben war jedenfalls völlig negativ und deutet nicht daraufhin, daß er in einer Reformkongregation lebte, die sich streng an die benediktinischen Gebote der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams hielt. Als Grund für seine Absage an das Mönchtum und den Priesterstand gibt Sattler jedenfalls das unchristliche, vor allem unsittliche Leben der Kleriker an. Im Rottenburger

Prozeß sagt er darüber folgendes: „Als mich Gott berufft von seinem wort zu bezeugen, und Paulus gelesen, dabei den unchristlichen, gefährlichen stand, darinnen ich gewesen, betracht, angesehen der mönch und pfaffen bracht, hoffart, wucher und große hurerei, aynem sein weib, dem andern die tochter, dem dritten die magt zur Hurn gemacht, hat ich mich begeben, (d. h. hab ich mich bekehrt) und ein weib nach dem befehl Gottes (1. Kor. 7, 2) genommen, dann Paulus wol darvon weissagt zum Timotheus (1. Tim. 4, 3): Es wird in den letzten Tagen beschehen, das mann wirt verbieten dy ehe und speiß, die Gott geschaffen hat, zu niessen mit dancksagung.“¹⁰ Nach seinen eigenen Worten ist also Sattler bewogen worden, aus dem Kloster auszutreten und dem Volk das Evangelium zu verkünden, durch zwei Dinge: durch die Lektüre der paulinischen Schriften und die negative Erfahrung des Reichtums (Pracht), der Arroganz (Hoffart), der Raffgier (Wucher) und der Unkeuschheit der „Klosterherren“, und zwar lernte er bei Paulus, daß das Verbot der Ehe und bestimmter Speisen, also die Fastengebote, ein Zeichen der Endzeit sei und im Widerspruch zu Gottes Schöpfungsordnung stehe. Nirgendwo erfahren wir, daß das Erlebnis des Bauernkrieges Sattler zu diesem Entschluß gebracht hat.

Wir wissen auch nicht den genauen Zeitpunkt, wann Sattler St. Peter verlassen hat. Das kann 1525 während oder nach dem Bauernkrieg geschehen sein – aber auch schon 1524, unabhängig von den Ereignissen in St. Peter während des Bauernkrieges. Über Verhandlungen zwischen ihm als Prior und den aufständischen Schwarzwaldbauern gibt es keinen Bericht – das sind alles Spekulationen, die zutreffen mögen oder auch nicht.

Das soll nicht heißen, daß Sattler unberührt geblieben ist von den sozialen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Ausdrücklich tadelt er ja den Reichtum, den Hochmut und die seiner Meinung nach überhöhten Zinsforderungen der Mönche. 1522 hatte der Abt Jodocus Kaiser den Vogt des Klosters St. Peter, den Grafen Ernst von Hachberg, vergeblich darum gebeten, ausgebliebene Zinsleistungen der Bauern an das Kloster gewaltsam einzutreiben. Statt dessen machte der Graf gemeinsame Sache mit den Bauern. Als die vorderösterreichische Regierung eine Sondersteuer erhob, legte der Abt diese auf die Bauern um. Die Bauern rebellierten, wandten sich an den Grafen Ernst, der tatsächlich den Abt zur Flucht nach Freiburg zwang und das Kloster mit Söldnern besetzte.¹¹ Im Mai 1525 zog der Schwarzwälder Haufen unter Hans Müller von Bulgenbach auch nach St. Peter und zwang die dortigen hörigen Bauern, sich dem Aufstand anzuschließen. Im Gegensatz zu vielen anderen Klöstern wurde St. Peter aber nicht zerstört oder geplün-

dert,¹² ein Zeichen dafür, daß es wahrscheinlich die Bauern freiwillig beherbergte und gepflegte.

Daß Sattler aber bei der Besetzung von St. Peter seine späteren Glaubensgenossen aus Waldshut kennengelernt haben soll, ist eine bloße Vermutung mit geringer Wahrscheinlichkeit. Man kann auch nicht mit Sicherheit behaupten, daß Sattler den evangelischen Glauben in der Form der bäuerlichen Verkündigung kennenlernte. Sicher ist dagegen, daß Michael Sattler sich im November 1525 in Zürich aufhielt und zwar in der Gesellschaft von Konrad Grebel, Felix Mantz, Jörg Blaurock, Ulrich Teck und Marthy Linck (= Martin Weniger) und Margarete Hottinger. Bis zu diesem Zeitpunkt muß er also das Kloster in St. Peter verlassen haben. Ob er danach sogleich sich zum Täufern bekannt hat, läßt sich nicht verifizieren, ist aber sehr wahrscheinlich. Vom 6. bis 8. November 1525 hatte eine weitere Disputation zwischen den Zürcher Täuferführern und Ulrich Zwingli über die Kinder- bzw. Erwachsenentaufe stattgefunden. Das Ergebnis war für die Täufer niederschmetternd. Grebel, Mantz und Blaurock wurden zu unbefristeter Gefängnishaft verurteilt; Ulrich Teck, Marthy Linck, Margarete Hottinger und Michael Sattler wurden vorübergehend eingekerkert und dann aus der Haft gegen Schwur der Urfehde entlassen. In der Urfehde des Ulrich Teck verlangte der Rat, daß der Täufer ohne Genehmigung das Zürcher Herrschaftsgebiet nicht mehr betreten würde. Über den Inhalt der Urfehde Sattlers wissen wir nichts Genaues. Vielleicht brauchte er nur zu geloben, seine Predigt- oder Täuftertätigkeit im Zürcher Untertanenland einzustellen.¹³ Von den damaligen Schicksalsgenossen besaß niemand eine revolutionäre Vergangenheit. Grebel, Mantz und Blaurock hatten sich in ihrem Brief an Thomas Müntzer vom 5. 9. 1524¹⁴ – also vor dem Ausbruch des Großen Bauernkrieges – ausdrücklich gegen jede Form der Gewaltanwendung gewandt. Ulrich Teck war zusammen mit Jakob Groß aus Waldshut ausgewiesen worden, weil er sich weigerte, mit Waffen die Stadt gegen Habsburg zu verteidigen.¹⁵ Marthy Linck stammte zwar aus Schleithem, also aus dem Zentrum des ostschweizerischen Aufstandsgebietes, aber als Aufrihrer erscheint er in keiner Gerichtsakte. Weshalb Arnold Snyder die Kontakte Sattlers mit Grebel, Mantz und Blaurock herunterspielt und erhebliche Mentalitätsdifferenzen zwischen den Täufem im Zürcher Unterland und im Zürcher Oberland konstruiert, ist mir unerfindlich.¹⁶ In beiden Gebieten gab es Täufer, die sich für die Anwendung von Gewalt aussprachen, und solche, die das ablehnten. Der Pazifismus der beiden Waldshuter Jakob Groß und Ulrich Teck, mit denen Sattler in engem Kontakt stand, unterscheidet sich in gar keiner Weise von dem Konrad Grebels.

Im Sommer 1526 missionierte Sattler zusammen mit Carli Brennwald, einem Wollweber aus Klingnau, Konrad Winkler aus Waßberg und einem Mann namens Mumprat aus Konstanz in der Gegend von Bülach, nördlich von Zürich.¹⁷ Im Dezember 1526 finden wir ihn zusammen mit Jacob Groß aus Waldshut, Mathias Hiller aus St. Gallen, Wilhelm Echsel aus dem Wallis, Jörg Tucher aus Weißenburg und dem einheimischen Jörg Ziegler in Straßburg.¹⁸

Alle waren Pazifisten und verweigerten die Erfüllung ihrer bürgerlichen Pflichten, soweit sie Kriegsdienst und Rechtsprechung betrafen. Sie wurden deshalb in den Turm geworfen. Die Hauptfrage in dem von Bucer im Auftrage des Magistrats abgehaltenen Verhör betraf das Problem, ob sie die Obrigkeit als eine christliche Institution anerkennen wollten. Darauf blieben sie freilich die Antwort schuldig – Bucer hatte sie hier offensichtlich am schwächsten Punkt der täuferischen Sozialtheologie erwischt. Trotz aller Konzessionen, die Groß für sich persönlich machte – darin weitergehend als seine Genossen –, nämlich, daß er bereit sei, den Wachdienst auf der Mauer zu leisten und einen Spieß in die Hand zu nehmen, nicht aber den Feind zu töten, kannte Bucer in diesem Punkt keine Gnade. Im Protokoll des Verhörs heißt es abschließend: „Daruff der Bucer in dem teuffel befohlen.“¹⁹ Er sorgte dafür, daß die gesamte Gruppe im Januar 1527 die Stadt verlassen mußte. Der Rat schloß sich in diesem Fall dem harten Kurs Bucers an. Am 31. 12. 1526 wurde das erste Täufermandat in Straßburg beschlossen (verkündet am 27. Juli 1527)²⁰, in dem den Anabaptisten der Aufenthalt in der Stadt verboten wurde, – primär nicht aus religiösen Gründen, sondern weil sie den christlichen Charakter der Obrigkeit nicht anerkannten, die Einrichtungen des Magistrats zur Erhaltung des gemeinen Nutzens und Friedens nicht unterstützten und als „zertrenner und beleydiger eines christlichen und einhelligen wesens“ die Stadt verdürben.²¹

Michael Sattler, den man nicht eingekerkert hatte, setzte sich für seine gefangenen Gesinnungsgenossen ein und bat Capito und Bucer um ein Gespräch, in dem er versuchte, die Rechtmäßigkeit, d. h. den neutestamentlichen Grund ihrer Anschauung darzulegen. Die von ihm vorgebrachten Argumente faßte er noch einmal zusammen in seinem Abschiedsbrief an die Straßburger Reformatoren.²²

Grundlage der gesamten Argumentation Sattlers ist ein schroff dualistisches, johanneisches Weltbild. Der Teufel ist der Fürst dieser Welt – Christus aber hat kein Reich in dieser Welt (Thesen 10, 8). Die Bürgerschaft der Christen ist im Himmel, nicht auf Erden (These 16). Daraus zog er den entscheidenden politischen Schluß: „Die Christen sind gantz gelassen und ver-

trüwt irem vatter jm hymel on alle üsserliche und weltliche rüstung“ (These 15).²³ Das hieß praktisch: Für den Christen kommt der Dienst mit der Waffe nicht in Frage. Bei aller Hochachtung der Person Sattlers, den sie als einen „lieben Freund Gottes“, ja sogar als „Märtyrer Christi“²⁴ schätzten, konnten die Straßburger Prädikanten diesen Ideen nicht folgen. Im Gegensatz zum strengen Legalismus Sattlers meinten sie, daß die Liebe Zweck und Ende aller Gebote sei und jedes Einzelgebot dem Liebesgebot untergeordnet sei.²⁵ Das implizierte, daß die von Sattler aufgestellten Gebote über Taufe, Abendmahl, Bann, Wehrlosigkeit und Eid keine absolute Geltung beanspruchen könnten. Sattlers Bitte um Barmherzigkeit wurde ihm nicht bewilligt. Seine Anhänger mußten die Stadt verlassen, er selbst ging freiwillig.

Über Lahr, wo er sich mit dem dortigen Ortspfarrer Jacobus Ottelinus anlegte, wanderte Sattler im Februar 1527 nach Schleithem am Randen, in der Nähe von Schaffhausen, um über den zukünftigen Kurs des Täuferturns zu beraten. Der kleine Ort lag mitten in dem ehemaligen Aufstandsgebiet der Ostschweiz. Das Täuferturn war in dieser Gegend, d. h. im Raum Waldshut, Schaffhausen, St. Gallen zu einer Massenbewegung geworden. Fast sämtliche Einwohner von Waldshut und der Dörfer um Hallau hatten im Frühjahr 1525 die Glaubenstaufe empfangen und sich den rebellischen Bauern des Schwarzwaldes und der Landgrafschaft Stühlingen angeschlossen. Täuferführer wie Balthasar Hubmaier, Wilhelm Reublin, Johannes Brötli und Hans Krüsi hatten zum Einsatz der Waffengewalt gegen die geistlichen und weltlichen Tyrannen aufgerufen bzw. sie hatten zumindestens zugelassen, daß ihre Anhänger sie mit Spießen und Schwertern vor der Verhaftung bewahrten. Die freie Pfarrerwahl durch die Ortsgemeinde, die Verwaltung des Zehnten durch und zum Wohl der Kommune, die ihn aufbrachte, die Reduzierung der bäuerlichen Lasten: das waren die Forderungen, die den Bauern und Täufern gemeinsam waren.²⁶ Die größte Sozialrevolution der deutschen Geschichte endete jedoch in einer Katastrophe, wie sie das Reich bis dahin noch nicht erlebt hatte. Die Bauernheere wurden sämtlich vernichtend geschlagen, etwa 100.000 Tote bedeckten das Schlachtfeld bzw. die Hinrichtungsstätten, und die aufständischen Dörfer mußten gewaltige Wiedergutmachungsleistungen an ihre Herren zahlen. In dieser Niederlage drohte auch das junge Täuferturn unterzugehen. Es schien aufgrund seiner Verwicklung in den Bauernkrieg ebenso diskreditiert und erledigt zu sein wie die Sache der revolutionären Bauern. Für Sattler war die Verstrickung des Täuferturns in den Bauernkrieg ein Irrweg, ein Abfall von den Idealen, wie sie Konrad Grebel zumindestens seit

dem Herbst 1524 gelehrt sowie von Jakob Groß und Ulrich Teck in Waldshut praktisch vertreten worden waren. Darüber hinaus sah Sattler die Täuferbewegung noch von einem Spiritualismus bedroht, der zwischen dem „inneren“ und „äußeren“ Wort unterschied und behauptete, es komme allein auf den Geist der Liebe an. Wer ihn besitze, der könne sich im Einzelfall auch einmal über Gebote Gottes hinwegsetzen. Für Sattler war diese Berufung auf die Freiheit des Geistes – wie sie etwa Hans Denck vertrat – nur ein Deckmantel für die „Freiheit und Geilheit des Fleisches“²⁷. Stattdessen, so meinte er, komme alles darauf an, eine feste Ordnung unter den Täufern aufzurichten, an die sich jeder unter Strafe des Bannes zu halten habe. So entstand das „Schleitheimer Bekenntnis“, das für die „Schweizerbrüder“ und die Mehrheit der süddeutschen Täufer zur gültigen Norm wurde.

Im Unterschied zu den bisherigen christlichen Bekenntnissen verkündet die „Brüderliche Vereynigung etzlicher kinder Gottes“ – wie sich das „Schleitheimer Bekenntnis“ nennt – keine Dogmen. Es stellt vielmehr eine Lebens- und Kirchenordnung auf der Grundlage der Bergpredigt dar. Wie im Abschiedsbrief an die Straßburger Reformatoren wird ausgegangen von einer schroffen Zweiteilung des Kosmos in Gut und Böse, Reich Christi und Reich Belials. Der Christ ist nicht Bürger dieser Welt, sondern ein Fremdling in ihr. Deshalb lautet das wichtigste Gebot: sich abzusondern von dem Bösen. Konkret bedeutet das: Verzicht auf Teilnahme an katholischen wie den protestantischen Gottesdiensten, sofern sie nicht täuferisch sind, keine Freundschaft mit ungläubigen Nachbarn, kein Besuch von Wirtshäusern, keine Übernahme von Bürgschaften, keine Bündnisse für oder gegen die Obrigkeit, Verzicht auf jede Form der Gewaltanwendung. „In dem werden ouch fallen von uns die tufelischen waffen des gewaltz, als da sind schwert, harnasch und derglichen und aller irer bruch fur frund oder wider die fiend, in kraft des worts Christi: Ir sollen dem ubel nit widerstan. [Matth. 5, 39].“²⁸ Das war die eindeutige Absage an die Sozialrevolution, an einen neuen Bauernkrieg.

Man distanzierte sich aber nicht nur von der Sozialrevolution, sondern auch vom bestehenden Staat. Im sechsten Artikel heißt es zwar über die weltliche Obrigkeit: „Das schwert ist ein gottes ordnung usserthab der volkumenheit Christi, welches den bösen strafft und tödt und den gutten schützt und schirmt.“²⁹ Unter Christen aber wird die Todesstrafe nicht gebraucht. Bei ihnen gilt der Bann als höchste Strafe. Der Christ verteidigt weder sich noch einen anderen mit den Mitteln der Gewalt, selbst dann nicht, wenn er im Recht ist. Deshalb kann er auch nicht Soldat, Bürgermeister oder Schöf-

fe sein bzw. an der weltlichen Rechtsprechung in irgendeiner Form mitwirken. Zwar kämpft auch der Christ gegen das Unrecht, aber allein mit geistlichen Waffen. „Die weltlichen werden gewapnet mit stachel und isen, aber die christen sind gewapnet mit dem harnesch gotts, mit warheit, mit gerechtikeit.“³⁰ Damit stellten sich die Täufer außerhalb der Stadt- bzw. Dorfgemeinschaft; denn für alle erwachsenen Bürger galt im 16. Jahrhundert noch das Gebot der Verteidigungspflicht und der Mitwirkung am Schöffengericht.

Die Isolierung der Täufer von der bestehenden Gesellschaft wurde noch verstärkt durch die Ablehnung des Eides, ebenfalls unter Berufung auf die Bergpredigt (Matth. 5, 32–37). Der Grund für die Eidverweigerung war einmal die Verpflichtung des Christen, immer – und nicht nur in besonderen Fällen – unbedingt die Wahrheit zu sagen, zum anderen die Einsicht in die Unfähigkeit des Menschen, eine Garantie für sein zukünftiges Verhalten abzugeben; denn der Mensch ist nicht Herr seiner selbst. „Wir aber mögen nutt...das wir den eid halten oder leisten.“³¹ Nun spielte der Eid im Leben der Bürger des 16. Jahrhunderts eine erheblich größere Rolle als heute. Zu Beginn eines jeden neuen Jahres versammelte sich die Bürgergemeinde unter freiem Himmel, um der Obrigkeit die Treue zu schwören. Wer den Bürgereid verweigerte, stellte sich außerhalb der Gemeinschaft und erweckte den Anschein, er wolle Gesetzestreue und Gehorsam aufkündigen. Mit der Absonderung, der Wehrlosigkeit und der Eidverweigerung rissen die Täufer eine unüberbrückbare Kluft zur bestehenden Gesellschaft auf.

Im Gegensatz zur staatlich organisierten Gesellschaft sollte dagegen die wahre Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen darstellen. Der Eintritt in sie mußte auf einem freiwilligen Entschluß eines mündigen Menschen beruhen, der durch die Taufe bezeugt, daß er sich zur Nachfolge Christi bis zum Märtyrertod verpflichtete. Wer in die Kirche der Täufer eintritt, der unterwirft sich freiwillig der Kontrolle und Zucht des Lebens durch die Gemeinschaft der Brüder. Verfällt er einem Irrtum oder einer Sünde, so wird er nach der Regel Christi (Matth. 18, 15) zweimal heimlich, beim dritten Mal öffentlich vor der Gemeinde ermahnt. Ändert er sein Leben auch dann nicht, so wird er aus der Gemeinschaft der wahren Christen ausgestoßen. Ziel der strengen Kirchenzucht sollte die Gewinnung der reinen Abendmahlsgemeinde sein. „Alle, die ein brott brechen wollen zu der gedechtnus des brochnen libs Christi, und alle, die von einem tranck trincken wollen zu einer gedechtnus des vergossnen bluts Christ, die sollen vorhin vereiniget syn in einem lib Christi, das ist in die gemein gottes, an welcher Christus

das hopt ist.“³² Die gesellschaftlichen Ideale des Bauernaufstandes, d. h. die Umwandlung des feudalen Herrschaftsverbundes in eine brüderliche Genossenschaft schimmern in diesen Artikeln noch insofern durch, als sie sich „brüderliche vereinigung“ nennen, der Pfarrer von der ganzen Gemeinde gewählt und die Bann- und Strafgewalt nur im Zusammenwirken mit zwei oder drei Zeugen aus der Gemeinde ausgeübt werden soll.³³ Damit hatte Michael Sattler durch das Schleithemer Bekenntnis die Form des Täuferturns zurückgewonnen, die Konrad Grebel und seine Zürcher Anhänger in der Auseinandersetzung mit dem im übrigen von ihnen hochgeschätzten und verehrten Thomas Müntzer noch vor dem Ausbruch des Bauernkrieges entwickelt hatten. Im September 1524 hatte Grebel bereits die wahren Christen zur Absonderung von der Welt und zur Wehrlosigkeit aufgerufen, freilich unter Verzicht auf die einmal auch von ihm ins Auge gefaßte Reform der Welt und der Staatskirche. „Man soll ouch das evangelium und sine annehmer nit schirmen mit dem schwert oder sy sich selbst...Rechte gläubige christen sind schaff mitten unter den wölffen, schaff der schlachtung, mussend in angst und nott, trubsal, ferfolgung, liden und sterben getoufft werden, in dem für probiert werden, und das vatterland der ewigen ruw nit mit erwürgung liplicher finden, sondern der geistlichen erlangen. Sy gebruchend ouch weder weltlich schwert noch krieg, wann by inen ist das tötten gar abgetan.“³⁴

Unübersehbar waren freilich auch die Probleme, die sich mit dem Programm des separatistischen Pazifismus für das Täuferturn ergaben. Bereits die Wittenberger und Straßburger Reformatoren wiesen darauf hin, daß die Täufer sich in einen Widerspruch verwickelten, und zwar dadurch, daß sie den Sohn Jesus Christus gegen den Vater setzten, indem sie einerseits den Staat als göttliche, notwendige Ordnung für die Welt bejahten, andererseits es aber unter Berufung auf Jesu Bergpredigt ablehnten, daran mitzuwirken. Die Zwangsgewalt des Staates wird einerseits als göttlich verordnet akzeptiert, andererseits als teuflische Waffe disqualifiziert. Tatsächlich führte das Programm des pazifistischen Separatismus ins gesellschaftliche Abseits, in ein ohnmächtiges Außenseitertum.

Vermutlich gab es auch – zumindest bei Michael Sattler – eine Verknüpfung dieser rigorosen Ethik mit trügerischen apokalyptischen Naherwartungen. So schreibt er in seinem Abschiedsbrief an die Gemeinde in Horb: „Bittent, das die schnitter in die ernde gezwungen werdend [Matth. 9, 38], dann die zeit des tröschens ist nahe herbei kommen. Der gewel der zerstörung ist offenbar under euch. Die außerwelten knecht und mägt gottes werden bezeychnet mit dem namen jrs vatters an jren stirnen [Apok. 7, 3)].

Die welt erregt sich wider dy erlösten von jrem irren. Das Evangelium wirt bezeuget für aller welt...Nach dem wirt nott sein, das sich deß herrn tag nit verlengere.“³⁵ Schließlich führte der Versuch, eine reine Kirche Christi zu schaffen, bereits im 16. Jahrhundert zu immer wiederholten Spaltungen und Ausschlüssen, zu einer neuen Gesetzlichkeit oder zu einer spezifischen täuferischen Unbarmherzigkeit gegen Abweichler, gegen die schon Pilgram Marpeck protestierte. Capito sah in Sattlers Legalismus den „anfang einer newen monchery“³⁶, und seitdem ist immer wieder – mit unterschiedlicher Bewertung – auf das angeblich benediktinische Erbe hingewiesen worden, das Sattler in das Täuferium mit seinem strengen Legalismus eingebracht haben soll. Dabei übersieht man aber leicht den großen Unterschied, den das mittelalterliche Mönchtum von der täuferischen Absonderung trennt. In der mittelalterlichen Konzeption bilden Mönche, Nonnen, Kleriker und Laien ein corpus Christianum, die Stände ergänzen sich und treten stellvertretend füreinander ein. Bei Sattler aber gibt es zwischen den Kindern der Welt und den auserwählten Christen keine Gemeinschaft, auch kein Eintreten füreinander.³⁷

Von Schleithem aus zog dann Michael Sattler auf Einladung Wilhelm Reublins in die von dem Grafen Joachim von Zollern verwaltete Herrschaft Hohenberg. Obwohl das Gebiet zum habsburgischen Vorderösterreich gehörte, hatte sich der evangelische Glaube dort schon seit 1524 ausgebreitet. Im Frühjahr 1526 war der Täuferführer Wilhelm Reublin von Straßburg nach Horb gekommen und hatte dort eine Täufergemeinde gegründet, die mindestens 25 Familien umfaßte.³⁸ Offensichtlich sollte Sattler die Gemeinde in Horb übernehmen, während Reublin seine Missionstätigkeit in seiner Heimatstadt Rottenburg fortsetzte. Aus Horb sind uns 32, aus Rottenburg 36 Täufer bekannt – aber dann wurde die Ausbreitung des Täuferiums jäh unterbrochen durch eine Verhaftungswelle. Bereits vor der Schleithemer Konferenz waren in Rottenburg acht Täufer verhaftet worden, dann – wahrscheinlich Anfang März – wurden in Rottenburg sieben Männer und acht Frauen und in Horb – nach dem Bericht Reublins – 16 Männer und acht Frauen gefangengenommen, darunter auch Michael Sattler und seine Frau Margareta. Reublin gelang die Flucht aus der Haft. Michael Sattler, seine Frau, Mathias Hiller aus St. Gallen und Veit Veringer wurden als besonders gefährliche Anführer nach Binsdorf in den Turm gebracht, wahrscheinlich um sie von den einfachen Täufern, die man hoffte zum Widerruf bewegen zu können, zu trennen. Sattler war sich von vorneherein darüber im klaren, daß der Tod ihn erwartete.³⁹

Am 17. Mai 1527 wurde der Prozeß gegen Sattler, seine Frau, Mathias Hil-

ler, Veit Veringer sowie acht weitere Männer und neun Frauen eröffnet. Die neun Anklagepunkte enthielten den Vorwurf des Verstoßes gegen kaiserliche Mandate, d. h. gegen das Wormser Edikt von 1521, der Häresie, des Bruchs des Mönchsgelübdes sowie Verweigerung der bürgerlichen Pflichten, nämlich die Ablehnung des Bürgereides und die Verweigerung des Kriegsdienstes sogar gegen den größten Feind des christlichen Glaubens, den Türken. Der Häresievorwurf umfaßte unter anderem die Leugnung der Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen, die Behauptung, daß die Kindertaufe „zur seligkeyt nit fürderlich sei“, die Verwerfung des Sakraments der letzten Ölung sowie die Verachtung der Mutter Maria und der Heiligen. Ein besonders starkes Stück, den Gipfel der Unverschämtheit, fand der Ankläger die folgende Äußerung Sattlers: „Wann kriegen recht wer, wolt er lieber wider die Christen ziehen, dann wider die türcken, welchs doch eyn groß ding ist, unsers heyligen glaubens grössisten feind wider uns zu ziehen“ (= uns vorzuziehen).⁴⁰ Am zweiten Verhandlungstage bat Sattler darum, alle Anklagepunkte noch einmal zu verlesen und ihm zu erlauben, im Zusammenhang darauf zu antworten. Das wurde ihm auch gestattet. Nicht ungeschickt verteidigte sich Sattler gegen den Vorwurf, das Wormser Edikt verletzt zu haben. Dieses richte sich gegen die lutherische Lehre, nicht gegen das Evangelium und Wort Gottes. „Das haben wir gehalten“⁴¹. Die übrigen Vorwürfe der angeblichen Häresie gab er im wesentlichen zu mit der Einschränkung, die Mutter Gottes und die Heiligen nicht geschmäht, sondern nur ihre Stellung als Mittler zwischen Gott und Mensch bestritten zu haben. Seine besonders anstößige Äußerung, daß er lieber gegen die Christen als gegen die Türken kämpfen würde – „wann kriegen recht wäre“, – begründete er damit, daß die Türken keine Ahnung vom christlichen Glauben hätten und nicht verlogen seien, die Christen aber sich Christi rühmten, gleichzeitig jedoch die wahren Zeugen Christi verfolgten, also Heuchler seien, „türcken nach dem geist.“⁴² Sattlers Versuch, die Gerichtsverhandlung in eine Disputation zu verwandeln, scheiterte natürlich. Auf seine Bitte, ihm die Irrtümer anhand der Bibel nachzuweisen, antwortete der Ankläger, der Stadtschreiber von Ensheim: „Ja, du erloser, verzweifelter bößwicht und mönche, solt man mit dir disputiern? Ja, der hencker sol mit dir disputirn!“ Das Urteil lautete wie folgt: „Das man Michael Sattlern dem hencker in die hand soll geben, der soll ihn füren auff den platz und jm die zung abschneiden, darnach auff eyn wagen schmiden, unnd also zweimal mit glüenden zangen seinen leip reissen, nochmals, so mann ihn für das thor bringet, der massen fünf griff geben. Ist also geschehen, darnach wie eyn ketzer zu pulver geprennt.“⁴³

Wie erklärt sich diese ungewöhnliche Grausamkeit des Urteils, die weit über das hinausging, was König Ferdinand von seinen Richtern erwartete? Der König hatte nämlich empfohlen, Sattler ohne weiteren Prozeß „die dritte Taufe im Neckar“ zu spenden, d. h. ihn zu ertränken.⁴⁴ Am selben Tag, am 21. Mai 1527, wurden vier weitere Täufer mit dem Schwert hingerichtet, Sattlers Frau wurde im Neckar ertränkt. Da die übrigen Täufer angesichts des Todes widerriefen, wurden die Todesurteile (Verbrennung für die Männer, Ertränken für die Frauen) nicht vollzogen, sondern in die Strafe der Verbannung umgewandelt.⁴⁵ Die Todesstrafe durch Verbrennen war die normale Strafe im 16. Jahrhundert für Ketzer, die nicht widerriefen. Die Umwandlung dieser Strafe in Hinrichtung mit dem Schwert bei vier (bzw. acht) von Sattlers Leidensgenossen trotz Ablehnung des Widerrufs muß als Zeichen der Gnade gelten. Umso erbarmungsloser ging man gegen Sattler selbst vor: Verbrennen genügte nicht, vorher sollte ihm die Zunge abgeschnitten und sein Körper mit glühenden Zangen zerrissen werden. Strafverschärfend haben vermutlich folgende Umstände bzw. Worte Sattlers gewirkt:

1. Er galt nicht als einfacher Täufer, sondern als Anstifter der Häresie, obwohl er in dem Gebiet Horb – Rottenburg wohl nur gepredigt, aber nicht getauft zu haben scheint;⁴⁶
2. er hatte das Mönchsgelübde gebrochen und geheiratet;
3. er hatte während des Prozesses keine Irrtümer eingeräumt und sogar versucht, seine Ansicht, er würde lieber gegen die Christen als gegen die Türken kämpfen, „wenn kriegten recht wäre“, zu begründen.

Wahrscheinlich hat er mit dieser Äußerung über die Türken Ankläger und Richter zur Weißglut gebracht, so daß sie die schrecklichste Form der Bestrafung aussannen. In jenen Jahren schien der Türke auf einem unaufhaltsamen Vormarsch ins Herz Europas zu sein. 1521 war Belgrad gefallen, 1522 Rhodos, 1526 brach das Ungarnreich in der Schlacht von Mohacz zusammen, der Ungarnkönig Ludwig wurde auf dem Schlachtfeld erschlagen, so daß Ofen, das heutige Budapest, in türkische Hand fiel. 1529 standen die Türken zum ersten Male vor Wien. Während die meisten Deutschen – Protestanten wie Katholiken – in den Türken den schlimmsten Feind der Christenheit erblickten, angesichts dessen sie ihre wechselseitigen Animositäten wenigstens zeitweilig verdrängten, gab es einige Stimmen auf dem linken Flügel der Reformatoren, die im Türken ein Werkzeug Gottes zur Vernichtung der gottlosen Pfaffen und Tyrannen sahen, so Thomas Müntzer und die Täufer um Hans Hut, des Schülers von Thomas Müntzer.⁴⁷ Sattler hat zwar diese Meinung nicht vertreten, aber offensicht-

lich hielt er seine religiösen Gegner für weitaus schlimmer als den allgemeinen Feind der Christenheit, vielleicht auch deshalb, weil die Türken den unterworfenen christlichen Völkern Toleranz in Glaubensfragen gewährten. Jedenfalls brach Sattler mit seiner Äußerung über die Türken aus dem allgemeinen politischen Konsens seiner Zeit aus.

Bei aller Ehrfurcht, die das unsägliche Leiden Michael Sattlers und der friedlichen Täufer jedem einflößen, der sich mit ihrer Geschichte beschäftigt, muß man sich doch fragen, ob mit den von ihm vertretenen Grundsätzen die Welt, unsere Gesellschaft, regierbar ist oder nicht. Ich möchte das verneinen – Michael Sattler hätte dem übrigens zugestimmt. Auch die rigore Zweiteilung der Welt in ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen, lokalisierbar in bestimmten Personenverbänden, erscheint mir unhaltbar, sogar gefährlich. Wenn man das zugesteht, so fragt sich, was Sattler und seine Täufer in die Geschichte der christlichen Welt eingebracht haben. Ich sehe seine bleibende Bedeutung in zwei Positionen:

1. In einem Jahrhundert, das von endlosen außenpolitischen Kämpfen um die Hegemonie in Europa, um die Selbstbehauptung des Abendlandes gegen den Islam, aber auch von Revolutionen und Revolten im Inneren erfüllt war, in dem Fehden und „das Recht in die eigene Hand nehmen“ à la Michael Kohlhaas noch alltägliche Praxis waren, haben die friedlichen Täufer gegen Krieg und Revolution in gleicher Weise protestiert. Wie Erasmus von Rotterdam empfanden sie, daß der Hang zur Gewalt eine Schande für die Christenheit und ein Zeichen von Torheit sei: „Bellum dulce inexpertis“. Der Krieg ist nur süß für die Unerfahrenen. Diese Botschaft des Erasmus haben Sattler und die friedlichen Täufer – z. T. übrigens unter Berufung auf Erasmus – unter das Volk gebracht.

2. Sattler hat seine Gemeinde gelehrt, daß sie eine brüderliche Gemeinde sein sollte, die sich im Lebensstil und im Verhalten gegenüber dem Nächsten deutlich von einem weltlichen Herrschaftsverband unterscheidet. Er hat ihr vorgelebt, daß die Kirche Christi Mut zum Widerspruch zur „Welt“ haben muß, d. h. den Mut, wenn es sein muß, auch Kirche unter dem Kreuz zu sein.

¹ Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. VII, Elsaß, I. Teil, Stadt Straßburg 1522–1532. Hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. Gütersloh 1959. Nr. 70, S. 68–70 (abgekürzt QGTE).

² Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zweiter Band. Ostschweiz. Hg. von Heinold Fast. Zürich 1973. Nr. 26, S. 26–36 (abgekürzt QGTS).

³ Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation. Bd. 2. Hg. von Walther Köhler. Leipzig 1908, S. 317–324 (abgekürzt FJR 2).

⁴ Siehe: C. Arnold Snyder: *Rottenburg Revisited: New Evidence concerning the Trial of Michael Sattler*. In: *Mennonite Quarterly Review* 54, 1980, S. 208–229. Der Artikel enthält die Anklage und Sattlers Antwort darauf in den Vorverhandlungen, die offizielle Anklage der Hauptverhandlung sowie die Darstellung des Prozesses in C. F. Sattler: *Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Herzogen*. 2. Teil Tübingen 1770, S. 171–173, die offensichtlich auf einem Augenzeugenbericht beruht. Reublings „phantastische“ Schilderung des Prozesses findet sich in QGTS, Bd. 1, hg. von Leonhard v. Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, Nr. 224, S. 250–253; der Bericht des Augenzeugen Klaus von Graveneck ist abgedruckt in FJR 2, S. 325–337, ferner in Heinold Fast (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen 1962. S. 71–77 (in modernisierter Form).

⁵ S. QGTE I, Nr. 83, S. 80–87; Nr. 84, S. 87–91.

⁶ S. QGTE I, Nr. 75, S. 72–74.

⁷ FJR 2, S. 330.

⁸ Die Berner Chronik des Valerius Anshelm. Hg. vom Historischen Verein des Kantons Bern. Bd. 5, Bern 1896, S. 185.

⁹ C. Arnold Snyder: *The Life and Thought of Michael Sattler*. Kitchener, Ontario 1984. S. 44 = *Studies in Anabaptist and Mennonite History* 26 (recte: 27!).

¹⁰ FJR 2, S. 328–329. In seinem Aufsatz „*Rottenburg Revisited*“ bezeichnet Snyder das unmoralische Leben der Mönche als ein primäres Motiv Sattlers, das Kloster zu verlassen. Wenn er diese Stelle ganz ernst genommen hätte, dann hätte er sich seine Spekulationen über das benediktinische Erbe Sattlers, den Einfluß von Bursfelde auf St. Peter und die Bedeutung des Bauernkrieges für Sattlers Austritt aus dem Kloster sparen können.

¹¹ C. Arnold Snyder: *The Life and Thought of Michael Sattler*, S. 56–58.

¹² C. Arnold Snyder: *The Life and Thought of Michael Sattler*, S. 55–56; 61–65. Snyders Argumentation, daß Sattler St. Peter im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg verlassen hat, ist nicht stichhaltig. Als Benediktinermönch und Prior lebte er keineswegs so abgeschieden, daß er wahrscheinlich erst bei der Besetzung des Klosters durch die Bauern mit der reformatorischen Botschaft in Berührung kam. Jakob Groß und Ulrich Teck, mit denen Sattler später zusammen arbeitete, kamen zwar aus Waldshut, befanden sich aber mit Sicherheit nicht in dem Schwarzwälder Haufen, der das Kloster St. Peter besetzte; denn sie lehnten sogar die Verteidigung ihrer Heimatstadt mit Waffengewalt ab.

¹³ QGTS, Bd. 1, Nr. 133, S. 136. Wir wissen nicht einmal, ob Michael Sattler tatsächlich die Urfehde beschworen hat. In den Zürcher Ratsakten heißt es lediglich: „Marthy Ling von Schaffhusen und Michel Sattler von Stouffen uß dem Brißgow söllent uff ein urfecht mit abtrag deß costens uß gelassen werden.“

¹⁴ QGTS, Bd. 1, Nr. 14, S. 13–21, besonders S. 17.

¹⁵ QGTS, Bd. 1, Nr. 107, S. 109.

¹⁶ C. Arnold Snyder: *The Life and Thought of Michael Sattler*, S. 106–107. Von den sieben Revisionen, die Snyder angeblich am bisherigen Sattlerbild vollzogen haben will, hält nur eine einer Überprüfung stand, nämlich die erste, daß Sattler wahrscheinlich nicht studiert hat, aber die lateinische Sprache beherrschte. Alle übrigen Behauptungen sind fragwürdig bzw. falsch. Ad 2: Daß die Bursfelder Reformbewegung St. Peter erfaßte, ist unwahrscheinlich, zumindestens ungewiß; denn der Anschluß St. Peters an Bursfelde wurde nie vollzogen; ad 3: Auf welche Weise Sattler mit der reformatorischen Bewegung in Berührung kam, wissen wir nicht. Er selbst berief sich auf die Lektüre der paulinischen Schriften, nicht auf irgendwelche Bauernartikel. Das Datum seines Klosteraustrittes ist unbekannt; ad 4: Sattler missionierte nicht in der Gegend von Hallau-Schaffhausen, sondern im Zürcher Untertanengebiet um Bülach. Snyders

Behauptung, daß Sattler mit einfachen Leuten lebte und das Weberhandwerk erlernte, beruht auf einer falschen Lesung und Interpretation des Aktenstückes QGTS, Bd. 1, Nr. 182, S. 200–202, bes. S. 201 unten. Aussage des Wollwebers Hans Küenzi von Klingnau an den Zürcher Rat. „Wytter ist zu mir einer kom, ist ouch ein münch gsin, unnd mich gebetten unnd der liebe ermant, daß ich in sollt leeren arbyttten, dann er sich gern mit siner hand das brot essen wöllt, on fürwytz, daß ich im bysten wolt nach dem bevelch gots; darby ist vermeindt, er syg der Michel, der vormalis ouch üwer gefangner gsin ist, im ist aber nit also...“ Heinold Fast hat nachgewiesen, daß es sich bei dem Mönch, der bei Hans Küenzi lebte, um Michael Wüst handelte, – den der Zürcher Rat aber offenbar mit Michael Sattler verwechselte. Vergl. dazu Heinold Fast: Michael Sattler's Baptism: Some Comments. In: Mennonite Quarterly Review 60, 1986, 364–373. Auf Snyders Einwände in seinem Aufsatz: Michael Sattler's Baptism: Some Comments in Reply to Heinold Fast. In: Mennonite Quarterly Review 62, 1988, 496–506 wird Heinold Fast demnächst antworten mit dem Aufsatz: Michael Sattler vs. Michael Wüst: Further Details, den er mir freundlicherweise zur Verfügung stellte.

ad 5: Es ist nicht einzusehen, weshalb Sattler seine täuferischen Ansichten nicht von Grebel, Mantz und Blaurock gelernt hat. Er war mit ihnen im November 1525 zusammen in Zürich. Seine Freunde Teck und Groß vertraten dieselben Positionen wie Grebel. ad 6: Da der Mönch, der von Küenzi das Weberhandwerk erlernen wollte, Michael Wüst und nicht Michael Sattler war, entfallen auch alle Indizien, daß Sattler sich erst im Sommer 1526 hat taufen lassen. Wahrscheinlich hat sich Sattler im Sommer 1525, jedenfalls vor seiner Verhaftung im November 1525 taufen lassen. ad 7: Folglich stand Sattler im Frühjahr 1527 nicht erst an der Schwelle einer bedeutsamen Karriere als Täuferführer, sondern er war auf diesem Wege schon weit fortgeschritten. Es ist auch kaum anzunehmen, daß ein Anfänger die Autorität gehabt hätte, die „Schleitheimer Artikel“ durchzusetzen.

¹⁷ QGTS, Bd. 1, Nr. 246, S. 270–271; Nr. 249, S. 272–273.

¹⁸ QGTE I, Nr. 67, S. 62–67; Nr. 70, S. 68–70.

¹⁹ QGTE I, Nr. 67, S. 64, Z. 5.

²⁰ QGTE I, Nr. 68, S. 67; Nr. 92, S. 122.

²¹ QGTE I, Nr. 92, S. 122, Z. 19.

²² QGTE I, Nr. 70, S. 68–70.

²³ QGTE I, Nr. 70, S. 69, Z. 21–22.

²⁴ QGTE I, Nr. 86, S. 110, Z. 24–25; Z. 33.

²⁵ QGTE I, Nr. 70, S. 67, Z. 13–18.

²⁶ Zur Verwicklung der Täufer in der Ostschweiz in den Bauernkrieg vergl. James M. Stayer: Reublin and Brötli, the revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism. In: The Origins and Characteristics of Anabaptism. Ed. by Marc Lienhard. The Hague 1977, 83–102.

²⁷ So im „Schleitheimer Bekenntnis“. Vergl. QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 28. Zur Frage, gegen wen die Schleithheimer Artikel gerichtet sind, vergl. H. W. Meihuizen: Who Were The „False Brethren“ Mentioned In The Schleithheim Articles? In: Mennonite Quarterly Review 41, 1967, 200–222; Klaus Deppermann: Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täufern im Jahre 1527. In: Mennonitische Geschichtsblätter 30, 1973, 24–41; C. Arnold Snyder: Revolution and the Swiss Brethren: The Case of Michael Sattler. In: Church History 50, 1981, 276–287.

²⁸ QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 30.

²⁹ QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 31.

³⁰ QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 32.

³¹ QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 33–34.

³² QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 29.

³³ QGTS, Bd. 2, Nr. 26, S. 29.

³⁴ QGTS, Bd. 1, Nr. 14, S. 17.

³⁵ FJR 2, S. 322. Es ist zuzugeben, daß Michael Sattler seine apokalyptischen Erwartungen nicht zur Begründung seines Pazifismus anführt. Andererseits liegt auf der Hand, daß er sich in der „Zeit der Ernte“ wähnte und keine Notwendigkeit mehr sah, den Fortbestand der weltlichen Ordnung vor der Zerrüttung durch die Bösen zu schützen, wenn nötig, mit Gewalt.

³⁶ QGTE, Bd. 1, Nr. 83, S. 82, Z. 7.

³⁷ Darauf hat mit Recht Dennis D. Martin aufmerksam gemacht in seinem Aufsatz: „Monks, Mendicants and Anabaptists: Michael Sattler and the Benedictines Reconsidered.“ In: Mennonite Quarterly Review 60, 1986, S. 139–164. Snyders Erwiderung in Mennonite Quarterly Review 61, 1987, S. 262–279 dürfte den entscheidenden Punkt, daß nämlich das mittelalterliche Mönchtum seinen Platz hat innerhalb des corpus Christianum, wo es stellvertretend für die Laien eintritt, nicht widerlegt haben.

³⁸ S. Claus-Peter Clasen: Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften. Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie. Stuttgart 1965, S. 2.

³⁹ FJR 2, S. 321 und S. 324. „In solcher gferligkeit hab ich mich gantz dem herren geben in seinen willen und zum tod umb seiner zeugniß willen mit allen meinen mitbrudern und meiner eelichen schwester gerüst.“ – „So ich dem herrn geopffert werde, land euch mein eeliche schwester befohlen sein als mich selbs.“

⁴⁰ FJR 2, S. 326.

⁴¹ FJR 2, S. 327.

⁴² FJR 2, S. 329.

⁴³ FJR 2, S. 332.

⁴⁴ Christian Friedrich Sattler: Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Herzogen. 2. Teil. Tübingen 1770, S. 171.

⁴⁵ Die Zahl der Todesopfer differiert in den Prozeßberichten. Reublin teilt unter Angabe der Namen mit, daß vier weitere Täufer zusammen mit Sattler hingerichtet wurden, jedoch mit dem Schwert, nicht durchs Feuer. Vergl. QGTS, Bd. 1, Nr. 224, S. 252.

⁴⁶ Vergl. die offizielle Anklage gegen Sattler, abgedruckt in C. Arnold Snyder: Rottenburg Revisited. Siehe Anm. 4.

⁴⁷ Vergl. Thomas Müntzer: Das Prager Manifest (Schluß). November 1521. In: Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Hg. von Günther Franz. Gütersloh 1968, S. 505, Z. 1; Zu Hut vergl. Paul Wappler: die Täuferbewegung in Thüringen. 1913, S. 231, 235, 240, 242, 244, 281.

Noch einmal besichtigt: „Anabaptists and the Sword“

Von der Radikalität zum Quietismus

In seiner Abhandlung *Was ist ein Autor?*¹ hat Michel Foucault den Standpunkt vertreten, daß jeder Text aus sich selbst heraus, unabhängig von seiner Bindung an einen Autor, verstanden werden sollte. Gleichzeitig ist im Rahmen der Ideengeschichte allmählich die Absicht aufgegeben worden, in den Schriften vergangener Autoren nach systematischer Konsistenz suchen zu müssen. War man früher davon ausgegangen, daß jeder Denker, der es verdient beachtet zu werden, konsistent gedacht haben muß, so geht man heute davon aus, daß die meisten interessanten Denker ihre Meinungen im Laufe der Zeit geändert haben (was nicht bedeutet, daß jemand nur seine Meinung zu ändern brauchte, um sich als interessanter Denker auszuweisen).

Mein Buch *Anabaptists and the Sword*² steht allein in der Welt. Ich habe mich von seiner besonderen ideengeschichtlichen Methode und von seiner neokonservativen Perspektive entfernt, doch ich weiß, daß es Leute gibt, die mich lieber da sähen, wo ich in den Jahren von 1972 bis 1976 stand, als dort, wo ich jetzt bin³, und in dem Maße, in dem sie über ein gesundes Urteilsvermögen verfügen, wird sich ihnen zeigen, daß der Text auch in der Lage ist, sich gegen die späteren Launen seines Autors zu behaupten. In einer Hinsicht wenigstens ist das Buch diesem Aufsatz wirklich überlegen: es beruht auf gründlichen Forschungen.

Anabaptists and the Sword Revisited war kein Buch, sondern ein Aufsatz, den John H. Yoder 1974 in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* veröffentlichte – in einem Beiheft, das zum 450jährigen Jubiläum des Bauernkriegs von Heiko A. Oberman herausgegeben wurde.⁴ Dieser Aufsatz war einer der letzten Beiträge Yoders zur Täuferforschung, bevor er sich schließlich ganz anderen Gegenständen zuwandte. Der Aufsatz wurde, habe ich den Eindruck, ursprünglich als Reaktion auf die Erlanger Dissertation von Hans J. Hillerbrand über *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*⁵ konzipiert und erst danach zu einer Antwort auf mein Buch von 1972 umgearbeitet. Das Ergebnis war, daß weder Hillerbrands noch meine eigene Deutung genau genug getroffen wurde. Besonders schwach war der Versuch, denke ich, eine Position der Gewaltlosigkeit aus unterschiedlichen Aussagen zusammenzustellen, die auf alle Anhänger der täuferischen

Hauptströmung zutreffen sollte (womit Yoder alle Gruppen meinte, die mit Konrad Grebel, Michael Sattler, Pilgram Marpeck, Jakob Hutter und Menno Simons verbunden waren), als ob es eine solche Position überhaupt gegeben hätte und die Hauptströmung der Täufer eine historisch faßbare Gruppe gewesen wäre. Die Arbeiten von Gottfried Seebaß, Christoph Bornhäuser, Claus-Peter Clasen, Werner Packull und Klaus Deppermann unterstrichen die Vielfalt des täuferischen Phänomens und wiesen auf die Unmöglichkeit hin, Gestalten wie Hans Hut und Melchior Hoffman, die sich der gewaltlosen Form nicht ganz einordneten, von der Geschichte der täuferischen Anfänge auszuschließen.⁶ Yoder hatte allerdings recht, wie ich jetzt nach einiger Zeit erkenne, sich über meinen Zugriff in *Anabaptists and the Sword* zu beklagen, bei dem die Lehre vom Schwert, einerseits aus den Schriften der gelehrten Theologen entwickelt, andererseits aber aus den Verhörprotokollen der einfachen Täufer und aus dem diffusen Verhalten der verschiedenen Gruppen erschlossen wurde. Er sagte zurecht, wie ich jetzt meine, daß man die Ansichten von Schultheologen wie Luther, Zwingli und Müntzer nicht, wie ich es tat, mit dem Verhalten und den gelegentlichen Äußerungen nonkonformistischer Laien vergleichen könne.⁷

Ein anderer gewichtiger Einwand ließe sich hinzufügen, obwohl es Yoder nicht anstünde, ihn zu erheben – ich beziehe mich auf den Einwand, den Rodney Sawatsky gegen meine Übernahme des Begriffs „Apolitie“ zur Kennzeichnung der täuferischen Gewaltlosigkeit erhoben hat.⁸ „Apolitie“ schloß Quietismus ein, Abkehr von der Welt und ihren Geschäften, worin Fritz Blanke und Clarence Bauman die besondere Qualität des Täuferturns im 16. Jahrhundert erblickten⁹, während Walter Klaassen¹⁰ und Rodney Sawatsky darauf hinwiesen, wie sehr die frühen gewaltlosen Täufer auf radikale Weise die Welt verwarfen, was in jedem erdenklichen Sinne des Begriffs „politisch“ zu nennen sei. Hier bin ich in die Auseinandersetzung zwischen den Perspektiven zweier Generationen unter den nordamerikanischen Mennoniten ingeraten, einer älteren Generation, die sich zu der sie umgebenden Gesellschaft mit konservativer Abkehr von der Welt verhielt, und einer jüngeren Generation, die auf radikale Kritik setzte.¹¹ *Anabaptists and the Sword* verwischte den Gegensatz zwischen diesen beiden Perspektiven (ohne sich dessen allerdings bewußt gewesen zu sein), indem es sowohl die Apolitie als auch die Radikalität, vor allem die Verschränkung miteinander, als den typischsten Ausdruck des Täuferturns im 16. Jahrhundert wahrnahm.¹² Das Problem war, daß ich das Täuferturn von den zwanziger bis in die sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts als eine statische Größe in den Blick nahm. Spätere Interpreten des Täuferturns, wie Hans-

Jürgen Goertz, haben mir gezeigt, daß ich statt einer statischen Auflösung der Spannung zwischen Radikalität und Apolitie die dynamische Tendenz der Radikalität zur Apolitie hätte erkennen müssen.¹³ Aber meine Forschungen waren keineswegs gänzlich unabhängig von der Bender-Schule, die ihnen vorausging. So stimmte ich mit Bender, Yoder und Heinold Fast darin überein, daß sich eine originäre Grebel-Sattler-Linie frühzeitig im Täuferium herausgebildet habe (besonders 1527 mit den Sieben Artikeln von Schleithem) und daß diese normative Gewaltlosigkeit alle ihre Konkurrenten überdauerte, weil sie als der angemessenste Ausdruck des separatistischen Experiments in einer Welt feindseliger Obrigkeiten wie auch feindseliger gesellschaftlicher Mehrheiten für den Überlebenskampf am besten ausgerüstet war. Es ist genau diese Schlußfolgerung, denke ich, die überprüft und neu eingeschätzt werden muß.¹⁴ Das große Problem, den berühmten Artikel VI der Schleithemer Vereinigung als eine täuferische Norm zu akzeptieren, bestand darin, daß eine relative Interesselosigkeit an seinem Inhalt unter den frühen Täufern vorherrschte, verglichen mit der Aufmerksamkeit, die Glaubenstaufe, antiklerikale Ekklesiologie, Trennung von der Welt, Banngewalt oder Heiligung auf sich zogen. In den Schriften Konrad Grebels gibt es tatsächlich keine einschlägigen Äußerungen dazu, ausgenommen seine gelegentliche Bemerkung darüber, daß Christen Schafe auf der Schlachtbank seien, und sein ermahndes Nachwort in dem Brief vom September 1524 an Müntzer, unter keinen Umständen die Faust zu gebrauchen.¹⁵ Diese Bemerkung kann als eine Vorsichtsmaßregel verstanden werden, sich nicht in die gewaltsamen Auseinandersetzungen der frühen Reformation und des Bauernkriegs hineinziehen zu lassen; aber dieser Brief war auch von Heini Aberli unterzeichnet worden, der zumindest bis zu einem gewissen Grade in ein typisches Beispiel verwickelt war, vor dem man grundsätzlich gewarnt hatte: die militärische Verteidigung Waldshuts gegen die Truppen der Habsburger.¹⁶ Pilgram Marpecks Werk enthält keinerlei Schriften zur Gewaltlosigkeit, nur beiläufige Bemerkungen, um Schwenckfelds und Bucers Versuche abzuwehren, ihn in die Ecke zu stellen¹⁷ – es sei denn, er ist tatsächlich wie Walter Klaassen ausführte, der Autor der *Aufdeckung der babylonischen Hure*¹⁸, einem heftigen Angriff auf die Bereitschaft der protestantischen Reichsstände, dem Kaiser mit Hilfe des Schmalkaldischen Bundes zu widerstehen, nachdem Luther unzählige Male gemahnt hatte, höheren Autoritäten keinen Widerstand entgegenzusetzen. Balthasar Hubmaier, der viele Bücher über die Taufe schrieb, hat nur ein Buch über das Schwert¹⁹ verfaßt, in dem er sich gegen einen Standpunkt wandte, wie er sich in den Schleithemer Artikeln zu

erkennen gab. Hans Hut erwähnte das Thema der Gewaltlosigkeit nicht in seinen wenigen Schriften; er weist die Schleithimer Artikel vielmehr im Augsburger Verhör, das seiner Verhaftung Ende 1527 folgte, ausdrücklich zurück, aber da er sich in diesem Verhör selber schützen wollte, kann man kaum ausmachen, ob er mit seiner Aussage nicht nur Sand in die Augen der Richter streuen wollte. In den zahlreichen ausführlichen Schriften Melchior Hoffmans ist Gewaltlosigkeit überhaupt kein Thema. Er scheint einen geradezu beruflichen Unterschied zwischen seinen unmittelbaren separatistischen Nachfolgern gemacht zu haben, die ein Vorbild an Gehorsam gegenüber der bestehenden Obrigkeit zu sein hatten, und den frommen Herrschern und Magistraten, die das Schwert ganz selbstverständlich zu handhaben hatten.²¹ Bernhard Rothmann, der Ideologe des Täuferreichs zu Münster, schrieb einen Traktat über die apokalyptische Rache des Gottesvolkes an den Gottlosen.²² Mit Menno verschwand dieser Gegenstand ganz und gar, keine Schrift beschäftigte sich mehr damit.²³ Zahlreiche Nebenbemerkungen zeigen, daß Menno sich zwar Krieg und Aufruhr entgegenstellte, sowohl der Herrschaftselite als auch militanter Täufer²⁴, aber in frühen Schriften pflichtete Menno dem „rechtmäßig geführten Schwert der Obrigkeit“ bei und sogar Eingriffen in kirchliche Angelegenheiten durch fromme Herrscher.²⁵ Erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens bezog er Position gegen die Todesstrafe, die von christlichen Obrigkeiten verhängt wurde.²⁶ Die Existenz christlicher Herrscher nahm er jedoch sein Leben lang als gegeben an.

Wenn wir es vermeiden, um Yoders Kritik zu beherzigen, die Methoden, die sich nur zur Analyse der Schultheologie eignen, auch auf diese Äußerungen anzuwenden, und sie stattdessen als frühe täuferische Reaktionen auf die Kriege der Reformationszeit in den Blick nehmen, sollten wir die Einstellung der Täufer zum Bauernkrieg, zum Schmalkaldischen Bund, zur Belagerung Münsters, zu damit verbundenen Ereignissen in den Niederlanden und zum holländischen Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien in Betracht ziehen. Täufer und viele Personen, die später zu den Täufern stießen, hatten schlechte Erfahrungen mit dem Bauernkrieg gesammelt.²⁷ Täufer waren in den Bauernkrieg um Waldshut verwickelt, ebenso in den ländlichen Gebieten Schaffhausens und St. Gallens, vor allem aber in Hallau, einem Dorf unter der Herrschaft Schaffhausens.²⁸ Die bittere Nachgeschichte des Bauernkriegs half Grebel und Blaurock, Täufer im Grüninger Amt zu rekrutieren, das Zürich unterstand, sie half auch Hans Hut, Anhänger in Franken zu gewinnen, und seinen Gefährten in Hessen und Thüringen.²⁹ Der Aufstand Michael Gaismairs, die täuferische Mission Georg

Blaurocks und das Hervortreten Jakob Hutters als Täuferführer trugen sich in demselben kleinen Gebiet Südtirols zu und waren auf verschiedenen Wegen miteinander verbunden. Nur einige dieser Wege können heute noch aus den überlieferten Quellen nachgezeichnet werden.³⁰ Im allgemeinen, wenn auch nicht einmütig, hatten die Täufer die am Bauernkrieg beteiligt waren, ihn verworfen und seinen Ausgang als Gottesgericht über die Vermischung von religiösen und weltlichen Motiven beim „gemeinen Mann“ verstanden, der auf diese Weise eine neue Ordnung auf der Grundlage des Evangeliums herzustellen versucht hatte.³¹ Doch 1534 und 1535 wurden von apokalyptischer Hoffnung ergriffene Täufer in Münster und den Niederlanden, in deutschsprachigen Gebieten, die nicht vom Bauernkrieg erfaßt worden waren, noch heftiger in den gewaltsamen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit hineingezogen, als es 1525/26 der Fall war.³² Diese schreckliche Erfahrung führte David Joris dazu, nach einem Weg zu suchen, der Militanz abzusagen, ohne genaunommen auch die Militanten von sich zu stoßen, und Menno Simons, sowohl der münsterischen Erfahrung als auch den Führern der „korrupten Sekten“ abzusagen, die hier engagiert waren, während er den verführten einfachen Leuten Zuflucht und Trost bot.³³ Der Hintergrund des Bauernkrieges veranlaßte den anonymen Autor der *Aufdeckung der babylonischen Hure* zu der Vorhersage, die Rebellion der Fürsten gegen den Kaiser würde zu einem noch größeren Blutvergießen führen als 1525³⁴ – was allerdings nicht eintraf, zumindest nicht im 16. Jahrhundert. Die brutale Verfolgung aller Täufergruppen in den Niederlanden durch die Habsburger – was noch auf eine präzise quantitative Weise erforscht werden muß³⁵ – schloß eine ähnliche Antwort friedfertiger Täufer auf den holländischen Unabhängigkeitskrieg aus. Waterländische Gemeinden unterstützten ihrerseits Fürst Wilhelm von Oranje mit einer freien Spende „zur Förderung der gemeinsamen Sache“.³⁶ In dem Zeitabschnitt von der *Offenbarung der babylonischen Hure* (ca. 1530) bis zu den späteren Dekaden des Jahrhunderts hat sich die täuferische Einstellung zu protestantischen Kriegen von radikaler Verwerfung zu einer leicht verhüllten Unterstützung gewandelt, ermöglicht wurde das durch die Formen der Apolotie (und es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß es der Herrschaftselite ganz angenehm war, die Erben der Münsteraner in Apolotie verharren zu sehen).

In diesem Rahmen wird der Schleitheimer Artikel VI eher zu einem Problem, das nach einer historischen Erklärung verlangt, als zu einer Macht, die die Norm täuferischer Gewaltlosigkeit hervorbrachte und dafür irgendwie verantwortlich zeichnete. Arnold Snyder hat den Prozeß beschrieben,

in dem mennonitische Interpreten des späten 19. und des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach den „charakteristischen täuferischen Anliegen“ allmählich den unerwiesenen Standpunkt entwickelten, daß die Schleitheimer Artikel die treibende Kraft hinter dem Täufern des 16. Jahrhunderts gewesen seien. Snyders Studie zur Verbreitung der Schleitheimer Artikel führt ihn zur Schlußfolgerung, daß im 16. Jahrhundert „die Schleitheimer Artikel nur von einer Minderheit von Täufern aufgenommen wurden“.³⁷ Trotz einer größeren Anzahl von Zeitschriftenaufsätzen zu diesen Artikeln gibt es keine allgemein anerkannte Analyse der Motive, die die Führer zur allseitigen Vereinigung bewogen haben. Es bleibt umstritten, ob es ihre Absicht war, die Täufer von den übrigen Protestanten zu unterscheiden, eine täuferische Gruppe von anderen, „reine“ Täufer von unreinen Elementen zu scheiden oder irgendeine Kombination der eben genannten Absichten anzustreben.³⁸ Man könnte in Versuchung kommen, Artikel VI als eine geläuterte Antwort auf die Militanz von 1525 zu betrachten, zumal so viele Täufer oder zukünftige Täufer auf der Seite des „gemeinen Mannes“ gestanden hatten; aber das ist eine spekulative Annahme. Es lohnt sich auch zu bedenken, daß Artikel VI mit seiner Auffassung vom unchristlichen Charakter der Obrigkeit die herausragende Mitgliedschaft von obrigkeitlichen Amtsträgern wie in protestantischen Kirchen, in den täuferischen Gemeinden verhindern wollte.³⁹ Die frühen Schweizer Täufer scheinen auf ähnliche Weise Pensionäre aus ihren Reihen ausgeschlossen zu haben, Personen, die ihre Einkünfte allein aus ihrem Reichtum zogen, ohne selber zu arbeiten.⁴⁰ Vor dem Hintergrund des Bauernkrieges muß dieser prinzipielle Ausschluß von Herrschenden aus den christlichen Gemeinden als eine radikale Provokation verstanden werden, und er wurde damals so auch von den Obrigkeiten und Theologen der bestehenden protestantischen Kirchen verstanden.⁴¹ In den Gebieten nördlich des Mains scheinen die Schleitheimer Artikel, besonders Artikel VI, kein Diskussionsthema unter den Täufern gewesen zu sein – weder bei Melchior Rinck und seinen Nachfolgern noch bei den Nachfolgern Melchior Hoffmans und den melchioritischen Gruppen. Die melchioritischen Gruppen waren bis zum Tode von Menno Simons mit der Lehre vom himmlischen Fleisch Christi beschäftigt, mit der Frage, ob man die Glaubenstaufe auch wirklich praktizieren, ob man die Polygamie einführen solle, mit der Identität des verheißenen David, mit der Meidung von ungläubigen Ehepartnern, aber nicht mit den Schleitheimer Artikeln.⁴² Diese Artikel erreichten den Norden erst 1560 in Verbindung mit Berichten von Michael Sattlers Hinrichtung und scheinen Autorität im Zusammenhang mit Sattlers Märtyrerzeugnis erlangt zu haben.⁴³

Die Schleithemer Artikel wurden von Hubmaier und Hut (wenn seiner Aussage im Verhör zu trauen ist) abgelehnt. Sie wurden von Marpecks Gefährten Leupold Scharnslager zitiert⁴⁴, und Anklänge an die Substanz von Artikel VI erscheinen als Anhang zu Hans Dencks Traktat *Von der wahren Liebe*.⁴⁵ Im Hinblick auf Dencks Äußerungen ist gefragt worden, ob sie die Gesetzlichkeit der Sieben Artikel abgemildert hätten (was wahrscheinlich ist) und ob sie möglicherweise unechte (apokryphe) Ergänzungen gewesen seien (was sie wohl nicht waren).⁴⁶

Als Zwingli gegen die Schleithemer Artikel in ihrem Erscheinungsjahr polemisierte, nahm er an, sie wären weit verbreitet gewesen. Beleg für den Einfluß von Artikel VI im Herrschaftsgebiet Berns ist, daß sein Inhalt auf die Tagesordnung der Gespräche zwischen den reformierten Prädikanten und den Täufern in Zofingen (1532) und in Bern (1538) gesetzt wurde. In diesen Gesprächen bezogen sich die täuferischen Teilnehmer auf die Argumente und biblischen Belegstellen des Artikels VI von Schleithem. Sie legten ihn hauptsächlich am Leitfaden des Gegensatzes von alt- und neutestamentlichen Moralforderungen aus.⁴⁷

Die frühen Traditionen des Schweizer Täufertums gelangten auf der Flucht vieler Täufer aus der Schweiz und Oberdeutschland in den späten zwanziger Jahren nach Mähren, wo sie fürs erste vor Verfolgungen sicher sein konnten. So finden wir die einzige unabhängige Überlieferung von den Zürcher Taufhandlungen im Januar 1525 in der *Hutterischen Chronik*.⁴⁸ Die Schleithemer Artikel wurden in Hutterischen Codices reproduziert⁴⁹, und in den Auseinandersetzungen, die den Beginn des täuferischen Jahrhunderts in Mähren markierten, war die Gewaltlosigkeit, wie sie in Artikel VI entfaltet worden war, ein wichtiger Diskussionspunkt. Ein Sachverhalt, der geholfen haben könnte, Artikel VI ins Rampenlicht zu rücken, war der Widerstand gegen die Türken und die Kriegssteuer, die zur Finanzierung des Zugs gegen die Türken erhoben wurde. Graf Leonhard von Liechtenstein, das herrschaftliche Mitglied in Hubmaiers mährischer Gemeinde, war verpflichtet, dem Habsburger Hof bei der Ausrüstung des Türkenzugs zu helfen; Sattler hatte seinen Habsburger Folterern in seinem letzten Verhör erklärt, sie seien Türken „nach dem Geist“, während die Ottomanen nur Türken „nach dem Fleisch“ seien; und viele Nachfolger Huts betrachteten die Türken als Werkzeuge der göttlichen Rache im Endgericht.⁵⁰ Widerstand gegen eine Kriegssteuer, einzigartig im mährischen Täufertum⁵¹, schließt Widerstand gegen den andauernden Türkenkrieg ein, dem diese Steuer gewidmet war. So widersetzte sich Hubmaier dem Schleithemer Artikel VI in einem Traktat über das Schwert; und der Stäbler Clemens

Adler, wahrscheinlich ein Anhänger Gabriel Aschermanns, schrieb 1529 einen Traktat gegen Hubmaiers Schwertler, in dem er die Schleitheimer Position aufnahm und ausarbeitete. Es ist von Bedeutung, daß der erste Traktat über Gewaltlosigkeit nicht in der Schweiz, sondern in Mähren geschrieben wurde.⁵² Die Schweizer Vorlage zur Gewaltlosigkeit geriet in die Hutterischen Schriften – in Peter Riedemanns *Bericht über unsere Religion, Lehre und Glauben*⁵³, die *Fünf Artikel* von 1547⁵⁴ und Peter Walpots *Großes Artikelbuch* (ca. 1577)⁵⁵ (letztere beiden sind ausführlichere, aber weniger kritische Musterungen von biblischen Belegstellen). Hier stoßen wir das erste Mal auf Schriften zur täuferischen Gewaltlosigkeit, die in ihrem Ausmaß denjenigen Schriften vergleichbar sind, die sich mit anderen charakteristischen Themen der täuferischen Bewegungen befassen.

Das ist erst eine vage Erklärung, mehr nicht, warum das Thema täuferischer Gewaltlosigkeit im Schleitheimer Artikel VI angeschlagen wurde und wie weit sich sein Einfluß im Täufertum des 16. Jahrhunderts verbreitete. Ich habe den Eindruck, ohne ihn hier allerdings belegen zu wollen, daß das Thema täuferischer Ablehnung der Schwertgewalt mit seinen beiden Implikationen, der Ablehnung des Tötens und der Weigerung, weltliche Herrscher in die Gemeinde aufzunehmen, eine größere Rolle in der antitäuferischen Polemik spielte als unter den Täufern selbst. Es war ein Vorwurf, den Zwingli, Bucer, Calvin und Schwenckfeld gern gegen die Täufer ins Feld führten, um sie zu diskreditieren. Die Auffassung von der Gewaltlosigkeit war unter den frühen Schweizer Täufern sicherlich präsent, aber nicht wirklich tonangebend; und sie wurde zu einem ausgearbeiteten Thema erst unter den Hutterern. So wie sich die täuferische Gewaltlosigkeit entwickelte, fügte sie sich gut zum späteren täuferisch-mennonitischen Experiment eines tolerierten separatistischen Gemeindelebens innerhalb eines gastgebenden Gemeinwesens, dem die Nonkonformisten sich in gewisser Weise zu Dank verpflichtet fühlten. In dem Maße, in dem die Hutterer dieses in ein fremdes Gemeinwesen eingelassene separatistische Gemeindeleben vorwegnahmen, legte es sich nahe, daß sie Pionierdienste darin leisteten, die unzweifelhafte Radikalität der Sattlerschen bzw. Schleitheimer Ambitionen in eine Haltung, die man durchaus als „Apolitie“ bezeichnen könnte, umzuwandeln.

Die Auffassung, daß eine Lehre von der Gewaltlosigkeit, die sich hauptsächlich auf den Artikel VI von Schleithelm gründete, Ausdruck einer „täuferischen Minderheit“ gewesen sei und daß sie einen echten konfessionellen Status erst durch die Täuferforschung im 20. Jahrhundert (bestätigt durch mein Buch *Anabaptists and the Sword*) erhalten habe,

wurde in veröffentlichten Stellungnahmen von Hans-Jürgen Goertz und Howard J. Loewen propagiert.⁵⁶ Das ist eine bemerkenswerte, aber doch unzureichend nuancierte Schlußfolgerung, wenigstens was Artikel VI betrifft. Ob eine Mehrheit oder eine Minderheit von Täufern im 16. Jahrhundert für Gewaltlosigkeit eintrat, ist eine schlecht gestellte Forschungsfrage – unter dem Diktat der Anliegen von Mennoniten und Brethren (Church of the Brethren) im 20. Jahrhundert. Sie fragten, ob sich ihr historisches Friedenszeugnis auf eine Mehrheit oder nur auf eine Minderheit in ihren Glaubensgemeinschaften hatte gründen können. Unter Schweizer Täufern scheint die Gewaltlosigkeit zunächst eine weniger bedeutende Lehre gewesen zu sein, trotz der Schleithheimer Artikel nur unzureichend verstanden und deshalb auch nicht einmütig beachtet. Am Anfang war die Gewaltlosigkeit sicherlich kein „konfessionelles Unterscheidungsmerkmal“ des Täufern in der Schweiz. In den disparaten täuferischen Gruppen in Ober- und Mitteldeutschland war sie offensichtlich nur ein peripheres Anliegen. In Mähren jedoch, das zum größten täuferischen Zentrum in den deutschsprachigen Territorien des Südens heranwuchs, entwickelte sich die Gewaltlosigkeit schon früh zu einem „konfessionellen Unterscheidungsmerkmal“, einem Hauptartikel des Glaubens. In diesen täuferischen Ansiedlungen stachen die gewaltlosen Stäbler ganz deutlich die konservativen Schwertler aus. In den ersten drei Jahrzehnten des melchioritischen Täufern im Norden, wo dieses Täufern teilweise zu einer militanten Massenbewegung herangewachsen war, war die Frage, ob die Täufer militant oder friedfertig waren, eine drängende und wichtige Frage, aber die charakteristischen Ideen täuferischer Gewaltlosigkeit in ihrem spezifischen Sinn waren hier unbekannt. Später, im tolerierten separatistischen Gemeindeleben der Mennoniten in der zweiten Generation, fanden diese Ideen jedoch weite Verbreitung. Die Frage, ob eine Mehrheit der Täufer gewaltlos oder ob nur eine Minderheit friedfertig war, traf die Realität des 16. Jahrhunderts nicht. Die eigentliche Frage war, ob das Täufern des 16. Jahrhunderts gesellschaftlich radikal (sei es friedfertig oder militant) oder gesellschaftlich quietistisch war (ob die Täufer nach Befreiung vom Militärdienst strebten oder nicht). Die wirkliche Geschichte der Täufer im 16. Jahrhundert handelt von dem Trend weg von der Radikalität hin zum Quietismus.

- ¹ Michel Foucault, What is an Author?, in: Josué V. Harari (Hg.), Textual strategies; Perspectives in Post-structuralist Criticism, Ithaca 1979, 141–160.
- ² James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, Lawrence 1972; ein Nachdruck 1973 korrigierte Druckfehler; eine zweite Auflage 1976 fügte einleitende „Reflections and Retractions“ hinzu: XI–XXXIII.
- ³ Vernard Eller, Christian Anarchy. Jesus' Primacy over the Powers. Grand Rapids 1987, 32–40.
- ⁴ John H. Yoder, „Anabaptists and the Sword“ Revisited, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85, 1974, 270–283. Die Diskussion zwischen Yoder und mir wurde am 26. und 29.6.1977 am Institute of Mennonite Studies in Goshen, Indiana, fortgesetzt. Zwei unveröffentlichte Beiträge aus meiner Feder befinden sich in der Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, Indiana: Anabaptist Nonresistance and the Rewriting of History: On the Changing Historical Reputation of the Schleithem Articles and the Four Hundred Fiftieth Anniversary of Hans Denck's *Concerning Genuine Love*; Anabaptist Nonresistance and the Rewriting of History: or, Is John Yoder's Conception of Anabaptist Nonresistance Historically Sound?
- ⁵ Hans J. Hillerbrand, Die Politische Ethik des oberdeutschen Täufertums, Leiden und Köln 1962.
- ⁶ Gottfried Seeßaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527), unveröffentl. Habilitationsschrift, Erlangen 1972; Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons', Neukirchen-Vluyn 1973; Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia and South and Central Germany, Ithaca und London 1972; Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottsdale 1977; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979. Zusätzliche Facetten des täuferischen Phänomens wurden aufgehehlt von den Arbeiten wie: Heinrich Beulshausen, Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden, Gießen 1981; Samme Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk, Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983; Gary K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo 1990.
- ⁷ Yoder, „Anabaptists and the Sword“ Revisited, 129f.: „Thus by definition the temptation is to compare what cannot be fairly compared: On the one hand, careful, measured thought from the pens of professional intellectuals, and on the other statements wrung under torture from fugitive preachers and recently converted peasants. Ideals on the one hand...and immediate practical situational decisions on the other.“
- ⁸ Rodney Sawatsky, Rez. von Anabaptists and the Sword, in: The Mennonite, Okt. 1974.
- ⁹ Fritz Blanke, Täufertum und Reformation, in: Guy E. Hershberger (Hg.), Das Täufertum – Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 65, wo er den Begriff „Apolitismus“, benutzt; Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täufertum, Leiden 1968, 274–290, widmet ein Kapitel der „täuferischen Apolitie“.
- ¹⁰ Walter Klaassen, The Nature of the Anabaptist Protest, in: Mennonite Quarterly Review 45, 1971, 291–311.
- ¹¹ S. James M. Stayer, The Easy Demise of a Normative Vision of Anabaptism, in: Calvin Wall Redekop und Samuel J. Steiner (Hg.), Mennonite Identity, Historical and Contemporary Perspectives. Lanham, New York und London 1988, 109–116.
- ¹² Stayer, Anabaptists, 337: „The essential qualities of the early Anabaptist teaching on the Sword were apoliticism and radicalism. The most typical Anabaptist stance was one like that of Sattler and Riedemann which was both radical and apolitical.“

¹³ Hans-Jürgen Goertz, *The Confessional Heritage in its New Mold: What is Mennonite Self-Understanding Today?* In: Redekop und Steiner (Hg.), a. a. O., 3–6, beschreibt eine „crisis of the Mennonites“, in welcher das konfessionelle Unterscheidungsmerkmal, die Weigerung, Waffen zu tragen, von einer „great refusal“ gegenüber der christlich-feudalistischen Ordnung sich zu einem besonderen Privileg in der bürgerlichen Gesellschaft wandelte. In seiner Sicht wurde das Täuferium apolitisch, weil es „any basis in social experience“ verloren hatte. (Goertz verwendet nicht den Begriff „apolitisch“, aber ich denke, es entspricht seiner Intention, ihn für die Zeit anzuwenden, in der die täuferische Gewaltlosigkeit ihre unmittelbare soziale Relevanz verlor, die sie ursprünglich ins Leben gerufen hatte).

¹⁴ S. John H. Yoder, *Der Kristallisationspunkt des Täuferiums*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 24, 1972, 35–47; Heinold Fast, „Die Wahrheit wird auch freimachen“. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 27, 1975, 7–33. Hinter Yoder, Fast und meinen „Anabaptists and the Sword“ steht die gemeinsame Annahme, zur Sprache gebracht in Harold Benders Rezension von Beatrice Jennys Buch über die Schleithimer Artikel, daß diese Artikel die „charakteristischen täuferischen Anliegen“ zum Ausdruck brachten (*Archiv für Reformationsgeschichte* 47, 1956, 136).

¹⁵ Leonhard von Muralt und Walter Schmid (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, I: Zürich, Zürich 1952, 17, 20.

¹⁶ Johann Loserth, *Die Stadt Waldshut und die vorderösterreichische Regierung in den Jahren 1523–1526*, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 77, 1891, 102f.; von Muralt und Schmid (Hg.), a. a. O., 196.

¹⁷ Johann Loserth (Hg.), *Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert*. Pilgram Marpeck's Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542, Wien und Leipzig 1929, 303f.; Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 7, Elsaß I (Stadt Straßburg 1522–1532), Gütersloh 1959, 505f.

¹⁸ Text in Hans J. Hillerbrand, *An Early Treatise on the Christian and the State*, in: *Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, 34–47; Walter Klaassen, *Eine Untersuchung der Verfasserschaft und des historischen Hintergrundes der Täuferschrift „Aufdeckung der Babylonischen Hurn...“*, in: Alfred Raddatz und Kurt Lüthi (Hg.), *Evangelischer Glaube und Geschichte*. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag. Wien 1984, 113–129; James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal und Kingston 1991, 118–120, 207f.

¹⁹ Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 9, Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, 432–457.

²⁰ Christian Meyer, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben*, Bd. 1: *Die Anfänge des Wiedertäuferiums in Augsburg*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg* 1, 1874, 227f.; Packull a. a. O., 119ff.

²¹ Melchior Hoffman, *Die eedele hoghe ende troostlike sendebrief, den die heyliche Apostel Paulus to den Romeren gescreuen heeft, vercleert...*, o. O. 1533, T. 8^{VO} – V^{VO}. Es gibt einen verlorengegangenen Traktat „Von dem swert“, in dem Hoffman „allen hoe verre men den sweerde gehoorsam behoort to zijn...verclaert“, höchstwahrscheinlich in Begriffen, die mit frühen Wittenberger Einflüssen auf seine Verkündigung korrespondierten. S. James M. Stayer, *Melchior Hoffman and the Sword*, in: *Mennonite Quarterly Review* 45, 1971, 265–277, bes. 274f.

²² Bericht van der Wrake, in: Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, 284–297.

- ²³ „Tegens de Blasphemie van Jan van Leyden“ ist dem charakteristischen melchioritischen Thema, dem Anspruch Jans, der „verheißene David“ zu sein, gewidmet. Nebenbei gesagt, gibt es schwierige Probleme, die seine Authentizität betreffen, s. James M. Stayer, Oldeklooster and Menno, in: *The Sixteenth Century Journal* 9–1, 1978, 65f.
- ²⁴ Menno Simons, *Opera Omnia theologica*, Amsterdam 1681, 55, 148f.; Menno Simons, *Das fundament der christelycker leere*, Amsterdam 1616ff. 96–97.
- ²⁵ Menno, *Fundament*, sig. A, ff. 99–100, 112–113; Menno, *Opera*, 520. Diese Beobachtung wird von Bornhäuser, a. a. O., 121–132 bestätigt.
- ²⁶ Menno, *Opera*, 603.
- ²⁷ James M. Stayer, *Anabaptists and the Future Anabaptists in the Peasants' War*, in: *Mennonite Quarterly Review* 62, 1988, 99–139; auf den neusten Stand gebracht und erweitert in: Stayer, *German Peasants' War*, 61–92, 186–200.
- ²⁸ James M. Stayer, Reublin und Brötl, *the Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, 83–102.
- ²⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz*, in: Peter Blickle (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987, 263–285.
- Matthias Hui, *Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 46, 1989, 113–144; Gottfried Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferturn in Franken*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85, 1974, 284–300.
- ³⁰ Werner O. Packull, *Die Anfänge des Täuferturns in Tirol*, demnächst in: Günter Vogler (Hg.), *Alternatives Denken im Zeichen der Reformation*, Weimar 1992.
- ³¹ Meyer, *Anfänge*, 241f. (Hans Hut); Georg Berbig, *Die Wiedertäufer im Amt Königsberg in Franken 1527/1528*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 35, 1903, 312 (Georg Volk); Günther Franz (Hg.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte*, Bd. 4: *Wiedertäuferakten 1527–1626*, Marburg 1951, 64–71 (Gemeinde von Sorga).
- ³² Literaturüberblick s. James M. Stayer, *Was Dr. Kuehler's Conception of Early Dutch Anabaptism Historically Sound? The Historical Discussion of Münster 450 Years Later*, in: *Mennonite Quarterly Review* 60, 1966, 261–266. Die letzte bedeutende Abhandlung: R. Po-chia Hsia, *Münster and the Anabaptists*, in: R. Po-chia (Hg.), *The German People and the Reformation*, Ithaca und London 1988, 51–69.
- ³³ James M. Stayer, *Davidite vs. Mennonite*, in: *Mennonite Quarterly Review* 58, 1984, 459–476; Stayer, *Oldeklooster and Menno*, 51–67.
- ³⁴ Hillerbrand, *Treatise*, 37: „Werden noch mit grösserm vnn erschrocklichem blutvergiessen als im Bauernkrieg beschehen...“
- ³⁵ Clasen, *Anabaptism*, 358–422, bes. 372f., zeigt die Vorrangstellung des Habsburger Hofes in der Täuferverfolgung im südlichen Teil des deutschsprachigen Europa.
- ³⁶ W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandische doopsgezinden in de Zestiende eeuw*, 2. Aufl. Haarlem 1961, 339–342; Peter Brock, *Freedom from Violence. Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War*, Toronto 1991, 101ff.
- ³⁷ Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 63, 1989, 323–344.
- ³⁸ Fritz Blanke, *Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis* in: *Archiv für Reformationgeschichte* 37, 1940, 242–249; Beatrice Jenny, *Das Schleithemer Täuferbekenntnis*; Thayngen 1951; H. W. Meihuizen, *Who were the „False Brethren“ Mentioned in the Schleithem*

Articles? In: *Mennonite Quarterly Review* 41, 1967, 200–220; Yoder, Kristallisationspunkt, 35–47; Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahr 1527, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 30, 1973, 24–41; John H. Yoder und Klaus Deppermann, Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleitheimer Bekenntnisses, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 30, 1973, 42–52.

³⁹ Das ist in den Anliegen mitenthalt, daß alle Glieder einer täuferischen Gemeinde gleichgesinnt waren wie Christus auch, „darmit kein spaltung in dem lip sige, dar mit er zerstöret werde“ (Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, 32f.).

⁴⁰ Stayer, *German Peasants' War*, 95–106, 200–203, bes. 98f.

⁴¹ Clasen, *Anabaptism*, 180: „Yes, if the peasants were told that their lords, servants, and priests were not Christians and would not be saved, they would soon seize us, tear our hair, and strike us to the ground.“

⁴² William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968, ist ein nordamerikanischer Versuch, die niederländische Geschichtsschreibung zu korrigieren, indem er das Schleitheimer Modell auf das frühe niederländische Täuferturn in Anwendung bringt. S. die polemische Auseinandersetzung mit Keeney's Buch bei Stayer, *Anabaptists*, 319f., Anm. 40.

⁴³ Samuel Cramer (Hg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden, Bd. 5, Den Haag 1909, 585f. Der Brief aus dem Jahr 1557, der von den rheinländischen Predigern Lemke und Zyllis geschrieben wurde, ist die einzige zeitgenössische Quelle, die Michael Sattlers Verfasserschaft der Schleitheimer Artikel behauptet: Abraham Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557*, Amsterdam 1905, 229.

⁴⁴ Ein Frag – Ihr wollet nicht, daß ein christ möge ein Oberer werden, in: *Kunstabuch*, Manuskriptkopie von Samuel Geiser, *Mennonite Historical Library*, Goshen, Ind., 285f.

⁴⁵ Georg Baring und Walter Fellmann (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 6, Denck, Schriften, Gütersloh 1955–1960, Teil 2, 83–86.

⁴⁶ M. E. sind die vereinzelt Einwände gegen die Authentizität des in Anm. 45 angeführten Materials sehr schwach. Es gibt eine Kontinuität des Stils und des Inhalts; so erscheint die Diskussion um die Gewaltlosigkeit z. B. in beiden, dem umstrittenen wie dem unbestrittenen Teil des Traktats. S. die kritische Diskussion in Denck, *Schriften*, Teil 1, 34–36; Robert Friedmann, Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 29, 1932, 9–17.

⁴⁷ Fritz Blanke (Hg.), *Huldreich Zwingli*, In catabaptistarum strophas elenchos, in: Emil Egli etc. (Hg.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Bd. 6, 1, Zürich 1982, 1–196.

Blanke bemerkt in seinem Kommentar, daß „die Schleitheimer Konfession schon fünf Monate nach ihrer Entstehung stark verbreitet war“. Martin Haas (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 4: Drei Täufergespräche, Zürich 1974, 189–197, 419–439. Weitere Belege für den Einfluß des Schleitheimer Artikels VI auf frühe täuferische Führer in der Schweiz s. Stayer, *Anabaptists*, 125–127.

⁴⁸ A. J. F. Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca 1943, 47. S. H. W. Meihuizen, De Bronnen voor een Geschiedenis van de eerste dooperse Doopstoediening, in: *Doopsgezinde Bijdragen* NR 1, 1975, 54–61; Heinold Fast, Wie doopte Konrad Grebel? In: *Doopsgezinde Bijdragen* NR 4, 1978, 22–31; James M. Stayer, Was there a Klettgau Letter of 1530? in: *Mennonite Quarterly Review* 61, 1987, 75f.

⁴⁹ Snyder, *Influence of Schleithem*, 336, Anm. 41.

⁵⁰ Arnold Snyder, The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure? In: *Sixteenth Century Journal* 16, 1985, 430, Anm. 33; Packull, *Mysticism* (wie Anm. 6), 88f., 135f.

⁵¹ Hillerbrand, *Politische Ethik*, 70–73.

⁵² S. die kurze Beschreibung bei Stayer, *Anabaptists*, 169f. Der Text mit dem Titel „Das Urteil von dem Schwert mit unterschiedlichem gewalt dreier furstenthum der Welt, Juden vnd Christen“, ist nicht veröffentlicht. Hier wurde die Manuskriptkopie von Samuel Geiser, Mennonite Historical Library, Goshen, Ind., benutzt.

⁵³ Peter Riedemann, zit nach der engl. Übersetzung: *Account of our Religion, Doctrine and Faith*... Bungay 1950, 105–107, 113, 217, 220.

⁵⁴ Zieglschmid, *Älteste Chronik*, 296–308.

⁵⁵ Robert Friedmann (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. 12: *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Bd. 2, Gütersloh 1967, 230–298.

⁵⁶ Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44, 1986/87, 23; Howard J. Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God: Mennonite Confessions of Faith*, Elkhart 1985, 27f.

Müntzer und die Täufer

Zur Frage: Hat Müntzer die Glaubenstaufe praktiziert?

In Quellen des 16. Jahrhunderts wird häufig über eine Verbindung Thomas Müntzers zu den Täufern berichtet. Im Rahmen eines Vortrages ist es nicht möglich, sie alle aufzuführen. Es sei deshalb auf die grundlegende historiographische Arbeit von Max Steinmetz¹ verwiesen, der sowohl täuferfeindliche Schriftsteller als auch solche aus den Reihen der Täufer aufführt, die behaupten, Müntzer sei der oder einer der Väter der Täufer.

Dennoch einige ausgewählte Zitate: Heinrich Bullinger bemerkt bei der Darstellung von Müntzers Lehre, daß dieser „nit soll selbst getaufft haben: daß er neißwan gehindert worden / vnnd vor jm sine jüngere anhubend wider touffen...“² Sebastian Franck schreibt über Müntzer unter anderem: „Er soll noch eyn grossen anhang heymlicher jünger in Düringen haben / die sind nit teuffer / hat auch selbst nit widdertauft / wie ich glaub wirdig bericht bin / vielleicht zu frü gestorben.“³

Auf die Schriften von Justus Menius,⁴ der mehrere Jahre als Superattendent in Mühlhausen gewirkt hatte und Müntzer und die dortigen Verhältnisse gut kannte, sei nachdrücklich verwiesen.

Die Täuferchronik,⁵ die die Anfänge der Taufbewegung nicht nur in Zürich sucht, nennt Müntzer im Zusammenhang mit Johannes Denk, Ludwig Hetzer, Balthasar Hubmair, Conrad Grebel, Felix Mantz und Georg von Chur. Neben diesen historiographischen Quellen gibt es eine Anzahl amtlicher Dokumente, in denen von der Obrigkeit, also von Täufergegnern, eine Verbindung Müntzers mit den Täufern vermutet wird, und eine Vielzahl von Äußerungen von Täufern, die Müntzer als ihren Vorgänger, als ihr Leitbild betrachten.⁶

Zum Beispiel ordneten im November 1527 die erzbischöflichen Räte zu Salzburg an, die gefangenen Täufer sollten unter anderem gefragt werden: „Was er von Thoma Muntzer und seiner rot ler, leben und tod hallt?“⁷ Hans Hut scheint stets von Müntzer erzählt zu haben und forderte die Täufer auf, beim Eintritt der geoffenbarten Zeichen nach Mühlhausen zu ziehen.⁸

Im Gegensatz zu den hier nur kurz umrissenen Quellen des 16. Jahrhunderts, die z. T. sehr vorsichtig formulieren, ist in den letzten Jahren wiederholt die Auffassung vertreten worden, Müntzer habe niemals Erwachsene getauft. Auch hier nur zwei Zitate:

„Müntzer hat aber niemals eine Erwachsenentaufe befürwortet oder durch-

geführt; für ihn war die Taufe, er hat es selbst geschrieben, notwendig, wollte er doch die Gemeinde nicht auflösen, sondern erneuern. In Allstedt und Mühlhausen gab es nur eine Kindertaufe...“⁹

„Die Erwachsenentaufe ist von Müntzer nie vertreten, geschweige denn praktiziert worden.“¹⁰

Abgesehen davon, daß ein Argument, das auf der Abwesenheit gegenteiliger Beweise basiert, immer ein schwaches Argument ist, sind solche Negativbehauptungen schon aus rein logischen Gründen unhaltbar, weil sie nicht bewiesen werden können (die mittelalterlichen Juristen sprechen in einem solchen Fall von einer „*probatio diabolica*“). Zudem gibt es Quellen, die zwar keinen Beweis liefern, daß Müntzer Erwachsene getauft hat, die aber Indizien erbringen, die ein solches Faktum als möglich erscheinen lassen.

Nachdem die siegreichen Fürsten am 25. Mai 1525 die Reichsstadt Mühlhausen auf Gnade und Ungnade angenommen hatten, folgte zunächst ein Strafgericht.¹¹ Der Stadt wurde ein Sühnevertrag aufgezwungen und Herzog Georg von Sachsen für das erste Jahr mit der Ausübung der Oberhoheit über die Stadt betraut. Dieser begann sofort mit einer konsequenten Rekatolisierung und setzte den alten, in seiner Mehrheit katholischen Rat wieder ein. Am 30. Mai verließen die Fürsten die Stadt, um die Auführer in ihren eigenen Landen zu strafen. Kaum waren sie außer Sichtweite, da faßten einige Mühlhäuser Bürger den Plan, den wiedereingesetzten katholischen Rat erneut zu stürzen.

Dieser Aufstandsversuch ist mit dem Namen Claus Fulstich verbunden. Der Rat konnte ihn noch vor Ausbruch ersticken. 20 Verschwörer wurden gefangen und nach kurzem Prozeß am 16. Juni 1525 bei Höngeda auf der Grenze zwischen reichsstädtischem und sächsischem Gebiet hingerichtet.¹² Dieser Versuch einer erneuten Empörung ist noch nicht detailliert untersucht worden. Das kann auch hier nicht geschehen. Nur soviel sei gesagt: Gedruckt liegt nur das Bekenntnis (Verhörprotokoll) Claus Fulstichs vom 6. Juni 1525 vor, das im Prinzip nichtssagend ist.¹³

Bei der unbedingt notwendigen quellenkritischen Analyse der Verhörprotokolle kann zuweilen bei Heranziehung weiterer Quellen festgestellt werden, daß gerade die Hauptakteure entweder nichts oder nur Belangloses aussagen. Freilich gibt es auch Fälle, in denen sie sich vorbehaltlos zu ihren eigenen Taten bekennen.

Fulstich hatte zum Kollegium der Achtmänner gehört, dem Exekutivarschuß der bürgerlichen Opposition, der 1523 in Mühlhausen entstanden war. Nach Aussagen anderer hat er sich an zahlreichen Aktionen beteiligt. Überhaupt scheint diese Verschwörung in diesen Kreisen ihren Ursprung

zu haben. Zwei weitere der 20 Hingerichteten waren Achtmänner, einer möglicherweise der Bruder eines Achtmannes, gewesen. Einer war der Prediger Nickel Trips, über den nichts bekannt ist. Von Hermann Zcege wird nur berichtet, daß er in der Nikolaivorstadt wegen des Pfaffenstürmens aus der Stadt verwiesen worden war.¹⁴

Einige am Aufstandsversuch Fulstichs Beteiligte konnten fliehen. Daraufhin wurden deren Ehefrauen verhaftet und verhört, vor allem um den nunmehrigen Aufenthaltsort der Männer zu erfahren. Die Verhörprotokolle dieser Frauen befinden sich in dem gleichen Aktenband, der auch das Bekenntnis Fulstichs enthält. Sie sind nicht oder – wie bei Fulstich – unvollkommen datiert; außerdem sind die einzelnen Lagen nicht in der richtigen Folge gebunden worden.¹⁵ Aufgabe einer künftigen Edition dieser Quellen wird es sein, die chronologische Folge und eine einigermaßen sichere Datierung herzustellen.

Es ist anzunehmen, daß die Frauen der Geflüchteten im Juni oder Juli 1525 ausgesagt haben. Katharina, die Frau des geflohenen Achtmanns Klaus Kreuter, wird unter anderem gefragt, „worum sie sich hait anderwet in einem keubel tauffen“, und antwortet, „sie seis also gelernt vom Pfeiffer und seiner geselschafft“. Weiter wird sie gefragt, warum sie Messe gehalten habe, was ihr doch nicht gebührt, und sie bekennt, „sie sei es also vom Pfeiffer gelernt, des hab sie sich also gehalten“.¹⁶ Diese knappen Sätze bedürfen der Interpretation. Sie werfen, wie das Protokoll überhaupt, eine ganze Reihe von Fragen auf, die in ihrer Gesamtheit hier nicht erörtert werden können.

Der Zeitpunkt für den Taufakt läßt sich jedoch noch näher bestimmen. Er muß vor der Flucht Pfeiffers aus Mühlhausen am 23. Mai 1525 liegen, kann aber m. E. wesentlich früher angesetzt werden, als die Ereignisse des Bauernkrieges noch nicht alles andere überschatteten. Auf alle Fälle ist es das älteste bekannte Zeugnis einer Erwachsenentaufe im mitteldeutschen Raum. Es ist unangebracht, aus der Singularität der Überlieferung auf eine Singularität des historischen Geschehens zu schließen. Die Taufe einer einzelnen erwachsenen Person erscheint sinnlos. Heinrich Nebelsieck fragte deshalb schon 1905: „Sollte dies der einzige Fall der Wiedertaufe geblieben sein? Vielleicht darf man doch annehmen, daß sie auch noch an anderen aus dem engeren Kreise, der sich um Pfeiffer und Müntzer sammelte, vollzogen ist. Denn Müntzer hat, wie auch die Zwickauer Schwärmer, die Kindertaufe theoretisch verworfen. Vielleicht ist Pfeiffer auch in dieser Hinsicht von ihm beeinflußt gewesen, und Müntzer könnte selbst in Mühlhausen seine Theorie in die Praxis umgesetzt haben.“¹⁷

Als Ketzerin hätte Katharina Kreuter nach damaliger Rechtsauffassung verbrannt werden müssen oder sie hätte, weil sie mit Wasser gesündigt hatte, nach dem System der spiegelnden Strafen ertränkt werden müssen, wie das der Rat zu Mühlhausen an zwölf Täuferinnen und Täufern 1537/38 hat vollstrecken lassen.¹⁸ Doch der Rat der Stadt ließ Gnade vor Recht ergehen. Sie wurde vom Rathaus bis zum Äußeren Frauentor gestäupt, dort vom Scharfrichter ergriffen, für immer und ewig aus der Stadt und ihrem Gebiet verwiesen und mit glühenden Eisen durch beide Backen gebrannt. Das ist um den 2. September 1525 geschehen. Diese schreckliche Bestrafung teilte ihr Ehemann am 4. Juli 1526 Kurfürst Johann von Sachsen mit.¹⁹ Er wiederholte seine Supplik an den Kurfürsten am 8. Nov. 1526.²⁰ Daß er sich nicht schon vorher beschwerte und erst abwartete, bis Herzog Georgs Oberherrschaftsjahr in Mühlhausen abgelaufen war, hat verständliche Gründe.

Merkwürdig ist, daß der Mühlhäuser Rat im Fall der Katharina Kreuter anscheinend weder die Geistlichkeit hinzuzog, noch die Fürsten und die befreundeten Städte über den Vorfall informierte, wie das beim Auftreten von Täufern damals üblich war. Als z. B. Ende 1527 der Rat zu Erfurt eine Täufernverschwörung unter Hans Römer aufdeckte, konnten sich die Kanzlisten des Rates wahrlich nicht über Mangel an Arbeit beklagen. In dem *Cantica canticorum* genannten Register über die Übeltaten der Geflohenen hat der Mühlhäuser Rat die Erwachsenentaufe der Frau Kreuter ebenfalls nicht erwähnt.²¹

Bemerkenswert ist auch die Reaktion der fürstlichen Räte, die allerdings erst spät, am 13. August 1528, erfolgte.²² Die fürstlichen Räte setzten sich für Katharina Kreuter ein, „weil sie als ein weib nichts sonderlichs getan...“ Oder wußten die Räte nicht, was sie getan hatte?

Ungewöhnlich ist der Vollzug der Taufe in einem Kübel. Dieser mehr oder weniger formale Aspekt soll aber hier nicht weiter erörtert werden. Wichtig erscheint vor allem der Ursprung. Katharina Kreuter nennt Heinrich Pfeiffer und seine Gesellschaft.

Die engen Beziehungen zwischen Klaus Kreuter und Heinrich Pfeiffer sind mehrfach belegt.²³ Michael Koch, der führende Kopf des Achtmännerkollegiums, sagt 1535: Bei Klaus Kreuter und Heine Ludwig sei „der Pfeiffer uft und viehlmals gewest und aus und eingangen. Und er sagt, sei auch einmahl in Kreuthers hause bei ime zu gaste gewest.“²⁴

Was aber ist unter Pfeiffers Gesellschaft zu verstehen? Die Mühlhäuser Quellen aus dieser Zeit nennen Pfeiffer selten allein, sondern meist mit Thomas Müntzer zusammen, ja man kann sagen, daß überhaupt Müntzer

und Pfeiffer oder Pfeiffer und Müntzer oft in einem Atemzug genannt werden.²⁵ Reinhard Jordan, der sich jahrelang mit der Mühlhäuser Reformationsgeschichte beschäftigte, hatte schon vor Jahrzehnten keinen Zweifel, daß Thomas Müntzer zu Pfeiffers Gesellschaft gehörte.²⁶ Er verstieg sich jedoch zu gewagten Konstruktionen und behauptete, Pfeiffer habe nicht Erwachsene getauft. Zum „Beweis“ führte er an, dies sei nicht explizit quellenmäßig belegt, ferner habe sich Pfeiffer ganz dem Einflusse Müntzers hingeeben und dieser habe zwar die Kindertaufe verworfen, sie tatsächlich aber beibehalten. Das heißt, Müntzer habe keine Erwachsenen getauft (was nicht bewiesen werden kann), daher könne auch Pfeiffer das nicht getan haben! Außerdem stellt Jordan – offensichtlich um Pfeiffer zu entlasten – die Hypothese auf, der Leineweber Hans Schleier aus Riethnordhausen könnte Katharina Kreuter getauft haben.²⁷ Schleier jedoch war 1535/36 nach Meinung Melanchthons, der sich Kurfürst Johann Friedrich anschloß, „kein widertaucher“,²⁸ sondern – wie schon 1525, als er in Mühlhausen öffentlich gegen Müntzer und Pfeiffer auftrat – m. E. ein religiöser Enthusiast oder Querulant, der später u. a. „mit Wiedertäufern sich herumgestritten und ihnen ihre Irrtümer vorgehalten“ hatte, sich unterstand, „Feiertags zu predigen und die Leute zu unterweisen“ und schließlich sich weigerte, sein Kind von seinem Ortspfarrer, Franziskus Mecheler, taufen zu lassen, weil ihm dessen ungeistlicher Wandel mißfiel.²⁹ So wurde er denn auch nicht als Täufer bestraft, sondern freigelassen, allerdings mit der Auflage, „mit niemants von den sachen des glaubens ferner zu disputirn, handeln oder reden, und also weiter irtumb nit anrichte.“³⁰

In Betracht zu ziehen für „Pfeiffers Gesellschaft“ ist auch der Ewige Bund Gottes, als dessen Kaplan Heinrich Pfeiffer bezeugt ist. Allerdings sind nur Männer als Mitglieder des Bundes überliefert.

In der Aussage, die Heinrich Pfeiffer kurz vor seiner Hinrichtung machte, sagte er u. a., er habe mit Müntzer zusammen nach Beseitigung aller Obrigkeit eine christliche Reformation machen wollen. Die Lehren von Luther und Strauß lehnte er ausdrücklich ab, dagegen bekannte er sich zu den Lehren Karlstadts.³¹ Karlstadt aber hat 1523/24 die Taufe von Kindern eingestellt und in vielfacher Hinsicht die Theologie der Täufer beeinflußt. Das bedarf keiner weiteren Ausführungen.

Wenn Heinrich Pfeiffer in Mühlhausen die Erwachsenentaufe praktiziert hat, dann ist von Müntzer das gleiche mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Diese These wird von den Theologen, die sich mit Müntzers Verständnis der Taufe befaßt haben,³² nicht geteilt. In der wohl jüngsten Äußerung zu diesem Thema nimmt Ernst Koch zu der von mir schon früher vor-

getragenen Auffassung³³ wie folgt Stellung: „Wo es in Müntzers Umgebung zur Wiedertaufe gekommen ist, dürfte sie mit seiner Theologie unmittelbar nichts zu tun bzw. auf einem Mißverständnis seines spezifischen Ansatzes beruht zu haben.“³⁴

Ich kann und will mich nicht in diese theologische Diskussion einmischen, aber doch einige Punkte herausgreifen.

1. Zur Frage der Erwachsenentaufe hat sich Müntzer – soweit bekannt ist – nicht geäußert.

2. Zur Kinder- oder Säuglingstaufe sind seine Stellungnahmen bzw. Aktivitäten widersprüchlich.

a) Müntzer hat mehrfach dargelegt, „daß die Taufe unmündiger Kinder aus der Schrift nicht zu belegen und in der alten Kirche nicht usus gewesen sei.“³⁵ Die bisherige Taufpraxis bezeichnet er als „viehisches Affenspiel“.³⁶

b) Dennoch hat er nachgewiesenermaßen in Allstedt und in Mühlhausen – hier wahrscheinlich mit nochmals geänderter Liturgie – Kinder getauft. Er schlug allerdings vor, die Kinder erst im Alter von 6 – 7 Jahre zu taufen, damit sie eine Erinnerung daran haben konnten. Das sollte etwa zweimal jährlich vor der gesamten Gemeinde geschehen.

c) Oekolampad gegenüber soll er gesagt haben, daß er alle 1 – 2 Monate taufe. Das hat er offensichtlich auch getan, denn die katholischen Priester taufte nach der Niederschlagung des Bauernkriegs in Mühlhausen die bereits von evangelischen Predigern getauften Kinder conditionaliter nochmals.

Daß diese Widersprüche aufzulösen sind, ist von Seiten der Theologen gezeigt worden. Das sagt aber noch nichts gegen die Möglichkeit einer Glaubens-, Bekenntnis- oder Erwachsenentaufe, auch wenn die Quellen schweigen. Schon die Auffassung, daß das ganze Leben des Menschen eigentlich Taufe sei, die nach Elliger³⁷ Müntzer ebenso wie Luther vertreten habe, schließt eine mehrmalige Taufe nicht aus. Luther hat eine solche Schlußfolgerung sicher nicht gezogen, aber konnten das nicht andere tun? Müntzer kannte auch die mittelalterliche traditionelle Tauftheologie mit der Unterscheidung von baptismum fluminis, baptismum flaminis und baptismum sanguinis. Es sei darauf verwiesen, daß thüringische Täufer die Wassertaufe als unzureichend bezeichneten und eine weitere Taufe, die sie als Geist-, Feuer- oder Bluttaufte bezeichneten, für notwendig hielten.³⁸ Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, daß die böhmischen Brüder zweimal taufte und erst nach den Ereignissen in Münster diese Praxis einstellten, um nicht in den Verdacht zu kommen, mit den münsterischen Täufern etwas zu tun zu haben.

Schließlich hat Ernst Koch die Bedeutung von Matth. 13, 24–30 für Müntzers Tauftheologie herausgestellt und in diesem Zusammenhang gesagt: „Dieser Text ist auch die Anschlußstelle für Müntzers Plan, daß der mit seinen Anhängern zu schließende Bund ein Bund derer sein sollte, die zum rechten Verständnis der Taufe durchgestoßen sind.“³⁹

Auf diesen Bund – oder besser die lokalen Bündnisse – soll etwas näher eingegangen werden. Über den Allstedter Bund hat Siegfried Bräuer⁴⁰ eine informative Studie vorgelegt. Bemerkenswert ist, daß der Bund zunächst – vielleicht schon im Sommer 1523 – als Geheimbund gegründet wurde. Müntzer hat zwar für die Messe Offenbarung verlangt, es sollte nicht unter dem Hütlein gespielt werden,⁴¹ aber bei anderen Aktivitäten anders verfahren und sich darüber auch nicht schriftlich umfassend geäußert. M. E. muß man auch bei Müntzer – für Mattheus Hisolidus habe ich das schon ausgeführt⁴² – eine Zweigleisigkeit annehmen: Einmal das Handeln in der Öffentlichkeit, vor der ganzen Gemeinde, andererseits das Handeln im Kreis seiner Anhänger oder wie immer man die Leute bezeichnen mag, mit denen er im Geheimen sprach. Aber darüber wissen wir nichts. Der Gedanke, daß es sich bei Müntzers Verbündnissen zwar nicht in erster Linie um eine „revolutionäre Organisation oder Müntzers Partei“, sondern um Sonderngemeinden von Auserwählten, von Menschen, die zum rechten Glauben durchgedrungen waren und vielleicht schon unter sich die Gütergemeinschaft praktizierten, gehandelt hat, scheint nicht völlig abwegig zu sein. Erst Ende Juli 1524 trat Müntzer mit dem Bund in die Öffentlichkeit, weil er ihn auf die gesamte Gemeinde in Allstedt ausdehnen wollte. Dieses Vorhaben war ein Wagnis. Müntzer wußte, daß viele noch hart am Kreatürlichen klebten. Er meinte aber, daß die Frommen und Auserwählten diese im Zaum halten könnten. Gegen das Argument, ein besonderer Bund sei unnötig, weil ja alle bereits durch die Taufe verbunden seien, wendet er sich mit den Worten: „Lerne erst, was die Taufe sei, lerne erst und erkunde, ob du Gottes Zeugnis in dir gefunden hast, ob du bestehen mögest.“⁴³

Der Ewige Bund Gottes in Mühlhausen tritt erst im März 1525 mit der Regenbogenfahne in die Öffentlichkeit. Durch die Aussage von Johann Laue⁴⁴ ist er eindeutig als Verbündnis Müntzers und Pfeiffers bezeugt. Die Erwähnung im März 1525 verlangt nicht, daß seine Gründung erst zu dieser Zeit erfolgt sein müßte. Es spricht vieles dafür, die Entstehung in den September 1524 im Stadtgraben beim Felchtaer Tor zu legen – übrigens eine Parallele zur Gründung des geheimen Bundes in Allstedt. M. E. ist mit dem Bund, dessen Mitgliederliste 217 Namen enthält, eine durch den herzoglich-sächsischen Amtmann zu Langensalza überlieferte Nachricht⁴⁵ in

Verbindung zu bringen. Er schreibt, Müntzer und Pfeiffer seien mit einem etwa 200 Mann starken Haufen, dem ein rotes Kreuz und ein blankes Schwert vorangetragen wurde (diese Symbolik wird unterschiedlich erklärt), nach Eichen, einem Wallfahrtsort nahe Mühlhausen gezogen und hätten dort eine Nacht gelagert. Dann verschafften sie sich wieder Einlaß in die Stadt.

M. W. gibt es keine Quelle, in der nach dem Sinn und Zweck dieses Zuges gefragt wurde. Keines der relativ zahlreichen Verhörprotokolle wirft diese Frage auf und keiner der Teilnehmer hat von sich aus darüber berichtet. Was ist in jener Nacht an diesem der Sage nach schon in vorchristlicher Zeit sakralen Ort geschehen? Es ist auch nicht überliefert, wie man in den Bund aufgenommen wurde. Eine Passivhandlung, das Sich-einschreiben-lassen in eine Liste, ist wohl doch eine zu dürftige Erklärung. Muß man nicht vermuten, daß dieser militärisch strukturierte Bund seine Mitglieder in sakraler, ritueller Form aufnahm? Drängt sich nicht förmlich die Vermutung auf, daß von den Bundesmitgliedern ein Glaubensbekenntnis verlangt wurde, etwa des Inhalts, daß sie sich vom Kreatürlichen gelöst hatten – die meisten brauchten sich nur von wenigem lösen – und bereit waren, unter Einsatz ihres Lebens den Willen Gottes zu erfüllen, und ist es nicht denkbar, daß damit eine erneute, eine Bekenntnistaufe verbunden war? Fragen über Fragen und – keine Antwort. Es ist so wie Gottfried Maron schrieb: „Hier bleibt noch manches ungeklärt, vielleicht für immer, wegen der Arkandisziplin, die von den Beteiligten geübt wurde.“⁴⁶ Heilige Dinge wurden eben nicht zum Geschwätz auf der Gasse gemacht!

Wenn ich trotz des Schweigens der Quellen die Vermutung äußere, daß es sich so verhalten haben könnte, dann deswegen, weil sich Namen von Bundesmitgliedern in Täuferakten wiederfinden, teils die Männer selbst, teils ihre Frauen oder andere Träger des gleichen Familiennamens, also wohl Verwandte.⁴⁷ Einige haben sich ausdrücklich auf Müntzer und Pfeiffer berufen. Auf Pfeiffer allein bezieht sich – soweit ich sehe – nur Katharina Kreuter. Pfeiffer war ja in ihrem Hause ein- und ausgegangen.

Die bekanntesten Täufer seien genannt: Hans Hut, in der Liste als Hans von Bibra verzeichnet. Es ist nicht verwunderlich, daß die von Hut gebildete Gemeinschaft der Gezeichneten „mehr Ähnlichkeit mit Müntzers ‚Ewigem Bund‘ als den Gemeinden der Täufer hatte“.⁴⁸ Hans Römer, der Müntzer als seinen „Vater“ bezeichnete.⁴⁹

Von Müntzers Ideen beeinflusst waren auch Melchior Rinck und Hans Denck. Dieser war nach seiner Vertreibung aus Nürnberg am 21. 1. 1525 als Schulmeister im Barfüßerkloster in Mühlhausen tätig und floh mit

Heinrich Pfeiffer im Mai 1525 aus der Stadt, wobei unter anderem auch Basel als Fluchtziel genannt wird.

Schließlich sei nicht vergessen, daß unbekannt ist, ob Müntzer mit dem Züricher Täuferkreis um Conrad Grebel zusammengetroffen ist oder nicht. In der Schweiz war Müntzer jedenfalls gewesen, und die Nachrichten über seine dortigen Aktivitäten sind mehr als dürftig.

Es liegt mir fern, Thomas Müntzer zu einem Täufer zu machen. Ich kann nicht beweisen, daß Thomas Müntzer Erwachsene getauft hat, sondern ich habe nur Fragen aufgeworfen und Indizien beigebracht. Wenn diese Fragen und die durch historische Fakten belegten Indizien künftig beachtet werden und hinsichtlich der Frage, war Thomas Müntzer Täufer oder nicht, vorsichtiger formuliert wird, dann hat dieser Vortrag seinen Zweck erfüllt.

¹ Max Steinmetz, *Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels*, Berlin 1971 (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B, Bd. 4).

² Heinrich Bullinger, *Die Widertauferen vrsprung / fürgang / Secten / wäsen / fürneme vnd gemeine jrer leer Artickel...*, Zürich 1560, fol. 2.

³ Sebastian Franck, *Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel...*, Straßburg 1531, zitiert nach Steinmetz (A. 1), S. 209.

⁴ Justus Menius, *Der Widdertaufer lere vn geheimnis / aus heiliger schrift widerlegt. mit einer schönen vorrede Martini Luther*, Wittenberg 1530; ders., *Von dem Geist der Widerteuffer. mit einer Vorrede Mart. Luth.*, Wittenberg 1544.

⁵ Zitiert bei Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig 1938, Neudruck New York / London 1971 (=Forschungen zur Reformationgeschichte), S. XIV f.

⁶ Steinmetz (A. 1), S. 215 f.

⁷ *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. XIII, Österreich, 2. Teil, hg. von G. Mecenseffy, Gütersloh 1972, S. 17.

⁸ Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584*, Jena 1913. (Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens, 2), S. 30, 231, 235, 241, 243, 245, 247.

⁹ Max Steinmetz, *Luther und Müntzer. Vorbereitende Bemerkungen*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts-Sprachwissenschaftliche Reihe*, 23, 1974, H. 6, S. 443.

¹⁰ Eike Wolgast, *Thomas Müntzer. Ein Verstörer der Ungläubigen*, Göttingen – Zürich 1981, S. 67 (Persönlichkeit und Geschichte, 111/112); ders.; gleicher Titel, Berlin 1988. – Übrigens hat schon Alfred Stern, Müntzer. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 23, Leipzig 1886, S. 42, geschrieben, Müntzer habe „nachweislich niemals wieder getauft.“ Der Nachweis fehlt.

¹¹ Vgl. dazu und zum folgenden Heinrich Nebelsieck, *Reformationgeschichte der Stadt Mühlhausen i. Th.*, Magdeburg 1905 (Sonderdruck aus der Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen), S. 88 ff.

¹² Walther Peter Fuchs (Hsg.), *Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland*, Bd. 2, Jena 1942 (Aus den Schriften der Sächsischen Kommission für Geschichte), S. 676 Anm. 1. – Fehldatierung: „sexta feria post Corporis Christi“ ist 1525 Juni 16.

¹³ Ebenda, S. 830, nur auszugsweise. – Auch hier Fehldatierung. Da Fulstich am 16. Juni 1525 starb, muß das Bekenntnis in das Jahr 1525 fallen und entsprechend datiert werden.

¹⁴ Ebenda, S. 676 Anm. 1. – Außer Claus Fulstich waren von den Hingerichteten Daniel Beyger und Bartel Olutter Achtmänner gewesen; Hans Spoen dürfte ein Verwandter des Achtmanns Hermann Spon gewesen sein.

¹⁵ Stadtarchiv Mühlhausen, 10/K 3 Nr. 13.

¹⁶ Ebenda, B. 12' bis 14, die zitierten Stellen B. 13 und 13'. Auszugsweise gedruckt bei Fuchs (Anm. 12) S. 754 (Anm. 1 von S. 753) mit m. E. fehlerhafter Datierung. Das Bekenntnis wird im Juni oder Juli 1525 abgelegt worden sein, siehe oben.

¹⁷ Nebelsieck (Anm. 11), S. 61. – Bisher konnte keine weitere Erwachsenentaufe nachgewiesen werden. Für das Messelhalten, das Katharina Kreuter ebenfalls vorgeworfen wurde, gibt es Parallelen aus Konventikeln des Jahres 1525; StadtA Mühlhausen, 10/Auf I Nr. 1: „Dye Golt-schmeden hat in Curt Schmedes hause messe gehalten und geprediget andern weibern.“ (Bl. 67) – „Dominica post Laurenti (1525 Aug. 13) hat Hans Werner dye Blanckenbergen sampt irem tochttern zu gaste ader copie gehabt und den selbigen auss einem kilche zu trincken gegeben mit vielen mißmirien worten.“ (Bl. 67') – „Herman Spoenss frawe, dye alde Blanckenbergen, Hans Blanckenbergs frawe, Ludewig San frawe, Hans Topffers frawe, dye haben auss einem kilche in Hans Werners hause getruncken.“ (Bl. 68') – Hans Werner scheint Bäcker gewesen zu sein: „Hans Werner hat auf den Sontag nach Laurentii (1525 Aug. 13) brot und wecke widder meiner hern geboet feyle gehabt.“ (Bl. 68). – Wahrscheinlich gehört auch eine Frau Messerschmied zu diesem Kreis: „Dye Messerschmeden in der Linsengassen ist 30 malder haffern einem rath zu bruche schuldig.“ (Bl. 67, der Eintrag wird Bl. 73 wiederholt).

¹⁸ Nebelsieck (Anm. 11), S. 154.

¹⁹ StadtA Mühlhausen, 10/G 8 Nr. 1 Bd. 3 Bl. 10. – Vgl. Fuchs (Anm. 12), S. 753 Anm. 1. – Die Stäupung der Frau Kreuter erfolgte um den 2. September 1525, StadtA Mühlhausen 2000/26 Bl. 158: „Item 21 gr. sabbato post Egidii (1525 Sept. 2) und 3 d. zu besem, die Kru-tern zu stuppen.“

²⁰ Ebenda, Bl. 30.

²¹ Ebenda, 10/K 3 Nr. 4 Bl. 61 ff.

²² Fuchs (Anm. 12), S. 909 f.

²³ Ebenda, S. 874 ff., S. 864 ff.

²⁴ Ebenda, S. 936.

²⁵ Gerhard Günther, Bemerkungen zum Thema „Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer in Mühlhausen“. In: Gerhard Heitz u. a. (Hsg.), *Der Bauer im Klassenkampf*, Berlin 1975, S. 181 Anm. 86.

²⁶ Reinhard Jordan, Wiedertäufer in Mühlhausen (Thür.). In: *Mühlhäuser Geschichtsblätter* 15 (1915) S. 39: Müntzer, „an den man doch bei ‚seiner Gesellschaft‘ zuerst denken wird.“

²⁷ Ebenda.

²⁸ Wappler (Anm 8), S. 407.

²⁹ Ebenda, S. 145 f.

³⁰ Ebenda, S. 408.

³¹ Fuchs (Anm. 12), S. 383.

³² Erwin Iserloh, Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer. In: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag*. Hsg. v. H. Auf der Maur u. B. Kleinheyer. Zürich 1972, S. 105–122. – Gottfried Seebaß, *Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*. In: *Umstrittenes Taufertum 1525–1575. Neue Forschungen*. Hsg. v. H.-J. Goertz, Göttingen 2. Aufl. 1975, S. 138–164. –

Ernst Koch, Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers. In: Der Theologe Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hsg. v. S. Bräuer u. H. Junghans, Berlin 1989, S. 129–155 (S. 129 f. wird der Forschungsstand kurz referiert).

³³ Gerhard Günther, Johann Rothemellers Sendbrief an die Mühlhäuser vom Jahre 1525. In: Reform, Reformation, Revolution, hsg. v. Siegfried Hoyer, Leipzig 1980, S. 241.

³⁴ Koch (Anm. 32), S. 146.

³⁵ Seebaß (Anm. 32), S. 150.

³⁶ Günther Franz (Hsg.), Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968 (=Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 33), S. 228.

³⁷ Elliger (Anm. 32), S. 323 und 333.

³⁸ Wappler (Anm. 8), S. 508.

³⁹ Koch (Anm. 32), S. 142 f.

⁴⁰ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzer und der Allstedter Bund. In: Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert. Akten des internationalen Kolloquiums für Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts..., hsg. v. J.-G. Rott u. S. L. Verheus, Baden-Baden 1987, S. 85 ff.

⁴¹ Franz (Anm. 36), S. 208.

⁴² Günther (Anm. 25), S. 167 Anm. 37.

⁴³ Franz (Anm. 36), S. 423.

⁴⁴ Fuchs (Anm. 12), S. 763 (10) und 904 (10).

⁴⁵ Felician Gess (Hsg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1, Leipzig 1905, S. 749 f.

⁴⁶ Gottfried Maron, Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das „Urteil“ – ein Schlüsselbegriff seines Denkens. In: Thomas Müntzer, hsg. v. A. Friesen u. H.-J. Goertz (=Wege der Forschung, 491), Darmstadt 1978, S. 379 Anm. 212.

⁴⁷ Als bisher beste veröffentlichte Namensliste der Bundesmitglieder, die auch auf spätere täuferische Aktivitäten eingeht, ist die nicht fehlerfreie Arbeit von Eckhart Leisering, Die Mitglieder des Ewigen Bundes Gottes in Mühlhausen. In: Mühlhäuser Beiträge 11, 1988, S. 5 ff., zu nennen. Außer den von Leisering erwähnten Täufern Hut, Goldschmidt alias Rüdiger, Ringleb, Römer, Spon und Zwingmann kommen in dem von mir oben aufgezeigten Sinne mindestens noch folgende Namen in Betracht: Brauhardt, Kaiser, Kremer, Lipprand, Messerschmidt, Scharfe, Stutz, Topfer, Weidenmüller und Werner. Zu beachten ist auch, daß die Namen der nicht ertappten Täufer nicht bekannt sind.

⁴⁸ Seebaß (Anm. 32), S. 162.

⁴⁹ Wappler (Anm. 8), S. 363.

Frauen in Ketten

„Von widertaucherischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln.“

Allem Anschein nach hatte sie sich schon seit einiger Zeit auf dem absteigenden Ast befunden. In der Regenbogenpresse zeigte man sich über Laura Antonellis Schicksal jedenfalls bestens informiert. Verblässender Ruhm, Einsamkeit und Depressionen seien Schuld daran, daß die italienische Filmschauspielerin schließlich zum Kokain gegriffen habe. Umgerechnet 32000 Mark Geldstrafe und dreieinhalb Jahre Freiheitsentzug wegen Drogenbesitzes, so lautete das Gerichtsurteil. Statt Glimmer und Glamour also triste Gefängnisatmosphäre, ein einst gefeierter Star wandert hinter Gitter? So hart sollte es Laura Antonelli nicht treffen: „Das Gericht erlaubte ihr, die Strafe in ihrem Haus abzusitzen.“¹

Andere Länder, andere Sitten – für hiesige Verhältnisse ein undenkbarer Zustand, das deutsche Strafrecht kennt weder einen Hausarrest, wie er beispielsweise über Alexander Dubček oder Mao Tse-tungs Witwe verhängt wurde, noch die im Fall Laura Antonelli praktizierte Möglichkeit, eine Gefängnisstrafe in den eigenen vier Wänden zu verbüßen. Aber das war nicht immer so.

1. Eine Strafe und ihr Hintergrund

Gut dreihundert Jahre ist es her, daß württembergische Juristen und Theologen in ihrem Gutachten zur Täuferordnung vom 28. Januar 1584 die Empfehlung aussprachen, doch bei der bislang gängigen Praxis zu bleiben und gewisse Täuferinnen, „...deren ehmenner gleichwol nit widertaucherisch, sondern in der religion richtig...“² seien, an eine Kette zu legen und unter Aufsicht von Ehemann und Amtspersonen im Hause gefangen zu halten. Offensichtlich hatte sich diese etwas kurios anmutende Form der Freiheitsstrafe durchaus bewährt, wenn sie auch Probleme mit sich brachte. So seien die Weiber keineswegs immer so „angefesselt und verwart“ gewesen, wie es der Anweisung gemäß erforderlich gewesen wäre. Größere Wachsamkeit sollte fortan walten, sei es doch in der Vergangenheit so mancher Delinquentin gelungen, sich mit Hilfe des Ehemannes oder Gesindes heimlich zu befreien, um dann in betrügerischer Manier nur zum Schein an der Kette zu liegen.³ Obwohl die Ankettung als Maßnahme also durchaus ernst genommen und ausführlich erörtert wurde, kann ihr in strafrechtlicher Hinsicht keine zentrale Bedeutung zugekommen sein. Weder in den Täuferord-

nungen von 1536 und 1571 noch in irgendwelchen Verordnungen, Mandaten oder Erlassen findet sich der geringste Hinweis darauf, daß täuferische Ehefrauen gewaltsam im Haus festzuhalten seien. Überhaupt scheint diese Art der Bestrafung lediglich in Württemberg Anhänger gefunden zu haben. Frauen in Ketten sind wahrlich eine Rarität. Wohl gehören in Türmen, Kerkern, Löchern oder auch Klöstern angeschmiedete Täufer und Täuferinnen zum vertrauten Erscheinungsbild, nicht jedoch ans Haus gefesselte glaubensabtrünnige Weiber. Selbst in den Württemberger Akten taucht kaum mehr als eine Handvoll von ihnen auf. Die im Gutachten unter der Überschrift „Von widertäuferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln“⁴ angestellten Überlegungen könnten demnach einen etwas verzerrten Eindruck von der tatsächlichen Praxis vermitteln. So schnell und häufig scheint man mit der Kette doch nicht bei der Hand gewesen zu sein.

Wenn als Strafe auch selten praktiziert und in der Forschung bislang allenfalls erwähnt⁵, stellt sich doch die Frage, was es mit dieser ausschließlich für täuferische Ehefrauen reservierten Variante des Freiheitsentzuges auf sich haben könnte. Warum fesselte man gerade sie ans Haus? Schließlich gab es auch umgekehrt den Fall, daß der Ehemann täuferisch wurde, während die Frau im alten Glauben verharrte. Aber offensichtlich scheinen Hausväter in Ketten tabu gewesen zu sein. Ohne auf den geschlechtsspezifischen Charakter der Strafe gleich näher eingehen zu wollen, bleibt zunächst einmal festzustellen, daß die Hausgefängenschaft grundsätzlich in das württembergische Konzept eines gemilderten Umgangs mit Andersgläubigen paßt. Da es in Württemberg nach der Einführung des Protestantismus keine Exekutionen mehr gab⁶, spielten Gefängnisstrafen und Verbannung neben vielfältigen Bemühungen um Bekehrung die größte Rolle im Kampf gegen die Täufer. So auch im Falle glaubensabtrünniger Eheweiber, wobei die Entscheidung nunmehr eindeutig zugunsten des Freiheitsentzuges ausgefallen war, nachdem man die Frauen „vor der zeit“ genauso wie die Männer des Landes verwiesen hatte.⁷ Dieses ausdrücklich geschlechtsspezifische Vorgehen bei der strafrechtlichen Verfolgung erscheint mir aus zweierlei Gründen sehr interessant: Einerseits überrascht, daß Täuferinnen überhaupt so viel Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde, andererseits bleibt zu überlegen, warum die Ankettung als Strafmaßnahme speziell für Frauen geeignet erschien.

Zunächst einmal ist es keineswegs selbstverständlich, daß Theologen und Juristen sich über „widertäuferische weibern“ den Kopf zerbrachen. Gemeinhin waren Täuferinnen nämlich kein Thema. Im Vergleich zu ihren männlichen Glaubensgenossen galten sie von vornherein als weniger

gefährlich, wurden deshalb oft nachlässiger verhört und manchmal auch milder bestraft. Um jedoch keinen falschen Eindruck zu erwecken, muß darauf hingewiesen werden, daß es an Reflexionen über männliche „Irrgläubige“ nicht minder mangelt. Die Erklärung ist einfach. Vordergründig spielten geschlechtsspezifische Überlegungen bei der Verfolgung und Bestrafung von Täufern keine wesentliche Rolle, entscheidend war einzig und allein die Gefährlichkeit der betreffenden Person. So wurden Rädelführer und Vorsteher gemeinhin härter angepackt als irgendein Mitläufer, der vielleicht aus Neugier zum ersten Mal einer Täuferversammlung beige-wohnt hatte.

Dieser allenfalls unterschwellig geschlechtsorientierte, mehr jedoch nach dem Grad des Vergehens abgestufte Umgang mit Täufern⁸ deutet sich auch in dem bereits erwähnten Gutachten an. Da wird über die Behandlung von Vorstehern unterschiedlicher Qualität nachgedacht, über gemeine Täufer, Ehescheidung und Verfolgung, erst ganz zum Schluß kommen dann die täuferischen Ehefrauen an die Reihe. Daß weibliche Wesen ausnahmsweise einmal Gegenstand der Diskussion werden konnten, läßt sich einerseits mit der Häufigkeit des Vorfalles erklären, der sich in den vergangenen Jahren „oftermalen begeben und zugetragen“ habe, andererseits mit eklatanten Mißerfolgen bei der Beseitigung des unliebsamen Zustandes. Die Frauen wollten nicht parieren. Alle Bekehrungsversuche waren kläglich gescheitert, weder durch Superintendenten, Amtleute noch die Kanzlei oder Ehemänner sei etwas auszurichten gewesen, und darüber hinaus hatte sich die bislang gängige Maßnahme der Verbannung als äußerst ungeeignet erwiesen. Sie machte alles nur noch schlimmer. Der Haushalt funktionierte nicht mehr, wenn die Frau und Mutter plötzlich fehlte. Angesichts kleiner Kinder und hilfloser Säuglinge habe das Flehen und Bitten der Ehemänner schließlich zum Erfolg geführt. Milde sollte walten. Und so beschloß man, „...ein solch weib dem mann in sein haus an ein kettin...“ zu geben.⁹

Was stattfand, war eine Art symbolischer Übergabe. Der Ehemann empfing seine Frau aus obrigkeitlicher Hand unter der Bedingung, die Unbelehrbare gut verwahrt zu halten. Frauen in Ketten sind demnach durchaus als Opfer männlicher Komplizenschaft zu begreifen, die einzig und allein dem Zwecke diene, den weiblichen Widerstand gewaltsam zu brechen. Demut sollte auf diese Weise erzeugt und mit ihr die angetastete Autorität des Mannes allumfassend wiederhergestellt werden. „Die Weiber seien vnderthon jren Männern, als dem HERRN, dann der Mann ist des Weibs Haupt...“¹⁰, heißt es in Herzog Christophs großer Kirchenordnung aus dem Jahre 1559. Ein idealer Anspruch, der sich über das hier angemahnte eheli-

che Verhalten hinaus auch auf den weiblichen Umgang mit Vertretern der staatlichen Gewalt oder geistlichen Amtsträgern übertragen ließe. Wird jedoch davon ausgegangen, daß Ideen allein menschliches Handeln und Verhalten nicht vorschreiben und obrigkeitliche Absichten allein keine sozialen Tatsachen schaffen können¹¹, dann sind diese täuferischen Ehefrauen das beste Beispiel dafür, wie ideale Verhaltensvorgaben im realen Lebensvollzug ihren Wert verloren. Die Ketten trugen dazu bei, die angeblich gottgewollte Unterordnung der Frau mit neuem Leben zu erfüllen und das widerspenstige Weibervolk an seine eigentliche Bestimmung zu erinnern. Ob mittels physischer Gewalt der weibliche Widerstand tatsächlich zu brechen war, wird anhand einzelner Kettenschicksale noch zu zeigen sein. Viel spricht jedenfalls dafür, daß den Juristen und Theologen weniger das Wohlergehen der Frauen am Herzen lag, wenn sie die gewaltsame Fesselung ans Haus im Vergleich zur Verbannung als „milderung“ empfanden. Mögen bei Laura Antonelli Humanitätsgedanken den Ort der Gefangenschaft mitbestimmt haben, bei den Täuferinnen spielten ganz andere Motive eine Rolle. Hier ging es darum, das vermeintlich schwächere Geschlecht in seine Schranken zu verweisen und wirksam zu disziplinieren.

Gestützt wird diese Deutung durch die Tatsache, daß in den von Gustav Bossert edierten württembergischen Täuferakten kein im Haus angeschmiedeter Mann auftaucht. Wohl gab es generell die Möglichkeit, den Bewegungsfreiraum einzugrenzen¹² und Hausarrest zu verhängen¹³, aber selbst im Falle des wild um sich schlagenden Täufers Simon Kraushaar, der, „nit bei gutem verstand“, durchaus ein potentieller Kandidat für die Kette gewesen wäre, ist nicht mit letzter Sicherheit zu sagen, ob er vielleicht als einziger Täufer zeitweilig auch als Hausgefangener gehalten wurde. Zumindest stand Kraushaar eine Weile unter der Aufsicht seines Vaters, der ihn auf Schritt und Tritt bewachte und in die Kirche begleitete; später lehnte die Freundschaft es ab, den „Wahnsüchtigen“ zu verwahren.¹⁴ Theoretisch wäre es durchaus möglich gewesen, auch täuferische Ehemänner an die Kette zu legen. In strafrechtlicher Hinsicht deutet jedenfalls nichts darauf hin, daß es sich bei dieser über den Arrest hinausgehenden Variante der Hausgefangenschaft um eine ausgesprochene Frauenstrafe gehandelt haben könnte, so wie etwa das Erhängen, das Rädern und die Vierteilung als typisch männliche Todesstrafen galten, wenn auch Ausnahmen möglich waren.¹⁵ So verspricht beispielsweise Ambrosius Keller in seiner Freiburger Urfehde vom Oktober 1587, sich als Strafe für seinen lockeren Lebenswandel fortan „in fueßysen ingeschmiedet“, manierlich zu Hause aufzuführen und diesen Ort der Gefangenschaft gegen den Willen der Obrigkeit

nicht zu verlassen.¹⁶ Ähnliches soll 1732 dann einem gewissen Beat Knübühler widerfahren sein, der wegen rebellischer Reden, „...zu Willisau in seinem Hause für seine Lebenszeit an die Kette geschlagen...“ wurde.¹⁷ Die gewaltsame Fesselung ans Haus bedeutete für den Mann jedenfalls einen Autoritätsverlust, durch den die hierarchische Ordnung torpediert und die Position der Frau zwangsläufig gestärkt wurde. Als Mann weiblicher Willkür ausgeliefert zu sein, vielleicht trug diese beängstigende Vorstellung von „verkehrter Welt“ mit dazu bei, daß angekettete Täufer kein Thema waren. Überspitzt formuliert, durften hier in Württemberg mit obrigkeitlichem Segen allein die „*Ketten der Geschlechtssklaverei*“ (Clara Zetkin)¹⁸ rasseln, als Ultimo ratio im fast aussichtslosen Kampf gegen unbelehrbare täuferische Eheweiber.

2. Schritte zur Hausgefangenschaft

Die Visitation des Jahres 1609 brachte es wieder einmal an den Tag. In Beutelsbach, einem alten „Täufernest“ im Kreis Waiblingen, gab es noch immer einige Unbelehrbare. Sorgen bereitete vor allem das Ehepaar Schätzlin, das sich nach wie vor weigerte, die Predigten zu besuchen und zu kommunizieren. Nur ein einziges Mal, so wird berichtet, habe Matthias Schätzlin binnen Jahresfrist den Weg in die Kirche gefunden, sei dann allerdings unter der Tür stehengeblieben. Als außerdem ruchbar wurde, daß das Ehepaar seinen Wohnsitz ans Ende des Fleckens verlegt hatte, um ungestörter seine täuferischen Kontakte pflegen zu können, war das Maß voll. Nachdem alle gradus mit dem halsstarrigen Gespann versucht worden seien, empfahl der Synodus nunmehr, den letzten gradus der execution vorzunehmen.¹⁹

Einfach machte man sich die Sache wahrlich nicht. Auch auf die Abtrünnigen dieses Fleckens trifft Claus-Peter Clasens Beobachtung zu, daß in Württemberg niemals summarisch über Täufer entschieden wurde.²⁰ Während nämlich Ehepaar Schätzlin damit rechnen mußte, ausgewiesen zu werden, wurde Georg Hellwarts Frau Margarete als Dritter im Beutelsbacher Täuferbunde eine ganz andere Strafe angedroht. Kaum weniger verstockt als die Schätzlins und jedem Kirchenbesuch abhold, waren auch mit dieser Täuferin bereits alle gradus erfolglos vorgenommen worden. Trotzig habe Margarethe „auf dem widertauf“ beharrt, weshalb diese Person, so lautet die Empfehlung, nunmehr der Ordnung gemäß an eine Kette zu legen sei.²¹ Und so muß es dann auch geschehen sein, denn ein Jahr später wird bereits darüber geklagt, daß Margarete Hellwart zwar an der Kette liege, sich aber ledig mache, wann und wie sie wolle.²²

Zwei Täuferinnen, beide verheiratet und keineswegs gewillt, sich von ihrer Überzeugung abbringen zu lassen, dennoch wird nur eine an die Kette gelegt und das aus verständlichen Gründen. Bei Barbara Schätzlin stimmte das ganze Drumherum eben nicht. Für die Hausgefangenschaft fehlte das „rechtgläubige“ soziale Umfeld, von dem eine heilsame Wirkung hätte ausgehen können. Wichtig war vor allem die Einstellung des Mannes. Verfügte er über den rechten Glauben, dann war durch ihn nicht nur die ungläubige Ehefrau geheiligt²³ und biblischen Ansprüchen Genüge getan, sondern auch eine Vertrauensbasis geschaffen. Nur wer sich in seiner religiösen Überzeugung als systemkonform erwies, konnte als Ehemann zum obrigkeitlichen Komplizen avancieren. Und dafür wäre Matthias Schätzlin, der als Täufer mit seiner Frau gemeinsame Sache machte, denkbar schlecht geeignet gewesen. Ihm lag wahrscheinlich wenig daran, dem Ideal des verantwortlichen Hausvaters zu entsprechen, der nicht nur über das sittlich-moralische Leben aller Angehörigen der Hausgemeinschaft, sondern auch über die häusliche Frömmigkeit und den regelmäßigen Kirchgang seiner Hausuntergebenen zu wachen hatte.²⁴ Bei Hellwarts lagen die Dinge etwas anders. Obwohl bereits 1608 davon berichtet wird, daß das Ehepaar Täufer beherbergt habe, erscheint Georg Hellwart keineswegs als treibende Kraft. Er erzeige sich nicht täuferisch, heißt es da, aber sie habe sich „frei rund zum wiedertauf bekennt“.²⁵ Folglich konzentrierte sich das Interesse fortan vor allem auf Margarete, die als halsstarrige Täuferin zu einem echten Problemfall wurde, während ihr Mann weitgehend unbehelligt blieb. Zu überlegen wäre natürlich, ob Georg Hellwarts Weste tatsächlich so rein war, wie die Quellen es nahelegen. Schließlich tauchte sein Name bereits 1603 im Zusammenhang mit einer Täuferangelegenheit auf. Nur beweisen ließ sich nichts. In der Religion „richtig“, so lautete das Urteil.²⁶ Niemand konnte in Georg Hellwart hineinsehen, und gewiß gab es Zweifel an seiner Integrität, dennoch muß er bis zu einem gewissen Grade verläßlich erschienen sein, sonst wäre es sinnlos gewesen, ihm seine angekettete Frau anzuvertrauen. In anderen Ehen lagen die Dinge ähnlich. Auf der einen Seite die täuferisch gesonnene Ehefrau, auf der anderen ihr Mann, dessen zögernde Haltung sich schwer einschätzen ließ und doch wenig Anlaß zur Klage gab. So ist bekannt, daß die wohl 1580 ebenfalls an die Kette gelegte Anna Leins bereits fünf Jahre vorher nicht nur von ihrem Ehemann samt Kindern, sondern auch von Eltern und Freunden zur Umkehr gemahnt worden war.²⁷ Härter hatte Margarete Metzmanns Ehemann auf den Eigensinn seines Weibes reagiert. Er, der angeblich regelmäßig in die Kirche eilte und zweimal im Jahr das Abendmahl empfang, gab zu, seine Frau wegen versäumten

Gottesdienstbesuches oft genug gestoßen und geschlagen zu haben.²⁸ Allerdings scheint die innere Überzeugung letztlich doch nicht so gefestigt gewesen zu sein, wie es resolute Äußerungen dieser Art vermuten lassen könnten, denn auch Georg Metzmann kommunizierte bald nicht mehr und zeigte sich über den Sinn der Kindertaufe verunsichert. 1578 nahm er erstmals wieder am Abendmahl teil: „...welches er früher in etlichen Jahren unterlassen hat.“²⁹ Obwohl das genaue Datum des Ereignisses unbekannt ist, erscheint es in diesem Zusammenhang wichtig, daß die häusliche Ankettung der täuferischen Ehefrau gerade in eine Phase der Besinnung und des inneren Wandels gefallen sein muß.³⁰ Metzmann hatte das Abendmahl empfangen und auf diese Weise vor aller Augen seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft bekundet. Erst die Hausgefangenschaft der Frau warf ihn erneut aus der Bahn. Über Jahre hinweg weigerte er sich zu kommunizieren, ohne jedoch den täuferischen Glauben anzunehmen. Aber davon später, hier geht es zunächst einmal um die notwendigen Voraussetzungen, die für eine Ankettung gegeben sein mußten. War der Ehemann gestorben, konnte unter Umständen auch ein rechthgläubiger Sohn seine angeschmiedete Mutter bewachen, wie es sich im Falle der Witwe Anna Möll andeutet, die mit ihrem Sohn zusammenlebte und von ihm ernährt wurde.³¹ Obwohl diese Möglichkeit in der „Ordnung“ nicht erwähnt wird, erscheint sie durchaus praktikabel. Egal, um wen es sich im Einzelfall handelte, erwies ein Mann sich als annähernd konformes Mitglied der christlichen Gemeinschaft, dann stand er mit geistlichen und weltlichen Amtsträgern nicht nur auf einer ideologischen Ebene, sondern gleichzeitig auch in der gewünschten Frontstellung zur Ehefrau, Mutter oder vielleicht auch Tochter, die es mit vereinten Kräften zu bekehren und in die Schranken zu weisen galt.

Nur, worin bestand der eigentliche Nutzen? Mochten die Bedingungen für eine Hausgefangenschaft auch stimmen, so ist ihr Sinn damit noch lange nicht geklärt. In diesem Zusammenhang muß noch einmal auf die Überlegungen der Juristen und Theologen verwiesen werden, verbirgt sich hinter ihrem humanitären Motiv eines mildereren Vorgehens doch lediglich die Absicht, mit Hilfe der ans Haus gefesselten Frau bestimmte ökonomische und hierarchische Ordnungsvorstellungen gewaltsam zu realisieren. Klappte die häusliche Versorgung, und herrschten unter der Oberhoheit des Hausvaters Frieden und Eintracht, dann waren gut funktionierende Mikroorganismen dieser Art der beste Garant für eine intakte Gemeinschaft, die sich mühelos regieren ließ. Aber gerade hier lagen ja die Schwierigkeiten, brachte die täuferische Gesinnung der Frau doch sowohl die kleine als auch

die große „Welt“ in Unordnung. Mit der Ankettung sollte also Abhilfe geschaffen, das häusliche Leben neu in Schwung gebracht und dadurch die Gemeinschaft entlastet und stabilisiert werden. Erster Ansatzpunkt für die Genesungskampagne war das Haus und hier speziell das von den Männern beklagte Versorgungsdilemma, das es zu beheben galt. So muß beispielsweise Anna Leins Mann der Verzweiflung nahe gewesen sein, wenn es in einem Bericht vom 30. Mai 1580 heißt, daß er tagtäglich darum bitte, *„...seine Frau, die er als betagter Mann notwendig zu seiner Haushaltung brauche, bei ihm wohnen zu lassen, er wolle dafür sorgen, daß niemand Zugang zu ihre habe.“*³² Landesverweis und Gefängnisaufenthalte hatten offensichtlich ein häusliches Chaos angerichtet oder zumindest unhaltbare Zustände geschaffen. Die flehenden Worte verfehlten ihre Wirkung jedenfalls nicht. Nachdem man lange überlegt hatte, was zu tun sei, erging am 13. Juni der Befehl, die Widerspenstige an eine Kette zu legen.³³ Noch eindringlicher fiel die Klage eines gewissen Stoffel Müller aus, den die Abwesenheit seines Weibes so verdrießlich gestimmt hatte, daß er sich weigerte zu kommunizieren: *„...weil er ein armer Geselle und seine Hausfrau als eine Wiedertäuferin im Gefängnis also gehalten werde, daß sie ihm nicht eine Suppe kochen könne, werde er oft unwillig, daß er nicht hinzugehen wisse, wolle es aber nicht verredet haben.“*³⁴ Leider geben die Quellen keine Auskunft darüber, wann Barbara Müller ihrem Mann als Gefangene übergeben wurde, fest steht nur, daß sie sechs Jahre später, im Jahre 1590, an der Kette lag.³⁵ Offensichtlich liefen die obrigkeitlichen Vorstellungen darauf hinaus, daß auch eine in ihrem Bewegungsfreiraum drastisch eingeschränkte Frau ihre häuslichen Verpflichtungen erfüllen könnte. Ein zufriedener, samt Kindern gut versorgter Ehemann wäre demnach das augenfälligste Ergebnis dieses strafrechtlichen Manövers gewesen, aber es stand noch mehr dahinter, die Zusammenhänge sind komplexer. Wie Hans von Hentig in seinem Werk über „Die Strafe“ darlegt, erfüllten schon im Mittelalter Hausarrest und Einmauerung die Funktion, anfallende Ernährungs- und Bewachungskosten auf die Sippe abzuwälzen.³⁶ Daß derartige Überlegungen auch beim Umgang mit täuferischen Ehefrauen eine Rolle gespielt haben, liegt nahe. So hätte man Anna Mölls rechtgläubigen Sohn zwar gerne dem Einflußbereich seiner Mutter entzogen, schreckte jedoch vor den zu erwartenden finanziellen Belastungen zurück. Würde er ihr genommen, so lautet die Argumentation, müßte Anna Möll auf Kosten des Fleckens durch andere Leute *„...mit Unterhaltung und Pflege versehen werden, dabei dann die beisorg, daß dieselbigen Leute eher als der Sohn von ihr verführt werden könnten.“*³⁷

Auf der Grundlage eines annähernd übereinstimmenden religiösen und wirtschaftlichen Einverständnisses zwischen Ehemann und obrigkeitlichen Verbündeten in Sachen „Frau“ versprach die gewaltsame Fesselung männlicher Vorherrschaft gute Dienste zu leisten. War der weibliche Eigensinn erst einmal gebrochen, dann würden für alle männlichen Beteiligten bessere Zeiten heraufziehen. Hilflös, der Willkür des Ehemannes ausgeliefert, blieb den gefesselten Opfern theoretisch gar nichts anderes übrig, als sich bedingungslos zu fügen. Allerdings stellten Ketten ein ungewöhnliches Zuchtmittel dar, wurde doch grundsätzlich erst einmal an die weibliche Einsicht appelliert. Selbst die stolzeste Frau, so heißt es in Johann Fischarts „Ehzuchtbüchlein“, die gegenüber Fremden ihre Hoffart kaum mäßigen kann, sollte sich in Anwesenheit ihres Mannes zurücknehmen und sanftmütig erzeigen. „...daß man spürt, daß sie den Mann als Haupt anerkennt.“³⁸ Da die Täuferinnen zumindest in religiöser Hinsicht ihren eigenen Kopf voll und ganz durchzusetzen versuchten, mochte die mangelnde Bereitschaft zur Unterordnung aus männlicher Sicht eine gewaltsame Lösung rechtfertigen. Die mittels Ketten wiederhergestellte Ordnung innerhalb des Hauses würde dann natürlich auch nach außen ausstrahlen. Vorbei die Zeiten, da obrigkeitliche Appelle an hilflose oder gleichgültige Ehemänner ungehört verhallten. So war Bartlin Rubin zwar ausdrücklich befohlen worden, seine Frau zum Predigtbesuch anzuhalten³⁹, und eine ähnliche Aufforderung an Margarete Metzmanns Mann ergangen⁴⁰, aber was nützte es letztlich? Allenfalls ließ sich das eine oder andere Weib tatsächlich einmal in der Kirche sehen, so wie Endris Fäckelins Frau Margarete, die mit „zornigem gemuet“ erklärte, daß ihr der Predigtbesuch unter Androhung von Strafe befohlen worden sei, sie sich ansonsten aber lieber selbst entscheide.⁴¹ Überzeugt war sie also noch lange nicht und der Widerstand keineswegs gebrochen. Selbst die ausgesprochen harte Strafe des Landesverweises hielt selten das, was sie versprach. So marschierte Jakob Fäckelins Hausfrau, eine „böse verwiesene Wiedertäuferin“ bald wieder frech einher und wurde zu allem Überfluß auch noch von ihrem Mann freundlich aufgenommen: „...wenn man gleich eine taube verkaufe und auslasse, komme sie doch bisweilen wieder in ihren schlag und der teubler lasse sie gern hinein, also sei es auch mit seinem Weib beschaffen.“⁴² Mit Hilfe der Kette, so war zu vermuten, würden sich diese und andere oppositionelle Verhaltensweisen nachhaltig unterdrücken lassen. Wenn nämlich der Mann die Frau aus obrigkeitlicher Hand entgegennahm, war er als Verbündeter zu konformem Verhalten, sie aber als Opfer männlicher Willkür zum Schweigen verurteilt.

Dennoch wäre es zu einseitig, die ans Haus gefesselten Frauen nur als bedauernswerte Objekte zu begreifen, mit denen die Männer theoretisch umspringen konnten, wie sie wollten. Schließlich verbirgt sich hinter der Anketzung mehr als irgendeine strafrechtliche Maßnahme, die eher zufällig als geeignetes Zuchtmittel für glaubensabtrünnige Eheweiber entdeckt wurde. Um den betroffenen Täuferinnen selbst gerecht zu werden, erscheint es mir wichtig, noch einmal eingehender nach den Hintergründen zu fragen. Was hatte sich zuvor abgespielt? Die Theologen und Juristen reagierten ja nur auf bestehende Zustände, die ihnen suspekt oder gefährlich erschienen. So gesehen wäre die Anketzung vor allem als männliche Antwort auf provozierende weibliche Verhaltensweisen zu verstehen. Die gedemütigte Männerwelt formierte sich und holte zum Gegenschlag aus, nachdem die Frauen ihren Gehorsam aufgekündigt und eigene Wege beschritten hatten. Wie dieser dem Akt der Anketzung vorausgehende Widerstand sich im einzelnen gestaltet hatte, läßt sich nur in groben Zügen nachvollziehen. Nicht alle Kettenschicksale sind gleich gut dokumentiert. Während über Hans Zipfels Mutter Katharina lediglich zu erfahren ist, daß sie wohl in angeschiedetem Zustand verstarb⁴³, enthalten die Quellen über Anna Leins, Margarete Metzmann, Maria Schmidt und einige andere wesentlich mehr Informationen. Was auffällt, sind die Übereinstimmungen. Obwohl es sich um Einzelfälle handelt, weisen die biographischen Fragmente so viele Gemeinsamkeiten auf, daß von übergreifenden Erscheinungsformen weiblichen Widerstandsverhaltens gesprochen werden kann. Keine Frau wurde ohne weiteres an die Kette gelegt. Spontane Verweigerungsgesten oder erste Anflüge von Ungehorsam reichten als Grund nicht aus, der Ärger über die eine oder andere unbequeme Vertreterin des weiblichen Geschlechts mußte tiefer sitzen. So konnte Elisabeth Reich bereits auf eine 18jährige täuferische Vergangenheit zurückblicken, als 1597 darüber geklagt wurde, daß dieses Weib nicht ordnungsgemäß an der Kette liege.⁴⁴ Und auch bei Maria Schmidt müssen zwischen erstem täuferischen Kontakt und Hausgefangenschaft mehr als 14 Jahre gelegen haben⁴⁵, während es bei Barbara Müller vielleicht 6 oder 7 gewesen sein könnten.⁴⁶ Nur bei Melchior Knödlers Weib scheint man nicht lange gefackelt zu haben.⁴⁷ Vom persönlichen Glaubensentscheid bis zur Verurteilung, dazwischen lagen oft Jahre, geprägt vom Kampf gegen männliche Bevormundung und zähem Ringen um religiöse Selbstbestimmung. Wird alles berücksichtigt, was über die Vergangenheit der angeketteten täuferischen Ehefrauen bekannt ist, dann scheinen drei Merkmale für ihre Entwicklung besonders charakteristisch zu sein.

1. Der Glaubensentscheid und seine Folgen. Wie die einzelnen Frauen zu ihrer täuferischen Überzeugung gelangten, darüber ist wenig bekannt. Während Anna Leins sich strikt weigerte, nähere Angaben über ihre Taufe zu machen⁴⁸, wird Margarete Metzmann plötzlich als frischgebackene Täuferin aktenkundig, ohne daß etwas über den Verlauf ihrer inneren Wandlung zu erfahren wäre.⁴⁹ Bei Ursula Rubin bestand hingegen der Verdacht, daß sie schon durch den Vater an die „irrig“ Lehre herangeführt worden sei.⁵⁰ Egal, wer den Frauen auf die Sprünge geholfen hatte und unter welchen Umständen, im Hinblick auf die spätere Hausgefängenschaft ist vor allem wichtig, daß der Ehemann diesen mehr oder weniger entschlossenen Schritt seiner Frau in die täuferische Richtung nicht mitvollzog. Eine Situation, die aufgrund sich verschiebender Machtverhältnisse innerhalb der Ehe zu Spannungen führen mußte und nach Entscheidungen verlangte. Würde es einer überzeugten Täuferin gelingen, sich gegenüber ihrem andersgläubigen Mann behaupten zu können, oder mußte sie weiterreichende Konsequenzen ziehen? Es fällt auf, daß keine der später angeketteten Frauen ernsthaft mit dem Gedanken spielte, die Familie zu verlassen. Niemand handelte so wie Petronella von Holdenstedt, die jede weitere Gemeinschaft mit ihrem andersgläubigen Mann rigoros ablehnte und sich einfach aus dem Staube machte, um fortan mit ihren täuferischen Glaubensbrüdern und -schwestern zusammenzuleben.⁵¹

Es ging um die Nachfolge Christi: „...wer nit kan ales verlassen, der kan nit sein jonger sein...“, schreibt Michel Keil aus Neumühl in Mähren an seine Schwestern in Dettingen unter Teck.⁵² Eine Maxime, die in Anlehnung an Luc. 14, 26 unter Täufern zwar in aller Munde war, nach der jedoch keineswegs immer kompromißlos gelebt wurde. Anna Leins dachte jedenfalls nicht daran, Haushaltung, Mann und Kinder zu verlassen, verlangte allerdings, ihre täuferischen Kontakte weiter pflegen und auf den Kirchbesuch verzichten zu dürfen.⁵³ Und auch Ursula Rubin muß ähnliche Überlegungen angestellt haben, wenn sie angesichts der drohenden Landesverweisung die provozierende Frage stellt, ob es denn christlich sei, sie von Mann und Kindern weg ins Elend zu jagen.⁵⁴ Andererseits mußte auch der Mann mitspielen, nicht jeder wollte mit einer Täuferin zusammenleben. Warum diese Frauen letztlich ausharrten und sich sogar an die Kette legen ließen, dafür gibt es keine allgemeingültige Erklärung. Schraepler und Clasen sind der Meinung, daß vor allem Männer die Taufe annahmen und verschwanden, während die Frauen aus Sorge um die Kinder blieben.⁵⁵ Vielleicht war das Sicherheitsbedürfnis tatsächlich größer als der Mut zur Abkehr und die Familie einfach greifbarer als Jesus Christus, ohne daß von

inniger Liebe zu Mann und Kindern gesprochen werden kann.⁵⁶ Zumindest bestand die Möglichkeit, sich zu arrangieren. Wenn der Mann die täuferische Gesinnung seiner Frau auch nicht teilte, so konnte er sie doch dulden oder sich mit vorsichtiger Kritik begnügen. Aus obrigkeitlicher Sicht eine gefährliche Annäherung, die autoritären Ordnungsvorstellungen zuwiderlief und das Einverständnis von Mann zu Mann bedrohte.

2. *Der antiklerikale Kampf.* Mochte trotz bestehender Glaubensdifferenzen in der Ehe noch eine gewisse Eintracht herrschen, außerhalb des Hauses war es mit der Ruhe vorbei. Keine der täuferischen Ehefrauen konnte längerfristig gesehen mit Nachsicht rechnen. Daß sich mit geistlichen und weltlichen Ordnungshütern keine Toleranzabkommen schließen ließen, hatten viele der später angeketteten Frauen schon früh erfahren. Aber sie wußten sich zu behaupten. Gott selbst, mit dem sie ein festes Bündnis geschlossen hatten, war ihre stärkste Waffe. Sobald eine Frau sich ausdrücklich auf ihn berief, war es um die Autorität jedes Geistlichen geschehen.⁵⁷ Zu welchen Mitteln er auch griff, ob er drohte oder mit Sanftmut einherschritt, es half wenig. Sie sei nunmehr 50 Jahre und zu alt, etwas Neues zu lernen, und wisse außerdem keinen anderen Weg, erklärte Margarete Hellwart 1618, nachdem man sich viele Jahre vergeblich um sie bemüht hatte. „*Gott habe sie doch also gelehrt, dem sei sie mehr zu gehorchen schuldig, und sie begehre nach Gottes Willen zu leben, das Böse zu meiden und das Gute zu tun.*“⁵⁸ Sie wolle sich nicht informieren lassen, sondern sei bereit, als Täuferin zu sterben, heißt es weiter. Und auch Margarete Fäckelin, die eigenen Angaben zufolge durch Erleuchtung zu dieser Lehre gekommen sei, zeigte sich genauso wenig kompromißbereit⁵⁹ wie Margarete Metzmann, die es ablehnte, in die Kirche zu gehen. Wo Gott es will, da werde sie sein Wort hören.⁶⁰

Keine Spur von Beugsamkeit, die Frauen beharrten auf ihren Glaubensvorstellungen und waren teilweise bereit, sie notfalls bis in den Tod gegen eine protestantische Geistlichkeit zu verteidigen, die ihnen von Grund auf mißfiel und vorhandene Bedürfnisse nicht befriedigen konnte. Mochte die württembergische Kirche um 1560, am Ende des Reformationszeitalters, auch als fester, wohlgefügtter Bau dagestanden haben, wie Martin Brecht es formulierte⁶¹, eine Anna Leins, Margarete Metzmann oder Anna Möll konnten diesem hohen Haus und seinen nicht minder gewichtigen Repräsentanten herzlich wenig abgewinnen. Und das machten die späteren Kettenfrauen auch deutlich, indem sie sich bewußt verweigerten, Geistliche

angriffen und herbe Zweifel an ihren Lehrinhalten formulierten. Wohl war der antiklerikale Lärm der frühen Reformationsjahre längst verklungen⁶², und Aktionen größeren Stils nicht mehr an der Tagesordnung, aber was sich hier in der persönlichen Begegnung zwischen Geistlichen und Täuferinnen abspielte, war nicht weniger brisant. Gewiß horchte die versammelte Gemeinde auf, wenn Anna Möll wieder einmal schnurstracks aus der Kirche rannte, weil der Pfarrer sich über die täuferischen Irrungen geäußert hatte.⁶³ Und auch mit der Realpräsenz konnte sie wie viele ihrer Glaubensbrüder und -schwestern nichts anfangen. Es sei Abgötterei und Sünde, den Leib Christi zu essen. Ihr Mann habe das Abendmahl zwar empfangen, sei dann aber in Anfechtung gestorben.⁶⁴ Und dazu noch der Hohn, habe doch Anna Möll derer gespottet, die sie in Glaubenssachen besser unterrichten wollten.⁶⁵ Die anderen Frauen scheinen sich kaum besser verhalten zu haben. Maria Schmidt besuchte die Predigt nicht und verweigerte permanent das Abendmahl.⁶⁶ Anna Leins bat gar darum, ihr Neugeborenes nicht zu taufen, und wenn es denn schon sein müsse, doch wenigstens den Psalm singen zu lassen: „*Und hüte dich vor Menschensatzung*“ (*Und freut euch, liebe Christen, gmein. Strophe 10*; Anm. bei Bossert).⁶⁷

Was hier geboten wurde, ist nur ein Auszug aus dem gängigen antiklerikalen Repertoire. Auch andere täuferische Ehefrauen gebärdeten sich ähnlich, ohne jedoch letztlich an die Kette zu wandern. Zu beantworten wäre also noch die Frage nach den Auswahlkriterien. Warum wurden gerade diese Frauen zur Hausgefängenschaft verurteilt? Ehemann und Kinder bzw. Säugling reichen nicht aus, die Begründung liegt m. E. in einer besonders dreisten antiklerikalen Verhaltensweise, die in den Quellen zumeist mit dem Begriff der „Verführung“ umschrieben wird. Hätte Maria Faut beispielsweise versucht, andere für den täuferischen Glauben zu gewinnen, wäre auch ihr eine gewaltsame Fesselung ans Haus nicht erspart geblieben. Da sie jedoch niemanden verführe, so lautet die Begründung, könne in diesem Fall auf die Kette verzichtet werden.⁶⁸ Über etliche der später angeschmiedeten Frauen ist bekannt, daß sie Kontakte zu anderen Glaubensgenossen unterhielten und auch für ihre Überzeugung warben. So war ruchbar geworden, daß Maria Schmidt die Frau des Schultheiß samt dessen Sohn auf Abwege geführt hatte⁶⁹, und auch beim Umgang mit Anna Möll spielten derartige Motive eine Rolle. Weil eben die Gefahr bestanden habe, daß sie andere verführe, deshalb sei sie an die Kette gelegt worden.⁷⁰ Um es auf den Punkt zu bringen, wenn einzelne Täuferinnen andere informierten, unterwiesen oder belehrten, wobei besonders Kontakte zu Geschlechtsgenossinnen auffallen⁷¹, dann verletzten sie die exklusiv geistliche Lehrauto-

rität des Mannes. Ein antiklerikaler Angriff, der so nicht hingenommen werden konnte und entschieden mit dazu beitrug, daß glaubensabtrünnige Ehefrauen in die häusliche Verbannung geschickt wurden.

3. *Die strafrechtlichen Maßnahmen.* Die Theologen und Juristen glaubten das beste Zuchtmittel gefunden zu haben, für die betroffenen Frauen selbst stellte die Ankettung nichts anderes als einen erneuten massiven Bekehrungsversuch dar. So gesehen, kann die Kettenstrafe einerseits als Ausdruck männlicher Ohnmacht begriffen werden, der andererseits der weibliche Triumph über alle bisherigen Anfechtungen gegenübersteht. Die biographischen Fragmente zeigen, wie hart dieser täuferische Überlebenskampf tatsächlich war. Wohl konnten auch Nachsicht, Mitleid oder gar Gleichgültigkeit im Umgang mit Andersgläubigen walten, aber alles in allem war die Belastung durch Verhöre, Gefängnisaufenthalte, Landesverweise und Strafandrohungen aller Art doch außerordentlich hoch. Mit Nachsicht konnten vor allem alte oder ganz junge Männer und Frauen rechnen, manch einer, der schnell zur Einsicht gelangte oder über eine gar zu elende Haushaltung verfügte und natürlich Schwangere, die seit jeher sanfter angefaßt wurden. Angesichts der Tatsache, daß sie kurz vor der Niederkunft gestanden habe, sei Anna Leins deshalb mit Bescheidenheit und Sanftmut angesprochen worden, um sie von ihrem Irrtum abzubringen, außerdem habe man ihr Bedenkzeit gegeben und sie nach Hause entlassen.⁷² Kurzen Lichtblicken dieser Art folgten zumeist finstere Zeiten, auch Anna Leins saß mehrmals im Gefängnis und wurde des Landes verwiesen. Was es für Frauen bedeutete, eingesperrt zu sein, darüber gibt der Bericht des Untervogts Joß Rosa zu Blaubeuren aus dem Jahre 1530 Auskunft, in dem über zwei gefangene Frauen berichtet wird, die im Turm krank und schon fast wahnsinnig geworden, dem Tode wohl recht nahe standen: „Dann firwar, so migen die wiber den durn nit liden. Dann so wir zu ziten ain starken burn darin legen, so mag oft kainer weder essen noch trinken.“⁷³ Mit dem Turm machte auch Anna Möll Bekanntschaft, die immer wieder eingezogen wurde, manchmal nur über Nacht.⁷⁴ Für Maria Schmidt wurde sogar die Empfehlung ausgesprochen, sie bei schlechter Lieferung zu halten, d. h. kärglich zu versorgen.⁷⁵ Im Hinblick auf Unterbringung, Behandlung, Verpflegung und Dauer des Aufenthalts gab es unzählige Variationen, jeder Gefängnisaufenthalt fiel anders aus. Die Unterbringung im sogenannten Loch galt im Vergleich zur Turmstrafe als wesentlich härter⁷⁶ und das „ewige Gefängnis“ kam einem Todesurteil gleich. Ob Frauen generell komfortabler untergebracht wurden, diese Frage läßt sich so nicht

beantworten, wenn es auch Hinweise auf geschlechtsspezifische Differenzierungen gibt.⁷⁷

Daß neben dem Gefängnisaufenthalt auch der Landesverweis als eine schwere Strafe empfunden wurde, läßt sich vor allem aus dem geleisteten Widerstand ablesen. Anna Leins ging einfach nicht, hielt sich über zwei Jahre im Haus verborgen und weigerte sich auch später, dem obrigkeitlichen Willen zu entsprechen.⁷⁸ Andere Frauen fürchteten sich vor dieser Maßnahme, wollten nicht ins Elend geschickt werden oder kehrten einfach ohne Erlaubnis wieder heim.⁷⁹ Eine oppositionelle Haltung, die sich offen gegen die Gewalt der Herrschenden richtete, indirekt aber auch täuferischen Idealen widersprach. So wie einzelne Frauen sich der kompromißlosen Nachfolge Christi verweigerten, indem sie Haus, Hof und Familie nicht verlassen wollten, lebten sie hier, streng genommen, über das Leitbild des „Martyriums“ einfach hinweg.

3. Katz-und-Maus-Spiel mit der Obrigkeit

Und das Ende vom Lied – gelang es mit Hilfe der Kette tatsächlich, den weiblichen Widerstand zu brechen und für Ruhe und Ordnung zu sorgen? Selbst den Theologen und Juristen dürften angesichts einer Fülle auftretender Probleme erhebliche Zweifel an der Wirksamkeit dieser Strafe gekommen sein. Wohl mochte die Fesselung ans Haus theoretisch als beste Lösung gelten, in der Praxis zeigte sich jedoch, wie unwirksam diese Maßnahme oft genug war. Schreckensmeldungen von befreiten Frauen, die mit Hilfe des Ehemannes oder Gesindes ihre Fesseln abgestreift hatten und nur noch zum Schein an der Kette lagen, zwangen von vornherein zu weiterreichenden Überlegungen. Nach den Vorstellungen der Gutachter sollten deshalb regelmäßige Kontrollen stattfinden und Geld- oder Gefängnisstrafen all jene treffen, die es wagten, eine Delinquentin aus eigener Machtvollkommenheit zu befreien.⁸⁰ Und dies scheint in der Tat üblich und keineswegs ein vereinzelt vorkommender Fall gewesen zu sein. Soweit ersichtlich, stimmten die im Gutachten festgehaltenen Beobachtungen mit der Realität durchaus überein, wenn eine Befreiung auch nicht zwingend stattfinden mußte. So wissen wir beispielsweise nicht, ob die an der Kette liegende Barbara Müller jemals den Versuch unternahm, sich loszueisen oder mit fremder Hilfe aller hinderlichen Bande entledigt wurde. Angeblich gar alt und leibarm, mochte sie vielleicht des Kampfes und kräftezehrenden Widerstandes überdrüssig geworden sein. Trat dieser Zustand ein, dann hatte die Kette ihre Funktion erfüllt. Eine gebrochene, ans Haus gefesselte Frau, die zu keiner Täuferversammlung mehr eilen und keinen Besuch

mehr empfangen durfte, gleichzeitig aber jederzeit für Verhöre und Unterweisungen zur Verfügung stand, hatte viel von ihrer Gefährlichkeit verloren. Bei der Müllerin scheint man mit dem Ergebnis jedenfalls zufrieden gewesen zu sein, wurde doch ausdrücklich bestimmt, daß sie auch weiterhin angekettet zu halten und ihr außerdem kein Zugang zu gestatten sei. „Nur hart mit dem schelmengesindlein!“⁸¹ Da weitere Nachrichten fehlen, jedoch bekannt ist, daß Stoffel Müller sein Anwesen schon verkauft und ursprünglich geplant hatte, mitsamt täuferischer Ehefrau Barbara das Fürstentum zu verlassen,⁸² liegt auch hier ein eigenmächtiger Befreiungsversuch im Bereich des Möglichen.

Gelang der Coup, dann war es mit diesem provokativen Akt um die obrigkeitliche Autorität geschehen. Mit jeder fallenden Kette gewann eine Frau, zumindest zeitweilig, das Spiel um die Macht. Mochte die Betreffende auch über Wochen, Monate oder vielleicht sogar Jahre im Zustand völliger Unfreiheit verharret haben, plötzlich wurden die Grenzen obrigkeitlicher Gewalt und Einflußnahme sichtbar. Die Täuferinnen konnten mit ihrer wiedergewonnenen Freiheit unterschiedlich umgehen, sie demonstrativ zur Schau stellen oder auch verleugnen. Über Margarete Hellwart, die mehrmals mit der Kette Bekanntschaft machte, wird 1611 berichtet, daß sie ihre Befreiung gar als Wunder angepriesen habe, so, als sei sie wie Petrus mittels himmlischer Hilfe ihrer Ketten entledigt worden (Apostelgeschichte 12, 7. 8.).⁸³ Anna Leins hingegen scheint es weniger um spektakuläre Auftritte gegangen zu sein. Sie versuchte, ihren Zustand zu verbergen und mit der Obrigkeit Katz-und-Maus zu spielen. So soll sie, wenn der Schultheiß oder andere Leute in die Stube kamen, nur auf der Kette gestanden haben, ohne in Wirklichkeit angelegt gewesen zu sein.⁸⁴ Über Elisabeth Reichs Verhalten schweigen die Quellen, beklagt wird lediglich, daß sie immer wieder von der Kette losgemacht werde,⁸⁵ und auch für Anna Möll gab es kein Halten.⁸⁶

Versuchen wir noch einen Blick hinter die Kulissen zu werfen. Wie konnte es zu diesen Befreiungsaktionen überhaupt kommen, und was stand dahinter? Zunächst einmal scheinen die Ketten nicht immer den gestellten Anforderungen entsprochen zu haben. Offensichtlich waren sie z. T. instabil und leicht zu durchtrennen. Daß unterschiedliche Qualitäten zur Anwendung kamen, die im Bedarfsfall immer schwerer ausfielen, läßt sich an Margarete Hellwarts Befreiungskünsten nachvollziehen: „*Der Schultheiß zeigt an, wenn er sie schon an die allerstärkste Kette lege, werde sie doch bald wieder ledig.*“⁸⁷ Daß sie es aus eigener Kraft schaffte, ist kaum anzunehmen. Wollte eine Frau ihre lästigen Fesseln abstreifen, bedurfte sie

der Unterstützung in Gestalt von Werkzeugen oder besser noch einer helfenden Hand. In diesem Zusammenhang verdient das Verhalten des Ehemannes besondere Aufmerksamkeit. Aus obrigkeitlicher Sicht hätte er zwar nie auf die Idee kommen dürfen, Partei für seine täuferische Frau zu ergreifen, aber manch einer scheint es dennoch getan zu haben. Die Folgen waren fatal. Wenn sich das Komplizenhafte, auf Beherrschung ausgerichtete Einverständnis von Mann zu Mann als brüchig oder in Wirklichkeit nie existent erwies, verlor die Anketzung ihren Sinn. Jedenfalls rückte die Befreiung der Widerspenstigen greifbar nahe, sobald der vermeintlich rechtgläubige Ehemann sich auf die Seite seiner Frau schlug und dadurch ebenfalls in Opposition zur Obrigkeit geriet. Was hinter diesem Entschluß stand, läßt sich oft nur erraten. So mochte die eine oder andere Abtrünnige an Einfluß gewonnen und ihren ehelichen Bewacher doch noch von der Richtigkeit ihrer täuferischen Gesinnung überzeugt haben. Aber auch durch eine bereits latent vorhandene und angesichts der häuslichen Situation noch wachsende obrigkeitsfeindliche Einstellung von Seiten des Mannes konnte die Befreiung ebenso gerechtfertigt werden wie durch Gefühle des Bedauerns oder Mitleid. Selbst einem rauen, mit lebenswidrigen Umständen vertrauten Gesellen mag der Anblick einer ununterbrochen angeschmiedeten Frau mißfallen haben. So gab Hans Schmidt angeblich vor, sein Weib nicht angeketzt sehen zu wollen, eher sei er bereit, alles zu verkaufen und außer Landes zu ziehen.⁸⁸ Da Schmidt Predigten versäumte, nicht kommunizierte und außerdem seiner Frau ihr täuferisches Buch beließ, liegt der Verdacht nahe, daß sie erheblich an Einfluß gewonnen und sich die eheliche Allianz zu Ungunsten der Obrigkeit gefestigt hatte. Schmidt war nicht der einzige, der sich verweigerte. Auch Hans Metzmann protestierte. Er hatte, *“... so lang sein Weib als eine streitige Wiedertäuferin an der Kette gelegen, nun ins 6. oder 7. Jahr nicht mehr kommuniziert...”*⁸⁹, und gedachte es auch fernerhin nicht zu tun, es sei denn, so lautete die Forderung, man lasse seine Frau frei. Obwohl als “nicht sektisch” eingestuft, unterschied Metzmann sich nicht von irgendwelchen Täufern oder anderen Unzufriedenen, die sich bewußt vom Ritual des Abendmahls zurückzogen und auf diese Weise der “sakralen” Gemeinschaft verweigerten.⁹⁰ Für eine Verweigerung als letztem Ausweg konnte es auch wirtschaftliche Gründe geben. Möglicherweise hatte der Überlebenskampf Metzmann müde und rebellisch gemacht, denn wie alle anderen Kettenweiber dürfte auch seine Frau nicht mehr in der Lage gewesen sein, notwendige Arbeiten zu verrichten. Im Extremfall mochte die Hausgefängenschaft der täuferischen Ehefrau gar zum Ruin führen. So hatten Rubins beschlossen, nach

Mähren auszuwandern, weil die Kette wie ein Damoklesschwert über der Familie schwebte. Käme sie zum Einsatz, so die Sorge Barthel Rubins, dann wäre seine Haushaltung mit acht Kindern übel versehen.⁹¹ Anders als in der "Ordnung" angedeutet, trug die Ankettung glaubensabtrünniger Weiber demnach nicht zur Stabilität des Haushalts bei, im Gegenteil, sie wirkte zersetzend. Mit der Versorgung eines Säuglings, Essenszubereitung und anderen kleineren Verrichtungen war es nämlich nicht getan. Da sich das weibliche Betätigungsfeld unter normalen Umständen nicht auf das Haus beschränkte,⁹² mußten durch den Wegfall einer wichtigen Arbeitskraft zwangsläufig Lücken entstehen, die sich nur schwer oder überhaupt nicht schließen ließen. Daß diese ruinöse Situation zu unerträglichen Spannungen führte und Widerstand hervorrief, verwundert nicht. Anna Leins, die nur zum Schein an der Kette lag und später befragt wurde, warum sie die Leute getäuscht habe, brachte die Sache auf den Punkt: "... in der h. Schrift stehe, man solle arbeiten; wer nicht arbeite, der solle auch nicht essen."⁹³ Keine Spur von Erleichterung oder stillschweigendem Einverständnis mit dem häuslichen Zwangsaufenthalt, der eine Frau vor Gefängnis und Landesverweis bewahrte.

Die Kette löste keine Probleme, sondern schuf höchstens neue. Sie verhärtete die Fronten, drängte noch unentschlossene oder zögernde Männer auf die Seite ihrer täuferischen Ehefrauen und sorgte für desolate wirtschaftliche Verhältnisse. Von angeschmiedeten Weibern, die irgendwann reumütig in den Schoß der Kirche zurückkehrten, wissen die Quellen nichts zu berichten. Offensichtlich war mit „eisernen“ Argumenten kaum etwas auszurichten. Auf physische Gewalt und psychischen Druck scheint manche Frau eher trotzig reagiert zu haben. Sie machte einfach weiter, setzte ihr Missionswerk nun im Hause fort oder gab durch ihre Befreiung unmißverständlich zu verstehen, daß der Glaube nicht nur Berge versetzen, sondern auch Ketten sprengen kann.

¹ Lübecker Nachrichten, Sonnabend, 11. Mai 1991 unter der Rubrik „Leute von heute“.

² Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg, hrsg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, S. 577.

³ ebd., S. 578.

⁴ ebd., S. 577ff.

⁵ Hinweise auf angeketete Täuferinnen bei Gustav Bossert, Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg (Wiedertäufer und Schwenckfelder), in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, NF, 33. Jg. (1929), S. 35; Horst W. Schraepfer, Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618, Tübingen 1957, S. 59; Claus-Peter Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften. Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie, Stuttgart 1965, S. 45 u. 157; ders., Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London 1972, S. 391f.

⁶ Claus-Peter Clasen, Anabaptism (wie Anm. 5), S. 385.

⁷ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 578.

⁸ Formulierung von „Manns- und Weibspersonen“...

⁹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 578.

¹⁰ Herzog Christophs große Kirchenordnung, in: Sammlung der württembergischen Gesetze, hrsg. von A. L. Reyscher, 8. Bd.: Enthaltend den ersten Theil der Sammlung der Kirchen=Gesetze, Tübingen 1834, S. 217, s. a. ebd., S. 183.

¹¹ Heide Wunder, Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht, in: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, hrsg. von Heide Wunder und Christina Vanja, Frankfurt am Main 1991, S. 15.

¹² So wird etwa im Kaiserlichen Mandat gegen die Täufer vom 23. April 1529 im Falle von Widerruf und anschließender Begnadigung bestimmt, daß „...keiner derselbigen, so aus oben-gezeigten ursachen begnadet werden, an andere ort relegiret und verwiesen, sonder unter seiner obrigkeit zu bleiben verstrickt und verbunden werden, die dann ein fleissiges aufsehens, damit sie nicht wieder abfallen, haben lassen soll.“ (Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 4*f.; s. a. ebd., S. 9* „Reichsabschied zu Augsburg“ vom 14. Februar 1551). Hierzu auch die Urfehde des Ehepaares Hirt, die versprechen müssen, „...ihr Leben lang nicht mehr aus dem Göppinger Zehnten (Markung) zu gehen.“ (ebd., S. 18); s. a. ebd., S. 42 und S. 49.

¹³ Fälle von Hausarrest ebd., S. 131f. und S. 201.

¹⁴ ebd., S. 180–184; über die Möglichkeit, Geisteskranke im Hause zu verwahren: Georg Ludwig Kriegk, Aerzte, Heilanstalten, Geisteskranke im mittelalterlichen Frankfurt a. M. Zwei auf urkundlichen Forschungen beruhende Abhandlungen, Frankfurt am Main 1863, S. 18.

¹⁵ Richard van Dülmen, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit, München 1985, S. 109.

¹⁶ Georg Schindler, Verbrechen und Strafen im Recht der Stadt Freiburg im Breisgau von der Einführung des neuen Stadtrechts bis zum Übergang an Baden (1520–1806), Freiburg im Breisgau 1937, S. 111, Anm. 2; zu allen Spielarten der Hausgefängenschaft siehe auch Eduard Osenbrüggen, Das Alamannische Strafrecht im deutschen Mittelalter, Schaffhausen 1860, S. 95ff. und Rudolf His, Geschichte des deutschen Strafrechts bis zur Karolina, München/Berlin 1928, S. 91f.

¹⁷ Eduard Osenbrüggen, Deutsche Rechtsalterthümer aus der Schweiz, Zürich 1858, S. 42f.; noch 1855 wird im Amtsblatt von Obwalden von einem jungen Mädchen berichtet, der man „...neben mehreren andern Strafen Kettenstrafe auf 3 Monat im elterlichen Hause zuerkannt“ habe. (ebd., S. 42, Anm. 18).

¹⁸ zitiert nach Ute Gerhard, Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 369.

¹⁹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 813.

²⁰ Claus-Peter Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg (wie Anm. 5), S. 48.

²¹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 814.

²² ebd., S. 821.

²³ „Denn der ungleubig mann ist gehailigt durchs weib und das ungleubig weib würt gehailigt durch den mann“ (1. Kor. 7, 14): „Bedenken und ordnung die widertauffer betreffend...“ vom 16. Januar 1571, ebd., S. 322. Die Anketzung der Frau diente möglicherweise auch dazu, die Anzahl der Scheidungsbegehren zu verringern.

²⁴ Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Erster Band: Das Haus und seine Menschen 16. – 18. Jahrhundert, München 1990, S. 41.

²⁵ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 800.

²⁶ ebd., S. 767.

²⁷ ebd., S. 440.

²⁸ ebd., S. 424.

²⁹ ebd., S. 515.

³⁰ „Görg Metzmann hat, so lang sein Weib als eine streitige Wiedertäuferin an der Kette gelegen, nun ins 6. oder 7. Jahr nicht mehr kommuniziert...“ ebd., S. 598. Da diese Notiz aus dem Jahre 1585 stammt, müssen Anketzung und letztes Abendmahl in das Jahr 1578/79 gefallen sein.

³¹ ebd., S. 648, 802 und 1125; s. a. ebd., S. 1108: „1582 April 21. Fellbach. – Beerdigung einer Wiedertäuferin. Hans Zipfels mutter, Katharina, angeschmiedete wiedertäuferin gestorben...“

³² ebd., S. 443.

³³ ebd.

³⁴ ebd., S. 583.

³⁵ ebd., S. 648.

³⁶ Hans von Hentig, Die Strafe, Bd. II: Die modernen Erscheinungsformen, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955, S. 172. Daß auch die Anketzung dazu dienen konnte, Gefangene kostengünstiger zu verwahren, darauf weist Achill Renaud in einem Beitrag zur schweizerischen Rechtsgeschichte hin. Da der Zuchthausaufenthalt zu teuer wurde, „...so kam man in neuerer Zeit auf den bisher unerhörten barbarischen Gedanken, die zu längerer Freiheitsstrafe Verurtheilten armen Leuten im Cantone in die Kost zu geben. Der Verbrecher wird, damit er nicht entfliehen könne, an die Wand geschmiedet, und bringt dort, ohne irgend eine andere körperliche Bewegung als diejenige, welche ihm eine kurze Kette gestattet, der Willkür seines Brodherrn ganz und gar preisgegeben, seine Strafzeit (sehr oft sechzehn Jahre) zu. (Achill Renaud, Beitrag zur Staats- und Rechtsgeschichte des Cantons Zug, insbesondere zur Kenntnis des ungedruckten Zuger'schen Stadt- und Amtsbuchs vom Jahr 1566, Pforzheim 1847, S. 52f.

³⁷ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 802; s. a. ebd., S. 442: Anna Leins wird aus dem Gefängnis entlassen, weil sie Kosten verursache. Klar ist allerdings nicht, wer hier belastet wurde, Jahre später klagt Leonhard Leins über entstehende Kosten: „Er müsse eine eigene Person anstellen, um ihr das Essen nach Göppingen zu bringen. Wenn sie noch länger in Haft bleibe, müsse er etwas verkaufen und mit seinen 7 Kindern ins Verderben geraten.“ ebd., S. 444.

- ³⁸ Johann Fischarts Ehzuchtbüchlein. Nebst dem Ehstandskapitel aus dem Gargantua, hrsg. von Richard Weitbrecht, Stuttgart 1881, S. 41 (Neudruck Stuttgart 1987).
- ³⁹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 722.
- ⁴⁰ ebd., S. 456.
- ⁴¹ ebd., S. 426.
- ⁴² ebd., S. 554.
- ⁴³ ebd., S. 1108.
- ⁴⁴ ebd., S. 702.
- ⁴⁵ ebd., S. 265 und S. 584.
- ⁴⁶ ebd., S. 566 und S. 648.
- ⁴⁷ ebd., S. 1127f.
- ⁴⁸ ebd., S. 440.
- ⁴⁹ ebd., S. 402.
- ⁵⁰ ebd., S. 708.
- ⁵¹ Marion Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella ihren Ehemann? Gedanken zur Ehemcheidung bei den Halberstädter Täufern, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 43./44. Jahrgang (1986/87), bes. S. 63ff.
- ⁵² Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 796.
- ⁵³ ebd., S. 440f.; s. a. ebd., S. 444; „*Wer ihr zumuten wolle, von ihrem Mann und den Kindern zu ziehen?*“
- ⁵⁴ ebd., S. 1126; ähnliche Argumentation auch bei Elisabeth Reich, ebd., S. 702.
- ⁵⁵ Horst W. Schraepler, Die rechtliche Behandlung der Täufer (wie Anm. 5), S. 90; Claus-Peter Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg (wie Anm. 5), S. 191.
- ⁵⁶ Zur Charakteristik der zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der Ehe bzw. Familie: Elisabeth Badinter, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München 1984, bes. S. 29–34; Edward Shorter, Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau, München 1987, u. a. S. 17ff.; einige allgemeine Beobachtungen bei Richard van Dülmen, Das Haus und seine Menschen (wie Anm. 24), S. 80f.
- ⁵⁷ Marion Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im „Bauernkrieg“ und in den Bewegungen der Täufer, Diss. phil. Hamburg 1990, S. 176ff. und S. 257f.
- ⁵⁸ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 887.
- ⁵⁹ ebd., S. 382.
- ⁶⁰ ebd., S. 402.
- ⁶¹ Martin Brecht, Kirchenordnung und Kirchengleichheit in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967, S. 53.
- ⁶² Zum Thema Antiklerikalismus s. Henry J. Cohn, Anticlericalism in the German Peasants' War 1525, in: Past and Present, 83 (1979), S. 3–31; Bob Scribner, Antiklerikalismus in Deutschland um 1500, in: Ferdinand Seibt, Winfried Eberhardt (Hrsg.), Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit, Stuttgart 1986, S. 368–382; Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987.
- ⁶³ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 599 und S. 619.
- ⁶⁴ ebd., S. 629.

- ⁶⁵ ebd.
- ⁶⁶ ebd., S. 458 und S. 492; eine Fülle antiklerikaler Argumente bei Ursula Rubin, ebd., S. 729f.
- ⁶⁷ ebd., S. 442.
- ⁶⁸ ebd., S. 870.
- ⁶⁹ ebd., S. 503.
- ⁷⁰ ebd., S. 852.
- ⁷¹ Marion Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes (wie Anm. 57), S. 243.
- ⁷² Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 442.
- ⁷³ ebd., S. 949, „burn“, gemeint sein könnte ein „Feuer zum Wärmen“ (s. M. Lexers Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, Stuttgart, 30. Aufl. 1961, S. 29).
- ⁷⁴ ebd., S. 635.
- ⁷⁵ ebd., S. 503.
- ⁷⁶ Hermann Knapp, Das Lochgefängnis, Tortur und Richtung in Alt-Nürnberg. Auf Grund urkundlicher Forschung, Nürnberg 1907, S. 16.
- ⁷⁷ Beispiel: „dieselben ubertreter fenklich annemen, die mansperson in turm an boden und die frauenperson in ein frauengefenknus legen...“ (Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 129).
- ⁷⁸ ebd., S. 442f.
- ⁷⁹ ebd., S. 554 und S. 1126.
- ⁸⁰ ebd., S. 578.
- ⁸¹ ebd., S. 648.
- ⁸² ebd.
- ⁸³ ebd., S. 828.
- ⁸⁴ ebd., S. 444; s. a. das Verhalten von Margarete Metzmann, ebd., S. 879.
- ⁸⁵ ebd., S. 702.
- ⁸⁶ ebd., S. 1125.
- ⁸⁷ ebd., S. 871; *„Wiewohl sie nun mit Ketten und Schlössern zum besten versehen ist, wird sie doch allzeit wieder ledig...“* (ebd., S. 848f.) Anfangs scheint die Kette noch schwach gewesen zu sein, denn angeblich hatte Margarete Hellwart ein Kettenglied zerschlagen (ebd., S. 821).
- ⁸⁸ ebd., S. 584.
- ⁸⁹ ebd., S. 598.
- ⁹⁰ Zur Abendmahlsverweigerung siehe David Warren Sabean, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986, S. 51 - 76.
- ⁹¹ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 1127.
- ⁹² Heide Wunder, Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (15. bis 18. Jahrhundert), in: Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung - ein europäisches Phänomen in der Steiermark, hrsg. von Helfried Valentinitich, Graz/ Wien 1987, S. 130; zur außerhäuslichen Arbeit der Frau s. a. dies., Zur Stellung der Frau im Arbeitsleben und in der Gesellschaft des 15.-18. Jahrhunderts. Eine Skizze, in: Geschichtsdidaktik, Jahrg. 6 (1981), S. 239 - 251 und Christina Vanja, Frauen im Dorf. Ihre Stellung unter besonderer Berücksichtigung landgräflich-hessischer Quellen des späten Mittelalters, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie, 34. Jahrg. (1986), S. 147 - 159.
- ⁹³ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg (wie Anm. 2), S. 444.

Katholische Kontroverstheologen im Kampf gegen Reformation und Täuferturn

I.

In der Lutherhalle zu Wittenberg befindet sich der Holzschnitt eines unbekannten Künstlers aus dem 16. Jahrhundert, der das katholische Lutherbild jener Zeit treffend zur Darstellung bringt.¹ Das Bild zeigt einen „Ketzerbaum“: Im Mittelpunkt steht Luther, der Stamm, präsentiert als satter und lüsterner Mönch mit sieben Köpfen, der mit der Rechten seine Käthe, die entlaufene Nonne, umarmt und in der Linken einen Weinpokal hält. Die Wurzeln des Baumes bilden finstere Gestalten aus dem Alten Testament (wie Kain oder Lamech) und die Repräsentanten alter Ketzereien (beispielsweise Arius und Jan Hus); die Zweige bestehen aus den Vertretern der verschiedenen reformatorischen Richtungen (z. B. Müntzer, Zwingli und Calvin), die sich untereinander bekämpfen.

Dementsprechend war Luthers Lehre in den Augen seiner altgläubigen Gegner einerseits ein Aufguß aller früheren Ketzereien, andererseits eine neue, unerhörte Häresie, die sämtliche alten Irrlehren noch überbot. Da der Reformator den Stamm des „Ketzerbaumes“ bildete, galten folglich auch die Täufer nur als ein Zweig oder Seitentrieb der lutherischen Häresie. Insofern war für viele katholische Kontroverstheologen der Kampf gegen den Wittenberger die wirksamste und konsequenteste Art, auch das Täuferturn einzudämmen. Andererseits war ihre Auseinandersetzung mit den Täuferten Teil ihres Kampfes gegen Luther und Zwingli und deren jeweilige Anhängerschaft.

II.

Am rigidesten und, wenn man so will, am konsequentesten wurde diese eigentlich auf Luther zielende Argumentationsweise in den Anti-Täufer-Schriften des *Johannes Cochläus* durchgeführt. Cochläus, der Verfasser der „Lutherkommentare“ und auf katholischer Seite einer der besten Kenner lutherischer Schriften, erblickte in dem Reformator den Erzketzer schlechthin, ein siebenköpfiges Monstrum, in sich selbst zerrissen und zerspalten, das um sich herum nichts als Zwietracht und Chaos, Irrtum und Elend verbreitet.

Mit seiner Erwiderung auf die „Syben Artickel“² des Wormser Täuferpredigers Jacob Kautz wandte Cochläus sich zum ersten Mal öffentlich gegen die Täufer. Kautz, von Hans Denck beeinflusst, doch von unduldsamer Art und härter im Ton, hatte mit seiner Thesenreihe zu einer öffentlichen Disputation aufgefordert, die zwar niemals stattfand, wofür er aber ins Kreuzfeuer heftiger Kritik geriet, sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite. Zunächst antworteten zwei lutherische Prädikanten aus Worms, Ulrich Preu und Johann Freiherr, auf die „Syben Artickel“. Wenige Tage später ergriff Cochläus die Gelegenheit, um von Mainz aus in einer Schrift an den Rat zu Worms beide Parteien der Ketzerei zu überführen und zu widerlegen und den Magistrat zur Ausweisung der Kontrahenten zu bewegen, damit das Gemeinwesen, wie er geschickt suggeriert, „also widerumb zu alter ruhe und Christenlicher eynikeyt“ komme.³

Auch die Straßburger Reformatoren griffen mit einer Erwiderung auf Thesen des Täufers in die Auseinandersetzung ein. Ihre „Getrewe warnung“⁴ ist in der Argumentation bemerkenswert differenziert und gemäßigt im Ton, wobei Seitenhiebe gegen Luther (besonders in Bezug auf dessen Abendmahlslehre) nicht fehlen. Schließlich ging auch Zwingli – wahrscheinlich auf Anregung Capitos – im „Elenchus“⁵, seiner Generalabrechnung mit den Täufern, auf Kautz ein.

Insgesamt betrachtet dokumentiert die Auseinandersetzung um die Wormser Thesen beispielhaft die Spaltung der Christenheit im 16. Jahrhundert und die Zerrissenheit innerhalb des reformatorischen Lagers selbst – ein dankbares Ziel für die katholische Kontroverstheologie, die solche Differenzen, durch welche die Grenzen des „Sola-Scriptura“-Prinzips nur zu deutlich wurden, unermüdlich als Argument zugunsten des Auslegungsmonopols von Papst und Konzilien ins Feld führte.

Die Errichtung des Täuferreiches zu Münster hat, als das spektakulärste Ereignis der Täufergeschichte, nicht nur die Historiographie der folgenden Jahrhunderte beschäftigt, wobei es bis heute umstritten blieb; gerade auch für die Zeitgenossen stand es im Brennpunkt des öffentlichen Interesses, sowohl auf politischer und militärischer, als auch – und nicht zuletzt – auf publizistischer Ebene. Die Tatsache an sich, daß die Täufer die Regierungsgewalt in der westfälischen Metropole errungen hatten, die Erbitterung, mit der um diese gekämpft wurde, vor allem aber das am Alten Testament ausgerichtete Modell einer neuen Gesellschaft mit seinen die Umwelt empörenden Veränderungen und schließlich der Anspruch der Täufer auf die Weltherrschaft: All das provozierte eine Flut von Flugschriften, „Zeitung“ und theologischen Pamphleten.

Von den altgläubigen Theologen war Cochläus der erste, der sich mit den Münsteraner Täufern auseinandersetzte und zwar in seiner Streitschrift⁶ gegen die 21 „grogen, gewlichen unnd gottlosen Artikel“⁷, die unter deren Namen im Reich kursierten. Diese Artikel stammten vermutlich aus der Kanzlei des Bischofs von Münster und dienten als Anklage- und Propagandaschrift, in der Falsches und Wahres durchmischt ist. Die wahrheitsgetreuen Anteile sind wahrscheinlich hergeleitet aus den Aussagen gefangener und übergelaufener Täufer. Umgekehrt dienten die „Münsterschen Artikel“ selbst wiederum als Verhörsgrundlage. Cochläus seinerseits zweifelte nicht an ihrer Echtheit.

In seiner Erwiderung auf die „XXI Artickel“ versucht Cochläus nachzuweisen, daß Luther Quelle und Ursprung all dieser Irrlehren sei und führt zum Beweis eine Fülle von – in der Regel korrekten – Zitaten aus den Werken des Wittenberger Reformators an. Er stellt Luther dar als den Vater aller neuen Häresien, den Erzfeind der Kirche, der ihre Einheit durch grausamen Mord zerfleischt habe und dessen Anhängerschaft nun selbst in Sekten zerfallen sei. Zwinglianer und Wiedertäufer haßten Luther jetzt mehr als den Papst, denn Luther habe das Fundament gelegt und bekämpfe nun seinerseits die Bauleute an den oberen Stockwerken. Insofern Cochläus in Luther den wahren Schuldigen erblickt, wird auch verständlich, daß er sogar für die „armseligen Wiedertäufer“⁸ ein gewisses Mitgefühl empfindet, während den Reformator die ganze Wucht seines Hasses trifft.

III.

Eine eingehendere theologische Auseinandersetzung mit den Täufern – jedenfalls, was die Frage der Kinder- bzw. Erwachsenentaufe betrifft – findet man in einigen Schriften und Predigten des Ingolstädter Theologieprofessors *Johannes Eck*.

Mit seinem „Enchiridion locorum communium“ schuf Eck – als entsprechendes und handliches Gegenstück zu Melanchthons „Loci Communes“ – das nach Bedeutung und Verbreitung wichtigste Werk der katholischen Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts.⁹ Das „Enchiridion“ veranschaulicht beispielhaft die ‚Vernetzung‘ der katholischen Kontroverstheologie und stellt in gewisser Weise ein Destillat dar aus traditionellen Glaubenswahrheiten und zeitgenössischen theologischen Lehrsätzen. Ecks kontroverstheologisches Handbuch wurde immer wieder von ihm überarbeitet und um neue Kapitel, entsprechend der aktuellen Situation in der religiösen Auseinandersetzung, ergänzt. Auch die beiden Kapitel über die Kindertaufe (*De pueris baptizandis*) und gegen die Täufer (*Adversus Parabaptistas*) fan-

den erst in späteren Auflagen, 1526 bzw. 1528, Eingang in das „Enchiridion“. Die bekannteste deutsche Ausgabe, das „Handbüchlein gemeiner stett und Artickel“, erschien 1533 in Augsburg.¹⁰

Kirche, Konzil, Primat des Papstes und Schrift bilden die Eckpfeiler von Ecks theologischem Gedankengebäude, welches die Themenbereiche der kirchlichen Autorität, der Heilslehre und der Kirchenbräuche umfaßt. Die Kirche ist nach Ecks Auffassung die Braut Christi, geeint und einzigartig, sie ist der geistliche Leib Christi, und sie ist das Himmelreich. Sie irrt nicht, da sie vom Heiligen Geist regiert wird. Der immer wieder beschworenen Einigkeit der christlich-katholischen Kirche stellt Eck die Uneinigkeit und Widersprüchlichkeit der Ketzer gegenüber. Nichtsdestoweniger betrachtet Eck andererseits die Reformation als Einheit, bzw. das Täufertum als eine ihrer Früchte. Allerdings wurden die Täufer bzw. das Problem der Erwachsenentaufe auch im „Enchiridion“ eher peripher behandelt – die Hauptgegner waren und blieben die lutherische und die Schweizer Reformation. Immerhin war Eck auf katholischer Seite der erste, der die Täuferthematik aufgriff.¹¹ Das erklärt, zum Teil wenigstens, die zunächst erstaunlich anmutende Tatsache, daß Eck seine antitäuferischen Argumente hauptsächlich aus reformatorischen Quellen schöpfte, wobei er allerdings seinen Gegnern vorwarf, daß sie sich stillschweigend aus der theologischen Rüstkammer der Alten Kirche bedienten. Im Kindertaufkapitel des „Enchiridion“ führt Eck eigens zehn von Oekolampad und Zwingli aufgestellte Argumente gegen die Täufer an, welche er sogleich gegen ihre Urheber richtet.¹² Zunächst wird die Kindertaufe von Eck mit Hilfe von Schrift- und Väterstellen positiv begründet; später werden die Einwände der Täufer erwähnt und zurückgewiesen. Ähnlich verfährt Eck auch in dem anderen Kapitel gegen die Täufer.

Ogleich Eck, seinem Ehrgeiz entsprechend, sein Leben lang von einer außerordentlich starken Disputierlust erfüllt war, vertrat er dagegen in seinen Schriften die Ansicht, daß es zwecklos sei, mit Ketzern zu disputieren. Mit dieser Einstellung lag er auch auf der von der römischen Kurie vertretenen Linie, die Glaubensgesprächen reserviert bis ablehnend gegenüberstand. Da sich nach Ecks Auffassung die Ketzer weder mit der Schrift noch mit rationalen Argumenten belehren ließen, plädierte er dafür, sie nicht nur zu meiden, sondern auch an Leib und Leben zu strafen. Der Rechtfertigung der Todesstrafe für Häretiker widmete Eck im „Enchiridion“ ein eigenes Kapitel.¹³

Bereits den Zeitgenossen, die mit wachem und kritischem Blick die Ereignisse verfolgten, fiel auf, wie sehr die Behandlung der Täufer je nach Herr-

schaftsbereich und maßgebender Glaubensrichtung differierte.¹⁴ Obwohl das Wiedertäufermandat von 1529 von allen Reichsständen einmütig verabschiedet worden war, wurde es in den einzelnen Territorien sehr unterschiedlich angewandt. Abgesehen von Kursachsen, wo etliche Täufer mit dem Schwert gerichtet wurden, fiel die Bestrafung der Taufgesinnten in den protestantischen Gebieten insgesamt deutlich milder aus als in den katholischen. Die Tatsache, daß in den katholischen Territorien im Zeitraum von 1523 bis 1618 84 % der Täuferhinrichtungen stattfanden gegenüber 16 % in den protestantischen, spricht für sich.¹⁵

In der Reformationsära ist selten mit solch rigoroser Strenge gegen Abweichler von der kirchlich festgelegten Glaubensnorm vorgegangen worden wie in Bayern und im angrenzenden Territorium des Salzburger Bischofs. Zeugnis davon gibt Johannes Ecks Brief an Herzog Georg von Sachsen vom 25. November 1527.¹⁶ Zu dieser Zeit fand die Täuferverfolgung im Herzogtum Bayern ihren blutigen Höhepunkt. Eck notiert mit Akribie alle ihm bekannt gewordenen Hinrichtungen von Täufern, die scharenweise geköpft, verbrannt oder ertränkt wurden. Er kolportierte in diesem Zusammenhang den berüchtigten Ausspruch von Herzog Wilhelm IV.: „Wer widerruft, wird geköpft, wer nicht widerruft, wird verbrannt.“¹⁷ Nach dieser Devise wurde in der Regel auch verfahren. Allerdings gab es daneben seltene Ausnahmefälle, wo Täufern die Gelegenheit zu Widerruf und Kirchenbuße gegeben wurde, so im November 1527 zu Salzburg. Eck berichtet, daß 25 Frauen und 16 Männer, diese in Hemden und Hosen, jene ohne Mäntel, mit schwarzen Kreuzen auf dem Haupt und brennenden Kerzen in den Händen vor der Kirche stehen mußten, bevor ihnen die Absolution erteilt wurde.¹⁸

Aufschlußreich für die obrigkeitliche Einschätzung der Verbindung von Luthertum und Täuferum ist der Fall des Turmwächters von Burghausen, der, zusammen mit 17 Neugetauften, verhaftet worden war; mit allen wurde nach der obengenannten herzoglichen Devise verfahren. Der Turmwächter war am Morgen nach dem Empfang der Erwachsenentaufe zu einem Priester geeilt und hatte eine reuevolle Beichte abgelegt. Zur weiteren Entlastung hatte er auf seinen betrunkenen Zustand zum Zeitpunkt seiner Taufe hingewiesen. Dennoch wurde er enthauptet. Zur Begründung für dieses harte Urteil führte Ecks „gnädiger Herr“ an: „...es wurd kainer ain widertaufer, er sey dann vor lutterisch, sy komment auch zu niemants, er sey dann vor lutterisch.“¹⁹ Daraus ergebe sich, daß der Türmer jedenfalls lutherisch gewesen sei und damit gegen die herzoglichen Religionsmandate verstoßen habe. Zwar war die bayerische Regierung schon in den Jahren zuvor gelegentlich gewaltsam gegen Lutheraner vorgegangen, aber erst

unter dem Schock des Bauernkrieges schwenkte man auf den Kurs rücksichtsloser Unterdrückungsmaßnahmen gegen alle Glaubensfeinde ein. Die Wucht dieses Gegenschlags traf hauptsächlich die Täufer; gleichzeitig drängte er jedoch auch das Luthertum zurück. Leonhard von Eck, der maßgebende Gestalter der bayerischen Politik in den ersten Reformationsjahrzehnten, war der festen Überzeugung, daß Luthers Lehre und die von ihm entfachte Volksbewegung die Ursache für den Bauernkrieg gewesen sei, eine Auffassung, die sich mit der von Johannes Eck bzw. der katholischen Kontroverstheologie überhaupt deckte. In gleichem Sinne urteilt auch das Wiedertäufermandat der bayerischen Herzöge vom 15. November 1527, worin unter anderem „Aufruhr, Krieg und Blutvergießen“ sowie die Entstehung der Täufersekte Luthers „falscher ketzerisch Lehre“ angelastet werden.²⁰ Obwohl das Herzogtum Bayern vom Bauernkrieg weitgehend verschont geblieben war, bestimmte fortan die Furcht vor einem neuen Aufstand das entsprechend schonungslose Vorgehen gegen Ketzer, insbesondere gegen die Täufer. Wie Eck schreibt, befürchtete man vor allem einen Aufruhr in den Städten und richtete daher ein besonders wachsames Auge auf dort sich bildende Täufergemeinden, um sie sogleich zu zerschlagen und auszulöschen, wie beispielsweise in München.²¹

Im Vorfeld des Augsburger Reichstags von 1530 erstellte Eck, auf Anregung der bayerischen Herzöge, ein Verzeichnis der aktuellen Häresien. Eck verquickte diesen Auftrag mit seinem persönlichen Wunsch, sich in einer Disputation vor Kaiser und Reichsständen mit seinen Gegnern zu messen. Dies wirkte sich auf die äußere Form des Ketzersummariums dahingehend aus, daß es vorwiegend kurze, angreifbare Sätze umfaßte. Diese sogenannten „404 Artikel“²² – Eck betätigte sich darin eher als Inquisitor denn als Kontroverstheologe – trugen somit den Charakter einer Anklageschrift, die auf die positive Darlegung der eigenen Lehre verzichtete und sich darauf beschränkte, den jeweiligen Dissens von der Kirche festzustellen und zu brandmarken. Eck, wie zumeist überlastet und unter Zeitdruck stehend, ging bei der Auswahl der gegnerischen Irrtümer auffallend hastig und unsystematisch vor. So kam als Endresultat seiner Bemühungen „etwas ganz Außerordentliches, um nicht zu sagen, Monströses“²³ zustande.

Die „404 Artikel“ dienten einem dreifachen Zweck: Sie sollten den Nachweis des häretischen Charakters der reformatorischen Lehren erbringen; Verhandlungen mit den Protestanten sollten vereitelt und stattdessen vielmehr die Verfolgung der Abtrünnigen als unausweichlich dargestellt werden. Gelang Eck der Nachweis, daß die Lutheraner im Grunde eins seien mit Schwärmern, Sakramentariern und Täufern, dann waren weitere Ver-

handlungen zwischen dem Kaiser und den protestantischen Ständen nicht mehr möglich und blieb nur noch die Sprache der Gewalt. Eck wandte sich daher mit Vehemenz gegen die von Melanchthon vertretene – oder vorgeschobene – Auffassung, daß es sich bei der ganzen religiösen Auseinandersetzung nur um einige kirchliche Schäden und Mißbräuche, nicht aber um grundsätzliche Differenzen handele. Die Lutheraner sollten vielmehr gezwungen sein, ihre Unschuld bzw. Rechtgläubigkeit nachzuweisen. Melanchthon nahm diese Herausforderung an. Unter seiner Ägide entstand die *Confessio Augustana*, die, als eigenständige Bekenntnisschrift, im Grunde einen wertvollen Trumpf für die lutherischen Stände darstellte. Melanchthon bemühte sich außerordentlich um die Vermeidung schroffer Gegensätze zur Alten Kirche und grenzte sich andererseits umso schärfer von allen anderen Richtungen der Reformation ab. Hier setzte Eck den Hebel an, indem er – ganz auf der strategischen Linie der katholischen Kontroverstheologie – die Reformation dem Kaiser und den altgläubigen Ständen gegenüber als eine einheitliche Größe darstellte und, auf der anderen Seite, versuchte, die reformatorische Bewegung zu spalten bzw. die Spaltung zu vertiefen. Gerade in Augsburg trat diese Taktik besonders klar zutage, und Eck bediente sich ihrer durchaus erfolgreich, nicht zuletzt in den Ausschußverhandlungen mit den Lutheranern.

In den „404 Artikeln“ präsentierte Eck eine schonungslose Negativbilanz der Reformation, die durch neue Häresienkataloge und Gutachten ständig erweitert wurde. Besondere Erwähnung verdienen dabei die Kompendien „*Monstra sectarum ex Luthero et Lutheranis enata*“ von Johann Eck sowie „*Lutherani evangelii abominales nimiumque pernitosi damnatissimi fructus*“, die wahrscheinlich Johannes Fabri verfaßte.²⁴ In diesem Zusammenhang dienten die Artikel und Irrtümer aus dem täuferischen Lager hauptsächlich der Komplettierung des Schreckgemäldes, das Eck von der protestantischen Häresie entwarf. Deren Gefährlichkeit sollte am Beispiel der Täufer besonders kraß vor Augen geführt werden. Die Irrlehren und Praktiken der Täufer sollten illustrieren, worauf die Reformation letztendlich hinauslaufe, nämlich auf Anarchie, Aufruhr und Chaos. So eintönig dieses *Ceterum censeo* gerade in den Ohren des heutigen Lesers tönen mag, blieb es dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, nicht ohne Wirkung, zumal solche Warnungen nicht nur auf altgläubiger Seite an Wunden rührten. Allen Reichsständen, gleich welcher Konfession, war gemeinsam die Furcht vor einem erneuten Losschlagen des „gemeinen Mannes“ wie einst 1525. Diese Furcht verband sich mit harten Maßnahmen zur Abwehr der Täufergefahr. In diesem Zusammenhang spielt der Umstand eine bedeuten-

de Rolle, daß sich die wesenhafte Verknüpfung von Ketzerei und Aufruhr in Bezug auf das Täuftertum allgemein durchsetzte, wie die Geschichte des Speyerer Wiedertäufermandats von 1529 zeigt.

Die Täufer werden in den „404 Artikeln“ sowohl als Ganzes aufgeführt als auch anhand einzelner Führergestalten wie Balthasar Hubmaier, Oswald Glaidt und Johannes Denck, außerdem – irrtümlicherweise – der ehemalige Augsburger Karmelitermönch Johannes Landtsperger, ein Anhänger der Schweizer Reformation.²⁵ Die Mehrzahl der erfaßten „Irrlehren“ bezieht sich auf das Schriftverständnis, die Sakramente und die Kirchenbräuche. Erstaunlicherweise hat Eck unter der Rubrik „Seditiosa“ kein einziges Täuferzitat verzeichnet, dafür aber umso mehr von Luther, Melanchthon und Zwingli.²⁶ Dieser Aspekt wird allerdings in den beiden anderen bereits erwähnten Gutachten stärker berücksichtigt. Bemerkenswert ist die lobende Erwähnung der Täufer in den „Monstra sectarum“, da sie – „contra Lutheranos“ – den freien Willen und die guten Werke hochschätzten; in diesem Punkt seien sie besser als die Lutheraner.²⁷

Ebenso wie die „404 Artikel“ gehen auch Ecks Homilien – fünf Bände deutscher Predigten, die im Zeitraum von 1530 bis 1539 erschienen – auf landesherrliche Initiative zurück.²⁸ Gemäß seinem Auftrag verlieh Eck dem Predigtwerk eine betont antihäretische Stoßrichtung, was schon im Titel der lateinischen Ausgabe – „Homiliarius contra sectas“ – zum Ausdruck kommt. Schroff werden der wahre Glaube und die Ketzerei einander gegenübergestellt. Eck geht es, ähnlich wie im „Enchiridion“, vor allem darum, dem jeweiligen Prediger eine Vorlage an die Hand zu geben, mit deren Hilfe das katholische Glaubensgut dem Volk vermittelt und ketzerische Einwände überwunden werden sollen. In seinen Predigten verteilt er kräftige Rundumschläge an alle sogenannten „Neuchristen“ – Lutheraner, Sakramentariier, Täufer und Pneumatiker – und entwirft ein düsteres bis grelles Schreckgemälde der Ketzerei, die vom Satan ausgebrütet und dazu bestimmt wurde, Glauben, Kirche und gesellschaftliche Ordnung zu zerstören. Immer wieder beschreibt und beklagt Eck die schlechten Früchte der Reformation: Bauernkrieg, Auseinandersetzungen zwischen Fürsten und Städten, das Erscheinen von Schmähschriften, Gotteslästerung, Aufruhr, Spaltung sowie den Niedergang von Frömmigkeit und guten Werken. Unermüdlich betont er die zentrale Stellung der Kirche und den Vorrang der Kleriker vor den Laien. Wie in seiner seelsorgerlichen Tätigkeit legt Eck auch in den Predigten den Schwerpunkt auf die Sakramentenlehre und die genaue Einhaltung der kirchlichen Riten. Beide bilden auch das wesentliche Fundament für seine Argumentation gegen die Täufer.

Da Eck an der bereits in seinem ersten großen theologischen Werk, dem „Chrysopassus“, vertretenen Ansicht festhält, daß die Taufe für das Erlangen der Seligkeit unerläßlich sei, sind die Täufer in seinen Augen ketzerische Verbrecher, da sie Tausende ungetaufter Kinder der ewigen Verdammnis überantworteten. Durch die erste und einzige Taufe werde der Täufling der Gewalt des Satans entrissen und werde zu einem Teil des Leibes Christi; durch die Wiedertaufe aber verachte er die Macht Christi und des Heiligen Geistes und begeben sich wiederum in die Gewalt des Teufels. Dieser mache die Wiedertäufer ganz verstockt und verblendet, so daß sie weder ihr eigenes Leben noch das ihrer Kinder besonders hoch achteten und willig in den Tod gingen, jedoch nicht in der Art der christlichen Märtyrer, sondern mit Verbissenheit und Trotz. Neben solchen Vorwürfen gegen die Täufer bemüht sich Eck, wie schon im „Enchiridion“, diese mit Hilfe der Schrift und der Kirchenväter zu widerlegen und als unchristlich und antikirchlich zu entlarven. Stets betont er die Notwendigkeit und den ungeheuren Wert der Taufe, die nicht nur Voraussetzung für die ewige Seligkeit sei, sondern auch Glauben und Tugend einflöße.

IV.

Unter den hier behandelten Kontroverstheologen nimmt *Johann Fabri* eine gewisse Sonderstellung ein, teils wegen seiner direkten Konfrontation mit *Balthasar Hubmaier*, teils aufgrund der Tatsache, daß er als Berater Ferdinands I. das Anwachsen der Täuferbewegung in dessen Herrschaftsbereich, insbesondere in Mähren, als bedrohlich empfinden mußte und sich deshalb genötigt sah, selbst vor Ort mit einer Reihe von Predigten gegen die Täufer in die Situation einzugreifen.

Fabris literarische Auseinandersetzung mit dem Täufertum konzentriert sich zeitlich auf das Jahr 1528, wobei die Kontroverse mit Hubmaier den Schwerpunkt bildet. Weihnachten 1527 disputierte der altkirchliche Theologe mit dem auf Schloß Kreutzenstein bei Wien gefangengehaltenen Täufer und veröffentlichte diese Unterredung im darauffolgenden Jahr.²⁹ Eine weitere Schrift verfaßte Fabri zur Rechtfertigung von Hubmaiers Hinrichtung im März 1528.³⁰ Um den Täufern in Mähren, insbesondere den Anhängern von Hans Hut, geistig Widerpart zu bieten, hielt er gegen sie in Znaim, auf dem Landtag der mährischen Markgrafschaft (April 1528), fünf Predigten, die anschließend auf deutsch und lateinisch im Druck erschienen.³¹

Unter den von katholischer Seite aus angesprochenen und angegriffenen Führergestalten aus dem Täufertum ist Balthasar Hubmaier die schlechthin

zentrale Figur. Dabei spielen nicht allein seine bedeutenden Beiträge zur täuferischen Theologie, die ihn in den Augen seiner Gegner zum „primus author“ der Täuferbewegung werden ließen, eine Rolle, sondern auch die engen persönlichen Kontakte, die er, vor seiner Hinwendung zur Reformation, insbesondere zu Eck und Fabri hatte. Hubmaier nimmt auch innerhalb des Täuferturns eine Sonderstellung ein. Von allen täuferischen Lehrmeinungen kommen seine theologischen Anschauungen der katholischen Lehre noch am nächsten. Auch wenn Hubmaier sich später von der Alten Kirche schroff distanzierte, blieb er zum Teil dem mittelalterlichen Glaubensgut verpflichtet, insbesondere hinsichtlich der Befürwortung des freien Willens und der guten Werke.³² Sein Verständnis von der Willensfreiheit deckt sich weitgehend mit demjenigen Ecks, wie dieser es im „Chrysopasus“ darlegte, der 1514 erschien, als Hubmaier bei seinem Mentor in Ingolstadt studierte. Ähnlich wie Eck verwendet auch Hubmaier das Motiv der dreifachen Taufe, wobei er zwischen Geist-, Wasser- und Bluttaufe unterscheidet. Beiden gemeinsam ist der wiederholte Hinweis auf die negativen Folgen des einseitig aufgefaßten „Sola-fide“-Prinzips für die christliche Lebenspraxis. Trotz der Verachtung für die kirchliche Tradition, die Hubmaier einerseits bekundete, berief er sich andererseits gerne auf die „uralten Lehrer“³³, um seine neuartigen Anschauungen zu begründen. Wiederholt bemühte er sich, seine Rechtgläubigkeit und vor allem seine Obrigkeitstreue unter Beweis zu stellen.

Nach seiner Verhaftung durch die Häscher König Ferdinands I. befand sich der auf Schloß Kreutzenstein gefangengehaltene Täufertheologe in einer zunehmend trostlosen Situation. Angesichts seiner verzweifelten Lage bat er um ein Gespräch mit dem früheren Studienfreund Fabri, das ihm zunächst wie ein möglicherweise rettender Strohalm erschien. Das Kolloquium fand in den Weihnachtstagen des Jahres 1527 statt, laut Fabri in milder, brüderlicher und christlicher Atmosphäre. Das hinderte Fabri allerdings nicht daran, seinen Kontrahenten immer wieder mit beißender Ironie abzufertigen oder sich sogar in wilden Beschuldigungen und Beschimpfungen zu ergehen. Hubmaier, von der gesamten Situation her der eindeutig Schwächere, konnte bzw. durfte diesen Angriffen nichts Gleichwertiges entgegensetzen und beschränkte sich meist auf ausweichende Antworten oder versuchte sich mit Stillschweigen aus der Affäre zu ziehen. Um sich, gerade im Hinblick auf den Urteilsspruch des Königs und der von ihm bestellten Richter, in ein möglichst günstiges Licht zu stellen, war er bemüht, möglichst wenig Reibungsfläche zu bieten.

Die Gesprächssituation auf Schloß Kreutzenstein ist von einer eigenartigen,

für die damalige Umbruchszeit aber bezeichnenden Schizoidität geprägt. Schon zu Beginn der Unterredung stand fest, daß Hubmaier ein todgeweihter Mann war – Fabri sagte ihm das ausdrücklich³⁴, und er selbst war sich im klaren darüber.³⁵ Wenn der gefangene Täufer dennoch in dem anbehauchten Kolloquium eine Rettungsmöglichkeit erblickte, so wird man das nur als ein Hoffen wider alle Hoffnung bezeichnen können. Hubmaier hatte Fabri als früheren Kommilitonen und möglichen Fürsprecher zu sich gebeten, de facto aber kam zu ihm sein Ankläger und Ketzerrichter, der seine spätere Verbrennung erwirken sollte.³⁶ Vor diesem Hintergrund bekommt das theologische Gelehrtengespräch stellenweise geradezu groteske Züge. In Fabris Augen stellte die Vernichtung Hubmaiers als Träger häretischer Ideen und als Aufrührer eine Notwendigkeit dar – gleichzeitig war er ernsthaft bemüht, den ehemaligen Freund von seinen ketzerischen Anschauungen abzubringen, um dessen Seele vor der ewigen Verdammnis zu retten.³⁷ Nicht die Befreiung des Täufers aus Kerker und Ketten, wohl aber aus den Banden des Irrtums stand zur Debatte. Da für den katholischen Kontroverstheologen nie ein Zweifel bestand, daß seine Kirche „ain Seül und grundveste der warhait ist“³⁸, war für ihn offenkundig, daß die Beseitigung des Irrtums nur in der von Hubmaier zu vollziehenden völligen Aufgabe aller von der kirchlichen Norm abweichenden Anschauungen bestehen konnte. Daher bestürmt er Hubmaier, nicht zuletzt in Anbetracht der früheren Vertrautheit, auf die rettende Arche Noah, „idest orthodoxam Ecclesiam Catholicam“, zurückzukehren.³⁹

So war bei dem Glaubensgespräch im Kerker von Anfang an so etwas wie ein Meister-Schüler-Verhältnis programmiert. Auch Hubmaier spielt dabei bereitwillig seinen Part, zeigt sich lernwillig und bittet um Belehrung. Von einem wirklichen Dialog kann man hier kaum sprechen, zumal der Gefangene oft genug zum bloßen Stichwortlieferanten für Fabris ausgedehnte Monologe herhalten muß, wobei der katholische Kontroverstheologe gern vom eigentlichen Thema abschweift bzw. sich in Schimpftiraden gegen die Ketzer und die Reformation im allgemeinen, Luther und Zwingli im besonderen ergeht; auch Hubmaier selbst wird dabei natürlich nicht geschont.

Gerade das Thema der Kindertaufe bot Fabri die Gelegenheit, Hubmaier auf dessen isolierte Position hinzuweisen.⁴⁰ In diesem Punkt konnte der katholische Kontroverstheologe auf den selbstverständlichen Konsens auch der evangelischen „Häretiker“ rechnen, die, wie er feststellte, mit härtesten Strafen gegen die Wiedertäufer vorgehen, wenngleich sie selbst in zahlreiche Irrtümer verstrickt seien.⁴¹

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, daß Hubmaier gegenüber Fabri

prinzipiell an seinem Taufverständnis festhielt und zumindest hinhaltenden Widerstand leistete, wobei ihn Fabri, rein quantitativ betrachtet, mit der Fülle und Länge seiner Erörterungen schier zu erdrücken schien – so stellt es sich jedenfalls nachträglich auf dem Papier dar.

Bezüglich der Taufe vertritt Fabri die Grundposition, daß sie die Pforte und den Zugang zum Heil darstellt.⁴² Da die Kinder von der Erbsünde befleckt sind, bedürfen sie der Reinigung bzw. Heilung durch die Taufe, um nicht der Verdammnis anheimzufallen.⁴³ Gott liebt die Kinder und will ihre Errettung, die ihnen durch die Taufe zuteil wird.⁴⁴ Hubmaier hingegen, argwöhnt Fabri, scheine die Kinder um das Heil der Taufe zu beneiden und sie der Verdammnis zu überlassen.⁴⁵ Im übrigen referiert Fabri die bekannten Argumente der katholischen Kontroverstheologie zugunsten der Kindertaufe, wie die Identifikation der Taufe mit der Beschneidung⁴⁶, die Berufung auf die *fides aliena*⁴⁷ oder den Hinweis auf die Oikos-Stellen im Neuen Testament.⁴⁸ Dabei orientiert Fabri sich stets an der von der kirchlichen Tradition vorgegebenen Schriftauslegung.⁴⁹

Die Glaubensdebatte mit Fabri hat Hubmaier so wenig geholfen wie seine moderat gehaltene Rechtfertigungsschrift für König Ferdinand. Nach Verhör und Folter starb der Täuferprediger am 10. März 1528 in Wien auf dem Scheiterhaufen. Schon am Tage nach Hubmaiers Hinrichtung beendete Fabri seine Streitschrift „Ursach warumb der Widertauffer Patron unnd erster Anfenger Doctor Balthasar Huebmayer zu Wien auff den zehenten Martij Anno 1528 verbrennet sey.“ Insgesamt stellt die „Ursach“ Fabris Generalabrechnung mit Hubmaier dar, um dessen physische Vernichtung durch die geistige und moralische zu vervollständigen. Zugleich geht es um die Begründung bzw. Rechtfertigung von Hubmaiers Hinrichtung. Der Prozeß gegen Hubmaier wurde meines Erachtens zum exemplarischen Fall der Kriminalisierung eines Häretikers⁵⁰; dementsprechend zieht sich die Verknüpfung von Ketzerei und Aufruhr wie ein roter Faden durch Fabris Kampfschrift.

Einige Monate später, am 1. Juli 1528, veröffentlichte Fabri das, wahrscheinlich überarbeitete, Protokoll seiner denkwürdigen Unterredung mit Balthasar Hubmaier in der „Defensio“, die er als antireformatorische Propagandaschrift gestaltete. Hubmaier, als ‚konservativer Täufer‘, war für ihn in gewisser Weise der ideale Gesprächspartner, um Täufern und Reformation in Bausch und Bogen zu verdammen, wobei, insgesamt betrachtet, die Reformation lutherischer und zwinglianischer Observanz die meisten Schläge erhält. Dabei konnte Fabri auf Hubmaiers Schützenhilfe zählen, ebenso wie bei seinen Attacken gegen Hans Hut. Gerne nutzte er die Gele-

genheit, um aus den Gegensätzen zwischen „radikaler“ und „gemäßigter“ Reformation sowie innerhalb des Täuferturns selbst Vorteile zu ziehen, was ihn indes nicht hinderte, gleichzeitig die verschiedenen reformatorischen Bewegungen über einen Kamm zu scheren. Summa summarum ist die „Defensio“ in ihrer Gesamttenenz eher eine antireformatorische als eine antianabaptistische Schrift. Das nimmt nicht wunder angesichts der Tatsache, daß die „Defensio“ erst nach der „Ursach“ und den „Znaimer Predigten“ veröffentlicht wurde. Fabri hatte also in zwei populären Schriften bereits sowohl den Hauptschlag gegen Hubmaier geführt als auch die Täufer insgesamt widerlegt. Nun konnte er in einem primär an die Gebildeten gerichteten lateinischen Werk darlegen, wo er die eigentliche Wurzel des Übels erblickte, nämlich bei Luther, Zwingli und Konsorten.

V.

Das gegen die Täufer gerichtete Schrifttum der vortridentinischen katholischen Kontroverstheologie – stellvertretend dafür stehen Cochläus, Eck und Fabri – ist eingebettet in deren Polemik gegen die Reformation. Es ist bereits von der Täuferforschung festgestellt worden, daß das Täuferturn von Seiten der katholischen Kirche weder einer eingehenden Beurteilung gewürdigt, noch in seiner spezifischen Eigenart gesehen worden ist⁵¹: Zum einen galt das Täuferturn als ein Wiederaufleben früherer, längst verdammter Ketzereien, zum anderen lediglich als ein Seitentrieb bzw. eine schlechte Frucht der Reformation Luthers und Zwinglis. Zudem legte die gerade in den katholischen Territorien nach traditionellem Vorbild gehandhabte Unterdrückung aller häretischen Bestrebungen es den Kontroverstheologen (insbesondere der ersten Generation) nahe, mehr auf physische Gewalt als auf die eigenen geistigen Waffen zu vertrauen bzw. sich mit der Rechtfertigung der obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen zu begnügen. Durch diese Einstellung wurde gerade die literarische Produktion gegen die Täuferbewegung mehr gebremst als gefördert. So machen die gegen die Täufer gerichteten Pamphlete katholischerseits nur einen relativ geringen Teil des kontroverstheologischen Schrifttums aus. Dennoch ist seine Bedeutung nicht zu unterschätzen, jedenfalls als Mittel im Kampf gegen die Reformation bzw. als Teil der polemischen Methode der katholischen Kontroverstheologie. Diese agierte bzw. reagierte lange Zeit aus einer Position der Schwäche heraus. In dieser unsicheren und ungeklärten Situation bot sich an, die reformatorische Bewegung mit dem ohnehin diskreditierten Täuferturn zu identifizieren und damit herabzusetzen. Neben der Vermischung der verschiedenen religiösen Gegner, die pauschal in einem Atemzug genannt

wurden, wurde andererseits die Uneinigkeit innerhalb des reformatorischen Lagers argumentativ und taktisch zum eigenen Vorteil umgemünzt. Man kann hierbei durchaus von einer „Doppelstrategie“ sprechen.

Insgesamt läßt sich feststellen, daß die katholische vortridentinische Kontroverstheologie das Täufer_tum zwar als eigenständige Bewegung neben Lutheranern und Zwinglianern wahrgenommen hat, doch wurde sie dem Neuen und Besonderen, das die Religiosität und das gewandelte Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis der Täufer darstellten, nicht gerecht. Ein Eingehen auf den Gegner oder gar ein Verständnis für dessen Anliegen fehlte fast völlig (was im Zeitalter der Glaubenskämpfe allerdings keine spezifisch katholische Eigenart darstellte).

Cochläus, Eck und Fabri waren mit verschiedenen Richtungen des Täufer_tums konfrontiert, in ihren Schriften deutet indessen – außer der Erwähnung einzelner Führergestalten – kaum etwas auf eine Erfassung der Eigenart der sehr verschiedenen täuferischen Gruppierungen hin, was nicht wunder angesichts der bereits gegenüber der gesamten Reformationsbewegung vorherrschenden pauschalierenden Sichtweise. Überhaupt haben sich die genannten katholischen Theologen kaum mit der von den Täufern entwickelten Sonderkultur (z. B. besondere Kleidung und Grußformen, Absonderung von der Gesellschaft) auseinandergesetzt.

Die meisten der von der katholischen Kontroverstheologie gegen die Täufer erhobenen Vorwürfe sind unwahr oder übertrieben. Andererseits entsprach vieles von dem, was man den Täufern anlastete und was einen Katholiken des 16. Jahrhunderts erschauern ließ, durchaus der Wirklichkeit täuferischen Lebens und Denkens. Im Katholizismus und Täufer_tum jener Zeit prallten unvereinbare Gegensätze aufeinander, die auch nicht durch das Vorhandensein eines gemeinsamen Gegners, des Protestantismus, und einiger weniger Übereinstimmungen, wie zum Beispiel die positive Einschätzung der menschlichen Fähigkeit zum Guten, gemildert wurden.

Grundsätzlich mußte den katholischen Theologen das Täufer_tum ein Dorn im Auge sein aufgrund seines radikalen Laiencharakters und seines Antiklerikalismus. Das reformatorische Prinzip vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen war von den Täufern konsequent verwirklicht worden; der Antiklerikalismus, der sich oft in recht militanter Form äußerte, war ein bedeutsames Ferment innerhalb der Täuferbewegung, jedenfalls in ihren früheren Jahren. Einem Theologen wie Johann Eck beispielsweise, der in seinen Schriften unentwegt die hierarchische Struktur der Alten Kirche, ihre Sakramentenlehre, den Primat des Klerus gegenüber den Laien, aber auch den Zehnten, die Stellung der Obrigkeit und das Recht zur Kriegs-

führung verteidigte, konnte eine Bewegung wie das Täufertum, die religiöse und sozialrevolutionäre Vorstellungen miteinander verband und sowohl von einer Reform der Kirche und des Kultus als auch von der Besserung des Lebens insgesamt träumte, nicht anders als gefährlich und verabscheuungswürdig erscheinen.

Die theologische Auseinandersetzung der vortridentinischen katholischen Kontroverstheologie mit den Täufern fand vorwiegend im Bereich der Sakramentenlehre statt, wobei sie sich hier nahezu ausschließlich um das Problem der Kinder- bzw. Erwachsenentaufe drehte. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Erwachsenen- bzw. „Wiedertaufe“ (was sie ja für die Täufer selbst nicht war) als spezifisches Merkmal und Identifikationszeichen des Täuferturns am ehesten ins Auge fiel und ein handgreifliches Ziel für polemische Angriffe – sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite – bot.

Abgesehen von Fabris Glaubensgespräch mit Hubmaier ist das Fehlen direkter und persönlicher Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Täufern auffallend. Fraglich bleibt in diesem Zusammenhang, ob überhaupt eine gemeinsame Gesprächsebene existierte. Die Täuferbewegung selbst war vielgestaltig und komplex, so daß sie für ihre Gegner keine klare Größe darstellte. Im Gegensatz zu den großen Reformationsparteien brachte sie keine umfassenden Bekenntnisschriften (wie die in Augsburg vorgelegten) hervor; allerdings lag – wie die Schleithimer Artikel deutlich zeigen – für die Täufer das Schwergewicht auf der christlichen Lebenspraxis bzw. der Gemeindeorganisation und nicht auf der Formulierung dogmatischer Lehrsätze. Als Laienbewegung mit nur wenigen herausragenden, theologisch gebildeten Führergestalten stellte das Täuferturn für die katholische Kontroverstheologie einen nur bedingt ernstzunehmenden Gegner dar; eine Gelegenheit zu spektakulären Disputationen bot sich hier kaum. Umgekehrt setzte man sich auf Seiten der Täufer wenig mit der katholischen Kirche auseinander, da diese a priori als verderbt und verworfen galt.⁵²

Ungeachtet ihrer Gegnerschaft bestand zwischen der katholischen und der lutherischen Kontroverstheologie hinsichtlich ihrer Argumentation gegen die Täufer in hohem Maße Übereinstimmung. Die katholischerseits erhobenen Beschuldigungen und Verleumdungen gegen die Führer und Anhänger der Reformation wurden dadurch allerdings nicht abgeschwächt. Luther und seine Mitstreiter nahmen demgegenüber für sich in Anspruch, durch die Verkündigung des wiederentdeckten Evangeliums Schlimmeres verhütet zu haben. Ihren Gegnern machten sie den Vorwurf, mit der Unter-

drückung des reinen Gotteswortes das göttliche Strafgericht bzw. das Wüten des Teufels und seiner „Rottengeister“ herauszufordern. Hier wird ein allgemeines Phänomen im propagandistischen Kampf der verschiedenen Glaubensrichtungen sichtbar: Die Argumente werden sozusagen herumgereicht. Ein kurioses Beispiel dafür ist der allseitige Vorwurf der Wiedertäuferei. Die Täufer wiesen ihn von sich, da sie die Kindertaufe als ungültig betrachteten. Luther wurde von katholischer Seite aus beschuldigt, der eigentliche Urheber des Täuferturns zu sein. Er selbst bezeichnete das Mönchswesen als Wiedertäuferei, ein Vorwurf, der später auch von den Täufern aufgegriffen und zur eigenen Verteidigung eingesetzt wurde.

¹ Der Holzschnitt zielt die Titelseite eines antilutherischen Buches mit dem Titel: „Delineatio Malae Arboris Lutheranae. Das ist Ein eygentliche Entwerffung, und Fuerstellung desß boesen unfruchtbaren Luther oder Ketzerbaums, darauß zuvernemen, was deß Baums Wurtzel, Stammen und Naest, ja wie auch der gantz vermeynt Christenbaum beschaffen etc. Durch Abrahamum Nagelium Gamundianum.“ (1589).

² Syben Artickel zu Wormbs von Jacob Kautzen angeschlagen und gepredigt. Verworfen und widerlegt mit Schrifften unnd Ursachen auff zwen weg. 1527. Mir sind drei Exemplare dieser Schrift bekannt. Sie befinden sich in der Stadtbibliothek Mainz (s. auch Zitat Anm. 3), im Staatsarchiv Würzburg und in der Nationalbibliothek Wien.

³ Ebd., Bl. b iiiij a.

⁴ Getrewe warnung der prediger des evangelij zu Straßburg uber die artickel, so Jacob Kautz Prediger zu Wormbs kürztlich hat lassen außgohn. Straßburg 1527. In: Täuferakten Elsaß, I. Teil, bearb. v. Manfred Krebs u. Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S. 91–115.

⁵ Huldrych Zwingli: In catabaptistarum strophas elenchus Huldrychi Zwinglii. 1527. In: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 6, I. Teil, S. 1–196.

⁶ XXI Artickel der Widderteuffer zu Munster durch Doctor Johan Cocleum widerlegt mit anzeigung des ursprungs daraus sie herfliessen. Dresden 1534. In: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer (= Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, T. 2) bearb. v. Robert Stupperich, Münster 1980, S. 98–110 (Lateinische Ausgabe: ebd., S. 111–127).

⁷ Historia Martini Lutheri (dt. Übersetzung der Commentaria Joannis Cochlaei, De Actis et Scriptis Martini Lutheri, durch Johann Christoff Hueber, Dillingen 1611), S. 517.

⁸ XXI Artickel (s. Anm. 6), S. 111.

⁹ Enchiridion Locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae: (1525–1543), mit den Zusätzen von Tilman Smeling, hrsg. v. Pierre Fraenkel in Verbindung mit dem Institut d'Histoire de la Réformation. Genf-Münster, 1979.

¹⁰ Enchiridion: Handbüchlein gemainer stell und Artickel der jetzt schwebenden neuen leeren. Hrsg. u. eingel. v. Erwin Iserloh. Faksimiledruck der Ausgabe Augsburg, 1533. Münster 1980.

¹¹ s. Peter Nissen: Johannes Eck und die Täufer. Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Kapitels über die Kindertaufe im Eckschen „Enchiridion“. In: Erwin Iserloh (Hg.): Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte, Münster 1988, S. 108–128. S. 114 f.

¹² Enchiridion, S. 306 f.; Handbüchlein, S. 82 f.

¹³ Enchiridion, S. 270–279; Handbüchlein, S. 72–74.

¹⁴ Vgl. Sebastian Franck: *Chronica. Zeitbuch unnd Geschichtsbibell von angegynn biß in diß gegenwertig M. D. XXXVI. iar verlengt.* Ulm 1536, Bl. CXCIj a.

¹⁵ s. Claus-Peter Clasen: *Anabaptism. A Social History. 1525–1618.* Ithaca u. London 1972, S. 410. vgl. Hans-Jürgen Goertz: *Die Täufer. Geschichte und Deutung.* München 1980, S. 137. s. auch: Christian Neff: Art. „Bestrafung der Täufer“, in: *Mennonitisches Lexikon I*, S. 201–209. Horst W. Schraepfer: *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618,* Tübingen 1957.

¹⁶ Klaus Rischer: *Das Leben und Sterben der Wiedertäufer in Salzburg und Süddeutschland.* Nach einem Brief des Prof. Johannes Eck an Herzog Georg von Sachsen aus dem Jahre 1527. In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 108, 1968, S. 197–207.

¹⁷ Ebd., S. 205.

¹⁸ Ebd., S. 204.

¹⁹ Ebd., S. 205.

²⁰ Das bayerische Mandat gegen die Täufer ist abgedruckt bei: Vitus Anton Winter: *Geschichte der bayerischen Wiedertäufer im 16. Jahrhundert.* München 1809, S. 170–176. S. 172.

²¹ s. Hans Rössler: *Wiedertäufer in und aus München 1527–1538.* In: *Oberbayerisches Archiv* 85, 1962, S. 42–58. Claus-Peter Clasen: *The Anabaptists in Bavaria.* In: *Mennonite Quarterly Review* (fortan: *MQR*) 39, 1965, S. 243–261. S. 247 f.

²² Wilhelm Gußmann: *D. Johann Ecks Vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530.* Kassel 1930. S. 7–10.

²³ Ebd., S. 17.

²⁴ Diese Sammlungen sind abgedruckt bei: Johannes Ficker: *Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte.* Leipzig 1891, S. 174–181 bzw. S. 182–190.

²⁵ s. Gußmann, S. 117, Art. 111; S. 125, Art. 178 u. 179; S. 128, Art. 213; S. 129, Art. 226; S. 130, Art. 230 u. 232; S. 132, Art. 245; S. 140, Art. 321; S. 148, Art. 385; S. 149, Art. 392, 393 u. 394; S. 150, Art. 404.

²⁶ Ebd., S. 143 u. 147.

²⁷ Ficker, S. 180.

²⁸ *Christenliche Außlegung der Evangelien...Durch Johan von Eck Doctor...mit fleiß, und allen frommen Christen zu nutz, treulich gemacht.*

²⁹ *Doctoris Joannis Fabri, Adversus Doctorem Balthasarum Pacimontanum, Anabaptistarum Nostri Saeculi, Primum Authorem, Orthodoxae Fidei Catholica Defensio.* Prag 1528.

³⁰ *Ursach, warum der Wiedertäufer Patron und erster Anfänger Dr. Balthasar Hubmaier zu Wien auf den 10. März 1528 verbrennet sei.* Dresden 1528.

³¹ *Ettliche Sermon von Doctor Johan Fabri geprediget, wider die gotloßen Widertauffer zu Znaym auf dem Lanndtag der Marggrafschaft Merhern, jm Monat April. 1528. Sermones aliquot salubres adversus nepharios et impios Anabaptistas, habitū apud Moravos in Conventu Znoimensi, mense Aprili Anno Domini 1528.* Wien 1528.

³² s. Rollin Stely Armour: *Anabaptist Baptism: A Representative Study.* Scottdale/Penns. 1966. David C. Steinmetz: *Scholasticism and Radical Reform: Nominalist Motifs in the Theology of Balthasar Hubmaier.* In: *MQR* 45, 1971, S. 123–144. Ders.: *Balthasar Hubmaier: Free Will and Covenant.* In: Ders.: *Reformers in The Wings*, S. 197–208. Walter L. Moore Jr.: *Catholic Teacher and Anabaptist Pupil: The Relationship between John Eck and Balthasar Hubmaier.* In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 72, 1981, S. 68–96.

³³ *Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil.* In: Balthasar Hubmaier: *Schriften.* Hrsg. v. Gunnar Westin u. Torsten Bergsten. Gütersloh 1962, S. 227–240 u. 241–255.

- ³⁴ Defensio (s. Anm. 29), Bl. C I a: „...ut quantum tibi liquido constaret moriendum esse...“
- ³⁵ Ebd., Bl. C II a: „Etsi omnino mihi moriendum video, et quae me menent supplicia sane commerui...“
- ³⁶ Vgl. Christof Windhorst: Balthasar Hubmaier. In: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 5: Die Reformationszeit I, hrsg. v. Martin Greschat, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, S. 217–231. S. 229. Christian Radey: Dr. Johan Fabri, Bischof von Wien (1530–1541), Wegbereiter der Katholischen Reform, Rat König Ferdinands. Diss. phil. masch. Wien 1976, S. 22 u. 286 f.
- ³⁷ Defensio, Bl. C I b: (Fabri) „Tentabo itaque si tuam possim animam salvare, summopereque studebo si quo modo te spiritualis gratiae queam facere participem.“ Bis zum Schluß wird Hubmaier zur Umkehr aufgefordert. Er soll sein Gewissen erforschen, seine Fehler überdenken und Christus um Erleuchtung anflehen (Defensio, Bl. G g III a).
- ³⁸ Fabri: Ursach (abgedruckt bei: Johann Loserth: Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn 1893, S. 210–216), S. 210.
- ³⁹ Defensio, Bl. C I a.
- ⁴⁰ Ebd., Bl. F f a; Bl. G IV a.
- ⁴¹ Ebd., Bl. F f a.
- ⁴² Ebd., Bl. C III b: „Primum omnium de Baptismo, ut Porta seu ianua, iuxta plurimorum sententiam, et primo ad salutem aditu videamus.“
- ⁴³ Ebd., Bl. D III b f.
- ⁴⁴ Ebd., Bl. D III a; Bl. H I a.
- ⁴⁵ Ebd., Bl. D IV a.
- ⁴⁶ Ebd., Bl. D III b.
- ⁴⁷ Ebd., Bl. D IV b.
- ⁴⁸ Ebd., Bl. G III a.
- ⁴⁹ Ebd., Bl. E I a f.
- ⁵⁰ Darauf deuten bereits die gründlichen Recherchen über Hubmaiers Wirken in Waldshut hin. Eventuell machte die habsburgische Obrigkeit aus der Not eine Tugend, da Hubmaier wegen der politisch-rechtlichen Situation in Mähren zum Zeitpunkt seiner Verhaftung nur als Aufwiegler verurteilt werden konnte, denn dort „war die Verfolgung der Wiedertäufer erst seit dem Landtagsbeschlusse vom März 1528 erlaubt“ (Loserth, S. 173). Dieser Umstand wird dazu beigetragen haben, daß im Prozeß gegen Hubmaier dessen Rolle als Aufwiegler so stark betont wurde.
- ⁵¹ Fritz Blanke: Art. „Wiedertäufer“. In: LThK 10, 1965, Sp. 1107–1109. Sp. 1108. Walter Köhler: Art. „Katholizismus und Täuferum“. In: Mennonitisches Lexikon 2, S. 472–474. S. 472. Winfried Eisenblätter: Die katholische Auseinandersetzung mit dem Täuferum. In: Mennonitische Geschichtsblätter 1965, S. 47–51. S. 47 f.
- ⁵² Elsa Bernhofer-Pippert: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre. Münster 1967, S. 122.

Zur verlassenen Mennonitenkirche am Schwarzen Brack

Die Mennoniten in Neustadtgödens

„Sie machten einst einen bedeutenden Teil der Einwohnerschaft in Neustadtgödens aus, aber dort findet man sie heute nicht mehr, und ihr Betsaal dient anderen Zwecken“.¹

„Sie“ sind die mennonitischen Einwohner des Fleckens Neustadtgödens, und wenn der Sillensteder Pastor und Heimathistoriker Carl Woebcken von „einst“ und „heute“ spricht, so verbirgt sich dahinter die wechselvolle Geschichte eines Ortes, in dem Mennoniten über 300 Jahre lang ansässig gewesen sind.

Wenig ist geblieben, das uns erlaubt, das Leben der Mennoniten in Neustadtgödens nachzuzeichnen. Papierne Zeitzeugen sind rar oder unter Verschuß, Gebäude wurden längst abgerissen oder werden, wie die heute der reformierten Kirche als Aussegnungshalle dienende Mennonitenkirche, anderweitig, zwischenzeitig auch für säkulare Aufgaben, genutzt.

Das Aufzufindende läßt es dennoch lohnend erscheinen, hier einen inspirierenden Gang durch einen bislang fast unbeachteten und wissenschaftlich nicht bearbeiteten Bereich mennonitischer Geschichte zu starten.

Woher und warum kamen Mennoniten ins heutige Neustadtgödens? Wie lebten sie, welches war ihre politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und ihre Position: gegenüber dem Gödenser Herrschaftshaus und den konfessions-verschiedenen Mitbürgern.

Die Neustadt – Ein „Kind“ von Sturmfluten

Das Entstehen der Neustadt und die Entwicklung des Ortes sind untrennbar verbunden mit den geographischen Gegebenheiten entlang der ostfriesischen Küste und des Jadebusens. Die Neustadt (den Häuptlingssitz Gödens gibt es bereits seit dem 14. Jahrhundert) verdankt ihr Entstehen ausgerechnet den großen Flutkatastrophen des 14. und 16. Jahrhunderts, durch die der Jadebusen sich weit nach Westen hin wie ein Trichter ausweitete. Die legendäre 2. Marcellus-Flut von 1362, im Volksmund auch „große Manntränke“ genannt, sorgte dafür, daß das „Schwarze Brack“, ein Ausläufer des Jadebusens, entstand, der sich bis nach Horsten, Gödens und Friedeburg hinzog. Die Antoniflut von 1511 verhalf schließlich dem Jadebusen zu sei-

ner größten Ausdehnung. In den folgenden Jahren gab es mehrere Anstrengungen von seiten der Gödenser Häuptlingsfamilie, am Schwarzen Brack verlorengegangenes Land zurückzugewinnen.

Haro von Oldersum, Häuptling zu Gödens, der die zweite Burg Gödens erbaut hatte, starb 1539. Seine Witwe, Hebrich von Inhausen, setzte sich zusammen mit ihren Schwagern Hero und Boing von Oldersum tatkräftig für die Landgewinnung am Schwarzen Brack ein, und es gelang ihnen zwischen 1540 und 1546, einen Damm durch das Schwarze Brack zu legen. Der Deich dieses Dammes verlief von der Horster Geest bis an den Sander Maadedeich, dabei entstanden zwei neue Siele am Friedeburger Tief bei Hohemey und am Gödenser Tief. Im so gewonnenen Land ergaben sich attraktive Siedlungsmöglichkeiten, boten sich die entstandenen Siele für das Befrachten von Schiffen mit Handelsgütern geradezu an. Auf den Balgen und Prielen konnten die Schiffe ungehindert ins offene Meer gelangen.

Die ersten Mennoniten – wann kamen sie?

In diesem Zeitraum beginnt die gemeinsame Geschichte von Neustadtgödens und den Mennoniten. Wann allerdings die ersten Mennoniten sich in dem Flecken niedergelassen haben, ist nach derzeitiger Quellenlage nicht exakt festzustellen. Die übereinstimmend in vielen Zeitungsartikeln und kleineren Publikationen angegebene Jahreszahl 1544 scheint eher einer gegenseitigen Übernahme durch die Autoren zu entspringen, denn ein zwingendes und einzig mögliches Datum zu sein. Für eine Fixierung *um* das Jahr 1544 herum spricht, daß Hebrich bei einem Deich- und Sielbauvorhaben, das auch die Siellegung beim späteren Neustadtgödens begründete, zwischen 1540 und 1546 bereits „etzliche Holländer“² eingesetzt haben soll, die, als sie sich in Horsten bzw. Etzel, zwei ebenfalls am Schwarzen Brack gelegene Orte, niederlassen wollten, von der dortigen Bevölkerung verjagt wurden und daraufhin zum Gödenser Siel auswichen, wo ihnen von Hebrich die Ansiedlung erlaubt worden war. Ob es sich dabei schon um Wiedertäufer oder Mennoniten gehandelt hat, ist unklar.

Einzig fest steht, daß der erste Kontakt des Gödenser Herrscherhauses mit dem Täufern in der Aufnahme verfolgter prominenter Täufer aus Münster ab 1537 gewesen ist. Überliefert sind auch die ersten Erwachsenentaufen in der Neustadt durch Leonard Bouwens. Auf beide Fakten wird im Verlauf noch eingegangen.

Das Kirchspiel des Gödenser Häuptlingssitzes, das vormalig dem Probst des Klosters Reepsholt unterstanden hatte, war seit der „großen Manntränke“ verwaist und die reformierte Religion als bis zu Beginn des 17. Jahrhun-

derts in Gödens alleine gelehrte „religio dominans“³ eingeführt. Die bereits genannte Hebrich, offensichtlich eine Frau von großer Tatkraft und Weit-sicht, gestattete also den Holländern, sich am Gödenser Siel niederzulassen und gewährte ihnen Handelstätigkeit sowie freie Ausübung der Religion, worin sich durchaus ein Hinweis auf täuferisches Bekenntnis der neuen Siedler verstecken kann.

Woebcken interpretiert die herrschaftliche Motivation zur Besiedlung des neu geschaffenen Landes allerdings weniger als einen Akt mitleidsvollen Goodwills, sondern diagnostiziert verstecktes Kalkül: „Um Ansiedler für den neugegründeten Hafenort Neustadtgödens zu gewinnen, führte sie in der Herrlichkeit freie Religionsausübung ein. Die gab es sonst in ganz Europa nicht. Das lockte vor allem Mennoniten an, die anderswo als Freiwill galten“.⁴

Neben dieser Einschätzung ist jedoch auch die Ansicht Murkens zu bedenken: „Der Ort war für unsere friesische Gegend dasselbe, wie Friedrichstadt in Holstein: eine Freistatt für alle religiösen Konfessionen...“⁵

Die Rechnung Hebrichs schien aufzugehen, denn die „tüchtigen Mennoniten“,⁶ die, was ebenfalls aufgrund des derzeitigen Kenntnisstandes nicht als unzweifelhaft erscheint, als Gründer des Fleckens angesehen werden, bauten die Neustadt schnell zu einem blühenden Handelsplatz aus, an dem sich später auch andere Konfessionen niederließen.

Das Problem bei der Wiedergabe dieser Einschätzungen ist natürlich, daß die zitierten Autoren es für gewiß halten, die ersten Siedler in der Neustadt seien bereits Mennoniten gewesen. Mit Sicherheit kann davon aber erst von der Zeit an ausgegangen werden, als Leonhard Bouwens, ein 1551 von Menno Simons zum Ältesten von Emden geweihter ehemaliger Schiffer, zwischen 1551 und 1582 auf seinen Reisen durch Ostfriesland, Groningen und Flandern an den von ihm besuchten Orten Erwachsenentaufen durchführte und dabei auch in die Neustadt bei Gödens kam. Er, der innerhalb der strengen Partei der Flämischen die „strengste Ansicht“⁷ vertrat, besuchte den Flecken zwischen 1551 und 1565 dreimal und taufte bei diesen Gelegenheiten insgesamt 20 Personen.⁸ Seit spätestens 1551 ist also von der Existenz einer, zunächst kleinen, mennonitischen Gemeinde in der „Neuen Statt“ auszugehen, auch mögen diese Taufen ein Indiz dafür sein, daß es in der Tat bereits mit den ersten Siedlern zumindest den Täufern nahestehende Überzeugungen gegeben hat.

In diesem Jahrhundert stand die „Statt“ ganz im Zeichen der Schifffahrt; auch die mennonitischen Siedler, die 1560 das erste feste Haus in der Neustadt bauten und bewohnten, waren in den verschiedenen Ausprägungen

seemännischer Berufe, zumeist als Schiffer, tätig. Die Bedeutung des Hafens in dieser Zeit wird durch die Tatsache belegt, daß im Jahre 1570 ein Neustädter Schiff bis zur Ostsee gefahren ist. Dennoch erschien der Ort erstmals 1616 auf einer Landkarte, nämlich auf der *descriptio chorographica* des Ubbo Emmius⁹ (ein Ausschnitt dieser Karte befindet sich im Bildteil). Doch bereits um diese Zeit drohte dem Neustädter Hafen das Schicksal vieler Häfen: das der Verlandung. Die Schifffahrt auf dem Schwarzen Brack wurde zusehens schwieriger und umständlicher.

Ein weiterer Grund für die existentielle Bedrohung des Hafens ist geopolitischer Natur: Im Jahre 1575 erbt Graf Johann der VII. von Oldenburg das Jeverland von seiner Großtante Fräulein Maria von Jever, die im selben Jahr ohne Nachkommen verstorben war. Der Weg von Oldenburg nach Jever führte Johann jedoch um das Schwarze Brack herum durch ostfriesisches Gebiet, eine aufgrund der traditionell und gerade in diesen Zeiten schlechten Beziehung zwischen Oldenburg und Ostfriesland gefährliche Wegführung. Folglich begann Graf Johann 1597 mit dem Bau des Ellenser Dammes quer durch das Schwarze Brack. Dieser Damm, der von nun an Oldenburg und das Jeverland verband und seinem Erbauer die Bezeichnung „des Heiligen Römischen Reiches Baumeister an der Wasserkante“ eintrug, wurde 1615 fertiggestellt.

Der Ellenser Damm läutete den Niedergang des Neustädter Hafens ein. Da er das Brack vom Jadebusen abriegelte, war Schifffahrt seitdem nur noch mit kleinen Schiffen möglich: „Diese fuhren bis zum Ellenser Siel, dort mußten die Handelsgüter umgeladen werden“.¹⁰ Die gemeinsame Gegenwehr von Ostfriesen und Gödensern gegen den Damm, die sogar zu einem jahrelangen Prozeß vor dem Reichskammergericht in Speyer geführt hatte, endete 1604 für die Ostfriesen enttäuschend mit lediglich einem gütlichen Vergleich. Der Bau konnte fertiggestellt werden. Als Hafenort mit hoher regionaler Bedeutung hörte Neustadtgödens praktisch auf zu existieren. Der bis dato noch aufstrebende Marktflecken wurde mehr und mehr ins Binnenland zurückgedrängt und im 18. Jahrhundert schließlich ganz von der See abgeschnitten: Der ehemals guten Verkehrslage am Wasser drohte eine relative Weltabgeschiedenheit zu folgen.

Neue Wege zum Erhalt des Fleckens und seiner wirtschaftlichen Bedeutung mußten gefunden werden, was auch für die Mennoniten eine berufliche Neuorientierung bedeutete.

Die Umstellung gelang relativ mühelos, konnten die Neustädter auf dem nun entstandenen Graben doch einen prosperierenden Handel aufbauen. Der eigentliche Aufschwung in Handel und Verkehr fand allerdings erst

zum Ende des 17. Jahrhunderts statt, als wiederum Mennoniten, diesmal als Webermeister kommend, sich im Ort niederließen. Diese Zuwanderung befruchtete auch die Begründung und Entwicklung anderer Handwerkszweige in Neustadtgödens, das in den Folgejahren eine hohe merkantile Stellung einnahm:

„Der Flecken entrichtete...im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts mehr Kapitalschätzung als die ganze Gödenser Herrlichkeit zusammen und bedeutend mehr als der Flecken Leer oder die Stadt Aurich für sich genommen“.¹¹

Den Aufschwung verdankt Neustadtgödens nach einhelliger Auffassung aller bislang mit der Entwicklung der Neustadt befaßten Historiker der Tatsache, daß es im 16. Jahrhundert eine Zufluchtstätte sämtlicher Bekenntnisse geworden war.

Religionsfreiheit als wirtschaftlicher Motor

Die Religionsfreiheit, die den Mennoniten durch Hebrich von Inhausen und zuvor bereits durch ihren Gatten, Häuptling Haro von Gödens, gewährt worden war, stellt den Anfang einer Jahrhunderte währenden religiösen Toleranz seitens der Gödenser Herrschaft dar. Diese Offenheit für andere Bekenntnisse wurde durch die politischen Machtverhältnisse des Landstrichs begünstigt und ist zudem in weiten Zügen auch durch ökonomische Überlegungen gekennzeichnet.

Politisch macht sich die Sonderstellung der Herrlichkeit Gödens in der territorialherrschaftlichen Unabhängigkeit von Ostfriesland im Westen und der Herrlichkeit Jever im Nordwesten bemerkbar: „Als 1454 Graf Ulrich Cirksena vom Kaiser mit einem Ostfriesland, das von der Ems bis zur Weser reichte, belehnt wurde, verloren viele kleine Häuptlinge ihre Selbstständigkeit. Sie unterstanden der Oberhoheit der Grafen von Ostfriesland und waren ihnen lehnspflichtig. Etliche aber behaupteten nicht nur den unabhängigen Besitz ihrer Güter, sondern auch die Herrschaft über die Einwohner ihres Gebiets. Das gilt auch für die Herrlichkeit Gödens. Die Schloßherren übten noch bis ins 18. Jahrhundert die niedere Gerichtsbarkeit aus“.¹² Die Gödenser Herrlichkeit gehörte somit zwar zu Ostfriesland, war aber in vielen Fragen in der Lage, autonome Entscheidungen zu treffen und behielt zudem das Summepiskopat.

Die Auflehnung gegen eine Vereinnahmung durch die Herrscher von Jever hatte sich bereits fünf Jahre zuvor, 1449, ergeben, als die um Jever liegenden Dörfer sich zur Herrlichkeit Jever zusammenschlossen. Zwei Häuptlinge von Östringen machten diese Union nicht mit: Edo Boings von Gödens

und Cirk von der Friedeburg: „Die beiden wollten niemanden über sich haben als den Kaiser“.¹³

Bereits in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts wurde das Gödenser Herrscherhaus eine Zufluchtstätte für verfolgte Reformatoren und Täufer: Hero von Oldersum, Häuptling zu Dykhausen, gewährte dem Bilderstürmer und Luthergegner Andreas Bodenstein von Karlstadt (1512 Doktorvater Luthers) eine Zeitlang Unterschlupf auf seiner Burg. Sein Bruder Haro von Oldersum, Häuptling zu Gödens, sorgte dafür, daß die Familie Hinrich Krechtings in Gödens eine zweite Heimat fand.

Krechting, der an der Herrschaft der Täufer in Münster (1534/35) beteiligt gewesen war, kam 1545 nach Gödens und pachtete hier einen Hof auf Lebenszeit. Spätestens in diesem Jahr konvertierte er, vermutlich als ein Resultat der Gespräche, die er mit Johannes a Lasco, dem Superintendenten der reformierten ostfriesischen Landeskirche und kirchlichen Berater der Gräfin Anna, in Emden geführt hatte, zum reformierten Glauben. Fortan wirkte er bis zu seinem Tod 1580 als Kirchen- und Armenvorsteher in der Kirchengemeinde Dykhausen, wo heute noch sein Grabstein in der Kirche zu sehen ist.

Zuvor schon, 1537, war ein Neffe Hinrich Krechtings, Wolter Schemering, ehemaliger Mundschenk Jan van Leidens, in der Herrlichkeit Gödens aufgenommen worden. Er verdankte dies allerdings weniger der religiösen Toleranz des Häuptlingshauses als persönlicher Fürsprache von Verwandten seiner Frau Maria von Galen: „diese stand in verwandschaftlicher Beziehung zu einer Hofdame der Gräfin Anna von Ostfriesland, Anna Jüchter, die mit dem Häuptling Aepke Beninga zu Loppersum verheiratet war“.¹⁴

Eine weitere Erklärung für die Religionsfreiheit in Gödens mag in einer Familientragödie zu suchen sein, die sich 1544 ereignete: Ursula von Werdum, deren Großvater ein Bruder Edo Boings (ab 1454 Häuptling zu Gödens) gewesen war, wurde ein Opfer der Täuferverfolgungen in den Niederlanden.

Sie hatte 1538 den Edelmann Johannes von Beckum (ein Ort in der Nähe von Utrecht) geheiratet. Die Ehe blieb kinderlos. Ihre unverheiratete Schwägerin Maria, die sich den niederländischen Täufern angeschlossen hatte, wurde vom Drost Raasfeld, Statthalter des Herzogs Alba in Twente, vor ein Inquisitionsgericht nach Delden (Overijssel) zitiert. Raasfeld hoffte, da der Beckumsche Zweig aufgrund des fortgeschrittenen Alters der Eheleute ohne Nachkommen zu bleiben schien, auf eine Übernahme der Beckumschen Güter, wollte aber offensichtlich nicht bis zum natürlichen

Ende der jetzigen Herrscher warten. Ursula begleitete ihre Schwägerin nach Delden und erbot sich, ihre Haft zu teilen. Bei der folgenden Verhandlung lehnten beide Frauen Bilderverehrung und Papismus ab und wurden daraufhin am 13. November 1544 in Delden verbrannt.

Von diesem „Ereignis“ kündeten in den Folgejahren mehrere Volks- und Kinderlieder, die die Standhaftigkeit und Unerschrockenheit der beiden Frauen rühmten.

Aus den Überlieferungen ist nicht klar abzulesen, ob Ursula von Beckum bereits vor ihrer solidarischen Reise nach Delden dem täuferischen Glauben angehörte oder ob sie aus Empörung über die Verfolgungen der Täufer allgemein und speziell der ihrer Schwägerin erst in der Zeit der Gefangenschaft und Inquisition Partei für die Taufgesinnten zu nehmen begann. Einzig ein Hinweis aus den „Sello-Studien“ läßt die Folgerung zu, daß das Werdumer Häuptlingshaus den Täufern nahegestanden haben könnte. In einem Streit um Friedeburg zwischen den Werdumern und Fräulein Maria von Jever wirft diese dem Bruder Ursulas, Haro, vor, „er, seine Mutter, seine Schwester und seine Frau seien ‚apenbare Wedderdopers‘ (offenbare Wiedertäufer, d. A.), die überall Aufruhr, Ketzereien, Böses anstifteten...“.¹⁵

Die in diesem Zusammenhang angestellte Vermutung, hinter der „Ursula“ in den „Züricher Novellen“ Gottfried Kellers verberge sich ausgerechnet Ursula von Werdum, führt ins Leere, ist die Protagonistin doch eine Anhängerin der frühen Schweizer Täuferbewegung.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wohnten im Flecken „Neuen-Statt“ ca. 300 Menschen. Laut „Mennonitisches Lexikon“¹⁶ ist dies das Jahrhundert der größten Blüte der Stadt und ihrer mennonitischen Gemeinde. Im Jahre 1618 bauten die Mennoniten zusammen mit den Reformierten eine Schule mit dem Namen „Statt-Schule“, in der in den folgenden Jahrzehnten die Kinder von Mennoniten und Reformierten, später auch die der Lutheraner, gemeinsam unterrichtet wurden: Die Schule in Neustadtgödens ist also eine besondere, weil in ihr „auch von der Mennonisterschen Religion einer oder zwey Schul=Vorsteher nebst denen Reformirten und Lutheranern die Aufsicht auf das Schul=Gebäude und andere Nothdurfft exerciren“.¹⁷

Diese „Reformierte-Mennonistische Schule“ besuchten im Jahre 1743 89, 1856 42 Kinder.¹⁸ 1744 wurde sie nach vorherigem völligen Verfall umgebaut. Der Umbau wurde am 19. März 1745 durch beide konfessionellen Gemeinden abgenommen und ab 1750 von allen in der Neustadt ansässigen christlichen Gemeinden, also auch den Katholiken, gemeinsam genutzt. Um 1800, Neustadtgödens hatte ca. 800 Einwohner, war die Mennoniten-

gemeinde auf 20 Mitglieder geschrumpft und die Lehrerstelle vakant. Erst 1836, nachdem die Gemeinde von 1802 bis 1836 gänzlich ohne Prediger hatte auskommen müssen, wurde die Lehrerstelle durch die Berufung von Jan van der Smissen, der zuvor Altprediger in Friedrichstadt und Danzig gewesen war, wieder besetzt. Er gab in den fünf Jahren seiner Abwesenheit den Kindern wöchentlich zehn Privatstunden in Latein, Französisch, Deutsch und Geographie. Doch bereits 1841 hielt er seine Abschiedspredigt und verzog nach Altona. Dieses ist übrigens auch die letzte Eintragung im seit 1958 verschollenen Kirchenbuch der Neustädter Mennoniten, auf das noch eingegangen wird.

1875 wurde der Turm der Schule, die dann als Wohnung des reformierten Lehrers genutzt wurde, abgebrochen. 1950 wurde sie gänzlich abgerissen; an der Stelle befindet sich heute eine Grünfläche.

Schutzbriefe und Tribute – warum?

Auch Schutzbriefe hat es in Neustadt-Gödens gegeben. Der älteste erhalten gebliebene datiert vom 5. April 1652 und wurde von Franz Ico ausgestellt, der seit 1637 Freier und Edler Herr zu Gödens war. Dieser Schutzbrief hat folgenden Wortlaut:¹⁹

„Wir, Frantz Ico von Frydag zu Gödens, des Heiligen Römischen Reiches Freyherr und Edler Herr zu Gödens, tun kund und bezeugen hiermit, demnach und diejenigen, welche sich Mennoniten nennen, und jetzt in unser Schutz, Schirm und Geleit stehen und anzunehmen gewähren mögten, so haben wir in Ansehung ihres bisher vermerkten Wohlverhaltens, ihrem unterthänigsten Suchen und Bitten stattgegeben und sie sämtliche Zeit unseres nachfolgender Gestalt dabei schützen wollen, daß sie anfänglich zwar Uckwallis, oder sodann einer anderen Person v. Altre-Flaming zu reiner Lehre brauchten und solch ihr Lehramt und Exercition Religionis in der Stille treiben mögen, jedoch daß besagter Lehrer der Mennoniten-Religion sich gemäß verhalten, der reformierten Kirche und anderen kein Ärgernis geben, niemand mit süßen Worten dazu verleiten, besonders sollte sich in aller Interesse und friedlich verhalten. Inmaßen sie solches tun Kraft dieser angenommenen Gestalt wir dann auch consertieren, daß Johann Cornollius und andere fremde, so solch ihres Glaubens nennen, Ihre Lehrer sich auch bereden lassen; dahingegen sollen und wollen Mennoniten uns zu reinem unterthänigen Gehorsamst künftigen Pfingsten bahr verlegen und bezahlen Einhundert und fünfzig Sp. Thaler unser Schutz- und Gelaytsbrief wähet, aller Jahre auf Neujahrstag von jehde gebrodeten Hausgesinde, so viele diese in unserer Herrlichkeit befunden werden, einen vollwichtigen Ungari-

schen Dukaten oder an dessen Statt zwey Rypien Spe. entrichten und abstatten...“

Dieser Schutzbrief, der in den folgenden Jahren unverändert verlängert und auch bei neuen Herrschern lediglich in der Frage des zu entrichtenden Tributs modifiziert wurde, stimmt in Aufbau und vertraglichen Einzelheiten (Tribut, Verbot von „süßen Worten“ etc.) und abgesehen von örtlichen Eigenheiten wie „Altre-Flaming“ oder die Nennung des Namens „Johann Cornollius“ mit demjenigen überein, der bereits 26 Jahre zuvor, am 26. Mai 1626, den Mennoniten vom damaligen Regenten Ostfrieslands, Graf Rudolf Christian, als erster formaler Schutzbrief ausgestellt worden war und der auch in anderen ostfriesischen Ämtern oder Herrlichkeiten als Vorlage für Schutzbriefe gedient hat. Auch hier war der Aufbau:

1. Ankündigung der bewilligten Protektion;
2. Die Voraussetzungen zur Erlangung der Protektion (ruhiges, unauffälliges Betragen, heimliche Religionsausübung, Vermeidung jeglicher Art der Proselytenmacherei);
3. Verpflichtung zu positiven Leistungen.

In Neustadtgödens scheint es jedoch bereits vor 1652 Schutzbriefe gegeben zu haben, ist doch im Einnahmeregister der Herrlichkeit Gödens von 1639 die Rede von einem Mennonitentribut, der von 18 mennonitischen Haushaltsvorständen geleistet wurde.²⁰

Während die ostfriesischen Mennoniten im 16. und 17. Jahrhundert unter den Repressalien litten, die von Obrigkeiten und von der Bevölkerung ausgingen, führten die Mennoniten in Neustadtgödens unter der Herrschaft der von Fridags ein vergleichsweise beschauliches Dasein und konnten unbehelligt sowohl ihren Geschäften als auch ihrer Religionsausübung nachgehen.

So ist es eigentlich verwunderlich, daß auch ihnen Schutzbriefe ausgestellt wurden, die sie anscheinend gar nicht nötig hatten. Sollte hier schnöder Mammon das Zepter geschwungen haben? Denn unbestritten ist, daß die Schutzbriefe in Ostfriesland und auch in anderen Regionen nicht die Funktion einer wirklichen Protektion hatten, sondern für die Herrscherhäuser eine wichtige Einnahmequelle bedeuteten, zumal die gräfliche Verpflichtung zum Schutz der religiösen Minderheiten nie ernsthaft in Anspruch genommen wurde, und, falls die Herrscherhäuser in die Verlegenheit gekommen wären, ihr „Schutz“-Wort einzulösen, ihnen immer noch die Möglichkeit blieb, den Mennoniten ein nicht genügend verheimlichtes Feiern ihrer Gottesdienste vorzuwerfen und ihnen damit den Schwarzen Peter zuzuschieben.

Doch können gerade in Neustadtgödens auch hehre Motive für die Ausstellung des Schutzbriefes vermutet werden, denn die geschilderte Bedrängung der Mennoniten in Ostfriesland läßt es nicht abwegig erscheinen, daß sich die Gödenser Mennoniten tatsächlich der herrschaftlichen Protektion versichern wollten und um die Ausstellung eines Schutzbriefes nachsuchten, wie es der Text, allerdings in diesem Punkt identisch mit dem der aufgelegten Briefe der ostfriesischen Grafen, vermuten läßt.

Ein Argument für diese Interpretation ist die Verdoppelung der Anzahl mennonitischer Haushalte in den Jahren 1639 bis 1693 von 18 auf 36²¹. Falls also die unsichere Lage der Mennoniten in Ostfriesland einige von ihnen bewogen haben mochte, sich nach einem friedlicheren Platz umzusehen, könnten sie schnell auf Neustadtgödens gekommen sein, was sowohl für den Ort, die Herrschaft als auch die betroffenen Mennoniten von Vorteil gewesen sein dürfte.

Die zweite wirtschaftliche Blüte seit dem 17. Jahrhundert

Es waren vornehmlich Leineweber, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts den Weg nach Neustadtgödens fanden und dem nach der Beschneidung der Schifffahrt wirtschaftlich angeschlagenen Ort eine zweite ökonomische Blüte bescherten. Die Mennoniten, als Flüchtlinge aus Groningen und Leer kommend, führen das hier bis dahin unbekannte Handwerk ein; überhaupt hatte die Leinenindustrie in Ostfriesland durch die Mennoniten einen ungeheuren Aufschwung erfahren: „Leer, ein bislang unbedeutender Marktflecken, wurde zum Mittelpunkt dieser Industrie“.²² Erst im 18. Jahrhundert ging die Blüte der Leinenindustrie in Ostfriesland zu Ende.

Im Gildebuch der Weber von 1661, das heute im Privataarchiv der Grafenfamilie von Wedel liegt, sind insgesamt 81 Namen von Webermeistern und -gesellen aufgeführt.²³ Neben den Mennoniten sind also auch Angehörige anderer Konfessionen in diesem Handwerk tätig gewesen.

Der Aufschwung hielt bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts an. Um 1765 gab es „in dem kleinen Flecken über 40 verschiedene Gewerbe mit 190 selbständigen Meistern, 50 Gesellen und 12 Lehrjungen. Zeitweilig war die Spezialisierung im Handwerk soweit fortgeschritten, daß mehr als 60 verschiedene Unterteilungen zu verzeichnen waren. Jeden in Ostfriesland vertretenen Handwerkszweig gab es auch in Neustadt-Gödens“.²⁴

Mit 1780 ist ungefähr das Datum des allmählichen Abschwunges der Neustädter Wirtschaft anzusetzen. Hauptursachen dafür sind die fortschreitende Verödung und Verlandung des Neustädter Hafens, über den zuvor der Abtransport der produzierten Tuche gegangen war, sowie das durch die

Industrialisierung bedingte Erstarken Wilhelmshavens. Viele Handwerker und ihre Familien zog es, nicht nur aus Neustadtgödens, sondern auch aus vielen anderen Orten des Umkreises, in die aufstrebende Stadt, wo es ungleich mehr zu verdienen gab und die Aufstiegschancen in den entstehenden Werften und Industriebetrieben größer waren.

In das 18. Jahrhundert fällt auch die Angabe der höchsten Anzahl von Mennoniten in der Neustadt. Aus den konsultierten Quellen gehen allerdings weder Zahl und Jahr exakt hervor. So liest man im Mennonitenlexikon von 67 Gemeindemitgliedern im Jahre 1767, während die „Ostfriesische Sippenforschung“ angibt, daß „von der ehemals größeren Gemeinde im Jahre 1789 nur noch 96 Mitglieder“ übrig geblieben sind.²⁵

Die „Sippenforschung“ entnimmt diese Angabe dem bereits erwähnten Kirchenbuch der Neustädter Mennonitengemeinde, das 1728 von Prediger Pieter Alberts Swart begonnen wurde und in niederländischer Sprache alle Mitglieder der Gemeinde von 1708 bis 1839 verzeichnet. Dieses wichtige Dokument, das auf die nicht wenigen Fragen und Vermutungen, die bei der Untersuchung und Erforschung der Geschichte von Mennoniten in Neustadtgödens entstanden und anderweitig nicht zu klären sind, Antworten geben könnte (so sind in ihm auch die Namen von Predigern und Diakonen aus dem Eintragungszeitraum enthalten), ist leider seit 1958 verschollen.

In die Amtszeit des Predigers Swart (1728–1750), der von 1725 bis 1741 von der Gödenser Herrschaft zusätzlich mit dem „Stattaufseher-Dienst“, einem öffentlichen Amt also, betraut worden war, fällt die Grundsteinlegung für die Mennonitenkirche im Jahre 1741, die durch den Grafen von Fridag persönlich ausgeführt wurde. Zuvor hatten die Neustädter Mennoniten ihre Zusammenkünfte und Gottesdienste in einem 1709 errichteten Versammlungsraum abgehalten.

Ein weiteres Detail aus dieser Zeit sind die 1696 bis 1805 durch die Gödenser Herrschaft genehmigten Eheschließungen von Mennoniten, die in Archivunterlagen der von Wedels dokumentiert sind.²⁶ Verzeichnet sind 36 Paare, bei denen ein Ehepartner und 40, bei denen sowohl Braut als auch Bräutigam aus der Neustadt kamen.

Fünf Gotteshäuser um 1750

Die religiösen und konfessionellen Verhältnisse der Gödenser Herrschaft änderten sich im 17. Jahrhundert grundlegend: Der reformierte Franz Ico von Fridag (* 1606) heiratete 1639 eine Katholikin, Margarethe Freiin von Westerholt: „Sie schmuggelte als Lehrer ihrer Kinder einen Jesuiten ein“.²⁷

Kraft seines uneingeschränkten Summepiskopts ließ der ref. Herrscher „seit 1639 auf Schloß Gödens einen Jesuiten als Schloßkaplan amtieren. Damit war die erste katholische Missionsstation in Ostfriesland wieder errichtet“.²⁸ Einer der Söhne aus dieser Ehe, Haro Burchard von Fridag, zählte zu den reichsten Männern Ostfrieslands und baute 1669 das heutige Schloß Gödens, das vielfach als das schönste ostfriesische Schloß gerühmt wird.

Ihm verdanken seine Glaubensgenossen, die Katholiken, den Bau einer eigenen Kirche im Jahre 1715. 20 Jahre früher hatten die Lutheraner, die zuvor in den umliegenden Gemeinden zum Gottesdienst hatten gehen müssen, gegen den erbitterten, zum Teil auch tätlichen Widerstand der Reformierten ihre eigene Kirche, somit das erste Gotteshaus in der Neustadt, erhalten.

Da Burchard Philip von Fridag 1715 den Grundstein zur reformierten Kirche legte und die seit Mitte des 17. Jahrhunderts in Neustadt ansässigen Juden über einen synagogenähnlichen Versammlungsraum verfügten, gab es um 1750 in Neustadtgödens fünf Gotteshäuser: „Wenn in Ostfriesland überhaupt in jener Zeit, so wurde hier erstmals etwas von Toleranz sichtbar“.²⁹ Smid sieht in dieser Toleranz allerdings weniger ein Zeichen des Einsehens seitens der bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in der Herrlichkeit dominierenden reformierten Kirche, sondern führt sie auf das Summepiskopat und das Bewußtsein der herrschenden Grafenfamilie zurück, der bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts auch die Bestellung des Predigers der lutherischen Kirche und seiner Gehilfen vorbehalten blieb.

Noch einen Aspekt sieht Smid: „Im Bereich des übrigen Ostfriesland gab es diesen Freiraum für Toleranz nicht, weil stets im Zusammenhang mit der Zulassung der anderen Konfessionen der Kampf um Hoheitsrechte entfacht wurde...“ und: „Nicht Einsicht in die Notwendigkeit von Toleranz genügte – die mochte auch bei anderen in Ostfriesland vorhanden gewesen sein –, sondern eine eindeutige und unbestrittene Ordnung der Religionshoheit war die Hauptvoraussetzung für die Gewährung der Toleranz, solange noch dieses Hoheitsrecht als oberstes Regal galt“.³⁰

Die Auflösung der Mennonitengemeinde in Neustadtgödens 1882

Der zahlenmäßige Abschwung, den die Neustädter Mennonitengemeinde ab 1779 bis zum Tod des letzten Gemeindemitglieds 1882 nimmt, geht einher mit dem Absinken von Neustadtgödens nahezu in die Bedeutungslosigkeit.

keit. 1779 sind die Neustädter Mennoniten auf der Groninger Societät, der sie seit dem 17. Jahrhundert angehört hatten,³¹ nicht mehr vertreten. Sie bringen damit ihren Protest darüber zum Ausdruck, daß sie von der Societät keine Mittel zur Unterhaltung des Lehrerfonds erhalten. 1790 erfolgt dann der endgültige Bruch mit den Groningern.

1865 hat die Gemeinde schließlich nur noch drei Mitglieder. Elf Jahre später ist verzeichnet, daß die Mennonitenkirche einen verwahrlosten Eindruck macht, was auch mit ihrer militärischen Zweckentfremdung im Krieg 1870/71 zusammenhängt.

Nach dem Tode des letzten Gemeindemitglieds am 22. Februar 1882 wird am 12. Oktober 1893 auf einem Zusammentreffen von Vertretern der anderen drei ostfriesischen Mennonitengemeinden (Emden, Leer und Norden) in Emden die Gemeinde Neustadtgödens für aufgelöst erklärt. Ihr Vermögen wird dem Unterrichtsminister mit der daran geknüpften Bitte übergeben, die Besitztümer unter den Gemeinden in Emden, Leer und Norden zu je einem Drittel aufzuteilen.

Einziges erhalten gebliebenes Gebäude ist die Kirche aus dem Jahre 1741, die heute unter Denkmalschutz steht. 1934 wurde sie renoviert und fungierte bis 1958 als Feuerwehrhaus und Turnhalle. Seitdem ist sie in Besitz der evangelisch-lutherischen Gemeinde und dient ihr als Aussegnungshalle.

Still geworden ist es um die Kirche dennoch nicht: Am 10. April 1991 beschloß der Heimatverein Gödens-Sande, die alte Kirche von der evangelisch-lutherischen Gemeinde für 10.000 DM kaufen zu wollen, um sie nach notwendigen Umbau- und Reparaturarbeiten (äußerlich ist das Gebäude in sehr gutem Zustand, s. Abb. 10) als Übungsraum für die Volkstanzgruppen und als Archiv und Arbeitsraum für die Gödenser Heimatforscher zu nutzen.³²

Soviel wird deutlich: Die Geschichte von Neustadtgödens ist gleichzeitig in wesentlichen Zügen die Geschichte der Mennoniten, die dem heutigen Dorf von der Gründung bis zum Absinken ein nicht nur an den Häusern holländischen Stils zu erkennendes äußeres Gepräge, sondern auch eine hervorgehobene Stellung in der Konfessions- und Wirtschaftsgeschichte dieses Landstriches am Jadebusen gegeben haben.

Viele Fragen und Unsicherheiten, die sich nach dieser ersten Bestandsaufnahme ergeben, könnten noch geklärt werden, obgleich wichtige Dokumente, wie das erwähnte Kirchenbuch, verschollen oder unzugänglich sind. Dennoch erscheint es lohnend, noch dazu im „Jubiläumsjahr“ der Neustädter Mennonitenkirche, nicht aufzustecken und neue Wege der Erforschung von regional- und lokalgeschichtlichen Zusammenhängen zu eröffnen, die

gerade bei der Betrachtung der Geschichte der Mennoniten in Neustadtgödens und ihrer Einbindung in den historischen Kontext weite landesgeschichtliche Forschungsfelder (Siedlungsgeschichte, Wirtschaft, Geographie etc.) umfassen.

¹ Woebcken, Carl: Die Mennoniten. In: Friesische Heimat, Beilage zu Nr. 299 des Jeverschen Wochenblattes, Weihnachten 1955.

² Hegenscheid, Enno: Die Mennoniten und Neustadtgödens. Ursprung, Entwicklung und Untergang einer Glaubensgemeinschaft in der Herrlichkeit Gödens, die den Flecken Neustadtgödens gründete und in ihm 300 Jahre lebte. In: Am schwarzen Brack, Schriftenreihe des Heimatvereins Gödens-Sande e. V., hrsg. v. Michael Clemens, Nr. 2, 1985. S. 15.

³ Jhering, Sebastian Eberhard: Historische Beschreibung der Herrlichkeit Gödens, nach denen Gräntzen und darin belegenden Örtern, auch sonstigem gegenwärtigen Zustand in Ecclesiasticis et Politicis. 1730. Caput II, § 2.

⁴ Woebcken, Carl: Neustadtgödens hatte einst fünf Gotteshäuser. In: Beilage der „Wilhelmshavener Zeitung“, 8. Oktober 1960.

⁵ Murken, Theodor: Neustadtgödens: Sammelplatz der Konfessionen, Wilhelmshavener Zeitung, 7. Januar 1950.

⁶ Heckmann, Erich: Die Herrlichkeit Gödens. In: Leuchtfeuer. Heimatblatt für die Jugend zwischen Niederelbe und Ems. 32. Jg., 11. Folge, 29. November 1980.

⁷ Smissen, Carl H. A. van der: Kurzgefaßte Geschichte und Glaubenslehre der Altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten. Selbstverlag, o. O., 1895.

⁸ Hegenscheid, (2), S. 29.

⁹ Emmius, Ubbo: Ostfriesland. A. d. Lateinischen von Erich von Reeken, Frankfurt, 1982.

¹⁰ Heckmann, (6).

¹¹ Ohling, Dr. G. D.: Neustadt=Gödens. Einiges von der Gründung und den Schicksalen einer Sielsiedlung. In: Anzeiger für das Harlinger Land, 1933.

¹² Heckmann, (6).

¹³ Woebcken, (4).

¹⁴ de Buhr, Gerhard: Hinrich Krechting, der „Kanzler“ der Münsterschen Wiedertäufer, hrsg. v. Ostfriesische Landschaft, Aurich, o. J.

¹⁵ Hegenscheid, (2), S. 20.

¹⁶ Mennonitisches Lexikon, hrsg. v. Harold S. Bender und Ernst Crous, Karlsruhe, 1958.

¹⁷ Jhering, (3), Caput II, § 15.

¹⁸ Hegenscheid, (2), S. 66.

¹⁹ Hegenscheid, (2), S. 37/38.

²⁰ Hegenscheid, (2), S. 37.

²¹ Hegenscheid, (2), S. 52.

²² Brons, W. Heinrich: Die Mennoniten in Ostfriesland, ihre sozialen und familiären Verhältnisse im Laufe der Jahrhunderte. O. O., o. J.

²³ Hegenscheid, (2), S. 46.

²⁴ Drees, Heinrich: Von mennonitischen Schiffen gegründet. Aufstieg und Niedergang des Marktfleckens Neustadtgödens. Zeitungsartikel, o. O., o. J.

²⁵ Ostfriesische Sippenforschung: Kirchenbuch der Mennoniten=Gemeinde Neustadt=Gödens aufgefunden. O. O., 18. Juni 1938.

²⁶ Hegenscheid, (2), S. 55.

²⁷ Smid, Menno: Ostfriesland im Schutze der Deiche. Ostfriesische Kirchengeschichte. O. O., 1974.

²⁸ Smid, (27).

²⁹ Smid, (27), S. 347.

³⁰ Smid, (27), S. 352.

³¹ Mennonitisches Lexikon, (16).

³² Jeversches Wochenblatt, friesisches Tageblatt, 11. April 1991.

Mein Dank gilt an dieser Stelle den Herren Enno Hegenscheid und Otto Baumgarten vom Heimatverein Gödens-Sande sowie Frau Dipl.-Bibl. Ingrid Henzelt vom Schloßmuseum in Jever, ohne deren Hinweise und tatkräftige Unterstützung dieser Aufsatz nicht möglich geworden wäre.

Weltflucht und Weltzuwendung

Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert¹

1.

Für das Jahr 1583 berichtet der Kölner Bürger Hermann von Weinsberg über die Eroberung Krefelds durch Truppen des Kölner Domkapitels. Hierzu heißt es: „da <in Krefeld, d. V.> mögen vil widderteufer ingewest sin. Man sagt, das hab man preis geben, und als es ingenomen worden, hetten sich die widderteufer gar in kein gegenwer gestalt und alles nemen lassen.“² Diese Quelle, die die praktizierte Gewaltlosigkeit der damals in Krefeld lebenden Mennoniten bezeugt, ist zugleich einer der frühesten Belege für die Existenz von Mennoniten in dieser Stadt. Rund 230 Jahre später hat sich das Bild grundlegend gewandelt. Baron de Ladoucette, 1809 bis 1814 Präfekt des Roerdepartements, bescheinigte den seinerzeit in seinem Verwaltungsbezirk lebenden Mennoniten, daß sie zwar glaubten, daß das Christentum die Rache verbiete, sie jedoch die Befolgung der Gesetze für höherrangig hielten. Sie hätten sich deshalb von „übertriebenen Skrupeln“ gelöst und ihre Einziehung in die Armee akzeptiert.³

Die Preisgabe des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit, wie sie von den west- und mitteleuropäischen Mennoniten vorrangig im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzogen wurde, stellt in ihrer Geschichte eine der auffälligsten und zugleich für ihre Identität wichtigsten Verhaltensänderungen dar. Aufgegeben wurde damit ein bis dahin zentraler Bestandteil ihrer Lebensführung, der sie sowohl nach ihrem eigenen Selbstverständnis wie in den Augen ihrer Umwelt von den Angehörigen fast aller anderen Konfessionen abgrenzte. Der bisherige Forschungsstand kontrastiert indessen erheblich mit der Bedeutung dieses Wandels. Gerade die beste Darstellung dieses Themas, die auf gedruckten Quellen und Sekundärliteratur basierenden Kapitel in Peter Brocks Werk aus dem Jahr 1972⁴, läßt die bestehenden Forschungslücken deutlich spürbar werden. Besonders hinsichtlich der niederrheinischen Mennoniten, die im Vergleich mit den übrigen deutschen Gemeinden eine Vorreiterfunktion einnehmen und von daher spezielles Interesse beanspruchen können, sind die Angaben in der Literatur durchweg spärlich und teilweise sogar falsch.⁵

Im folgenden soll der Prozeß der Aufgabe der Gewaltlosigkeit für die Krefelder Mennonitengemeinde bis zum Jahre 1829 skizziert und unter Verwendung eines mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes erklärt werden. Der Einordnung der Wehrlosigkeit in das Konzept der Absonderung und der damit verbundenen Ausprägung einer spezifischen mennonitischen Mentalität im 16. Jahrhundert folgt im nächsten Abschnitt die Darstellung des grundlegenden Mentalitätswandels unter den Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert und seiner Auswirkungen auf den Grundsatz der Gewaltlosigkeit. An die Beschreibung ihres Verhaltens im Zeitalter der französischen Revolution schließt sich die Schilderung der Entwicklung in der Epoche der Restauration an.

2.

Der Grundsatz der Wehrlosigkeit war weder von Anfang an noch durchgängig in der Täuferbewegung gegeben. Selbst die Schweizer Brüder, die lange als Prototyp des friedlichen Täufertums galten, standen zunächst der Gewalt zumindest ambivalent gegenüber.⁶ Von ihrer historischen Ausbildung wie von ihrer religiösen Begründung her ist die Wehrlosigkeit eng mit dem Konzept einer von der Welt strikt geschiedenen und als wahrhaft christlich verstandenen Gemeinschaft verbunden. Dieses Konzept entwickelte sich unter dem Eindruck zunehmender Verfolgung und wachsender Ohnmacht im Zuge eines sich wechselseitig verstärkenden Prozesses der erzwungenen wie selbstgewählten Isolation.⁷ Seinen klarsten programmatischen Ausdruck hat es im Schleithheimer Bekenntnis gefunden, das seit den 1560er Jahren auch intensiv von den niederländisch-nordwestdeutschen Mennoniten rezipiert worden ist.⁸ Im 4. Artikel über die Absonderung wird festgestellt, daß es nie etwas anderes in der Welt „als Gutes und Böses, gläubig und ungläubig, (...) Welt und solche, die die Welt verlassen haben,“ gebe, und keines könne mit dem andern Gemeinschaft haben.⁹ Es ist diese einander ausschließende Gegensätzlichkeit, aus der heraus die Verweigerung des Schwertgebrauchs und der Übernahme obrigkeitlicher Ämter ihre Begründung findet.¹⁰

In dieser stereotypen Weltsicht spiegelt sich zugleich die Ausbildung einer spezifischen Mentalität wider. Die frühen Mennoniten nahmen ihre Umwelt als zugleich sündhaft und bedrohlich wahr. Daraus erwuchs ihre starke Neigung zur Abgrenzung, wie sie sich mit für die Gemeinschaft verhängnisvollen Folgen exemplarisch in der Bannpraxis manifestierte. Diese Verhaltensdisposition wies als Ausdruck kollektiver Erfahrungen ein hohes Beharrungsvermögen auf, bedurfte aber wie jede Mentalität auf Dauer zu

ihrer Fortexistenz der Bestätigung in der sozialen Wirklichkeit.¹¹ Der aus dem Konzept der Weltmeidung erwachsene Grundsatz der Wehrlosigkeit stand und fiel mit dieser Mentalität, sofern es nicht gelang, ihn in einen neuen Begründungszusammenhang zu stellen.

3.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch kaum eben geduldet, gelang den Krefelder Mennoniten innerhalb einer Zeitspanne von mehreren Generationen der Aufstieg zu einer anerkannten Glaubensgemeinschaft.¹² Die Einweihung einer eigenen Kirche 1696 bildete in diesem Prozeß, in dessen Verlauf die Mennoniten u. a. 1657 von Wachdiensten befreit und ihnen 1678 der Erwerb des Bürgerrechts ermöglicht worden war, einen ersten, auch nach außen symbolträchtigen Abschluß. Nochmals rund 40 Jahre später, 1737/38, gestand der preußische König Friedrich Wilhelm I. – der erst wenige Jahre zuvor die ostpreußischen Mennoniten des Landes verwiesen hatte – den Krefelder Mennoniten die vollständige rechtliche Emanzipation von der reformierten moersischen Landeskirche zu.¹³ Es kennzeichnet die Stellung der Mennonitengemeinde, daß der katholischen und der lutherischen Kirche in Krefeld ein vergleichbarer Status erst fünf bzw. zehn Jahre später durch dessen Nachfolger Friedrich II. gewährt wurde.¹⁴

Den entscheidenden Schlüssel zur Anerkennung bildete der außergewöhnliche wirtschaftliche Erfolg der Krefelder Mennoniten. Hatten bis etwa 1730 bereits rund 30 mennonitische, Produktion und Absatz in einer Hand vereinigende Linnenreider die Stadt ökonomisch weitgehend beherrscht, so machten ab dem zweiten Jahrhundertdrittel insgesamt fünf mennonitische Seiden- und Samtunternehmen aus dem im vorangegangenen Jahrhundert noch unbedeutenden Ort ein Gewerbezentrum europäischen Ranges.¹⁵ Es waren dabei nicht nur einige wenige Unternehmer, die der Mennonitengemeinde ihr besonderes Gepräge gaben. Sie wies im gesamten 18. Jahrhundert eine außergewöhnliche Sozialstruktur auf: 1786 war ein Viertel der mennonitischen Haushaltsvorstände Fabrikanten oder Kaufleute, ein weiteres Drittel hatte als im Seidengewerbe tätige Fabrikenmeister ebenfalls eine herausgehobene sozioökonomische Position inne.¹⁶

Die grundlegend veränderte Stellung der Krefelder Mennoniten in der Welt bedingte auf mittlere und längere Sicht auch eine Veränderung der Wirklichkeitswahrnehmung und damit einen Mentalitätswandel. Wesentlich gefördert wurde er zudem durch die grundlegenden gesellschaftlichen Umbrüche, die beschleunigt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auftraten und der Entstehungsphase der ‚modernen Welt‘ zuzurechnen sind.¹⁷

Dieser generelle Wandel beeinflusste sowohl das Verhalten gegenüber den Mennoniten als auch deren eigene Verhaltensdispositionen. Die zunehmende Übung, einen Menschen nicht mehr nach seiner Herkunft, sondern nach seinen Leistungen zu beurteilen, zählt hierzu ebenso wie der Umstand, daß kollektiv gebundene Verhaltensweisen tendenziell durch individuell verantwortete Entscheidungen ersetzt wurden.¹⁸ Zudem ist mit einem allgemeinen Bedeutungsverlust religiöser Faktoren bei der Gestaltung des Alltagslebens zu rechnen.¹⁹

Der Mentalitätswandel läßt sich an kollektiven Verhaltensänderungen ablesen. So korrespondiert in Krefeld eine wachsende Dominanz ökonomisch bestimmter Verhaltensweisen mit einer nachlassenden Bedeutung der Gemeinde als bisherigem Lebensmittelpunkt.²⁰ Kurz vor dem Beginn des Siebenjährigen Krieges 1756 begannen die Prediger damit, „die Mitglieder ihrer gemeine zu besuchen und zum Kirchen und abentmahl gehen anzusetzen.“²¹ 1769 ging die Gemeinde von der bisherigen Laienpredigt ab und zur Einstellung besoldeter und studierter Prediger über.²² 1781 lehnte es das Konsistorium ab, einen verarmten pfälzischen Mennoniten aufzunehmen, „zumehr, da bei dem neuen Krieg keine Arbeit zu haben ist. Dortige Gemeinde wird also dieses Pack durch betr. Beisteuer auf sich nehmen müssen, mithin muß aber der arme Mann sich nicht in Sinn kommen lassen herüber zu kommen.“²³

Die wachsende Akkulturation der Mennoniten wird besonders augenscheinlich auch im Heiratsverhalten sichtbar. Eine steigende Zahl konfessionsverschiedener Ehen läßt sowohl den Abbau mennonitischen Eigenbewußtseins sichtbar werden wie auf der Gegenseite die wachsende Bereitschaft, Mennoniten als gleichrangig anzuerkennen. In Krefeld setzten Mischehen in größerem Umfang etwa um die Jahrhundertmitte ein; bereits zum Ende des Jahrhunderts waren rein mennonitische Eheverbindungen zur Ausnahme geworden. Zwischen 1794 und 1798 war dies noch bei acht von 40 Heiraten der Fall.²⁴ Seit den 1760er Jahren brach sich auch – teils im Wege eines Generationswechsels und vornehmlich zunächst in der mennonitischen Oberschicht – ein neues Lebensgefühl Bahn. Es drückte sich in der Angleichung der Kleidungsgewohnheiten an die vorherrschende Mode ebenso aus wie in der Zurschaustellung eigenen Reichtums und der wachsenden Freude an Musik, Festen und Tanz.²⁵ Dieser Wandel verlief nicht ohne Konflikte innerhalb der Gemeinde. So wurde es einem jungen Mennoniten von einem älteren Glaubensgenossen zum Vorwurf gemacht, daß sein neuer Rock einen kleinen Kragen aufwies.²⁶

Aus der Notwendigkeit heraus, die von der französischen Besatzungsmacht

der Stadt Krefeld auferlegten Kontributionen aufbringen zu müssen, kam es während der Zeit des Siebenjährigen Krieges erstmals zur Übernahme öffentlicher Ämter durch führende mennonitische Unternehmer.²⁷ Als Deputierte waren sie für die Umlegung der Steuern auf die einzelnen Haushalte verantwortlich. In einer Ausnahmesituation entstanden, blieb es seit dieser Zeit bei der Regelung, daß ein erheblicher Teil der Steuer- bzw. Bürgerdeputierten in Krefeld der Mennonitengemeinde angehörte.²⁸

Bereits seit den 1740er Jahren ist bei den Krefelder Mennoniten eine enge gefühlsmäßige Bindung an Preußen und vor allem das Königshaus feststellbar.²⁹ Diese Anfänge patriotischen Denkens erlebten parallel zur Entwicklung im evangelischen Bevölkerungsteil eine erhebliche Intensivierung in der Zeit des Siebenjährigen Krieges. In der Mennonitenkirche wurden damals Bittgottesdienste für das preußische Königshaus abgehalten.³⁰ Im Zusammenhang mit der Verehrung des Königs und seiner Familie kam es 1763 auch zum ersten quellenmäßig belegten Waffentragen von Krefelder Mennoniten – wenn auch vorerst nur zu Repräsentationszwecken im Rahmen einer Ehrengarde.³¹

Besondere Bedeutung kommt schließlich der Rezeption der Aufklärung zu, die nach der Jahrhundertmitte den bis dahin in der Gemeinde vorherrschenden Pietismus zur Seite drängte.³² Während in diesem das subjektive Heilerlebnis einen zentralen Platz einnimmt, ist die Aufklärung von dem Anspruch bestimmt, den Fortschritt der gesamten Menschheit zu befördern. Damit dokumentiert auch der Übergang zur Aufklärung den allgemeinen Mentalitätswandel: Weltabgewandtheit und Jenseitsorientierung schlugen in den Willen um, an der Gestaltung der irdischen Verhältnisse aktiv teilzunehmen. Eine wichtige Rolle bei der Durchsetzung aufklärerischen Gedankenguts nahmen dabei die studierten Prediger ein, die im 18. Jahrhundert durchweg aus den Niederlanden kamen, wo sie das Predigerseminar der freisinnigen Amsterdamer Gemeinde zum Lamm durchliefen.³³ Mit dem Einzug der Aufklärung kam das Ende der für die frühen Mennoniten zentralen Institution der Kirchenzucht. Die Ahndung von der Gemeindelehre abweichenden Verhaltens war mit der Vorstellung selbstverantwortlicher Individuen nicht vereinbar.³⁴

Mit dem Wandel der Mentalität verschwanden die symbolischen und realen Scheidelinien, die die Mennoniten bisher von ihrer Umwelt getrennt hatten. Damit aber wurde es für sie zunehmend schwieriger, vor sich selbst wie gegenüber der Gesellschaft insgesamt den Grundsatz der Gewaltlosigkeit weiterhin zu rechtfertigen. Am Ende des 18. Jahrhunderts kam so dieses Prinzip von zwei Seiten her unter Druck. Zum einen übernahmen die Men-

noniten die in der Gesellschaft herrschenden Normen; zum anderen sah sich die Gemeinde entsprechend ihrem gewandelten Selbstverständnis nicht mehr in der Lage, Abweichungen von den weiterhin geltenden Lehrsätzen mit Sanktionen zu belegen. Die Gewaltlosigkeit, einstmals tragendes Gemeindeprinzip, wurde so bereits am Vorabend der Französischen Revolution zur individuellen Gewissensangelegenheit.

Offenkundig wurde die Krise, in die der Grundsatz der Gewaltlosigkeit geraten war, erstmals 1789. Im Juli dieses Jahres hatte der preußische König Friedrich Wilhelm II. ein Edikt erlassen, das die Rechtsverhältnisse der in der Gesamtmonarchie lebenden Mennoniten einer einheitlichen Regelung unterwarf. Der gegenüber den übrigen christlichen Konfessionen geminderte Rechtsstatus der Mennoniten wurde damit begründet, daß diese sich einer der „vorzüglichsten Pflichten getreuer Unterthanen“, der Landesverteidigung, versagten.³⁵ Die Mennoniten in Krefeld reagierten mit blankem Entsetzen.³⁶ Im Entwurf eines Schreibens an den preußischen König, in dem sie um ihre Exemption von diesem Edikt nachsuchten, stellten sie um der bedrohten Rechtsgleichheit willen die Allgemeinverbindlichkeit des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit zur Disposition. Ungeachtet der seit 1748 in Kleve und Moers allgemein geltenden Werbefreiheit, heißt es darin, „nehmen, wie andere Religionsbekenner gleichfalls wol thun, auch wol Mennonisten freywillig Kriegsdienste; wir excommunicieren sie aber darum, und weil sie dem einen jedem bürger allemal respectable seyn müßenden Militair Stand erwählet, garaus nicht, sie können sich nach wie vor zu unserer Gemeine halten.“³⁷

Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß zu dieser Zeit tatsächlich bereits Krefelder Mennoniten Militärdienst leisteten. Umso mehr zeugt diese Stelle von der Bereitschaft der Krefelder Mennoniten, um der erreichten sozialen Position willen innerlich schon als fragwürdig empfundene Grundsätze aufzugeben. Bemerkenswert ist die Schärfe, mit der man sich gegenüber den ost- und westpreußischen Mennoniten abgrenzte. In dem vom Konsistorium beschlossenen Text heißt es: „...was es nun aber mit den Ost=Westpreußischen und Lithauischen Mennonisten für ein Bewandtniß habe, ob dieselben zum Flor des Commerciums und überhaupt zur Cultur des Staates auch beytragen oder nicht, darin sind wir unkundig, wir stehen mit denselben in keiner kirchlichen Verbindung, gehen vielmehr in manchen Glaubenslehren von ihnen ab, und kennen sie übrigens nur dem Namen nach.“³⁸ In diesen Sätzen spiegelt sich nicht nur Stolz auf die eigene Leistung wider, sondern auch Unbehagen, dieser räumlich wie geistig weit entfernten Glaubensgenossen wegen Nachteile hinnehmen zu sollen. Als dieser Entwurf

vom Kirchenvorstand beschlossen wurde, hatte der König allerdings bereits auf dringendes Anraten der klevischen Kammer, die die Emigration mennonitischer Unternehmer befürchtete, die westlichen Provinzen von der Geltung des Edikts ausgenommen.³⁹

4.

Dem sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beschleunigendem Verhaltenswandel unter den Mennoniten stand als beharrender Faktor die überlieferte Ordnung des Ancien Régime gegenüber. Die Frage der Ableistung des Militärdienstes stellte sich nicht, solange die Mennoniten und darüberhinaus die Bewohner des preußischen Niederrheins allgemein von der Wehrpflicht ausgenommen waren. Ebenso waren etwa die Spitzenpositionen der Krefelder Kommunalverwaltung traditionell in reformierter Hand, ohne daß es einen aktuellen Anlaß gegeben hätte, an dieser Praxis etwas zu ändern. Diese institutionellen Begrenzungen, die der Dynamik des Verhaltenswandels entgegenwirkten, fielen im Gefolge der Französischen Revolution – in deren Verlauf es zur Inkorporierung des linken Rheinlandes in den französischen Staatsverband kam – fort.

Mit der Einführung der französischen Kommunalverfassung im März 1798 fand die bisherige Alleinvertretung der Reformierten im Magistrat ein abruptes Ende. Seit dieser Zeit hatten Mitglieder der Mennonitengemeinde kommunale Spitzenpositionen inne. Sie bekleideten u. a. das Amt des Präsidenten des Gemeinderates, des Beigeordneten und des Bürgermeisters der Stadt.⁴⁰ Als Motive für die Übernahme dieser Ämter gehen dabei das Drängen nach Übernahme formeller politischer Verantwortung und die Wahrung ihrer ökonomischen und sozialen Interessen ineinander über.⁴¹ Weder zuvor noch später haben Mennoniten die Entwicklung Krefelds zugleich politisch wie wirtschaftlich so sehr bestimmt wie während der Jahre der Zugehörigkeit zu Frankreich. Es kennzeichnet die Mentalität der mennonitischen Führungsschichten, daß von einer „mennonitischen“ oder auch nur pointiert christlichen Prägung der Stadt in diesem Zeitraum keine Rede sein kann. Die stattdessen dominierenden stark weltlichen Züge waren dabei nicht allein auf die Oberschicht beschränkt. In einer zwischen 1803 und 1813 gehaltenen Predigt klagte der Prediger der Gemeinde, Hido Wibius van der Ploeg, daß die vorherrschenden Denk- und Verhaltensweisen charakterisiert seien durch das „steeds meer en meer afnemen van die gevoelen, grondbeginselen en gebruiken, die voorheen onder den algemeenen naam van vroomheid of godsvrucht in heilig aanzien stonden. (...) De jeugd blijft daarvan geheel vervreemd, en zelfs de ouden hebben dat spoor verlaten.“⁴²

In dieser wachsenden religiösen Indifferenz drückte sich zugleich eine allgemeine Zeitströmung aus. Ihre Thematisierung durch van der Ploeg war allerdings bereits Ausdruck einer konfessionsübergreifenden Gegenbewegung, die zu einer gefühlsbetonten Frömmigkeit führte. In dieser neuen Religiosität spiegelte sich die verbreitete Unsicherheit, von der nach 1800 angesichts der Fülle politischer wie gesellschaftlicher Veränderungen und der nahezu permanenten Kriegssituation vor allem das gebildete Bürgertum erfaßt wurde.⁴³

Der allgemeinen Weltzuwendung ihrer Mitglieder entsprach das auf Öffnung angelegte Verhältnis der Mennonitengemeinde zu den anderen christlichen, insbesondere aber evangelischen Kirchen, die ihrerseits das Gemeinsame gegenüber dem Trennenden betonten. Bereits in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre hatten die drei protestantischen Gemeinden Krefelds enge Kontakte gepflegt. Während der zeitweisen Beschlagnahmung ihrer Kirchen durch die französische Armee hatten Reformierte und Lutheraner ihren Gottesdienst in der Kirche der Mennoniten abgehalten, umgekehrt hatten sich die Mennoniten damals in der Kirche der Reformierten versammelt.⁴⁴ 1809 besuchten die evangelischen Prediger gelegentlich die anderen christlichen Kirchen einschließlich der katholischen.⁴⁵ Das Konsistorium der Mennonitengemeinde beschloß 1810 sogar, allen Christen ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit Abendmahlsgemeinschaft anzubieten.⁴⁶

In ihrem Verhalten wie in ihrem Selbstverständnis unterschieden sich die Krefelder Mennoniten in der französischen Zeit also nicht grundsätzlich von Angehörigen anderer christlicher Konfessionen. Die die Gemeinde nach außen repräsentierenden Mennoniten standen sogar im Zentrum des politischen und gesellschaftlichen Lebens ihrer Stadt. Der Grundsatz der Wehrlosigkeit als Ausdruck der Abgrenzung von der Welt hatte deshalb diesen Sinn längst eingebüßt. Es kennzeichnet seinen rapiden Bedeutungsverlust, daß er auch katechetisch keine Beachtung mehr fand: Bereits 1797 blieb bei einer Taufprüfung, in der nach den mennonitischen Glaubensgrundsätzen gefragt wurde, die Gewaltlosigkeit mit impliziter Billigung des Kirchenvorstandes unerwähnt.⁴⁷

Die seit 1798 erfolgte faktische Eingliederung des linken Rheinlands in das Gebiet der Französischen Republik fand 1802 mit der Einführung der Wehrpflicht ihren Abschluß. Damit wurde für die Krefelder Mennoniten die aus preußischer Zeit stammende kollektive Befreiung vom Kriegsdienst hinfällig. Unproblematisch war für sie der nun geforderte Eintritt in die Armee trotz des bisher Gesagten zunächst nicht. Er bedeutete den bewuß-

ten Bruch mit einem über Jahrhunderte hinweg zentralen Glaubensartikel. Die zögernde Haltung wird an der Zahl und der zeitlichen Verteilung der in Anspruch genommenen Stellvertretungen sichtbar: Bis 1806 traten erst zwei mennonitische Wehrpflichtige in die Armee ein, während sich sechs vertreten ließen. Für die Zeit zwischen 1807 und 1813 kehrt sich diese Relation um; sie lautet jetzt acht zu zwei.⁴⁸

Ungeachtet vielleicht mancher religiös bedingter Vorbehalte einzelner läßt sich aus der Summe der Fälle ableiten, daß es wohl vor allem einer Zeit der Gewöhnung bedurfte, ehe aus dem innerlich bereits vollzogenen Schritt der Preisgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit die Konsequenzen gezogen wurden. In dieses Bild fügt sich ein, daß in den allerdings nicht vollständig überlieferten Listen über Deserteure und Refractaire (Dienstverweigerer) die Namen Krefelder Mennoniten nicht erscheinen.⁴⁹

Anders als in den übrigen französischen Regionen⁵⁰ hat es seitens der Krefelder Gemeinde offenbar auch keine Überlegungen gegeben, über eine Umlage unvernünftigen Mitgliedern den Kauf eines Stellvertreters zu ermöglichen. Dies belegt nicht nur, daß die Übernahme der Militärpflicht überwiegend akzeptiert wurde, es verweist auch darauf, welcher geringer Stellenwert der Gemeinde als Kollektivorgan in dieser Zeit zukam. Auch den wiederholten Bemühungen der pfälzischen, elsässischen und lothringischen Gemeinden, die in Verhandlungen mit dem französischen Staat eine Sonderregelung für ihre Mitglieder zu erreichen suchten,⁵¹ blieben die Krefelder Mennoniten fern. Stattdessen sandte man – einem Bericht des preußischen Landrats Cappe aus dem Jahr 1820 zufolge – wohl zwischen 1805 und 1807 eine Abordnung nach Paris, die bei General Caulaincourt – dem Adjutanten Napoleons – vorstellig geworden sei und mündlich um eine Befreiung von der Militärpflicht gebeten habe: „Man hat ihnen hierauf erwidert: daß sie von dieser, allen Staatsbürgern obliegenden Pflicht nicht entbunden werden könnten und würde es ihnen vielleicht noch unangenehmer seyn, wenn man sie als Nichtcombattanten z. B. als Trainknechte, Lazareth-Aufwärter pp. bei den Corps verwenden würde. Diese (...) Antwort hat sie abgehalten, das Gesuch bei dem Kaiser selbst einzulegen und sie haben sich so folgsam wie alle übrigen Einwohner dargestellt.“⁵²

Offenbar – so läßt sich aus dieser Quelle schließen – gab es unter den Krefelder Mennoniten einige, die aus persönlicher Überzeugung an der Gewaltlosigkeit festhielten. Einflußreich allerdings waren sie zu dieser Zeit sicherlich nicht, wie das Verhalten der Delegation gleichfalls bezeugt. Die Gemeinde hatte die Gewaltlosigkeit faktisch aufgegeben.

5. Die Mennoniten und die Restauration

Nach dem Zusammenbruch des napoleonischen Herrschaftssystems gewannen im Zeitalter der Restauration konservative Haltungen, die an die vorrevolutionären Zustände und Werte anzuknüpfen suchten, in Deutschland weite Verbreitung. Die Suche nach Orientierungspunkten und Wertmaßstäben in einer im elementaren Sinne als unsicher erlebten Welt ging einher mit einer auch in der Krefelder Mennonitengemeinde feststellbaren Neigung zu einer vertieften und gefühlsbetonten Religiosität.⁵³ Offenbar zudem beeinflusst von den Anträgen der westpreußischen und ostfriesischen Mennoniten auf Bestätigung bzw. Erneuerung ihrer Wehrfreiheit,⁵⁴ richtete auch die Krefelder Gemeinde im Mai 1815 ein entsprechendes Bittschreiben an den preußischen König. Allerdings ging es ihr – entgegen dem Wortlaut ihres Antrags – nicht eigentlich um eine Wiederherstellung der alten Rechtslage, deren Zweck die kollektive Befreiung aller Mennoniten vom Militärdienst gewesen war.⁵⁵ Die Bitte ging vielmehr dahin, „in das alte Recht uns wieder einzusetzen, so daß die Waffenergreifung bei den Mennoniten der *freien Wahl* anheimgestellt bleibe, mithin kein militärischer Dienstzwang unter ihnen Platz greifen möge.“⁵⁶

Die Gemeinde verwarf damit zugleich die Position ihres Predigers van der Ploeg, der der widersprüchlichen geistigen Situation der Krefelder Mennoniten auf andere Weise gerecht zu werden versucht hatte. Ihm war es darum gegangen, zwei nunmehr konkurrierende Ideen, die aus der nationalen Identifizierung des Bürgers mit seinem Staat erwachsende Wehrpflicht und die aus der mennonitischen Glaubenslehre folgende Wehrlosigkeit, miteinander zu verbinden. Das „Verbot Menschenblut zu vergießen“, so referierte ihn der preußischen Generalgouverneur von Sack, „geht in Rücksicht des Krieges nur auf einen aggressiven Krieg, und verbiete ihnen <den Mennoniten, d. V.> also den Soldatenstand als Stand oder Gewerbe, folglich den Eintritt in das stehende Heere als solches. Ganz anders aber sey es mit einem Kriege bloßer Notwehr, mit der Vertheidigung des Vaterlandes, mit dem Ergreifen der Waffen gegen fremde Unterdrücker und Eroberer. Wer in solchen Fällen nicht zu den Waffen greifen wolle, der würde dadurch erklären, daß er gar kein Vaterland habe und keines haben könne, denn der Besiz eines Vaterlandes ohne Vertheidigung desselben lasse sich gar nicht denken.“⁵⁷

Van der Ploeg, der diese Sätze als „warlich schöne Darstellung eines gebildeten Mennoniten“ empfand,⁵⁸ verfehlte damit die Anliegen beider in der Gemeinde vorhandenen Strömungen. Während einige – wie es in einem Brief des Konsistoriums an von Sack hieß – aus nationaler Begeisterung

freiwillig die Waffen ergriffen, sähen andere darin die Übertretung eines Fundamentalgesetzes ihres Glaubens.⁵⁹

Der Generalgouverneur ordnete aufgrund der Bitte um Befreiung von der Militärpflicht an, die Mennoniten bis zur königlichen Entscheidung nicht anders als freiwillig zur Landwehr heranzuziehen.⁶⁰ Beim Abmarsch der Landwehr nach Frankreich im Mai / Juni 1815 blieben daraufhin vier der bereits einberufenen Mennoniten in Krefeld zurück; ebenfalls vier verblieben bei der Landwehr. Zwei weitere Mennoniten, die bereits in der französischen Armee gedient hatten, gehörten zudem 1815/16 einer regulären preußischen Truppeneinheit an.⁶¹

Im darauffolgenden Jahrzehnt zwischen 1816 und 1820 ist allerdings eine Abweichung der Mennoniten vom allgemeinen Verhalten der Krefelder Wehrpflichtigen nicht mehr erkennbar. Bereits spätestens 1817 auch wurde ihre Suspendierung vom Militärdienst, obwohl nie förmlich aufgehoben, von den zuständigen Behörden nicht länger beachtet. In diesem Jahr wurde Friedrich Heinrich Bloem eingezogen: er war zum Waffendienst bereit, weigerte sich allerdings, den vorgeschriebenen Eid zu leisten, worauf sich die Militärbehörden schließlich mit einer Beteuerungsformel begnügten.⁶² Gerade sein Fall zeigt, daß die jungen, im wehrpflichtigen Alter sich befindenden Mennoniten auch dann, wenn sie für ein ihrem Glauben entsprechendes Verhalten Schwierigkeiten in Kauf nahmen, der Wehrlosigkeit wohl zumeist verständnislos gegenüberstanden. Das Prinzip war mit ihrer Lebenswelt nicht mehr in Einklang zu bringen. Insgesamt meldeten sich zwischen 1816 und 1820 fünf Gemeindemitglieder freiwillig zum Dienst im stehenden Heer, zusätzlich einberufen wurden sehr wahrscheinlich zwei Mennoniten. Weitere zwölf dienten nachweislich in der Landwehr. Demgegenüber wurden sieben als untauglich eingestuft und zwei aus sozialen Gründen vom Wehrdienst befreit, während sich vier im Ausland aufhielten. Auch hinsichtlich der eingelegten Reklamationen entspricht der Anteil der mennonitischen Wehrpflichtigen mit etwa 4 v. H. in etwa dem der Mennoniten an der Gesamtbevölkerung.⁶³

Eine einschneidende Richtungsänderung ergab sich erst nach dem 1818 erfolgten Wechsel im Predigtamt.⁶⁴ Anders als van der Ploeg hielt dessen Nachfolger Isaak Molenaar die Ableistung des Wehrdienstes für unvereinbar mit mennonitischen Grundsätzen. Dabei gelang es ihm offenbar, den Kirchenvorstand für seine Vorstellungen zu gewinnen. Im Frühjahr 1820 beantragten beide in einem Schreiben an das preußische Kultusministerium, die Mennoniten bei der nächsten Aushebung von der Einstellung ins stehende Heer zu befreien.⁶⁵ Als im Herbst des Jahres tatsächlich der Men-

nonit Heinrich Hermes eingezogen wurde, entfalteten Prediger und Kirchenvorstand eine rege Aktivität. Briefe gingen an die Regierung in Düsseldorf, den Staatskanzler Hardenberg und König Friedrich Wilhelm III.⁶⁶ Aber erst eine nochmalige, vom Vater Heinrich Hermes sen. unmittelbar an den König gerichtete Bittschrift hatte Erfolg. Er verfügte am 31. Januar 1821 die Entlassung des Sohnes aus der Armee.⁶⁷ Eine Woche später wurde in einem Ministerial-Reskript bestimmt, „daß bis zur definitiven Allerhöchsten Entscheidung über die Militair Verhältnisse der Mennoniten kein Mennonit zum Militair Dienst eingestellt werden soll.“⁶⁸

Zur Ersatzaushebung 1821 hatten sich von acht Mennoniten bereits drei zum einjährig freiwilligen Dienst gemeldet. Wie fremd das Prinzip der Gewaltlosigkeit diesen und anderen Krefelder Mennoniten erschien, zeigt die Erklärung, die Hermann von Beckerath bei der Musterung zu Protokoll gab. Er behalte sich „seine Befugniß“ zum einjährigen Militärdienst vor, „falls die Befreiung der Mennoniten eingezogen werden sollte.“⁶⁹

Der neue Prediger Isaak Molenaar war von der Erweckungsbewegung stark beeinflusst.⁷⁰ Über sie gelangte er zu einer Rückbesinnung auf mennonitisches Erbe. So stellte er die Idee der Nachfolge Christi, die für die frühen Mennoniten von entscheidender Bedeutung war, neu heraus. Diese Verpflichtung bezog er nicht nur auf den einzelnen Christen, sondern auch auf die Gesamtheit der Gemeinde. In einer Predigt anlässlich der Einsegnung eines neuen Kirchenvorstandes forderte er die Krefelder Gemeinde dazu auf, „der Welt ein Beispiel zu geben von der Kraft und dem Segen einer wahrhaft christlichen Verbindung und Gemeinschaft. Sie soll es im Bilde zeigen, wie es einst droben sein wird, und schon jetzt hienieden sein würde, wenn das Reich Gottes wahrhaftig auf Erden wäre.“⁷¹

In diesem Konzept gewann die Kirchengzucht, die sich mit der aufgeklärten Vorstellung mündiger und selbstverantwortlicher Christen nicht hatte vereinbaren lassen und deshalb aus dem Gemeindeleben verschwunden war, von neuem Bedeutung.⁷² Auch die Wehrlosigkeit war nicht mehr nur historische Überlieferung, deren Sinn dahin stand, sondern fügte sich als lebendiger Bestandteil in diese Glaubensauffassung ein: „...onze oorde leerstukken...b. v. het krijswezen, zij gronden zich allen daarop, dat hat Koninkrijk Gods niet van deze wereld is, ...en dus dat eene levendige Gemeente Gods ook en tegenstelling moet maken tegen de wereld. Dit is het, wat Menno en onze Ouden bedoelden, en waarvoor zij ijverden. Onze tegenw. Doopsgezinden zijn rationalisten. Zij vinden den bej. Doop slechts redelijker, willen twee Heeren dienen, een redelijk Christendom hebben, dat onzin is.“⁷³

Die Mehrheit der Krefelder Mennoniten, die Molenaar im Juni 1830 als „ganz entartet“ bezeichnete,⁷⁴ ging seinen Weg nicht mit. Sie blieb weltzugewandt und hatte entscheidenden Anteil am politischen und gesellschaftlichen Leben der Stadt. Sowohl in den Führungspositionen der Bürgergesellschaften wie im Gemeinderat waren sie weit über ihren Bevölkerungsanteil hinaus vertreten.⁷⁵ Von den ersten drei Vertretern Krefelds im 1826 eingerichteten Provinziallandtag gehörten sogar zwei der Mennonitengemeinde an.⁷⁶

Die gegensätzlichen Lebensformen und Glaubensauffassungen führten in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zu starken Spannungen in der Gemeinde. Die konservative, von der Erweckungsbewegung geprägte Minderheit warf dabei der liberalen und weltoffenen Mehrheit mit wachsender Unversöhnlichkeit deren mangelnde Bußfertigkeit vor.⁷⁷ Dem noch ungetauften Carl August von der Herberg scheint Isaak Molenaar sogar die Taufe verweigert zu haben, als dieser 1827 Soldat werden wollte. Er trat daraufhin ebenso wie vermutlich noch drei weitere junge Männer in diesen Jahren zur evangelischen Kirche über.⁷⁸

Andererseits führte gerade die Selbstverständlichkeit, mit der die meisten Mennoniten ihre Bürgerrechte wahrnahmen, mit der sich auch bis 1821 viele zum freiwilligen Militärdienst gemeldet hatten, in der Öffentlichkeit zu Unverständnis über die – wie sie es sah – Verweigerung wesentlicher Bürgerpflichten durch die Mennoniten. Als es zudem noch zu Konflikten über die Frage der Eidesleistung kam, entzog die Regierung in Düsseldorf 1826 den Mennoniten das passive Wahlrecht für die Ergänzungswahlen zum Handelsgericht.⁷⁹ Im Konsistorium entluden sich die grundlegenden Meinungsverschiedenheiten über den Kurs der Mennonitengemeinde an der Frage der Reaktion auf diese Entscheidung. Während eine Minderheit das in Frage stehende Amt als für einen Mennoniten unzulässig einstufte und deshalb eine Beschwerde ablehnte,⁸⁰ beschloß die Mehrheit, in einer Eingabe an den König gegen den Ausschluß von der Wählbarkeit zu protestieren. Der Entzug des Wahlrechts lasse weitere Beschränkungen befürchten. Es könne unmöglich königlicher Wille sein, daß die Mennoniten „auch von den städtischen Aemtern, oder von der Verwaltung des Gemeindewesens, das heißt, von allem Einfluß auf den eigenen Haushalt, woran sie doch so sehr betheiligt sind, und an dem ihre Altvordenen, wie sie selbst, unter dem glorreichen Szepter Ew. Königlicher Majestät Vorfahren ... und Ew. Majestät Allerhöchstselbst, als Deputierte, Stadträte, Beigeordnete und Bürgermeister, immer gleich Anderen, Theil genommen, ausgeschlossen werden sollten.“⁸¹ Die Eingabe hatte vollen Erfolg. Der König verwarf den

Ausschluß von den Handelsgerichtswahlen als unangemessen; im folgenden Jahr wurde auch eine Kabinettsorder erlassen, die die Eidesleistung in einer ihren religiösen Auffassungen gemäßen Form ermöglichte.⁸²

Ende 1826 wurden schließlich Bestimmungen zur Regelung der mennonitischen Militärverhältnisse in den westlichen Provinzen erlassen. Sie sahen vor, daß die Familienhäupter amtlich zu Protokoll geben sollten, ob sie für sich und ihre Nachkommen die Wehrpflicht erfüllen wollten. Wer die Militärverpflichtung übernahm, sollte den übrigen christlichen Staatsbürgern völlig gleichgestellt werden. Wer den Kriegsdienst verweigerte, sollte in seiner Gewissensfreiheit geschützt bleiben, aber eine zusätzliche jährliche Einkommenssteuer in Höhe von drei Prozent entrichten“...und überdies aller Beschränkungen ihrer bürgerlichen Verhältnisse, welche ihre in Preußen ansässigen, vom Militärdienst befreiten Glaubensgenossen gesetzlich erleiden, unterworfen werden.“⁸³ Dabei handelte es sich um den Ausschluß von staatlichen Ämtern und die Beschränkung des Grundstückserwerbs auf solche Liegenschaften, die sich bereits im Besitz einer Mennonitenfamilie befanden.

Die Mennonitengemeinde verstand es über zwei Jahre hinweg, die Verschiebung jedes vom Krefelder Bürgermeister angesetzten Termins zur Aufnahme der Protokolle zu erwirken.⁸⁴ Das Konsistorium drängte parallel dazu in insgesamt drei Eingaben gegenüber dem König auf eine grundlegende Veränderung der Bestimmungen. Seine dabei verwandten Argumente gliederte es in einen „kirchlichen“ und einen „staatsbürgerlichen“ Teil.⁸⁵ Sie gaben in ihrer individualistischen und auf den Erhalt der staatsbürgerlichen Gleichheit bedachten Ausrichtung jeweils die Denkweise der Mehrheit wieder, auch wenn sie wesentlich dem Schutz der Minderheit dienten. Die „kirchliche“ Argumentation betraf die Bindung der Nachkommen an die Entscheidung des Familienhaupts. Sie sei mit der als „Elementargrundlage“ ihrer Kirche bezeichneten Gewissensfreiheit unvereinbar.⁸⁶ Das Konsistorium gab dabei zu verstehen, daß die mit der Erklärung verbundene Verpflichtung der kommenden Generation viele davon abhalten würde, ihrem eigenen Gefühl entsprechend sich für die Übernahme der Militärpflicht auszusprechen.⁸⁷ Das Drängen auf persönliche Wahlfreiheit entsprach also vorrangig dem Anliegen derer, die keine Bedenken hatten, eine Waffe in die Hand zu nehmen. Bei den von einem „staatsbürgerlichen Standpunkt“ aus vorgebrachten Argumenten erfolgte der Einsatz hingegen für diejenigen, die eine Erklärung gegen die Übernahme der Wehrpflicht erwogen. Während die Zahlung einer Zusatzsteuer akzeptiert wurde,⁸⁸ protestierte man gegen die vorgesehenen Beschränkungen beim Grundstücks-

erwerb und der Übernahme öffentlicher Ämter. Mit dieser „Degradation“ würden sie „unter die eingebürgerten Juden herab, den bloßen Schutzjuden gleichgestellt werden“.⁸⁹ Das Entsetzen, auf den Status einer diskriminierten Minderheit herabgedrückt zu werden, wird nur dann ganz verständlich, wenn man sich ihre vollständige gesellschaftliche Integration vor Augen hält. Die bürgerlichen Beschränkungen, heißt es in einem der Schreiben des Konsistoriums, seien auch für die Mennoniten in Ost- und Westpreußen drückend, „doch aber wohl weniger dort, wo die Mennoniten gewissermaßen ein abgesondertes Volk für sich bilden, als es hier der Fall seyn würde, wo sie, im mehr als hundertjährigem Besitz der nämlichen Bürgerrechte, welche die Mitglieder anderer Confessionen genießen, aber vermittelst dieser Gleichstellung, durch Ehen, Fabriken, Handel, Gewerbe und sonstige Verbindungen, mit der ganzen Masse der Bevölkerung auf das innigste verwachsen und verschmolzen sind.“⁹⁰

Die Bemühungen der Gemeinde hatten in beschränktem Maße Erfolg. Friedrich Wilhelm III. gestand zunächst das passive Wahlrecht für den kommunalen Bereich und schließlich die Möglichkeit zu, daß auch der Nachkomme eines Mennoniten, der sich für die Übernahme des Militärdienstes erklärt hatte, diesen verweigern könne. Die getroffene Regelung höhlt allerdings das formal bestehende Recht auf Kriegsdienstverweigerung mit zunehmenden Zeitablauf materiell immer weiter aus. In einem solchen Fall mußten nämlich die Einkommenssteuer seit Vermögensanfall nachentrichtet und alle von Nichtmennoniten erworbenen Grundstücke wieder veräußert werden.⁹¹

Die vorgesehene protokollarische Befragung fand schließlich um die Jahreswende 1828/29 statt. Ihre Ergebnisse bestätigen das bisherige Resultat der Untersuchung. Insgesamt wurden von 229 Familienhäuptern Erklärungen abgegeben bzw. angemahnt. Von diesen lehnten lediglich 38, das ist etwa ein Sechstel, die Militärpflicht ab.⁹² Der Vergleich der Altersstruktur zeigt, daß es in erheblichem Umfange eine Generationenfrage war, sich für oder gegen die Übernahme des Wehrdienstes zu entscheiden. In der Gruppe der 70jährigen und Älteren ist das Verhältnis noch nahezu ausgewogen; bei den 50- bis 69jährigen beträgt die Relation zugunsten der Befürworter etwa 5 zu 1, bei den 30- bis 49jährigen verdoppelt sie sich nochmals auf etwa 10 zu 1. Bei den unter 30jährigen fällt das Verhältnis wieder auf etwa 5 zu 1, allerdings ist hier aufgrund der Fallzahl der statistische Aussagewert relativ gering.⁹³ Die hier zu beobachtende Entwicklung steht in einem engen Zusammenhang mit der Korrelation zwischen dem Heiratsverhalten und der Entscheidung für oder wider den Militärdienst. Von denjenigen, die das

‚Waffentragen‘ ablehnten, weisen 15 einen gleichfalls mennonitischen Ehepartner auf, während 17 eine Mischehe eingegangen waren. Von denjenigen, die sich für die Ableistung des Militärdienstes aussprachen, hatten 22 einen mennonitischen, aber 134 einen nichtmennonitischen Gatten.⁹⁴ Vordergründig wäre es, die Mischehen selbst als Ursache für die Aufgabe des Prinzips zu sehen. Sie waren vielmehr Ausdruck des oben beschriebenen Mentalitätswandels, in dessen Folge die Wehrlosigkeit ihre Plausibilität verlor. Hieran konnte auch der partielle Rückschlag infolge einer konservativen Zeitströmung und des Eingangs der Erweckungsbewegung in die Gemeinde nicht grundsätzlich rütteln. Die Preisgabe des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit lag in der Konsequenz einer Entwicklung, in deren Verlauf die Mennoniten von einer weltflüchtigen zu einer weltzugewandten Gemeinschaft geworden waren.

Abkürzungen

AMK – Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld

HSAD – Hauptstaatsarchiv Düsseldorf

LHAK – Landeshauptarchiv Koblenz

PSAR – Personenstandsarchiv Rheinland, Brühl

SAK – Stadtarchiv Krefeld

¹ Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 24. April 1990 im Rahmen eines Gemeindeabends der Mennonitengemeinde Krefeld gehalten hat.

² Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 3, bearb. v. Friedrich Lau, Bonn 1897, S. 178.

³ Jean Charles François de Ladoucette, *Voyage fait en 1813 et 1814 dans le pays entre Meuse et Rhin*, Paris / Aachen 1818, S. 122. – Etwa 6/7 der in Roerdepartement lebenden Mennoniten gehörten 1812 der Krefelder Gemeinde an, vgl. LHAK, 403/10395, S. 44, und Hans Botzet, Die Krefelder Einwohnerzahlen im 17. und 18. Jahrhundert. Eine bevölkerungsstatistische Untersuchung, in: *Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege* 36 (1965), S. 96 f.

⁴ Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton, New Jersey 1972, S. 197 ff., 407 ff.

⁵ Unzuverlässig sind insbesondere die einschlägigen Stellen im Mennonitischen Lexikon (ML); bewußte Geschichtsfälschung wird man bei Karl Rembert, Krefeld, in: ML, Bd. 2, Frankfurt / Weierhof 1937, S. 564, vermuten müssen, vgl. auch die Artikel von Horst Quiring, Militärdienst, in: ML, Bd. 3, Karlsruhe 1958, S. 135, und Christian Neff / Johan S. Postma, Wehrlosigkeit, in: ebd., Bd. 4, Karlsruhe 1967, S. 482. Vgl. daneben u. a. Wilhelm Mannhardt, *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung*, Marienburg 1863, S. 62 f., 188 f., und Brock (wie Anm. 4), S. 412 ff.

⁶ Grundlegend James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2. Aufl., Lawrence, Kansas 1976.

⁷ Dieser Prozeß ist für die Schweizer Brüder beispielhaft dargestellt bei Martin Haas, *Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten*, in: *Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, S. 69 ff.

⁸ Vgl. Stayer (wie Anm. 6), S. 325 f.

⁹ Bräderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend (1527), in: *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, hg. von Heinold Fast, Bremen 1962, S. 64.

¹⁰ Vgl. dazu den einschlägigen 6. Artikel, ebd., S. 67.

¹¹ Vgl. Volker Sellin, *Mentalitäten in der Sozialgeschichte*, in: *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, hg. von Wolfgang Schieder u. Volker Sellin, Bd. 3: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, Göttingen 1987, S. 106 f.

¹² Vgl. Ernst Crous, *Die rechtliche Lage der Krefelder Mennonitengemeinde im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten. Festgabe zum 5. Deutschen Mennoniten-Tag vom 17. bis 19. Juni 1939 zu Krefeld, Weierhof 1939*, S. 34 ff.

¹³ Vgl. Friedrich Nieper, *Die ersten deutschen Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien. Ein Bild aus der religiösen Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Neukirchen 1940, S. 37 ff.

¹⁴ Vgl. Gottfried Buschbell, *Geschichte der Stadt Krefeld*. Aus dem Nachlaß herausgegeben, überarbeitet und zu Ende geführt von Karl Heinzelmann, Bd. 1, Krefeld 1954, S. 173, 177.

¹⁵ Vgl. Peter Kriedte, *Proto-Industrialisierung und großes Kapital. Das Seidengewerbe in Krefeld und seinem Umland bis zum Ende des Ancien Régime*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 23 (1983), S. 225 ff.

¹⁶ Berechnet nach der „Aufnahme der Personenzahl von der Mennoniten Gemeinde der Stadt Crevelde pro 1786“, AMK, Mappe 8. Bei der Auswertung blieben die Berufsangaben der nichtmennonitischen Haushaltsvorstände unberücksichtigt.

¹⁷ Vgl. etwa Wolfgang Ruppert, *Bürgerlicher Wandel. Die Geburt der modernen deutschen Gesellschaft im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1984.

¹⁸ Vgl. die Hinweise bei Thomas Nipperdey, *Der Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I*, in: ders., *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Göttingen 1976, S. 179 ff.; Jürgen Schlumbohm, *„Traditionale“ Kollektivität und „moderne“ Individualität: einige Fragen und Thesen für eine historische Sozialisationsforschung. Kleines Bürgertum und gehobenes Bürgertum in Deutschland um 1800 als Beispiel*, in: *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, hg. von Rudolf Vierhaus, Heidelberg 1981, S. 265 ff.

¹⁹ Dieser Vorgang ist für Deutschland noch kaum aufgearbeitet; vgl. für Frankreich den Überblick bei Wolfgang Schmale, *Entchristianisierung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in Frankreich, 1715–1794*, Berlin 1988, S. 20 ff.

²⁰ Vgl. zu diesem Phänomen die grundsätzlichen Ausführungen bei Calvin Redekop, *The Mennonite Transformation: From Gelassenheit to Capitalism*, in: *Visions and Realities. Essays, Poems and Literature Dealing With Mennonite Issues*, hg. von Harry Loewen und Al Reimer, Winnipeg 1985, S. 95 ff.

²¹ *Das Tagebuch des Abraham ter Meer 1758–1769*, bearb. von Gottfried Buschbell, Krefeld 1936, S. 250.

²² Vgl. Dirk Cattepoel, *Die akademisch vorgebildeten Prediger der Krefelder Mennonitengemeinde*, in: *Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten* (wie Anm. 12), S. 82.

²³ Zitiert nach Christian Neff, Die Beziehungen zwischen der Krefelder- und den Pfälzer Mennonitengemeinden, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten (wie Anm. 12), S. 158.

²⁴ Als Grundlange der Untersuchung diente das Heiratsbuch der Mennonitengemeinde Krefeld, PSAR, BA 1375. Es verzeichnet die Eheschließungen zwischen 1738 und 1798, gibt die Konfessionszugehörigkeit der Ehepartner sowie die Aufgebote bei denjenigen Mischehen, die in einer anderen als der mennonitischen Kirche geschlossen wurden, allerdings nicht vollständig an. Ergänzend wurden deshalb eine Reihe weiterer genealogischer Quellen – SAK 40/10, Taufbuch 1701 ff. (AMK), Aufnahme der Mennonitengemeinde 1786 (AMK, Mappe 8) – für die Bestimmung der Konfessionszugehörigkeit herangezogen. Für die Jahre 1794/98 sind die Angaben im Heiratsbuch, Bl. 44–48, offenbar vollständig.

²⁵ Vgl. dazu die Beobachtungen des Zeitgenossen Engelbert vom Bruck: Engelbert vom Bruck und seine Selbstbiographie, bearb. von Walther Risler, 2. Teil, in: Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege 24 (1953), S. 144 f.

²⁶ Ebd., S. 145.

²⁷ Vgl. Tagebuch ter Meer (wie Anm. 21), S. 92 ff.

²⁸ So gehörten 1777 von 13 Bürgerdeputierten 5 der Mennonitengemeinde an, vgl. Ludwig Friese, Die Verwaltung der Stadt Krefeld im 18. Jahrhundert, Krefeld 1936, S. 76 (anhand der Namen vom Verf. ermittelt).

²⁹ Vgl. z. B. die Ansprache ihres Predigers Wynands, wiedergegeben bei Karl Rembert, Friedrich dem Großen wird bei seinem Regierungsantritt in Moers und Krefeld gehuldigt, in: Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege 14 (1935), S. 23.

³⁰ Tagebuch ter Meer (wie Anm. 21), S. 26, 28.

³¹ Ebd., S. 238.

³² Noch 1751 hatte Gerhard Tersteegen auf Einladung des Konsistoriums in der Mennonitenkirche gepredigt, vgl. Dirk Cattepoel, Das religiöse Leben in der Krefelder Mennonitengemeinde des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten (wie Anm. 12), S. 15 f. Zur Durchsetzung der Aufklärung vgl. ebd., vom Bruck (wie Anm. 25), S. 146 f., Neff (wie Anm. 23), S. 156.

³³ Vgl. Ernst Crous, Täufer und Mennoniten am Niederrhein und in Krefeld, Teil 3, in: Unser Niederrhein. Zeitschrift für Heimat, Wirtschaft und Verkehr 8 (1965), S. 24.

³⁴ Vgl. dazu die Beobachtungen bei Joachim Heinrich Campe, Reise von Braunschweig nach Paris im Heumonath 1789, Braunschweig 1790, S. 59 f.

³⁵ Zitiert nach Mannhardt (wie Anm. 5), S. LXXVII; zum Inhalt des Edikts vgl. ebd., S. 137 ff.

³⁶ Vgl. dazu das Schreiben des moersischen Kriegs- und Domänenrates von Goldbeck an die klevische Kammer v. 26. 10. 1789, HSAD, Kleve, Kammer, Nr. 1679.

³⁷ Entwurf für eine Vorstellung an den König vom 20. 11. 1789, AMK, Mappe 21.

³⁸ Ebd.

³⁹ SAK, 3/495, Bl. 6.

⁴⁰ Vgl. Buschbell (wie Anm. 14), Bd. 2, S. 89 f.

⁴¹ Vgl. Jeffry M. Diefendorf, Businessmen and Politics in the Rhineland, 1789–1834, Princeton, N. J. 1980, S. 90, 123 ff., 147 ff.; Helmut Croon, Krefelder Bürgertum im Wandel des 19. Jahrhunderts, in: Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege 29 (1958), S. 16 f.

⁴² Hido Wibius van der Ploeg, Christelijke Leerredenen, Haarlem 1813, S. 22.

⁴³ Vgl. Otto Dann, Vernunftfrieden und nationaler Krieg. Der Umbruch im Friedensverhalten des deutschen Bürgertums zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Kirche zwischen Krieg und

Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, hg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger, Stuttgart 1976, S. 179 ff.

⁴⁴ SAK, 70/723, Tagebuch Adam Scheuten, Bll. 7, 46, 89.

⁴⁵ Buschbell (wie Anm. 14), Bd. 2, S. 85.

⁴⁶ Cattepoel, Das religiöse Leben (wie Anm. 32), S. 25.

⁴⁷ Vgl. Korte Proef van de Christelyke kundigheden en gevoelens des Doof-Stommen Jongelings Peter van der Herberg. By gelegenheid dat hy met den Heiligen Waterdoop bediend, en angenommen wierd als Lidmaat der Doopsgezind-Christelyke Gemeente te Creyfeld den 11ten Juny 1797, Krefeld 1797, S. 21 ff. u. 27.

⁴⁸ Insgesamt ließen sich aus den im Stadtarchiv Krefeld aufbewahrten Konskriptionsakten für die Einberufungsjahrgänge 10 (1801/02) bis 1814 – SAK 2/53–2/59, 2/61 – rd. 70 mennonitische Wehrpflichtige ermitteln. Ihre Identifizierung erfolgte über die Namen der Eltern bzw. das Geburtsdatum. Dazu wurden das Taufbuch 1701 ff. und das Familienbuch etwa 1800–1838 (beides AMK), das Heiratsbuch 1738–1798 (PSAR, BA 1375) sowie ein Gesamtverzeichnis aller männlichen Einwohner der Geburtsjahre 1767–1800 (SAK, 3/710) herangezogen. Bei allen Angaben handelt es sich um Mindestzahlen. Möglicherweise haben zwischen 1807 und 1813 noch wenigstens drei weitere Mennoniten den Eintritt in die Armee vollzogen: Ihnen wurde bescheinigt, daß ihrer Einberufung nichts im Wege stehe.

⁴⁹ SAK, 2/55, Bll. 28, 46, 331–340, 382.

⁵⁰ Vgl. Jean Séguy, Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France, Paris 1977, S. 388.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 367 ff.

⁵² HSAD, Regierung Düsseldorf 1981, Bll. 8–9.

⁵³ Vgl. Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 313 ff., 404 ff.

⁵⁴ Im Archiv der Gemeinde befindet sich eine Zusammenstellung dieser Befreiungen, AMK, Mappe 24; auch bezog man sich im Schreiben an den preußischen König v. 25. 5. 1815 explizit auf die anderen Mennonitengemeinden gegebenen Zusagen, vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. das Privileg Friedrich Wilhelms I. für die Krefelder Mennoniten aus dem Jahr 1721, abgedruckt in: Urkunden und Zeugnisse zur rechtlichen Stellung der Mennoniten in Krefeld, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten (wie Anm. 12), S. 56 f.

⁵⁶ Schreiben an den König vom 25. 5. 1815, AMK, Mappe 24 (Unterstreichung durch den Verf.).

⁵⁷ LHAK, 403/10395, S. 8 f.

⁵⁸ Ebd., S. 13.

⁵⁹ Ebd., S. 16.

⁶⁰ Ebd., S. 10 f.

⁶¹ Diese und die folgenden Angaben zum Verhalten der mennonitischen Wehrpflichtigen beruhen auf der Auswertung der im Stadtarchiv Krefeld aufbewahrten Akten zur Ersatzaushebung für die Jahre 1815 bis 1821 – SAK, 3/695, 3/697, 3/700, 3/704, 3/709, 3/710, 3/713, 3/714, 3/716, 3/717, 3/719–721. Die Identifizierung der Mennoniten erfolgte über die Namen der Eltern – Taufbuch 1701 ff., Familienbuch etwa 1800–1838 (AMK); Heiratsbuch 1738–1798 (PSAR, BA 1375).

⁶² SAK, 3/716, Bll. 93, 100–102, 207; vgl. HSAD, Regierung Düsseldorf 1981, Bl. 8.

⁶³ 1816/17: 4, 7% – berechnet nach Botzet (wie Anm. 3), S. 97 (Einwohnerzahl 1816), und Schreiben I. Molenaars an das Rhein. Konsistorium v. 29. 11. 1826, AMK, Mappe 24 (Mitgliedszahl 1817).

⁶⁴ Van der Ploeg mußte das Predigtamt aufgrund einer privaten Affäre niederlegen. Zum

Nachfolger berief die Gemeinde mit Isaak Molenaar den Sohn ihres ersten studierten Predigers Wopko Molenaar. Isaak war seit 1804 Prediger verschiedener niederländischer Gemeinden gewesen, zuletzt – seit 1814 – von Leiden. Vgl. Aktenauszug Geh. Staatsarchiv Berlin-Dahlem, G I Nr. 2 Paket 56 Vol. VI. vorgehen v. Ernst Crous, AMK, Mappe 3; Predigten von Isaak Molenaar, gewesenem Pfarrer der Mennonitengemeinde Crefeld. Nebst einem biographischen Vorworte über den Verfasser von Professor Sack in Bonn, Moers / Krefeld 1836, S. IV.

⁶⁵ HSAD, Regierung Düsseldorf 1981, Bl. 1.

⁶⁶ Aufstellung der Petitionen 1819–1828, AMK, Mappe 24.

⁶⁷ SAK, 3/721, Bl. 5.

⁶⁸ HSAD, Regierung Düsseldorf 1980, Bl. 2.

⁶⁹ SAK, 3/721, Bll. 353–369, Nr. 243.

⁷⁰ Vgl. dazu C. B. Hylkema, Izaäk Molenaar aan Willem de Clercq, in: Doopsgezinde Bijdragen 51 (1911), S. 63 ff.

⁷¹ Predigten von Isaak Molenaar (wie Anm. 64), S. 62.

⁷² Hylkema (wie Anm. 70), S. 84 f., 90 (Briefe Molenaars an de Clercq 1828 und 1830).

⁷³ Ebd., S. 81 (Brief Molenaars an de Clercq, Okt. 1828).

⁷⁴ Ebd., S. 88 f.

⁷⁵ Anhand der Namen ermittelt: vgl. Croon (wie Anm. 41), S. 16 u. 29 f., <Karl> Rembert, Gesellschaft „Verein“ Krefeld. Erinnerungsblätter zur Hundertjahrfeier, Krefeld 1921, S. 29, und Familienbuch etwa 1800–1838 (AMK).

⁷⁶ Es handelt sich um die Textilfabrikanten Peter Hunzinger und Peter de Greiff; vgl. Croon (wie Anm. 41), S. 36.

⁷⁷ Vgl. Brief Nicolas Molenaars an seinen Bruder Isaak, AMK, Mappe 3; vgl. auch Predigten von Isaak Molenaar (wie Anm. 64), S. 9 f.

⁷⁸ Vgl. HSAD, Regierung Düsseldorf 1980, Bl. 30, und AMK, Familienbuch etwa 1800–1838. Bei den übrigen drei Männern handelt es sich um Johann Wilhelm Schaller (Familienbuch etwa 1800–1838 – Mutter: Anna Davids), Adam Davids und Friedrich Koeters (SAK, 3/728, Bl. 44, 3/731, Bl. 45; vgl. AMK, Taufbuch 1701 ff.).

⁷⁹ LHAK, 403/10395, S. 216–218, 222, 224 ff.; SAK, 3/495, Bl. 1.

⁸⁰ Vgl. Antrag von Johann Hermes, Lukas Hoeker, Wilhelm Hermes und Leonhard v. Beckerath v. 31. 8. 1826, AMK, Mappe 24.

⁸¹ LHAK, 403/10395, S. 268.

⁸² HSAD, Regierung Düsseldorf 1981, Bl. 32; Gesetzes-Sammlung für die Königlichen Preussischen Staaten, Jg. 1827, Nr. 1055.

⁸³ SAK, 3/495, Bl. 9.

⁸⁴ Vgl. ebd., Bll. 12–30.

⁸⁵ Ebd., Bll. 12–13.

⁸⁶ Ebd., Bl. 12; inhaltlich gleiche Ausführungen: LHAK, 403/10395, S. 294 u. 367.

⁸⁷ LHAK, 403/10395, S. 366, 409; SAK, 3/495, Bl. 25; HSAD, Regierung Düsseldorf 1980, Bl. 48.

⁸⁸ LHAK, 403/10395, S. 289.

⁸⁹ Ebd., S. 291.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Königliches Reskript v. 13. 1. 1828, AMK, Mappe 24; HSAD, Regierung Düsseldorf 1981, Bl. 47.

⁹² SAK, 3/495, Bll. 191–224. Im Jahr 1831 sprachen sich drei Verweigernde nachträglich für

die Übernahme des Militärdienstes, ein Befürworter noch dagegen aus, vgl. ebd., Nr. 64, 115, 144, 162.

⁹³ Das Geburtsjahr wurde aus dem Familienbuch etwa 1800–1838, der Aufnahme der gesamten Mennonitengemeinde 1840 (beides AMK) sowie ergänzend aus SAK, 40/10 und 3/710, ermittelt. In 34 Fällen wurde das Geburtsjahr aus dem Taufdatum (AMK, Taufbuch 1701 ff.) mittels eines Abzugs von 20 Jahren ungefähr bestimmt. Bei 16 Personen ließ sich eine Altersbestimmung gar nicht oder nur mit ungenügender Sicherheit vornehmen. Sie blieben bei der Auswertung ebenso unberücksichtigt wie zwei Mennoniten, bei denen aufgrund ihrer psychischen bzw. physischen Konstitution die Abgabe einer Erklärung nicht zu erwarten war.

Alter	≥70	60–69	50–59	40–49	30–39	<30
Befürworter	11	33	28	43	47	16
Verweigerer	8	7	6	5	4	3

⁹⁴ Die Familienhäupter gaben bei der protokollarischen Vernehmung in der Regel die Konfessionszugehörigkeit ihres Ehepartners an; SAK, 3/495, Bll. 191–224; hinzugezogen wurde auch eine von der Gemeinde erstellte Liste der sog. „reinen“ Mennoniten (ebd., Bll. 39–42) sowie die Untersuchungen des Verfassers über das Heiratsverhalten (vgl. Anm. 24). Ledig waren insgesamt 21 Familienhäupter, nicht ermitteln ließ sich die Konfessionszugehörigkeit in 17 Fällen. Unberücksichtigt blieben zwei Mennoniten, die in erster Ehe rein mennonitisch, in zweiter konfessionsverschieden geheiratet hatten.

Aus der Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 20. Jahrhundert

Die folgenden Informationen wollen die „Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona“ von Berend Carl Roosen, die 1886/87 erschien und die 1990 aus Anlaß des 75jährigen Jubiläums unserer Hamburger Mennonitenkirche in einem unveränderten Nachdruck neu aufgelegt wurde, bis in die Gegenwart fortsetzen. Die Darstellung beruht nicht auf eigenständigem und intensivem Quellenstudium, wie man es von der Arbeit eines seriösen Historikers verlangen kann. Dazu fehlt dem Gemeindepastor im aktiven Dienst schlicht die Zeit.

Vielmehr versuche ich zusammenzutragen, was ich aus vielen Quellen, zufälligen Aktenfunden und vor allem mündlichen Berichten älterer Gemeindeglieder über die Geschichte der Gemeinde in den letzten Jahrzehnten weiß. Eine detaillierte und auf Quellen gestützte Darstellung mag einem künftigen Historiker, vielleicht einem Gemeindepastoren im Ruhestand, vorbehalten bleiben.

I.
Unsere Gemeinde erlebte im 20. Jahrhundert bisher fünf Pastoren, und die meisten von ihnen konnten am Ende auf eine sehr lange Dienstzeit zurückblicken. Der erste in der Reihe, kaum noch dem 20. Jahrhundert zuzurechnen, ist Berend Carl Roosen, der Chronist der Gemeinde, 1820 in Hamburg geboren und seit 1845 Pastor seiner Heimatgemeinde. Er starb, nach langem Leiden und seit längerem nicht mehr im aktiven Dienst, am zweiten Weihnachtstag 1904 und liegt auf unserem Mennonitenfriedhof in Bahrenfeld begraben. Sein jüngerer Amtsbruder und schließlich Amtsnachfolger war seit 1882 der ebenfalls aus der Hamburger Gemeinde stammende Pastor Hinrich van der Smitten, der bisher letzte der Pastoren aus Hamburger Familien. Er war neben der Gemeindegliederarbeit sehr stark in dem Bemühen tätig, die deutschen Mennoniten zu einigen. So war er der spiritus rector der 1886 gegründeten „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ (wie sie damals hieß) und der erste und langjährige Vorsitzende ihres „Kuratoriums“ (= Vorstand). Daneben war er ab 1875 auf eigenes Risiko Schriftleiter und Herausgeber der 1854 von Jakob Mannhardt/Danzig gegründeten „Mennonitischen Blätter“, bis diese infolge der Notzeit nach der Inflation 1925 im Gefolge des Ersten Weltkriegs ihr

Erscheinen einstellen mußten. (Sie wurden ab 1927 unter der Schriftleitung von Emil Händiges im Auftrag der Vereinigung bis zur abermals erzwungenen Einstellung 1941 weitergeführt.) Hinrich van der Smissen starb im März 1928 im Alter von 78 Jahren sehr plötzlich an einem Schlaganfall und trotz seines hohen Alters noch im Dienst, nachdem er seiner Heimatgemeinde über 45 Jahre gedient hatte. Zuvor, von 1872 bis 1882, war er zehn Jahre Prediger der rheinhessischen Mennonitengemeinde Ibersheim bei Worms, und auch in der Pfalz war er in vielerlei Organisationen führend tätig gewesen, vor allem im Trägerverein der „Realanstalt am Donnersberg“, die einmal ein Predigerseminar für die deutschen Mennoniten werden sollte, aus der dann aber ein bis heute existierendes Gymnasium wurde. Dieser Anstalt blieb Hinrich van der Smissen und über ihn die Gemeinde Hamburg noch lange Zeit verbunden.

Die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona ist im 19. Jahrhundert nach allem, was wir wissen, stark zusammengeschmolzen und wohl auch in Traditionalismus erstarrt. Wie andernorts auch wurden Gemeindeglieder, die sich außerhalb der Gemeinde verheirateten, ausgeschlossen – eine Art von „Gemeindedisziplin“, die nicht mehr in die moderne Zeit einer „offenen Gesellschaft“ paßte und die sich naturgemäß im Endeffekt gegen eine so kleine Gemeinde kehren mußte. Viele Gemeindeglieder oder ganze Familien haben aber auch von sich aus die Gemeinde verlassen und sich der evangelischen Landeskirche angeschlossen, wohl nicht zuletzt um des gesellschaftlichen Ansehens und der Integration in die bürgerliche Gesellschaft willen. Die großen Kämpfe und Spaltungen lagen seit langem hinter der Gemeinde, etwa mit den „Dompelaars“ in der Frage der rechten Taufform: untertauchen oder begießen? (Dieses Problem trat 1860 in Rußland unter den Mennoniten wieder auf und wurde zu einem gewichtigen Streitpunkt und einem äußeren Unterscheidungsmerkmal zwischen der Mennonitengemeinde und der sich bildenden Mennoniten-Brüdergemeinde). Die Blütezeit der Gemeinde im 17. und 18. Jahrhundert, als die Gemeinde abgesondert, aber doch durchaus erfolgreich lebte und zum Beispiel eine eigene Schule unterhielt, war ferne Vergangenheit. Die bürgerliche Gleichstellung im Zuge der Bürgerrechtsbewegung im 19. Jahrhundert, die nicht zuletzt sprachliche Integration in die Umwelt ab 1795, vorher sprach man in der Gemeinde holländisch, hatte ihren Preis.

II.

Immerhin war die Gemeinde noch reich genug, sich einen kompletten Kirchenneubau leisten zu können. Seit 1717 stand die Mennonitenkirche samt

Pastorat und Küsterhaus an der Großen Freiheit 73 und 75, nachdem die frühere Holzkirche 1713 von den Schweden niedergebrannt worden war. Etwa ab der Jahrhundertwende gab es Überlegungen zu einer Verlegung der Kirche, nachdem der Stadtteil St. Pauli immer mehr zu dem wurde, was wir heute darunter verstehen: einem Amüsierviertel mit Kneipen und Bordellen – zumindest nach klassisch-bürgerlicher Sicht nicht gerade eine wünschenswerte Umwelt für eine Kirchengemeinde. Eine anfangs treibende Kraft bei diesen Überlegungen war der damalige Rendant (= Kassenführer) der Gemeinde, Carl Cornelius Wiebe (vgl. Menn. Geschichtsblätter Nr. 29, 1977, S. 73 ff), der als reicher Kaufmann bezeichnenderweise sowohl Kirchenratsmitglied der Mennonitengemeinde wie Großmeister der Freimaurerloge war (und manches andere auf wohlütigem Gebiet). Er sollte allerdings den Kirchenneubau selbst nicht mehr erleben; er starb 1910. Das alte Pastorat und Küsterhaus stehen übrigens heute noch an der Großen Freiheit, während die etwas von der Straße zurückliegende Kirche nur noch als Bild erhalten ist. Die Gebäude wurden damals an die Stadt Altona verkauft, die in der Kirche 1917 eine Kriegsküche einrichtete und den Komplex nach dem Krieg der Altonaer Stadtmission überließ. 1943 wurde die Kirche zerbombt, und auch die an der Straße stehenden Wohnhäuser schienen jahrelang reif für die Spitzhacke, wie es auch die Stadtplanung vorsah. Im Zuge der Bewahrung alles Alten wurden jedoch die arg mitgenommenen Häuser plötzlich als erhaltenswert eingestuft und einer „alternativen“ Sanierungsgesellschaft zur Instandsetzung und Nutzung überlassen. Schließlich traten die Bauabsichten in ein konkretes Stadium, und ein Architektenwettbewerb wurde ausgeschrieben, an dem sich sieben Architektenbüros beteiligten. Diese Entwürfe sind bis auf einen noch erhalten. Der fehlende Entwurf ist der des Siegers und späteren Bauleiters Prof. Francke; möglicherweise nahm er seine Pläne zur Überarbeitung wieder an sich. Keiner der ursprünglichen Entwürfe konnte nämlich verwirklicht werden, weil die Stadt das den Mennoniten überlassene Gelände noch einmal um zweihundert Meter nach Norden verschob. Ursprünglich sollten Kirche, Gemeindesaal, Pastorat, Küsterhaus und Bibliothek (diese Elemente kehren in allen Entwürfen wieder und waren wohl die Vorgabe) etwa an der Stelle gebaut werden, wo die jetzige Eckernförder Straße in die Langenfelder Straße einmündet. Es gab damals auch eine Debatte, ob gleich der gesamte Komplex gebaut werden sollte oder nur ein Teil. Glücklicherweise wurde alles gebaut, denn nach dem Krieg und der Inflation, in der die Gemeinde ihr gesamtes Vermögen verlor, wäre ein Weiterbau nicht mehr möglich gewesen. Lediglich ein auch einmal projektiertes Altenheim östlich der

Kirche, also etwa im jetzigen Gartengelände an der Langenfelder Straße, wurde nie gebaut. Seit der Inflationszeit sind auch die Glieder unserer Gemeinde aufgefordert, Kirchensteuern (wenn auch auf direktem Wege, nicht mittels staatlichen Einzugs) zu zahlen, was es vorher nicht gab. Schließlich erfolgte am 30. April 1914 die Grundsteinlegung der neuen Kirche, und der Bau konnte auch trotz des im August 1914 ausgebrochenen Weltkrieges zu Ende geführt werden. Am 17. Oktober 1915 wurde unsere Kirche mit einem Festgottesdienst eingeweiht. Wie sich aus einem Vergleich insbesondere mit der Innenansicht der alten Mennonitenkirche an der Großen Freiheit ergibt, wurde die neue Kirche offenbar sehr stark der alten nachgebaut. Bänke und Kirchenratsgestühl wurden von der Großen Freiheit hierher übernommen, und auch die Raumaufteilung und Raumgestaltung wirken sehr ähnlich.

III.

Städtebaulich hatte unsere Kirche ein wechselndes Schicksal. Eigentlich steht sie heute „verkehrtherum“, und auch über unsere isolierte Hausnummer 20 hat sich schon mancher gewundert. Ursprünglich sollte da, wo jetzt der Schulhof ist, ein Platz entstehen, auf den die Kirche geblickt hätte und an dem auch eine sehr viel größere neugotische Pauluskirche (etwa nach dem Vorbild der Johanniskirche in der Max-Brauer-Allee) stehen sollte, die freilich so nie gebaut wurde. Von Süden wäre eine Straße von der Augustenburger Straße her gekommen, etwa entlang des jetzigen Fußweges, deren Häuser die Nummern 1 bis 19 gehabt hätten, und Kantsteine für diese Stadtplanung lagen noch bis in die 1970er Jahre im Gelände. Unser Gebiet, ganz im Norden der damals noch selbständigen Stadt Altona, hart an der Grenze zum Hamburger Stadtteil Eimsbüttel gelegen, war damals Altonaer Stadterweiterungsgebiet, und einige Wohnhäuser waren schon in den Jahren vor dem Kirchbau entstanden, wie alte Fotos zeigen. Jedoch wird bekanntlich nicht aus allen Plänen Wirklichkeit, und so lag unsere Kirche jahrzehntelang inmitten einer grünen Insel aus Kleingärten an einem nicht ausgebauten Sandweg (der erst später „Mennonitenstraße“ genannt wurde; früher war die Anschrift „Langenfelder Straße 100 Hinterhaus“). Aber das Gelände war zu stadtnah und verkehrsmäßig zu gut erschlossen, als daß man es hätte dabei belassen wollen, und so wurde in den 1970er Jahren ein neuer Bebauungsplan mit Wohnhäusern, zwei Schulen und einem Kindertagesheim verwirklicht, der unsere Umgegend zu dem machte, was sie heute ist. Es fehlt nur noch ein projektiertes Haus der Jugend, an dessen Platz sich die letzten Kleingärten bis heute halten konnten.

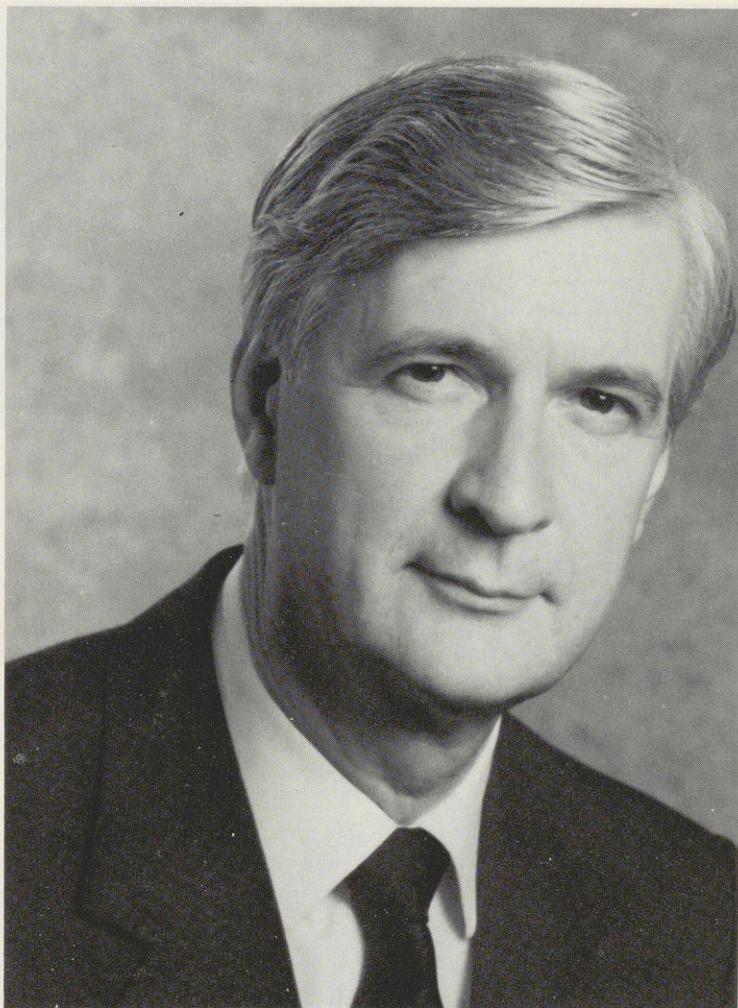


Abb. 1

Klaus Deppermann (1930–1990)

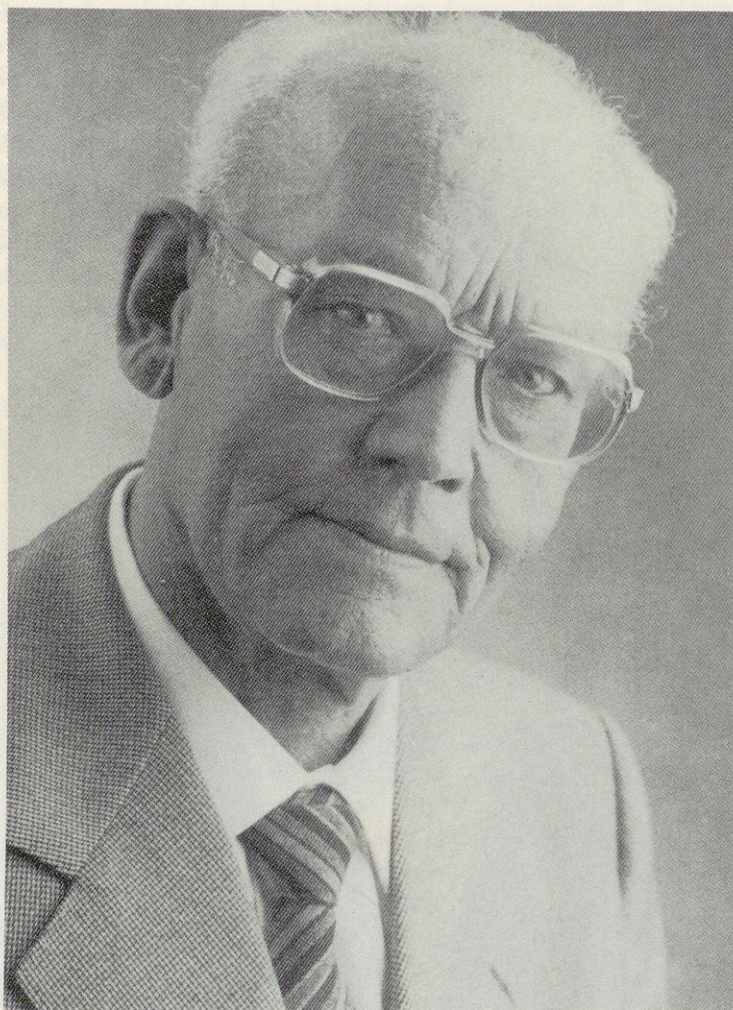


Abb 2
Gerhard Hein (1905–1990)
Foto: Bücheler (1980)



Abb. 3

Mühlhausen heißt jetzt nicht mehr Thomas-Müntzer-Stadt.

Foto: S. Woelck

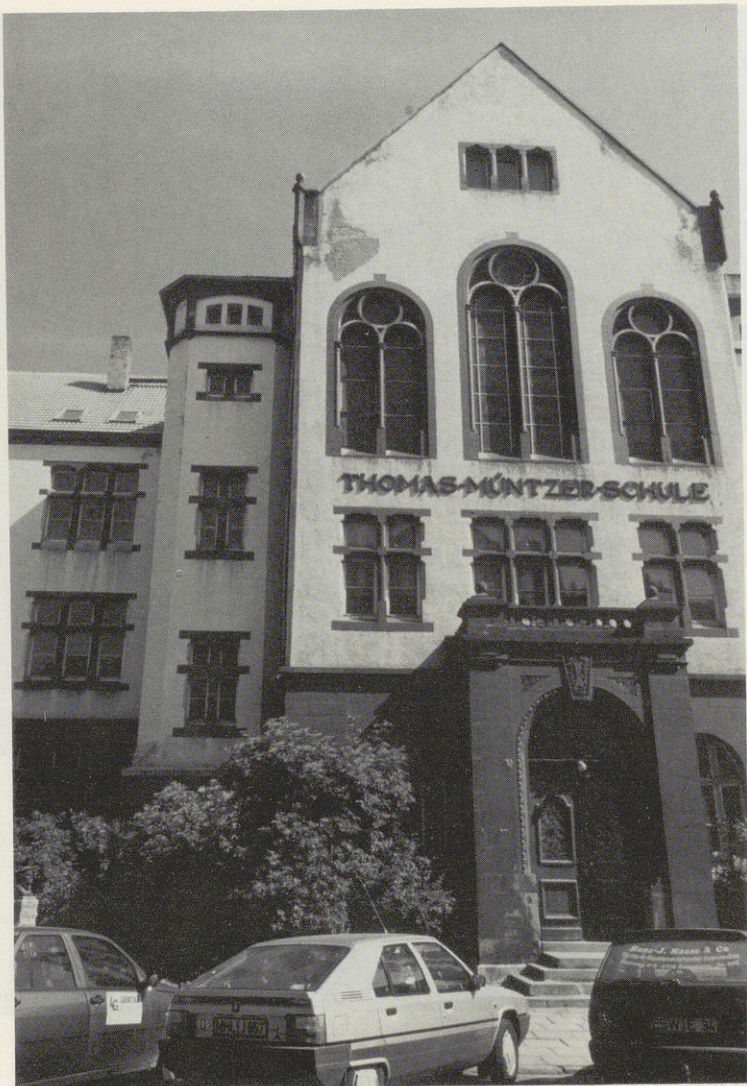
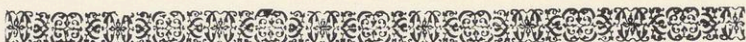


Abb. 4
Thomas-Müntzer-Schule in Mühlhausen: Wie lange noch?
Foto: S. Woelck



Abb. 5 Nationalbibliothek Wien

Titelblatt von Johann Fabris „Znaimer Predigten“, Wien 1528.



DELINEATIO MALÆ ARBORIS LVTHERANÆ.

Das ist
Ein eygentliche Entwurffung / vnd Hinstellung des bösen vnfruchtbaren Lucher oder
Kegerbaums / darauff zuweilen was des Baums Wurzel / Stammen vnd Blät / ja
wie auch der sonst verurtheilten Christenbaum beschaffen ist.

Durch M. ABRAHAMVM NAGELIVM GAMVNDIANVM

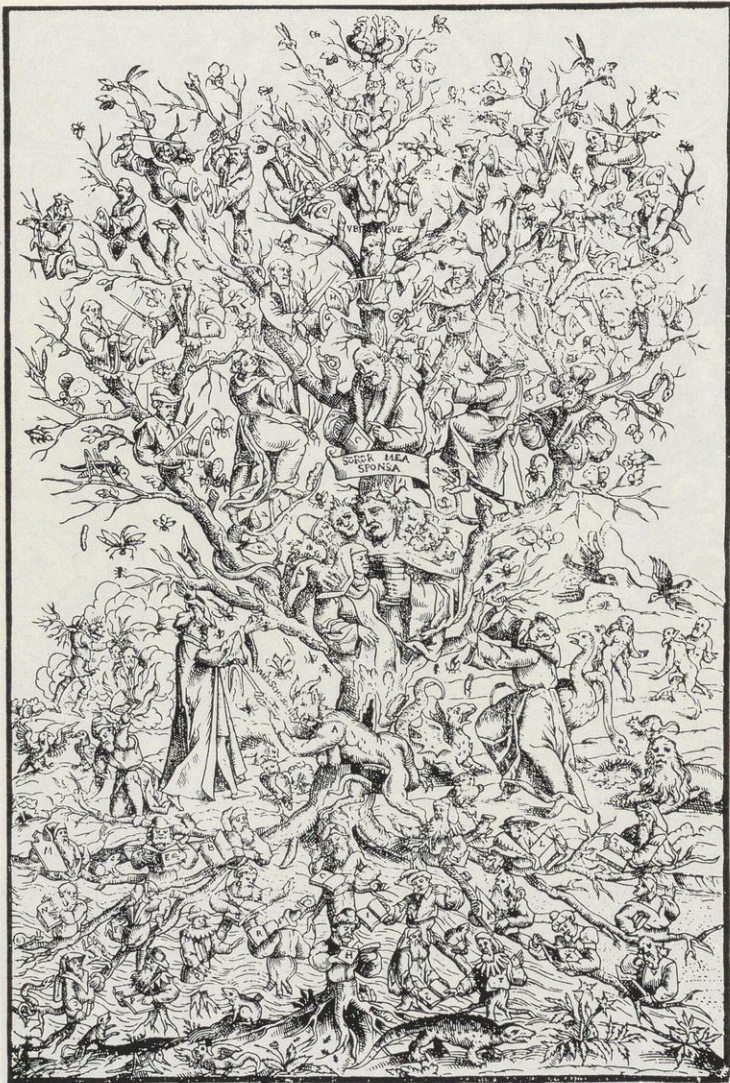


Abb. 6

Der Ketzlerbaum, unbekannter Künstler, 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts
(aus: Kostbarkeiten der Lutherhalle Wittenberg, Berlin 1983, S. 122).



Abb. 7

Vergrößerter Ausschnitt aus dem Ketzlerbaum:
 Satirische Darstellung Luthers und seiner Frau Katharina
 (zum Beitrag von Ch. Dittrich, S. 71).



Abb. 8

Täufer. Kolorierte Lithographie von F. W. Moritz (1783–1856).

Nach der farbigen Wiedergabe in dem auf S. 233f. angezeigten Buch, S. 181.



Abb. 9

Täuferin. Kolorierter Kupferstich von G. J. Gatine, Paris 1827.

Nach der farbigen Wiedergabe in dem auf S. 233f. angezeigten Buch, S. 183.

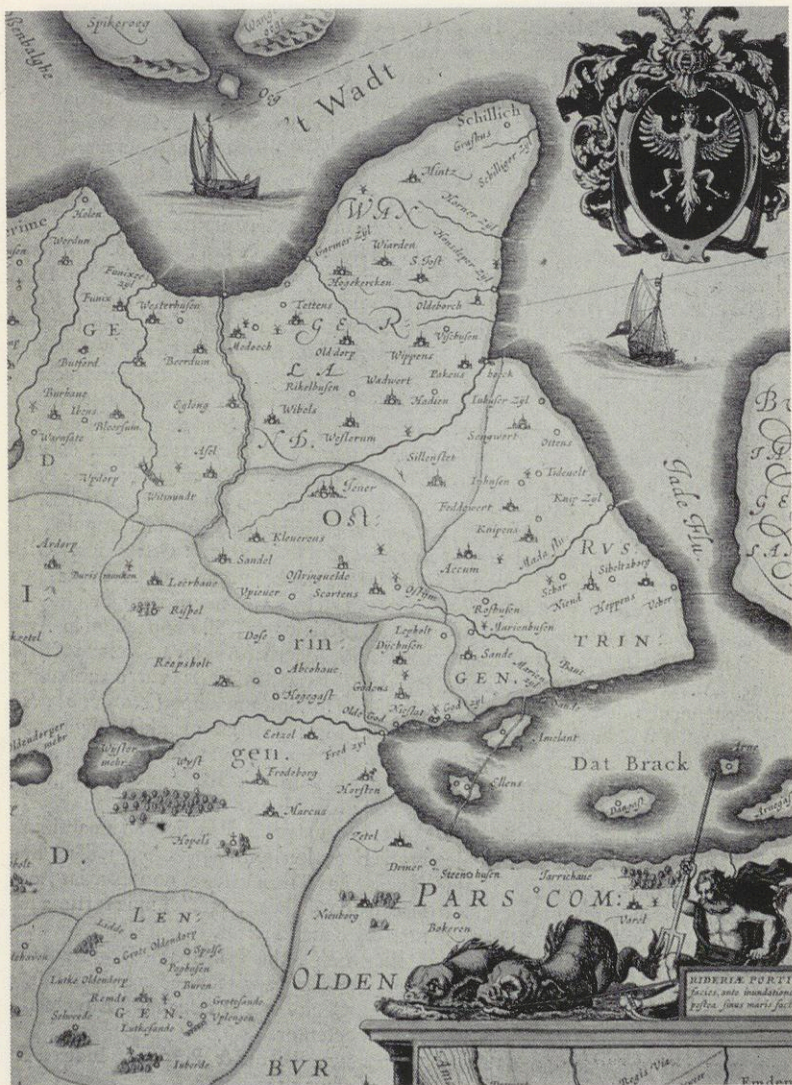


Abb. 10

Der Jadebusen um 1616

Ausschnitt aus einer Karte von Ubbo Emmius.

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des

Nieders. Staatsarchivs in Aurich.

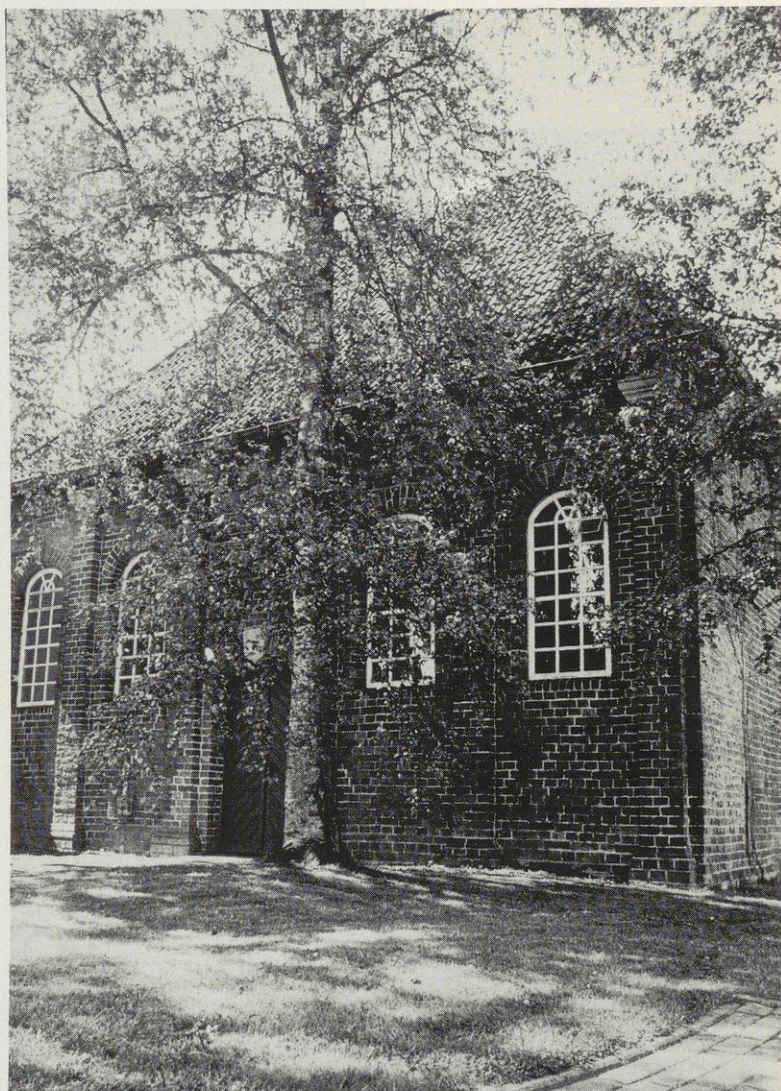


Abb. 11 Foto: S. Woelck
Mennonitenkirche in Neustadtgödens am Schwarzen Brack.

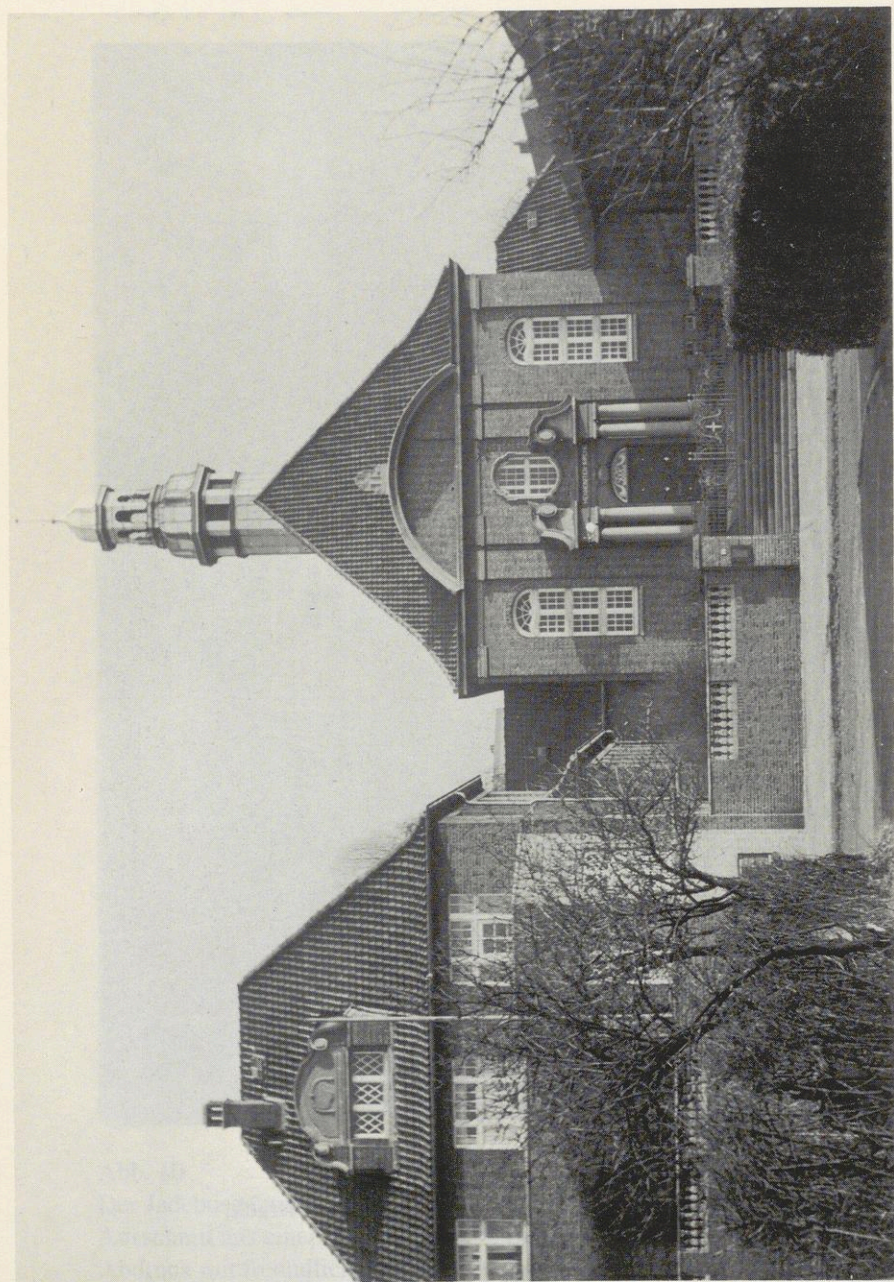


Abb. 12

Kirche und Pfarrhaus der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona, erbaut 1914–1915.



Abb. 13
Der Kirchenrat der
Mennonitengemeinde
zu Hamburg
und Altona,
etwa 1914.

Hinterer Reihe von links:

Hermann Otto Roosen, Hinrich Gysbert Julius Mannhardt, Hermann Penner, Wilhelm Karl Franz Ahlzsweig

Vordere Reihe von links:

Antonius Classen, Pastor Hinrich van der Smissen, Ferdinand ten Doornkaat Koolman, Hinrich van Sintern

Mitgliederversammlung des MGv 1990:
Auf einem Ausflug von Hamburg über Bad Oldesloe nach Lübeck
war ein Höhepunkt die Begegnung mit dem Kunsthistoriker
Abram B. Fens am Tage vor seinem 103. Geburtstag.



Abb. 14
 Pastor Otto Schowalter mit der Gruppe der Täuflinge von 1934,
 geboren alle 1919.



Abb. 15

Von der Panorama-Terrasse aus erklärt Dr. Hans Rott (Baskenmütze) den Besuchern der Mitgliederversammlung des MGV in Straßburg 1991 die historischen Sehenswürdigkeiten.



Abb. 16

Mitgliederversammlung des MGV 1990:
Auf einem Ausflug von Hamburg über Bad Oldesloe nach Lübeck war ein Höhepunkt die Begegnung mit dem Kunsthistoriker Abram B. Enns am Tage vor seinem 103. Geburtstag.



Abb. 17

C. F. Klassen, Frankfurt, April 1954, kurz vor seinem Tod
am 8. April 1954 in Gronau.

Aus den letzten Amtsjahren von Pastor van der Smissen, der also als erster in das neue Pastorat zusammen mit der Familie seines Sohnes einzog (eine Enkelin, hier 1916 geboren und bis 1928 aufgewachsen, lebt heute noch in Süddeutschland), ist noch zu vermelden, daß er 1925/26 zu seiner Unterstützung einen jungen Vikar hatte, Ethelbert Stauffer, 1902 geborener Sohn eines jung verstorbenen Missionars und zuletzt Mennonitenpredigers in der Mennonitengemeinde Friedelsheim bei Ludwigshafen. Stauffer wandte sich aber der Wissenschaft zu und wurde Professor für Neues Testament in Bonn und Erlangen; auch er ruht, ebenso wie Hinrich van der Smissen, auf unserem Hamburger Mennonitenfriedhof, denn seine Frau stammte aus Hamburg und war eine Enkelin jenes erwähnten Carl Cornelius Wiebe. Es klingt wie ein Witz, daß Ethelbert Stauffers Sohn Wolfram Stauffer seit 1981 lutherischer Pastor an der uns benachbarten Pauluskirche ist, zu der unsere Gemeinde übrigens immer ein besonders gutes Verhältnis hatte. Mehrfach nutzte die Paulusgemeinde unsere Räume, als ihre Kirche zerstört war.

IV.

Im Sommer 1929 kam ein neuer Pastor an die Gemeinde: Otto Schowalter vom Kaplaneihof in der Südpfalz, der erste seit langem, der kein Hamburger war und der es vielleicht im Innersten auch nie wurde. Er war ein Intellektueller und Ästhet, ein Liebhaber der Künste, der auch passable Gedichte schreiben konnte, und vor allem war er ein scharfsinniger Theologe. Seine Amtszeit läßt sich in zwei sehr unterschiedliche Perioden einteilen, in die Zeit bis und dann nach 1945. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, zumal dann im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat lag das Gemeindeleben nach allem, was mir bekannt ist, sehr darnieder, jedenfalls was die regelmäßige Teilnahme der Gemeindeglieder an den Gemeindeveranstaltungen betrifft. Immerhin, es gab in den 1920er Jahren einen Kirchenchor „Menno“, es gab große Weihnachtsfeiern oder Orgelkonzerte durch den langjährigen Organisten Fritz Kremp, aber der Gottesdienstbesuch war doch äußerst bescheiden, was Otto Schowalter in seiner Besinnung zum 25jährigen Jubiläum unserer Kirche in die etwas schönfärbisch-vornehmen Worte faßte: „Die Kirche ruft noch nach der Vollgemeinde.“ (Sie tut es heute noch). 1941 mußte Otto Schowalter Soldat werden, und in diesen Kriegsjahren hielt seine energische Ehefrau Gertrud, geb. Stauffer aus Kirchheimbolanden das Gemeindeleben aufrecht, so gut sie es vermochte, unter anderem mit Hilfe von Gastpredigern aus anderen Gemeinden, wie ein Gästebuch aus jenen Jahren ausweist. Glücklicherweise

se kehrte Schowalter bereits am 21. November 1945 aus englischer Kriegsgefangenschaft zurück.

Das Jahr 1945 und das Kriegsende bedeuten den wohl tiefsten Einschnitt in der Geschichte unserer Gemeinde. Hunderttausende von Flüchtlingen strömten aus Ost- und Westpreußen und aus Pommern in den Westen und sammelten sich vor allem im Norden, in Schleswig-Holstein und in Niedersachsen, und unter ihnen waren auch viele Mennoniten. Die Gemeinde Hamburg, mitten in diesem Gebiet gelegen und, wenn auch vom Krieg sehr mitgenommen, doch immer noch eine größere Gemeinde mit einer Kirche und mit Verbindungen, wurde zur Anlaufstelle für viele dieser Entwurzelten. Kirche und Pastorat wurden im Krieg glücklicherweise zwar beschädigt, aber nicht zerstört, obwohl um die Kirche herum Wohnhäuser durch Bomben in Schutt und Asche fielen. Das Dach war beschädigt und mußte 1958 völlig erneuert werden, die bunten Kirchenfenster waren in Mitleidenschaft gezogen, so daß man aus sechs beschädigten Fenstern vier ganze machen mußte und die zwei hinteren in einfacherer Ausführung ergänzte, wie man heute noch sehen kann, und auch die Orgel mußte gründlich instandgesetzt werden. Aber die Kirche stand, und die Menschen kamen. Über Jahrzehnte hin wurden die weitläufigen Gemächer und Kellerräume der „Mennoburg“ zur Zuflucht und zur Notwohnung für Familien und alleinstehende junge Menschen, bis in die 1960er Jahre noch für Studenten.

1954 wurden zweimal Transporte mennonitischer Kinder zusammengestellt. Niederländische mennonitische Familien wollten deutschen bedürftigen Kindern Gelegenheit geben, sich bei ihnen für sieben oder acht Wochen zu erholen und pflegen zu lassen. Für den zweiten Transport wurde auch ich ausgesucht, obwohl ich erst knapp neun Jahre alt war, da sich ansonsten nicht genügend Kinder gemeldet hatten. Da es schnell gehen mußte, aber die technischen Möglichkeiten der Kommunikation damals noch rar waren, rief Pastor Schowalter in unserem Wohnort Uetersen irgendeinen Telefonbesitzer an und bewog ihn dazu, zu meinen Eltern zu gehen, sie von diesem Vorhaben in Kenntnis zu setzen und seinen Besuch anzukündigen. Meine Eltern gerieten in eine nicht geringe Aufregung, und es folgten einige angespannte Tage, besonders für meine Mutter. Das Ehepaar Schowalter begleitete dann unsere Kindergruppe bis Groningen, von wo aus wir dann weiter verteilt wurden. Seit dieser Zeit fühlen wir uns (und sicher nicht nur wir) unseren niederländischen Glaubensgeschwistern besonders verbunden und pflegen heute noch diese Beziehung.

Dorothee Wiens

Schleswig-Holstein und Niedersachsen waren voller Flüchtlinge. Nicht nur für die mennonitischen unter ihnen sorgte nach Kräften das MCC, das Hilfswerk der amerikanischen Mennoniten, und die Kirche bzw. die Gemeinde wurde zum Treffpunkt und zur Informationsbörse, zum Ort der Hoffnung. Hilfsgüter, vor allem Nahrung und Kleidung wurden verteilt, teils in der Kirche, teils an anderen Stellen in Hamburg, und wieder hat sich die tatkräftige Gertrud Schowalter mit aller ihrer Kraft eingesetzt. Wie man im Rückblick weiß, ist das Verteilen von Hilfsgütern aber auch ein manchmal undankbares Geschäft, und so sind neben sehr vielen lobenden und rühmenden Stimmen über Gertrud Schowalter auch ein paar kritische zu mir gedrungen – vielleicht von solchen, die einen bestimmten Mantel oder ein Paar Schuhe nicht bekamen, aus welchen Gründen auch immer. Die Mennoniten im norddeutschen Bereich wurden von einem Ältestenaus-schuß im norddeutschen Bereich in zehn Betreuungsbezirke eingeteilt, um die Arbeit besser zu organisieren, und es bildeten sich viele Gruppen und Treffpunkte, aus denen später Gemeinden entstanden. Auch der Hamburger Gemeinde schlossen sich mit der Zeit viele Flüchtlinge an, so daß die Mitgliederzahl unserer Gemeinde von rund 250 vor dem Krieg auf zeitweise über 1.000 anwuchs. Die Gemeinde änderte, was die Herkunft und Prägung ihrer Mitglieder betrifft, damals völlig ihr Gesicht. Allerdings waren viele Flüchtlinge zunächst zögernd beim offiziellen Anschluß an eine hiesige Gemeinde. Man glaubte lange an eine Rückkehr in die verlorene Heimat, und noch 1948 lesen wir in einem Rundschreiben von Otto Schowalter an die im Lande verstreut lebenden Flüchtlinge, daß sie sich zwar der Hamburger Gemeinde anschließen möchten, um das Gemeindeleben und die Seelsorge auf eine geregelte Grundlage zu stellen, daß davon aber die Mitgliedschaft in ihrer Heimatgemeinde unberührt bleiben solle, als Wahrung eines Rechtsanspruchs sozusagen. Die Zeit ging dann freilich darüber hinweg.

Eine sehr große Zahl dieser Flüchtlingsmennoniten gingen dem Mennonitentum auch wieder verloren. Viele der verstreut Lebenden „versickerten“ oder schlossen sich der evangelischen Landeskirche an, häufig im Zuge ihrer Heirat; andere wanderten nach Südamerika aus, vor allem solche, die bis 1947 oder 1948 in Internierungslagern in Dänemark festgehalten worden waren. Otto Schowalter war übrigens, wie mir erzählt wurde, ganz gegen die vom MCC propagierte Auswanderung, weil er darin ein Zeichen von Mut- und Glaubenslosigkeit sah, und er sollte darin auch Recht behalten. Es ging, was sich 1948 noch kaum jemand vorstellen konnte, mit der Bundesrepublik doch schnell steil aufwärts, und wie oft habe ich bei

Gemeindebesuchen den Satz gehört: „Wir sind heute froh, daß wir nicht nach Uruguay ausgewandert sind, obwohl wir damals schon auf der Liste standen...“ So ging die Zahl der Mennoniten in unserem Bereich in den 1960er und 1970er Jahren doch auch wieder stark zurück. Unsere Gemeinde hat heute um die 530 Glieder, und von den Flüchtlingsgemeinden existieren in Norddeutschland noch Hannover, Göttingen, Bremen, Kiel und Lübeck, und diese Gemeinden sind alle sehr überaltert. Von den Predigtstellen der Nachkriegszeit, die immer auch Betreuungsstellen und ein Stück Ersatzheimat waren, sind noch Braunschweig (Gem. Göttingen), Delmenhorst (Gem. Bremen), Celle und Lüneburg (Gem. Hannover) sowie Preetz und Neumünster (Gem. Kiel) erhalten. Eine im einzelnen nirgends erfaßte Zahl wanderte auf eigene Faust nach Kanada aus, unter strengen Auflagen, vor allem mit einer „Bürgerschaft“ eines Kanadiers versehen, um dort eine neue Heimat zu suchen.

Pastor Schowalter wirkte oft wie jemand, der in höheren Sphären schwebt und mit den Niederungen des Alltags oft nur schwer etwas anfangen konnte. Eine Gewohnheit freilich ist mir in fester Erinnerung: Zwei Bibelworte pflegte er abwechselnd seiner Gemeinde zum Schluß seiner Predigten mit auf den Weg zu geben: „Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht, denn solche Opfer gefallen Gott wohl“ (Hebr. 19, 16) und „Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein“ (Jakobus 1, 22). Noch heute, wenn mir diese beiden Bibelworte begegnen, sehe ich Pastor Schowalter vor mir und höre ihn.

Dorothee Wiens

Auch eine andere Initiative, die andernorts auf fruchtbareren Boden fiel, führt bei uns bis heute ein Schattendasein: der Siedlungsbau für mennonitische Flüchtlinge. An sieben Stellen in der Bundesrepublik halfen amerikanische mennonitische Kriegsdienstverweigerer, sogenannte „Pax-Boys“, beim Bau von Siedlungshäusern für mennonitische Flüchtlinge. Dadurch sollte sowohl Wohnraum geschaffen wie ein Gemeindeleben in Gang gebracht werden. In Espelkamp, Bechterdissen bei Bielefeld, Enkenbach bei Kaiserslautern, Neuwied und Backnang erwuchsen aus diesen Siedlungen große Gemeinden, die teilweise seit den 1970er Jahren durch Zuzüge von mennonitischen Aussiedlern aus der UdSSR noch verstärkt wurden, während die Bemühungen in Wedel nur teilweise und in Lübeck kaum vom Erfolg gekrönt waren. In Wedel bei Hamburg wurden von 1954 bis 1957 in drei Bauabschnitten Siedlungshäuser und auch ein Gemeindehaus gebaut, aber die Siedlung wurde nie so groß, daß sie eine selbständige Gemeinde

geworden wäre. Sie blieb immer ein Teil und eine Predigtaußenstelle der Gemeinde Hamburg. Die Zahl der Siedlungshäuser auf der Dornbreite in Lübeck blieb gering, und eine Gemeinde aus mennonitischen Flüchtlingen gibt es in Lübeck unabhängig von diesem Siedlungsversuch.

Das Zusammenwachsen von Alteingesessenen und Flüchtlingen in den 1940er und 1950er Jahren verlief nicht ganz schmerzfrei, ganz ähnlich dem Zusammentreffen von Bundesrepublikanern und Aussiedlern in unseren Tagen. Die alten Hamburger fühlten sich überfremdet: „Herr Pastor, so schön wie früher ist es nicht mehr...“, und die Flüchtlinge empfanden sich trotz ihrer zahlenmäßigen Mehrheit zumindest teilweise als Außenseiter: „Wir waren Mennoniten zweiter Klasse“. Heute wiederholt sich das unter neuen Vorzeichen dort, wo Aussiedler und Hiesige aufeinandertreffen. In unserer Gemeinde ist das aber bisher nicht der Fall. Hamburg ist bisher für diese Menschen im Gegensatz zu Bielefeld, Neuwed, Espelkamp und einigen anderen Orten kein attraktiver Zielort. Die Zusammensetzung unserer Gemeinde ist nach einer Statistik vom 1. 4. 1982 ein getreues Spiegelbild dieser Geschichte des 20. Jahrhunderts: Nur noch 25 Prozent alten Hamburger Familien stehen 66 Prozent Flüchtlinge aus Ost- und Westpreußen (und jeweils deren Nachkommen) gegenüber, dazu kommt ein Rest, der aus hängengebliebenen Rußlandmennoniten von 1945, aus Südamerikarückwanderern und sonstwie Zugezogenen besteht.

Eine gewisse Bedeutung für unsere Gemeinde hatte auch das Altersheim, das nach dem Krieg ursprünglich in Rellingen seine Tore öffnete, um zumal alten Heimatvertriebenen, die nicht mehr selbst neu siedeln wollten, oder deren Kinder auswandern und ihre Eltern versorgt wissen wollten, eine Heimat für ihre alten Tage zu geben. 1966 mußte das Heim verlegt werden, da die Pacht gekündigt worden war und das Gebäude sich nicht für größere Investitionen eignete. Der Neubau in Bad Oldesloe erwies sich aber aus der Sicht unserer Gemeinde als Fehlplanung. Der Kontakt ist seither loser geworden, kaum jemand geht freiwillig dorthin, wie überhaupt kaum jemand freiwillig ins Altersheim geht angesichts der erfreulich vielen ambulanten Hilfen. Jeder will möglichst lange in seiner Wohnung und in der Nähe seiner Familie und Bekannten bleiben, und so ist das Heim zu einem für die meisten zu weit entfernten Pflegeheim geworden, in das Gemeindeglieder nur der Not gehorchend umziehen.

Daß unsere Gemeinde eine „Flüchtlingsvergangenheit“ hat, merkte man sehr deutlich noch in den 1960er Jahren, als ich die Gemeinde kennenlernte. Die Ost-Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland 1965, die die Aussöhnung mit unseren östlichen Nachbarn und praktisch den Ver-

zicht auf die ehemalige Heimat empfahl, verursachte auch in unserer Gemeinde hitzige Debatten. Umgekehrt trugen sicher manche Busreisen, die wir in den 1970er Jahren in die inzwischen für Touristen zugänglichen, heute polnischen Gebiete unternahmen, nicht unerheblich dazu bei, daß viele dann doch ihren Frieden mit sich und der Vergangenheit machen konnten.

VI.

Die frühen 1960er Jahre waren für unsere Gemeinde Jahre des Übergangs und des häufigen Wechsels. 1961 starb nach langer Krankheit Gertrud Schowalter an Multipler Sklerose. Ihr Ehemann Otto Schowalter pflegte sie jahrelang aufopferungsvoll. Die Ehe war übrigens kinderlos, und Otto Schowalter gegen Ende seiner Dienstzeit selbst ein von Krankheit stark angeschlagener Mann. Ein mennonitischer Theologiestudent, der mit im Pastorat wohnte, Bodo Geddert, war in den frühen 1960er Jahren sehr aktiv, allerdings trennte man sich dann doch 1962, obwohl Geddert gehofft haben mochte, einmal Schowalters Nachfolger zu werden. So mußte Otto Schowalter, der schon im Ruhestand war, noch eine Anhangsdienstzeit ableisten, bis im August 1964 Dr. Hans-Jürgen Goertz als eben fertiger Theologe aus Göttingen hierher kam, um die Predigerstelle zu übernehmen. Bald darauf, am 5. Februar 1965, starb Otto Schowalter auf einer Reise in seiner pfälzischen Heimat, gerade 64 Jahre alt. Auch er und seine Frau ruhen auf unserem Friedhof.

Mit Hans-Jürgen Goertz kam ein junger Theologe in unsere Gemeinde, der vor allem ökumenisch aufgeschlossen war und durch mancherlei Initiativen die Gemeinde aus einer Art bürgerlicher Behäbigkeit herauszuführen versuchte. So knüpfte er Kontakte zur Reformierten Gemeinde in Hamburg, die ja eine uns theologiegeschichtlich verwandte Tradition („radikale Reformation“, praktisches Christsein, Nüchternheit des Gottesdienstes) verkörpert, und er war aktiv beteiligt bei der Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg“ im Jahr 1965. Daneben war er knapp zwei Jahre auch Schriftleiter der damaligen mennonitischen Zeitschrift „Der Mennonit“, in der er deutliche journalistische Akzente setzte. Er war ein in der Gemeinde geschätzter geschliffener Prediger, auch wenn er mit mancher pointierten Äußerung auch einmal ein Stirnrunzeln hervorgerufen haben mag. Er repräsentierte nach der langen Ära Schowalter sozusagen den „frischen Wind“, nicht zuletzt befördert durch die in diese Jahre fallende „Revolution“ (zumindest der Umgangsformen) von 1968. Goertz blieb aber nur knapp fünf Jahre, eine Ausnahme unter den traditionell lang-

dienenden Hamburger Predigern, und wandte sich im Frühjahr 1969 einer wissenschaftlichen Tätigkeit als Assistent am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg zu. Er lehrt heute am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Hamburger Universität.

VII.

Damit nähern wir uns der Gegenwart. Seit April 1969 ist der Verfasser Pastor der Gemeinde. Er stand beim Weggang von Goertz sozusagen zur Verfügung, da er seit Februar 1968 bereits je zur Hälfte von Hamburg und Lübeck als Pastor angestellt gewesen war. Er wechselte ganz nach Hamburg nach einer Wahl, die – nicht ganz ohne Widerspruch aus der Gemeinde – ohne Gegenkandidaten verlaufen war. Die Veränderungen der letzten zwanzig Jahre sind wohl gleichermaßen dem Einsatz des Pastors wie allgemeinen äußeren Zeiteinflüssen zu verdanken: Die Gottesdienstformen haben sich aufgelockert, oft wird Gottesdienst im Gemeindesaal gehalten, vor allem seit der drastischen Verteuerung der Heizölpreise nach 1973. Aber aus dieser Notmaßnahme wuchsen auch viele Chancen; Gottesdienste in der Kirche und im Gemeindesaal mit je ihrem Gepräge wechseln seither einander ab. Seit Jahren gibt es im Anschluß an den Gottesdienst immer eine Tasse Kaffee, was der Gemeinschaft untereinander sicherlich förderlich ist.

Mitte der 1970er Jahre wurde, wie in einigen anderen deutschen Mennonitengemeinden, auch bei uns die alte Tradition des Laienpredigertums wiederbelebt. Am 24. April 1977 wurden Gerhard Tyart und Ruth Wedel als Laienprediger ordiniert. Seither halten sie in unserer und den Nachbargemeinden selbständig Gottesdienste. Auch einige weitere Gemeindeglieder sind inzwischen bereit, der Gemeinde mit einer Predigt zu dienen, auch wenn sie (bisher) nicht förmlich in ein Predigtamt eingesetzt sind. Das Nebeneinander des hauptamtlichen, theologisch gebildeten Predigers mit den Laienpredigern hat sich als fruchtbar erwiesen, und seit 1984 hat sich aus dem ganzen norddeutschen Bereich ein Kreis von haupt- und ehrenamtlichen Predigern zusammengefunden, der sich viermal jährlich bei uns zu Fortbildung und Austausch trifft.

Eine Reihe von Familienfreizeiten in den 1970er Jahren wirkt bis heute nach in Form besseren gegenseitigen Kennens und in der Bereitschaft zur Mitarbeit. Überhaupt kann man die Geschichte unserer Gemeinde nicht schreiben, ohne nicht wenigstens pauschal die vielen Mitarbeitenden zu nennen und ihnen herzlich für ihren Einsatz zu danken, sei es in der Arbeit des Kirchenrates oder vor allem in der Kinder- und Jugendarbeit. Eine vom

„Gesetz der Stelle“ diktierte, aber auch willig übernommene besondere Form von Präsenz und Mitarbeit wird der Ehefrau des Pastoren auferlegt, früher wie heute. Elke Foth hat im Büro oder hinter den Kulissen von Gemeindeveranstaltungen viel (oft unbemerkten) Einsatz geleistet und in den letzten Jahren, seit die eigenen Kinder groß und teilweise aus dem Haus sind, auch ganz offiziell einige Funktionen in der Gemeinde und in der deutschen Mennonitenschaft übernommen. Einen unfreiwilligen Beweis ihrer Eigenständigkeit mußten die Mitarbeiter der Gemeinde 1982 antreten, als der Verfasser durch eine längere Krankheit sechs Monate ausfiel. Mit zwei Ausnahmen wurden alle Gottesdienste und die sonstigen Gemeindeveranstaltungen aus eigener Kraft gestaltet, was abgesehen vom unschönen Anlaß ein erfreuliches Zeichen ist.

In den letzten Jahren haben sich auch die Kontakte zu unseren mennonitischen Nachbargemeinden verstärkt. Friedrichstadt wird schon seit 1922, seit dem Weggang des letzten dortigen Predigers, von Hamburg aus mit „betreut“, und seit 1984 gibt es auch eine enge Zusammenarbeit mit der Gemeinde Kiel. Die Hamburger ehrenamtliche Pastorin Ruth Wedel wurde zur Ältesten, also zur Gemeindeleiterin der Gemeinde Kiel berufen. Auch die Kontakte zur Gemeinde Lübeck verstärken sich in der jüngsten Zeit; wohin die Entwicklung führen wird, ist zur Zeit offen.

Eine Reihe von Mennonitentagen in den 1970er Jahren, die dann freilich wieder eingeschlafen sind, führte die in unserem Raum meist sehr verstreut und isoliert lebenden Mennoniten ein wenig zusammen, und von der Hamburger Gemeinde als einer der größeren deutschen Mennonitengemeinden gingen in den letzten Jahrzehnten immer auch Impulse auf das gesamte deutsche Mennonitentum aus, was die Zusammenarbeit der Gemeinden und nicht zuletzt die Hilfswerkstätigkeit betrifft. Hier hat sich vor allem unser Gemeindeglied und langjähriges Kirchenratsmitglied Dr. Helmut Greve persönlich und mit seiner Familie sehr engagiert.

VIII.

Auch unser Kirchengebäude, dessen 75jähriges Jubiläum 1990 der Anlaß für diese Festschrift ist, stand immer wieder im Blickpunkt des Interesses, oft genug durchaus unfreiwillig, denn natürlich bedarf eine solch schöne, aber auch verwinkelte und aufwendig gebaute Anlage der dauernden Unterhaltung. Unserem Rendanten ist auch schon das Wort vom „Faß ohne Boden“ herausgerutscht. Das Jahr 1966 bedeutet hier einen wesentlichen Einschnitt: In diesem Jahr verkaufte die Gemeinde den Gemeindesaal samt Küsterhaus an eine freie Gemeinde, die schon längere Jahre in dem Gebäu-

de zur Miete war und das Gebäude unbedingt zum Eigentum wollte und darum auch einen attraktiven Preis bot. Diese „Evangelische Gebetsgemeinschaft e. V.“, wie sie sich nennt, ist eine nur hier existierende, nach außen sehr abgeschlossene Gemeinde konservativen Zuschnitts, die in ihrem äußeren Auftreten in manchem an Altmennoniten oder Amische in Amerika erinnert. Aber sie sind sehr gute und hilfsbereite Nachbarn und haben im Laufe der Jahre sehr viel in das nun ihnen gehörende Gebäude investiert, haben umgebaut und renoviert, mehr als wir es je hätten bewältigen können. Manchmal fehlt uns zwar der große Saal für bestimmte große Veranstaltungen, aber insgesamt hat sich nach meinem Urteil im Rückblick der Verkauf, mit dem sich unsere Gemeinde „gesundgeschrumpft“ hat, als eine richtige Entscheidung herausgestellt. Von einem Teil des Verkaufserlöses wurde die Heizungsanlage erneuert und das ehemalige quadratische Kirchenratszimmer durch Hinzunahme eines Flurs in einen für viele Zwecke sehr geeigneten und ausgesprochen freundlichen Gemeindesaal („Gerrit-Roosen-Saal“) umgebaut. Es gab und gibt im übrigen immer genug Reparaturen und Instandhaltungsarbeiten an Kirche und Pastorat, von denen nicht wenige kleinere Arbeiten in Eigenarbeit ausgeführt wurden. Aber oft genug standen Baugerüste an den Mauern, und zumal die Dächer und das schöne Westportal verschlangen schon viele Tausende, weil an ihnen der Zahn der Zeit besonders nagte, von laufenden Arbeiten wie dem Streichen der unendlich vielen Fenster und Türen ganz zu schweigen. Einiges wurde im Lauf der Jahre auch vereinfacht. So hat der „Brautgang“ an der Südseite heute keine Fenster mehr wie vor dem Krieg. Sie wären sinnlos und angesichts des heutigen Umfeldes eine Dauerarbeitsstelle für einen Glaser. Die Garten- und Terrassenmauer der Westfront bestand früher aus kleinen Säulchen, die 1969 wegen Baufälligkeit beseitigt und durch glattes Mauerwerk ersetzt wurden; heute würde man vielleicht versuchen, sie zu erhalten. Ebenso wurden die Dachgauben an der nicht so im Blickfeld liegenden Nordflanke des Kirchendaches abgerissen, weil sie eine Quelle ständiger Undichtigkeit waren, und schließlich wurde bei der Einrichtung der Bibliothek im unteren Erkerzimmer des Pastorates 1969 ein nicht mehr benutzter Kachelofen abgerissen. Diesem trauern heute manche wieder nach, ebenso wie einem Deckengemälde in der Kirche, das 1964 bei Renovierungsarbeiten nicht nur deswegen unwiederbringlich übermalt wurde, weil es durch Wasser infolge Kriegseinwirkungen stark beschädigt war. Man hielt es damals für Kitsch. Die Einstellungen wandeln sich... Wer die schrittweise erneuerten Fenster des Pastorats genau betrachtet, erkennt manche Uneinheitlichkeiten, die daher rühren, daß nicht alles auf einmal

erneuert werden konnte. Der Einbau einer freilich viel zu kleinen Küche anstelle einer ehemaligen Toilette samt Vorzimmer in den frühen 1970er Jahren in Eigenarbeit hat sich ausgezeichnet bewährt, sind doch viele Gemeindeveranstaltungen mit Essen verbunden, und das hat bekanntlich nicht nur eine materielle Dimension.

IX.

Heute ist unsere Gemeinde, wie ein Blick auf eine Berufsstatistik ausweist (Stichtag 1. 4. 1982), eine überwiegend im kaufmännischen Bereich und in der Dienstleistung angesiedelte Mittelstandsgemeinde mit weit verstreut lebenden Gemeindegliedern. Ehen mit Angehörigen anderer Kirchen oder Konfessionslosen sind die Regel, und sie sind für die Gemeinde mindestens so sehr Chance wie Gefahr. Es gibt einen aktiven Kern von Gemeindegliedern, die in der Gemeinde mitleben und mitarbeiten, es gibt viele „unterstützende“ (zahlende) Gemeindeglieder und natürlich eine Reihe von Randsiedlern. Im Laufe der Jahre bin ich vorsichtiger geworden bei der „Zuordnung“ des einen oder anderen, aber natürlich wünscht sich jeder Pastor die Schowaltersche „Vollgemeinde“. Wir sind eine Gemeinde, die ökumenisch aufgeschlossen sein will und doch teil hat an der für Freikirchen offenbar typischen Binnenorientiertheit („Familienkirche“). Von den meisten anderen Mennonitengemeinden in Deutschland sind wir weit entfernt, und im Vergleich dazu darf man unsere Mitarbeit in den Gremien und Werken der deutschen Mennoniten durchaus als intensiv und engagiert bezeichnen. Wir sind in vielem eine eher säkularisierte Stadtgemeinde, etwas, was uns vielleicht mit unserer Partnergemeinde Groningen (seit 1987) mehr verbindet als mit vielen anderen deutschen Mennonitengemeinden. Wir wollen unsere Defizite nicht verschweigen, aber wir brauchen uns auch nicht zu verstecken. Wir wollen Christen sein in dieser Stadt und in unserem Lebensumfeld, und durch Gottes Gnade sind wir, was wir sind (1. Korinther 15, 10).

Zweckverband oder Bekenntnisgemeinschaft?

Der Versuch eines Zusammenschlusses der deutschen Mennonitengemeinden 1932–34

„Ob es aber jetzt nicht an der Zeit wäre, wieder um die Liebe unserer lieben süddeutschen Brüder zu werben, um sie zum Eintritt in die ‚Vereinigung‘ zu bewegen?“ Diese Frage stellte der Prediger Gerhard Fast aus Eichwalde, Gemeinde Heubuden-Marienburg, in einem Brief, den er einen Tag vor seinem Tode, nämlich am 27. Januar 1932, an Pfarrer Emil Händiges in Elbing schrieb.¹ „Ob es jetzt nicht an der Zeit wäre...?“ und er fährt fort: „Dabei wäre es vielleicht taktisch richtig, den Vorsitzenden aus den dortigen Kreisen vorzuschlagen. Du kennst ja Stimmung und Personen dort sehr genau, und glaubst Du nicht auch, einen Bruder aus den süddeutschen Gemeinden bei der Wahl auch durchbringen zu können? Nach einem mir vorliegenden Stimmenverzeichnis sind insgesamt 35 gültige Stimmen vorhanden. Von diesen würden nach meiner Schätzung 17 Stimmen jedenfalls für, dagegen 18 Stimmen, mit Einschluß von 3 Stimmen für Hamburg-Altona und 1 Stimme für Königsberg, *wider* diesen Vorschlag sein... Der Kampf würde heiß und schwer, sehr schwer sein; der Sieg aber überaus erfreulich!“

Das Zitat zeigt, daß wir es mit einem alten Problem zu tun haben; denn schon 1932 war es nicht neu, sondern hatte bereits eine fünfzigjährige Geschichte hinter sich. Die Vereinigung, die 1886 gegründet worden war, war eben von Anfang an keine Vereinigung *aller* deutschen Mennonitengemeinden. Mit 18 Gemeinden hatte es 1886 begonnen. Bis 1914 war die Zahl auf 28 Mitgliedsgemeinden gestiegen; das war damals etwa die Hälfte der deutschen Mennonitengemeinden. An erster Stelle standen nach Mitgliederzahl, finanziellem Gewicht wie auch Stimmrecht, die norddeutschen Stadtgemeinden. Es gehörten aber auch die meisten Pfälzer Gemeinde dazu. Aus Bayern standen München, Eichstock und Regensburg zur Vereinigung, von den westpreußischen Landgemeinden Heubuden, Orloffersfelde, Ladekopp, Markushof, Schönsee und Tragheimerweide. Mehrere westpreußische Landgemeinden hielten sich abseits, ebenso fast der gesamte Verband der badisch-württembergischen Mennonitengemeinden.²

Bis Anfang der dreißiger Jahre blieb es bei diesem Zustand. Hatte man sich damit abgefunden? Sicherlich nicht. Das zeigt der Brief von Gerhard Fast

mit seiner Frage, „Ob es jetzt nicht an der Zeit wäre, wieder zu werben“. Der Brief zeigt aber auch eine gewisse Naivität im Hinblick auf die Ursachen der Uneinigkeit. Denn die vorgeschlagene Werbetaktik, einen süddeutschen Bruder zum Vorsitzenden der Kuratoriums der Vereinigung zu wählen, ist sicher arglos und freundlich gemeint gewesen, war aber angesichts der tatsächlichen Verhältnisse unangemessen. Durch Taktik konnte man die Differenzen nicht beseitigen, die zumindest für einen der Partner an der Basis lagen.

Emil Händiges, stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung, der damals faktisch die Geschäfte führte, sah das klarer; denn in einem Brief an Christian Neff auf dem Weierhof schrieb er anderthalb Wochen später, am 9. Februar 1932: „Die Ziele, die Bruder Gerhard Fast in seinem Schreiben zeigte, sind ja sehr zu schätzen, doch kann ich darin seine Hoffnungen nicht völlig teilen. Ich glaube nicht daran, daß wir in absehbarer Zeit die Gemeinden des badisch-württembergisch-bayerischen Verbandes für einen Anschluß an die Vereinigung gewinnen können. Das werden sie aufs neue mit der bekannten Begründung ablehnen. Es erschiene mir auch nicht wünschenswert, noch weiter von den Gruppen im Rheinland und Westfalen abzurücken, oder gar sie preiszugeben. Das wäre gegen die ursprünglichen Tendenzen der Vereinigung, die den Zusammenhalt zu pflegen hat, soweit dies mit dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit sich verträgt. Anfang und Entwicklung der Vereinigungsgeschichte verweisen uns auf *diesen* Weg. Gewiß bestehen dogmatische Unterschiede, die wir nie verweisen dürfen. Es ergab sich aber immer wieder ein gemeinsames Betätigungsfeld, wie es gerade die letzten Jahre mit ihren Weltkonferenzen in Basel-Zürich und Danzig deutlich zeigten.“³

Aus diesen Worten spricht nicht nur eine Skepsis gegenüber dem badisch-württembergisch-bayerischen Verband, sondern auch das Wissen um die scheinbar unauflösbaren Schwierigkeiten in der Sache. Denn was meinte Händiges, wenn er prophezeite, der Verband werde einen Anschluß „aufs Neue mit der bekannten Begründung ablehnen“? Er meinte das Verlangen des Verbandes nach einem gemeinsamen Bekenntnis als Grundlage für die gemeinsame Arbeit und er wußte, daß dieses Bekenntnis von den Stadtgemeinden, vor allem von denen im Rheinland und in Westfalen, also Neuwied, Krefeld und Gronau nicht zu haben war; daß man also von diesen Gemeinden abrücken oder sie gar aufgeben mußte. Das aber kam für Händiges nicht in Frage, weil die Vereinigung von den Stadtgemeinden selber gegründet worden war und weil man schon so viel Gemeinsames erarbeitet hatte. Man beachte, daß Emil Händiges in seiner Theologie nicht auf Seiten

der liberalen Stadtgemeinden stand und in seiner Frömmigkeit eher einem lebendigen Pietismus zuneigte.⁴

War also der Plan des Westpreußen Gerhard Fast mehr auf Wunschdenken als auf einer realistischen Einschätzung der Lage aufgebaut, so hatte er doch einen konkreten Anlaß. Die westpreußischen Gemeinden, die seit dem Ausgang des Ersten Weltkrieges teils in Polen, teils im Gebiet der Freistadt Danzig, teils auf noch deutschem Boden wohnten (die Gemeinde Heubuden z. B. rekrutierte sich aus Dörfern in allen drei Hoheitsgebieten), diese westpreußischen Gemeinden mußten mancherorts nach veralteten, aber immer noch gültigen Gesetzen Steuern an die lutherische Kirche bezahlen. Um diese loszuwerden, war man bei verschiedenen Behörden vorstellig geworden, hatte umfangreiche Rechtsgutachten erstellen lassen und schien jetzt Aussicht auf Erfolg bei der Reichsregierung in Berlin zu haben, wenn man zugleich die Rechte einer Körperschaft öffentlichen Rechtes erlangte. Während andere Mennonitengemeinden, ebenfalls aus steuerlichen Gründen, solche Rechte auf regionaler Ebene zugesprochen bekamen (z. B. die Vereinigung bayerischer Mennonitengemeinden, die zu keinem anderen Zweck gegründet wurde), brauchten die westpreußischen Gemeinden wegen der verwickelten politischen Lage den Rückhalt einer überregionalen Organisation, am besten auf Reichsebene, und das war die Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich. Man strebte also dreierlei an. Erstens eine Mitgliedschaft aller westpreußischen Gemeinden in der Vereinigung, zweitens eine Ausweitung der Vereinigung nach der anderen Seite hin auf alle süddeutschen Gemeinden (um nämlich den überregionalen Charakter der Vereinigung zu unterstreichen) und eine eindeutige Zuerkennung des Charakters einer Körperschaft öffentlichen Rechtes an die Vereinigung (denn die in Hamburg schon in den zwanziger Jahren erworbenen Rechte waren offensichtlich nicht eindeutig als solche anerkannt).

Die treibende Kraft hinter diesem Plan war der Landwirt Gustav Reimer, Diakon der Gemeinde Heubuden. Er steckte schon hinter dem Wunsch von Gerhard Fast, um die Liebe der süddeutschen Mennoniten zu werben. Er hatte aber nicht nur eine Taktik, mit der man die Süddeutschen vielleicht hätte gewinnen können, sondern das fertige Konzept einer Verfassung für die Vereinigung, in der sowohl die unangetasteten regionalen Besonderheiten der verschiedenen Gruppen wie auch der gesamtdeutsche Zusammenschluß auf einen Nenner gebracht worden waren. Während bis dahin die Mitgliedschaft in der Vereinigung nur von Einzelgemeinden erworben werden konnte, sollte sich nach dem Plan von Gustav Reimer die Vereinigung

Zu Punkt 11. Bruder Reimer begründet die Vorschläge seiner Gemeinde auf Umgestaltung der Vereinigung in einen Zusammenschluß der Landesvereinigungen. Diese Vorschläge hätten bereits die Zustimmung der Landgemeinden der Westpreussischen Konferenz gefunden.

Die „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ habe das sehr erstrebenswerte Ziel, einen Zusammenschluß aller deutschen Mennonitengemeinden in der Weise zustande zu bringen, daß sich die einzelnen Gemeinden ihr als Mitglieder anschließen. Dieser Zusammenschluß habe sich aber trotz der eifrigsten Bemühungen in einem 46 jährigen Zeitraum nicht allseitig erreichen lassen. Es sei daher zu untersuchen, ob sich im Aufbau der Vereinigung ein Organisationsfehler befinde, den es zu beseitigen gelte.

Wenn man berücksichtigt, daß die Gemeinden des Südens und Ostens seit jeher zu kleineren örtlichen Vereinigungen zusammengeschlossen sind, so entfällt für die kleineren Gemeinden dieser Gebiete das Bedürfnis, einer das ganze Reichsgebiet umfassenden Vereinigung anzugehören, wenn ihnen durch die mit der Mitgliedschaft bedingte Selbstvertretung sehr hohe Verwaltungskosten entstehen und sie andererseits in dieser Vereinigung gegenüber den großen Stadtgemeinden mit ihren beredeteren Stimmführern mit ihrer Auffassung doch nicht zu Geltung kommen. Für die kleineren Gemeinden ist eine das ganze Reichsgebiet umfassende oder vielmehr noch darüber hinausgehende Vereinigung dann am wertvollsten, wenn sie sich auf die Landesvereinigungen aufbaut. Wenn daher die „Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich“ eine Spitzenorganisation der deutschen Mennonitengemeinden sein will, müßte sie sich nicht auf die einzelnen Gemeinden, sondern auf die Landesvereinigungen gründen und diese organisch miteinander verbinden. Es müßte eine Arbeitsteilung in der Weise stattfinden, daß jeder Verband seine bestimmten Aufgaben zu erfüllen hat. Die Gemeinden als solche behalten ihre bisherigen Aufgaben. Die Erfüllung der Aufgaben, die darüber hinausgehen, wie Einrichtung von Prediaer-Konferenzen, Veranstaltung allgemeiner Zusammenkünfte der Gemeindeglieder zum Zwecke der Förderung der Evangelisation und Gemeinschaftspflege, Einrichtung der Reisepredigt und Diasporapflege, Vertretung gemeinsamer Interessen gegenüber den Landesbehörden und der Landesgesetzgebung, sowie den örtlichen religiösen Verbänden anderer Konfessionen, liegt der Landesvereinigung ob. Für Aufgaben, die über den Rahmen der einzelnen Landesvereinigungen hinausgehen, wie Förderung der Publikation und Geschichtsforschung, Unterstützung schwacher Gemeinden und Heranbildung der Prediger, Vertretung gegenüber dem Reich und seiner Gesetzgebung, Fühlungnahme mit außerdeutschen mennonitischen Organisationen und Vertretung gegenüber andern das Reichsgebiet umfassenden Rel.-Ges., ist die Reichsvereinigung da. Im Süden und im Osten seien die Voraussetzungen einer solchen Organisation, d. h. der Zusammenschluß zu Landesvereinigungen vorhanden bzw. möglich. Auch die Gemeinden, die wir zur „Vereinigung West“ zählen, haben sich bereits vor einigen Jahren zur Erlangung der öffentlichen Körperschaftsrechte auf eine Verfassung geeinigt. Wenn diese Gemeinden einmal an die Prüfung der Frage herangehen wollten, ob nicht darüber hinaus bei ihnen eine solche Vereinigung noch neben der heutigen „Vereinigung d. M.G. i. D. R.“ auch bei der großen örtlichen Entfernung ihre Aufgaben

hätte, so würden sich sicherlich auch hier die Einrichtung von jährlichen Prediger-Konferenzen, die Entsendung von Abgeordneten zur Teilnahme an den Veranstaltungen der andern Landesvereinigungen mit anschließender Berichterstattung, die Anstellung eines Reisepredigers für die Diasporapflege u. a. sehr segensreich auswirken.

Br. Reimer wies dann noch darauf hin, daß Herr Prof. Unruh, den er als den besten Kenner mennonitischer Organisationen in aller Welt bezeichnete, schon 1930 auf der Kuratoriumssitzung in Elbing eine solche Umgestaltung sehr warm befürwortet und sich gutachtlich dahin ausgesprochen habe, daß hierdurch das mennonitische Gemeindeprinzip nicht verletzt werde.

Bei der gegenwärtigen Wirtschaftslage dürfte es sich zur Einsparung von Verwaltungskosten empfehlen, anstelle der heutigen Dreiteilung der Organisation in Vorstand, Kuratorium und Mitgliederversammlung, mit einer Zerteilung in Vorstand und Mitgliederversammlung auszukommen. Es dürfte sich aber empfehlen, festzulegen, daß jede Landesvereinigung ein Vorstandsmitglied stellt. Dieser Vorschlag sei auch schon vor Gründung der Vereinigung gemacht, damals aber leider nicht befolgt worden. Die Außerachtlassung dieses Grundsatzes habe dahin geführt, daß mehrere größere Gruppen von Gemeinden, wie z. B. die Westpr. Landgemeinden noch niemals im Vorstand vertreten gewesen seien.

Wenn bei Beschlüssen der Reichsvereinigung immer der alte christliche Grundsatz befolgt würde, daß ein Weg gesucht werden müßte, der allen Beteiligten gangbar erscheint, so dürfte keine Landesvereinigung oder die ihr angeschlossene Gemeinde in Gefahr laufen, daß ihr gegen ihren Willen Beschlüsse aufgezwungen würden. Br. Reimer schloß seinen Bericht mit folgenden Worten: Wenn wir so die Vereinigung umgestalten, indem wir den einzelnen Gemeinden und Landesvereinigungen völlige Freiheit lassen in Betreffnis, Verfassung und Verwaltung, so müßten wir doch an einem Grundsatz festhalten, wenn die Arbeit erfolgreich sein soll, einem Grundsatz, auf den wir schon gestern mehrfach verwiesen wurden und den ich in die Worte fassen möchte. „Ueber allem aber herrsche die Liebe, denn sie ist das Band der Vollkommenheit.“

Der Vorschlag von Gustav Reimer, Heubuden, zur Neuorganisation der „Vereinigung“ in drei Landesverbänden. Auszug aus dem Bericht von Emil Händiges über die Mitgliederversammlung in Hamburg-Altona am 20. Juni 1932 (MBI. 1932, S. 71f)

auf drei verschiedene Gemeindeverbände aufbauen. Er teilte die deutsche Mennonitenschaft in drei große Gruppen, Ost, West und Süd, und zwar nicht nur „nach ihrer örtlichen Lage“, also geographisch, sondern auch „nach ihrer Wesensart“. Für diese Gruppen waren im Osten und im Süden bereits Organisationen vorhanden, die nur ausgebaut zu werden brauchten, während man im Westen, das heißt in den westlichen norddeutschen Stadtgemeinden eine solche Organisation noch erst gründen mußte. Diese Regionalverbände sollten alle Aufgaben übernehmen, die nicht unbedingt einer übergeordneten, gesamt nationalen Regelung bedurften. Die überregionale Vereinigung sollte somit entlastet werden und konnte sich den weiteren Aufgaben widmen. Die Eigenart jedes Verbandes wäre gewahrt geblieben.⁵

Ich halte dieses Konzept gemessen an den damaligen Verhältnissen für genial. Aber was genial ist, ist auch schwer durchzusetzen, weil es der Zeit vorausseilt. Hören wir die Stimme von Emil Händiges, Elbing, dazu, wie er sie in einem Brief vom 6. April 1932 an Christian Neff auf dem Weierhof formuliert:

„Ich bin aber ganz Deiner Ansicht, daß es verlorene Liebesmühe ist, um den Beitritt der Badisch-Württembergisch-Bayerischen Gemeinden zu werben. Reimer kennt die rechtsrheinischen Brüder nicht genug, sonst müßte er sich sagen, daß das nicht geht. Ich habe es in der Jugendarbeit und als Schriftleiter der ‚Jugendwarte‘ hinlänglich erfahren, wie einseitig sie eingestellt sind. Ich kann darum nicht noch einmal eine Hinauszögerung der Mitgliederversammlung befürworten.“⁶

Ein Vorurteil? Oder wirklich bittere Erfahrung in den Jahren, als Händiges als Jugendwart durch süddeutsche Gemeinden reiste? Vielleicht beides? Jedenfalls scheint er sich mit Christian Neff einig zu fühlen, der sich in ähnlichem Sinn geäußert haben muß: „Ich bin ganz Deiner Ansicht.“ Und Christian Neff war immerhin Vorsitzender der Süddeutschen Konferenz, in der die Pfälzer bereits mit Verbandsmitglieder zusammenarbeiteten. Aber es gibt ja auch kollektive Vorurteile, und solche heizen sich bekanntlich von selbst auf. Vielleicht brauchte es die Distanz der Westpreußen Gustav Reimer und Gerhard Fast, um unbeschwert einen Anschluß ins Auge zu fassen. Was wiegt solche Unbeschwertheit aber, wenn die beiden anscheinend noch nicht einmal den Unterschied zwischen rechtsrheinischen und linksrheinischen Süddeutschen kannten und dachten, Christian Neff könne derjenige sein, der „die Süddeutschen“ in die Vereinigung führt?

Wie dem auch sei, der Plan der Westpreußen war von vornherein zum Scheitern verurteilt. Als Gustav Reimer ihn auf der Mitgliederversamm-

lung 1932 in Hamburg-Altona noch einmal vortrug, hießen die Pfälzer sein Konzept zwar willkommen. Aber von Krefeld kam entschiedener Widerspruch gegen die Mitgliedschaft nur von Landesverbänden.⁸

Über der Auseinandersetzung hierüber verschwand der Gedanke, daß auch die rechtsrheinischen Mennoniten im Süden zur Vereinigung stoßen könnten, in der Versenkung. Wohl sollte eine neue Verfassung kommen und im Hinblick auf die Mitgliedschaft neigte man zu dem Kompromiß „grundsätzlich Einzelgemeinden, aber möglicherweise auch Landesverbände“. Doch die Mitgliedschaft des Verbandes badisch-württembergisch-bayerischer Mennonitengemeinden wurde nicht mehr in Betracht gezogen.

Die Zeiten jedoch ändern sich schneller, als wir denken. Studiert man die Akten, hat sich die Stimmung ein Jahr später, im Sommer 1933 völlig geändert. Der Nationalsozialismus war an der Macht und führte auch für die Kirchen ein neues Zeitalter herauf. Statt der vielen Landeskirchen sollte Deutschland eine Reichskirche haben, und die Freikirchen sollten ihr eingegliedert werden. Wie sollte aber eine Freikirche Teil der Reichskirche werden und dabei ihre Konfessionalität wahren, wenn sie in sich zerstritten war, wenn die Reichskirche nicht wußte, mit wem sie verhandeln sollte? Mit dieser Frage wurde den deutschen Mennoniten nach einjähriger Pause der Gedanke eines Zusammenschlusses aller Mennoniten im Reich erneut aufgedrängt.

Ich möchte nun die Diskussion um das Problem „Freikirchen – Landeskirchen – Reichskirche“ nicht weiter verfolgen. Sie ist von Hans-Jürgen Goertz und Diether Götz Lichdi dargestellt worden.⁹ Die Mennoniten wehrten sich durch ihre offiziellen Vertreter fast überall entschieden und mit Erfolg gegen eine Vereinnahmung durch die Reichskirche. Aber eben auch dazu brauchte man eine einheitliche Front, hinter der alle Mennonitengruppen Widerstand leisten konnten. Deshalb hieß die Parole jetzt: „Reichskirche: nein, Einheit aller Mennoniten: ja.“ Ich möchte das durch zwei Zitate aus vertraulichen Rundschreiben von Ernst Crous belegen. Ernst Crous aus Krefeld, damals aber in Berlin, war seit Juni 1932 neben dem zu gleicher Zeit neu gewählten Vorsitzenden Händiges stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung. In einem vertraulichen Rundschreiben schrieb er am 9. Oktober 1933:

„Je mehr wir uns bei aller Verschiedenheit (und vielleicht gerade wegen dieser Verschiedenheit) gegenseitig unterstützen, umso wahrscheinlicher ist es, daß wir uns auch in den Stürmen dieser Zeit behaupten und gerade heute unsere Pflicht gegen die Allgemeinheit recht erkennen und voll erfüllen.“¹⁰

Und eine Woche später am 16. Oktober 1933: „Aufs dringendste aber bitte ich alle, in Fragen des Zusammenschlusses an Trennendem zurückzustellen, war immer nur möglich ist. Daß auch dann noch genug Raum für Eigenart hier und dort bleibt, dafür sind wir doch alle Mennoniten. Wenn wir aber heute nicht alle zusammenstehen, geht die Welle über uns alle hinweg. Verschwinden wir aber als Gemeinschaft in Deutschland, so ist das auch national ein Verlust. Auf unserem Boden erwachsen immer auch besondere Leistungen, die deutschen Mennoniten jenseits der Grenzen vermöchte wohl unsere Kirche, nicht aber eine Reichskirche beim Deutschtum zu halten.“¹¹ Also noch einmal: „Reichskirche: nein! Einheit aller Mennoniten: ja“. Das war die Parole.

Nun möchte ich drei Fragenkomplexe nacheinander behandeln, die bei den Gesprächen und Verhandlungen 1933/34 eine Rolle spielten. Die drei Fragenkomplexe etikettiere ich mit den Stichworten Organisation, Bekenntnis, Motive.

1. Organisation

Als das Ziel einer Vereinigung aller deutscher Mennonitengemeinden erst wieder Verhandlungsthema wurde, tauchte sofort auch der Plan von Gustav Reimer wieder auf, die Vereinigung nicht auf Einzelgemeinden zu gründen, sondern auf Gemeindeverbände. Da dies für die norddeutschen Stadtgemeinden nicht akzeptabel erschien, einigte man sich auf den Kompromiß, daß grundsätzlich Einzelgemeinden Mitglieder der Vereinigung sein sollten, daß es aber auch zulässig sei, wenn eine Gemeindegruppe als Gruppe Mitglied würde. Als dann im Januar 1934 die neue Satzung (Entwurf III) beschlossen werden und die neue Art der Mitgliedschaft realisiert werden sollte, war das unter Punkt 10 der Tagesordnung folgendermaßen formuliert:

„Entgegennahme der Beitrittserklärung

- a) des Gemeindeverbandes der Ost- und Westpreußischen Mennoniten;
- b) des Gemeindeverbandes der Pfälzisch-Hessischen Mennoniten;
- c) des Gemeindeverbandes der Badisch-Württembergisch-Bayerischen Mennoniten.“¹²

Die in dieser Aufzählung fehlenden Einzelgemeinden brauchten eine solche Beitrittserklärung nicht abzugeben, da sie ja bereits Mitglieder waren. Trotzdem wirkte die Aufzählung der Verbände wie ein Schock auf die Krefelder, die sich, wie schon zuvor, von der Masse der Gemeindeverbände

überfahren fühlten. Sie wehrten sich heftig dagegen¹³ und erreichten, daß die Kuratoriumssitzung und die außerordentliche Mitgliederversammlung, die zur Beschließung einer neuen Satzung auf den 22. Januar 1934 einberufen waren, schon am 10. Januar wieder abgeblasen werden mußte.¹⁴ Der geplante Punkt 10 der Tagesordnung hätte so nicht durchgeführt werden können. Doch das hatte auch noch andere Ursachen.

2. Bekenntnis

Als die Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich 1886 gegründet wurde, verstand sie sich als Zweckverband, nicht als neue Kirchengemeinschaft. Man wollte eine eigene Predigerausbildung ermöglichen, Publikationen fördern, neue Gemeinden unterstützen, und zwar ohne Ansehen der Person, d. h. ohne eine bestimmte Denkweise oder Frömmigkeit zu bevorzugen. Im Vordergrund stand die praktische Hilfe. Der Versuch einer gemeinsamen Bekenntnisbildung wäre bei der Verschiedenheit hinderlich gewesen.¹⁵

Das sollte nicht grundsätzlich ausschließen, daß es zu tieferen Glaubensbindungen und Bekenntnissen kommen konnte und vielleicht auch mußte. 1933 schien es soweit zu sein; denn der Staat verlangte einen einheitlichen *Kirchenzusammenschluß*. Mußte das nicht auch ein gemeinsames Bekenntnis bedeuten? In der Diskussion innerhalb der Vereinigung versuchten einige einen Ausweg, indem sie sagten, die Vereinigung bleibe ein Zweckverband, aber eben ein *kirchlicher*. Tatsächlich ist das eine Formel, von der aus man weiter denken kann. Man wird nämlich bald darauf kommen, daß alle Zwecke und jede Art, diese Zwecke anzusteuern, von einem Geist bestimmt sind, der den Geist Christi und somit den Geist, von dem die Kirche lebt, näher oder ferner steht. Wo liegt nun die Grenze zwischen Kirche und kirchlichem Zweckverband? Sicherlich nicht darin, daß man sich in der Kirche zum Geist Christi bekennen sollte, im Zweckverband aber nicht. Ich finde es deshalb richtig, daß der Verband nach dem Geist fragte, der die Vereinigung, zu der man sich zusammenschloß, verbinden sollte, auch wenn es sich nur um einen kirchlichen Zweckverband handelte. Nicht richtig scheint mir zu sein, wenn man dem Geist zugleich vorschreiben will, mit welchen Worten christlicher Tradition er sich als christlich ausweisen muß. Die Christlichkeit des Pfingstgeistes hat sich seinerzeit gerade dadurch erwiesen, daß man sich trotz verschiedener Sprachen (und ich möchte hinzufügen: trotz verschiedener Denkweisen) verstanden hat.

Die Mehrzahl der beteiligten Vertreter der Vereinigung sprach deshalb 1933 auch nicht mehr von einem kirchlichen Zweckverband, sondern von

der Umbildung des Zweckverbandes in eine Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft, was soviel bedeuten sollte wie eine Kirche. Damit wurde nun das Bekenntnis fällig. Auf der außerordentlichen Kuratoriumssitzung der „Vereinigung“ in Berlin vom 17. – 19. November 1933 fielen die ersten Entscheidungen.¹⁶ Denn neben den ordentlichen und stellvertretenden Kuratoriumsmitgliedern sowie den Vertretern von Gemeindeverbänden und Einzelgemeinden waren zum ersten Mal auch drei Vertreter des Badisch-Württembergisch-Bayerischen Gemeindeverbandes erschienen. Diese erstellten am 17. November auf einer Vorbesprechung einen Bekenntnistext, der später als das „lange Bekenntnis“ bezeichnet wurde und der geeignet gewesen wäre, alle Gruppierungen, nämlich die links- und rechtsrheinischen Süddeutschen, die westpreußischen Landgemeinden wie auch die meisten Stadtgemeinden auf einen Nenner zu bringen. Nur den westdeutschen Städten, voran Krefeld und Emden, war dieses Bekenntnis zu weitgehend. Sie stießen sich an der Formulierung,

die alleinige Grundlage der Vereinigung müsse das Bekenntnis zu „Jesus Christus“, dem eingeborenen Sohn Gottes, dem gekreuzigten, auferstandenen und ewig gegenwärtigen Herrn seiner Gemeinden auf Grund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments als dem Wort Gottes“ sein.

Auch das Bekenntnis zum Apostolikum erschien ihnen an dieser Stelle nicht nötig. Stattdessen schlug man am letzten Tag der Sitzung in Anlehnung an die bekenntnismäßige Präambel des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes eine kürzere Fassung des Bekenntnisses vor und erteilte Professor Unruh den Auftrag, sich mit den Süddeutschen über den genauen Wortlaut zu beraten. Da dies länger dauerte als erwartet, mußte die für Anfang 1934 vorgesehene Beschlußfassung über die neue Satzung aufgeschoben werden und konnte tatsächlich erst auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung im Juni 1934 stattfinden.

Um es vorwegzunehmen: Die in mühsamer Rücksichtnahme auf vielerlei Vorschläge hin erarbeitete kurze Fassung fand schließlich nicht die Annahme durch den „Verband“.¹⁷ Wohl aber wurde die Konferenz der Ost- und Westpreußischen Mennonitengemeinden korporativ Mitglied in der „Vereinigung“. Der bekenntnismäßige Vorspann der Verfassung der „Vereinigung“ vom 11. Juni 1934 lautete in seinem strittigen Teil:

„Ihre alleinige und unantastbare Grundlage ist das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn, dessen Erscheinen im prophetischen Wort des Alten Testaments vorbereitet und in dem nach dem Zeugnis des Neuen

Testaments alle Verheißung erfüllt ist. „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.““

Diesem Bekenntnis folgte eine „Erläuterung zur Lehre“ und eine „Erläuterung zur Geschichte“. Die „Erläuterung zur Lehre“ enthielt nichts anderes als den oben an erster Stelle wiedergegebenen strittigen Teil des von den Verbänden und der Gemeinde in Hamburg und Altona begünstigten „längeren Textes“. Merkwürdigerweise wurde also der schließlich akzeptierte Text durch den nicht akzeptierten „erläutert“.

3. Motive

Auffallend an dem halb gelungenen, halb mißlungenen Vereinigungsprozeß ist das unterschiedliche Gewicht, das die sachlichen Argumente und die bekenntnismäßigen Aussagen bei den verschiedenen Gruppen hatten. Die Ursache muß in nicht-theologischen Motiven gelegen haben, in Interessen und Faktoren, die sich aus der besonderen geschichtlichen oder geographischen Lage der Gemeinden oder Gemeindegruppen ergaben. Ein solches Motiv war ja *allen* gemeinsam, die Selbstbehauptung nämlich gegenüber der drohenden Vereinnahmung durch die sog. Reichskirche. Um dieser Selbstbehauptung willen hatte man das Thema „Zusammenschluß“ überhaupt erst wieder aufgegriffen. Andere Motive waren jedoch regional oder gar lokal bedingt und bewirkten einerseits, daß der gemeinsame Versuch der Selbstbehauptung zu zersplittern drohte, andererseits vielleicht aber auch, daß sich Gemeindegruppen unterschiedlicher Bekenntnisfärbung als Partner zusammentaten.

Erstes Beispiel: Gustav Reimer war als westpreußischer Landwirt einer der eifrigsten Anwälte sowohl im Hinblick auf die Gruppenmitgliedschaft – das habe ich bereits dargelegt – wie auch in Bezug auf ein gemeinsames Bekenntnis. Mut zum Bekenntnis macht er seinen Westpreußen durch einen beachtlichen Vortrag über Bekenntnisse in der Geschichte der Mennoniten¹⁸, in dem er zeigen wollte, daß es nicht gegen die mennonitischen Grundsätze verstößt, ein geschriebenes, also von Menschen verfaßtes Glaubensbekenntnis als verbindlich anzuerkennen. Er kam damit den süddeutschen Mennoniten entgegen, die ja gerade ein solches Bekenntnis zur Vorbedingung für einen Zusammenschluß forderten. Die Westpreußen arbeiteten deshalb auch am 17. November 1933 in Berlin mit den Süddeutschen zusammen das längere Bekenntnis aus und stellten sich noch im Sommer 1934 hinter die entscheidenden Stellen dieses Bekenntnisses, als diese als eine Art Zusatzerklärung in die Satzung aufgenommen wurden. Trotzdem stimmten sie zugleich auch für die kurze Version des Bekenntnisses. Das

läßt sich natürlich leicht dadurch erklären, daß sie selbst keinen Widerspruch zwischen beiden Versionen sahen. Aber es kommt noch ein anderer Faktor, ein untheologisches Motiv hinzu.

Gustav Reimer kämpfte seit Jahren juristisch gegen die Kirchensteuerverpflichtungen der Mennoniten gegenüber der Evangelischen Kirche. Zugleich – und damit zusammenhängend – setzte er sich ein für die Zuerkennung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (K. d. ö. R.) an die Konferenz der Ost- und Westpreußischen Mennoniten. Dabei wäre ihm die Mitgliedschaft seiner Konferenz in der „Vereinigung“ als einer K. d. ö. R. von großem Vorteil gewesen. Mit der neuen Satzung der „Vereinigung“ schien sich dies von selbst zu ergeben. Deshalb war er sowohl am kirchenkonfessionellen Charakter der „Vereinigung“ interessiert als auch daran, daß die westpreußischen Mennoniten als Gesamtheit Mitglied in ihr wurden. Dies läßt sich auch an einer gewissen Ungeduld der Konferenzleitung ablesen. Als die Konferenz als ganze auf der a. o. Mitgliederversammlung im Juni 1934 in die neue Vereinigung aufgenommen wurde, tat man das auf Grund eines Antrags, der bereits am 16. November 1933 (einen Tag vor der Formulierung des langen Bekenntnisses) unterschrieben worden war und eigentlich schon am 18. November 1933 hätte wirksam werden sollen. Es kam offensichtlich weniger auf den Inhalt des Bekenntnisses an. Man hatte es schlicht eilig.

Zweites Beispiel: Im Vergleich zu den Westpreußen waren die süddeutschen Mennoniten günstiger dran. Sie hatten schon 1922 die „Vereinigung der Bayerischen Mennonitengemeinden“ gebildet (die übrigens nicht nur die bayrischen Gemeinden umfaßte), und zwar nur zu dem Zweck, die Körperschaftsrechte d. ö. R. zu erlangen. Das erreichten sie 1925 für die Gesamtkörperschaft und 1927 für jede Einzelgemeinde.¹⁹ Von daher bestand kein Bedarf nach einer Anlehnung an eine gesamtdeutsche „Vereinigung“. Es kam hinzu, daß man mit der sog. Süddeutschen Konferenz ein gemeinsames Dach hatte, unter dem sowohl der „Verband“ wie auch die pfälzisch-hessischen Gemeinden unterkamen und sich gegenseitig – gerade auch wegen der erheblichen Unterschiede – geistlich anregten. Der „Verband“ jedenfalls wird mehr als vorsichtig gegenüber dem Norden gewesen sein – war es doch ärgerlich genug, daß die Gemeinden Regensburg und München als Mitglieder der „Vereinigung“ eine Sonderrolle in Bayern spielten.

Zwei Faktoren jedoch übten einen so starken Druck aus, daß man genötigt war, sich auf das glatte Parkett der Vereinigungsverhandlungen zu begeben. Den ersten brauche ich nicht mehr zu beschreiben. Es war die Furcht vor

einer Vereinnahmung durch die Reichskirche, die auch die andern Konferenzen und Gemeinden auf den Weg der Verhandlungen gebracht hatte; es war also eine politische Situation, ein Druck von außen. Der andere Faktor aber kam aus den eigenen Reihen. Ich meine die sog. Rundbrief-Bewegung, die, unter den Jugendlichen der Süddeutschen Konferenz nach dem Ersten Weltkrieg begonnen, gerade 1933/34 einen Höhepunkt erreichte.²⁰ Man hatte in zahlreichen Rundbriefkreisen die innere Verbundenheit über Konferenzgrenzen hinweg erfahren und begrüßte die Einigungsbestrebungen unter den deutschen Mennoniten – nicht aus politischen Gründen, sondern aus geistlich-innerlichen. Als man die Ergebnisse der Berliner Beratungen vom 17. – 19. November 1933 im Verband Badisch-Württembergisch-Bayerischer Mennonitengemeinden zu besprechen begann, meldeten sich die Rundbriefler mit einem „Beitrag der Jugend zum Neubau des deutschen Mennonitentums“ und forderten eine „Mennonitische Gemeindekirche“.²¹ Ein unüberhörbarer Ruf auch an die Leitung des „Verbandes“.

Dies war nun sicher kein „untheologischer Faktor“. Es war so etwas wie ein von außen kommender geistlicher Impuls aus eigenen Reihen. Er zwang die Verantwortlichen, die Möglichkeiten eines Zusammenschlusses mit der „Vereinigung“ genau zu prüfen und bei einer Ablehnung einen theologisch fundierten Grund zu haben. Sieht man sich die lange Reihe der Unternehmungen in den sieben Monaten bis zur Beschlußfassung an, ist man beeindruckt von der Gewissenhaftigkeit. Auf vier Ältesten- und Predigerversammlungen wurden die neuesten Entwicklungen besprochen. Darüber hinaus verhandelte man noch einmal in Monsheim unter Leitung von B. H. Unruh mit Vertretern der Westpreußen und der pfälzisch-hessischen Brüder. Auch wurden die Gemeindevertreter im „Verband“ noch einmal alle informiert. Man machte es sich nicht leicht, sondern versuchte, auch die andere Seite zu verstehen. Das zeigt ein Resümee wie das folgende: „Die Ältesten- und Predigerversammlung erkennt an, daß in der am Sonntag in Berlin gefundenen kurzen Formulierung auch das Wesen des ganzen Bekenntnisses zu finden ist; sie kann jedoch diese kurze Fassung derhalben nicht annehmen, weil die wesentlichen Punkte nicht völlig zum Ausdruck kommen.“ Einen Monat später schlug man sogar vor, beide Formulierungen, die lange und die kurze, „miteinander zu verbinden“, und bedauerte, als dies abgelehnt wurde. Besonderen Ärger allerdings erregte es bei ihnen, daß man, wie ich schon erwähnte, die wesentlichen Formulierungen des langen Bekenntnisses als „Erläuterung zur Lehre“ abdruckte. Als schließlich im Juni 1934 das endgültige Nein gesprochen werden mußte, rekapitulierte man noch einmal alle Stationen dieser Bemühungen. Das war nicht

nur der „Vereinigung“ gegenüber wichtig, sondern auch gegenüber den Rundbrieflern in den eigenen Reihen, die ein weniger sorgfältiges Vorgehen nicht verstanden hätten. – Übrigens hatte der Druck, der von einer möglichen Vereinnahmung durch die Reichskirche ausging inzwischen auch nachgelassen, denn im selben Schreiben heißt es zuversichtlich: „Wir stehen nun allein und wollen ruhig abwarten, bis die Reichsregierung mit irgendeiner Forderung an uns herantritt.“

Ich verzichte darauf, auch bei den andern Verhandlungspartnern, den pfälzisch-hessischen Mennoniten, den westfälischen und ostfriesischen Stadtgemeinden oder auch bei den Gemeinden Regensburg und München solche sekundären Motive ans Licht zu ziehen. Ich möchte mit meinen Ausführungen das Bewußtsein schärfen, daß es bei unsern theologischen Entscheidungen im kirchlichen Raum Faktoren gibt, die ein erhebliches Gewicht haben, obgleich sie sich mehr aus Bedingungen des gesellschaftlichen Umfelds als aus dem angestrebten theologischen Ziel selber ergeben. Wir werden auch bei unsern gegenwärtigen Bemühungen um einen Zusammenschluß von „Verband“ und „Vereinigung“ damit rechnen müssen.

¹ Nach einer Schreibmaschinenabschrift von E. Händiges im Gemeindearchiv Emden (=GAE), Signatur: Vereinigung Bd. 1, Nr. 78.

² H. G. Mannhardt, Die Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich und die Geschichte ihrer Entstehung (Jahrbuch der Altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten-Gemeinden, Danzig 1888, S. 107–133). – Erich Göttner, Bericht über die Tätigkeit der Vereinigung der Mennoniten-Gemeinden im Deutschen Reich für die Jahre 1919–1932, Danzig 1932. – Heinold Fast, Die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden 1886–1961, Weierhof 1961.

³ GAE, Vereinigung 1, 82, S. 2.

⁴ Als Sohn des liberalen Mennonitenpredigers Lic. theol. Abraham Fast in Emden und dessen Ehefrau Luise Fast, geb. Händiges, einer Schwester von Lic. theol. Emil Händiges, weiß ich das aus vielen Gesprächen.

⁵ Gustav Reimer hat dies Konzept mehrere Mal vorgetragen. Ich beziehe mich hier auf seinen Brief vom 9. März 1932 an Emil Händiges. Emil Händiges schickte diesen Brief am 6. April 1932 bei der Vorbereitung der Mitgliederversammlung der „Vereinigung“ vom 18. bis 20. Juni 1932 an alle Kuratoriumsmitglieder (GAE, Vereinigung 1, 93).

⁶ GAE, Vereinigung 1, 97.

⁷ Punkt 11 der Tagesordnung (Mennonitische Blätter, 79. Jg., Nr. 8, August 1932, S. 71f.).

⁸ Am 16. 9. 32 bekannte Pastor Kraemer in einem Brief an Emil Händiges: „Ich will nachträglich bemerken, daß ich die Ermächtigung unseres Consistoriums in der Tasche hatte, gegen eine andere Fassung mit jedem möglichen Vorbehalt zu protestieren bis zu dem Entschluß, daß wir bei der Aufsichtsbehörde Beschwerde einlegen werden“ (GAE, Vereinigung 1, 99).

⁹ Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, hg. v. Hans-Jürgen Goertz, Göttingen (1975), 2. Aufl. 1977, S. 259–289, bes. 267–275. – Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich, Weierhof 1977, S. 67–74.

¹⁰ GAE, Vereinigung 1, 109d.

¹¹ GAE, Vereinigung 1, 110e.

¹² GAE, Vereinigung 1, 112b.

¹³ Pastor Kraemer schrieb vom 6. bis 17. Januar 1934 drei Protestbriefe an Emil Händiges (GAE, Vereinigung 1, 116).

¹⁴ GAE, Vereinigung 1, 114.

¹⁵ Vgl. H. Fast, a. a. O., S. 17f.

¹⁶ Vgl. den „Bericht nach dem Protokoll“ von Erich Göttner in: Mennonitische Blätter 1933, Nr. 12, S. 113–117.

¹⁷ Vgl. zum folgenden Bericht von E. Händiges in Mennonitische Blätter 1934, Nr. 7/8, S. 61–65. Ebd. S. 65f. auch die Korrespondenz mit dem Gemeindeverband.

¹⁸ Mennonitische Blätter, 1934, Nr. 2, S. 11–14: „Zur Bekenntnisfrage der Mennoniten“ (12. 1. 1934).

¹⁹ Mennonitisches Lexikon, Bd. 4, 1967, S. 417.

²⁰ Ebd., Bd. 3, S. 566f.

²¹ Mennonitische Jugendwarte, 14. Jg., H. 1, Febr. 1934, S. 4–6.

Marion Kobelt-Groch

Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im „Bauernkrieg“ und in den Bewegungen der Täufer

Phil. Diss., Universität Hamburg 1991 (Selbstanzeige)

Die vorliegende Arbeit leistet einen Beitrag zur bislang so gut wie überhaupt nicht erforschten Geschichte der Frau in der „radikalen Reformation“ des 16. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt stehen also jene historischen Subjekte, die aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit bislang vergessen, übersehen oder als bedeutungslos eingestuft wurden und deshalb kaum einer Betrachtung würdig erschienen. Wer einschlägige Darstellungen über den „Bauernkrieg“ oder die Täufer sichtet, der wird über Frauen, die immerhin die Hälfte der damaligen Bevölkerung ausmachten, wenig oder nichts erfahren, denn im landläufigen Verständnis haben allein die Männer Reformationsgeschichte gemacht. Die Tatsache, daß Frauen in der Bauernkriegs- und Täuferhistoriographie bislang allenfalls ganz sporadisch auftauchen, war ein wichtiger Grund dafür, warum ich mich diesem Thema zugewandt habe. Es war einfach nicht vorstellbar, daß das weibliche Geschlecht die Ereignisse völlig verschlafen haben sollte, im „Bauernkrieg“ gänzlich abseits stand und in den Bewegungen der Täufer lediglich den Part eines gefügigen Mitläufers übernommen haben könnte. Nun hat die historische Frauenforschung in den letzten Jahren zwar auch Interesse an der Reformationszeit gezeigt und etwas Licht ins Dunkel gebracht, aber selbst im Rahmen dieser betont frauenbezogenen Betrachtung haben „Bauernkrieg“ und täuferische Bewegungen bislang keine oder nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Was über Täuferinnen bislang veröffentlicht wurde, trägt zumeist Überblickscharakter und fußt nicht selten auf dem „Martyrerspiegel“, einer Quelle aus dem 17. Jh., die aufgrund ihrer glorifizierenden Tendenzen nur bedingt Einblicke in die täuferische Lebenswirklichkeit zu bringen vermag und über die Anfänge der Bewegungen wenig verrät. Daß die Frauen in der „radikalen Reformation“ bislang kaum Gegenstand von Untersuchungen waren, liegt nicht zuletzt daran, daß oft nur nach den Auswirkungen gefragt

wird, die die Reformation auf Frauen hatte, nicht jedoch nach der weiblichen Beteiligung am reformatorischen Geschehen selbst.

Der Ausgangspunkt für diese Arbeit war nicht die „domestizierte“ Frau als Objekt männlicher Willkür. Mir ging es darum, auf der Grundlage der edierten Bauernkriegs- und Täuferquellen zu erforschen, ob die Frauen, nicht doch stärker als bislang angenommen, die Ereignisse nicht nur mitgetragen und geprägt, sondern auch Vorteile aus ihnen gezogen haben. Diese Fragestellung erschien berechtigt angesichts der Tatsache, daß Frauen, wie im 1. Kapitel gezeigt werden konnte, in Umbruchsituationen, in Kriegen, Revolutionen und alternativen Bewegungen oft eine hervorragende Rolle gespielt und ihre traditionellen Handlungsspielräume bewußt überschritten haben. Dies ließ sich aufgrund der Quellenbefunde auch auf den „Bauernkrieg“ übertragen, der bis in die Gegenwart hinein zu unrecht als eine rein männliche Angelegenheit betrachtet wurde. Obwohl die Frauen aufgrund vorgegebener Rollenerwartungen von vorne herein über einen eingeschränkten Aktionsradius verfügten und deshalb nie als offizielle Repräsentanten oder Verantwortliche des aufbegehrenden „gemeinen Mannes“ in Erscheinung traten, haben sie als unmittelbar Betroffene das Geschehen auf sehr unterschiedliche Art und Weise mit geprägt. Frauen haben nicht nur die Kommunikation belebt und Handlungsimpulse gegeben, indem sie Informationen weiterleiteten, Ratschläge erteilten, aufwiegelten und drohten, sondern sich auch an Zusammenrottungen, antiklerikalen Ausfällen und Plünderungen aller Art beteiligt. Was die Männerwelt ihnen an Möglichkeiten verweigerte, haben einzelne Frauen sich spontan genommen. Formiert als Gemeinschaft, probten sie den Aufstand und demonstrierten so nicht nur intensive Verbundenheit mit den Ereignissen, sondern auch Bereitschaft, sich über vorgegebene Grenzen bewußt hinwegzusetzen. Der „Windsheimer Weiberaufstand“ ist ein sehr schönes Beispiel für diese aktive Teilnahme von Frauen am „Bauernkrieg“, die an männlichen Organisationsformen orientiert, zunächst einmal eine Hauptmännin wählten, um dann zu mitternächtlicher Stunde gemeinsam das Kloster zu stürmen. Daß es sich bei diesem markanten Vorfall keineswegs um eine Ausnahmeerscheinung handelt, konnte durch ähnliche Vorkommnisse belegt werden. So wird in den Heilbronner Akten z. B. davon berichtet, daß Frauen aus eigener Initiative heraus einen „Bundschuh“ gegründet hätten, um auf diese Art und Weise am „Bauernkrieg“ teilzunehmen.

Diese im „Bauernkrieg“ zu beobachtende weibliche Aufbruchstimmung, geprägt von oppositionellem Verhalten gegenüber allen Formen weltlicher, vor allem jedoch geistlicher Herrschaft, verbunden mit Mut zur Eigeninitia-

tive, fand im Täufern ihre Fortsetzung. Petronella von Holdenstedt, die ihren vermeintlich ungläubigen Ehemann einfach verließ, um sich den Täufern anzuschließen, war kein Einzelfall. Der postulierte Gehorsam des Weibes gegenüber dem Mann verlor an Überzeugungskraft, sobald Frauen sich persönlich von Gott geleitet fühlten. Durch die Berufung auf Gott wurde es möglich, daß sie eigene Wege beschritten, Widerstand leisteten, den Besuch des Gottesdienstes verweigerten, selbst predigten, lehrten, polygame Beziehungen eingingen oder, wie Hille Feicken in Münster, einen Tyrannenmord am bischöflichen Landesherrn zu begehen versuchten. Über die Köpfe der Männer hinweg sahen Täuferinnen in Gott tatsächlich die einzige Autorität, der sie Gehorsam schuldeten. Eine Erkenntnis, die mir deshalb besonders wichtig erscheint, weil sie den Schlüssel zu frühen Formen emanzipatorischen Verhaltens liefert. Die Frauen in der Reformationszeit haben nämlich anders als Geschlechtsgenossinnen späterer Jahrhunderte nicht bewußt für ihre Rechte gekämpft, weshalb sie für die feministische Frauenforschung bislang wohl uninteressant waren, sondern sie sich mit Gottes Hilfe einfach genommen, indem sie ihre eigenen verborgenen Hoffnungen und Wünsche seinem Willen unterstellten.

Wie nachhaltig dieser persönliche Gottesgehorsam das Selbstbewußtsein einer Täuferin stärken und ihr Handeln bestimmen konnte, habe ich dann im 2. Teil der Arbeit an der bislang kaum beachteten Biographie der Hille Feicken verdeutlicht, die als Münsteraner Judith zwar in die Geschichte eingegangen ist, jedoch zunehmend in Vergessenheit zu geraten droht und in neueren Darstellungen zum Münsteraner Täuferreich völlig fehlt. Obwohl die Quellen sehr fragmentarisch sind, ist es mit Spürsinn für bislang unentdeckte Details und entstellende Verzerrungen dennoch gelungen, aus biographischen Trümmern den Werdegang einer Täuferin von der Glaubensstufe bis in den Tod in wesentlichen Zügen nachzuvollziehen. Durch eine genauere Begutachtung der Quellen, Vergleiche und Schlußfolgerungen entstand auf diese Weise ein völlig neues Bild von Hille Feicken. Sie war eine tiefgläubige Frau, die ganz allmählich in die Rolle der biblischen Heldin Judith hineinwuchs und eigentlich wenig mit jener Sensationsgestalt gemein hat, zu der zeitgenössische Beobachter und Historiker sie seit jeher stilisiert haben. Da sie sich in vielen Details ihrer täuferischen Existenz zudem kaum von anderen Glaubensschwestern auch außerhalb Münsters unterscheidet, bleibt zu überlegen, ob die von der neueren Täuferforschung vollzogene Trennung zwischen den einzelnen täuferischen Bewegungen nicht doch zu radikal ausgefallen ist. In ihrem alltäglichen Leben, ihren Sorgen, Hoffnungen, Denk- und Verhaltensweisen unterschei-

den sich die Gläubigen der verschiedenen Ausrichtungen nämlich kaum voneinander. So scheint das Leben in manchem tatsächlich all jene theologischen Grenzen überwunden zu haben, die zum charakteristischen Merkmal eines differenzierten Täuferbildes geworden sind.

Wie im letzten Teil der Arbeit dann gezeigt werden konnte, war auch die Zurückdrängung der Frau schließlich ein übergreifendes Phänomen. Wo eine euphorische Aufbruchstimmung in theologisch legitimierter Ordnung erstarrte, wie beispielsweise in Münster oder Mähren, war es mit Wagnissen und Experimenten bald vorbei. Letztlich haben also auch die Täufer ihre Glaubensschwwestern nie längerfristig als ebenbürtig anerkannt, obwohl es bemerkenswerte weibliche Verhaltensweisen gab, die als gelebte Bausteine im Kampf um die Gleichberechtigung nicht länger übergangen werden dürfen.

Zusammenfassend liegt der Wert der vorliegenden Dissertation vor allem darin:

1. Füllt die Arbeit eine Lücke in der Bauernkriegsforschung, die sich mit der weiblichen Beteiligung am „Bauernkrieg“ bislang überhaupt nicht beschäftigt hat.
2. Stellt sie einen Beitrag zur Täuferforschung dar, die aufgrund ihres vorwiegend ideengeschichtlichen Ansatzes, Frauen bislang so gut wie gar nicht in den Blick bekommen hat.
3. Ohne mich, wie bislang üblich, vorrangig an der schriftlichen Hinterlassenschaft der verschiedenen Täuferführer zu orientieren, ging es mir um einen sozialgeschichtlichen, speziell am sozialen Milieu erarbeiteten Zugang, in dem das Selbstverständnis der Frau im Mittelpunkt steht. So gesehen wäre die Arbeit ein Beitrag zu einer Sozialgeschichte, in der Alltags- und Mentalitätsforschung zentrale Bedeutung zukommt.

Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung

Phil. Diss., Universität Hamburg 1991 (Selbstanzeige)

Als der Rat der Stadt Münster am 27. Februar 1534 gebot, alle Menschen in der Stadt hätten sich, sofern noch nicht geschehen, auf ihren Glauben taufen zu lassen, schuf er eine völlig neue Grundlage für die kommunale Ordnung. In dem Willen, die Reformation in der Stadt in einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern zu vollenden, griff er die ständische Gliederung der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts an. Aus der bisherigen Zugehörigkeit zu Adel, Klerus, Patriziat und Bürgertum sollten sich in der Stadt Münster keine Vorrechte mehr ableiten lassen. Für die Frauen und die Angehörigen der unterbürgerlichen Schichten bedeutete das Gebot der Stadtobergkeit eine exzeptionelle gesellschaftliche Aufwertung. Ihnen war nun die Möglichkeit gegeben, dem Kommunalverband durch die Annahme der Taufe selbständig beizutreten.

Bekanntlich zog die Stadt Münster durch ihre Wendung zum Täuferum, die Kaiser und Reich nicht tolerierten, eine 16monatige Belagerung auf sich, wurde ausgehungert, erobert und bestraft. Während der Belagerung hielten die Eingeschlossenen an ihrem Vorhaben fest, eine neue Gesellschaft aufzubauen, und erkannten für sich den göttlichen Auftrag, die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung über alle Grenzen hinweg herbeizuführen. Was 1532 in einem reformatorischen Aufbruch scheinbar gemäßigt begonnen hatte, entwickelte sich bis 1534/35 zu revolutionären Formen weiter.

In meiner Hamburger Dissertation, die im ersten Halbjahr 1992 veröffentlicht wird, habe ich die Täuferherrschaft von Münster als Konsequenz aus den reformatorischen Anfängen in der Stadt und den allgemeinen Bedingungen der Zeit untersucht. Es ging mir darum, den Blick für die Kontinuitäten von der frühen reformatorischen zur täuferischen Phase in der Stadt zu schärfen. Ziel war, mit einer sozialgeschichtlichen Orientierung einen neuen Zugang zum Verständnis der Täuferherrschaft zu gewinnen, durch den das vermeintlich Irrationale, das scheinbar Groteske der Täuferherrschaft im Zusammenhang mit dem Prozeß der Reformation der Stadt als historisch sinnvoll aufgefaßt werden kann. Gegenstand der Untersuchung war deshalb die soziale Bewegung, die für grundlegenden gesell-

schaftlichen Wandel in Münster und über Münster hinaus eingetreten ist und die 1534/35 in Münster ihre Mitte hatte, aber nur dann angemessen beurteilt werden kann, wenn man das Ereignis von 1534/35 in den Zusammenhang seiner Vor- und Folgegeschichte in Münster und in den Niederlanden stellt.

Im ersten von vier Hauptkapiteln habe ich den Weg in die Täuferherrschaft auf der Grundlage der Spuren in den Quellen noch einmal nachgezeichnet. Dabei dienten mir die Forschungsergebnisse von Heinz Schilling und Taira Kuratsuka als Ausgangspunkt, daß nämlich die Vertreter der Gilden und auch die Vertreter der nicht in den Gilden zusammengeschlossenen Gemeinheit im Reformationsprozeß der Stadt einen Machtkampf mit der Gruppe der jeweils amtierenden Ratsherren führten. Weitgehend offengeblieben war bei Schilling und Kuratsuka, aus welchen Gründen das Täufertum in allen Schichten und Gruppen der Stadtgesellschaft so attraktiv war, daß wesentliche Teile der Bevölkerung die Täuferherrschaft von Beginn an und bis zur Niederlage gegen die Reichstruppen mittrugen. Mir erschließt sich die Radikalität im Reformationsprozeß von Münster durch einen integrierenden Zugriff, der als Voraussetzung annimmt, daß die Handelnden die religiöse und die gesellschaftliche Sphäre nicht voneinander getrennt haben. Demnach suchten die Menschen, die den Reformationsprozeß von Münster vorantrieben, den Weg zu ihrem persönlichen Seelenheil im Rahmen einer Neuordnung der kirchlichen und politischen Gemeinde und verfolgten dabei einen Gemeindebegriff, der die geistlichen und weltlichen Funktionen der Stadtgesellschaft zu einen versprach.

Leitmotiv des zweiten Hauptkapitels war die Frage, welche Bedeutung dem Universalanspruch des in Münster entwickelten Herrschaftsmodells für die kollektive Identität der in der Stadt eingeschlossenen Menschen zukam. Es hat sich zeigen lassen, daß die Bewegung in Münster während der Phase der Täuferherrschaft den revolutionären Prozeß der Stadtreformation fortsetzt und ihre Hoffnung, daß alle Widerstände gegen eine radikale Reformation in der Welt überwunden werden, intensiviert, um das Konzept einer theokratischen Gesellschaftsordnung auch angesichts der realen Isolation der Stadt weiterverfolgen zu können. Demnach muß das Selbstbild der Bewegung, das den Getauften ab Dezember 1534 eine militante Rolle in der Durchsetzung der radikalen Reformation außerhalb der Stadt zuschreibt, als Reflex auf die Belagerung gewertet werden, von der sich die Menschen in der Stadt tödlich bedroht wissen. Dieser Drang nach außen entwickelt sich im Spannungsfeld zwischen der radikalreformatorischen Absicht einerseits und der apokalyptischen Deutung der Gegenwart ande-

rerseits, der Überzeugung nämlich, daß Gott im universalen Prozeß einer täuferischen Reformation die Geschichte zur Vollendung führen will. Für Münster kann das Moment der Apokalyptik im reformatorischen und revolutionären Prozeß durchgängig als zweckorientiert erwiesen werden. Es wurde eingesetzt, um die Veränderung der Gesellschaft, für die die Bewegung sich stark gemacht hatte, ideologisch abzustützen und dann weitertreiben zu können. Nicht haltbar ist dagegen die Annahme, die Karl-Heinz Kirchhoff in den letzten Jahren mehrfach vorgetragen hat, daß nämlich die Erwartung im Täuferium von Münster, es sei mit der Vollendung der Geschichte unmittelbar zu rechnen, einen Bruch mit dem ursprünglichen reformatorischen Prozeß der Stadt bewirkt habe.

In einem weiteren Hauptkapitel wird die Theologie Bernhard Rothmanns, des maßgeblichen Prädikanten in der Stadtreformation von Münster, als eine Theorie der reformatorischen Praxis in der Stadt dargestellt, deren Entwicklung sich in deutlichen Schritten vollzog. Während die Argumente Rothmanns in den ereignisgeschichtlich bestimmten Hauptteilen zwar berücksichtigt wurden, sofern sie den historischen Verlauf direkt beeinflussen, aber doch im Hintergrund blieben, da der Fortgang der Erzählung dies erforderte, kommen sie hier im Zusammenhang zur Sprache. Aufgrund der Analyse der Schriften Rothmanns kann das Ergebnis der zuvor unternommenen Analyse des historischen Verlaufs bestätigt werden. Die theoretischen Reflexionen Rothmanns, die durchweg an der Erfahrung im reformatorischen Prozeß orientiert sind, bringen eine Abendmahls- und Tauftheologie hervor, als deren Ziel erscheint, den kirchlichen und den politischen Gemeindebegriff zur Deckung zu bringen. Somit basiert Rothmanns Beitrag zur Stützung der Theokratie in Münster, der in der Forschung gewöhnlich als Verrat an seinen früheren Absichten gewertet worden ist, auf der von ihm selbst entwickelten Sakramentstheologie, die das Ziel hatte, eine radikale Stadtreformation voranzutreiben. Auch Rothmanns Entwurf einer apokalyptischen Theologie, der im Winter 1534/35 entsteht, knüpft an die frühe Zielsetzung an, die Kirche in die Gesellschaft zu integrieren. Dabei erweist sich der Antiklerikalismus als die Klammer, die das frühe und das späte Reformationsverständnis in der Theologie Rothmanns zusammenhält. War es 1532/33 darum gegangen, die geistliche Kompetenz dem Klerus aus der Hand zu nehmen und der Gemeinde zu übertragen, so erscheint 1534/35 die Macht des Klerus als Haupthindernis im Prozeß der gesellschaftlichen Erneuerung in der Welt, als Hindernis, das die Fürsten der Welt mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln stützen. Im letzten Hauptkapitel schließlich geht es darum, wie die Reste der Bewe-

gung nach 1535 das Debakel der Niederlage von Münster verarbeitet haben. Für die drei Hauptgruppen der Bewegung, die die Gefolgschaften des Jan van Batenburg, des David Joris und des Menno Simons konstituieren, kann gezeigt werden, daß eine tiefe Auseinandersetzung mit der Apokalyptik stattfindet, einer Apokalyptik, die in Münster dem Zweck gedient hatte, am revolutionären Konzept festhalten zu können, die aber jetzt abgestoßen werden muß, will man das Vorhaben einer radikalen Reformation weiter betreiben. Durch den Blick auf die Folgegeschichte der Täuferherrschaft in Münster läßt sich damit noch einmal bestätigen, daß es in der Bewegung von Münster im Kern um eine Reformation als Neuordnung der Gesellschaft ging. Wenn man, wie durch die apokalyptischen Botschaften der Propheten der Bewegung verheißen, die Wende der Geschichte erwartete, so in der Auffassung, Gott wolle vollenden, was man durch die eigenen reformatorischen Aktivitäten begonnen hatte. Im Prozeß der gesellschaftlichen Erneuerung, für die die Bewegung eintrat, ist es nie zu einer Loslösung der apokalyptischen Hoffnung von den reformatorischen Aktivitäten gekommen, die darauf abzielten, die Gesellschaft als „corpus christianum“ neu zu definieren.

Der Ertrag der Arbeit für die Reformationsgeschichtsschreibung im allgemeinen scheint mir hauptsächlich darin zu liegen, daß die Dissertation an einem ungewöhnlichen Fallbeispiel zeigt, wie radikal der reformatorische Aufbruch der Epoche in seinem Kern sein konnte und wie sich die Elemente der Radikalität so aufeinander beziehen ließen, daß sie für einen revolutionären Prozeß nutzbar zu machen waren. In Münster gingen Stadtreformation, Täuferum und die apokalyptische Hoffnung auf Erneuerung der Welt eine so dynamische Beziehung ein, daß die Sprengkraft der Bewegung sich tatsächlich darauf zu richten begann, die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts völlig umzustrukturieren. Das Beispiel Münster zeigt auf, welche revolutionären Potenzen Stadtreformation, Täuferum und Apokalyptik in sich trugen. Nur weil andernorts diese Elemente nicht verknüpft wurden, blieb Münster ein Sonderfall.

Pilgram Marpeck und die Schweizer Brüder um 1540

Zusammenfassung eines auf Französisch verfaßten Aufsatzes, abgedruckt im Sammelband: „Leben nach der ler Jhesu...“ „Das sind aber wir!“ Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch 1538–1988, hg. vom Schweizerischen Verein für Täufergeschichte, Red. Hans Rudolf Lavater, Bern 1989, S. 147–164

Dieser Aufsatz vergleicht die Theologie von Pilgram Marpeck mit derjenigen der Berner Täufer, wie sie sich im Protokoll des Berner Täufergespräches von 1538 darstellt. Wegen der Auseinandersetzungen zwischen Marpeck und den Täufergemeinden in Appenzell und St. Gallen hat man manchmal vermutet, der „Marpeckkreis“ könne nicht zu den „Schweizer Brüdern“ gezählt werden. Heinold Fast und ihm folgend John H. Yoder sprechen dagegen unter Hinweis auf die enge Gesetzlichkeit der Appenzeller und St. Galler Täufer von deren „Sonderstellung“. Von daher könnte man auf eine größere Nähe Marpecks zu den anderen Schweizer Täufern schließen.

Wie verhält sich Marpecks Theologie zu der der Täufer, die am Berner Gespräch teilnahmen? Sowohl Marpeck als auch die Berner Täufer sahen sich theologisch im Gegenüber zu Zwingli, der die Einheit von Altem und Neuem Testament und entsprechend die Analogie von Beschneidung und Kindertaufe vertrat. Ein Vergleich dieser beiden verschiedenen Positionen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Testamenten (bzw. Bundes-schlüssen) und auf die Taufe führt zu mehreren Beobachtungen.

Marpecks Denken liegt auf einem höheren Bildungsniveau, ist theologischer. Dahinter steckt wahrscheinlich der Einfluß von Schwenckfelds Gedanken über den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament. Die Schweizer Reformatoren hatten einen solchen Einfluß in ihren Gesprächen mit den Täufern befürchtet. Aber davon gibt es keine Spur unter den Bernern 1538.

Andererseits entdeckt man keine wirklichen Widersprüche zwischen Marpeck und den Berner Täufern. Seine Theologie ist vielmehr eine gründlichere Entfaltung der strikt biblischen Argumentation, wie sie in Bern geboten wurde. Was kann von daher über das Verhältnis zwischen Marpeck und den Schweizern gesagt werden? Marpeck war von der Herkunft her kein Schweizer Täufer. Seine Theologie trägt Spuren seiner österreichisch-süd-

deutschen Herkunft (Hut / Schiemer usw.), aber ebenso eine gute Prise von Luther und Schwenckfeld. Solche Elemente findet man in der schweizerischen Täufertheologie nicht.

Man könnte allerdings Marpecks theologische Synthese in der Nähe dessen sehen, was bei einer Entfaltung des theologischen Ansatzes der Schweizer Täufer unter günstigeren Bedingungen das Ergebnis gewesen wäre. Die Schweizer hatten keine Zeit und Gelegenheit, ihre Theologie auszubauen. Schleithem spiegelt den notwendigen Bruch mit der Umwelt wider. John Yoders systematische Analyse der Theologie, die sich in den Schweizer Gesprächen zwischen Täufern und Reformierten abzeichnet, gewinnt Bedeutung, wenn man sie mit Marpecks Theologie vergleicht. Man hat den Eindruck, als ob Marpeck die Grundgedanken der Täufer aufnimmt und sie in positiver Weise entfaltet.

So gesehen ist es einigermaßen sinnvoll, Marpeck als Parteigänger der Schweizer Brüder zu betrachten. Viel hängt davon ab, wie man die Schweizer Täufer versteht, ob nämlich ihr Ausgangspunkt Schleithem ist und wie die Gruppe nachher im Abseits überlebte oder ob man auch die ursprünglichen Reformationsabsichten der Zürcher Täufer und wie sie unter günstigeren Umständen ausgesehen hätten, mit in Betracht zieht. Jedenfalls hat mich schon der geringe Arbeitsaufwand, den ich für dieses Kolloquium leisten konnte, davon überzeugt, daß die Frage noch nicht in befriedigender Weise beantwortet ist. Man kann nicht einfach schlußfolgern, daß der Marpeckkreis im Gegensatz zu den Schweizer Brüdern steht.

(Übersetzung aus dem Englischen von H. Fast)

Alfred Hans Kuby

Eine Werbung für die Mennoniten an der Molotschna, 1826

In den MGBI 45, 1988, S. 77 ff. hat Heinold Fast einen Bericht über die mennonitischen Siedlungen an der Molotschna aus dem Jahre 1821 vorge stellt. Vor kurzem kam mir ein ähnlicher, fünf Jahre jüngerer Bericht zu Gesicht¹, den ich nachstehend vorstellen möchte.

Er trägt die Überschrift „Auszug aus einem Briefe des lieben Bruders Kyli-
us² an den lieben Bruder Georg Michael Müller³ in Neckarhausen bey
Mannheim“. Der Auszug scheint eine nahezu vollständige Abschrift von
vier eng geschriebenen Seiten zu sein, offenbar bald nach Eingang des
Briefes in Deutschland gefertigt. Hier der Text:

Theodosia⁴ den 24. Februar / 6. März⁵ 1826. Innig geliebter Bruder in dem
Herrn! Alle Mühe, die ich mir selbst gab, irgendeine anständige Erwerbs-
quelle für uns (12 Personen) aufzufinden, blieb fruchtlos. Indessen hinder-
ten diese Umstände uns doch nicht, so viel von uns abhing, das Wort vom
Kreuze zu verkündigen und durch die Gabe der lieben A.⁶ allen unsern
Nebemmenschen, ohne Rücksicht auf Stand und Religion, zu dienen, was
inzwischen von Seiten der Obrigkeit nicht nur nicht gehindert, sondern
vielmehr noch unterstützt worden ist, und was verursachte, daß wir immer
Gelegenheit hatten, unsern nothdürftigen Bissen mit einer Menge Hilf-,
Trost- und Heilsbedürftigen Mitmenschen zu theilen und sehr ausgebreitete
Bekantschaften zu machen; namentlich befindet sich etwa 250 bis 300⁷
Verste, d. i. 25 bis 30 Meilen von hier, gegen Norden, auf dem Steppenlan-
de, welches ehemals nomadische Völker benützten und zu Weidplätzen
inne hatten, eine große Niederlassung von Deutschen, theils Mennoniten,
theils evangelisch reformirten und katholische Christen, welche großen-
theils dahin ausgewandert sind, um da das zukünftige Reich des Friedens
zu erwarten.

Die Mennoniten, welche 39 Colonien bilden, haben unsere Aufmerksam-
keit besonders auf sich gezogen. Sie kommen, seitdem wir hier sind, durch
den Tartaren Missionär Schlatter⁸, unsern lieben Freund, aufmerksam auf
die liebe Annarich gemacht, den weiten Weg her, um sie zu hören und sich
mit uns zu erbauen. Es waren lauter Kinder Gottes, die wir kennen lernten
und mit denen wir uns innig verbunden haben. Und so geschah es, daß

meine liebe Frau und ich den Missionar Steinmann⁹, der in jener Gegend Pfarrer einiger deutschen Gemeinen wurde und etwa 4 Wochen hier bey uns logirte, auf öfteres Einladen, bey seinem Aufzuge begleiteten, um diese lieben Menschen zu besuchen. Gern hätten wir die liebe A. gleich mitgenommen, wie sie es längst gewünscht hatten; allein der Wagen verstattete der Geräthschaften wegen keinen Platz für sie.

Unsere Erwartungen wurden bey unserer Ankunft in allen Theilen übertroffen. Wir trafen sowohl in den gemischten Teutschen, als in den Mennoniten, ganz vortreffliche Menschen, die größtentheils auf das Reich Gottes warten und in ungestörtem Frieden und freyer Religionsübung leben. Zwar, da in der ganzen Gegend lauter Dörfer (und keine große Städte) sind, so haben sie ihre Producte schwer zu veräußern, bis auf die Schafwolle, welche auf die großen Märkte gemeinschaftlich verführt wird und ihren Wohlstand ausmacht. Für die übrigen in so großer Menge vorhandenen Producte kann, solange der Krieg mit den Griechen und Türken noch fortwährt, nur wenig gelöset werden. Der größte Topf voll Milch kostet 5 Copeken oder nach unserm Gelde 1 1/2 Xr¹⁰, das 1b¹¹ Butter 20 Cop. oder 6 Xr, 1 Malter Waizen 8 bis 10 Rubel oder 4 bis 5 fl¹², 1 Malter Korn 4 Rubel oder 2 fl, allein es erfordert auch wenig Mühe dasselbe¹³ zu pflügen, da nichts gedüngt und doch alle Jahre angepflanzt werden kann. Dann gibt man auch soviel als keine Abgaben, sodaß die größten Haushaltungen, wo meistens männliche Personen sind, höchstens 25 bis 30 Rubel d. i. 12 à 15 fl zahlen dürfen. Hatschire¹⁴, Strickreuter oder Gardisten, die draußen¹⁵ den Menschen das Blut aussaugen müssen, sind hier nicht einmal dem Namen nach bekannt, viel weniger werden dergleichen nur gesehen.

Die Teutschen haben in jedem Dorf ihren eigenen gewählten Schulzen und in dem Hauptort einen Oberschulzen, der ein Bauer oder Professionist ist, wie die Leute ihm das Zutrauen schenken. Und dies ist ihre Obrigkeit, die dann wieder unter einer Commission stehet, welche der Kaiser auch aus lauter Teutschen zusammen gesetzt hat und wohin nur Sachen kommen, welche die Schulzen und der Oberschulz nicht zu schließen vermögen. Die Leute leben wirklich glücklich; nur daß sie über Geldmangel klagen. Zu was brauchen sie aber Geld, da sie keines zu bezahlen haben? Und wo ist wirklich ein Land, wo nicht über Geldmangel geklagt würde?

Jeder Colonist, der Militärfreyheit und Auswanderungsfreyheit behält, genießt vom Kayser 60 Decidinen d. i. mehr als 150 Rheinische Morgen Landes, womit er anfangen kann, was er will, pflanzen und bauen, was er will. Den Zehnten darf man nicht einmal geben. Wer also nur will, der muß bald in Wohlstand kommen; und in Wohlstand sind bey nahe alle Coloni-

sten in der Molotschna (so heißt der Fluß, welcher durch die Gegend fließt). Nur diejenigen, welche nirgend wohlhabend werden können, weil sie nicht wollen bleiben arm bey allen diesen Vortheilen. Unter diese Classe gehören die mehresten Colonisten in der Gegend von Odessa und hier in der Krimm; sie könnten alle reich seyn, wie es auch mehrere sind; sind aber mehrentheils von schlechter race.¹⁶

Die Liebe, welche wir nun dorten, sowohl bey den gemischten Teutschen als bey den Mennoniten gefunden haben, welche auch wetteiferten, uns von einem Ort zum andern zu führen, und endlich gar bis hieher (Theodosia) brachten; die Seelenharmonie, in welcher sie untereinander und mit uns leben, hat uns außerordentlich angezogen und zu dem Entschlusse gebracht, bey diesem Christenvolke unsere künftige Heimath aufzuschlagen. Ich bin deswegen vorläufig darum eingekommen, selbst eine Colonie anzulegen, aber nicht um Feldbau zu treiben, sondern nur Viehzucht, Gewerb und Handel, wo man dann eine gemeinschaftliche Weide zu Schaaften und Rindvieh benutzen und den vielen Leuten die nöthigen Bedürfnisse, die zur Lebensnothdurft gehören, fourniren könnte. Denn daran fehlt's bis jetzt, da größtentheils Bauersleute ausgewandert sind, und die wenigsten Professionisten, außer den Webern, ihr Gewerb treiben. Wir könnten dann eine Gemeinde gleich den Herrenhuthern bilden und gewiß ein friedfertiges gottseliges Leben führen.

Aber auch sonst ist die Ansiedlung sehr leicht: es ist nicht ein Dorf, wo nicht eine Wirthschaft d. heißt ein Baurenhof vakant ist. Das Haus ist gewöhnlich mit dem Stall und einem Schopf oder Scheune unter einem Dach. Jedes Haus hat ein großes Wohnzimmer, aus welchem 2 Thüren in 2 Nebenkammern gehen, und ist so eingerichtet, daß man im Haus das Vieh füttern kann. Jedes Haus hat einen großen Hof, einen Baumgarten vor und neben dem Haus, einen eigenen Brunnen und Keller; und für 1000 à 1200 Rubel d. i. 5 à 600 fl dortiges (teutsches) Geld kann man eine solche Gelegenheit samt 150 Morgen Feld käuflich an sich bringen. Teutsche Kühe kosten 20 bis 25 fl; Pferde 15 bis 30 fl; spanische Schaaf 5 fl; Hühner 6 Xr, Gänse 15 Xr das Stück und so alles nach Verhältniß. Mit wenigem Geld kann man demnach ein großes Baurengut acquiriren und – was die Hauptsache ist – ohne von den Blutsaugern und Schindersknechten gequält zu werden. Hast Du demnach Neigung auszuziehen aus Egypten, so weißt Du jetzt mit Zuverlässigkeit, wie es hier ist; und Du kannst nicht fehlen: denn um große zeitliche Glücksgüter zu erwerben, wirst Du so wenig hieher kommen als ich. Das aber, was wir suchen, das findet sich hier; nämlich Friede, ungestörte Religionsübung und eine große Gemeinschaft mit uns

auf einen Glauben und auf eine Hoffnung verbundener Seelen. Was bedürfen wir da weiter?

Hier in der Nähe von Theodosia könnte ich für mich und meine liebe Familie freylich ein reichlicheres Brod finden; allein hier würden wir immer isolirt seyn und gleichsam unter den vielen Griechen, Armeniern, Russen und Tartaren als Fremdlinge wohnen. Der seelige Kaiser Alexander gab früher allen teutschen Ansiedlern lehnungsweise einen Vorschuß von 500 à 800 Rubel zur Ansiedelung. Jetzt wird dies aber aufhören. Wer indessen eine schon bestehende Wirthschaft übernimmt, der übernimmt auch diese unverzinsliche Kronschuld, welche dann am Kaufschilling abgezogen wird. Auf wie viele Jahre dieser Vorschuß gegeben ist, weiß ich nicht. Das aber weiß ich, daß er selbst von denjenigen Ansiedlern, die schon über 20 Jahre hier wohnen, noch nicht zurückgefordert worden ist.

Wenn Du Dich mit Deiner lieben Gattin entschließt, die liebe Mutter Weller¹⁷ und ihre Familie zu begleiten, so machet nur, daß ihr spätestens Anfangs 7bers¹⁸ von dorten abreiset, da ihr wenigstens 10 Wochen Zeit zur Hieherreise nöthig habt. Besser wäre es noch früher, so daß, wenn ihr auf der Donau bis Wien reiset, Ihr zu Ende August oder Anfangs 7bers dorten eintreffet. Der sicherste Weg ist über Brünn nach Lemberg und Brody, dann von dort über Radziwillof, Altconstantin, Elisabethengrod nach Bereslau, von wo es noch 25 Meilen bis an die Molotschna ist.

Ihr werdet diesen Brief nun Anfangs Aprils erhalten und hättet so mit Zeit genug, eure Sachen zu verwerthen, um noch vor dem Winter oder dem unfreundlichen Spätjahre hier einzutreffen. Solltet ihr nicht auf der Donau fahren wollen, so gehet euer nächster Weg über Nürnberg und Prag, über Ollmütz, Lemberg, Brody etc.

Die Reise zur Sommerszeit ist vorzuziehen, weil man da die schlechten Judenquartiere nicht nöthig hat und im Wagen übernachten kann. Doch bis nach Brody gibt es bey nahe in allen Orten auch christliche Gasthäuser; dann aber keine mehr bis nach Bereslau; und von da muß man bey den russischen Bauern logiren, die jedermann willig aufnehmen und fürs Logis nie Etwas rechnen, sondern nur für die Lebensmittel, welche man von ihnen nimmt. Da kommt man mit einem Rubel soweit als in Teutschland mit einigen Gulden; denn alles ist sehr wohlfeil.

Die Krimm ist freylich hier an den Gebürgen, wo ein großer Reichthum an Holz und Obstbäumen ist, interessanter; aber hier ist kein Kronland mehr, und die hiesigen Colonisten haben nur wenig Land, etwa 50 Morgen auf eine Haushaltung, welche überdies 7 bis 10 Jahre brach liegen müssen, wenn sie 3 Jahre benutzt worden sind. So hat alles seine Licht- und Schat-

ten-Seite. Die Hauptsache, nach meiner Meynung, ist, bey dieser verhängnißvollen Zeit, daß man unter einer Menge gleichgesinnter Menschen wohne, deren Zweck nicht zeitlicher Gewinn, sondern Fortschreiten zur ewigen Seeligkeit ist. Die liebe A. hat desfalls seit 4 – 5 Monathen sehr merkwürdige Offenbarungen erhalten und uns mitgetheilt; woraus zu schließen ist, daß nur noch eine kurze Frist zur Flucht vorhanden seyn müsse.

Wir Alle haben uns schon an das morgenländische Klima und an die Sitten gewöhnt, und die Kamele sind uns gleich den andern Zugthieren, da wir sie täglich sehen, ganz zur Gewohnheit geworden. Tartaren und türkisch gekleidete Griechen und Armenier machen die Hauptbevölkerung der Krimm und der hiesigen Stadt aus. Mein ältester Knabe Julius ist mit einem meiner Freunde nach Warschau verreiset, wo er in dem großfürstlichen Palaste logirt und uns viele Neuigkeiten mitbringen wird. Der kleine Paul ist mit dem Judenmissionar Wolf¹⁹ aus Jerusalem nach Odessa verreiset, wo er in den orientalischen Sprachen unterrichtet wird, um auch zum Missionar gebildet zu werden. Die kleine Ida ist bey Pfarrer Dietrich in Zürichthal²⁰; die übrigen alle bey uns hier. Nun lebe wohl!

Der Gott des Friedens ruhe auf euch. Grüße aufs herzlichste Deine liebe Frau und Kinder, Deinen Vater, die Mutter Weller und ihre Kinder, den Freund Heisch (?)²¹ und seine Frau, den lieben Köhler²², und wer sonst nach uns fragt. Ewig Dein treuer K.

Der Abschreiber hat nun an den Rand Auszüge aus einem weiteren Brief, vermutlich auch von Kylius, adressiert an „Schn. in Schuttern“²³ hinzugefügt, deren Wiedergabe uns ebenfalls lohnend scheint:

2 teutsche Dörfer sind bereits neben einander angelegt und für eben so viele mag noch Platz übrig seyn. Zwar bietet das Land keine besonderen Reize dar; es besteht größtentheils aus wasserarmer Steppe: das Land selbst aber ist sehr fruchtbar und kann ungedüngt alle Jahre eingepflanzt werden. Könntest Du mir doch die vor einigen Jahren in öffentlichen Blättern bekannt gewordene Statuten der Harmoniter in Nordamerika vorläufig mittheilen oder wenigstens doch mitbringen?²⁴ Ich glaube jetzt, daß sie auch bey uns hier eingeführt werden könnten: hier gewiß besser als sonst irgendwo. Und dies wäre meine höchste irdische Glückseligkeit; denn da ist jedem Egoismus vorgebeugt, jede Verschwendung und Ausartung gleichsam unmöglich, wenn einzelne Menschen auch vom Satan dazu angetrieben werden sollten. Vielleicht entschließen sich auch noch die

Freunde zu Strasburg mit euch zu ziehen. Nur nehmt keine Andern, als die mit dem Herrn innig verbunden sind, und keine rüdigten Schafe mit. An Land und Ansiedelung fehlt es nicht, auch nicht an ausgewählt guter Nachbarschaft und aufmunterndem Umgang. Die Bischöfe der Mennonitenbrüder sind Engel in Menschengestalt; ihr werdet einst wie wir glauben, schon viele Jahre mit ihnen bekannt zu seyn.

¹ Ich verdanke diesen Bericht Herrn Professor Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach in Saarbrücken, der mir das Manuskript zur Auswertung anvertraut hat.

² Über den Briefschreiber konnte ich bislang folgendes in Erfahrung bringen: Er stammte aus Lahr in Baden und kam im Juli 1824 auf die Krim. Zitat aus Ernst Steinemann „Frau Margarete Maurer-Fischer im Mühlental bei Schaffhausen und ihre Kinder auf dem Wege nach der Krim“ (Schaffhausen 1966), S. 78, aus einem Brief, geschrieben in Feodosia am 19. bzw. 31. August 1824: „Vor allem genoß Janka die Freundschaft eines gewissen Herrn Killius aus Lahr, welcher vor zwey Monaten ins Land gekommen ist und jetzt im Begriffe ist, seine Frau und seine 7 Kinder zu holen. Er kennt Herrn von Mandach und auch Herrn Zündel sehr wohl und glaubt, daß der Herr noch viele – die Heiligen der letzten Tage – in dieses Land führen werde.“ Im Jahre 1827 wurde ein Christian Friedrich Kylius aus Lahr in Zürichthal auf der Krim ansässig. (Karl Stumpp „Die Auswanderung aus Deutschland nach Rußland in den Jahren 1763–1862“ Tübingen 1973, S. 350) Lt. Auskunft des Stadtarchivs Lahr wurde Christian Friedrich Killius dort am 14. 7. 1803 als Sohn des Bürgers und Seilermeisters Andreas Killius und seiner Ehefrau Maria Magdalena geb. Frech geboren. Ob dies die Familie ist, welche 1824/25 auswanderte, vermochte das Stadtarchiv mir nicht zu bestätigen.

³ Georg Michael Müller, geboren in Neckarhausen bei Ladenburg am 14. 12. 1782 als Sohn eines Schuhmachermeisters und reformierten Kirchenvorstehers, wurde auch Schuhmacher und war seit 1816 mit Elina Dorothea Christoph aus Christiansfeld / Holstein verheiratet. Er starb am 29. 5. 1867 in Neckarhausen, hat also der Aufforderung des Bruders Kylius zur Auswanderung nicht Folge geleistet. (Quelle: Karl Diefenbacher „Ladenburger Kirchenbücher, Teil I, Reformierte und lutherische Kirchenbücher von 1649–1821“, Ladenburg 1983, S. 231 und 233).

⁴ Dies ist der alte Name von Feodosia auf der Krim, vgl. MGBI 45, S. 75, Anm. 1.

⁵ Das doppelte Datum entspricht dem Unterschied zwischen altem (julianischen) und neuem (gregorianischen) Kalender.

⁶ Bei der übernächsten Erwähnung ist der Name ausgeschrieben: Annarich. Ob es sich um den elsässischen Familiennamen Anrich handelt? In der Literatur war über diese „Prophetin“ nichts zu finden.

⁷ Im Manuskript steht „3000“, was ein Abschreibfehler sein muß.

⁸ Es handelt sich um Daniel Schlatter aus St. Gallen, 1791–1870, der von 1822 bis 1828 als unabhängiger Missionar unter den Tataren tätig war und darüber 1830 einen Bericht drucken ließ: „Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Rußland in den Jahren 1822–1828“ (diese Angaben nach Ernst Staehelin „Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart“, Basel 1974, S. 128 f).

⁹ Laurenz Steinmann, ebenfalls aus St. Gallen, 1799–1864, wurde 1825 in Odessa ordiniert, starb als Pfarrer in Josephstal (E. Staehelin, a. a. O. S. 141, S. 372, S. 386, S. 544).

- ¹⁰ = Kreuzer.
¹¹ = Pfund.
¹² = Gulden.
¹³ vielleicht Abschreibfehler statt „daselbst“.
¹⁴ Ha(r)tschiere waren fürstliche Leibgardisten, z. B. in Bayern.
¹⁵ Gemeint ist: im Reich, in der alten Heimat.
¹⁶ Vgl. MGB 45, S. 76, Anm. 14.
¹⁷ Vermutlich: Maria Elisabetha Weller geb. Stahl, aus Edingen, Witwe des 1823 verstorbenen Feldschützen Jacob Weller; sie hatte 1826 noch fünf unverheiratete Töchter. Sie selbst starb am 24. 1. 1837 im Alter von 69 Jahren. (K. Diefenbacher „Ladenburger Kirchenbücher I“, S. 351).
¹⁸ September.
¹⁹ Joseph Wolf(f), 1796–1862, Sohn eines Rabbiners, war 1812 Christ geworden. Das erwähnte Werk von E. Staehelin (s. o. Anm. 8) enthält einen Brief von ihm an die Israeliten in Odessa, datiert Odessa 26. Januar 1826 (a. a. O. S. 441 f). 1863 erschien seine Biographie „Dr. Joseph Wolff, ein Wanderleben“ von Heinrich Sengelmann.
²⁰ Heinrich Dietrich aus Schwerzenbach im Kanton Zürich, 1794–1827, ausgebildet im Basler Missionshaus, in Moskau zum Pfarramt ordiniert.
²¹ Das Fragezeichen hinter diesen Namen hat der Abschreiber gesetzt. Es könnte sich um den Zieglermeister Johann Michael Heuß oder Heiß handeln, der am 27. 11. 1826 38jährig verstorben ist. (K. Diefenbacher „Ladenburger Kirchenbücher I“, S. 121)
²² Nicht identifiziert; die evangelischen Kirchenbücher Ladenburgs nennen für die fragliche Zeit mehrere Namensträger, die in Frage kommen.
²³ Vermutlich Schuttern bei Lahr in Baden, wozu auch die spätere Erwähnung von Stras(s)burg (im Elsaß) paßt. Der Adressat könnte Schneider oder Schneller geheißen haben. (vgl. Gerhard Silberer, „Die älteren Familiennamen in Schuttern“ in „Badische Familienkunde“ 1963, S. 76 ff.)
²⁴ Über die „Harmoniter“ handelte zuerst J. Wagner 1833 (Vaihingen) unter dem Titel „Geschichte der Harmoniegesellschaft“. Die Gemeinschaft wurde von einem Georg Rapp gegründet, der am 1. November 1757 in Iptingen geboren war und am 7. August 1847 in Nordamerika verstorben ist. Leitwort der Gemeinschaft (1803 in Butler County in Pennsylvanien, 1815 in Indiana, 1824 Beaver County in Pennsylvanien) war Apostelgeschichte 4, v. 52. Vgl. auch Heinrich Hermelink „Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart“, Tübingen 1949, S. 345f.; Lexikon für Theologie und Kirche (2. Aufl.), Bd. 5, 16; und Gerhard Schäfer „Zu erbauen und zu erhalten das rechte Heil der Kirche“, Stuttgart 1984, S. 211f.

Von neuen Büchern

Robert W. Scribner, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. The Hambledon Press, London/Ronceverte, 1987, XIV und 364 S. und Abb.

Wie soll ein Historiker arbeiten? Wie soll er sich der vergangenen Welt nähern, sie kennenlernen und verstehen? Welcher Sprache soll er sich bedienen, welche Begriffe gebrauchen, um zu beschreiben und zu erklären? Robert W. Scribner behandelt auch diese Fragen in der Aufsatzsammlung „Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany“, vermittelt dem Leser neben den Ergebnissen seiner Arbeit seine Methode. In fünfzehn Aufsätzen untersucht er den Zusammenhang von Volkskultur und Volksglaube mit der Reformation im Deutschland des 16. Jahrhunderts.

Scribner sieht sich als „Ethnograph im Sumpf der verlorenen Welt“ (S. 275). Er verfolgt die Spuren der „Eingeborenen“. Bei seiner Suche nach dem richtigen Weg ist er, wie er sagt, auf deren Hilfe angewiesen. Damit distanziert er sich von dem „Missionar im Ruderboot“, der sich seinen Weg durch die verlorene Welt selbst sucht und das Vergangene nach seinem eigenen Bild rekonstruiert. Scribner braucht die „Eingeborenen“ nicht nur als Pfadfinder, er will auch in der Begrifflichkeit der zu untersuchenden Epoche denken und arbeiten. Er sucht nach Metaphern, um den historischen Prozeß zu erklären: Die Menschen der Vergangenheit betrachtet er als „Jazzmusiker“ (S. 275). Sie variieren die Klänge, spielen alleine, mit- und gegeneinander, mal diszipliniert, mal anarchisch. Die Aufgabe des Historikers sei, genau zuzuhören, Veränderungen wahrzunehmen und schließlich die unterschiedlichen Spielarten zu verstehen.

Wird Scribner seinen Forderungen an den Geschichtswissenschaftler selbst gerecht? Er nähert sich der Epoche der Reformation sorgfältig und behutsam. Er sucht nicht den Weg, den die großen Reformatoren, Landesherren und Kirchenfürsten gegangen sind, sondern er folgt den mannigfaltigen, oft ungeordneten oder abgerissenen Spuren des sogenannten einfachen Volks. So deckt er Zusammenhänge auf, die den „Missionaren“ unter den Historikern verborgen geblieben sind. Die Reformation deutet er nicht nur als religiöses und kirchenpolitisches Phänomen, sondern vor allem als sozialen und kollektiven Prozeß.

Nur drei der fünfzehn Aufsätze erscheinen hier zum erstenmal. Die übrigen Texte sind in den vergangenen Jahren in unterschiedlichen, teilweise entlegenen Publikationen veröffentlicht worden. In dem 1987 erschienenen Sammelband sind sie in eine schlüssige Reihenfolge gebracht.

Die Basis bilden die ersten drei Beiträge zur Mentalitätengeschichte des 16. Jahrhunderts. Scribner untersucht die Verbindungen vom Volksglauben an eine kosmische Ordnung und Alltagsbewältigung, von offiziellen kirchlichen und inoffiziellen magischen Ritualen sowie die Bedeutung der mündlichen Kultur für die Verbreitung reformatorischer Ideen. Zwei weitere Aufsätze beschäftigen sich intensiver mit Bräuchen und Ritualen, besonders mit der Rolle des Karnevals. Drei Untersuchungen zur Sozialgeschichte der Zeit folgen. Die erste beschreibt die Stellung der Priester und reformatorischen Prädikanten in der Gesellschaft, die nächste erläutert umfassend Scribners These von der Reformation als sozialer Bewegung. Den Übergang zu zwei lokalhistorischen Untersuchungen über die Reformation in Erfurt und in Köln bilden Überlegungen, wie die Reformation in der Stadt angesichts der dort bestehenden sozialen Kontrolle möglich war. Glaubensvorstellungen und Haltungen des Volkes werden in den folgenden drei Aufsätzen thematisiert. Scribner beschreibt Antiklerikalismus, Hexenvorstellungen, Aber- und Dämonenglaube in der Zeit zwischen Mittelalter und früher Neuzeit. Um die Vorstellungen von Teufel und Dämonen zu veranschaulichen, benutzt er die von Luther 1545 zusammengestellte Flugblattsammlung über Ursprung und Zustand des Papsttums. So führt er hin zu den beiden abschließenden Texten über Luther; nicht über dessen Theologie, Leben und Werk, sondern über Luther-Mythen und sein Image im Volk. Im letzten Aufsatz verläßt er den Rahmen des 16. Jahrhunderts und verfolgt die Verfestigung von Luthers Image über fünf Jahrhunderte.

Scribner erweitert die Betrachtung des reformatorischen Geschehens um die soziale Dimension. Gleichzeitig schränkt er die Bedeutung der Reformation als Revolution ein. Er schließt, daß die Reformation keinen radikalen sozialen und religiösen Wandel herbeiführte und zeigt, wie der neue Glaube in Kontinuität zum alten stand. Das macht er zum Beispiel an der Rolle des Klerus deutlich. Die Reformation stellte zwar die politische, ökonomische und juristische Macht des Klerus in Frage, nicht aber dessen Meinungsführerschaft in moralischen und Glaubensfragen. Der Abschaffung des alten folgte die Etablierung eines neuen Klerikalismus, dem ebenso wie dem katholischen ein protestantischer Antiklerikalismus gegenüberstand. Der Klerus hatte, so Scribner, zwar seinen Namen geändert, nicht aber seinen Machtanspruch.

In dem vieldimensionalen Spiel von politischen, sozialen und geistigen Kräften brauchten Veränderungen Zeit. Es lassen sich keine kurzschlüssigen Verbindungen zwischen Ursachen und Wirkungen ziehen. Scribner zeigt, wie stark der offizielle christliche Glaube abhängig war vom Volksglauben, von der Vorstellung der Menschen, in einer tückisch verzauberten Welt zu leben, in der man sich mit magischen Praktiken helfen mußte. So hing der Erfolg der Reformation und der Propaganda für den neuen Glauben davon ab, in welchem Maße sie fest verwurzelte Traditionen und Vorstellungen aus Volkskultur und Volksglaube übernahm und für ihre Zwecke umformte.

Das Täuferium spielt in diesen Aufsätzen keine Rolle, weil die Herausbildung von Konfessionen Scribner kaum interessiert. Täufer werden nur am Rande erwähnt, nicht immer im Einvernehmen mit der neueren Täuferforschung. So dürfte es zum Beispiel mehr als problematisch sein, in den Anhängern Nikolaus Storchs in Zwickau bereits Täufer zu sehen (S. 151 f.). Trotzdem könnte der konzentrierte Blick auf das einfache Volk bei der weiteren Erforschung des Täuferiums eine wichtige Rolle spielen. Die Kommunikationsprozesse und Formen der Frömmigkeit, aus denen das Täuferium herausgewachsen ist, sind längst noch nicht intensiv genug erforscht worden. Kaum bekannt ist, was in den Winkeln und Wäldern, in denen die Täufer sich trafen, vor sich ging, welche Rolle Wirtshäuser, Volksfeste, Kontakte zwischen Verwandten und Nachbarn spielten für die Verbreitung täuferischer Ideen. Scribners Untersuchungen regen hilfreich dazu an, in diese Bereiche tiefer einzudringen.

Grundlage der Aufsätze ist durchgehend die detaillierte und umfassende Beschäftigung mit Quellen. Scribner verläßt die ausgetretenen Pfade der überlieferten Schriftkultur, er geht auf unbekannten Wegen. Er bezieht Flugblätter und Bilder, Volkslieder, Gedichte und Geschichten ebenso ein wie tradierte Bräuche, Rituale und magische Praktiken. Zu den Quellenhinweisen kommen in den Anmerkungen erfreulich zahlreiche Verweise und Kommentare. Bemerkungen zum Stand der Forschung sind in die Aufsätze integriert. Scribner faßt jeweils zusammen, was geleistet wurde, was fehlt, wo neue Aufgaben liegen. Umfangreichen Analysen folgen knappe Interpretationen. Scribner kann zwar jede seiner Thesen gründlich belegen, gelegentlich wünscht man sich aber, er würde die einzelnen Quellen komprimierter, Zusammenhänge und Schlußfolgerungen dafür etwas ausführlicher darstellen. Die Systematisierung von Quellen scheint teilweise überflüssig, wenn sich daraus keine neuen Erkenntnisse ergeben.

Tabellen, Schaubilder und über zwanzig abgedruckte Holzschnitte ergänzen die Texte.

Scribner, seit vielen Jahren Historiker am Clare College in Cambridge, hat Arbeiten vor allem zur Sozial- und Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts veröffentlicht. Wie in der Einleitung gesagt, verleiht er seinen Aufsätzen selber den Charakter des Vorläufigen und Bruchstückhaften. Er leistet jedoch weitaus mehr, als Bruchstücke zu sammeln. Er setzt die einzelnen Teile zu einem farbigen, dreidimensionalen Mosaik zusammen, trägt bei zu einem neuen Verständnis der Reformation in Deutschland. Scribners Rückgriffe auf frühere Arbeiten sind produktiv. Er hofft auf Antwort und Dialog, um das Bild der Epoche noch vollständiger und vielschichtiger zeichnen zu können.

Anne Christiansen

Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, E. J. Brill, Leiden/New York/København/Köln 1989 (Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. XLVI), XX u. 359 S.

„Hauptziel der hier vorgelegten Arbeit ist die Erforschung des äußeren Lebenslaufes und des geistigen Werdegangs Thomas Müntzers bis zum Jahre 1519. Der untersuchte Abschnitt von Müntzers Lebenslauf wird hier als seine Bildungsphase ins Auge gefaßt“ (S. 1). Diese Absichtserklärung stößt bei der Umsetzung auf erhebliche Schwierigkeiten, deren sich Bubenheimer bewußt ist. Denn die infrage stehende Zeit von Müntzers Biographie ist am lückenhaftesten dokumentiert. Außer den Matrikeleinträgen in Leipzig 1506 und in Frankfurt/Oder 1512 sowie der Präsentationsurkunde für eine Altarpfunde in Braunschweig von 1514 stehen für die frühen Jahre keine eindeutigen Quellen zu Verfügung. Erst mit der 1515 einsetzenden Korrespondenz wird das Material etwas ergiebiger, wenngleich auch weiterhin empfindliche Lücken bestehen. Noch komplizierter ist die Situation in Hinsicht auf den geistigen Werdegang. Denn außer einigen vagen Andeutungen bieten die Quellen zunächst keine verwertbaren Aussagen, bis dann die Berichte Bernhard Dappens über einige Predigten Müntzers an den Ostertagen 1519 in Jüterbog erstmals einige Aufschlüsse ermöglichen. Wenn Bubenheimer sich dennoch an die Aufgabe herangewagt hat, dann geschieht das in der Überzeugung, daß sich durch Verbesserung des hilfswissenschaftlichen Standards die Quellenbasis erweitern lasse. Der Verfasser urteilt zurecht, „daß die Müntzerforschung hinsichtlich ihres historisch-hilfswissenschaftlichen Standards und damit auch hinsichtlich ihrer Metho-

dik das in anderen Teilgebieten der Reformationsgeschichte mittlerweile erzielte Niveau nicht erreicht hat“ (S. 3). Insofern sucht er methodisch neue Möglichkeiten zu erschließen, die zwar im wesentlichen auf der gegebenen Quellenbasis beruhen, aber helfen können, durch verbesserte Texte sowie die Nutzung prosopographischer Untersuchungen und die Verbindung von sozial- und geisteswissenschaftlichen Zugängen neue Erkenntnisse zu gewinnen und zu verschiedenen Aspekten von Müntzers „Frühzeit“ diskutierbare Hypothesen anzubieten.

Das Bemühen um die Verbesserung bzw. Erweiterung der Quellenbasis widerspiegelt sich in dem Quellenteil des Bandes (S. 237–310). In ihm werden einige Briefe bzw. Briefentwürfe aus Müntzers Korrespondenz sowie der sog. Bestellzettel in verbesserter Transkription und Kommentierung sowie zum Teil präzisierter Datierung ediert. Auch hat Bubenheimer ein Blatt aus dem Nachlaß Müntzers als Mitschrift einer Hieronymusvorlesung identifiziert und quellenkritisch bearbeitet. Ferner ediert er das Verzeichnis der Schriften Platons, ein im Scheurlischen Familienarchiv entdecktes Blatt mit Frageartikeln von Christoph Fürer und den Antworten Müntzers sowie einige Quellen zur Geschichte des Braunschweiger Altarlehens.

Die in dem Band vorgetragenen Forschungsergebnisse, Überlegungen und Hypothesen hat Bubenheimer zum Teil zuvor in einigen Studien vorgelegt, so die Untersuchungen zu Müntzers Aufenthalt in Braunschweig (Braunschweigisches Jahrbuch 1984 und 1985; Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 1985), über Müntzers Wittenberger Studienzeit (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1988) und über Müntzers Verhältnis zum Humanismus (Der Theologe Thomas Müntzer, hrsg. von S. Bräuer/H. Junghans, Berlin 1989). Sie werden hier zusammengefaßt und durch weitere Untersuchungen ergänzt.

Die Kapitel behandeln die Herkunft, die Schulzeit und die Universitätsstudien, die Aufenthalte in Braunschweig und Frose, in Wittenberg, Orlamünde und Jüterbog sowie das Thema Müntzer und der Humanismus. Abgeschlossen wird die Untersuchung durch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse, Deutungen und Aufgaben. Bubenheimer vermag zu einer Reihe von biographischen Aspekten neue Einsichten zu vermitteln, nachdem die Müntzerforschung lange Zeit traditionelle Bahnen nicht durchbrach. Nicht zu übersehen ist aber, daß zu vielen Aspekten Hypothesen vorgetragen werden und nur ein Teil der Ergebnisse als gesichertes neues Wissen über Müntzer und seinen Weg in dieser „Bildungsphase“ gelten kann.

Während Müntzers Geburtsort Stolberg am Harz als bekannt vorausgesetzt werden kann, bleibt das Geburtsjahr im Dunkel. Trotz eingehender Bemühungen vermag auch Bubenheimer dazu nur festzustellen, daß Müntzer „ungefähr zwischen 1470 und 1495 geboren wurde, wobei eine höhere Wahrscheinlichkeit für die zweite Hälfte dieses Zeitraums als für dessen erste Hälfte spricht“ (S. 19). Die ausführlichen Erörterungen zur Familie Müntzers konzentrieren sich darauf, das Herkunftsmilieu methodisch durch eine Verflechtungsanalyse zu erschließen, Bubenheimer verweist auf Kontakte zu Fernhändlern, Goldschmieden und Münzmeistern, wofür sich Aussagen allerdings erst für Müntzers Braunschweiger Aufenthalt und die Zeit danach machen lassen. Mit diesen Ergebnissen wird das Umfeld Müntzers ausgeleuchtet und genauer konturiert, aber exakte Belege für Müntzers Herkunft werden damit nicht gewonnen.

Bubenheimer urteilt, Müntzer sei „seiner Herkunft und seinen persönlichen Lebenskreisen nach verflochten in die Kreise der frühkapitalistischen Montanwirtschaft des Harzraumes und Thüringens“ (S. 36f.). Zweifellos entstammte Müntzer dem Stadtbürgertum und dürfte ihn das stadtbürgerliche Bildungsmilieu geprägt haben. Doch keine Quelle weist darauf hin, daß seine Familie direkt mit der Montanwirtschaft in Zusammenhang zu bringen ist. Insofern fehlt wohl auch der Hintergrund für die These, Müntzer habe die frühkapitalistischen Wirtschaftsformen nicht rigoros bekämpft (S. 143). Selbstverständlich bereitet es keine Schwierigkeiten, die Herkunft Luthers und Müntzers in demselben geographischen Milieu zu sehen. Aber ob – wie Bubenheimer schlußfolgert – die Familien beider „in derselben sozialen Schicht angesiedelt [sind], nämlich in dem durch umfangreiche Teilhabe an den Wirtschafts- und Bildungsgütern gehobenen Stadtbürgertum, das durch Bergbau, Handwerk und Handel an der Montanwirtschaft des Mansfelder Landes und des Harzes partizipierte“ (S. 39f.), muß offenbleiben. Denn für Luthers Vater sind soziale und ökonomische Situation relativ gut bekannt, für Müntzers Vater gibt es dagegen überhaupt keinen Anhaltspunkt, so daß jegliche Vergleichsgrundlage fehlt.

Anders stellen sich die Dinge in Hinsicht auf die auf gründlichen Archivforschungen beruhenden Feststellungen zu Müntzers Braunschweiger Aufenthalt(en) und seinem dortigen sozialen Umfeld dar, das auf die bürgerliche Oberschicht und ratsfähige Kreise verweist, die humanistisch gebildet bzw. interessiert waren und frühreformatorischen Auffassungen zuneigten. In die Braunschweiger Zeit Müntzers fällt ein schwer zu datierender Aufenthalt in Frose, wo sein Titel wohl nicht praepositus, wie Bubenheimer meint (S. 90), lautete, sondern praefectus, wie Manfred Kobuch durch

Autopsie des Originalbriefes zuletzt nachgewiesen hat (Thomas Müntzer in Aschersleben und Frose, In: ZfG, 1990, S. 319).

Bubenheimer hat noch einmal die Quellen zu Müntzers Studium in Leipzig und Frankfurt/Oder sowie zum Erwerb akademischer Grade geprüft, sich vor allem aber um die Aufklärung des ersten Wittenbergaufenthalts bemüht, der – neben der Nutzung bisher bekannter Quellen – durch die Identifizierung eines Müntzertextes als Mitschrift einer Hieronymusvorlesung von Johannes Rhagius Aesticampianus einige neue Konturen gewinnt. Die Mitschrift gibt allerdings nur etwa zwei Vorlesungsstunden wieder, und selbst wenn ein Textverlust angenommen wird, kann daraus noch nicht geschlossen werden, Müntzer habe sich das ganze Semester als Hörer in Wittenberg aufgehalten. Bubenheimer schränkt selbst ein, es sei nunmehr „gesichert, daß Müntzer mindestens einen Teil des Wintersemesters 1517/18 in Wittenberg miterlebte“ (S. 149). Dieses Urteil wird allerdings zum Teil wieder zurückgenommen, wenn es heißt: „Müntzers Wittenberger Studienphase umfaßt zunächst den Zeitraum vom Wintersemester 1517/18 bis etwa Anfang 1519“ (S. 152). Das bleibt fraglich, denn in diese Zeit fallen mehrere von Bubenheimer gleichfalls erörterte Reisen bzw. Aufenthalte an anderen Orten, so eine Reise nach Franken, Aufenthalte in Leipzig und Orlamünde und die Predigtvertretung in Jüterbog. Wie lange diese jeweils andauerten, ist nicht bekannt. Folglich bleibt auch die Länge der Wittenbergaufenthalte unbekannt.

Verdienstvoll ist es, daß Bubenheimer den Beziehungen Müntzers zum Renaissancehumanismus nachgegangen ist. Er führt die Quellen an, die über diese „Bildungsphase“ Aufschluß zu geben vermögen, und listet die humanistische Lektüre Müntzers auf. Von einem humanistischen Bildungsinteresse, das vielleicht schon auf die Leipziger Studienzeit zurückging (S. 59), kann folglich ausgegangen werden. Bubenheimer zeigt, daß Müntzers Korrespondenz zum Teil der humanistischen Rhetorik verpflichtet ist und ihn die Begrifflichkeit des Humanismus beeinflusst hat. Ob die rezipierten Begriffe indes „die Funktion von hermeneutischen Grundkategorien“ (S. 214) gewannen, sollte nicht voreilig entschieden werden. Die Feststellung, Müntzer habe sich in Jüterbog als Humanist präsentiert (S. 187), ist im Lichte der dargestellten humanistischen Studien erhellend, sollte aber nicht überbewertet werden, da auch andere Quellen seine dortigen Predigten gespeist haben können.

Die von Bubenheimer genutzte prosopographische Methode hilft, personelle Verflechtungen aufzudecken. Am überzeugendsten ist das Beziehungsgeflecht bisher für Braunschweig herausgearbeitet worden. Das gilt nicht nur

für Hans Pelt und andere Fernhändler oder Kaufleute, sondern auch für den als Heinrich Hanner identifizierten Rektor der Martinsschule. In anderen Fällen sind aufgezeigte oder vermutete Kontakte weiter zu prüfen. Das gilt beispielsweise für den aus Stolberg stammenden Humanisten Hermann Keiser (S. 47f.). Die Tatsache, daß im Fall Heinrich Stromers von Auerbach dessen und Müntzers Freundeskreis sich überschneiden (S. 57), muß nicht zwangsläufig zu Kontakten zwischen beiden hinführen. Den Quellen würde indes Gewalt angetan, wenn der von Müntzer im Verhör als Beteiligter eines frühen Verbündnisses genannte Kirchner Peter Engel in Halle mit dem Hallenser Küster Engelhard Mohr gleichgesetzt würde (S. 62).

Müntzerbiographien widmen der „Frühzeit“ oftmals nur wenige Seiten, weil die Quellen sich über diese Phase weithin ausschweigen. Insofern mag es erstaunen, daß Bubenheimer in der Lage ist, dem Thema einen ganzen Band zu widmen. Er bietet darin eine Fülle von Material an, vermag manches biographische Problem in ein neues Licht zu rücken, korrigiert in der Literatur tradierte Fehler, ermöglicht dem Leser, seine Überlegungen nachzuvollziehen, und legt Resultate vor, die das Biographische auffüllen helfen und manche Präzisierungen ermöglichen. Doch die Rekonstruktion dieser biographischen Phase bleibt auch bei ihm weithin hypothetisch. Die Müntzerforschung ist damit herausgefordert, sich den Hypothesen zu stellen und weiter nach Wegen zu suchen, um gesicherte Erkenntnisse zu gewinnen. Die von Forschergeispür geleitete Untersuchung Bubenheimers bietet dafür eine Fülle von Anregungen.

Günter Vogler

Thomas Müntzer im Ausland

Peter Matheson (Hg.), *The Collected Works of Thomas Müntzer*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, Ln.

Tommaso La Rocca, *Es ist Zeit. Apocalisse e Storia*, Studio su Thomas Müntzer (1490–1525), Capelli editore, Bologna 1988, brosch., 212 S.

Eric W. Gritsch, *Thomas Müntzer. A Tragedy of Errors*. Fortress Press, Minneapolis, 1989, Ln., 157 S.

Abraham Friesen, *Thomas Muentzer. A Destroyer of the Godless. The Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990, Ln., X und 331 S.

Tom Scott, Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation. MacMillan, Houndsmills, Basingston/Hampshire and London 1989, Hardcover, 203 S. (mit 8 Karten und Schaubildern).

Unter den Büchern, die zum 500. Geburtstag Thomas Müntzers erschienen, befinden sich neben deutschsprachigen Biographien aus Ost und West auch einige Veröffentlichungen aus Italien, England und Nordamerika. Daß die Deutschen sich um einen der „heldenmütigsten und unglücklichsten Söhne des deutschen Vaterlandes“ (Heinrich Heine) bemühen, ist verständlich; erstaunlich ist jedoch, welche Resonanz dieser Sohn inzwischen auch über die deutschen Grenzen hinaus gefunden hat.

Es gibt seit Jahren eine italienische und eine französische Übersetzung seiner Schriften und Briefe: Emilio Campi (Hg.), Thomas Müntzer. Scritti politici, Torino 1972; und Joël Lefèbvre (Hg.), Thomas Müntzer. Ecrites théologiques et politiques, lettres choisies. Lyon 1982. Diese Übersetzungen sorgen dafür, daß Müntzer nun auch im romanischen Sprachraum neue Leser finden kann. Erschließen wird sich ihm jetzt ebenfalls mehr als zuvor der angelsächsische Sprachraum mit der Übersetzung, die *Peter Matheson* kürzlich in einem schottischen Verlag vorgelegt hat (hier erschien inzwischen auch die Biographie Melchior Hoffmans von Klaus Deppermann in englischer Fassung). Diese Ausgabe ist von besonderem Wert. Der neuseeländische Kirchenhistoriker hat sich nicht nur sehr viel Mühe mit der Übersetzung der sprachlich schwierigen Müntzertexte gegeben; er hat diese Texte auch sachkundig auf dem neuesten Stand der Forschung eingeleitet und kommentiert. Dabei ist es ihm gelungen, bereits die Erkenntnisse aufzunehmen, die Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch während ihrer Arbeit an der noch nicht veröffentlichten neuen Edition des Müntzer-Briefwechsels gewonnen haben. So kann die Lektüre der englischen Ausgabe die Zeit bis zum Erscheinen der neuen Briefedition auch bei uns überbrücken helfen.

Seit längerer Zeit haben sich in Italien Historiker und Theologen gemeinsam um Thomas Müntzer bemüht. Sie haben im Jubiläumsjahr sogar zu einer großen Konferenz über den radikalen Deutschen in die Universität von Ferrara eingeladen. Die Vorträge, die dort gehalten wurden, sind inzwischen veröffentlicht worden: Thomas Müntzer e la rivoluzione dell' uomo comune, hg.von T. La Rocca (Claudiana), Turin 1990. Bereits rechtzeitig zum Jubiläum erschien das Müntzer-Buch von *Tommaso La Rocca*: „Es ist Zeit. Apocalisse e Storia“. Wie der Titel andeutet, legt La Rocca den Akzent auf die endzeitlichen Vorstellungen Müntzers und beschreibt von

den apokalyptischen Grundgedanken her in gründlichem Gespräch mit der Forschung den revolutionären und andeutungsweise auch aktuellen Charakter der Theologie Müntzers. In einem Anhang werden die Müntzerinterpretationen von Marx, Engels, Bloch und Lukács abgehandelt – ein Hinweis darauf, daß das Interesse an Müntzer in Italien nicht von der bürgerlichen, sondern von der marxistischen Reformationsgeschichtsschreibung vermittelt worden ist.

In Nordamerika gibt es andere Gründe, sich Müntzer zuzuwenden. Es sind die Probleme, die sich mit der Luther- und Täuferforschung stellen. In beiden Sachgebieten, die in der Tradition des nordamerikanischen Protestantismus tief verankert sind, spielt Müntzer eine Rolle. *Eric W. Gritsch* hatte bereits 1967 eine Müntzerbiographie im Kontext der Lutherforschung veröffentlicht; sie war nach dem Zweiten Weltkrieg für einige Zeit sogar die einzige kirchenhistorische Biographie Müntzers und wurde erst von *Walter Elligers* monumentaler Biographie 1975 abgelöst. Im letzten Jahr legte Gritsch einen „neuen Müntzer“ vor, er ist keine Neuauflage des alten Buches, jedoch ähnlich biographisch und forschungsgeschichtlich orientiert. Gritsch nimmt zwar die Forschungsergebnisse der letzten zwanzig Jahre auf, im ganzen macht er es sich aber zu einfach, so daß dieses Buch leider hinter dem ersten zurückbleibt. Die Lebensstationen Müntzers und seine Schriften sind längst nicht mehr so genau dargestellt worden wie ehemals; auch hat Gritsch es versäumt, die neuere Forschung präzise zu lesen und zu verarbeiten. Dafür nur zwei Beispiele: die Kanzeln sind Müntzer in Prag nicht verboten worden, nachdem er sein Manifest veröffentlicht hatte, sondern umgekehrt: in der schriftlichen Zusammenfassung seiner Lehre sah Müntzer die letzte Möglichkeit, sich in Prag noch einmal nach dem Kanzelverbot Gehör zu verschaffen. Oder: Herzog Johann hat Müntzer nicht zu einer Predigt auf das Allstedter Schloß befohlen, sondern umgekehrt, Müntzer hat um die Möglichkeit nachgesucht, sich dem Herzog und seinem Gefolge während des kurzen Aufenthalts in Allstedt in einer Predigt ausführlich zu erklären. Auch sonst sind viele Gelegenheiten verpaßt worden, Genaueres über Müntzer mitzuteilen. Überhaupt nicht zu verstehen ist, daß Gritsch es sich leistet, über Müntzers zweiten Aufenthalt in Mühlhausen kurz vor Ausbruch des Bauernkrieges in Thüringen nur einige wenige Zeilen zu schreiben. Und überhaupt ist noch manches andere unzuverlässig mitgeteilt worden: Es war nicht Heinrich von Braunschweig, der mit Müntzer vor der Hinrichtung über die Begründung des Obrigkeitsverständnisses aus dem Alten Testament diskutiert hat, sondern Philip von Hessen (S. 105). Der Brief der Mühlhäuser an die Gemeinde von Langensalza warnte

nicht vor Müntzer und Pfeiffer, im Gegenteil, diesen Brief hatte höchstwahrscheinlich Müntzer selbst geschrieben (S. 100). Zu den Einwohnern Allstedts gehörten nicht Bergknappen, diese kamen von auswärts und besuchten nur gelegentlich die Gottesdienste Müntzers in der Stadt (S. 47). Mit den Bauern war die Einwohnerzahl Mühlhausens wesentlich größer als 7.500 Einwohner (S. 84). Nikolaus Hausmann war im strengen Sinn nicht der Nachfolger Müntzers in Zwickau (S. 35). Kurfürst Friedrich der Weise war nicht bereit wie andere katholische Obrigkeiten, sich dem Wormser Edikt zu fügen (S. 54). Luther wollte Müntzer nicht zu einem „Gedankenaustausch“ in Wittenberg sehen, sondern zu einem theologischen Verhör zitieren (S. 57). Nachlässig ist auch die Bibliographie gearbeitet worden, Verfasser- und Ortsnamen sind oft nicht korrekt wiedergegeben, andere sind verwechselt worden (z. B. Wohlgast statt Wolgast, Bensingheim statt Besigheim, Mühlhaupt statt Mühlpfordt), herausgegebene und monographische Veröffentlichungen sind nicht immer deutlich markiert (z. B. die Sammlung von J. M. Stayer und W. O. Packull, die Monographie von G. Wehr), die Aufsatzsammlung von A. Friesen und H.-J. Goertz (Hg.), Thomas Müntzer. Wege der Forschung. Darmstadt 1968, fehlt ganz. Es fehlen auch wichtige Aufsätze von T. Scott, W. Ullmann, E. Wolgast, G. Günther, H. Bräuer u. a. Falsch ist ebenfalls der Nachweis für das Titelbild. Das Porträt Müntzers ist kein Holzschnitt, sondern ein Kupferstich Christoph van Sichems. Ärgerlich ist schließlich die Oberflächlichkeit, mit der die Forschungsgeschichte referiert wird („Müntzeriana“), besonders die Darstellung der marxistischen Müntzerinterpretation, die wesentlich komplexer und differenzierter ist, als Gritsch seinen Lesern vermittelt.

Auch die theologische Problematik des müntzerschen Denkens ist nicht tief genug erfaßt worden, die Verknüpfung von Gedanken aus der mystischen und der apokalyptischen Tradition in ihrer Beziehung zur reformationsgeschichtlichen Situation, so daß der anspruchsvolle Untertitel „A Tragedy of Errors“ nicht eigentlich überzeugend ausgelegt wurde. Selbst wenn Gritsch auch dem Wittenberger Reformator einen Anteil an dieser Tragödie anlastet, nämlich Mangel an Toleranz, bleibt es doch dabei, daß Müntzers Wirken eine einzige Tragödie gewesen sei. Nach Lage der Forschung hätte man – bei aller Kritik – mehr Verständnis für Müntzer erwarten dürfen.

Wesentlich intensiver läßt sich *Abraham Friesen* auf Müntzer ein. Der kalifornische Historiker (übrigens Mennonit) hatte sich bisher vor allem mit historiographischen Problemen der Reformationsgeschichte beschäftigt und 1974 ein Buch über *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation* veröffentlicht. Jetzt hat er einen lange gehegten Plan ver-

wirklicht, eine eigene Interpretation der Gestalt vorzulegen, die in der marxistischen Geschichtsschreibung eine besonders große Rolle gespielt hat. Was er anbietet, ist allerdings nicht eine umfassende Biographie, sondern nur eine Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Müntzers. Friesen ist sich bewußt darüber, daß politische und soziale Gesichtspunkte für den Aufbau einer solchen Darstellung bedeutsam sind, aber er entscheidet sich doch für den Ansatz der „intellectual history“, die vor allem der Selbstbewegung der Gedanken folgt und es unterläßt, sie aus ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang zu erfassen. Er entscheidet sich für diesen weithin überwundenen Ansatz, weil es die Quellenlage zu Beginn des müntzerischen Wirkens angeblich kaum erlaubt, sich ein umfassendes, sozialgeschichtlich fundiertes Bild von diesem Werdegang zu machen, und zum andern, weil die Lektüre Taulers, der Kirchengeschichte Eusebs und der Briefe bzw. Predigten Augustins wohl so nachhaltig auf Müntzer gewirkt hätten, daß es gerechtfertigt erscheint, einen geistesgeschichtlich erarbeiteten Baustein zu einer zukünftigen großen Biographie beizusteuern (S. 9).

Von Taulers mystischen Predigten, vor allem auch von der diesen Predigten vorangestellten *Historia Tauleri*, einem in der Forschung bisher übersehenen Bericht von der Bekehrung Taulers, hat Müntzer gelernt, daß der Mensch durch den Heiligen Geist von Grund auf bekehrt und verändert werden müsse (von einem eigenen, intensiv erfahrenen Bekehrungserlebnis spricht Müntzer allerdings nie). In der lateinischen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs habe Müntzer gelesen, daß der Verfall der Christenheit bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus eingesetzt habe (Auszug aus Hegesipp) und der Heilige Geist von den Amtsträgern selbst aus der Kirche verdrängt worden sei. Von Augustin schließlich habe Müntzer sich anregen lassen, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen so auszulegen, daß es ihm begründet erschien, jetzt, da Johannes Hus und Martin Luther das göttliche Wort wiederentdeckt hätten und damit das Ende der Welt angebrochen sei, den Weizen (die Auserwählten) vom Unkraut (den Verdammten, vor allem den geistlichen Amtsträgern) zu trennen und auf diese Weise eine Reinigung der Christenheit vorzunehmen. Diese drei Lesefrüchte habe Müntzer schon miteinander zu einem geschlossenen theologischen Denkgebäude verbunden, bevor er in Zwickau 1520 auf selbständige Weise für die Reformation zu wirken begann.

So bestätigt Friesen, was in der Forschung bereits hier und da vor ihm ausgearbeitet wurde: 1. Müntzer ist zutiefst vom Geist der deutschen Mystik ergriffen, der sein gesamtes Denken entscheidend bestimmt. 2. Müntzer wurde zwar von Luther angeregt, sich reformatorisch zu engagieren und

auch die Schriften der mittelalterlichen Mystik zu lesen, seine Theologie habe er aber letztlich doch unabhängig vom Wittenberger Reformator entwickelt. 3. Müntzer verbindet den mystischen Grundzug seiner Theologie mit der apokalyptisch begründeten Aufforderung, den Weizen vom Unkraut abzusondern. Diese Aufforderung ergibt sich nicht als Konsequenz aus der inneren Reinigung des Menschen, sondern tritt als selbständiger Aspekt auf. Damit hängt 4. zusammen, daß der Kampf vor allem dem Klerus gilt (er ist das Unkraut) und dann auch all denjenigen, die sich einer solchen Reinigung in den Weg stellen.

Diese Ergebnisse hat Friesen jedoch um einen hohen methodischen Preis erkauft. *Erstens* kann man die Beeinflussung eines Menschen erst feststellen, wenn man zuvor zumindest die Umriss des Denkens darstellt, wie sie in den Quellen bereits sichtbar werden. Doch das geschieht für Müntzer frühestens im *Prager Manifest* von 1521. Erst von hieraus hätte man zeigen können, wie Müntzer das eine oder andere aus der Lektüre aufnimmt und verarbeitet. Da das aber unterblieben ist, bleibt vieles in der Luft hängen und mutet recht spekulativ an, auch bleibt die Hauptsache eine oft formelhaft wiederholte Beteuerung: Bekehrung durch den Heiligen Geist. Die Einflüsse, die Müntzer aus der Tradition der Mystik erreicht haben, sind bisher aber schon sehr viel problemorientierter dargestellt worden. Friesen ist z. B. entgangen, daß Tauler mehr Gewicht auf die einzelnen Reinigungsstufen des Heilsprozesses legte, vor allem auf die Wirkung des Leidens, als auf die Bekehrung durch den Heiligen Geist allgemein. Genau das zeigt sich auch bei Müntzer. Seine Argumente sind sehr stark vom Prozeß bestimmt, der zur Geistbegabung führte, dem anhebenden Geistwirken und der bitteren Leiderfahrung, der „Armut des Geistes“. Außerdem hat Friesen zwar erwähnt, daß Müntzer den mystischen Traktat *Eine deutsche Theologie* gelesen habe, doch dem Einfluß dieser Schrift auf Müntzers Denken ist er nicht nachgegangen. Auch überzeugt überhaupt nicht, wie Friesen das lutherische Verständnis des *sola scriptura* mit der mystischen Wort- und Geistlehre verbindet. Nicht das lutherische Schriftverständnis, sondern allenfalls die Wiederbelebung des lebendigen Gotteswortes (*viva vox evangelii*) durch Luther kann zur Voraussetzung für Müntzers Geistlehre werden. Die Schrift selber, meint Müntzer in der Tradition Augustins, tötet, aber tröstet nicht. *Zweitens* hätte wohl doch herausgearbeitet werden müssen, welche Impulse aus der konkreten Erfahrungssituation Müntzer bewogen haben, ausgerechnet dieses aus der Tradition aufzunehmen und jenes nicht. Der starke Antiklerikalismus beispielsweise, den Friesen sehr deutlich herausgestellt hat, geht wohl weniger auf die apokalyptische Ausdeu-

tung Augustins zurück und die Bemerkungen Eusebs als auf die Tatsache, daß der Klerus in der frühen Reformationszeit allgemein stark unter Beschuß geraten war und Müntzer diesem Antiklerikalismus eine eigene Begründung und theologische Verankerung in seinem Denken gab. Zur Situation paßte, was er las – und in diesem Falle nicht umgekehrt. Als Gegenfigur zum Priester mußte der mystisch verwandelte Auserwählte Taulers ebenso passen wie die Aufforderung, sich vom klerikalen „Unkraut“ entgültig zu trennen. Problematisch ist *drittens* dann vor allem der Abschnitt über Augustin. Hier erscheint das meiste an den Haaren herbeigezogen, die Argumentation ist mehr als bemüht und sonderbar. Alles löst sich viel einfacher, wenn man davon ausgeht, daß Müntzer von der allgemein herrschenden Endzeitstimmung erfaßt war und das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen so auslegt, wie es in der Bibel selbst geschehen ist (Matth. 13, 30). Diese Vorbehalte gelten am wenigsten für das Kapitel über die Aufnahme von Eusebs Kirchengeschichte (Kap. II). Hier vermag Friesen wirklich zu überzeugen.

Verdienstvoll ist, daß Friesen den Entfremdungsprozeß zwischen Luther und Müntzer eingehend nachzuzeichnen versucht. Doch leidet gerade dieser Untersuchungsabschnitt unter einem schwerwiegenden Übersetzungsfehler. Luthers *Sermon von der Beichte* (1521), der herangezogen wird, um die ursprüngliche Nähe zwischen beiden zu dokumentieren und die Meinung Müntzers nachzuvollziehen, daß nicht er, sondern Luther das theologische Einvernehmen gestört habe, ist nicht der Sermon, auf den Müntzer in seinem lateinisch geschriebenen Brief an Luther vom Juli 1523 angespielt hat. Müntzer hat vielmehr in einer ironischen Wendung die Predigt Egrans, seines humanistischen Gegners in Zwickau, gemeint (G. Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Gütersloh 1968, S. 389; vgl. auch neuerdings die Übersetzung in: R. Bentzinger und S. Hoyer (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften. Liturgische Texte, Briefe. Berlin (Ost) 1990, S. 173). So zeigt dieses Beispiel sehr deutlich, wie schnell ein kunstvoll errichtetes Gebäude einstürzen kann.

Auch sonst sind problematische Abschnitte zu beobachten, die sich aus den Zwängen der Methode ergeben. So nimmt Friesen von der *Historia Tauleri* her, daß nämlich ein ungelehrter Laie den Meister belehrt habe, den anzüglichen Bericht, Müntzer sei in Orlamünde von einer Pfarrköchin in das Verständnis der Taulerpredigten eingewiesen worden, allzu direkt. Die Mystikertexte spielten bereits in Wittenberg eine große Rolle, nicht nur bei Luther, sondern vor allem auch bei Karlstadt, und wurden unter den jungen Reformanhängern fleißig gelesen und breit diskutiert. Dieses ganze Umfeld

hat Friesen nicht ausgeleuchtet. Müntzer ist also schon mystisch geprägt nach Orlamünde gekommen.

Die Rekonstruktion der theologischen Aufbauelemente und des Verhältnisses zwischen Müntzer und Luther nimmt den breitesten Raum ein. Friesen verfolgt dann aber auch noch den Weg, der Müntzer in die Revolution seiner Tage, den Bauernkrieg, geführt hat. Hier finden sich viele bedenkenswerte Beobachtungen. Sehr gut wird gezeigt, wie das antiklerikale Grundmotiv, die Säuberung der Christenheit vom Klerus, allmählich dazu führt, daß ein Konflikt zwischen Müntzer und den weltlichen Obrigkeiten, die dem alten Glauben anhängen, auftritt und dann auch, nachdem Luther sich bereits dieser konsequenten Reinigung der Kirche versagt hatte, der Bruch mit den kursächsischen Fürsten, auf die Müntzer so sehr gesetzt hatte. Für Friesen spielt schließlich die Unterscheidung zwischen einer „geistlichen Revolution“, die Müntzer vorgeschwebt habe, und der „sozialen Revolution“ eine wichtige Rolle. Müntzer habe diesen Unterschied zwar gesehen und auf die Gefahr einer aus egoistischen Motiven entsprungenen Revolution hingewiesen, doch habe er sich in den Strudel der sozialen Aufsässigkeit ziehen lassen und sei dort in den eigenen Widersprüchen untergegangen, ja, letztlich auch für das maßlose Blutvergießen bei Frankenhausen verantwortlich zu machen. So läßt Friesen uns mit einem Müntzer zurück, wie wir ihn bereits aus den Arbeiten der sogenannten Lutherrenaissance nach dem Ersten Weltkrieg kannten. Wenn Friesen zum Schluß danach fragt, ob Mystik und Revolution überhaupt zueinander paßten, dann ist das die Frage, die bereits Karl Holl (1923) und Annemarie Lohmann (1931) eindeutig negativ beantworteten und die Friesen im Grunde mit seinem Urteil über das Ende Müntzers bestätigt hat.

Ich habe mich mit dieser Darstellung so ausführlich beschäftigt, weil sie meine eigene Müntzerdeutung in manchem bestätigt und in manchem auch herausfordert, nicht zuletzt aber, weil sie recht deutlich macht, an welche Grenzen eine solche geistesgeschichtliche Methode bei Müntzer stößt. Dieses Buch ist auf seine Weise anspruchsvoll, das sollten die kritischen Einwände nicht verdecken, produktiv aber ist es vor allem im Widerspruch, den es erzeugt.

Mit Abstand das beste englischsprachige Buch über Müntzer hat der Liverpools Historiker *Tom Scott* geschrieben. Er steht in einem intensiven Gespräch mit denjenigen, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Müntzer Position bezogen und die Fronten des Kalten Krieges sowohl im Osten als auch im Westen erfolgreich überwunden haben. Scott liefert kein Nachhutgefecht, sondern stellt in fünf biographischen Kapiteln

einen Müntzer vor, wie er sich aus den teilweise spärlichen Quellen mit Hilfe der Forschungserkenntnisse der letzten Jahre rekonstruieren läßt. Sein Buch ist die zuverlässigste Einführung der angelsächsischen Leser in den Zusammenhang von „Theologie und Revolution in der deutschen Reformation“, soweit er im Denken und Handeln Müntzers in Erscheinung tritt. Dieser Zusammenhang ist das Motiv, warum sich der Historiker mit dem Theologen Müntzer beschäftigt: „To emphasise his theology at the expense of his involvement in civil rebellion is just as mistaken as to underplay his theological righteousness in favour of portraying him as the forerunner of revolutionary class consciousness“ (S. XVII). Müntzers Denken läßt sich – von der Quellenlage her – nur im Kontext seines Handelns darstellen. Das tun auch die Bücher von Gritsch und Friesen. Aber so präzise und methodisch konzentriert, wie Scott es uns vorführt, ist es weder dem einen noch dem anderen gelungen. Wenn man bedenkt, daß die Losung, Müntzer als Theologen und nur als Theologen zu verstehen, kurz vor 1989/90 auch unter marxistischen Historikern in der Deutschen Demokratischen Republik eine gewisse Konjunktur hatte und dazu verleiten konnte, Müntzer aus den zentralen gesellschaftlichen Problemzusammenhängen wieder ein wenig herauszulösen, ist Scotts konzentrierter Blick auf den Zusammenhang von Theologie und Revolution besonders ernst zu nehmen. So sehr es zu begrüßen ist, daß der historisch gestaltende Eigenwert der Theologie herausgestrichen wird, so darf das Kind doch nicht mit dem Bade ausgeschüttet und die Theologie- oder Ideengeschichte alten Stils, wie es sich bei Friesen abgezeichnet hat, wiederbelebt werden. Wer sich Scott anvertraut, braucht nicht zu fürchten, auf ausgetretene Pfade zurückgeführt zu werden. Die Theologie Müntzers wird vor allem in den Kapiteln zu seinem Wirken in Zwickau, Prag und Allstedt dargestellt. Ihr revolutionärer Charakter ergibt sich, so nimmt Scott neuere Interpretationen auf, aus der Verbindung von Gedanken aus der mittelalterlichen Mystik („mystical theology“) mit apokalyptischen Vorstellungen vom Auftreten des Antichrist am Ende der Tage, „during which the outward purging of Christendom and the gathering of the elect were to follow an inner purification of the soul through the Spirit“ (S. 38). Die Mystik ist das theologische „Fundament“ (S. 39), die Apokalyptik der „historische Rahmen“, in dem sich das theologische Denken entfaltet und seine Forderung nach einer inneren Veränderung des Menschen ihre besondere Dringlichkeit erhält (S. 38 f.). Daraus entwickelt sich im Verlauf des weiteren Lebenswegs, den Scott auf zügige und komprimierte Weise darstellt, vor allem im Streit mit den politischen Autoritäten die Forderung nach einer „theokratischen Revolution“ (S. 88). „When

Müntzer linked that mystical conviction to an apocalyptic reading of history, it catalysed into a theology of revolution“ (S. 183).

In diesen Kapiteln orientiert Scott sich stark an der bisherigen Forschung, nimmt geschickt auf und kombiniert, was ihn davon überzeugt hat. Mit großer Selbständigkeit stellt er dann die in der Forschung bisher noch nicht so intensiv bearbeitete letzte Etappe Müntzers dar: seinen Aufenthalt in Mühlhausen und seine Beteiligung am Bauernkrieg. Obwohl diese Etappe nur wenige Monate im öffentlichen Wirken Müntzers mißt, wird ihr fast ebenso viel Raum zur Verfügung gestellt wie dem bisherigen Lebensweg insgesamt. Damit bringt Scott die konzeptionelle Ausgewogenheit ein wenig ins Wanken. Er entschädigt dafür aber mit detaillierter historischer Beschreibung und beobachtet Schritt um Schritt den Weg Müntzers in den Bauernkrieg. Hier kommen eigene Forschungen zu den turbulenten Ereignissen in Mühlhausen zum Zuge. So datiert Scott, wie bereits in einem früheren Aufsatz angedeutet (The „Volksreformation“ of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 1983, S. 194–213), die Gründung des „Ewigen Bundes“ in Mühlhausen auf das Frühjahr 1525 und nicht wie bisher üblich auf September 1524, kurz bevor Pfeiffer und Müntzer aus der Reichsstadt ausgewiesen wurden. Scott meint, die Quellen läßen sich unproblematischer, wenn man die Gründung des Bundes nach der Einsetzung des „Ewigen Rates“ annähme und mit der radikalen Opposition gegen diesen Rat im Frühjahr 1525 in Verbindung brächte. Dieser Vorschlag hat einiges für sich, zumal die Dokumente aus dem Jahr 1524 keinerlei Hinweise auf den Bund enthalten. Doch scheinen mir immer noch mehr Argumente für die frühere als die spätere Datierung zu sprechen. So ist vor allem das Bekenntnis Claus Tuchscherers zu erwähnen, das den Bundesschluß mit dem Auszug der Müntzer- und Pfeifferanhänger aus dem Felchtaer Tor verknüpft und nach der Quellenlage eigentlich nur auf September 1524 verweisen kann. Darauf hat erst kürzlich Sven Tode in seiner Hamburger Magisterarbeit über *Thomas Müntzer und Mühlhausen* (1989) hingewiesen. Es wäre aber auch zu erwägen, die Datierungsfrage überhaupt nicht eindeutig zu beantworten und unter Umständen mit einem doppelten Bundesschluß zu rechnen: einem ersten 1524 und einem zweiten im Frühjahr 1525.

Neu bewertet Scott auch die Vorstellungen Müntzers von einer gesellschaftlichen Neuordnung, wie sie möglicherweise für die Zeit nach dem Sieg der Bauern ins Auge gefaßt wurde. Diese Vorstellungen seien sehr viel realpolitischer gewesen, als die visionäre egalitär-theokratische Theologie vermuten läßt. Das zeigten vor allem Müntzers Vorschläge, die Fürsten und

Grafen nicht ganz zu enteignen, sondern ihnen ihrem Stand gemäß doch noch ein Schloß und mehrere Pferde zuzugestehen und sie als Mandatsträger aus der Masse des „gemeinen Mannes“ herausragen zu lassen. Müntzer habe also das unter der Folter erpreßte „*Omnia sunt communia*“ selber gar nicht so ernsthaft verwirklichen wollen, wie oft behauptet wurde. Mit diesem Urteil gerät Scott in die Rufnähe der Wende, die im Jubiläumsjahr von einigen marxistischen Historikern vollzogen wurde (z. B. Adolf Laube, Gerhard Brendler). Doch scheint mir gerade die Verwirklichungsabsicht dieser Losung ganz in der Konsequenz der Theologie Müntzers zu liegen. Auch gibt es gute Gründe, Müntzer weniger scharf von den aufständischen Bauern abzusetzen, als Scott es getan hat, obwohl seine Beobachtungen zur Differenz zwischen der bäuerlichen und müntzerischen Programmatik freilich sehr ernst zu nehmen sind. Besonders dieser zweite Teil der Biographie enthält mancherlei Anregungen, die die Forschung sicherlich bald aufnehmen und diskutieren wird.

Mit seiner zuverlässigen Information, seiner konzentrierten Argumentation und seinem ansprechenden Stil hat sich Scott zweifellos an die Spitze der angelsächsischen Müntzerforschung gesetzt.

Hans-Jürgen Goertz

Clarence Bauman, The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts (Studies in Medieval and Reformation Thought, hg. von Heiko A. Oberman, Bd. XLVII), Leiden 1991, IX und 287 S., Ln.

Clarence Bauman lehrte an den Associated Mennonite Biblical Seminaries in Elkhart, Indiana, im Fach „Neues Testament“; doch in seiner Dissertation hatte er sich mit der Theologie der Täufer beschäftigt („Gewaltlosigkeit im Täufern“, E. J. Brill, Leiden 1968), und immer wieder fühlte er sich von der irenischen Haltung Hans Dencks angezogen, eines Mystikers unter den Täufern. Eine Frucht seines langjährigen Umgangs mit der Theologie Dencks ist die Übersetzung der wichtigsten Texte dieses Täufers: einfühlsam und genau.

Jedem Text ist eine ausführliche Einführung vorangestellt und ein knapper Kommentar beigegeben. Die Schriften Dencks sind nicht einfach zu verstehen, auch für den deutschen Leser nicht, um so verdienstvoller ist es, daß die deutsche Vorlage mit abgedruckt wurde (nach der Ausgabe von G. Baring und W. Fellmann): auf der einen Seite der deutsche Text, auf der

anderen der englische. So läßt sich die Übersetzung besonders gut überprüfen und nachvollziehen. Auch der deutsche Leser zieht Gewinn daraus. Er kann die Übersetzung als Interpretation der schwierigen oder dunklen Textabschnitte nutzen.

Nützlich ist auch die lange Einleitung in das Leben und das Werk Dencks zu Beginn des Buches (S. 7–47). Zunächst gibt Bauman einen kurzen werkbiographischen Überblick und sodann eine längere Einleitung in die Frömmigkeit und Theologie Dencks. Dargestellt werden die Schwerpunkte der Theologie, der mittelalterliche Kontext, die Einflüsse aus der Mystik (Meister Eckhart, Theologia Deutsch, weniger Johannes Tauler), die Beziehungen zum Humanismus des Erasmus von Rotterdam und vor allem die Verwurzelung der Mystik Dencks in jüdischen Mystik-Traditionen. Auf diese Verwurzelung legt Bauman besonderen Wert.

Bauman setzt sich kritisch mit der Denckforschung auseinander. Was allerdings auffällt, ist ein leicht apologetischer Ton, je näher seine Einführung in den Argumentationsbereich der neueren Täuferforschung voranschreitet. Bauman läßt keinen Zweifel daran, daß Denck als eine genuine Gestalt des Täuferturns zu gelten habe, was in der Bender-Schule, in der Bauman einst gelernt hatte, in dieser herausgehobenen Weise nicht unumstritten war. Er läßt aber auch nicht zu, daß man die Theologie Dencks von dem angeblich beherrschenden Einfluß Thomas Müntzers her deutet und in den Kontext des Hutschen Täuferturns stellt. Hier kommt es leider zu einem Nachhutgefecht mit einer unveröffentlichten Dissertation von W. Stoesz (1964) und nicht zu einer Auseinandersetzung mit den neueren Einsichten von Gottfried Seebaß und Werner O. Packull, auch nicht mit den Ergebnissen der Müntzerforschung. Es ist ein wenig sonderbar, daß die vielen, teilweise wörtlichen Anklänge an Müntzer so schnell vom Tisch gefegt, während Einflüsse aus der jüdischen Tradition ausführlich diskutiert werden, obwohl Denck selber kaum konkrete Hinweise darauf gibt.

Letztlich fehlt die historische Einbettung Dencks in das konkrete Auseinandersetzungsgeflecht seiner Zeit. Denck erscheint vielmehr als eine Gestalt, die über die Zeiten hinweg mehr mit Moses, den alttestamentlichen Propheten und Jesus von Nazareth gemein hat als mit denjenigen, die unmittelbar auf ihn eingewirkt haben könnten: „He was too high for his generation, too old for his age, too soon for his time“ (S. 47). So freilich entzieht Bauman seinen Genius den historisch faßbaren Bedingungen, unter denen er dachte, schrieb und lebte.

So verdienstvoll dieses Buch vor allem für die angelsächsischen Leser ist (und in vielen Details die *Selected Writings of Hans Denck* zu korrigieren

vermag, die E. J. Furcha und F. L. Battles 1975 und in 2. Auflage 1989 in einer englischen Übersetzung herausbrachten), so ist es noch nicht die geschichtswissenschaftliche und theologiegeschichtliche Abhandlung, die der täuferische Einzelgänger Hans Denck endlich in unserer Zeit verdient hätte. Eine solche Abhandlung wollte Bauman wohl auch gar nicht schreiben. Doch es wäre viel erreicht, wenn dieses Denck-Buch jemanden zu einer umfassenden und gründlichen Denckbiographie anregte. Es gibt neuere Biographien von Müntzer, Hut, Sattler, Hoffman, Menno Simons und David Joris. Eine ähnliche Biographie Dencks fehlt noch.

Hans-Jürgen Goertz

James M. Stayer; The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Buffalo 1991, X und 227 S., Abb.

Anabaptists and the Sword war das erste Buch über die Täufer, mit dem James M. Stayer 1972 die Grundlage für eine Revision der bisherigen, vorwiegend freikirchlich orientierten Täuferforschung legte. Aus der Beobachtung recht unterschiedlicher Einstellungen der Täufer zur obrigkeitlichen Schwertgewalt und zur Gewaltlosigkeit ergab sich fast folgerichtig die Überzeugung von den polygenetischen Ursprüngen des Täuferturns. Eine neue Sicht des Täuferturns war entstanden, mit der vor allem der Name Stayers verbunden wird: „From Monogenesis to Polygenesis“ ist der bezeichnende Titel eines Aufsatzes, den er 1975 gemeinsam mit Werner O. Packull und Klaus Deppermann schrieb. Seither hat er die Täuferforschung in zahlreichen Aufsätzen begleitet, ja, sie vorangetrieben und beharrlich daran gearbeitet, die neue Sicht auch im Detail zu vertiefen und durchzusetzen. Diese zwanzigjährige Serie regelmäßiger Forschungsbeiträge hätte bereits genügt, sich an der Spitze der Täuferforschung zu behaupten. Doch jetzt hat Stayer noch ein übriges getan: Er hat ein zweites Buch über die Täufer geschrieben – und zwar über die Verwirklichung der Idee von der Gütergemeinschaft im weiten Spektrum der täuferischen Bewegungen: in der Schweiz, in Ober- und Mitteldeutschland, in Mähren, in Münster und in den Niederlanden. War sein erstes Buch, was die Methode anlangt, ideengeschichtlich ausgerichtet, so trägt das zweite sozialgeschichtliche Züge. Diese Züge werden bereits im Titel sichtbar. Es geht nicht nur um das Täuferturn, sondern auch um den Bauernkrieg, in dem der „gemeine Mann“ die

klerikale und aristokratische Herrschaftsordnung zu überwinden und durch eine kommunale zu ersetzen trachtete. Zahlreiche Täufer waren in den Bauernkrieg verwickelt – was die Quellen namentlich hergeben, wird erstmals von Stayer so komplett wie möglich zusammengestellt (S. 165ff.) – und haben ihre kommunalen Ziele nach dem Scheitern der Erhebung in den Versuchen, das Muster einer *vita communis* nach Apg. 2 und 4 zu verwirklichen, weiter verfolgt. Doch sozialgeschichtlich ist nicht nur der Blick auf die kommunale Zielsetzung der Täufer, sondern auch das Bemühen, die historische Argumentation auf eine Analyse der Verschränkung von konkreter Situation und ideeller Konzeption aufzubauen. Das ist vor allem für die Darstellung der frühen Schweizer Täufer, der hutterischen Bruderhöfe und der Täufer im belagerten Münster wichtig. Stayer interessiert also nicht mehr in erster Linie der Reichtum an gedanklichen Variationen im Täufer-tum, wie noch in *Anabaptists and the Sword*, sondern die Frage, wie dieser Reichtum aus konkreten Erfahrungen herangewachsen ist und wie diese Erfahrungen den einzelnen Varianten ihr besonderes Profil gegeben haben. So konnte er z. B. auf überzeugende Weise darlegen, wie stark sich die Gütergemeinschaft in Mähren von derjenigen in Münster unterschied, die eine eigentlich nichts mit der anderen gemein hatte. Hier entwickelten sich die kommunalen Ambitionen des „gemeinen Mannes“ zu einer konsequenten neuen Ordnung der Güter und des Lebens; dort wurde die Gütergemeinschaft als Notordnung eingeführt, um der militärischen Belagerung der Stadt standzuhalten, und hatte längst nicht das private Eigentum aller Täufer erfaßt. Stayer sprach, um den Kontrast zur Gütergemeinschaft des „gemeinen Mannes“ herauszustellen, geradezu von dem „war Communism of the Notables“ (S. 123), einer Gütergemeinschaft, die nach einer Überwindung der äußeren Bedrohung sicherlich bald wieder aufgegeben worden wäre, während die Gütergemeinschaft in Mähren sich gerade in ruhigeren Zeiten zu ihrer vollen Blüte entfaltete.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der *erste Teil* konzentriert sich auf den Bauernkrieg und der zweite auf das Täufer-tum. Stayer beginnt mit einem historiographischen Kapitel zum Bauernkrieg, einer kritischen Analyse des gegenwärtigen Forschungsstandes, ohne mit ihr sogleich das Gütergemeinschaftsproblem im Täufer-tum zu verbinden. Aufmerksam hat er die Arbeit auf dem komplizierten Feld der Bauernkriegsforschung verfolgt und einen Forschungsbericht vorgelegt, der an Kompetenz nichts zu wünschen übrig läßt. Abgeschlossen wird der erste Teil von einem Essay über die Verwicklung der Täufer bzw. zukünftigen Täufer in das Bauernkriegsgeschehen. Hier kann Stayer auf seine eigenen Untersuchungen zurückgreifen und

deutliche Akzente setzen: *Einerseits* bestätigt er noch einmal den Trend der Forschung, die enge Beziehung zwischen den Täufern und der Erhebung des „gemeinen Mannes“ um 1525 aufzuzeigen, *andererseits* setzt er sich gegen die seiner Meinung nach zu weitgehende Auffassung zur Wehr, wonach in einigen Gebieten zunächst noch nicht zwischen den sozialen und politischen Zielen verpflichteten Aufständischen und den Täufern unterschieden werden könne. Doch unmißverständlich bringt er zum Ausdruck, daß die Impulse zur Gütergemeinschaft ursächlich mit den Erfahrungen des „gemeinen Mannes“ verwoben seien.

Die Brücke zwischen den beiden Kapiteln schlägt das zweite Kapitel, in dem Stayer den Prozeß nachzeichnet, in dem das „soziale Evangelium“ der Reformation radikalisiert wurde, ja, eigentlich weniger den Prozeß als vielmehr Äußerungen von Pamphletisten (Sachs, Marschalk), Prädikanten (Strauß, Schappeler), Gelehrten (Brunfels) und Agitatoren (Lotzer, Gaismair). In diesen Reigen hätte sich auch Andreas Bodenstein von Karlstadt eingefügt, warum ausgerechnet derjenige Reformator fehlt, der als Erster das reformatorisch wiederentdeckte Evangelium auf den „gemeinen Mann“ hin radikalisiert hat, ist mir unerfindlich. Dieses zweite Kapitel zeigt zwar, daß das Täuferium in den Kontext dieser und ähnlicher Radikalisierungen des „sozialen Evangeliums“ gehört oder die Radikalisierungstendenz auf seine Weise fortsetzen wird, doch nirgendwo werden die frühreformatorische Situation und der Bauernkrieg selbst so behandelt, daß sie im engeren Sinn als formative Kraft oder „Sitz im Leben“ der täuferischen Bewegungen und ihrer Bemühungen um eine neue Eigentumsordnung auch wirklich zur Darstellung gebracht werden. Hier wäre es von der sozialgeschichtlichen Methode her notwendig gewesen, die im Bauernkrieg in Erscheinung tretenden Probleme mit dem Eigentum aus dem Quellenmaterial zu erheben und zu diskutieren. Ein historiographisches Kapitel allein, so nützlich es ist, vermag das nicht zu leisten, zumal es überhaupt nicht auf das Eigentums- bzw. Gütergemeinschaftsproblem zugespitzt wurde. Es steht auch vom Genre her im Vergleich zu den folgenden, aus dem Quellenmaterial argumentierten Kapiteln wie ein Fremdkörper am Anfang dieses Buches.

Der *zweite Teil* behandelt den Umgang mit dem Problem des Eigentums in den verschiedenen täuferischen Bewegungen. Dabei kommt ein überraschendes Ergebnis zutage: Die Idee der Gütergemeinschaft, wie sie in der Apostelgeschichte formuliert wurde, war nicht nur unter den hutterischen Brüdern und den münsterischen Täufern aufgegriffen und verwirklicht worden, nicht nur an den Rändern des Täuferiums gleichsam, wie man bisher annahm, mit dieser Idee haben vielmehr alle Täufer gerungen und sie

auf ihre Weise in ganz unterschiedlichen Situationen zu befolgen versucht. Dabei haben die Täufer auch ganz unterschiedliche Formen ihrer Verwirklichung entwickelt: von der Kritik am grundherrschaftlichen bzw. feudalen Eigentum, an Reichtum und Verschwendung, zu gegenseitiger Hilfe, zur Aufteilung des Eigentums und zur Gütergemeinschaft als Konsumptions- und Produktionsgemeinschaft bzw. als Ausdruck der wahren Kirche auf Erden. So ist dem vierten Kapitel über die Schweizer Täufer der Untertitel beigegeben: „A Rule of Sharing and a Rule against Exploitation“. Das fünfte Kapitel geht der antimaterialistischen Frömmigkeit Thomas Müntzers nach und deren Wirksamkeit unter den mittel- und oberdeutschen Täufern. Stayer vermag die unter der Folter erpreßte Losung „omnia sunt communia“ fest in Müntzers theologischem Ansatz zu verankern und den neueren Versuchen, sie wegzuinterpretieren, einen Riegel vorzuschieben. Im sechsten Kapitel wird die Einführung der Gütergemeinschaft in Münster beschrieben, ein komplizierter, teils chaotischer Prozeß, wobei die Praxis weit hinter dem von Bernhard Rothmann formulierten Anspruch zurückbleibt. Im letzten Kapitel stellt Stayer schließlich die Idee und Praxis im hutterischen Täuferum dar. Er integriert die hutterischen Bruderhöfe, die von der Forschung gewöhnlich als eine Sonderentwicklung, wenn nicht sogar nur als eine Randerscheinung des Täuferums betrachtet wurden, ganz in das reformatorische und täuferische Bewegungsgeschehen: „They were the institutionalized, flourishing culmination of the commoners' Reformation of 1525 and of Swiss and south German Anabaptism“ (S. 158).

Es ist wichtig, die Einsicht festzuhalten, daß alle Täufer zunächst um die Vorschriften der Apostelgeschichte ernsthaft rangen und sich einem Teil dann erst allmählich über die Praxis der gegenseitigen Hilfeleistung ein Weg eröffnete, der Idee vom Allgemeineigentum ganz abzusagen und das private Eigentum als Voraussetzung gegenseitiger Hilfe guten Gewissens zu akzeptieren. Dieser Wandel begann sich im Schweizer Täuferum herauszubilden und fand eine besonders eindrucksvolle Ausprägung unter den niederländischen Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert. Daß ausgerechnet die Hutterer die gutsituierten Mennoniten aus den Niederlanden zu Hilfe riefen, um in Ungarn überleben zu können: diesen Bericht ließ Stayer sich nicht entgehen. Es sind schließlich die Gütergemeinschaftler selbst, die den Wandel zum Privateigentum als möglichen Ausdruck christlicher Existenz anerkannten (S. 160). Es ist jedoch ein wenig zu bedauern, daß Stayer den Weg der Täufer und Mennoniten in eine bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft nur mit wenigen Sätzen in seinem Nachwort (S. 159ff.)

beschreibt und ihm nicht eine eigene Analyse widmet, wie er leider auch darauf verzichtet, die eigenwillige Grundposition der Täufer vor dem Hintergrund einer sich auflösenden feudalen Eigentumsordnung und einer sich entwickelnden kapitalistischen Ordnung des privaten Eigentums ausführlich zu reflektieren.

Diese kritischen Bemerkungen sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Kapitel sich auf ein langjähriges, gründliches Studium des Täufer­tums gründen. In ihnen wird souverän argumentiert und mit großer Sicherheit geurteilt, und sie sind darüber hinaus glänzend geschrieben. Mit diesem Buch fährt Stayer die Ernte seiner zahlreichen Einzelbeiträge aus den letzten Jahrzehnten ein. Das erste Buch trug einen innovativen Charakter, das zweite vermittelt wertvolle Einsichten, vertieft und rundet im wesentlichen aber das neue Bild des Täufer­tums ab.

Hans-Jürgen Goertz

Karl-Heinz Kirchhoff, Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35; in: *Der Raum Westfalen*, Bd. 6, Fortschritte der Forschung und Schlußbilanz, Teil 1, Münster 1989, S. 277–422

„Der Raum Westfalen“, ein Kompendium der Kulturforschung, an dem seit 1928 gearbeitet wird, steht nun, der vorletzte Teilband ist erschienen, kurz vor seinem Abschluß. Da „der Fortschritt der Wissenschaft es nötig machte, einzelne Fachgebiete erneut von Sachkennern bearbeiten zu lassen“, liefert der erste Halbband von Schlußband 6 verschiedene Untersuchungen „für die Bereiche der Sprache, Volkskunde und bildenden Kunst, des Rechts und der Verfassung, der Wirtschaft und Gesellschaft“, die „die westfälische Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart zeigen“ (Einleitung, S. 7–8). Über „das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35“ hat Karl-Heinz Kirchhoff einen Beitrag verfaßt, der als Beitrag zur Volkskunde Westfalens klassifiziert werden muß, wenn man die Vorgabe zugrunde legt, die die Einleitung in den Schlußband 6 entwirft. Zu den größten Sachkennern der Geschichte des Täuferreiches gehört Karl-Heinz Kirchhoff zweifellos. Durch das Werk „Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung, Münster 1973“, und zahlreiche andere Arbeiten hat Kirchhoff maßgeblichen Anteil am gegenwärtigen Stand der Forschung zu dem herausragenden

reformationsgeschichtlichen Ereignis der Täuferherrschaft von Münster. Zehn Aufsätze sind in dem nun vorliegenden Teilband 6, 1 mit dem Titel „Fortschritte der Forschung und Schlußbilanz“ vereinigt, deren durchschnittliche Länge der Artikel von Kirchhoff mit 145 Seiten um das Dreifache übertrifft. Daran kann abgelesen werden, daß „das Phänomen des Täuferreiches“ wissenschaftlich noch keineswegs ausdiskutiert ist. Diese rein formal gewonnene Erkenntnis wird durch einen Blick in die Gliederung, sowie in Vorwort und Vorbemerkung, die Kirchhoff gibt, bestätigt. Der Autor schreibt zwar auf 20 Seiten eine „kurze Geschichte des münsterischen Täuferturns“ (S. 282–301), doch sieht er sich gezwungen, in einem „Anhang“ (S. 361–413), der den wissenschaftlich bedeutendsten Teil im Beitrag Kirchhoffs darstellt, „Ergänzungen und Korrekturen des überlieferten Bildes vom münsterischen Täuferturn“ vorzunehmen. Zwischen der historischen Verlaufsbeschreibung und dem Anhang werden die Quellenlage, die bisherige Forschung und schließlich einige Erklärungsversuche zu dem „Phänomen des Täuferreiches“ in einem Überblick erörtert.

Kirchhoffs Intention, die im Anhang ganz deutlich gemacht wird, liegt darin, eine Erklärung für das „Phänomen des Täuferreiches“ vorzutragen, deren Paradigmen nicht mehr „Aufruhr“ und „Revolution“ sind. Mit Recht wird betont, daß die radikalreformatorische Episode von Münster durch bewußt und unbewußt irrtige Darstellung zumeist diffamiert, vielfach aber auch glorifiziert worden ist. Kirchhoffs Ansatz nun verwirft die Voraussetzung, daß das soziale und politische Moment grundlegend für die täuferische Bewegung von Münster gewesen sei, und räumt lediglich ein, daß es in dem Versuch, eine neue religiöse Gemeinschaft zu errichten, eine sekundäre Rolle gespielt habe. Beweis für den Primat der Religion ist ihm die Endzeiterwartung, die unter den Radikalen in Münster seit 1533 bestimmend gewesen sei. Unter der Beteiligung Kirchhoffs war erstmals im Katalog der Täufer-Ausstellung von Münster („Die Wiedertäufer in Münster“, hg. v. Stadtmuseum Münster, Münster 1982) die These vorgetragen worden, es sei primär die Endzeiterwartung gewesen, die um die Jahreswende 1533/34 den Weg in die Täuferherrschaft eröffnet habe. Seitdem blieb Kirchhoffs Bemühen in mehreren kleineren Beiträgen darauf gerichtet, die „Endzeitgemeinde“ von Münster als ein Subjekt der Geschichte begreiflich zu machen, das sich eine Ordnung jenseits der Gesamtordnung des 16. Jahrhunderts, nicht aber gegen sie zu schaffen versuchte (vgl. z. B. Jahrbuch f. westf. Kirchengeschichte 78, 1985, 19–42). Karl-Heinz Kirchhoff erklärt das Täuferturn von Münster seit etwa zehn Jahren als eine Erscheinung, die sich selbst als „freikirchliche Gemeinschaft“ (S. 409) verstanden

und die sich von der Gesellschaft der Zeit abgewandt habe. Nur durch den Krieg mit Franz von Waldeck, dem Bischof und Stadtherrn von Münster, sei das Täuferium von Münster zur Auseinandersetzung mit seinen Gegnern gezwungen worden.

Karl-Heinz Kirchhoff schließt damit an eine Forschungsrichtung an, die um die Mitte unseres Jahrhunderts schon das früheste Täuferium als apolitisch beschrieben hat, um ihm zu bescheinigen, daß eine geistige Nähe zu den sogenannten Schwärmern der Reformationszeit, die die Veränderung der Gesamtgesellschaft erstrebten, nicht bestanden habe. Seit den 70er Jahren jedoch ist vielfach klar gemacht worden, daß religiöse, soziale und politische Motivation bei den radikalreformatorischen Akteuren nirgends isoliert aufgetreten sind, sondern stets gemeinsam zur Wirkung kamen. Inmitten der schärfsten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ging es um die religiöse Frage, und auf der Suche nach Gott und dem wahren christlichen Leben ging es allenthalben um die Ordnung der Gesamtgesellschaft. Freikirchliche Optionen wurden erst getroffen, als die Hoffnung auf eine radikale Reformation der Gesamtgesellschaft in einem bestimmten historischen Kontext vollkommen zusammengebrochen war. Diese Ergebnisse der Täuferforschung verbieten es, nunmehr das Täuferium von Münster gewissermaßen als den letzten mißratenen Sproß der Reformation mit den Mitteln einer widerlegten freikirchlichen Geschichtsschreibung zu rehabilitieren. Will man das Phänomen des Täuferreiches erklären, so taugt dazu allein eine These, die das Religiöse nicht vom Sozialen und vom Politischen trennt, sondern das Religiöse mit dem Sozialen und dem Politischen zusammensieht.

Dessenungeachtet interessiert die Frage sehr wohl, welche Funktion die Endzeiterwartung in der radikalen münsterischen Bewegung um 1533/34 erfüllte. Nicht zu Unrecht konstatiert Kirchhoff, daß die niederländische Melchioritenbewegung im Anschluß an Melchior Hoffmans Verkündigung ihre Gegenwart als Endzeit gedeutet hat und daß diese Deutung in Münster relevant geworden ist (S. 368–371). Kirchhoffs Methode jedoch, mit der der Stellenwert des Endzeitbewußtseins bestimmt wird, erscheint mir fragwürdig. Zweifellos gab es gewichtige Aussagen seit den 1520er Jahren, die das Ende der gegenwärtigen Welt für das Jahr 1533 verheißen hatten, doch fällt es schwer, Kirchhoffs Argument zu folgen, man habe in Münster radikal gehandelt, weil man durch die Naherwartung des Gottesgerichts dazu motiviert worden sei (vgl. S. 380). Gewiß gibt es viele unwiderlegliche Argumente dafür, daß die von Melchior Hoffman herrührende und von Jan Matthijs und Jan van Leiden nach Münster gebrachte Apokalyptik für das

Selbstverständnis der münsterischen Radikalen hochbedeutsam war. Will man die Apokalyptik in ihrer Bedeutung für Münster werten, so ist allerdings die Frage zu stellen, ob das radikale Handeln, wie Kirchhoff meint, tatsächlich im apokalyptischen Denken gründet, oder ob umgekehrt das apokalyptische Denken nur eine Ideologie ist, mit der es gelingt, das radikale Handeln fortzusetzen. Alles, was in Münster um 1534 in apokalyptischen Formen in Erscheinung tritt, seien es die Bußrufe oder das Königtum, die Interpretation der Himmelserscheinungen oder der Missionsversuch in den umliegenden Städten, kann auch im Rahmen der Endzeiterwartung gegen Kirchhoff als Versuch verstanden werden, eine neue und radikale gesamtgesellschaftliche Ordnung zu errichten, deren Notwendigkeit durch das Zeitmodell der Apokalyptik als absolut zwingend erscheint. Der bloße Nachweis apokalyptischen Denkens in Münster, den Kirchhoff führt, kann damit ebenso gut eine These stützen, die besagt, daß die Apokalyptik nicht der Beweggrund, sondern nur der Bezugsrahmen radikalen Handelns in Münster war.

Folgt man den Argumenten Kirchhoffs im einzelnen, dann zeigt sich bald, daß die kritische Haltung gegenüber seinem Ansatz berechtigt ist. Grundlegend ist die These Kirchhoffs, in Münster sei im Sommer und Herbst 1533 eine melchioritische Gemeinde entstanden. Jan van Leiden, der sich seit Juni 1533 einige Wochen in der Stadt aufhielt, habe „melchioritische Lehren an die Prädikanten...herangetragen“ (S. 372), durch ihn sei „die eschatologische Lehre Melchior Hoffmanns (sic!)“ nach Münster gebracht worden (S. 373). Tatsächlich aber läßt sich für das Jahr 1533 nicht die Übernahme der Endzeitlehre Melchior Hoffmanns, sondern nur die Forcierung der Taufdiskussion bis hin zur Verweigerung der Kindertaufpraxis in Münster nachweisen. Um die Kindertaufkritik zu erklären, ist es nicht notwendig, melchioritische Einflüsse zu unterstellen, hatte Bernd Rothmann doch seit 1532 am Ort eine Sakramentslehre zu entwickeln begonnen, die sich von theologischen Vorbildern zwar anregen, aber nicht verpflichten ließ. Zweifelhaft ist auch, ob die Behauptung Kirchhoffs zutrifft, „die rigorose Trennung von den Evangelischen, die Rothmann am 2. November 1533 in Szene setzte“, sei „der eigentliche Durchbruch der wiedertäuferischen Bewegung in Münster“ gewesen (S. 377). Tatsächlich hatte eine aufgebrachte Menge am 2. November 1533 die Wiederzulassung Rothmanns als Prediger an der Lambertikirche gefordert, die ihm als Gegner der Kindertaufe zwei Monate zuvor entzogen worden war. Es waren nicht die Radikalen, die sich Anfang November 1533 von den konservativen pro-lutherischen Kräften in der Stadt trennten. Vielmehr weigerte sich die Stadtobrig-

keit, auf die Forderung der radikalen Bewegung, eine kommunale Reformation unter radikalen Vorzeichen zuzulassen, einzugehen.

Daß sich Anfang Januar 1534 etwa 1400 Menschen in Münster taufen ließen, gilt Kirchhoff als Indiz für „die seit Monaten aufgestaute Erwartungsangst der Gläubigen...die nun endlich den Weg zur Rettung vor dem Strafergericht Gottes geöffnet sahen“ (S. 380). Um diese Einschätzung zu bekräftigen, zitiert Kirchhoff den zweifelhaften Zeugen Antonius Corvinus, dessen „Historia“ er selbst kurz zuvor als „parteiische, oft irrige Darstellung...von beschränktem historischen Wert“ (S. 305) vorgestellt hat. Eine Erwartungsangst der Gläubigen kann durch die Quellen nicht nachgewiesen werden. Der „freiwillige Andrang zur Taufe“ (S. 380) läßt sich zwanglos und viel besser damit erklären, daß die in der radikalen Bewegung von Münster hochangesehenen Prädikanten Rothmann, Klopriß, Vinne, Rol, Stralen und Staprade seit Monaten verkündet hatten, es sei dem Evangelium gemäß, die Gläubigen auf ihren Glauben zu taufen.

Um zu beweisen, daß die Radikalität von Münster ganz im Bann der Apokalyptik stand, führt Kirchhoff aus, die im März 1534 begonnene Praxis der Gütergemeinschaft sei „als Sozialprogramm völlig untauglich“ gewesen und habe nur dem Zweck gedient, „die absehbar kurze Frist bis zur Wiederkehr Christi...Ostern 1534 zu überbrücken“ (S. 390–391). Dem steht entgegen, daß die Gemeinde auch nach Ostern 1534, als die Hoffnung auf Christi Wiederkehr nicht mehr termingebunden war, in modifizierten Formen an der Gütergemeinschaft festhielt. Gemäß der Interpretation des Jan van Leiden galt Münster dann sogar als Vorbild für die ganze Welt.

Abwegig ist es, wenn Kirchhoff zuletzt erklärt, die münsterische Gemeinde habe zwar „die Weltmission“ erstrebt, „Weltherrschaftspläne“ jedoch seien ihr erst von ihren Gegnern angedichtet worden (S. 399). Um das Täufern von Münster als rein religiös und völlig unpolitisch zu beschreiben, spricht Kirchhoff auch den besten Selbstzeugnissen der Akteure die Authentizität ab. Wenn es bei ihm heißt, der König Jan van Leiden habe „sich nicht als künftiger Weltherrscher, sondern als Wegbereiter des weltweiten Christusreiches“ (S. 399) verstanden, so leugnet Kirchhoff die eine Seite im Selbstverständnis der Gemeinde von Münster, um nur die andere gelten zu lassen. Bezüglich der Weltherrschaftssymbolik von Münster erwähnt Kirchhoff zwar die Erdkugel mit dem Kreuz obenauf – als Bild für den Universalanspruch des Christentums –, läßt jedoch unerwähnt, daß die Erdkugel von zwei Schwertern durchstoßen ist, womit auf den Anspruch hingewiesen wird, weltliche und geistliche Herrschaft von Münster aus universal neu zu begründen.

In ihren Kernpassagen überzeugt die Darstellung von Kirchhoff nicht. An einigen Stellen jedoch sind dem Autor Korrekturen am tradierten Bild der Täuferherrschaft gelungen, die bedeutend sind und längst notwendig waren. Es wird zum Beispiel klargestellt, daß Jan van Leiden seinen im Mai 1535 eingesetzten Herzögen nie irgendwelche Gebiete Deutschlands zugewiesen hat, ein Gerücht, das von Antonius Corvinus stammt und von Hermann von Kerksenbrock weitergetragen worden ist (vgl. S. 400–401). Als für die Forschung höchst interessant kann gelten, daß Kirchhoff gelegentlich aus den Verhörsaussagen des Dionysius Vinne den gestrichenen und deshalb bisher unveröffentlicht gebliebenen Satz zitiert, man habe in Münster die Gütergemeinschaft eingeführt, weil in der Zeit der Apostel alles Gut gemein gewesen sei (S. 391). Ein paar mehr solcher Kostproben aus Kirchhoffs breiten Quellenkenntnissen wären sehr willkommen gewesen.

Insgesamt muß gesagt sein, daß der Autor „das Phänomen des Täuferreiches zu Münster“ mehr verdunkelt als erhellt hat. Obwohl von geringerem Belang, so erscheint doch auch betrüblich, daß die von Kirchhoff angegebenen Daten nicht immer korrekt sind. Es heißt bei ihm, Jan van Leiden sei Anfang 1534 zwei Wochen nach Beginn der Taufe in Münster eingetroffen (S. 289); tatsächlich waren es genau acht Tage danach. Weiterhin datiert Kirchhoff die Himmelserscheinungen in Münster nicht korrekt auf den 10. 2. 1534, sondern fälschlich auf den 11. 2. (S. 291), und die Einführung der Mehrehe für den Mann auf „etwa Mitte Juni“ (S. 294) statt korrekt auf etwa Mitte Juli. So werden auch am Rande der Darstellung die positiven von den negativen Eindrücken stark beeinträchtigt.

Ralf Klötzer

Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1989, 264 S., 19,80 DM.

Die Rezensionstätigkeit begann damit, daß ich Lineal und Farbstift zur Hand nahm und das Inhaltsverzeichnis übersichtlicher gestaltete. Das Buch, so sah ich dann, hat drei Schwerpunkte.

Zunächst wird einleitend (S. 11–18) die Stellung der Freikirchen in der Bundesrepublik skizziert. Die vorherrschende, Freikirchen ausblendende Sprache („die beiden Kirchen“) wird ebenso angesprochen wie Vorurteile gegen Sektierer, wie die Rolle der Evangelischen Allianz als Brücke zu

Evangelikalen aus den Landeskirchen oder wie die selbstverschuldete Irrelevanz der Freikirchen für das öffentliche Bewußtsein. In dieser heutigen Situation sieht Geldbach für sein Buch eine gegenwartsbezogene doppelte Bestimmung (S. 16): „Einmal soll es der an ökumenischen Fragen interessierten allgemeinen und kirchlichen Öffentlichkeit Informationen vermitteln. Zum anderen will es in den freikirchlichen Gemeinden selbst das Interesse an der freikirchlichen Geschichte und den charakteristischen Merkmalen der Freikirche wecken. Beide Ziele wissen sich dem übergeordneten Zweck verpflichtet, der Ökumene zu dienen“. Freilich: „Mehr als ursprünglich beabsichtigt kommt...die Geschichte zu Wort“ (S. 17). Bedürfen zwar eine Reihe angesprochener Fragen einer geschichtlich vorgehenden Erörterung, so soll es doch kein Geschichtsbuch sein. Es soll die Freikirche als Typ erhoben werden. Gegenwartsbezogene Informationsschrift nach innen und außen, kurze Geschichte und Typologie der Freikirchen sowie die Freikirchen in Einzeldarstellungen – Geldbach hat sich viel vorgenommen.

Es beginnt mit „Allgemeinen Überlegungen“ (ca. 10 Seiten). In ihnen wird der Ort der Freikirchen als ein Ort loyaler Opposition innerhalb der universalen Kirche beschrieben, als eine Opposition freilich, die den Rahmen des mittelalterlichen *corpus*-Denkens (Einheit von Kirche und Staat: Deckungsgleichheit von Staatsgebiet und dem Verbreitungsgebiet einer bestimmten kirchlichen und kultischen Ordnung) sprengte.

Der erste Schwerpunkt ist die geschichtlich und systematisch aufgezugene Darstellung der allgemeinen Kennzeichen der Freikirchen (Kap. 3, knapp 80 Seiten). Freikirchen sind aus Protestbewegungen entstanden, definieren sich also stark über die Ablehnung von Vorgegebenem. Polemisch wird die Erfahrung des Glaubens gegen einen bloß tradierten Glauben gesetzt und gefordert. Das besondere Interesse ruht auf der Gestalt der Gemeinde. Mit dem Schlagwort Freiwilligkeit grenzt man sich von der Volkskirche ab, doch liegen dem keineswegs elitäre Ansprüche zugrunde. Was die Lehre betrifft, spielen der Bundesgedanke und die „Zwei-Reiche-Lehre“ (S. 42) eine Rolle, die sich in der Trennung von Kirche und Staat konkretisiert. Neben der Vielfalt freikirchlicher Ordnungen (kongregationalistisch, bischöflich usw.) steht das gemeinsame Eintreten für Religions- und Gewissensfreiheit. Der Erörterung dieses zentralen freikirchlichen Themas wird viel Raum gegeben, breit wird die Linie von Scharnschlager als exemplarischem Täufer über Milton und Cromwell, Goodwin und Busher bis zu Penn und Williams durchgezogen. Schließlich wird auf missionarisches Engagement, auf Dialog und Konsenssuche als Strukturprinzipien, auf das

Priestertum aller Gläubigen und andere wesentliche Merkmale der Freikirchen hingewiesen.

Ebenfalls stark geschichtlich gefaßt ist der zweite Schwerpunkt, die Beschreibung der vom Autor als „Unverhältnis“ bezeichneten Beziehungen zwischen Landes- und Freikirchen, wobei auch die Rolle der „Freikirchen an den Schnittstellen der deutschen Geschichte“ in den Blick genommen wird (Kap. 4, ca. 60 Seiten). Im Zentrum stehen die theologische Polemik und die administrativen Maßnahmen gegen die aufkommenden Freikirchen des 19. Jahrhunderts (Baptismus, Methodismus), die vor allem die Reibungsflächen betreffen, die mit den Eckdaten des menschlichen Lebens (Geburt, Eheschließung, Tod und Begräbnis) gegeben sind. Die Revolution von 1848, das Kaiserreich, die Weimarer Republik und schließlich der NS-Staat sind die Schnittstellen der neueren deutschen Geschichte, welche die Entwicklung der Freikirchen in der Bundesrepublik verstehen lassen. Geldbach zeichnet die Entwicklung nach, wobei das Schwergewicht auf dem 19. Jahrhundert liegt.

Schließlich folgt der dritte Schwerpunkt, die Freikirchen in Einzeldarstellungen, die ebenfalls vom Autor stammen, also keine Selbstvorstellungen sind (Kap. 5, knapp 80 Seiten). Als Sammlungsprinzip dient ihm dabei die (Gast-) Mitgliedschaft in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF: Mennoniten, Baptisten, Bund freier evangelischer Gemeinden, Methodisten, Heilsarmee, Kirche des Nazareners, die Pfingstbewegung, die Herrnhuter Brüdergemeine), zusätzlich werden die Gesellschaft der Freunde (Quäker) und die Adventisten des Siebenten Tags angeführt. Geht es in dem Buch insgesamt darum, so etwas wie den Typus der Freikirche herauszuarbeiten, so in den knappen Einzeldarstellungen um das jeweils Besondere, was in einer steckbriefartigen Form und einer kurzen geschichtlichen Erläuterung geschieht.

Das geht nicht immer gut: zu kurz, wird es manchmal falsch. Um bei den Mennoniten (S. 172–181) zu bleiben: das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis ist nicht Lehrgrundlage neben der Schrift (S. 173); die Fußwaschung vor dem Abendmahl ist nicht die Regel (S. 180); von christlichem Pazifismus, Eidesverweigerung und Gemeindezucht (ebd.) als besonderen Eigenarten kann man so knapp und damit pauschal nicht sprechen; Menno Simons ist nicht „Gründerpersönlichkeit“ (S. 173), was aus dem folgenden Text über das Täuferium freilich hervortritt. Weiter: 1945/46 half nicht die UNO, die gab es noch nicht, sondern wohl das MCC (S. 177). Unglücklich formuliert ist die Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit zu Beginn der NS-Zeit (S. 178 f.). Es klingt, als habe man im nationalistischen

Taumel einen wirklichen Schwenk vollzogen. In Wirklichkeit gab man nun auch formell auf, wovon man sich schon durch Jahrzehnte hin innerlich entfernt hatte.

Geldbach schreibt als Theologe, auch dort, wo er, wie in Kap. 3, Geschichte beschreibt. Aber so kann man das Phänomen der Freikirchen kaum adäquat beschreiben, zumal wenn eine Typologie angestrebt wird. Es müßte auch soziologisch gearbeitet werden, ohne daß theologische Prämissen von der Richtigkeit freikirchlicher Überzeugungen die Darstellung prägen. Dies gilt in noch stärkerem Maß von Kap. 4, wo man dem Verfasser zu stark anmerkt, daß er als Baptist einer Freikirche angehört, die um ihre Anerkennung kämpfen mußte (und wohl auch gegen eigene Minderwertigkeitskomplexe).

Geldbachs idealtypisches Denken kollidiert mit der Realität, mit dem real existierenden Freikirchenwesen. Diesen Widerspruch löst Geldbach nicht auf. Es wird beispielsweise nicht, was eine Möglichkeit wäre, als Ausdruck der Spannung verstanden, in der christliche Existenz in dieser Welt nun einmal unauflöslich steht. So bleibt es beim Auseinanderklaffen von Anspruch und Realität, von geschichtlich konstruiertem Wesen und gegenwärtiger Erscheinung (beispielsweise S. 258 f.). Freikirchen wirken „bieder, brav und angepaßt oder kleinlich in ihren internen Auseinandersetzungen und von einem Harmoniebedürfnis geprägt, das eine offene Auseinandersetzung scheut. Deshalb wenden sich die kritischen Geister unter ihrem Nachwuchs in großer Zahl von ihnen ab“ (S. 259). So ist es. Aber die Konfrontation mit der bisweilen tristen Realität, die Geldbach sieht und auf die er auch des öfteren hinweist, hat keinen Einfluß auf sein Denken. Auf den Gedanken, in der beklagten Erscheinung könne gerade etwas vom Wesen der Freikirchen sichtbar werden, kommt Geldbach nicht. Deshalb wirken seine gelegentlichen Sticheleien gegen volksskirchliche Theologen, die gegen bessere Einsicht am Modell Volkskirche festhielten („auch die eigenen Theologen stellen inzwischen fest, daß der Volkskirche das Volk abhanden gekommen ist“, S. 256), gerade aus seiner Feder falsch. An Geldbachs ökumenischer Gesinnung ist nicht zu zweifeln, leider prägt sie nicht immer die Darstellung.

Von solch sachlichen Korrekturen und inhaltlichen Anfragen abgesehen, hat Geldbach ein anregendes, informatives Buch vorgelegt, das zu lesen sich lohnt, auch wenn es seinen selbstgesetzten umfassenden Anspruch (vgl. obiges Zitat von S. 16 und den Untertitel) nicht ganz einzulösen vermag.

Christoph Wiebe

Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal. Rheinland-Verlag Köln, in Kommission bei Dr. Rudolf Habelt Bonn, 1989 (= Band 96 der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, herausgegeben von H. Faulenbach, D. Meyer, R. Mohr), 713 S., DM 38,—.

Der Autor, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Bergischen Universität in Wuppertal und Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Siegen-Weidenau, promovierte 1988 mit einer Dissertation über Probleme der Freikirchen. Diese Dissertation liegt jetzt als Buch vor. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß Entstehung und Entwicklung von fünf freikirchlichen Gemeinden im Wuppertal des 19. Jahrhunderts untersucht werden, wobei die jeweiligen Führungspersönlichkeiten besondere Beachtung finden. Es ist also nicht gemeint, damals seien im Wuppertal fünf ganz neue Freikirchen entstanden. Die Baptisten zum Beispiel haben hier keineswegs ihren Ausgangspunkt, während die subsumierende Formulierung in bezug auf die Niederländisch-reformierte Gemeinde zutrifft, mit Einschränkung auch für die deutschen Christlichen Versammlungen, wenn man von deren Ursprung in England (Darby) absieht. Die kleinen Unstimmigkeiten sind schon Anzeichen dafür, daß die untersuchten Gemeinden, mit dem Begriff Freikirche hier erfaßt, sich als wenig einheitlich, als einander in vieler Hinsicht fremd erweisen.

Auffälliger noch ist der Buchtitel selbst. Schlagwortartig erfaßt erscheint in ihm das Resümée des Autors. Eine regionalgeschichtliche Untersuchung führt zu einer globalen Einschätzung der Freikirchen insgesamt. Die Frage liegt nahe, welche Bedeutung das Prädikat modern in diesem Zusammenhang gewinnt, wenn doch in der Kirchenkunde bisher als Konsens gelten kann, daß erste freikirchliche Gemeinden schon in der Reformationszeit entstanden sind, wenn nicht früher, keinesfalls aber erst im 19. Jahrhundert? Und, als weitere Frage, wie ist die Bezeichnung Freikirche aufgefaßt? Welche Organisationsformen von Kirche will Heinrichs damit kennzeichnen? So entstehen wichtige Fragen schon bei einer flüchtigen Begegnung mit diesem Buch.

Beim Lesen des umfangreichen Werkes, das eine Fülle von primären Quellen verarbeitet, lösen sich diese Fragen nicht auf, aber es wird verständlich, aufgrund welcher Prämissen und Schlußfolgerungen des Autors sie entstehen. Zunächst: Heinrichs geht in seiner Arbeit deduktiv vor. Nachdem er sie eingeordnet hat in die mentalitätsgeschichtliche Forschung, nachdem er die Behauptung erläutert hat, wonach sich historische Prozesse in der

Regionalgeschichte verdichten, nachdem er die Quellenlage skizziert hat, wendet er sich einer kurzen Charakteristik der Moderne zu. Gemeint ist dieser Begriff hier als „Interpretament der Epoche der Menschheitsgeschichte, die, beginnend mit dem späten 18. Jahrhundert im Zuge der industriellen und demokratischen Doppelrevolution...durch das Moment des beschleunigten Wandels auf ökonomischem, politischem, sozialem und kulturellem Gebiet gekennzeichnet ist“ (S. 9). In diesem Zusammenhang sieht er die Moderne als den „historischen Raum für die Entstehung von Freikirchen“ (S. 16). „Freikirchen sind nicht einfach...Nachfolger von in der Reformationszeit oder gar noch früher entstandenen Gruppen, wenn auch scheinbare Parallelen und verbal formale Anknüpfungen durchaus nachzuweisen wären, sondern eine Antwort des Protestantismus auf die moderne Welt“ (ebd.). Bei ihnen läßt sich sowohl die Aufnahme von traditionellem Gedankengut nachweisen als auch das Aufgreifen von Elementen der Moderne. „Sie stellen sich unter sozialgeschichtlichem Aspekt im Grunde genommen als nichts anderes dar, als die Übersetzung der neuen sozialen Organisationsform des Vereins in Religiöse“ (S. 17).

Anhand von ausführlichen Einzeluntersuchungen sucht Heinrichs seine These zu untermauern. Er wendet sich zunächst den sogenannten konfessionellen Freikirchen zu. So beschreibt er die Anfänge der altlutherischen Bewegung in Schlesien, den Werdegang von Ludwig Feldner und – hier wie auch bei den anderen Gründervätern mit großem Interesse für das Detail – dessen Gedankenwelt, schließlich die Gründung der Evangelisch-lutherischen St. Petri Gemeinde in Elberfeld und deren erste Jahre. Eine ähnlich ausführliche Darstellung erfährt zuvor die Niederländisch-reformierte Gemeinde um Kohlbrügge. Unter Verwendung des unglücklichen Begriffs „konfessionsübergreifend“ – dabei geht es um die Bildung neuer Konfessionen –, nämlich unter der Überschrift „Die Gründung konfessionsübergreifender Freiwilligkeitsgemeinden“ geht er danach auf die Baptistengemeinde um Julius Köbner, auf die „Christliche Versammlung“ um Carl Brockhaus und auf die „Freie evangelische Gemeinde Elberfeld/Barmer“ und Hermann Heinrich Grafe ein.

Es gelingt Heinrichs, Anhaltspunkte zur Stützung seiner Hauptthese zu erarbeiten. Der entschlossene Rückgriff auf kirchlich-religiöse Traditionen, insbesondere in bestimmter Perspektive – was genauer zu untersuchen wäre –, ist bei all diesen freikirchlichen Gemeinden auffällig, ebenso die Anknüpfung an die neue Organisationsform des Vereins. Beides mag mentalitätsgeschichtlich erklärt werden. Allerdings meine ich, eine weniger pauschale Verwendung dieses Deutungsmusters für geschichtliche Vorgän-

ge wäre angebracht. Es müßte sich lohnen, nicht nur einer globalen Mentalität nachzugehen, sondern auch den gruppenspezifischen Grundstimmungen. Wie ist es beispielsweise zu verstehen, daß in einzelnen Gründergruppen die eigene Gläubigkeit, die eigene Glaubensauffassung zum Maß aller Dinge im kirchlichen Bereich werden konnte? Außerdem: sozialpsychologische Analysen könnten wohl genauer zeigen, welches Motivgeflecht sich mit den verbal genannten der jeweiligen Gründerväter verbunden haben mag. Mag sein, daß diese Anregung in einer Dissertation zu weit führen würde. Schwerwiegender ist der Einwand, daß Heinrichs auf eine theologiegeschichtliche oder gar geistesgeschichtliche Einordnung der breit dargestellten Gedanken der „Gründer“ fast ganz verzichtet. Insgesamt: es wird nicht sichtbar, wie es zu erklären und zu beurteilen ist, daß Vätern der genannten freikirchlichen Gemeinden die Abschottung der eigenen Gedankenwelt gegenüber den Impulsen der Aufklärung, gegenüber der Religionskritik von Feuerbach, überhaupt gegenüber der Philosophie, aber auch gegenüber dem wachsenden Wissen so glatt gelang.

Das heißt aber: wenn freikirchliche Gemeinden in ihrer religiösen Grundhaltung und in ihrer theologischen Ausrichtung eher restaurativ sind, wenn ihre theologische Grundstimmung autoritär ist, wenn die geistige Welt ihrer Zeit, wenn Kunst und Literatur, Philosophie und Naturwissenschaft bei ihnen kaum in Erscheinung treten, wenn die politische und die soziale Welt eher marginal vorkommen, so ist die unspezifische Verwendung des Adjektivs „modern“ zu ihrer Kennzeichnung nicht angemessen. Ich vermute: die dargestellten Gemeinden sind, theologiegeschichtlich und geistesgeschichtlich geurteilt, eher unmoderne Kirchen; modern sind sie lediglich insofern, als sie sich der Organisationsform des Vereins bedienen. Bei einer stärker differenzierend vorgehenden mentalitätsgeschichtlichen Untersuchung hätte sich das wahrscheinlich ergeben.

Meinem Urteil nach ist darüber hinaus unbefriedigend, daß Heinrichs die unterschiedlichen Phänomene, die sonst – mühsam genug – unter dem Begriff Freikirche zusammengefaßt werden, ohne viel Federlesens erheblich reduziert. Als Kriterium für die Reduktion gilt ihm sein Erklärungsmodell zur Entstehung freikirchlicher Gemeinden im Wuppertal des 19. Jahrhunderts. Aber: ob in der modernen Welt entstanden oder nicht, ob von dem modernen Vereinsdenken abhängig oder nicht – schon vor der Gründung von freikirchlichen Gemeinden, die dem Modell des Autors entsprechen, hat es in der Geschichte der westlichen Welt eigenständige Gemeinden neben den staatlich autorisierten Kirchen gegeben, die in ihrer Weise, unter hohen Kosten, mit erheblichen Opfern ihre Sicht einer freien Kirche

in soziale Form zu bringen suchten, beispielsweise Waldenser, Täufer, Mennoniten. Diese und andere kleine Kirchen werden in der wissenschaftlichen Literatur bisher Freikirchen genannt. Wenn Heinrichs das für unangemessen hält, so wäre eine ausführliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Begrifflichkeit und mit bislang geltenden historischen Erklärungsmodellen nötig. Diese Diskussion findet hier jedoch im wesentlichen in einer ausführlichen Anmerkung statt (S. 438 f.), und zwar – in meinen Augen – ärgerlich ungenau. Auch bewährt sich nicht, daß der Autor auf eine Definition des Begriffs Freikirche unter inhaltlichen Kriterien verzichtet. Hätte er diese – zugegebenermaßen schwierige – theologische Arbeit geleistet, so wäre wohl auch auf diesem Weg erkennbar geworden, daß das Etikett „modern“ zur Beschreibung freikirchlicher Gemeinden wenig aussagekräftig ist.

Insgesamt: wie es im Wuppertal in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Gründung sehr unterschiedlicher freikirchlicher Gemeinden gekommen ist, das ist bei der Lektüre dieses Buches gut zu verstehen. Ich habe diese großen Partien der Arbeit von Heinrichs gern gelesen und konnte viele mir neue Informationen aufnehmen. Aus meiner Sicht offen bleibt die Frage nach einer angemessenen Definition von Freikirche. Ist der Begriff, der Freiheit suggeriert, aber im historischen Phänomen – diesem Buch nach zu urteilen – eher für geistige Unfreiheit, für religiöse Zwänge, für theologische Engführung zu stehen scheint, überhaupt angemessen? Offen bleibt dementsprechend die Frage, in welchem Sinn kirchliche Gruppierungen von den Altlutheranern über die Kirche der Brüder bis zu Baptisten und Methodisten – um einige Beispiele zu nennen – als Freikirche aufgefaßt werden können bzw. ob ein solcher Usus unangemessen ist. Eine Geschichte des Begriffs und seiner Verwendung durch solche Gruppen oder zu ihrer Beschreibung könnte hilfreich sein. Am wichtigsten aber ist meinem Urteil nach eine theologische Aufgabe, die sich bei der Lektüre der Dissertation von Heinrichs aufdrängt: die immer wieder neu zu leistende Beschreibung der Freiheit christlicher Kirche – und damit der Freikirchen – zusammen mit der Suche nach Antworten auf die Fragen, wie denn Kirchen zeitgemäß sein, auf der Höhe ihrer Zeit leben könnten. Über die Aufgabenstellung des Historikers reicht das hinaus, nicht über die des Theologen.

Hans Adolf Hertzler

Peter J. Klassen, A Homeland for Strangers. An Introduction to Mennonites in Poland and Prussia; Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, 1989, 94 S.

Nachdem ich das Buch gelesen und die Bilder angesehen hatte, fragte ich mich: Was will dieser Band sein? Eine Geschichte des Mennonitentums im Land an der unteren Weichsel? Dazu ist die Darstellung denn doch zu knapp. Oder ein Reiseführer in das heutige Polen zwischen Danzig und Warschau? Dazu sind die Angaben nicht detailliert genug. Oder ein Bildband über das westpreußische Mennonitentum? Dazu sind es, obwohl schöne, doch zu wenige Bilder. Von allem hat der Band etwas, und so nenne ich ihn am besten einen bebilderten Reiseführer mit ausführlicher historischer Einleitung. Er geht vom Jetzt-Zustand aus und spürt den heute noch sichtbaren Resten mennonitischer Besiedlung nach (Kirchengebäude, Friedhöfe) und ist wohl vor allem für die Hand amerikanischer Interessenten und Reisender gedacht.

Klassen bietet in einem ersten Hauptteil einen Abriß der Geschichte des Gebiets an der unteren Weichsel im Kräftefeld zwischen dem Königreich Polen, dem gegen die heidnischen Pruzzen zu Hilfe gerufenen Deutschen Ritterorden, der sich dann zum Staat im Staat entwickelte, und der Stadt Danzig und erzählt dann knapp die Geschichte der mennonitischen Siedler in den Städten Danzig und Elbing und im sogenannten Großen und Kleinen Werder. Auch die Mennonitensiedlungen weiter weichselaufwärts werden dargestellt: verhältnismäßig breit das Gebiet der ehemaligen Gemeinden Montau-Gruppe und Schönsee in der sogenannten „Schwetz-Neuenburger Niederung“ (gegenüber von Graudenz), dann die Ansiedlung bei Thorn (Gemeinde Obernessau) sowie Deutsch-Wymysle und Deutsch-Kazun, schon in der Nähe von Warschau gelegen, und schließlich die Gemeinden im Gebiet von Lemberg und im ehemaligen Ostpreußen (Memelniederung und Königsberg), also den heute sowjetischen Gebieten.

Da Klassen die einzelnen Bereiche jeweils gesondert behandelt, ergeben sich manche Überschneidungen und Wiederholungen.

Zu Recht weist Klassen darauf hin, daß es den Mennoniten in aller Regel unter der toleranten (vielleicht auch weniger effektiv durchorganisierten) Regierung der Polenkönige besser erging als unter den straff und „militaristisch“ regierenden Preußenkönigen ab 1772. Das ist über dem im 19. Jahrhundert einsetzenden Volkstums- und Nationalitätenkampf: hier evangelische Deutsche – dort katholische Polen im Bewußtsein der Späteren verdrängt worden. Klassen berichtet dann auch wahrheitsgemäß, daß diejeni-

gen Mennoniten, die sich im Gefolge des Ersten Weltkriegs im sogenannten „Korridorgebiet“ in dem neu erstandenen polnischen Staat wiederfanden, besonders unter diesem Volkstums- und Verdrängungskampf zu leiden hatten bzw. teilweise auch selbst kräftig mitkämpften – ein Umstand, der es den Vertriebenen aus speziell diesen Gebieten bis heute besonders schwer macht, ihren Frieden mit dieser Vergangenheit zu machen.

Sehr kurz hält Klassen schließlich fest, daß die Flüchtlinge aus West- und Ostpreußen nach 1945 zum weitaus größten Teil in der Bundesrepublik eine neue Heimat gefunden haben, darunter ein größerer Teil in Siedlungen (Backnang, Espelkamp und andere). Hier weiß der deutsche Leser natürlich vieles genauer.

In einem zweiten Hauptteil bietet Klassen eine Beschreibung der heutigen Stadt Danzig und ihrer näheren und weiteren Umgebung, wobei er besonders auf historisch und architektonisch bemerkenswerte Bauten eingeht (erhalten gebliebene und wiedererstandene), und nimmt den Leser dann mit auf einen Rundgang durch die sogenannte „Dreistadt“ Danzig-Zoppot-Gdingen. Auch dabei ergeben sich übrigens manche Wiederholungen; die Frage ist erlaubt, ob man das nicht durch einen anderen Aufriß des Buches angesichts des ohnehin knappen Textes hätte vermeiden sollen. Diese Reise geht dann über Land: nach Elbing, Kulm und Thorn, wobei Stadtpläne und Hotelhinweise den Interessierten wohl zu einer Reise ermutigen sollen. Erstmals berichtet Klassen auch über einen Plan polnischer Behörden, die noch vorhandenen Reste mennonitischer Friedhöfe an vier Stellen zu sammeln und einigermaßen geordnet der Öffentlichkeit quasi als Freilichtmuseum zugänglich zu machen: auf dem Gelände der ehemaligen Friedhöfe in Ladekopp, Rosenort, Heubuden und Thörichthof, die ersteren drei im Großen, der letzte im Kleinen Werder gelegen. Es bleibt abzuwarten, was aus diesen Absichten wird, und auch bei uns beginnt schon an einigen Stellen angesichts dieser Pläne die Debatte, wie sinnvoll oder unsinnig es wohl ist, für derlei möglicherweise hier Geld zu sammeln.

Ein Register ehemaliger deutscher Ortsnamen, für die jeweils die heutige polnische Bezeichnung geboten wird, und eine Zeittafel der wesentlichen Ereignisse in diesem Gebiet von 997 bis 1947 machen das Buch für den heutigen Westpreußentouristen und -interessenten zum Nachschlagewerk, und einige touristisch-bürokratische Adressen mögen zusätzlich von Nutzen sein.

Gemessen an dem, was einem heute auch von seriösen Verlagen manchmal geboten wird, enthält das Buch erstaunlich wenige Druck- und sonstige Fehler. Anmerken muß ich nur einige kleinere Besserwissereien: Der War-

thegau liegt nicht in Zentralpolen, sondern allemal im Westen (S. 49), es sei denn, man geht von den heutigen Grenzen Polens aus. Das Dorf nordöstlich von Groß- und Klein-Lubin (gegenüber Graudenz) heißt Kommerau und nicht Kammerau (S. 34 Karte) oder Kamerau (S. 36); „Altebabke“ heißt auf polnisch richtig und wörtlich übersetzt „Stare Babki“, nicht nur „Babki“ (S. 79).

Was will das Buch, für wen ist es geschrieben? Es ist wohl eine Groborientierung für amerikanische Westpreußentouristen von heute, deren Vorfahren schon vor langer Zeit, falls überhaupt, von dort weggingen und die selbst keine Erinnerung an Land und Leute vor 1945 haben. Dafür ist es geeignet. Potentielle deutsche Interessenten werden wohl meist schon von der englischen Sprache von einer ansonsten durchaus nützlichen Lektüre des Buches abgehalten.

Peter J. Foth

Peter P. Klassen, Kampbrand und andere mennonitische Geschichten aus dem paraguayischen Chaco, Asunción 1989, 135 S. (zu beziehen beim Menn. Buchversand Gary Waltner, 6719 Weierhof-Bolanden).

Peter P. Klassen, Schulrat der Mennoniten in Paraguay, Schriftleiter des „Mennoblatts“, Verfasser einer Geschichte der Mennoniten in Paraguay und ausgewiesener Erzähler, hat ein Bändchen veröffentlicht, das mich von Geschichte zu Geschichte mehr gefesselt hat.

In fünf Geschichten, literarische Fiktion und doch der Wirklichkeit näher als jeder Zeitungsbericht, verarbeitet Klassen die Geschichte und das gegenwärtige Leben der Mennoniten in Paraguay, durchleuchtet er Frömmigkeit und Gemeindeleben. Viel Lokalkolorit fällt nebenbei ab, und daß es um Selbsterlebtes, um Klassens eigene Fragen geht, merkt man auf jeder Seite. In flüssigem, gut lesbarem Stil werden Begebenheiten so erzählt, daß das Vordergründige transparent wird für das Grundsätzliche, wobei Klassen die literarische Technik der Rückblende besonders intensiv einsetzt. Da geht es um die raue Welt des Chaco, dem ein Kind zum Opfer fällt, das sich verlaufen hat, und um die Reaktion der Eltern und der Gemeinde auf ein solches Geschehen, es geht – schon grundsätzlicher – um die Frage, wie konsequent es eigentlich ist, sich zwar selbst nicht zu wehren, aber gegen Diebe dann doch die Armee mitsamt ihren Gewehren zu Hilfe zu rufen.

Klassen führt den herrschenden Bekehrungsdruck und die Bannpraxis vor mit allem, was das an „sozialer Kontrolle“ und gegenseitigem Belauern, mit Angstmacherei und moralistischer Kleinlichkeit (Rauchen, Alkohol, Sexualität – der übliche Katalog) mit sich bringt.

Die makaberste Geschichte ist die eines Mannes etwa des Jahrgangs 1920 aus der Ukraine, der sich beim Eingraben zusammengetriebener Heuschrecken an ganz andere Massengräber in Rußland erinnert. Auf dem Hintergrund erlebter und erlittener Greuelthaten der Bolschewisten wird er zum begeistert-indoktrinierten Mitläufer der Nazis und zum Helfershelfer ihrer Verbrecher. Nun sitzt er in Paraguay und singt fromme Lieder – und wird seine Vergangenheit nicht los. Er will weg von Paraguay, und mir war neu, aber durchaus einleuchtend, daß Klassen die Abwanderung wohl nicht nur dieses Mannes als Flucht vor dem ewigen Erinnertwerden an Rußland und die eigene schlimme Lebensgeschichte deutet.

Am meisten nachdenklich gemacht hat mich die Geschichte, in der äußerlich am wenigsten passiert: Zwei Freunde sitzen am Paraguayfluß und müssen Abschied nehmen, denn der eine wird mit seiner Familie aus dem Chaco weggehen und in Ostparaguay neu siedeln, weil er sich wie viele Abwanderer dort bessere Lebensbedingungen verspricht. Diese Abwanderung hat damals in der Kolonie Fernheim viel Streit und viele gegenseitige, religiös aufgeladene Vorwürfe verursacht. In Rückblenden werden die Fluchtgeschichten der beiden Freunde erzählt, wie Gott sie aus Rußland errettet hat nach der bolschewistischen Revolution (der eine über Moskau, der andere über China). Und die wechselseitig als Waffe gegeneinander benutzte „Theologie“ besagt: Gott hat uns nicht aus Rußland errettet und hierher geführt, damit wir ihm jetzt davonlaufen – so die Dableiber; darauf die Abwanderer: Gott hat uns nicht aus Rußland errettet, damit wir hier vor die Hunde gehen. Ich finde das aufregend, denn damit ist das theologische Grundproblem thematisiert, ob denn die Berufung auf den „Willen Gottes“ nicht immer nur eine religiöse Überhöhung des von mir ohnehin Gewünschten sei...

Klassen drückt das alles nicht so aus, sondern überläßt es dem Leser, sich seine Gedanken zu machen, aber es ist unübersehbar, daß er mancherlei Doppelbödigkeit der Theologie und der Existenz der Mennoniten in Paraguay sehr wohl durchschaut und durchdenkt. Er führt vor, wie die „Interessenlage“ das Gottesbild bestimmt – ein Aspekt, den wir als Frage an uns alle anerkennen müssen. Wer etwas über Geschichte, Gegenwart und geistliches Selbstverständnis der Mennoniten in Paraguay erfahren will, wird in diesen nur scheinbar harmlosen Geschichten eine Menge erfahren, und wer

genau liest und mitdenkt, wird merken, daß sich die schnelle Kritik an der Sturheit oder Inkonsistenz der Dortigen am Ende als Anfrage gegen ihn selbst richtet.

Peter J. Foth

Katharina Zimmermann, *Die Furgge*, Zytglogge Verlag, Bern, 1989, 2. Auflage 1990.

Der Roman *Die Furgge* schildert das Schicksal von Madeleni Schilt, einer Täuferin, die um 1700 im Emmental in der Schweiz gelebt hat. Ihre Geschichte ist in die Rahmenerzählung einer im 20. Jahrhundert lebenden Frau, Anna Bloch, eingekleidet. Anna Bloch, eine Berner Cellospielerin, macht einen Erholungsurlaub im Emmental, im Schangnau. Ein pensionierter Lehrer aus der Gegend, der sich mit Heimatgeschichte beschäftigt, hat ihr eine kleine Schrift gegeben, die er über die Familie Schilt an Hand von alten Archivalien verfaßt hat. Durch Anna Blochs Augen und Vorstellungen wird der Leser in die damaligen Lebensverhältnisse (1690–1717) hineingenommen. Nach jeder neuen Episode aus dem Leben der Madeleni Schilt wird er wieder in die Gegenwart gezogen, einmal durch die gezielten Ausflüge, die Anna Bloch unternimmt, um den früheren Ereignissen nachzugehen, aber auch, und noch viel mehr, durch ihre Überlegungen.

Der Ort, die Ruhe und Majestät der Landschaft wie auch die Begegnung mit der Vergangenheit und dem Schicksal der verfolgten Täufer lassen Anna Bloch über drei Themen nachdenken, die den Schwerpunkt des Buches bilden und miteinander verknüpft werden: die Wehrlosigkeit, die Täufer im Emmental und die Darstellung der Berner Geschichte in den Schulbüchern.

Im Laufe der Geschichte und des Prozesses ihrer Überlegungen stellt Anna Bloch fest: „Gedacht und gesagt sind die schönen Sätze (über Wehrlosigkeit) schnell, aber was für ein schwieriger Lernprozeß muß es für eine Person sein, die sich bewußt wehrlos verhält“ (S. 230). Der Glaube der Täufer war ein Glaube, der die Bewohner der ländlichen Gegenden und besonders die isolierten Bergleute von ihren Ängsten befreite. Nur selten sahen sie Priester, später Prädikanten, sie hatten große Angst vor Dämonen und Geistern, vor dem Teufel, der in den Ungetauften steckt. „Was hätte den Leuten da besser geholfen“, überlegt Anna, „als eine schlichte Religion mit

Lehrern, die unter ihnen wohnten und Bauern waren wie sie, was hätte ihnen mehr Mut zum Leben gemacht, als die Versammlungen, in den Häusern, wo sie reihum zur Andacht zusammenkamen“ (S. 227). Im Geschichtsunterricht wird das Schicksal der Täufer übergangen, die Bücher schweigen über deren Ausweisung. Besonders die Wehrlosigkeit, die Weigerung, Waffen zu tragen und die Konföderation, das Vaterland, zu verteidigen, war eine politische Gefahr für Bern.

Madeleni Schilt ist die Hauptfigur des Buches. Ihr Leben und Tun wird in großen Abschnitten geschildert, die uns einen Einblick in die damaligen Lebensverhältnisse gewähren. Die typischen Schweizer Worte, die hier und da vorkommen, verleihen der Erzählung lokalen Kolorit und Charakter.

Die Erzählung über Madeleni Schilt als junges Mädchen, Frau und Mutter schildert die Gebräuche, die den arbeitsvollen Tagen Reiz und Abwechslung schenkten. Die Suche nach Braut oder Bräutigam illustriert vielleicht am besten, wie der Alltag pikant werden konnte. Als Madeleni im heiratsfähigen Alter ist, kommen junge Männer, wie es üblich ist, nachts an ihr Fenster, und bitten, sie möge es öffnen und sie hereinlassen. Die Entscheidung liegt beim Mädchen. Wenn sie öffnet, hat sie einen „Kilter“; der Kilt ist der Abendbesuch eines Burschen bei seinem Mädchen. Wenn die Sache ernst ist, hinterläßt der junge Mann einen Groschen als Pfand. Doch die Kirche ist sehr streng und bestraft auf beschämende Weise unverheiratete Mütter und Eltern, deren Kind zu früh nach der Eheschließung geboren wird. Madeleni Schilt heiratet Christen Hirschi, einen wohlhabenden Bauern, der einen Hof im Tal und zwei Alpen besitzt. Sie verläßt den väterlichen Hof, der von dem Bruder und seiner Frau bewirtschaftet wird.

Sonntags, wenn die Bauern sich Zeit nehmen, sich gegenseitig zu besuchen und Nachrichten bei einer Schale frischer Nidle (Rahm) auszutauschen, sprechen sie über die neuen Verbote, die von den Regierenden in Bern ausgehen: Musik und Tanz sind erneut strenger verboten worden, weitere Bauern sind gezwungen worden, ihre Alp oder ihren Hof herzugeben, die Täuferjagd fängt wieder an. Alle sind davon betroffen, denn alle haben Verwandte unter den Täufern. Die Bauern, die zugleich Chorrichter sind, unterlassen es, die Täufer anzuzeigen.

Die Strecken werden nur zu Fuß zurückgelegt; die Entfernungen tragen dazu bei, daß die Bergbauern und ihre Frauen nur gelegentlich sonntags in die Kirche gehen und daß sie die Taufen der Neugeborenen hinausschieben. Diese Lage verändert sich nicht trotz der Warnungen von Seiten der Präkikanten, deren Taufrodel (Taufregister) lückenhaft bleibt, was die Regierung ihnen wiederum vorwirft: Name und Daten der Taufen sollten

sorgfältig eingetragen werden, besonders die der Jungen, um das militärische Erfassen der 14jährigen zu erleichtern.

Das Leben in den Bergen ist hart, nicht selten sterben Kind oder Mutter bei der Geburt. Madeleni Schilt schließt sich den Täufern an, nachdem sie zweimal ein Kind bei der Geburt verloren hatte und ihre Tante, die Täuferin war, ihr Trost bringt: ungetaufte Kinder sind nicht verdammt.

Ende des 17. Jahrhunderts war der Aberglaube, trotz Einführung der Reformation im Bernerland, noch sehr stark. Man erfährt beispielsweise, daß man sich vor Übertreibungen jeglicher Art am Mittwoch hüten soll. Eine schwangere Frau darf sich nicht in einem Haus aufhalten, wo eine Leiche liegt. Die Kindertaufe wird angesehen als Schutz vor Dämonen und Hexen; die Seele ungetauft verstorbener Neugeborener bleibt ewig unerlöst und spukt als Irrlicht herum.

Da Christen Hirschi, Madelenis Mann, Chorrichter ist, läßt sie ihre Kinder taufen und schickt sie in die Kinderlehre. Später schließt sich ihr Mann auch den Täufern an und muß dann das Emmental und seinen Hof verlassen, um am Leben zu bleiben. Damit die Söhne vom Wehrdienst verschont bleiben, nimmt er sie mit. Madeleni bleibt alleine mit den Töchtern auf dem Hof und bewirtschaftet ihn. Nicht selten wurden Familien so auseinandergerissen.

Die weitere Schilderung geht darauf ein, wie die niederländischen Menno-niten sich für die Schweizer Täufer eingesetzt haben, egal ob es sich um Anhänger Ammans oder Reists handelte. Untereinander aber konnten sich diese beiden Gruppen nicht verstehen, sie mieden sich auch bei der Auswanderung in die Niederlande, die von den Holländern finanziert wurde. Man bekommt auch einen Einblick in die Gefängnisse, die voll mit Täufern waren. In den Jahren nach 1710 verstärkt sich die Täuferjagd aufs neue. Vagabunden werden nun von den Regierenden belohnt, wenn sie Täufer anzeigen, festnehmen und nach Bern ins Gefängnis bringen und abliefern. Madeleni Schilts Schicksal endet dort, nachdem sie vergeblich ihren Mann und zwei Söhne in den Niederlanden gesucht hatte und ihre anderen Kinder in ihrer Abwesenheit verdingt worden waren.

Noch ein Wort zum Titel: Die Furgge (so wurden viele große und kleine Pässe, die tief eingeschnitten zwischen hohen Bergen liegen, genannt) ist ein Teil eines Juramassivs, des Hohgants. Früher wurde das ganze Massiv nach ihr genannt. In dieser Emmentaler Gegend (im Schangnau) hat es nach der großen Täuferauswanderung von 1671 noch viele Täufer gegeben. Die Verhältnisse, in welchen Emmentaler Täufer gelebt haben mochten, sind glaubwürdig dargestellt. Auch sind die Namen etlicher im Roman vor-

kommender Personen und Orte nachzuschlagen, z. B. im Mennonitischen Lexikon. Doch ist die Furgge, wie schon gesagt, ein Roman, in welchem es dem Vorstellungsvermögen der Anna Bloch – hinter der sich vermutlich die Autorin selbst verbirgt – gelingt, Namen und Fakten, die in alten Büchern und Archivalien stehen, lebendig und interessant zu machen.

Die Autorin, Katharina Zimmermann-Indermühle, hat mehrere Jahre an der Entwicklungsarbeit in Indonesien teilgenommen und arbeitet als Redakteurin der Frauenstunde bei Radio Kalimantan. Sie ist Mutter von vier eigenen und fünf indonesischen Kindern.

Die Furgge ist ein anregendes Buch, das Frauen, die ein Interesse an Geschichte und Beschreibungen des alltäglichen Lebens haben, gerne lesen werden. Wer eine lebendige Einführung in diesen Abschnitt der schweizerischen Täufergeschichte sucht, wird ebenfalls Gefallen an diesem geschichtlichen Roman finden. Auch jüngere Leser wird die Furgge begeistern können, das Buch ist einfach geschrieben und leicht zu lesen.

Lydie Hege

Nachrufe

Die Genauigkeit des Urteils

Gedenkrede für Klaus Deppermann (1930–1990)

Im Mai des vergangenen Jahres hielt Klaus Deppermann die Gedenkrede zum 500. Geburtstag Michael Sattlers in Rottenburg am Neckar. Dort wurde der Täufer 1527 gefoltert, verurteilt und auf grausame Weise hingerichtet. Er starb in den Flammen eines Scheiterhaufens. Diesen Märtyrer hat Klaus Deppermann mit kritischer Sympatie gewürdigt. Die Erkenntnisse der neueren Täuferforschung, die Unbestechlichkeit des historischen Urteils und die Solidarität mit einem Geschundenen der Geschichte: sie flossen zu einem Resümee zusammen, das ebenso nüchtern wie eindrucksvoll ist: „Sattler hat seine Gemeinde gelehrt, daß sie eine brüderliche Gemeinde sein sollte, die sich im Lebensstil und im Verhalten gegenüber dem Nächsten deutlich von einem weltlichen Herrschaftsverband unterscheidet. Er hat ihr vorgelebt, daß die Kirche Christi Mut zum Widerspruch zur „Welt“ haben muß, d. h. den Mut, wenn es sein muß, auch Kirche unter dem Kreuz zu sein.“ Mut, unter das Kreuz zu treten, nötigte Respekt ab und ließ Bedenken, die sich sonst noch erheben mochten, in den Hintergrund treten. Das letzte öffentliche Wort, das Klaus Deppermann über die Täufer sprach, galt nicht dem apokalyptischen Visionär Melchior Hoffman, dessen Leben er in einer vorbildlichen Biographie neu gedeutet hatte, es galt vielmehr dem entlaufenen Benediktinermönch unter dem Kreuz: Michael Sattler. Wenige Monate später, im August, erreichte mich die Nachricht von dem Tode dieses Historikers. Dazwischen haben wir noch einige Male telefonisch miteinander gesprochen und uns geschrieben, auch und zum wiederholten Male über Sattler – dann brach die Verbindung ab. Klaus Deppermann ist nicht mehr. Alles ist plötzlich abgerissen, so daß der Schmerz darüber immer noch die Worte zu entwerten droht, nach denen ich suche.

Die Perspektive wechselt vom Kollegen und akademischen Lehrer zum Freund. Natürlich war Klaus Deppermann vor allem und zuerst ein Kollege, aber im Medium der Kollegialität wuchs Freundschaft heran: akademische Freundschaft.

Das erste Mal trafen wir uns in Heidelberg, es muß 1970 gewesen sein. Er war Akademischer Rat in Freiburg und ich Wissenschaftlicher Assistent in Heidelberg. Einen ganzen Frühsommertag lang saßen wir unter einem Apfelbaum in einem Garten der Universität unterhalb des Schlosses und

sprachen über Forschungsprobleme der Radikalen Reformation in Deutschland. Ich erinnere mich: Die studentischen Unruhen waren gerade abgeklungen, doch sie wetterleuchteten noch durch unsere Gespräche und erhellten gelegentlich das Szenario der tumultuarischen Bewegungen um Martin Luther, Ulrich Zwingli und die Straßburger Reformatoren. Wir waren uns einig, daß „Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft“ von Erwin K. Scheuch den Nagel nicht auf den Kopf getroffen hatten, aber wir ahnten auch, daß gegenwärtige Erfahrungen uns helfen konnten, den Blick für historische Erscheinungen zu schärfen und das Bild der Radikalen – von Polemik und Hagiographie verzerrt – neu zu zeichnen.

Klaus Deppermann war gerade auf der Suche nach einem Thema für seine Habilitationsschrift und hatte sich mit sicherem Instinkt für Unzulänglichkeiten in der Forschung Melchior Hoffman zugewandt, jenem bizarren Kürschner aus Schwäbisch Hall, der als Laienprädikant durch die Lande zog, von Wittenberg über Livland, Stockholm, Kiel, Ostfriesland nach Straßburg, und die niederdeutsche bzw. niederländische Bewegung der Täufer ins Leben rief. Es war damals schon weniger die Persönlichkeit Hoffmans, die Klaus Deppermann anzog, als vielmehr die politische und gesellschaftliche Situation, die in Unruhe geriet, wo immer dieser Kürschner auftauchte. Damals war Klaus Deppermann sich noch nicht sicher, ob er bei diesem Thema bleiben sollte; deshalb suchte er das Gespräch mit jemandem, der einen eigenwilligen Weg gegangen war, die Radikalität Thomas Müntzers neu zu interpretieren, und erste Erfahrungen damit gesammelt hatte, den gefährlichen Gegenspieler des Wittenberger Reformators aus eigenem Recht zu begreifen: innerlich unabhängig von Luther und in der Beurteilung frei von den Fesseln eines konfessionalistischen und sozialistischen Standpunktes. Klaus Deppermann blieb bei Hoffman, und unsere Verbindung riß nicht mehr ab. Erst als er mir die fertige Biographie, ein opulentes, schön ausgestattetes Buch, schickte, erfuhr ich, was ihm die Gespräche unter dem Apfelbaum bedeutet hatten. Er bedankte sich in einer persönlichen Widmung für die „inspirierenden Gespräche über Melchior Hoffman und seine Welt“. Unter dem Apfelbaum wurde Grund gelegt für eine lange Freundschaft, ein gegenseitiges Geben und Nehmen.

Wir korrigierten uns gegenseitig die Manuskripte und besprachen unsere Pläne und Vorhaben. Er war stets zu publizistischer Mitarbeit bereit, wenn ich ihn darum bat. So ist seine erste Skizze der Hoffman-Studien einer der wichtigen Beiträge in dem Sammelband „Umstrittenes Täuferum“ geworden, mit dem 1975 eine Wende in der Täuferforschung eingeleitet wurde. Und er stand mir in mancher Kontroverse um das „Umstrittene Täuferum“

und eine neue Interpretation reformatorischer Radikalität bei. Er beriet ohne Vorbehalt und ließ niemanden ins offene Messer der Kritik laufen. Was vor seinem kritischen Blick bestand, konnte sich getrost auch öffentlich sehen lassen. Klaus Deppermann gab mehr, als ich ihm geben konnte: der gelernte Historiker half dem Fakultätswechsler von der theologischen Sozialethik zur Sozialgeschichte. Als Freund war er auch mein Lehrer. Das letzte Mal sah ich Klaus Deppermann auf dem Wissenschaftlichen Müntzerkongreß in Halle vor einem Jahr. Wir wunderten uns, wie sonderbar kraftlos Müntzer dort „gefeiert“ wurde, die einstige Symbolfigur der sozialistischen Republik. Wir spürten, daß sich etwas vorbereitete – noch im Privaten und Geheimen. Gelegentlich wurden uns Manuskripte zugesteckt, die von einer ungeahnten Diskussionstätigkeit im studentischen Untergrund zeugten. Darüber sprachen wir, doch eigentlich bewegte Klaus Deppermann in Halle etwas anderes. Er nahm mich beiseite und zeigte mir die Frankeschen Stiftungen. Vieles war verfallen, Treppen und Stiegen unbegehrbar, manche Tür war verschlossen und der Rest heruntergekommen. Er zeigte mir die Archivräume, in denen er am Ende der fünfziger Jahre für seine Dissertation über den „Halleschen Pietismus und den preußischen Staat“ arbeitete, die Öfen, die er selber mit mühsam besorgter Kohle heizte, die Akten und Folianten. Alles war noch da. Er erzählte von entsagungsvollen, aber glücklichen Wochen der Recherche. Er erzählte auch von Details, die er erfuhr. Details übrigens spielten bei ihm immer eine besondere Rolle, liebevoll bemühte er sich um jede Einzelheit – und geduldig mußte man zuhören. Was konnte man nicht alles erfahren, wenn er zu erzählen begann. Was ich über die Reformation in Straßburg beispielsweise weiß, auch die Fäden, die von dieser Stadt aus in alle Richtungen des Reiches liefen, verdanke ich solchen Erzählungen – geschöpft aus Akten und Korrespondenzen, Tagebüchern und Traktaten. Ein Jammer, daß diese Quelle der Erzählung nun versiegt ist. – Er erzählte, und so entstand an einem Herbstnachmittag die Welt des Halleschen Pietismus für mich neu – inmitten der Hinfälligkeit seiner Relikte, in den letzten Tagen einer sich auflösenden Republik. Klaus Deppermann war ganz bei seinem Thema: Staat, Religion und Gesellschaft – das war das Thema, das ihn vom Anfang bis zum Ende beschäftigte.

Zunächst war es der Pietismus, dann wurde es das Täuferium als eine radikale Gestalt der Reformation, und in den letzten Monaten arbeitete Klaus Deppermann an einem Buch über den englischen Puritanismus: Jedes Mal wollte er herausbekommen, welche Rolle die Religion im politischen und gesellschaftlichen Wandel der Zeiten spielte, und zwar die Form der früh-

neuezeitlichen Religiosität, die aus dem Geist von Nonkonformität und Widersetzlichkeit hervorgegangen war und sich soviel wie möglich davon erhalten hatte.

Was sich in jenen Septembertagen wirklich anbahnte, konnten wir nicht ahnen. Wir wunderten uns nur darüber, wie sehr Müntzer, der Prototyp reformatorischer Radikalität, gezähmt wurde. Jetzt wissen wir es: Mit Müntzer, der die Mächtigen mit dem Wort des Propheten Daniel von der Gewalt, die dem Volk gegeben werde, schreckte, war kein Staat zu machen, sobald der Staat sich des Volkes nicht mehr sicher war; mit Müntzer war nur Umsturz und Wandel einzuleiten. Was dem preußischen Staat mit dem Pietismus vor Jahrhunderten gelang, wollte der sozialistischen Republik mit der Widersetzlichkeit Müntzers nicht mehr gelingen. Hier vollzog sich eine Variante zum großen Thema Klaus Deppermanns: Staat, Religion und gesellschaftlicher Wandel – noch einmal.

Wie kam er zu diesem Thema, wie kam er zu Spener und Francke, zu Hoffman, Sattler und Sebastian Franck, zu Winstanley und den Diggers, wie zu den Täufern, den Pietisten und den Puritanern? Gesprochen haben wir darüber nie. Ich kenne auch keine autobiographische Notiz, die darüber Aufschluß geben könnte. Damit war er ohnehin sehr sparsam. Im Vordergrund stand sein Werk, das deutliche Bemühen, ein Stück „Geschichte“ ordentlich zu schreiben; seine Motive und Absichten, die Erfahrungen, die er dabei sammelte, die Gedanken, die er sich über die Bedeutsamkeit des Berufs eines Historikers in unserer Zeit machte, all das trat hinter sein Werk zurück – vielleicht weil er das Gefühl hatte, frühere Generationen hätten dessen bereits zuviel getan, vielleicht aus Bescheidenheit, vielleicht auch, weil er von der kantischen Maxime überzeugt war: „Von uns selbst schweigen wir, es geht um die Sache.“ Also noch einmal: Wie kam er zu dieser Sache?

Möglicherweise hat ihn der Respekt vor der eigentümlichen Verbindung von Spiritualität und Diakonie dazu angeregt, den die Bodelschwingschen Anstalten bei Bielefeld ihm abgenötigt haben. Er war Abiturient der Friedrich-von-Bodelschwingh-Oberschule in Bethel. Möglicherweise hat ihn das harte Schicksal seines sozialdemokratischen Vaters im Dritten Reich für die Gestalten eingenommen, die sich ihre Nonkonformität und ihre Widersetzlichkeit etwas kosten ließen. Das sind Vermutungen. Auf sichereren Boden führt uns etwas anderes: sein Verhältnis zu Gerhard Ritter, den bedeutenden Lehrer und Doktorvater. In einer unveröffentlichten Rede über „Gerhard Ritters Lutherbild“ zitiert Klaus Deppermann aus einem Brief Ritters an Ulrich Noack aus dem Jahr 1956: „Ich sehe weder absolutes

Licht noch absolute Finsternis in den Geschehnissen der Vergangenheit und empfinde mit Luther die Verborgenheit Gottes als das Entscheidende in aller geschichtsphilosophischen Betrachtung. Diese Verborgenheit läßt nun einmal die historische Wirklichkeit in ein flimmerndes Zwielficht rücken, in dem der Kampf zwischen Gott und Satan pausenlos weitergeht.“ Auf eindrucksvolle Weise hat Klaus Deppermann in dieser Rede herausgearbeitet, wie intensiv Ritter sich an Luther orientiert hat, ja, daß er Luther zum Schicksal der Deutschen erklärt und mit ihm den „deutschen Sonderweg“ begründet habe, zumindest in der ersten Fassung seines Lutherbuchs von 1925. Ritter war zunächst von einem tiefgreifenden Wesensunterschied zwischen der deutschen und der angloamerikanischen Geistesart überzeugt, der darauf zurückzuführen sei, daß hier Luther und dort Johannes Calvin gewirkt habe. Sicherlich hat der Meister den Schüler von der Bedeutsamkeit Luthers überzeugt, von der Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen durch und durch, von der Trennung des Religiösen und Politischen, insgesamt von einer „illusionslosen Weltsicht“. Besonders beeindruckt aber hat den Schüler, daß Ritter die nationalistische Tönung seines frühen Lutherverständnisses selbstkritisch überwand und nicht gegen und nicht ohne Luther, sondern mit Luther in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus ging und dazu aufrief, „der Dämonie des Politischen mit Gottes Hilfe ein Stück vernünftiger, sittlicher Weltordnung abzutrotzen“.

Das alles hat ihn beeindruckt und in ihm auch weitergewirkt. Doch nicht akzeptieren wollte er die Rolle einer überwältigenden Dominanz, die Luther für den Verlauf der deutschen Geschichte zugeschrieben wurde. Vorsichtig, aber bestimmt brachte Klaus Deppermann seine Kritik vor: „Man muß sich hier fragen, ob Ritter nicht doch die Prägekraft des Lutherums in der deutschen Geschichte überschätzt hat. Das Preußentum, das mit Sicherheit die kleindeutsche Entwicklung maßgebend beeinflusste, hatte seine Wurzeln in einem staatsstreuen, den Absolutismus bejahenden Calvinismus, im Neustoizismus und im Pietismus, der seinerseits stark von den moralischen Impulsen des englischen Puritanismus abhing. Ohne die Bedeutung des englischen Puritanismus für die liberaldemokratische Entwicklung Englands herunterspielen zu wollen, scheint es mir so, daß sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Unterschied zwischen deutscher und englischer Geistesart zu einem schroffen, feindseligen Antagonismus entwickelte, und zwar in erster Linie aufgrund des politischen Scheiterns des deutschen Liberalismus.“ So spricht niemand, der einen akademischen Vätermord begeht. Das hätte zu seinem Naturell auch überhaupt nicht gepaßt.

Klaus Deppermann nahm die Konzeption Ritters als Herausforderung an, sich daran abzuarbeiten und auch noch den Bewegungen und Gestalten „ein Stück vernünftiger, sittlicher Weltordnung abzutrotzen“, die aus besserer Einsicht oder Unverstand, aus Trotz oder aus Verzweiflung zu einer illusionären Weltsicht Zuflucht nahmen. Nicht den Illusionen wollte er diese Ordnung abtrotzen, sondern ihren Verwicklungen in die Geschäfte dieser Welt und den Spuren, die sie im Gang unserer Geschichte tatsächlich hinterlassen haben. Das Recht dazu gab ihm das „flimmernde Zwielficht“, das über der gesamten historischen Wirklichkeit lag, wie Ritter meinte, also über den Schwärmern genauso wie über Luther, über dem pragmatischen Staatsmann genauso wie über dem Himmelsstürmer. Ich fragte, wie Klaus Deppermann zu seiner „Sache“ gekommen sei; und ich denke, daß diese Frage sich so beantworten läßt: Ritter selbst hat seinen Schüler auf einen Weg geschickt, den er selber nicht gegangen ist, und Ritter hat den Gang seines Schülers zu würdigen gewußt.

Jetzt wird deutlich, warum Klaus Deppermann nicht am Pietismus, am Täuferium und am Puritanismus an sich interessiert war, nicht an ihrem religiösen Wahrheitsanspruch und nicht an der Frage, ob sie überhaupt ein berechtigtes Modell christlicher Frömmigkeit und Gemeinschaft darstellten – gültig aus sich heraus für alle Zeiten. In seiner Dissertation schrieb er einmal, daß es ihm fernläge, die geistliche Ursprünglichkeit des Pietismus in Zweifel zu ziehen. Was er aber zeigen wollte, war die Art und Weise, wie der Pietismus historisch, politisch und gesellschaftlich wirksam geworden sei.

So wandte Klaus Deppermann sich der politischen und sozialen Welt zu, denn in ihr nahm der Pietismus Gestalt an und auf sie wirkte er ein, wie umgekehrt auch sie ihn zwang, seine Form zu finden und nach einem Kompromiß zwischen Idee und Wirklichkeit zu suchen. Das bedeutete, daß Klaus Deppermann die Optik seines historischen Blicks erweiterte. Wie selbstverständlich bezog er Fragestellungen und Ergebnisse von Max Webers *Protestantischer Ethik* mit ein, und gelegentlich diskutierte er marxistische Argumente. Für ihn war es keine Frage, daß der Hallesche Pietismus in der Verbindung, die er mit dem Preußischen Staat eingegangen war, entscheidend an der Entmachtung des Adels und an der Herausbildung eines bürgerlichen Arbeitsethos beteiligt war – nicht weil die Prädestinationslehre seine Anhänger in eine rastlose Wirtschaftstätigkeit gestürzt habe, wie Weber es für den Puritanismus behauptete, sondern weil der Anspruch der evangelischen Botschaft ernstgenommen wurde, den Arbeitsalltag als Raum christlicher Bewährung, der Nächstenliebe und

sozialer Verantwortung zu gestalten. Das war ein Ergebnis, das Klaus Deppermann später auch im englischen Puritanismus bestätigt fand. Und wichtig ist noch ein anderes Ergebnis. Ausgerechnet der aus dem Geist des Nonkonformismus entstandene Pietismus hat zur sozialen Integration in der Herrschaftselite beigetragen. Er hat dazu beigetragen, daß der entmachtete Adel positiv in das Gefüge des preußischen absolutistischen Staates eingebaut und zu seinem Hauptträger wurde.“ Die Bedeutung des Pietismus für den inneren Frieden Preußens war nicht unerheblich. Diese in Ansätzen sozialgeschichtliche Erweiterung in den späten fünfziger Jahren ist für die deutsche Geschichtsschreibung bemerkenswert. Bemerkenswert ist auch der Schluß seiner Dissertation: „Wenn also die Lehren von den Menschenrechten, von den Methoden und der Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes und schließlich von den letzten Ursachen des verdorbenen Wesens in allen Ständen im Pietismus und Sozialismus erheblich voneinander abweichen, so haben sie doch wiederum gemeinsam das Objekt und das Ziel ihrer Predigt. Beide wandten sich an die Erniedrigten und Beleidigten und versprachen ihnen eine neue Gemeinschaft, eine bessere Gesellschaftsordnung und die ‚Seligkeit schon in diesem Leben‘“. Damit wollte er den Pietismus nicht diskreditieren, sondern nur auf differenzierte Weise seinen historischen Standort genau bestimmen.

Hier deutet sich an, was in dem Melchior-Hoffman-Buch zu großer Perfektion geführt wurde. Hoffman wurde aus den wechselnden Situationen – und wieviele waren es – meisterlich herausgearbeitet. So entstand eine sozialgeschichtlich fundierte Biographie, mit der Klaus Deppermann sich auch international fest in die Erforschung des Täuferturns, aber darüber hinaus der Frühen Neuzeit allgemein eingeschrieben hat. Ohne ihn hätte sich die These von den polygenetischen Ursprüngen des Täuferturns nicht so durchsetzen lassen, wie es inzwischen geschehen ist – und ohne ihn wüßten wir sehr viel weniger über die Vorgeschichte und die Wirkungsgeschichte des Täuferreichs zu Münster – einem seltenen Fall radikalreformatorischer Herrschaft und einem Politikum im Alten Reich.

Ich habe lange über einen Titel für die Gedenkrede nachgedacht, und mir ist nichts Besseres eingefallen als „Die Genauigkeit des Urteils“. In der Tat, es überrascht immer wieder, wie es Klaus Deppermann gelang, alles, was er untersuchte, abschließend zu einem genauen Urteil zu führen. Ob es der Hallesche Pietismus ist oder Melchior Hoffman, Gerald Winstanley, Michael Sattler oder Thomas Müntzer: diese Arbeiten, die großen und die kleinen, laufen alle in Erwägungen aus, die angeben, wie das Untersuchte in den Gang der historischen Entwicklung einzuordnen ist: was geht mit

der Zeit, was fällt zurück, was treibt voran und was antizipiert Zukünftiges. So kommen klare Urteile zustande. Es gibt Historiker, die weniger klar sind, absichtlich oder weil sie nicht klar sein können. Vieles bleibt ungefähr, geheimnisvoll manchmal, faszinierend allerdings, wenn etwas Genialität dabei ist. Nichts davon bei Klaus Deppermann: Am Schluß ist immer alles klar und eindeutig. Das ist erstaunlich, hilfreich und auf seine Weise vorbildlich. Und noch erstaunlicher ist, daß die Genauigkeit seines Urteils nicht den Eindruck von Härte und Unerbittlichkeit vermittelt, sondern von Barmherzigkeit. Hier wird nicht abgerechnet und verstoßen, hier wird erwogen und angenommen. Hier wird, um ein Wort Walter Benjamins zu nutzen, gelegentlich „erlöst“. Ein Beispiel dafür sind die letzten Worte über Melchior Hoffman: Ein Mensch im Widerspruch, in dem „ein infernalischer Haß“ auf die unvollkommene Wirklichkeit und die „Sehnsucht nach dem Vollkommenen“ sich die Waage hielten. „Infernalischer Haß“, das kann der Biograph seinem Täufer nicht durchgehen lassen, aber „Sehnsucht nach dem Vollkommenen“, das sieht er ihm nach. Wie könnte sich ein Historiker, der sich mit den Unvollkommenheiten der Menschen beschäftigt und viel davon zu sehen bekommt, der „Sehnsucht nach dem Vollkommenen“ entziehen? Hoffman hat, wo er auftauchte, viel Unruhe verbreitet. War das nötig, daß eine solche bizarre, exzentrische Gestalt die Chance erhielt, ihr Unwesen zu treiben und den ruhigen Gang der Reformation zu stören? So hat mancher gefragt und mit „nein“ geantwortet. Anders Klaus Deppermann: dieser Mann hat nicht umsonst gelebt, was wäre unsere Geschichte und unsere Welt ohne „die Sehnsucht nach dem Vollkommenen“!

Wir wissen, Klaus Deppermann war kein Pietist, kein Nachfahre der Täufer und kein Landbesetzer und Kommunarde wie die Diggers in der englischen Revolution. Er hat sich mit keiner Gestalt, die er untersuchte identifiziert. Aber er hat sich immer bemüht, aus jeder eine Botschaft herauszuhören. So schreibt er über Winstanley: „Seiner Ethik lag die Einsicht zugrunde, daß skrupellose Selbstsucht nicht nur den Menschen von seinem Mitmenschen entfremdet, sondern daß sie letzten Endes ihn auch mit sich selbst entzweit und zerstört.“ So hört nur, wer es verstanden hat, eine „illusionslose Welt-sicht“ mit einem barmherzigen Blick zu verbinden. Das macht die „Genauigkeit des Urteils“ aus, die Klaus Deppermann auszeichnet und sich stets mit der Erinnerung an ihn verbinden wird.

Hans-Jürgen Goertz

Gerhard Hein (1905–1990)

Ein typischer Mennonit sollte nicht nur „mennonitisch geboren“ sein, sondern noch drei weitere Bedingungen erfüllen: ein mennonitisches Schicksal haben, seinen Gemeinden wichtige Dienste leisten und selbst einen Beitrag zum Verständnis der eigenen Geschichte liefern. Das alles hatte Gerhard Hein zur Genüge vorzuweisen – unmöglich also, es in extenso hier auszubreiten. Geburt und Schicksal werde ich deshalb nur andeuten. Seine Verdienste um das Wohlergehen der Gemeinden müssen ebenfalls in den Hintergrund treten. Aber sein gleichzeitiges Bemühen um ein lebendiges Geschichtsbewußtsein soll auf den Schild gehoben werden.

Schon als Jugendlicher erlebte er, wie die Wasser der Roten Revolution den Wohlstand der mennonitischen Ansiedlungen im russischen Reich hinwegspülten. Er wurde am 30. November 1905 in dem kleinen Ort Golschewo in einer erst 1894 gegründeten mennonitischen Siedlung bei Ufa am Ural geboren. Blättert man in dem gedruckten und reich bebilderten Erinnerungsband, den er 70 Jahre später seinen Landsleuten aus der Kolonie präsentierte*, sieht man eine heile Welt von damals und eine heile Welt im Jahre 1975 und könnte denken, es habe sich alles segensreich entwickelt. In Wirklichkeit liegt dazwischen das Chaos der Revolution, die alles zerstörte, die Siedlung auflöste und die Menschen in alle Welt verstreute. Schließlich sind die meisten von ihnen nach Kanada gelangt, haben nach langen Hungerjahren wieder Boden unter den Füßen und lassen sich auf dem von Gerhard Hein organisierten Treffen aller „Ufimer“ (von „Ufa“) in Clearbrook, Britisch Kolumbien, 1975 in ihrem jetzt wieder selbstverständlichen Wohlstand betrachten. Als wenn nichts gewesen wäre und als wenn so etwas nicht dauernd irgendwo in der Welt wieder passierte!

Gerhard Hein gelang es, 1925 aus Rußland herauszukommen und in Deutschland ein Stipendium zu erlangen. Er studierte fünf Jahre Theologie (1926–31) und begann seinen Dienst an den Gemeinden mit einem Vikariat von weiteren fünf Jahren bei Christian Neff auf dem Weierhof in der Pfalz. 1935 trat er den Dienst in seiner ersten eigenen Pfarrstelle in Sembach bei Kaiserslautern an, zu der bald auch die Gemeinden Altleiningen und Neudorferhof kamen. Erst 1958 wechselte er zur Mennonitengemeinde nach

*Gerhard Hein (Hg.), UFA. Die mennonitische Ansiedlung bei Ufa am Uralgebirge, 1894–1938, o. O., (1975); in diesem Band ist Hein selber Autor folgender Beiträge: „Die Ufimer Ansiedlung im Rahmen der älteren und größeren Mennonitensiedlungen im ehemaligen Rußland“, S. 5–14; „Mennoniten- und Mennoniten-Brüdergemeinde in Dawlekanowo“, S. 45–48.

Berlin, kehrte aber schon 1965 wieder zurück, um im rheinhessischen Monsheim (kombiniert mit dem pfälzischen Obersülzen) seine letzte Pfarrstelle anzutreten, in der er noch über die Altersgrenze von 65 hinaus diente. 1973 verabschiedete ihn seine Gemeinde in den Ruhestand, den er in Bad Bergzabern verbrachte – nicht ohne sich der dortigen Gemeinde Deutschhof für gelegentliche Predigten zur Verfügung zu stellen.

42 Jahre in Gemeindediensten – auch wenn ich mich zurückhalten will, muß ich doch die außerordentlichen Situationen andeuten, in denen Gerhard Hein sich als Prediger und Seelsorger bewähren mußte. In seine Vikariatszeit fällt Hitlers Bestreben, sich die Kirchen in Deutschland gefügig zu machen. Das traf bei den Mennoniten zusammen mit einer Bewegung in der jüngeren Generation, die sich von neuem auf das Evangelium besinnen wollte. Hier gab es sofort Auseinandersetzungen, in denen auch die junge Generation der Theologen gefordert war. Gerhard Hein hat 1933–35 durch eine Reihe von Beiträgen in der „Mennonitische Jugendwarte“ versucht, theologische Klärungen zum Thema „Friedensgesinnung und Wehrhaftigkeit“ anzubieten. Als wenige Jahre später der Krieg ausbrach, brauchte er nicht die Waffe zu führen. Aber auch sein Einsatz als Regimentsschreiber und Dolmetscher wird ihn in schwierige Situationen geführt haben.

Nach dem Krieg wurde die Pfalz von einer Flut von Flüchtlingen aus dem Osten überschwemmt, unter ihnen zahlreiche Mennoniten. Das mennonitische Altersheim „Marienburg“, das 1950 in Enkenbach entstand, lag im Wirkungsbereich von Gerhard Hein und forderte schon bald seine Mitarbeit. Bis 1956 hatte sich durch systematische Ansiedlung die Zahl der Mennoniten so vermehrt, daß eine neue Gemeinde in Enkenbach gegründet werden konnte, die nun auch noch seinen Dienst in Anspruch nahm.

Und wie war es in Berlin ab 1958? Die Mennonitengemeinde dort ist nur klein. Sie hat kein eigenes Kirchengebäude. Sie trifft sich zum Gottesdienst im „Mennoheim“, das vom Mennonite Central Committee gekauft worden war, um von hier aus Hilfswerksarbeit an den Flüchtlingen aus dem Osten leisten zu können. Und gerade in dieses Mennoheim zog jetzt die Familie Hein. Es war wie bei einem Bienenkorb ein ständiges Kommen und Gehen. Spätestens hier muß ich Frau Lydia Hein, geb. Hege nennen. Wenn in einem Pfarrhaus die Hausfrau sowieso schon stark mit in die Tätigkeit des Mannes hineingezogen wird, dann bleibt ihr in einem Gästehaus überhaupt kein eigenes Leben mehr. Einen Einschnitt bedeutete natürlich die Errichtung der Mauer im August 1961. Sie brachte nicht nur den Flüchtlingsstrom zum erliegen, sondern verhinderte fast jeden Besuch aus dem Osten. Die Sorge allerdings um das Ergehen jenseits der Mauer blieb.

Doch nun der Beitrag Gerhard Heins zur mennonitischen Geschichtsforschung! Es ist auch ohne Belege zu vermuten, daß er von seinem Vikariatsmentor Christian Neff auf die Fährte gesetzt worden ist, und tatsächlich finden sich die Belege dafür nachträglich auch.

Im 2. Band des Mennonitischen Lexikons, dessen Titelblatt als Erscheinungsjahr 1937 angibt, beginnt die Reihe der Artikel von Hein mit einer über vier Spalten langen Abhandlung über „David Joris“. Ein eindrucksvolles Debut! Nun ist freilich das Lexikon im Laufe vieler Jahre entstanden und die einzelnen Lieferungen erschienen z. T. Jahre vor dem Erscheinungsjahr des ganzen Bandes. Die Lieferung Nr. 26, auf deren erster Seite der Artikel „Joris, David“ beginnt, ist 1933 datiert. Man kann annehmen, daß Gerhard Hein sich das Material etwa 1932 erarbeitet hat, um den Artikel rechtzeitig für den Druck fertig zu haben. Ich schließe daraus, daß Christian Neff als einer der beiden Herausgeber seinen Vikar schon bald nach dessen Antritt auf dem Weierhof zur Mitarbeit an dem großen Werk des Mennonitischen Lexikons heranzog und ihm als Gesellenstück den David-Joris-Artikel aufgab. Vielleicht aber war es auch nicht nur dieser eine Artikel, sondern gleich eine kleine Liste von Artikeln; denn 1933 waren auch noch zwei andere fertig, der nämlich über Karl Philipp, Kurfürst von der Pfalz (1712–1742), und der über dessen Nachfolger Karl Theodor (1742–1799). Sie erschienen ebenfalls mit der 26. Lieferung 1933. Um es kurz zu sagen, so setzte sich die Reihe fort: „Ketzertaufe“ und „Kirche“ 1934, „Konzessionen“ und „Kursachsen“ 1935. Also 7 Artikel in Bd. 2, alle während des Vikariats für den Bd. 2 von 1937 geschrieben.

Es fällt auf, daß alle diese Artikel von Hein nur indirekt mit mennonitischer Geschichte zu tun haben. Deshalb ist es wichtig zu beobachten, daß es noch drei Beiträge Heins aus dieser Zeit gibt, in denen er es direkt mit Mennoniten zu tun hatte. Noch auf nur rezeptive Weise beschäftigt er sich mit dem Thema in seiner Besprechung des 1931 erschienenen Buches von Samuel Geiser, „Die Taufgesinnten-Gemeinden“ im „Christlichen Gemeinde-Kalender“ (GK) 1933, S. 140f. Auf kreative Weise aber tut er dies in seinem Aufsatz „Ein westpreußisch=süddeutscher Gemeindebriefwechsel aus dem 18. Jahrhundert“ (GK 1935, 112–120). Er skizziert den jeweiligen Lebenslauf der sechs beteiligten Mennoniten (Hans v. Steen in Danzig, Gerhard Wiebe in Elbing, Martin Möllinger in Mannheim, Lorentz Friedenreich in Neuwied, Jakob Hirschler in Gerolsheim/Pfalz, Abraham Zeisset vom Rauhof bei Sinsheim und Peter Weber in Bad Dürkheim-Hardenberg) und referiert, was aus den einzelnen Gemeinden über das Gemeindeleben und die Geschichte der Gemeinden berichtet wird. Hein war an dieser

historisch hochinteressanten Korrespondenz sicher auch aus persönlichen Gründen gelegen. Lebte die von mir schon erwähnte mennonitische Jugendbewegung 1933–35 doch gerade vom brieflichen Austausch, und ging es ihnen doch gerade auch um die Entdeckung einer grundsätzlichen Einheit unter den Mennoniten verschiedener Herkunft.

Die Arbeit an einem weiteren Sektor der mennonitischen Geschichtsforschung belegt Gerhard Heins Aufsatz über die „Täufer in Speyer“, veröffentlicht 1938 im ersten Heft der „Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins“ (S. 48–66). Hier arbeitet Hein zum ersten Mal mit neuen Täuferquellen, speziell solchen aus dem Kreis von Pilgram Marbeck und Leupolt Scharnslager. Hein interpretiert die Texte theologisch, stellt die Eigenart des Gedankengangs Scharnslagers fest und beobachtet die Verwandtschaft mit Luther wie auch mit der „Vermahnung“ genannten täuferischen Schrift, die man Marbeck zuschrieb. Heins Schlußfolgerung, „daß L. Scharnslager an der Abfassung der ‚Marbeck‘-Bücher...mehr beteiligt war, als bisher angenommen wurde“, ist durch die neue Forschung bestätigt worden, freilich ohne daß man sich auf diesen Aufsatz von Hein berufen hätte. Er blieb so gut wie unbekannt, weil er an so obskurer Stelle erschien.

Obskur erscheint zunächst auch die Entstehungszeit des Aufsatzes. Doch läßt sie sich aufhellen. Die Nr. 1 der „Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins“ ist unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Mennoniten“ 1938 erschienen, und zwar als „Festgabe für D. Christian Neff zum 70. Geburtstag“. Allerdings wurde Neff 1938 nicht 70, sondern 75 Jahre alt. Man denkt deshalb erst an einen Druckfehler. Doch wird man im Vorwort aufgeklärt: Die Aufsätze lagen 1933, als Neff siebzig wurde, tatsächlich schon vor und wurden ihm als Manuskript überreicht. Es dauerte nur so lang mit dem Druck. Das kann jeder verstehen. Belegt ist aber auch, daß der Aufsatz von Hein am 18. Februar unter den dargebotenen Manuskripte war. Gerhard Hein hat es selbst im Bericht „Zur Feier des 70. Geburtstages von Br. Chr. Neff=Weierhof“ protokolliert (Mennonitische Blätter 1933, S. 34). Also ist auch diese besonders gut gelungene Frucht seiner historischen Arbeit in der Zeit seines Vikariats gereift. Neff hatte die Akten bereits Jahre zuvor im Speyrer Stadtarchiv gefunden und abgeschrieben, um sie für das Mennonitische Lexikon zu verwerten. Jetzt gab er sie seinem Vikar, der daraus ein kleines Meisterstück schuf.

Ich muß mich beeilen und bringe zunächst einmal die Liste der weiteren historischen Zeitschriftenaufsätze von Gerhard Hein.

- 1 Leupold Scharnschlager. Ein Mitarbeiter Pilgram Marbecks (MGBI 4, 1939, 6–12).
- 2 Beiträge zur Familiengeschichte der pfälzisch-hessischen Mennonitengemeinden (GK 48, 1939, 86–121; 49, 1940, 83–87; 50, 1941, 119–125).
- 3 Was eine alte Frau erzählt (GK 49, 1940, 95f).
- 4 Wie aus den Mennonitenhöfen der Kurpfalz im 17. Jhd. die Mennonitengemeinden in Pfalz-Rheinland von heute wurden (Der Mennonit 7, 1954, 132–134; MGBI 12, 1955, 22–29).
- 5 Das Verhältnis zwischen Täufern bzw. Mennoniten und der Evangelischen Landeskirche in der Pfalz (Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 22, 1955, 75–93).
- 6 Unsere Gemeinden in der Pfalz vor 200 Jahren und heute (Der Mennonit 9, 1956, 138–140).
- 7 Unsere Gemeinden in der Pfalz vor 100 Jahren und heute (Der Mennonit 9, 1956, 154f; 170f).
- 8 Michael Sattler, der Blutzeuge von Rottenburg, in: Das Evangelium von Jesus Christus in der Welt; Vorträge und Verhandlungen der 6. Mennonitischen Weltkonferenz 1957 in Karlsruhe, Karlsruhe 1958, S. 330–334.
- 9 Die Herkunft der süddeutschen Mennoniten (MGBI 21, 1964, 31–36).
- 10 Die Mennonitengemeinden und -siedlungen in Rußland und in der Sowjetunion, in: Die evangelische Diaspora, Bd. 41, 1970, 101–115.
- 11 Frankenthal 1571 und 1971, in: Mennonitisches Jahrbuch (=MJ) 1971, 41–44.
- 12 Täufer im Raum Frankenthal-Worms um die Zeit des Frankenthaler Gesprächs 1571, in: Frankenthal – Einst und jetzt, 1971, Heft 1, S. 11–14.
- 13 Die Täuferbewegung im mittelhheinischen Raum von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: Ebenburger Hefte, 6./7. Folge, 1972/73 = Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde, 40, 1973, 97–115.
- 14 Kleine Geschichte der oberdeutschen Täufer, in: MJ 1973, 34–38.

Es fällt auf, daß zehn dieser Nummern die Täufer oder Mennoniten des Gebietes Pfalz/Rhein Hessen zum Gegenstand haben, zwei weitere die Ereignisse in diesem Gebiet wenigstens einschließen (1 u. 14) und nur zwei geographisch anders orientiert sind (8 u. 10). Chronologisch ist die Reihe zweimal unterbrochen, nämlich zwischen 1940 und 1954 (Nr. 3 u. 4) wie auch zwischen 1958 und 1970 (Nr. 8 u. 10, mit der Ausnahme Nr. 9), also

einmal durch die Kriegs- und Nachkriegszeit und sodann durch den Umzug nach Berlin und die Arbeit am 4. Band des Mennonitischen Lexikons (=ML). Inhaltlich bringen die Beiträge bis 1940 neue Quellen und eröffnen interessante Gesichtspunkte für die Forschung. Dagegen fassen die Aufsätze der zweiten und dritten Periode Bekanntes zusammen und dienen so dem Geschichtsbewußtsein der Gemeinden oder der Information Außenstehender. Nur der Beitrag über die Täufer im Raum Frankenthal-Worms (Nr. 12) ist noch einmal eine detaillierte Untersuchung auf Grund der vorhandenen Quellen. Die andern Nummern resümieren in vorbildlicher Weise, was man anderweitig erforscht hatte – Artikel im Lexikonstil, nur daß sie einer breiteren Leserschaft zugänglich sind.

Es bleibt mir noch, das Hauptwerk zu würdigen, den vierten Band des Mennonitischen Lexikons, dessen Redaktion er mit seinem Umzug nach Berlin neben der Arbeit in der Gemeinde übernahm. Hatte er seine historischen Arbeiten unter Christian Neff mit seinen sieben Artikeln für den zweiten Band begonnen und lieferte er damals z. T. im voraus auch schon die meisten seiner 11 Artikel für Bd. 3, so führte ihn sein Einsatz für den vierten, abschließenden Band auf den Höhepunkt seiner historischen Arbeit. Beeindruckend ist die Zahl der von ihm selbst geschriebenen Artikel: über 250. Dazu kommen über 175 Artikel, an denen er ergänzend mitgearbeitet hat. Wohl sind die meisten Artikel sehr kurz; es handelt sich um solche, deretwegen man einen Spezialisten nicht extra anzugehen brauchte. Aber es sind auch große darunter wie die über Straßburg, Stuttgart und Tübingen. Daß er sich solcher Stichwörter wie Scharnschlager, Speyer und Testamenterläuterung annahm, versteht sich.

Wichtiger aber als seine Arbeit an einzelnen Artikeln war seine redaktionelle Verantwortung. Es ist eine ganz große Leistung, daß er sein Vorhaben tatsächlich, wenn auch in sieben statt in den geplanten fünf Jahren zum Abschluß brachte. Ich habe anfangs angedeutet, wie viel Verantwortung Gerhard Hein allein schon wegen der prekären Lage in Berlin auf sich genommen hatte. Jetzt auch noch dieses voluminöse Werk!

Aber die Herausgeber wußten, wen sie mit Gerhard Hein für diese Arbeit gewonnen hatten. Hein hatte sich gerade als Redakteur bereits einen Namen gemacht. Von Anfang 1948 bis Ende 1956 war er Schriftleiter der Monatszeitschrift der süddeutschen Jugend, „Junge Gemeinde“, gewesen, dazu ab August 1954 noch der des allgemeinen Monatsblattes „Der Mennonit“, ja, die Redaktion von „Der Mennonit“ behielt er in Berlin sogar noch bei bis zur Märznummer 1965. Er mußte offensichtlich erst zusammenbrechen, bevor wir ihm diese Last abnahmen. Positiv ausgedrückt: Er

schien durch die Qualität seiner Arbeit unentbehrlich zu sein. Und das war eben auch die beste Voraussetzung für seine Arbeit am 4. Band des ML. Als Hein die Redaktion übernahm, war man in Amerika gerade dabei, die englische Version des ML, die „Mennonite Encyclopedia“ (ME) abzuschließen. Der letzte Band erschien 1959. In den ersten Bänden war die ME überwiegend eine Übersetzung des ML gewesen. Mit dem schnellen Fortschreiten der ME wurde diese aber selbständiger, und etwa beim Buchstaben R überholte die ME das ML. Jetzt konnte die ME immer weniger Artikel vom ML übernehmen. Die ganz ausgezeichnete Version des Artikels „Rußland“, die Gerhard Hein selbst geschrieben hatte, erschien 1958 auf den letzten Seiten des 3. Bandes und konnte für den 4. Band der ME, der 1959 erschien, nicht mehr benutzt werden. So haben wir dort einen parallelen Artikel von Cornelius Krahn. Umgekehrt ist es mit dem Artikel „Pfalz-Zweibrücken“. Im ML hat Manfred Krebs ihn geschrieben (Bd. 3). Im ME aber steht ein viermal so langer von Gerhard Hein auf Englisch (Vol. 4: „Palatinate“): sicher ein Vorteil für die Besitzer beider Lexika. Gerhard Hein übernahm also die Redaktion in einem Augenblick, als es möglich wurde, englische Artikel aus der ME ins Deutsche zu übernehmen, z. B. Sibirien, Slavgorod, Slowakei, Veh, Verantwortung usw. Andererseits gelang es Hein, für andere Artikel neue Autoren zu gewinnen, so daß in diesen Fällen der verspätete Erscheinungstermin ein Gewinn war. Die folgenden Stichwörter belegen das:

Schulwesen (A. Goertz, H. Haury, L. Froese, Postma)
v. d. Smissen (Crous)
Tübingen (Hein)
Ulhart (Fellmann)
Ulimann (Fast)
Wesel (Hein)
Westfalen (Crous)
Weyer (t. Doornkaat K.)
Wismar (t. Doornkaat K.)
Zellertal (Hein)
Zofingen (Eisenblätter)
Zofinger Disputation (S. Geiser)
Zürich (t. Doornkaat K.)
Zwingli (Hollenweger)

Es lohnt sich demnach gerade beim letzten Band von ML und ME, beide Bänder nebeneinander zu legen und synoptisch zu lesen.

Wenn ich hier vor allem die Tätigkeit von Gerhard Hein als Historiker beschrieben habe, muß ich zum Schluß die Ämter erwähnen, die er bei uns im Mennonitischen Geschichtsverein bekleidete. Nachdem er schon eine ganze Reihe von Jahren im Beirat des MGV gewesen war, wurde er 1963 zum 2. Vorsitzenden gewählt und trat 1968 die Nachfolge von Ernst Crous als erster Vorsitzender an. Die sieben Jahre seines Vorsitzes bis 1975 waren durch den Umzug der Forschungsstelle von Krefeld zum Weierhof und durch das Hineinwachsen der nächsten Generation in die Vereinsarbeit gekennzeichnet. In der Erinnerung sehe ich ihn für fast ein halbes Jahrhundert am Werk zusammen mit den Historikern von vier Generationen. Die erste war durch seinen Lehrer Christian Neff (*1863) vertreten, die zweite durch Ernst Crous (*1882), die dritte durch seine Altersgenossen Walter Fellmann (*1899), Horst Penner (*1910), Horst Quiring (*1912), Paul Schowalter (*1912), zur vierten gehöre ich, und ich muß sagen, Gerhard Hein hat sich durch sein vielfältiges Wirken unter uns einen unverwechselbaren Namen gemacht.

Heinold Fast

Berichte

Bucer-Colloquium in Straßburg

Nach dem 500. Geburtstags Luthers 1983, Zwinglis 1984 und Müntzers 1989 begeht die Wissenschaft 1991 den 500. Geburtstag des elsässischen Reformators Martin Bucer. Höhepunkt war das dreisprachige Colloquium „Martin Bucer et l'Europe du XVI siècle“ vom 28. bis 31. August in Straßburg. Eingeladen hatte G. R. E. N. E. P., eine französische Organisation zur Erforschung der Geschichte religiöser Nonkonformisten sowie der protestantischen Geschichte. Über 75 Wissenschaftler und an Bucer Interessierte waren gekommen, um in rund 20 halbstündigen Plenumsvorträgen und knapp 40 kaum weniger umfangreichen Referaten in Gruppen dem vielfältigen Wirken Bucers nachzugehen. Die Vorträge werden gesammelt publiziert werden.

Der stärkste Eindruck des Colloquiums: Trotz zunehmend intensiver Beschäftigung mit dem früher fast vergessenen Bucer in den letzten Jahrzehnten und trotz der zahlreichen Korrekturen am tradierten Bucerbild ist die Forschung zu einem abgerundeten, auf breiten Konsens aufbauenden Bild Bucers noch nicht gelangt. Schon für seine Zeitgenossen war er ein nicht eindeutiges Phänomen, „das Bild Bucers oszilliert“ (Brecht). Zwar wird Bucers Eigenständigkeit heute von allen Forschern gesehen, auch wird davon ausgegangen, daß bei ihm über die Jahrzehnte seiner Tätigkeit hinweg ein sich durchhaltendes theologisches Grundthema auszumachen ist, doch herrscht in den wesentlichen näheren Bestimmungen dieses Eigenen bei Bucer noch eine auffallende Uneinigkeit. Ist er wesentlich von seiner Herkunft als Dominikaner und als Erasmianer zu deuten (so Greschat), oder ist er in seiner Theologie, vor allem seiner Sakramentstheologie als Zwinglianer zu sehen (so Neuser), oder ist seine Theologie aus seiner Beziehung zu Luther heraus zu deuten (so Brecht und Kaufmann)?

Sodann war es beeindruckend, in welchem Ausmaß der Abendmahlsstreit auch in den Briefen präsent, ja dominierend ist. Nur dem wird sich Bucers Weg und Absicht im Abendmahlsstreit erschließen, der über die dem Thema gewidmeten Veröffentlichungen Bucers hinaus auch seine in privaten Briefen gemachten Äußerungen heranzieht. Von denen ist freilich erst ein Teil veröffentlicht.

Den Leser der Mennonitischen Geschichtsblätter interessiert vor allem die Frage nach Bucers Stellung zu den Täufern, worüber John S. Oyer von der

Mennonite Historical Society referierte. Bucer war gesprächsbereit wie kaum ein anderer Reformator. Seine Gesprächsbereitschaft erstreckte sich auf alle, denen wie ihm selbst die Frage nach Gestalt, Leben und Ordnung der Gemeinde Jesu Christi wichtig war, Täufern ebenso wie manchen Altgläubigen. Und Bucer gelang, was andere Reformatoren nicht vermochten: Täufer im Gespräch zu überzeugen und seiner Kirche zuzuführen. Ausschlaggebend war dabei nicht die Frage der Taufe, sondern Bucers Auffassung von der auch den Täufern wichtigen Kirchenzucht. Für Bucer war sie neben rechter Lehre und Sacramenten das dritte Kennzeichen der Kirche. In seinen späten Straßburger Jahren versuchte er den Aufbau von „christlichen Gemeinschaften“ innerhalb der Kirche, um seinen Vorstellungen von Kirche Gestalt zu verleihen. Bucers relative Offenheit gegenüber den Täufern beruhte also auf dem gemeinsamen Anliegen. Wo dieses nicht gegeben war, wie beispielsweise bei den Spiritualisten oder außerhalb des Christentums bei den Juden, unterschied sich Bucers Intoleranz nicht wesentlich von der anderer Zeitgenossen.

Lydie Hege, Christoph Wiebe

Märtyrergedenken in Ungarn

Im September 1990 fand in Roznava, Ungarn, eine Konferenz statt, mit der an das Martyrium des schlesischen Täufers Andreas Fischer vor 450 Jahren erinnert wurde. Organisiert wurde diese Konferenz von dem baptistischen Prediger E. Szebeni (Budapest)

MQR

Zwei große Konferenzen in Nordamerika

Ebenfalls im September 1990 fanden in den USA zwei internationale Konferenzen statt: zum einen hatte Prof. Dr. Heiko A. Oberman zu einer Tagung über „Antiklerikalismus und gesellschaftlicher Wandel im Spätmittelalter und in der Reformation“ an die University of Arizona in Tucson eingeladen, und zum andern hat der Verein für Reformationsgeschichte eine Tagung über allgemeine Forschungsprobleme der Reformationsgeschichte in Washington DC. abgehalten. Von beiden Konferenzen, auf denen auch Aspekte der radikalen Reformation bzw. des Täuferturns erörtert wurden, werden demnächst Berichtsbände erscheinen.

MGBl

Hinweise auf Neuerscheinungen

Gedenkschrift zum Berner Täufergespräch 1538 erschienen

Schon in den MGBI 1988 habe ich über die Festlichkeiten und Veröffentlichungen in Bern, vor allem über die Ausstellung im Bernischen Historischen Museum aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums der Täuferdisputation 1538 berichtet. Inzwischen ist auch der Band mit den Vorträgen, Predigten und Referaten erschienen unter dem Titel

„*Lebenn nach der Ler Jhesu...*“ „*Das sind aber wir!*“

Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch 1538–1988,
Verlag Stämpfli, Bern 1989.

Herausgegeben ist er als Doppelnummer der vom Schweizerischen Verein für Täufergeschichte jährlich geplanten *Informationsblätter*, Heft 11/12, 1988/89. Faktisch sprengt er aber den bisher so bescheidenen Rahmen dieser Reihe. Es ist ein golden glänzender Prachtband von 208 Seiten geworden, redaktionell bestens betreut von *Hans Rudolf Lavater* und finanziell ermöglicht durch die großzügige Unterstützung des Staates Bern.

Im Mittelpunkt des inhaltsreichen Bandes steht der Gottesdienst mit Grußworten von Seiten der schweizerischen Mennoniten und der Bernischen Landeskirche, vor allem aber mit der Predigt von Professor *Gottfried Locher* über Joh. 6, 66–69, der die Frage Jesu „Wollt ihr auch weggehen?“ als an beide Seiten, Landes- und Freikirchen gerichtet versteht und daraus den Ruf Jesu zu Versöhnung und gemeinsamer Aufgabenstellung hört. Die Berner Disputation selber wird in fünf Referaten behandelt:

1. Gleich zu Beginn des Bandes gibt *Hermann Kocher* einen kurzen Gesamtüberblick über Anlaß, Bedingungen, Verlauf und Ergebnis der Disputation (9–16).
2. *Rudolf Dellsperger* skizziert zum Verständnis der Disputation den „Rahmen der bernischen Reformationsgeschichte“ (67–81).
3. *Hans Rudolf Lavater* analysiert und deutet mit einem beachtlichen Aufwand „Funktion, Gesprächsführung, Argumentation und Schriftgebrauch“ des Gespräches – historisch der wichtigste Beitrag des Bandes (83–123).
4. *André Holenstein* beleuchtet das Verhältnis von Täufern und Obrigkeit durch eine Untersuchung der strittigen Eidesfrage (125–146).
5. *Neal Blough* benutzt das Protokoll des Berner Gespräches zu einem Vergleich zwischen der Theologie Pilgram Marpecks und der Schweizer Brüder (147–164; siehe die Kurzfassung in dieser Nummer, S. 164f.).

Neben diesen Referaten zum Hauptthema des Bandes sind noch zwei weitere Themen angeschnitten. Zum ersten ist ein Vortrag abgedruckt, den ich selber bereits 1975 gehalten habe und der damals auch schon in den MGBI gedruckt worden ist (S. 17–43: „Die Wahrheit wird euch freimachen“). Es handelt sich um den Versuch, einer theologischen Deutung der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und den Täufern. Diesmal freilich ist auch die Antwort von Professor *Gottfried Locher* darauf abgedruckt (S. 45–54). Als zweites zusätzliches Thema behandelt *Ulrich J. Gerber* die „Ikonographie der Schweizer Täufertrachten“. Diesem Beitrag sind 8 Farbtafeln beigegeben, die aus der Zeit zwischen 1785 bis 1827 stammen (s. Abb. 8 und 9).

Wahre Geschichten

Peter J. Dyck, *A Leap of Faith, True Stories for Young and Old*, Herald Press, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 1990, 112 SS.

Der Autor, langjähriger Vertreter des Hilfswerks der amerikanischen Mennoniten (MCC) in Europa und Südamerika, erzählt seinen Enkeln Geschichten aus seiner eigenen und anderer Leute Arbeit, sechs davon in diesem Taschenbuch. Sie faszinieren mich sofort, weil ich den Umkreis der Geschichten wiedererkenne. Und was liest man lieber, als was man schon, wenn auch nicht so genau, kennt? Die Geschichte über Henri Dunant und das Rote Kreuz ist mir am fernsten. Aber die von Dr. Schmid auf der Leprastation km 84 in Paraguay liegt mir schon näher (ich war schon mal dort und Dr. Schmid bereits in Emden). Noch mehr interessieren mich allerdings die Gedanken von Samuel Gerber, dem langjährigen Leiter der Europäischen Bibelschule auf dem Bienenberg, über seinen Sanitätsdienst in der Schweizer Armee. Und auch von dem Abenteuer mit den Bibelkommentaren für Rußland hatte ich schon gehört. Wie freue ich mich schließlich, daß endlich auch die Geschichte von Klaus Froese, Hannover, festgehalten ist, für den sein Einsatz als Freiwilliger auf Kreta, wo man bis dahin die Deutschen mit Fallschirmjägern identifizierte, so lebensentscheidend geworden ist! Und gern lese ich auch noch die so persönliche Lektion über das philosophische Thema „Was ist ein Name“. Die Geschichten sind nicht nur für Peter Dycks eigenen Enkel, sondern auch für die Erwachsenen der Enkelgeneration geschrieben. Sie dokumentieren den Geist, in dem das MCC in der vom Hitlerkrieg gezeichneten Welt gewirkt hat.

C. F. Klassen – ein Leben für die weltweite Bruderschaft

Herbert und Maureen Klassen, *Ambassador to his People*. C. F. Klassen and the Russian Mennonite Refugees, Kindred Press, Winnipeg, Man., und Hillsboro, Kansas, 1990, 261 SS.

36 Jahre nach seinem Tod in Gronau/Westfalen erscheint die umfangreiche Biographie von C. F. Klassen, der, 1894 in Neu-Samara jenseits der Wolga geboren, sich sein Leben lang im Dienst für die rußländischen Mennoniten, vor allem für die Flüchtlinge verzehrte, 1917 bis 1928 in Rußland selber, 1928 bis 1945 von Kanada aus und 1945 bis 1954 in Westeuropa. Sein Sohn Herbert und seine Schwiegertochter Maureen haben alle Quellen ausgeschöpft, und es ist ihnen gelungen, mit den vielen Reisen und Bemühungen von C. F. Klassen nicht nur seine Biographie, sondern einen guten Teil der Mennonitengeschichte dieser Zeit in Erinnerung zu rufen.

Mehr als die Hälfte des Buches beschäftigt sich mit den Nachkriegsjahren bis zu seinem Tod. Diese 130 Seiten sind eine Fundgrube für jeden, der sich über die Ansiedlung der Flüchtlinge im Westen, über die damals so notwendigen Lebensmittellieferungen, den geistigen Aufbau, über die Weltkonferenzen 1948 und 1952, über Friedens- und Glaubenskonferenzen, über die Anfänge der Europäischen Mennonitischen Bibelschule, damals noch in Basel, und natürlich auch über die diplomatischen Verhandlungen auf höherer Ebene zum Gelingen des Ganzen informieren will.

Wichtig ist beiden Autoren des Buches, daß bei der Schilderung all dieser segensreichen Unternehmungen der Geist zur Sprache kommt, in dem C. F. Klassen tätig war. Es wird deshalb reichlich zitiert aus seinen Berichten, Briefen und aus den Artikeln, die er selber in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Der Mennonit* schrieb. „Gott kann“ war die Losung, mit der er die unzähligen widrigen Erfahrungen durchstand, um auf ein Neues zu pflügen. Es würde sicher begrüßt werden, wenn das Buch, das auf Englisch geschrieben ist, auch dort gelesen werden könnte, wo es am meisten Leser finden würde, nämlich unter den Deutsch sprechenden Mennoniten in Europa und in Übersee (vgl. Abb. 17).

Staatlich nicht anerkannt

William Janzen und Frances Greaser: *Sam Martin Went to Prison. The Story of Conscientious Objection and Canadian Military Service*, Kindred Press, Winnipeg, Man., und Hillsboro, Kansas, 1990, 64 SS.

Neben den fast elftausend anerkannten kanadischen Kriegsdienstverweigerern im Zweiten Weltkrieg war Sam Martin einer derjenigen, die staatlich

nicht anerkannt wurden, sondern wegen andauernder Verweigerung ins Gefängnis kamen. Die Geschichte, die ausführlich erzählt wird, dient als Anlaß zu einer kurzen Darstellung des weiteren Kontextes der Kriegsdienstverweigerung in Kanada. Das Büchlein ist vom Mennonite Central Committee (MCC) in Auftrag gegeben worden.

Heinold Fast

Ein neues Buch über Täuferlieder

Ursula Lieseberg

Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert,

Peter Lang Verlag, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, 1991. 324 S.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um einen ersten Versuch, die noch kaum bekannte Gattung des deutschsprachigen Märtyrerliedes der Täufer zu definieren und die Lieder – getrennt nach den Gruppierungen der Schweizer Brüder, Mennoniten und Hutterischen Brüder – in ihren inhaltlichen und formalen Merkmalen sowie in ihren Funktionen vorzustellen. Die für das pazifistische Täuferturn typischen Gesänge spiegeln in den einzelnen Stationen des Märtyrerschicksals weitgehend die blutige Täufergeschichte wider. In chronologischer Reihenfolge wird der weite Bogen aufgezeigt, der von dem ersten, von Martin Luther geschaffenen Märtyrerlied bis zu den letzten hutterischen Liedexemplaren im 17. Jahrhundert reicht. Angaben über Autoren, Melodien und Gesang runden das Bild über diese Lieder ab, die jahrhundertlang in den Täufergemeinden von großer Bedeutung waren und noch heute vor allem auf den hutterischen Bruderhöfen in Nordamerika in der Gesangspraxis lebendig geblieben sind.

Verlagsprospekt

Der Mennonitische Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) vom 21. April 1990 in Hamburg-Altona

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 11 Stimmberechtigte, 1 Gast.

Tagesordnung laut Einladung:

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV in Friedrichshall-Kochendorf (MGB 1988)
3. Bericht des Vorstands
 - a) Allgemeiner Bericht
 - b) Forschungsstelle
 - c) Menno-Simons-Gedächtnisstätte
 - d) Kassenbericht
4. Kassenprüfungsbericht
5. Aussprache
6. Entlastung
7. Wahlen in Vorstand und Beirat
8. Verschiedenes

1. Eröffnung

Der Vorsitzende, Heinold Fast, eröffnet die Sitzung mit einem Zitat aus dem Protokoll der MV von 1987 (MGB 1988 S. 132), in dem der Beschluß der damaligen MV festgehalten ist, die nächste MV nicht wie bis dahin an eine andere mennonitische Tagung anzuschließen, sondern eigenständig tagen zu lassen. Die gegenwärtige Tagung ist unter diesem Gesichtspunkt geplant und einberufen worden, kann sich aber leider nicht eines großen Zuspruchs erfreuen.

Eine kurze Aussprache darüber ergibt, daß es noch einmal versucht werden soll, jedoch mit besserer Werbung (Anzeige in der Brücke, individuelle Einladung an alle Mitglieder). Erst wenn die Resonanz auch dann ausbleibt, sei nach neuen Lösungen zu suchen.

Der Vorsitzende entschuldigt das Vorstandsmitglied H.- J. Goertz, der durch akademische Verpflichtungen verhindert ist.

Christel Schultz legt eine Liste der verstorbenen Mitglieder vor, derer gedacht wird, und erläutert den Mitgliederbestand: den 41 Abgängen (33 Todesfälle, 8 Austritte) stehen 29 Eintritte gegenüber, bei jetzt insgesamt 587 Mitgliedern.

2. Protokoll der letzten MV

Der Vorsitzende bedauert, daß seit der letzten MV zweieinhalb Jahre verstrichen sind. Die MV genehmigt das Protokoll der MV vom Oktober 1987 (MGB 1988, S. 131–134).

3. Bericht des Vorstands

Da die einzelnen Abschnitte des Berichtes von verschiedenen Personen gegeben werden, schließt sich die jeweilige Aussprache unmittelbar an und erscheint nicht unter TOP 5.

a) Allgemeiner Bericht

Der Vorsitzende berichtet über die *Mennonitischen Geschichtsblätter* (MGBI). Das verzögerte Erscheinen in den letzten Jahren sei einigermaßen aufgeholt. 1989 sei sowohl die Nr. für 1988 wie die für 1989 erschienen.

Nach dem erfolgreichen Vertrieb des Paraguay-Buches von *Peter P. Klassen* steht zur Entscheidung, ob wir auch den *zweiten Band*, der das Verhältnis zu den Indianern behandelt, publizieren können. Es besteht Einigkeit, daß dies nur mit Hilfe der Internationalen Mennonitischen Organisation (IMO) geschehen kann, die das Buch in Auftrag gegeben hat.

Die *Täuferaktenkommission* (TAK) ist aus der Zusammenarbeit von MGv und dem Verein für Reformationsgeschichte (VRG) hervorgegangen. Die jüngsten Publikationen sind die Bände drei und vier der Straßburger Täuferakten (vgl. MGBI 1989, S. 161–164). Die Kassenführung, die seit 25 Jahren in den Händen von H. Fast lag, ist mit Beginn 1989 auf den VRG übergegangen. Das hing mit der damals eingeführten, dann aber wieder abgeschafften Quellensteuer zusammen. Die TAK-Gelder werden vom VRG gesondert gebucht, damit sie der Bearbeitung und Publikation von Täuferakten zur Verfügung stehen.

An den Bericht des Vorsitzenden schließt sich *die Aussprache* an. Was die MGBI betrifft, so wird von einer Seite die starke Konzentration auf die Reformationszeit kritisch bewertet (vgl. dazu MGBI 1988, S. 5). Anders ist die ungewöhnlich breite Berücksichtigung von Thomas Müntzer anstößig (1989 war ein Müntzer-Gedenkjahr). Als besonderes Desiderat wird die Geschichte des rußländischen Mennonitentums geltend gemacht. Dem

stimmt der Vorsitzende zu und verweist einerseits auf die Schwierigkeit, kompetente Verfasser zu gewinnen, andererseits auf die Vorträge des Symposions vom September 1989, dessen Vorträge in einem gesonderten Band erscheinen werden.

Was das Buch von Peter P. Klassen betrifft, sollte die finanzielle Seite nicht der einzige Gesichtspunkt sein. Wichtig ist, daß die Bilder beim nächsten Buch besser werden und überhaupt der Druck deutlicher. Beim Transport sind verhältnismäßig viele Schäden, vor allem durch Quetschung entstanden, so daß man die Bücher häufig kaum mehr anbieten konnte.

Im Hinblick auf die Arbeit der TAK verweist Garry Waltner auf das fertige Manuskript von Zieglschmid mit den Liedern der Hutterer, das in den Händen von Erich Geldbach ist, und auf die Abschriften von Täuferakten durch Hans Wiedemann, deren Verzeichnis von W. O. Packull veröffentlicht worden ist (MQR 1989, S. 297ff.).

Am Schluß der Aussprache gibt Horst Klaassen seiner Unzufriedenheit über die fehlende Zusammenarbeit im Vorstand Ausdruck. Es läuft zuviel nebeneinander her. Bei besserer Abstimmung könne beispielsweise das Geld des Vereins effektiver angelegt werden.

b) Die Forschungsstelle

Gary Waltner beschreibt die Lage der Forschungsstelle. Schwerpunkt seines Berichtes sind:

– *Die bedrückende räumliche Enge.* Für die neu hinzukommenden Materialien (200 bis 300 Titel pro Jahr; die Sammlung Behrends; die Archive der Gemeinden Monsheim und Kaiserslautern; der Nachlaß der Weltkonferenz in Straßburg; eine Erbschaft aus Kirchheim-Bolanden mit amischen Drucken aus dem 16. und 17. Jahrhundert) sei kein Platz mehr, so daß sie unbearbeitet in Kisten liegen bleiben müssen. Eine mögliche Lösung der Probleme bietet sich in Gestalt einer Scheune auf dem Weierhof an, die entsprechend ausgebaut werden müßte. Das würde allerdings Jahre dauern.

– *Das Personalproblem.* Nachdem mit Hilfe von ABM-Maßnahmen Frau Kaegi und Frau Neff in der Forschungsstelle beschäftigt waren, arbeitet jetzt Frau Neff zeitweilig in ihren Ferien für die Forschungsstelle, bezahlt vom Mennonitischen Buchversand. Es bietet sich nun die Möglichkeit, einen amerikanischen Freiwilligen, H. Giesbrecht, für ein Jahr zur Verfügung gestellt zu bekommen. Herr Giesbrecht ist pensionierter Bibliothekar und Archivar. Das MCC ist bereit, ihn zu unterstützen. Auf den MGv käme zu, für das Ehepaar Giesbrecht eine Unterbringung zu vermitteln und eine geringfügige Unterstützung zu zahlen.

– *Die Finanzierung.* Das Land Rheinland-Pfalz gewährt Zuschüsse von jährlich wechselnder Höhe. Im vergangenen Jahr konnte ein Sonderposten von 30.000,— DM zum Aufkauf der wieder aufgetauchten Kupferplatten der Bilder des Märtyrerspiegels von 1685 locker gemacht werden. Der Kauf der Platten erfolgte in Zusammenarbeit mit dem französischen und dem amerikanischen Geschichtsverein. Der MGV hat einen Anteil von sieben Kupferplatten erworben.

Für die Durchführung des Symposions „200 Jahre Mennoniten in Rußland“ vom 4. bis 9. September in Bechterdissen (siehe MGB. 1989, S. 187f.) konnten 31.000,— DM der Volkswagen-Stiftung bereit gestellt werden. Das Geld war für Reisekosten vorgesehen. Ein gutes Drittel wurde nicht in Anspruch genommen und ging an die VW-Stiftung zurück.

In der anschließenden Aussprache dankt der Vorsitzende Gary Waltner für seine vielfältigen Aktivitäten und lenkt die Diskussion auf die verschiedenen zu finanzierenden Projekte:

- das Giesbrecht-Projekt
- das Buch von P. M. Friesen
- die Publikation der Vorträge des Rußland-Symposions
- den zweiten Teil des Buches von Peter P. Klassen.

Nach längerer Aussprache beschließt die MV einstimmig, ca. 30.000,— DM für die Finanzierung des Giesbrecht-Projektes, des Friesen-Buches sowie des Klassen-Buches bereitzustellen.

c) Menno-Simons-Gedächtnisstätte

U. Wiebe erläutert die Lage der Mennokate. Im Jahr 1988 wurden Reparaturen in Höhe von 11.000,— DM durchgeführt. 1989 verschluckten die laufenden Kosten 3.900,— DM. Durch mennonitische Handwerker habe man die laufenden Kosten niedrig halten können. Die Miete des Ehepaares Dörwald trägt nicht die Unkosten. Eine zusätzliche stetige Quelle wäre wünschenswert. Für die Weltkonferenz in Winnipeg sei ein eigener Stand geplant. Mit Bildern und Postkarten wolle man für die Mennokate werben. Schon jetzt erfreue sich die Menno-Gedächtnisstätte bei amerikanischen Mennoniten, die als Touristen nach Europa kommen, großer Beliebtheit. Der Vorsitzende fügt hinzu, rein rechtlich sei die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden für die Mennokarte zuständig, der MGV nehme die Belange der Menno-Gedächtnisstätte stellvertretend wahr.

d) Der Kassenbericht

Horst Klaassen erläutert die finanzielle Lage. Die Mitgliederbeiträge kom-

men oft erst, wenn die MGBI ausgeliefert werden, was in den letzten Jahren zu stagnierenden Einnahmen geführt habe.

Das durch die 4. Auflage des Buches Weltweite Bruderschaft verursachte Minus sei erheblich verringert worden, seit der Agape-Verlag eine größere Bestellung bezahlt habe. Auch das Paraguay-Buch von Peter P. Klassen sei nur noch geringfügig ungedeckt.

Dennoch könne man nicht sagen, die Ausgaben für die MGBI. seien in Zukunft gesichert. Es sollte verstärkt um Mitglieder geworben werden.

4. Kassenprüfungsbericht

Bernhard Thiessen ist aus beruflichen Gründen als Kassenprüfer ausgeschieden. Für ihn ist Erhard Pauls aus Stuttgart eingesprungen, der jetzt zusammen mit Werner Janzen, Backnang, die Kassenprüfung vornimmt. Wolfgang Schultz referiert die Kassenprüfungsberichte der Jahre seit der letzten MV.

5. Die Aussprache (s. o. unter 3)

6. Die Entlastung

Wolfgang Schultz beantragt die Entlastung des gesamten Vorstandes. Die MV vollzieht sie einstimmig.

7. Die Wahlen

Der Vorsitzende verliest die einschlägigen Passagen der Satzung und beantragt die Wiederwahl von Gary Waltner als 2. Vorsitzenden, Christel Schultz als Schriftführerin und Horst Klaassen als Kassenführer. Die Kandidaten verlassen zur Abstimmung jeweils den Raum. Die MV wählt Garry einstimmig, Christel Schultz bei einer Enthaltung und Horst Klaassen einstimmig in ihre bisherigen Ämter.

In den Beirat werden gewählt: Horst Gerlach (3 Enthaltungen), Willy Hege (2 Enthaltungen), Jean Würzler (2 Enthaltungen), Christoph Wiebe (einstimmig), Rainer W. Burkart (1 Enthaltung).

8. Verschiedenes

Wolfgang Schultz schlägt vor, auf der nächsten MV eine Beitragserhöhung zu erörtern.

Der Vorsitzende beschließt die MV.

Protokoll aufgesetzt:

Christoph Wiebe

Gelesen und genehmigt:

Heinold Fast

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) vom 19. Mai 1991 im Foyer Sattler in Straßburg

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 21 Stimmberechtigte und 9 Gäste.

Tagesordnung laut Einladung:

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV in Hamburg 1990
3. Bericht des Vorstands
 - a) Geschichtsblätter
 - b) Veröffentlichungen des Vereins
 - c) Überlegungen zur Zukunft der mennonitischen Forschungsstelle (MFSt)
 - d) Kassenbericht
4. Kassenprüfungsbericht
5. Aussprache
6. Entlastung
7. Wahlen
8. Verschiedenes

1. Eröffnung

Der 1. Vorsitzende, Heinold Fast, eröffnet die MV mit der Feststellung, daß die Einladung ordnungsgemäß erfolgt ist und liest sodann einen Abschnitt aus Apostelgeschichte 2 vor, woran er eine kurze Ansprache knüpft. J.-J. Hirschy, der Vorsitzende des französischen Geschichtsvereins, begrüßt die Anwesenden im Namen seines Vereins.

Heinold Fast verliest die Liste der seit der letzten MV verstorbenen Mitglieder; Christoph Wiebe wird mit der Protokollführung beauftragt; folgende Ergänzungen und Änderungen der Tagesordnung werden vorgenommen:

3. Bericht des Vorstands
 - e) Menno-Simons-Gedächtnisstätte
 - f) Polen

Tagesordnungspunkt 7 (Wahlen) ist nicht nötig und entfällt.

8. Verschiedenes
 - a) Mitteilung von Theo Glück (D. G. Lichdi)
 - b) Information über Privatschulen (O. Hertel)

Da die Aussprache sich jeweils an die Berichte der beiden Vorsitzenden (H. Fast, G. Waltner) anschließt, ergeben sich kleine Umstellungen und Vorwegnahmen bei den Tagesordnungspunkten 3. und 5.

2. Protokoll der MV in Hamburg 1990

Das Protokoll wird in 10 Exemplaren zur Ansicht herumgegeben, da der Abdruck in den Mennonitischen Geschichtsblättern 1990 noch nicht vorliegt. Die Geschäftsführerin, Christel Schultz, nimmt die bei der Sitzung von Vorstand und Beirat im November 1990 verabredete Korrektur des Mitgliederstandes vor: Zur Zeit hat der Verein 603 Mitglieder, wozu auch Institute und Bibliotheken gehören. Es sind 20 Austritte, 8 Sterbefälle sowie 16 Eintritte zu verzeichnen. Auf die Frage von Diether Götz Lichdi nach Zahl der natürlichen Personen verspricht Frau Schultz die genannten Zahlen als Anhang aufzuführen. Stand am 19. 5. 1991:

Natürl. Personen:	492
Bibliotheken:	35
Frei- bzw. Austauschexemplare:	29
Gemeinden:	22
Buchhandlungen:	17
Vereine, Institute etc.:	8

3. Bericht des Vorstands

a) Mennonitische Geschichtsblätter (MGBI)

Heinold Fast begründet die Tatsache, daß die MGBI 1990 noch nicht vorliegen, mit seiner Arbeitsüberlastung und läßt ein Inhaltsverzeichnis der geplanten Nummer herumgehen. An die MV richtet er die Anfrage, ob zur Lösung der eingetretenen Situation eine Doppelnummer oder das Erscheinen von zwei Jahrgängen in diesem Jahr (die Nummer für 1990 im Sommer, die für 1991 gegen Jahresende) vorzuziehen sei.

b) Veröffentlichungen des Vereins

Der Verein hat 1990 das Buch von Peter P. Klassen über die Geschichte der Auseinandersetzungen in der Kolonie Fernheim während der NS-Zeit als zweites Buch des Verfassers herausgebracht. Der 1. Vorsitzende würdigt diese zweite Arbeit Klassens, die sich durch Einfühlsamkeit und Sachkenntnis auszeichne, und empfiehlt sie den Mitgliedern.

Die zunächst als zweites Buch des Verfassers geplante Arbeit über die Lage der Indianer im Chaco sei damit nicht ersetzt und werde ebenfalls vom MGv herausgebracht.

e) Menno-Simons-Gedächtnisstätte (vorgezogen)

Heinold Fast referiert kurz die bekannte Lage der sogenannten „Mennokate“ und stellt fest, daß niemand der dafür zuständigen Kommission anwe-

send ist. Im Widerspruch zu einer Notiz in der Brücke (Mai 1991, S. 78), die einen anderen Eindruck vermittelt, weil sie sich auf länger zurückliegende Spenden bezieht, sei die Finanzlage angespannt.

f) Polen

Heinold Fast berichtet von der langjährigen Aktivität Peter J. Klassens, Fresno, die jetzt zur Gründung eines Vereins zur Pflege der Freundschaft zwischen Mennoniten und Polen geführt hat. Das erste Unterfangen des Vereins ist die Anbringung einer in vier Sprachen abgefaßten Tafel am 24. Juni in Danzig. Der genaue Text kann auf Anfrage mitgeteilt werden.

5. Aussprache (vorgezogen zum Bericht des 1. Vorsitzenden)

a) Mennonitische Geschichtsblätter

Die allgemeine Meinung der MV repräsentierend, spricht sich D. G. Lichdi gegen eine Doppelnummer der Blätter aus. Die schlechten Erfahrungen des vor ein paar Jahren unfreiwillig gemachten Versuches ließen einen weiteren Mitgliederschwund befürchten. An die dann zu umfangreiche Nummer trauten sich viele nicht heran. Chr. Schultz macht den Vorschlag, zur Entlastung der beiden Schriftleiter einen dritten zu bestimmen. Die jetzige Lage sei ja erst seit dem Ausscheiden Horst Quirings als dritten Schriftleiters entstanden.

b) Veröffentlichungen

W. Krauß macht den Vorschlag, eine Ausgabe von Schriften von Menno Simons herauszugeben, die sich an ein deutsches Laienpublikum wendet. Die MV begrüßt den Vorschlag und bestimmt W. Krauß dazu, geeignete Personen für dieses Projekt anzufragen. Heinold Fast erklärt sich bereit, W. Krauß Personalvorschläge zu machen.

e) Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Eine Anfrage betrifft den Verbleib der offiziellen Zuständigkeit für die Gedächtnisstätte nach der organisatorischen Neuordnung des deutschen Mennonitentums. Der erste Vorsitzende führt aus, daß der Verbleib der Zuständigkeit, die jetzt noch bei der Vereinigung liegt, zur Zeit noch offen ist.

3. Bericht des Vorstands (mit anschließender Aussprache)

c) Überlegungen zur Zukunft der mennonitischen Forschungsstelle (MFSt) (Gary Waltner)

G. Waltner referiert den aktuellen Zustand der Überlegungen, die den Kauf und Ausbau eines Gebäudes auf dem Weierhof betreffen, und unterbreitet seinen Vorschlag allen Anwesenden schriftlich (unten als Anhang zum Protokoll abgedruckt). Die Aussprache schließt sich sofort an. Sie ist von dem Dank der MV an G. Waltner und seine Mitarbeiter für ihre Tätigkeit geprägt und enthält folgende wesentliche Gedanken:

Was die Kosten betrifft, dürfe der Blick nicht auf die Anschaffungs- und Umbaukosten allein gerichtet sein. Entscheidend ist, was auf Dauer als Unterhaltungskosten auf den Verein zukomme. Das Finanzierungskonzept müsse langfristig ausgerichtet sein (Dr. Gerner-Wolfhard). Die baurechtlichen Aspekte (hundertprozentige Bebauung; Brandschutz; Parkplätze) seien zu berücksichtigen (D. G. Lichdi).

G. Waltner geht auf diese Äußerungen ein und führt aus, daß mit dem Kreisbaumeister vor Ort bereits Gespräche geführt worden seien. Das Problem der Parkplätze und der hundertprozentigen Bebauung sei von untergeordneter Bedeutung. Was die Finanzierung betreffe, so sei die Bezirksregierung voraussichtlich bereit, die laufenden Kosten zu übernehmen. Übrigens liege mittlerweile auch ein Gutachten vom Landesbibliothekar Dr. Harthausen vor, das die Forschungsstelle als erhaltenswert ausweise.

W. Krauß gibt zu bedenken, daß Universitätsnähe wünschenswert wäre.

Heinold Fast weist auf den Plan hin, in Münster in Westfalen eine Bibliothek für freikirchliche Geschichte einzurichten, und erinnert daran, daß das Archiv der Stadt Krefeld, wo sich die Forschungsstelle ja einst befand, ihre Bereitschaft bekundet hat (mündlich Hans Adolf Hertzler gegenüber), die Forschungsstelle kostenlos zu übernehmen.

Gary Waltner präzisiert diese Aussage: Der derzeitige Stadtarchivar der Stadt Krefeld war vor circa 4 Jahren auf dem Weierhof, das Angebot der Übernahme bezog sich aber lediglich auf die Archivalien, nicht auf die MFSt insgesamt.

Gary Waltner, Horst Gerlach und andere weisen darauf hin, wie stark die Arbeit der MFSt immer mit bestimmten Personen verbunden war und ist. Weitere Stimmen ergänzen dieses Argument und plädieren dafür, die MFSt, wenn irgend möglich, in eigener Regie weiterzuführen. Es wäre bedauerlich, wenn das deutsche Mennonitentum es nicht schaffen würde, sein geschichtliches Erbe selbst zu pflegen.

Schließlich kommt die MV zu folgendem, einstimmig bei einer Enthaltung angenommenen Beschluß: Die Mitgliederversammlung dankt Gary Waltner für seine geleistete Arbeit und beauftragt ihn, die Planung weiter voranzutreiben, vor allem was die langfristige Finanzplanung betrifft, so daß die

Mitgliederversammlung auf einer ihrer nächsten Sitzungen eine definitive Abstimmung über das Projekt vornehmen kann.

d) Kassenbericht

Horst Klaassen legt den Kassenbericht für 1990 vor. In der Aussprache darüber plädiert Chr. Schultz dafür, die Mitgliedsbeiträge unabhängig von den MGBI zu erheben, W. Krauß macht grundsätzliche Bedenken gegen eine Geldanlage des Vereins in Bundesobligationen geltend.

6. Entlastung

Heinold Fast verliest den Kassenprüfungsbericht (Pauls, Janzen) vom 11. 04. des Jahres, Horst Gerlach beantragt die Entlastung des Kassenführers, die MV beschließt sie bei einer Enthaltung.

8. Verschiedenes

a) Mitteilung von Theo Glück

Im Auftrag von Theo Glück teilt D. G. Lichdi den Stand von dessen Arbeit über die Mennoniten im Kraichgau mit und übergibt dem 1. Vorsitzenden ein Inhaltsverzeichnis des geplanten Werkes.

b) Information über Privatschulen

O. Hertel berichtet über zwei von Mennoniten gegründete Privatschulen in Nordrhein-Westfalen. Trotz der Anerkennung vom Kultusministerium sei die Schwierigkeit groß, geeignete Lehrer zu finden. 87 % der Betriebskosten würden bezuschußt. In der nichtmennonitischen Bevölkerung seien die Vorbehalte groß.

Der 1. Vorsitzende beschließt die MV.

Protokoll aufgesetzt:

Christoph Wiebe

(23. Mai 1991)

Gelesen und genehmigt:

Heinold Fast

Anlage zum Protokoll

Zur Mennonitischen Forschungsstelle

An alle Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins e.V.

Es ist uns schon seit Jahren klar geworden, daß die vereinseigene Mennonitische Forschungsstelle (MFSt) auf dem Weierhof auf die Dauer zu eng geworden ist und wir eine neue Bleibe suchen müssen, denn die gegenwärtige Situation unter dem Dach im Schulhaus des Gymnasiums Weierhof ist durch Raumnot und Mangel an Erweiterungsmöglichkeiten unbefriedigend. Als die MFSt von Krefeld auf den Weierhof verlegt wurde und die Neff-Bibliothek, die früher im Pfarrhaus auf dem Weierhof untergebracht war, der MFSt einverleibt wurde, war genügend Platz vorhanden. Bis 1978 gab der Mennonitische Geschichtsverein (MGV) durchschnittlich ca. 1500,— DM für den Ankauf von Büchern, Zeitschriften usw. aus. Ab 1978 bezog der MGV einen Landeszuschuß vom Kultusministerium Rheinland-Pfalz in Höhe von 2000,— bzw. 3000,— DM für die Anschaffung von Büchern, Mikrofilmen, Zeitschriften u. d. g. m. Hierzu mußte der MGV ebenfalls einen gleichen Betrag aus eigenen Mitteln aufbringen, so daß wir seit 1978 bis zu 6000,— DM jährlich für Bücher ausgeben. Das bedeutet einen erheblichen Gewinn für unsere Bibliothek an Quantität sowie an Qualität und zugleich einen erheblichen Zuwachs an Titeln.

Hinzu kommt die Tatsache, daß Kirchengemeinden, Privatpersonen sowie Mennonitische Organisationen ihre Archivalien bei uns deponieren, da sie selbst nicht über die passenden Räumlichkeiten verfügen. Außer der MFSt gibt es keine vergleichbare Institution, in der Bücher zur Mennonitengeschichte oder Archivalien zur Geschichte unserer Gemeinden systematisch gesammelt werden. Durch diesen Zuwachs an Archivalien gewinnt unsere Sammlung an Wert und an Aufgaben.

Einige wichtige Statistiken zur MFSt während der letzten 4 Jahre (1987–1990)

Anschaffungen

Etwa 155 neue Titel wurden durchschnittlich jährlich neu gekauft und 20 neue Titel als Geschenke übernommen. Hinzu kommt auch eine Anzahl von Titeln, die wir bekommen, die aber bereits in unserer Sammlung vorhanden sind.

Durchschnittlich erweitern sich die Archivalien jährlich um 5–6 lfm.

Besucher

Etwa 200 Besucher aus dem In- und Ausland besuchen die MFSt jährlich. Oft sind es Reisegruppen, aber auch einzelne Interessenten, die einen Blick in die MFSt werfen möchten. Alle diese Besucher müssen geführt und über die Arbeit der MFSt und ihre Bestände informiert werden.

Durchschnittlich sind in den letzten 4 Jahren 14 Forscher aus dem Ausland in die MFSt gekommen, um hier längere Zeit zu arbeiten. Aus dem Inland meldeten sich in diesem Zeitraum durchschnittlich 37 Forscher und nutzten die Bestände. Auch private Nachforschungen zur Familiengeschichte nehmen einen breiten Raum unter den Anfragen ein (etwa 35%). Auf diesem Gebiet muß besonders intensiv Hilfestellung geleistet werden, sei es durch Beratung, sei es durch Aufzeigen der methodischen Wege zu den Quellen. Zu dem Besucherverkehr kommt eine rege briefliche Korrespondenz hinzu, etwa mit Fragen nach bestimmter, anderswo nicht erhältlicher Literatur u. a. m. So entstehen intensive Kontakte zu fast allen Teilen der Welt.

Die Bücher können ausgeliehen werden, entweder durch den Benutzer an Ort und Stelle, postalisch oder durch die Fernleihe. In den letzten 4 Jahren wurden etwa 310 Titel aus unserer Sammlung entliehen.

Jetziger Stand

Zur Zeit umfaßt die MFSt etwa 8500 Titel und 60 verschiedene Zeitungen und Zeitschriften aus dem In- und Ausland. Das Archiv umfaßt 43 lfm Archivalien. Beides, Bibliothek und Archiv sind auf engstem Raum auf 91 m² untergebracht.

Wie sieht die Zukunft aus?

Wir sind froh und dankbar, daß die MFSt eine Bleibe in einem Raum des Gymnasiums Weierhof gefunden hat. Die Miete ist niedrig, wir brauchen uns nicht um Heizung zu kümmern und der Stromverbrauch ist gering. Der größte Nachteil liegt darin, daß wir keine Erweiterungsmöglichkeiten haben und daß keine Lagerräume, Arbeitsräume oder ein Büro vorhanden sind. Die Tatsache, daß wir in einem Dachraum des Gymnasiums untergebracht sind, hat seine Nachteile: Vier Stockwerke hoch sind für ältere Besucher und Benutzer nicht selten ein Hindernis. In den Ferienzeiten (Weihnachten, Ostern und an Wochenenden, wenn ich Zeit hätte, dort zu arbeiten) wird die Heizung gedrosselt und es wird unangenehm kalt unter dem Dach.

Auf der Vorstands- und Beiratssitzung am 21. 11. 1990 wurde die Frage gestellt, ob die MFSt auf dem Weierhof bleiben soll. In der Vergangenheit „wanderte“ die MFSt mit dem jeweiligen Leiter: Seit Gründung 1948 war

sie in der Wohnung des Ehepaars Ernst und Rosa Crous in Göttingen und nach deren Pensionierung zwischen 1962–1969 im Stadthaus der Stadt Krefeld. Sollte ein entsprechendes Gebäude auf dem Weierhof errichtet werden, kann die MFSt nicht mehr umziehen: Sie wird „ortsansässig“. Der Umfang der Sammlung ist in den letzten 10 Jahren fast um 50% gewachsen. Dieser Zuwachs wurde durch die erhöhten finanziellen Zuschüsse ermöglicht, sowie durch den Wunsch, Akten verschiedener Organisationen und Gemeinden sachgemäß unterzubringen. So ist, finde ich, die Zeit gekommen, zu überlegen, ob wir nicht eine ständige Bleibe, d. h. sachgemäße Unterkunft für die Sammlung schaffen sollen. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir über die Jahre unersetzliche Werte in unsere Obhut genommen haben, die sonst in Deutschland (zum Teil auf der Welt) nicht zu finden sind. Wir sollen keine Gemeinde ohne Geschichte sein und wenn wir nicht uns selbst bemühen, unser Geschichtsmaterial zu sammeln und fachgemäß unterzubringen, werden es andere nicht für uns tun.

Was sind die Voraussetzungen für eine passende Bleibe für die MFSt?

Folgende sind als infrastrukturelle Voraussetzungen m. E. wichtig:

1. Es muß ein gemeindliches Zentrum vorhanden sein.
2. Im Umkreis sollten geschichtlich Interessierte verfügbar sein.
3. An diesem Ort sollte es voraussichtlich auf längere Sicht Mennoniten geben.

Meiner Meinung nach erfüllt der Weierhof alle drei obengenannten Kriterien, denn der Weierhof ist:

1. Ein größeres Gemeindezentrum.
2. Seine Bewohner haben sich seit Generationen für die Geschichte eingesetzt. Durch das Gymnasium (das Gymnasium wurde von Weierhöfer Mennoniten ins Leben gerufen und hat heute den höchsten Prozentsatz von mennonitischen Lehrern im ganzen Bundesgebiet) haben wir eher die Möglichkeit Geschichtsinteressierte als Leiter und Mitarbeiter der MFSt zu finden.
3. Durch den landwirtschaftlichen Charakter des Weierhofs ist das Fortbestehen als „Mennonitische Siedlung auf weitere Sicht gewährleistet.

Ein Neubau?

Aus Platzmangel ist eine Vergrößerung notwendig, um die bestehende Sammlung sowie Erweiterungen unterzubringen. Wo sind passende Räume? Mitinteressenten auf dem Weierhof haben nach passenden Räumen am Ort gesucht. Räumlichkeiten, die auf längere Sicht groß genug

sind, die Sammlungen unterzubringen, sind nicht gefunden worden. Wahrscheinlich bleibt nur ein Neubau übrig, wofür ein geeigneter Bauplatz von den Bauern und der Mennonitengemeinde zur Verfügung gestellt wird.

Falls die Mitgliederversammlung sich entschließt, einen Neubau zu errichten, möchte ich folgenden Finanzierungsplan vorlegen:

Laut Kostenvoranschlag des Architekten U. Wohlgemuth würde ein geeigneter Bau 470000,— DM kosten, eine Summe über die unser MGV nicht verfügt. Nach Rücksprache mit Politikern und kulturellen Einrichtungen haben wir immer wieder gemerkt, daß die Arbeit der MFSt gewürdigt und geschätzt wird. Sie füllte eine Lücke in der Religionsgeschichte Europas und besitzt in dieser Eigenschaft keine Konkurrenz in einer anderen Bibliothek oder einem anderen Archiv. Als einzige mennonitische Bibliothek und einziges Archiv (abgesehen von gemeindlichen Einrichtungen auf lokaler Ebene) im Bundesgebiet tragen wir eine große Verantwortung.

Die für die Kulturpolitik verantwortlichen Stellen haben uns versichert, daß sie bereit sind, nicht nur mit guten Worten sondern auch mit geldlichen Mitteln einen Neubau zu unterstützen. Es müßte mit vereinten Kräften möglich sein, daß der MGV die notwendigen 470000,— DM zusammenbekommt. Ein Vorschlag zur Finanzierung:

1. Eigenleistung

1.1. Bargeld

- | | |
|--|-------------|
| a. Bereits von MGV vorhanden | DM 47.000,— |
| b. Gezielte Aufrufe an Privatpersonen,
Firmen und Gemeinden, Bausteinaktion | DM 70.000,— |
| c. Werte: Grundstück, Abbruch, Kelleraushub | DM 18.000,— |

- | | |
|--|-------------|
| 1.2. Freiwilligendienst: Jugendgruppen, Arbeitslager,
für Säubern, Tapezieren, Anstreichen usw. | DM 30.000,— |
|--|-------------|

2. Zuschüsse

2.1. Politische Stellen

- | | |
|---------------------------------------|------------------------|
| a. Donnersberg Kreis | |
| b. Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden | |
| c. Dorferneuerungsplan | |
| d. Bezirksverband Pfalz | |
| e. Bund | Zusammen: DM 220.000,— |

- | | |
|--|-----------------------|
| 2.2. Stiftungen, Firmen, Betriebe usw. z. B. Thyssen, BASF, VW,
Rotary, Lions, Mennonitische Stellen in USA, hauptsächlich für
gezielte Projekte wie für Regale, Heizung, usw. | |
| | Zusammen: DM 85.000,— |

Um die laufenden Kosten einer neuen MFSt zu tragen, sollten wir eine „Patenschaft“ mit einer Stelle anstreben, wie z. B. Bezirksverband, Industrie u. d. g. m. Ziel müßte sein, einen Teil der laufenden Kosten an Heizung, Strom u. s. w. als Zuschuß zu erhalten.

Die Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Eigentum des Mennonitischen Geschichtsvereins e. V. auf dem Weierhof

Die MFSt, gegründet 1948, ist seit 1969 in zwei Räumen unter dem Dach des Gymnasiums Weierhof untergebracht. Raumgröße = 90 m². Wegen der systematischen Erweiterung und Überlassung von Nachlässen ist der uns zur Verfügung stehende Raum schon längst nicht mehr ausreichend. Jährlich werden ca. 5 lfm. Bücher und ca. 6 lfm. Archivalien eingereiht. Besonderer Büroraum, Ablagerungsraum, Abstellraum sind nicht vorhanden, Erweiterungsmöglichkeiten fehlen.

Die Wichtigkeit unserer Sammlung liegt darin, daß die MFSt die einzige Einrichtung im Bundesgebiet ist, die Material zur Geschichte der Täufer, der Mennoniten, und verwandter Gruppen, wie z. B. der Amischen, Hutterer und Church of the Brethren, ihrer Verbreitung und Lehre sammelt. Auf jedem Gebiet haben wir eine beachtliche Sammlung von Büchern, ergänzt durch Literatur aus dem Ausland, wie z. B. Süd- und Nordamerika, die es in deutschen Bibliotheken oft nicht gibt. Durch einen Zuschuß des Landes Rheinland-Pfalz (Kultusministerium) von 3000,— DM sowie einer Eigenleistung von 3000,— DM beträgt unser Etat etwa 6000,— DM jährlich für die Anschaffung von Büchern, Zeitschriften usw. Alle Arbeiten werden ehrenamtlich getan, Licht, Heizung usw. werden vom Verein getragen.

Die MFSt ist für jeden zugänglich. 75% unserer Benutzer sind Nichtmennoniten, die im Rahmen ihres Studiums unsere Sammlung für wissenschaftliche Arbeiten, Zulassungsarbeiten, Dissertationen usw. gebrauchen. Autoren von Büchern mit mennonitischen Themen gehören auch zu den Benutzern der Bibliothek, auch Uni-Professoren aus dem In- und Ausland. Bücher werden entweder persönlich abgeholt oder über Fernleihe ausgegeben. Zusammen mit schriftlichen Anfragen zu Literatur, Genealogie usw. kommt eine relativ umfangreiche Korrespondenz dazu.

Zwei wissenschaftliche Symposien mit internationalen Teilnehmern hat die MFSt bereits geplant und durchgeführt:

1981 „Die Hutterischen Täufer“ in Kirchheimbolanden und 1989 „200 Jahre Mennoniten in Rußland“ in Bielefeld.

Infolge des beengten Raumes und der wachsenden Aufgaben, die uns als Bibliothek und Archiv gestellt sind, sind wir gezwungen, uns eine passende Bleibe zu schaffen, damit alle Interessierten unsere Bestände besser nutzen können. Der MGV mit ca. 650 Mitgliedern ist zu klein, um diese Aufgabe allein zu bewältigen, und daher auf Hilfe angewiesen.

Der Vorstand und Beirat des MGV hat in seiner Sitzung am 21. 11. 90 beschlossen, die Möglichkeit eines Neubaus auf dem Weierhof zu prüfen, und den Leiter der MFSt beauftragt, dieses Projekt in die Hand zu nehmen. In der Zwischenzeit hat Dipl.-Ing. Uli Wohlgemuth aus Worms einen Plan vorgelegt, der mit einer Gesamtfläche von 294 m² (Bibliotheksraum, Archivraum, Gästezimmer, Büroraum, Ablage) etwa für 40–50 Jahre reicht. Der Plan wurde von Reinhard Driedger, Werner Galle, Hermann König, Klaus Till und Gary Waltner, alle Weierhof, in einer Sitzung am 13. 2. 91 auf seine Zweckmäßigkeit hin durchgearbeitet.

Übersicht über die Bestandsaufnahme der MFSt

Stand: 1. 1. 1991

	1987	1988	1989	1990
<i>Anschaffungen:</i>				
1. Neue Bücher	187	171	104	158
2. Zeitschriften	15	15	17	18
3. Geschenkte Bücher, Nachlässe, Autoren usw.	21	15	22	26
<i>Besucher:</i>				
1. Besucher (Reisegruppen usw.)	234	219	191	217
2. Benutzer				
a) Ausland	11	9	15	18
b) Binnenland	26	37	43	41
<i>Ausleihe (auch Fernleihe)</i>				
(Persönliches Abholen und Post)	219	327	343	351
<i>Kirchenbuch-Verwaltung</i>				
Anfertigung von Auszügen und familienfreundliche Anfragen	5	11	13	16
Gegenwärtiger Bestand				

Die Bibliothek umfaßt z. Zt. etwa 8500 Titel, beginnend mit der Antitäuferliteratur aus der Reformationszeit. Dazu kommen etwa 60 Zeitschriftentitel aus dem In- und Ausland. Das Archivmaterial (43 m) hat seine Schwerpunkte im 19. und 20. Jahrhundert.

Übersicht über die derzeitigen und geplanten Kapazitäten der Mennonitischen Forschungsstelle (MFst)

	Derzeitiger Zustand		Geplanter Neubau	
	m ²	lfm	m ²	lfm
Archivraum	19	43	75	324
Bibliothekraum	72	148	75	378
Zusätzliche Räume:	1. Untergeschoß			
(einschließlich Büro, Lagerraum für Restauflagen MGB, MJ, Bücher usw., ungesichtete Materialien)	a) MGBI;		13	
	MJ (Rest)			
	b) Bücherablage,		13	
	Nachlässe,			
	ungesichtete Archivalien			
	2. Erdgeschoß			
	a) Büro		13	
	b) Archiv: wertvolle Bestände, KB usw.)		13	
	3. Obergeschoß			
	a) Gästezimmer		26	
	b) Abstellraum		8	
	c) sonstige Räume		58	
	Flur, Heizung, Treppenhaus, Besucher-WC			
Zusammen	91 m ²	191 lfm	294 m ²	702 lfm

Mennonitischer Geschichtsverein, Kassenberichte 1989/90

	1989	1990
Einnahmen		
Mitgliedsbeiträge	13.328,76 DM	19.735,71 DM
Verkäufe:		
Mennonitische Geschichtsblätter	1.042,31 DM	1.592,48 DM
Weltweite Bruderschaft	3.363,00 DM	3.553,00 DM
Paraguay-Buch	10.710,59 DM	3.111,00 DM
Sonstige Schriften	173,00 DM	85,00 DM
Spenden:		
Allgemein	342,00 DM	592,00 DM
Forschungsstelle	400,00 DM	63,70 DM
Menno-Simons-Stätte	450,00 DM	400,00 DM
Kapitalerträge	1.402,35 DM	5.375,34 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	2.000,00 DM	3.000,00 DM
Landeszuschuß Erwerb Kupferpl.	30.000,00 DM	0,00 DM
VW-Stiftung, Zuschuß für Symposion	31.500,00 DM	0,00 DM
Kollekte beim Symposion 1989	4.691,54 DM	0,00 DM
Stadt Espelkamp für Symposion 1990	0,00 DM	1.913,50 DM
	99.403,55 DM	39.421,73 DM
Saldo 31. 12. 88 / 31. 12. 89	40.437,03 DM	51.531,12 DM
	139.840,58 DM	90.952,85 DM
Umbuchung Rückstellung Forschungsstelle		7.000 DM
		97.952,85 DM
Ausgaben		
Mennonitische Geschichtsblätter	13.701,63 DM	17.520,41 DM
Forschungsstelle:		
Bücher	5.170,04 DM	6.041,41 DM
Miete	1.280,00 DM	1.280,00 DM
Energie	48,94 DM	28,74 DM
Sonstiges	347,30 DM	374,30 DM
Porto und Bürobedarf	754,77 DM	514,43 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	167,66 DM	194,78 DM
Menno-Simons-Stätte (durchlauf).	450,00 DM	450,00 DM
Reisekosten	197,58 DM	366,00 DM
Symposion 1989/1990	22.922,32 DM	1.913,50 DM
Kupferplatten Märtyrerspiegel	30.000,00 DM	0,00 DM
Rückzahlung an VW-Stiftung	12.260,05 DM	787,52 DM
Spende IMO 1989 / Geschenk Kizik 1990	1.009,17 DM	260,00 DM
	88.309,46 DM	29.731,09 DM
Saldo 31. 12. 89 / 31. 12. 90	51.531,12 DM	68.221,76 DM
	139.840,58 DM	97.952,85 DM
Kassenstand 31. 12. 89 / 31. 12. 90		
Postgiroamt	22.865,14 DM	1.610,74 DM
Deutsche Bank	2.195,41 DM	573,73 DM
Wertpapiere	48.093,63 DM	67.950,79 DM
	73.154,18 DM	70.135,26 DM
Zahlungen nach Kassenschluß	21.623,06 DM	1.913,50 DM
	51.531,12 DM	68.221,76 DM
Rückstellung für Forschungsstelle	7.000,00 DM	0,00 DM

¹⁾ Einschließlich 7.000,00 DM Rückstellung für Forschungsstelle

²⁾ Nennwert 67.950,79, Kurswert 66.749,79 DM

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen 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 ist folgende Veröffentlichung der Schriftenreihe:

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

Ferner:

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 DM 27,-) + Porto.

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt. 383 S., 11 Karten, 69 Fotos, Bolanden-Weierhof 1988, brosch. DM 19,80 (für Mitglieder des MGV DM 14,80 zuzüglich Versandkosten).

Anfang 1992 erscheint Bd. 2 des Werkes von Klassen über „Die Mennoniten in Paraguay. Die Begegnung mit Indianern und Paraguayern.“

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1–42, teilweise in Xerokopie DM 420,- (für Mitglieder 320,-).

Adressen (siehe auch 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. Hierher auch Bestellungen von:

Mennonitisches Lexikon, Bd. I–IV, 1913–1967, hg. v. Chr. Neff, Christian Hege u. a. Nachdruck 1986, je Bd. DM 115,-; zus. DM 460,-.

Peter P. Klassen, Die deutsch-völkische Zeit in der Kolonie Fernheim, Chaco, Paraguay. Ein Beitrag zur Geschichte der auslanddeutschen Mennoniten während des Dritten Reiches. 148 S., 3 Karten, 16 Fotos, Bolanden-Weierhof, brosch. DM 15,- (für Mitglieder des MGV DM 11,95 zuzüglich Versandkosten)

ZAHLUNGEN

erbitten wir auf unser Konto Nr. 87781-677, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Dollar-cheques (no DM-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, 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. 3324-671

Die Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden schickt dem Spender die 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.

