

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

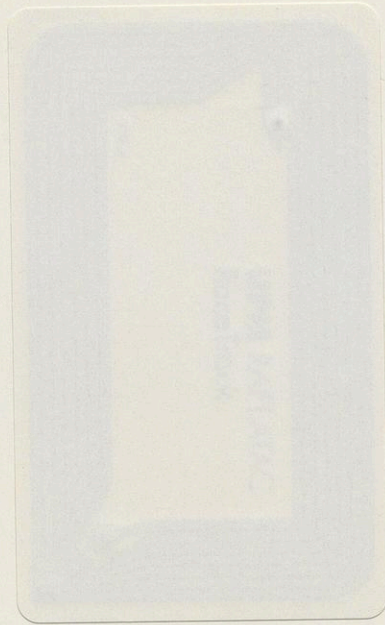
Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

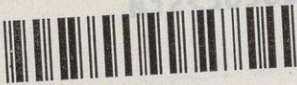
ZA

2506

52. Jahrgang 1995



N12<523456526 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein



52. Jahrgang 1995

Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein

Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-22587 Hamburg
Lydie Hege, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld
Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-23669 Timmendorfer Strand
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

1. Vorsitzender: Eckbert Driedger, Klosterhof 2, D-67295 Bolanden
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-71522 Backnang

Verlag:

Andromaque, 18 rue Lamey, F-67000 Strasbourg



Mitarbeiter dieser Nummer:

Prof. Dr. Werner O. Packull, Conrad Grebel College, Waterloo, Ont., Canada N2L 3G6
Prof. Dr. John S. Oyer, 401 Gra-Roy Drive, Goshen, Ind., 46526, USA
Dr. Dennis Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
Dr. Jürgen Kaiser, Friedrich-Ebert-Straße 10, D-76726 Germersheim
Stephen E. Buckwalter, Albrecht-von-Haller Straße 2, D-37075 Göttingen
Dr. Heinold Fast, Am Markt 17, D-26506 Norden
Michael D. Driedger M. A., Dept. of History, Queen's University, Kingston, Canada, K7L 3N6
Dr. Norbert Fischer, Auf dem Sand 8, D-21271 Hanstedt
Susanne Woelk M. A., Lokstedter Steindamm 16a, D-22529 Hamburg
Dr. Gerhard Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30 a, D-37085 Göttingen
Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of History, Queen's University, Kingston, Canada, K7L 3N6
Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, D-22769 Hamburg
Carsten Walczok, Friedrich-Ebert-Damm 43, D-22047 Hamburg

2A 2506 - 52

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
I. James M. Stayer zum 60. Geburtstag	
1. Werner O. Packull, Ein persönlicher Gruß	7
2. Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer sind sein Element	11
3. John S. Oyer, Das Echo nordamerikanischer Mennoniten auf die Kritik am „täuferischen Leitbild“	15
II. Aufsätze	
1. Dennis Slabaugh, Die Predigt als Waffe. Jakob Andreae gegen die Täufer	24
2. Jürgen Kaiser, Das neue Zeichen der Erwählten. Zur Entstehung des täuferischen Sabbatismus	40
3. Stephen E. Buckwalter, Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern	52
4. Heinold Fast, Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens	85
5. Michael D. Driedger, Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Cord, Gerritt und B. C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532 bis 1905	101
6. Norbert Fischer und Susanne Woelk, „Gewidmet den Toten ...“ Der Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona	122
7. Gerhard Hildebrandt, Rußlandmennoniten suchen die Freiheit. Der Aufbruch nach Moskau (1929/30)	135
III. Kontroversen der Forschung	
James M. Stayer über Arnold Snyder, Beyond Polygenesis	151

IV. Buchbesprechungen

1. Ruth Kastner (Hg.), Quellen zur Reformation 1517 bis 1555, Darmstadt 1994 (Hans-Jürgen Goertz) 161
2. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, Göttingen 1995 (Stephen E. Buckwalter) 164
3. H.-W. Windhorst und W. Klohn, Die Amischen in der Lancaster County (Carsten Walczok) 167
4. C. Redekop, Mennonite Society, 1994, und Al. Hamilton, Sj. Voolstra, P. Visser (Hg.), From Martyr to Muppy, Amsterdam 1994 (Michael D. Driedger) 170
5. Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995 (Peter J. Foth) 174
6. Adolf Holl (Hg.), Die Ketzer, Hamburg 1994 (Marion Kobelt-Groch) 178

V. Hinweise, Berichte, Meldungen

1. „The Quiet in the Land?“ Women of Anabaptist Traditions in Historical Perspective 180
2. Abraham Friesen, History and Renewal in the Anabaptist/Mennonite Tradition, 1994 181
3. Neue Diskussionen um „The Anabaptist Vision“ 182
4. Die Visionen der Ursula Jost 183

VI. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokoll der Mitgliederversammlung vom 18. Juni 1994 185
2. Kassenbericht 1992 (Horst Klaassen) 189
3. Der Mennonitische Geschichtsverein 190
4. Hinweise auf neue Bücher 191

Zu dieser Nummer

Am 15. März feierte Prof. Dr. James M. Stayer seinen 60. Geburtstag mit Schülern, Freunden und Kollegen an der Queen's University in Kingston, Kanada. Stayer hat die Täuferforschung in den vergangenen zwanzig Jahren geprägt und uns ein neues Bild von den Täufern erschlossen. Auch in Deutschland ist er längst kein Unbekannter mehr. Wichtige Abhandlungen aus seiner Feder sind hier in Sammelbänden erschienen und einige Aufsätze von Zeit zu Zeit auch in den Geschichtsblättern. Das ist Anlaß genug, ihn zu seinem Geburtstag von dieser Stelle aus sehr herzlich zu grüßen. Prof. Dr. Werner O. Packull, sein erster Doktorand und inzwischen ebenfalls ein ausgewiesener Täuferforscher, hat persönliche Worte gefunden, die wir gern an den Anfang gestellt haben. Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, den eine lange akademische Freundschaft mit dem Jubilar verbindet, hat den wissenschaftlichen Weg Stayers kurz skizziert und die Bedeutung beschrieben, die das neue Bild nicht nur für die historische Erforschung des Täuferturns hat, sondern auch für die theologische Arbeit haben könnte, die heute in Rückbesinnung auf die konfessionellen Ursprünge geleistet werden muß, eine Bedeutung, die sich nicht aus der Vermischung von historischer und theologischer Arbeit ergibt, sondern aus ihrer strikten Trennung. Schließlich hat Professor Dr. John S. Oyer, langjähriger Schriftleiter von *Mennonite Quarterly Review*, das Echo beschrieben, das Stayers Arbeiten unter nordamerikanischen Mennoniten gefunden haben.

Inzwischen ist Stayer von jüngeren mennonitischen Kollegen in Nordamerika einer Kritik unterzogen worden, die auf eine erneute Wende in der Täuferforschung drängt. Sie haben das theologische Defizit, das sie meinten wahrnehmen zu müssen, beklagt und sind dabei, nach Wegen einer theologischen Deutung des Täuferturns zu suchen: von der Vielfalt täuferischer Ursprungsherde, die zuletzt viel beredet worden ist, zur theologischen Einheit, die alle miteinander verband. Darauf beziehen sich die *Kontroversen der Forschung* in diesem Heft, und lehrreich ist, wie Stayer darauf antwortet. Sein Text geht auf einen Vortrag zurück, den er am 22. April 1995 auf dem Kolloquium zur Täuferforschung im Goshen College gehalten hat.

Die Täufer kommen dieses Mal nicht direkt zur Darstellung. In allen Aufsätzen, die von Täufern des 16. Jahrhunderts handeln, erscheinen sie nur im Spiegel ihrer Gegner. Stephen Buckwalter, Doktorand in Göttingen, untersucht noch einmal das Verhältnis der Straßburger Reformatoren zu den Täufern, Dr. Dennis Slabaugh, der zur Zeit in Hamburg lebt, teilt Ergebnisse seiner Dissertation über die Bekämpfung der Täufer durch Jacob Andreae

mit, und Dr. Jürgen Kaiser hat freundlicherweise einen Abschnitt aus seiner Heidelberger Dissertation über Sabbatvorstellungen in der Kirchengeschichte bearbeitet und uns zur Verfügung gestellt. Seine Untersuchung wird im nächsten Jahr bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen erscheinen, hier veröffentlichen wir im voraus das Kapitel über die Entstehung des Sabbatismus unter den schlesischen und mährischen Täufern. Das Vorstellungsgut dieser Sabbatarier kann nur aus den polemischen Schriften ihrer Gegner erhoben werden.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet dieses Mal — der Zufall hat es so gefügt — die Geschichte der norddeutschen Mennoniten. Dr. Heinold Fast hat den Vortrag, den er auf der Jubiläumsfeier 1994 in Neustadtgödens hielt, überarbeitet und uns für den Druck überlassen. So kommen unsere wiederholten Bemühungen um die vergessenen Mennoniten von Gödens am Schwarzen Brack zu einem eindrucksvollen Abschluß. Michael D. Driedger, bereits in der letzten Nummer eingeführt, untersucht die Herstellung und den Handel mit Schwarzpulver, den Mennoniten in Holstein, Hamburg und Altona trieben — ein brisantes Thema, das ein bezeichnendes Licht auf den Umgang mit dem Grundsatz der Wehrlosigkeit wirft. Mit einer früheren englischen Fassung dieses Aufsatzes hat Driedger den John-Horsch-Wettbewerb 1994 (The John Horsch Mennonite History Essay Contest, Graduate Division) der *Mennonite Historical Society* gewonnen. Eine schöne Auszeichnung für einen Stayer-Schüler: Herzlichen Glückwunsch! Dr. Norbert Fischer, der im letzten Jahr mit einer sozialgeschichtlichen Untersuchung zur Friedhofsgeschichte in Deutschland an der Universität Hamburg promoviert wurde, und Susanne Woelk, uns bereits als Autorin zur ostfriesischen Mennonitengeschichte bekannt, haben eine Skizze von der wechselvollen Geschichte des Hamburger Mennonitenfriedhofs gezeichnet und neue Erkenntnisse über das Relief mitgeteilt, das der nationalsozialistisch inspirierte Bildhauer Arthur Bock geschaffen hat und das 1936 auf der Ehrenanlage aufgestellt wurde, die von den Grabplatten alter Mennonitenfamilien gebildet wird. Dr. Gerhard Hildebrandt hat an die „Tragödie von Moskau“ erinnert, die sich vor 65 Jahren ereignete. Er hat den Versuch zahlreicher rußlanddeutscher Mennoniten nachgezeichnet, die Auswanderung aus der Sowjetunion 1929/30 zu erwirken.

Die Schriftleitung

James M. Stayer zum 60. Geburtstag

Werner O. Packull

Ein persönlicher Gruß

Gern komme ich der Bitte nach, einen persönlichen Beitrag zum 60. Geburtstag von Professor James M. Stayer zu schreiben. Das erste Mal haben wir uns vor fünfundzwanzig Jahren, im Frühjahr 1970, getroffen. Stayer stand damals am Anfang einer Karriere, die bald zu einer erfolgreichen Tätigkeit in Forschung, Verwaltung und Lehre im Fachbereich Geschichte an der Queen's University in Kingston, einer der angesehensten Institutionen wissenschaftlicher Bildung in Kanada führen sollte. Ich mußte mich damals entscheiden, entweder mein Studium mit dem Magisterexamen an der University of Waterloo zu beenden oder es mit der Arbeit an einer Dissertation fortzusetzen. Die Queen's University zog mich an, obwohl die Gründe, die mich bewogen, mein Studium hier fortzusetzen, alles andere als sachgemäß waren. Ich wußte nichts über ihr Doktorandenprogramm, aber mir gefiel die mittlere Größe und die Lage dieser Universität am Lake Ontario. Große Städte schüchtern mich ein, deshalb kam Toronto nicht in Frage, während Kingston meinen Vorstellungen eher entsprach. Ich kannte die Fakultät an der Queen's University nicht, nur mit Stayers Namen konnte ich etwas verbinden, da ich gerade seinen historiographischen Artikel über die neuere, nicht-marxistische Thomas-Müntzer-Forschung gelesen hatte, der in *Mennonite Quarterly Review* (1969) erschienen war. Dieser Artikel beeindruckte mich durch den Tiefgang seiner Analyse und die Klarheit, mit der Probleme der Interpretation erörtert wurden. Da ich auf der Suche nach einem Doktorandenprogramm war, das sich mit meinen Interessen an der radikalen Reformation verbinden sollte, holte ich nähere Erkundigungen an der Queen's University ein. Bald kam es zu einer Besprechung mit Stayer. Noch konnte ich allerdings nicht ahnen, welche Bedeutung diese Begegnung für mein Leben insgesamt haben würde.

Stayer stammt aus einer angesehenen Familie, die sich in Pennsylvania seit dem späten 17. bzw. dem frühen 18. Jahrhundert niedergelassen hatte. Sein Großvater war Arzt, sein Vater ist Dentist, der vor seinem Ruhestand einen größeren Teil seiner Freizeit für Dienste in Afrika unentgeltlich zur Verfü-

gung gestellt hatte. James Stayer wurde am 15. März 1935 in Lancaster, Pa., geboren. Er erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung an der Alma Mater seiner Vorfahren, dem Juniata College. Hier graduierte er 1967 zum Bachelor of Arts mit magna cum laude in Geschichte. Seinen Magistertitel erwarb er 1958 in Moderner Europäischer Geschichte an der University of Virginia und seinen Dokortitel in Geschichte 1964 an der Cornell University. Während er an seiner Dissertation arbeitete, lehrte Stayer von 1962 bis 1965 am Bridgewater College und unmittelbar vor seiner Berufung nach Kingston an der Bucknell University.

Ich erinnere mich noch genau an meine erste Begegnung mit einem bärtigen, jungen Professor in roten Hosenträgern. Als eine markante Persönlichkeit, die wenig Bedacht auf die äußere Erscheinung legte und auf jeden professoralen Standesdünkel verzichtete, nahm er mich sofort für sich ein. Ohne Umschweife begann Stayer mit einer Prüfung meiner oberflächlichen Kenntnisse über die Reformationszeit. „Erzählen Sie mir doch, welche Autoren Sie kürzlich gelesen haben?“ Aus irgendeinem unbekannten Grund beschäftigte ich mich damals gerade mit Karl Brandis voluminöser Biographie Karls V. Stayer schien davon nicht sonderlich beeindruckt gewesen zu sein. Wie es seine Gewohnheit ist, nickte er mit seinem Kopf hin und her: „Ja, und welche These vertritt Brandi?“ Damals las ich noch alles pflichtgemäß Zeile für Zeile, um erst einmal die Fakten kennenzulernen; ich hatte mich durch die ersten fünfhundert Seiten durchgearbeitet, aber nicht eine einzige These bemerkt, bis Stayer sie mir kurz umriß: „der letzte mittelalterliche Kaiser mit universalistischen Bestrebungen“. Doch er ließ nicht locker. „Und was haben Sie noch gelesen?“ Die Unterhaltung wandte sich allgemeinen Untersuchungen zur Reformationsgeschichte zu: Karl Holl, Max Weber, Ernst Troeltsch, und ging zur Geschichte der radikalen Reformation über, zum Buch von Hans-Jürgen Goertz über *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers* (oder war es „Unordnung“?). Es ist wahr, ich hatte dieses Buch gelesen, hatte seinen Inhalt aber „kaum greifbar“ gefunden. So fiel es mir schwer, eine intelligente Unterhaltung über die Beziehung der mystischen (inneren) zur äußeren Ordnung zu führen. Ich erreichte wieder sicheren Boden, als sich die inquisitorischen Nachfragen den Werken von Harold S. Bender, John H. Yoder, Hans J. Hillerbrand etc. zuwandten. Ich bin aus dieser Prüfung beeindruckt und deprimiert zugleich hervorgegangen. Beeindruckt, weil Stayer in einer analysierenden Weise zu lesen schien wie niemand sonst, den ich bisher kennengelernt hatte, deprimiert, weil mir meine Unwissenheit vor Augen geführt

worden war. Trotzdem war ich entschlossen, bei Stayer zu studieren. Und so schrieb ich mich im Herbst 1970 an der Queen's University ein.

Das Graduiertenseminar, das Stayer 1970/71 zur Reformationgeschichte abhielt, wurde zum grundlegenden Bildungserlebnis in meinem akademischen Leben. Ich entdeckte zugleich, daß mein eingengter protestantischer Interpretationsbegriff sich im besten Fall als simpel erwies, vorurteilsgeladen und ganz und gar ungeeignet, die komplexen und differenzierten Diskussionen in der Historiographie der Reformation zu erfassen. Übrigens trugen Kommilitonen viel dazu bei, meinen intellektuellen Horizont zu erweitern. Die Charaktere, die in Stayers Seminar vertreten waren, changierten zwischen „Gläubigen“ und „Agnostikern“. Das war wirklich bemerkenswert. Darunter fanden sich Dr. Tony Loy, Prof. David Weale, Dr. Willem de Bakker und Prof. Gerry Gerrits. Die Diskussionen und Argumente, die im Seminar auf den Weg gebracht worden waren, wurden unter uns während der Woche in verschiedenen Büros oder in der Cafeteria fortgeführt, oft sogar mit wachsender Intensität. Zu sagen, Stayer sei fähig gewesen, das Interesse für einen Gegenstand zu wecken, wäre eine Untertreibung. Seine kritische Einstellung zur etablierten Reformationsgeschichtsforschung rief mehr als Interesse, sie rief Leidenschaften wach. Einige von uns fühlten ihren Glauben bedroht. Wir wurden herausgefordert, unsere Betrachtungsweise, unsere eigenen Grundannahmen, Voraussetzungen und Vorurteile noch einmal zu überdenken. Kurzum, Stayers Graduiertenseminar erwies sich als das Experiment in meiner Ausbildung, das mich am meisten bereichert und mein Bewußtsein wirklich erweitert hat. Ich selber habe später mein Graduiertenseminar für Fortgeschrittene in Waterloo nach dem Modell Stayers aufgezogen, leider nicht mit denselben Ergebnissen.

Noch in anderer Hinsicht war Stayer für mich ein Vorbild. Einige seiner Doktoranden, die ihm am nächsten standen und Büros in demselben Gebäude bezogen hatten, bemerkten, daß Stayer fast Tag und Nacht arbeitete. Die Lichter schienen in seinem Büro niemals zu verlöschen. Gelegentlich fand er auch Zeit für geselliges Zusammensein in seinem Haus, zu dem wir eingeladen wurden. Die antimaterialistische Atmosphäre, die in seinem Haushalt herrschte, fand ihren besonders denkwürdigen Ausdruck in dem zerbrechlichen Antiquitätenmobiliar, auf dem wir vorsichtig unsere körperliche Präsenz ausbalancierten. Ich erinnere mich noch lebhaft an eine Gelegenheit, als unsere hochfahrende intellektuelle Diskussion von einem Zusammenbruch jäh unterbrochen wurde. In diesem Fall wurde die Party in den Hintergarten, mit Barbecue und Gartenmöbeln in nordamerikanischem Stil, verlegt. Wenn ich mich recht erinnere, hatte die Diskussion gerade einen

Höhepunkt erreicht, wobei es um den „Sitz im Leben“ der Täufer ging, als nun einer der akademischen Gäste aus Europa, in aller täufergleichen Gelassenheit, mit seinem Gesäß, zu unserer Erheiterung, durchbrach und im Aluminiumrahmen eines Gartenstuhls steckenblieb. Während Stayer Verbindungen zwischen Müntzers antimaterialistischer Frömmigkeit und dem Hutterschen Täufertum herauszuarbeiten fortfuhr, eilten einige von uns dem Gast zu Hilfe, um ihn aus seinem Aluminiumsitz im Rahmen und der Existenzangst, die ihn befallen zu haben schien, zu befreien.

Hier sollte ich anmerken, daß ich als Stayers erster Doktorand in den Genuß einer Sonderstellung und andauernden Freundschaft gekommen bin, die sich zwischen uns entwickelt hatte. Oft hat Stayer die Pflichten einer bloßen Betreuungsarbeit weit überdehnt.

Er tat mehr als seine Pflicht. Die Erinnerung an eine solche Gelegenheit muß für viele stehen. Eines Tages, als ich zum Queen's Campus anreiste, war die Windschutzscheibe meines Volkswagen-Käfers vom Schotter, den ein Lastwagen aufgewirbelt hatte, durchschlagen worden. Da ich ohne Geld und Kreditkarte war, befand ich mich in einer verzweifelten Lage. Ich konnte die Scheibe nicht sogleich auswechseln lassen. Stayer lieh mir Geld, ohne Fragen zu stellen. Von größerer Bedeutung als solche Freundschaftsbeweise war Stayers wissenschaftliche Betreuung. Mein ziemlich reduzierter kultureller Hintergrund verlangte eine besonders intensive Betreuung. Ohne Stayer als Mentor wäre meine akademische Karriere wohl gescheitert. Sein Interesse an meiner Arbeit, seine Unterstützung und Bekräftigung waren für mich von unschätzbbarer Bedeutung. Er versorgte mich mit fortgesetzten Anregungen, Inspirationen und Ratschlägen, indem er mich an seinen eigenen Forschungsarbeiten und seiner wissenschaftlichen Korrespondenz teilnehmen ließ und mich auf wichtige Neuerscheinungen aufmerksam machte. Mit anderen Worten, während schwieriger Abschnitte in meiner Laufbahn schaute er mir über die Schulter, er erlaubte aber mir, auch ihm über die Schulter zu sehen. Ich bleibe seinem ideenreichen und ehrlichen Rat tief verpflichtet, dem Rat des Gelehrten und des Freundes.

Und nun, Jim, im Namen aller, die das Glück hatten, bei Dir zu studieren, wünsche ich Dir alles Gute für Dein sechzigstes Jahr und alle weiteren Jahre.

Die Täufer sind sein Element

Als James Stayer uns im August 1974 das erste Mal in der kleinen Dachwohnung zwischen Hirschpark und Baurspark an der Elbchaussee in Blankenese besuchte, hatte er kaum ein Auge für das Ambiente: nicht für die laubüberladenen Bäume, die alle Grünanlagen säumten, die zur Elbe hinabführten, nicht für die weißen klassizistischen Herrenhäuser hinter den Wälden von Rhododendren, nicht für das Sonnengeglitzer auf dem Fluß, die einfahrenden Ozeanriesen und die verspielten Segelboote im Mühlenberger Loch. Wir standen auf dem Kanonenberg und schauten ins Urstromtal — ein faszinierender, weiter Blick. Hamburger Kapitäne wollen anderswo auf der Welt kaum Schöneres gesehen haben — und Stayer? Er sprach über Probleme der Täuferforschung, unablässig und eindringlich, mit beschwörender Mine das eine und mit listigem Augenzwinkern das andere Mal. Er war ganz in seinem Element. Die Täufer waren sein Element und sind es geblieben, obwohl er selber nicht der täuferisch-mennonitischen Tradition entstammt und damals kein Hehl aus seiner agnostischen Haltung gegenüber der christlichen Religion machte. In diesen hochsommerlichen Augusttagen war Stayer mir zum „Phänomen“ geworden. Den ersten Abend verbrachten wir Op'n Bulln, einem kleinen Restaurant auf dem Anleger, unter freiem Himmel. Wir aßen und tranken, auch dabei waren wir nicht allein. Die Täufer hatten sich wieder zu uns gesellt. Auf dem Weg zurück war es in den Parks dunkel und schwül geworden, die Zunge war schwer und der Kopf vielleicht nicht mehr ganz klar. Doch wir suchten immer noch nach dem Titel für eine Aufsatzsammlung, die eine Bilanz der gegenwärtigen Täuferforschung ziehen sollte. Wir besprachen diese oder jene Formulierung, verwarfen sie alle — und dann fiel uns auf einmal das „Umstrittene Täufertum“ ein. Ein Jahr später erschien die Aufsatzsammlung unter diesem Titel bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. Stayers Aufsatz über *Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus* war der Trendsetter, der später oft zitiert wurde und dazu beitrug, daß dieses Buch bereits 1977 eine zweite Auflage erlebte.

In seinem Element war Stayer seit der Arbeit an seiner Dissertation, die er 1964 zur Promotion eingereicht, aber erst 1972 zum Druck gebracht hatte. Dreierlei war mir an dieser Untersuchung des täuferischen Obrigkeitsverständnisses wichtig. *Erstens* hatte Stayer herausgearbeitet, wie uneinheitlich die Einstellung der Täufer zur weltlichen Obrigkeit war, so daß von *dem*

Obrigkeitsverständnis fortan überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann. *Zweitens* hat sich gezeigt, daß der Pazifismus, der von der mennonitischen Täuferforschung, der sogenannten Bender-Schule, zur Norm täuferischer Religiosität erklärt worden war, ein Mythos sei. Eine solche, das gesamte Täuferium vom Kern her bestimmende Norm hatte es nicht gegeben. Denken, Verhalten und Handeln der Täufer schillerten vielmehr zwischen Gewaltanwendung und Gewaltverzicht. Wer „eigentlicher“, „wahrer“ oder „genuiner“ Täufer sei, läßt sich nicht am Pazifismus entscheiden. Hans Hut, Balthasar Hubmaier und Bernhard Rothmann sind ebenso Täufer wie Konrad Grebel, Michael Sattler und Menno Simons. *Drittens* hat Stayer darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, das Täuferium nicht als Forschungsgegenstand von der übrigen Reformation zu isolieren und für sich zu betrachten, sondern immer das komplexe, freilich auch komplizierte Beziehungsgeflecht im Auge zu behalten, das die reformatorischen Kräfte, die gemäßigten und die radikalen, die obrigkeitsfreundlichen und die obrigkeitsfeindlichen, miteinander verband. Nur so kann erkannt werden, daß es Täufer gab, die in der Frage der Gewaltanwendung Luther beispielsweise näherstanden als den Täufem, die aus dem Einflußbereich Thomas Müntzers hervorgegangen waren.

Stayer hat sich in der Auflage seines Buches von 1976 zwar hier und da korrigiert, vor allem die zu schematisch-typologischen Grenzziehungen unter den Täufem abgeschwächt, er hat aber nichts an der Tatsache geändert, daß das Bild eines anderen Täuferiums entstanden war: eines unausgeglichenen, tief zerklüfteten, doktrinär uneinheitlichen Täuferiums, ja, daß nicht mehr von dem Täuferium, sondern nur noch von den Täufem gesprochen werden sollte.

Im selben Jahr ist Claus-Peter Clasen's Dissertation erschienen: *Anabaptism. A Social History*. Auf anderen Wegen ist auch Clasen zu der Einsicht gelangt, daß zwischen einzelnen Täufergruppen schärfer als bisher unterschieden und vom Wunsch nach einem normativen Täuferium endgültig Abschied genommen werden muß. Beide Bücher haben der Täuferforschung eine Wende gegeben, die von der Untersuchung über Hans Hut bestätigt wurde, die Gottfried Seebaß als Erlanger Habilitationsschrift verfaßte, bis heute aber nicht veröffentlicht hat, auch von der Habilitationsschrift über Melchior Hoffman, an der Klaus Deppermann damals gerade in Freiburg arbeitete ebenso von Werner O. Packull's Dissertation über das mittel- und oberdeutsche Täuferium. Gelegentlich wurde von revisionistischer Täuferforschung gesprochen, die sich hier zu etablieren begann. Stayer war der Mittelpunkt dieser Wende.

Ich selber habe diese Wende nicht nur aus historischen, sondern auch aus theologischen Gründen begrüßt. Historisch, weil der Umgang mit den Quellen nicht mehr unter konfessionellem Erwartungsdruck stand, sondern sich allein den Regeln historischer Forschung verpflichtete. Außerdem richtete er sich nicht nach dem, was sein sollte, sondern nach dem, was war. Die revisionistische Wende hat Unbefangenheit und Genauigkeit in den Umgang mit den Täufern gebracht. Niemand brauchte mehr entschuldigt, uminterpretiert oder weggedeutet zu werden. Theologisch, weil die Preisgabe eines „normativen“ Täufertums, das ja nur ein Ideal, aber keine Realität darstellte, den theologischen Rückbezug auf die Anfänge der eigenen Konfession von einer schweren Belastung befreite, nämlich die eigene Existenz an Vorstellungen messen zu lassen, die sich bisher noch nirgends verwirklicht haben. Die Bender-Schule hatte es sicherlich gut gemeint, sie strebte eine Erneuerung und Stärkung des Mennonitentums aus dem Geist des frühen Täufertums an. Im Grunde aber hat sie die Gemeinden in eine tiefe Resignation geführt. Sie mußten erfahren, daß die Täufer unerreichbar waren. Zulange wurde den Gemeinden zugemutet, mehr sein zu müssen, als ihre Glaubensväter wirklich waren. Die Befreiung von diesem Zwang ist die Konsequenz, die aus einem Forschungsansatz gezogen werden kann, der sich selber jedoch jedem theologischen Anspruch entzieht und der auf jede theologische Nutzenanwendung verzichtet. Und doch kann dieser Ansatz theologisch nützlich sein. Gelegentlich ist zu beobachten, daß Mennoniten (vor allem in Nordamerika und in den Niederlanden) Vorbehalte gegen diese Täuferforschung äußern, weil sie befürchten, daß die Preisgabe eines normativen Täufertums und die Feststellung täuferischer Vielfältigkeit, ja sogar Heterogenität das Ende theologischer Arbeit am konfessionellen Ursprung bedeuten müsse. Das sehe ich ganz anders, im Gegenteil, jetzt erst eröffnet sich die Möglichkeit, unbekümmert um eine idealisierte Vergangenheit den Erfahrungen heute ihre eigene theologische Sprache zu geben. Theologie setzt mit geistlicher Präsenz ein und nicht mit idealisierter Vergangenheit und sucht unbefangen das Gespräch mit denjenigen, die am Anfang ihres Weges durch die Zeiten standen. *Anabaptists and the Sword* war ideengeschichtlich orientiert; der Aufsatz im *Umstrittenen Täufertum* brachte dagegen eine sozialgeschichtliche Betrachtungsweise zum Zuge. Stayer zeigte, wie das Täufertum sich allmählich aus den politischen und sozialen Spannungen heraus entwickelte, die zwischen der Obrigkeit in Zürich, dem altgläubigen Klerus, dem Reformator Zwingli, den kommunalen Befreiungsbestrebnungen auf der Züricher Landschaft, die in den Bauernkrieg 1525 einmündeten, und radikalen Gefolgsleuten Zwinglis herrschten. Die revolutio-

nären Auseinandersetzungen zwischen dem „gemeinen Mann“ und der weltlichen, von Zwingli unterstützten Herrschaftselite waren das Erfahrungsmilieu, in dem sich eine Religiosität nahelegte, wie sie von den Täufern vertreten wurde. Wenn die Täufer sich auf den göttlichen Geist beriefen, der in ihrer Situation gesprochen habe, dürften sich die Mennoniten ihren Nachfahren würdig erweisen, sobald sie sich ihrer eigenen gegenwärtigen Situation annehmen und aussprechen, was uns hier und jetzt bewegt. Stayer hat das nicht gesagt, das aber kann jetzt mit seiner Hilfe doch gesagt werden.

Unter dem Eindruck dieser Forschung fiel es mir nicht schwer, von Stayer zu lernen, ihm von Aufsatz zu Aufsatz zu folgen und im Gespräch mit ihm meine eigenen Studien zum Täufern, aber auch zur Reformationsgeschichte allgemein, zu betreiben. Wir haben jahrelang an demselben Strang gezogen, oft wußten wir auch nicht, wer den einen oder den anderen Gedanken zuerst gedacht hatte, so intensiv war die Arbeitsgemeinschaft inzwischen geworden. Doch Stayer war und blieb seinen Freunden gegenüber kritisch, er bewahrte sich seine Selbständigkeit, wie er umgekehrt die Selbständigkeit der Gefährten respektierte, ja, diese Selbständigkeit oft sogar zu allererst zur Geltung zu bringen verstand.

Nach *Anabaptists and the Sword* hat Stayer zunächst nur kürzere Abhandlungen zum Täufern und zur Täuferforschung geschrieben, darunter so wichtige wie über *Brötli and Reublin*, *Menno and Oldeklooster*, *Davidite vs. Mennonite*, Forschungsberichte und kritische Buchbesprechungen, mit denen er den Weg der Forschungen begleitete, die er selber auf den Weg gebracht hatte. Nicht zu vergessen ist der Aufsatz *From Monogenesis to Polygenesis* (1975), den er zusammen mit Klaus Deppermann und Werner O. Packull geschrieben hat. Hier wurde die Abkehr von der Bender-Schule auf den Begriff gebracht. Seither wird von polygenetischer Sicht des Täufern gesprochen. Schließlich hat Stayer noch einmal angesetzt und ein zweites Täuferbuch geschrieben, dieses Mal über die „Gütergemeinschaft“ unter den Täufern, in der ganzen, von uns bisher so noch nicht wahrgenommenen Variationsbreite: *The Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (1992). Nicht nur die Hutterischen Brüder und die Münsteraner Täufer haben versucht, die urchristliche Gütergemeinschaftsidee zu verwirklichen, sondern im Ansatz auch die Schweizer und die mittel- bzw. oberdeutschen Täufer. Dieses Buch ist ein ausgereiftes Pendant zum frühen Obrigkeitsbuch und ist noch dabei, seinen Weg zum Leser zu finden.

Wenn mein Gefühl mich nicht trügt, ist die jahrzehntelange Arbeit an den Täufern auch an den privaten Überzeugungen Stayers nicht spurlos vorübergegangen. Immer seltener habe ich seine agnostischen Beteuerungen der

frühen Jahre gehört - als ob die Täufer auch an ihm ein wenig Überzeugungsarbeit geleistet hätten. Sie sind mehr als nur das Objekt historischer Forschung. Der Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn hat sich kürzlich zum Verhältnis von Philosophie und Geschichte so geäußert: „Mit Vergnügen stelle ich fest, daß die Fragen zwischen Geschichte und Philosophie heute doch durchlässiger sind als früher. Ich bleibe jedoch dabei, daß jede genau umrissenen Erfordernissen unterworfen ist. Der Philosoph darf sich nicht selbst widersprechen, der Historiker hingegen darf den Fakten nicht widersprechen. Man kann versuchen, abwechselnd das eine oder das andere zu sein, jedoch nicht beides auf einmal.“ Am Täuferum können Historiker und Theologen arbeiten, dagegen hätte Stayer vermutlich nichts einzuwenden, nur darf der Theologe nicht in einem Atemzug auch Historiker sein wollen und die Regeln der Geschichtswissenschaft von den Prämissen der Theologie überstimmen lassen. Wohl kann man die Rollen wechseln. Mit Stayer ist anspruchsvolle Gelassenheit in den Umgang mit den Täufem eingeleitet.

John S. Oyer

Das Echo nordamerikanischer Mennoniten auf die Kritik am „täuferischen Leitbild“

Mit Fug und Recht kann gesagt werden, daß James M. Stayer in den letzten Jahrzehnten zu einem der führenden Forscher auf dem Gebiet der radikalen Reformation geworden ist. Jeder der vielleicht ein Dutzend Historiker, die hier besonders intensiv tätig sind (und über vierzig weitere, die das Feld nur mit einer einzigen Untersuchung betreten und bald wieder verlassen haben), verwaltet seinen eigenen Bezirk, eine Vorherrschaft, die Stayer anerkennt und respektiert. Aber seine eigenen Kenntnisse vom größeren Feld und den mannigfaltigen Beziehungen zu allen Aspekten europäischer Geschichte im 16. Jahrhundert sind einfach überragend. Stayer war wohl der erste und sicherlich auch der bedeutendste Historiker, der die sogenannte Bender-Schule einer Revision unterzog; und es war diese revisionistische Kritik, die Reaktionen und Antworten unter mennonitischen Wissenschaftlern und Gemeindeleitern hervorrufen mußte.

Mein Beitrag kann sich auf einen lebenslangen Umgang mit zahlreichen Wissenschaftlern, Mennoniten und Nichtmennoniten, stützen und die münd-

lichen Äußerungen über Stayers Arbeit nutzen, die mir zu Ohren gekommen sind, denn solche Äußerungen sind häufiger als veröffentlichte Stellungnahmen, die ein begründetes Urteil enthalten. Diese Äußerungen erreichten mich zumeist als Antworten auf manche Artikel Stayers, die ich während meiner langjährigen Tätigkeit als Schriftleiter von *Mennonite Quarterly Review* (fortan: MQR) veröffentlicht habe. Deshalb ist dieser Beitrag auch nicht eigentlich eine historiographische Analyse, sondern nur eine Betrachtung, wie sie bei festlicher Gelegenheit vorgetragen werden könnte. Damit bin ich allerdings nicht der Meinung, daß die Verwendung von mündlichen Quellen die Seriosität der Ausführungen beeinträchtigen müßte, wohl aber weiß ich, daß der Umgang mit solchen Quellen den Launen des Gedächtnisses ausgesetzt ist.

Zunächst verlangt der merkwürdige Umstand eine Erklärung, warum im wesentlichen nur mündliche Äußerungen über Stayers Kritik am „täuferischen Leitbild“ („Anabaptist vision“) vorliegen, das unter Mennoniten entstanden ist. Doch Vorsicht! Gibt es überhaupt eine „mennonitische“ Auffassung vom Täufern, wie die Überschrift meines Beitrages nahelegen könnte? Kaum, besser noch: nein, ganz und gar nicht! Mennoniten, die sich ernsthaft mit dem Täufern beschäftigen, haben seit langem das breite Interpretationsspektrum gelehrter Untersuchungen allgemein wiederholt, so daß man genaugenommen nicht von dem mennonitischen Verständnis der Täufer sprechen oder schreiben kann, es sei denn, man meinte die frühere normative Sicht des Täufern, die in der Bender-Schule maßgeblich war und sich auf den Grundsatz der „Nachfolge Christi“ konzentrierte. Und sogar die sogenannte Bender-Schule hatte unterschiedliche Interpretationen in den eigenen Reihen ausgebildet. So hat Robert Friedmann beispielsweise nie die allgemeine Ansicht von dem einzigen Entstehungsort des Täufern in Zürich geteilt. Er glaubte vielmehr an den Ursprung des Täufern in spätmittelalterlicher religiöser Radikalität und ermutigte mich stets, neben anderen, dabei zu bleiben, nach jenen mittelalterlichen Wurzeln dieser Bewegung zu suchen. Er schlug sogar geographische Gebiete vor, die von Forschern mit Aussicht auf Erfolg untersucht werden sollten. Auch wenn man sich mennonitischen Kirchenführern und gebildeten Laien zuwendet, ist die Bandbreite der Täuferdeutung groß, freilich hat das normative Täuferverständnis Benders unter ihnen eine besonders große Anhängerschar dezidiert verteidigt gefunden.

Darüber hinaus ist es auch aus einem anderen Grund wichtig, auf eine Vielfalt von Täuferdeutungen unter den Mennoniten hinzuweisen. Einige Reformationshistoriker meinen nämlich immer noch, daß die mennoniti-

schen Historiker einer normativen Sichtweise verbunden seien und eine genuin historisch-empirische Arbeitsweise preisgegeben hätten, um ihre Vorfahren im 16. Jahrhundert wirklich zu verstehen — eine Arbeitsweise, die allein in der Lage sei, die historische Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts in Augenschein zu nehmen. Geschichtswissenschaftler müssen ständig mit Vorurteilen ringen, entweder mit den eigenen oder mit denjenigen, deren Untersuchungen sie zu überprüfen haben. Ich anerkenne durchaus, daß es ein mennonitisches Vorurteil in der historischen Forschung gegeben hat und unter einigen Laien immer noch existiert. Aber man muß zur Kenntnis nehmen, daß es auch ein besonders kraftvolles und überzeugendes anti-täuferisches Vorurteil gibt, das die Interpretationen über die Jahrhunderte hinweg gefärbt und beherrscht hat und das immer noch in einigen Lagern existiert.

Mennonitische Historiker in Nordamerika haben, wie gesagt, nur selten mit einigen bewertenden Bemerkungen auf die Arbeiten Stayers reagiert. Stayer selbst beklagte diesen Befund in einem mündlichen Diskussionsbeitrag auf einer Konferenz zur „Mennonitischen Identität“, die im Mai 1986 am Conrad Grebel College (Waterloo) stattfand. (*The Easy Demise of a Normative Vision of Anabaptism*, in: C. Redekop (Hg.), *Mennonite Identity*, Lanham ML, 1988, S. 109–116). Offensichtlich wollte er die mennonitischen Historiker aus der Reserve locken, die der Bender-Schule immer noch die Stange hielten. Ich denke, daß der Grund für dieses relative Schweigen nicht schwer zu finden ist. Die Mennoniten haben weitgehend dem beigepflichtet, was Stayer zur Diskussion gestellt hatte: einmal die Bender-Schule ganz allgemein einer Revision zu unterziehen und zum anderen Revisionen an spezifischen Punkten anzusetzen, beispielsweise die Anschauungen der Täufer noch genauer zu analysieren, die keinen biblisch begründeten Pazifismus vertreten hatten. Es scheint mir klar zu sein, daß mennonitische Historiker in Nordamerika anfangs zumindest in Stayer den ersten und bedeutendsten Revisionisten erkannten. Im letzten Jahrzehnt hat sich das Bild ein wenig gewandelt. Jetzt wurde Stayer als Wissenschaftler eingeschätzt, der sein Metier meisterhaft zu handhaben versteht. Aber ihre kritische Einschätzung, wo sie mündlich oder schriftlich geäußert wird, haben sie weiterhin tendenziell auf seine revisionistische Kritik konzentriert und auf diese Weise den eigentlichen Stoff für diesen Beitrag geliefert. Warum haben sie Stayer weitgehend zugestimmt? Niemand hat sich zwar öffentlich zu dieser Frage geäußert, aber die Antwort scheint klar zu sein: weil solche mennonitischen Forscher in Nordamerika auch selber an dieser Aufgabe arbeiteten, auch wenn sie sich ihr nicht so sorgfältig und umfassend

unterzogen und nicht jeder mit einer ähnlich befriedigenden Darstellung auf der Grundlage von Primärquellen, wie Stayer's es tat, aufwarten konnte. Sie respektierten zwar die Bender-Schule, die Stayer einer Revision unterziehen wollte, haben aber Benders Arbeit am Täufertum niemals in allen Punkten akzeptiert, so nicht die Annahme der Rolle, die randständige Täufer einnahmen (Benders „Halbtäufer“, zum Beispiel Balthasar Hubmaier), nicht die Annahme eines einzigen Ursprungsortes der Täufer oder der allgemeinen Parteinahme der Täufer für die Wehrlosigkeit. Schon in den fünfziger Jahren haben diese Forscher damit begonnen, Bender einer Revision zu unterziehen — und in einem Maße, das überrascht, hat Bender ihre revidierenden Erkenntnisse akzeptiert. Darauf will ich hier nur kurz hinweisen.

1. Robert Kreider meinte, daß einige Täufer der ersten Generation zwar nicht ausschließlich, aber doch entscheidend vom Humanismus beeinflusst worden seien: Konrad Grebel, Pilgram Marpeck, Hans Denck und Menno Simons. Bender stimmte diesem Beitrag zu, betrachtete ihn sogar als einen bedeutsamen Beitrag und veröffentlichte ihn in MQR (1952, S. 123–41).

2. Jan J. Kiwiet, ein Baptist, der über Hans Denck arbeitete, zwang Bender, seine These vom exklusiven Züricher Ursprungsort der Täufer noch einmal zu überdenken. Ich erinnere mich an das Täufer-Kolloquium, das im Sommer 1957 in der *Mennonite Historical Library* in Goshen stattfand, wo Kiwiet seine These über die Herkunft des oberdeutschen Täuferturns vortrug und die Meinung vertrat, daß die Oberdeutschen in ihrer Existenz von Zürich unabhängig gewesen seien. Bender akzeptierte auch diese These auf dem Kolloquium, reagierte allerdings zögerlicher, als er Kiwiets zweiteilige Untersuchung in MQR (1957, S. 227–259; 1958, S. 3–27) veröffentlichte: „Kiwiets These muß besonders sorgfältig überprüft werden. Wenn sie ganz und gar akzeptiert werden sollte, wird sie viel zum Verständnis der Geschichte des oberdeutschen Täuferturns beitragen“ (Editorial, MQR 1958, S. 2).

3. John H. Yoder holte Balthasar Hubmaier wieder in das Lager des Täuferturns zurück, das sich in wesentlichen Punkten des Glaubens und der Praxis durch Vielfältigkeit auszeichnete. Hubmaier war offenbar im täuferischen Aufbruch zu einflußreich, vor allem in bezug auf die Taufe und den freien Willen, als daß er als „Halbtäufer“ hätte beiseite gedrängt werden können. Bender druckte Yoders Aufsatz (MQR 1959, S. 5–17) und schrieb im Editorial, daß Hubmaier zwar zum täuferischen Lager zu zählen sei, aber nicht im Zentrum der frühesten Anfänge der Züricher Bewegung gestanden habe (MQR 1959, S. 4).

4. Ich selber fand heraus, daß sich unter den mitteldeutschen Täufern viele befanden, die keineswegs wehrlos waren. Bender akzeptierte diesen Befund und nannte die Untersuchung, in der ich meine Einsichten darlegte, in seiner Standartmanier typischer Übertreibung „definitiv“ (MQR 1960, S. 219–248; 1961, S. 5–37).

Nach seiner Grebel-Biographie veröffentlichte Bender eine Reihe von Artikeln in den fünfziger Jahren über Thomas Müntzer und die Täufer und über täuferische Wehrlosigkeit. Danach konzentrierte er sich darauf, täuferische Themen mit jungen Doktoranden durchzusprechen, mit Mennoniten und Nichtmennoniten, und ihre Erkenntnisse in MQR zu veröffentlichen. In den Editorials nannte er ihre Arbeiten oft „definitiv“, als ob er meinte, sie könnten nicht mehr verbessert werden. Meine Generation mennonitischer Forscher fühlte sich in Verlegenheit gebracht, wenn ihre Untersuchungen als unangreifbar gepriesen wurden, obwohl wir es besser wußten. Das schien mir besonders im Hinblick auf die Tatsache übertrieben gewesen zu sein, daß Bender sich selbst als einen Revisionisten bezeichnete. Wie konnte er annehmen, daß er und seine Studenten eines Tages nicht auch revidiert werden sollten, das um so mehr, als einige dieser Studenten schon im Begriff waren, ihn selber einer Revision zu unterziehen? In Gesprächen mit ihm kam ich zur Gewißheit, daß er sich einer grundsätzlichen Revision seines „täuferischen Leitbildes“ nicht widersetzte, in den Editorials zu MQR blieb er jedoch zurückhaltend und hielt sich bedeckt.

Wenn das täuferische Leitbild in seiner normativen Form auch historisch-empirisch unhaltbar war, behielt es doch einige Bedeutung als ein Merkmal, mit dessen Hilfe man zwischen Täufern, Protestanten verschiedener Art und römischen Katholiken unterscheiden konnte. Man kann nun beobachten, daß weittragende Verallgemeinerungen unterschiedlicher historischer Bewegungen, mitsamt der Italienischen Renaissance beispielsweise, in den dreißiger und vierziger Jahren zum geschichtswissenschaftlichen Stil geworden waren. Seit den sechziger Jahren begann dann eine Spezialisierung einzusetzen, und die Suche nach dem Wesen des Täufern kam aus der Mode. Aber wie sollten Historiker zwischen verschiedenen religiösen Bestrebungen und Anschauungen der wichtigsten religiösen Gruppen, die in der Reformationszeit entstanden waren, unterscheiden? In den frühen fünfziger Jahren betrachteten meine Lehrer an der Graduate School, Lutheraner und Reformierte, das „täuferische Leitbild“ allgemein als ein brauchbares Instrument, um gerade diese Unterscheidungen vornehmen zu können, während jeder einzelne für sich an seiner nichttäuferischen, religiösen Präferenz festhielt. Aus seinem neuesten Buch glaube ich herauslesen zu können, daß Stayer

Formen des ökonomischen Teilens als ein verbindendes Element aller täuferischen Gruppen zu avisieren scheint, ganz gleich, wie unterschiedlich sie in anderen Anschauungen sonst auch waren. Leitet das eine Rückkehr, wenn auch nur andeutungsweise, zu einem Gemeinschaftsbewußtsein als einem brauchbaren Unterscheidungsmerkmal zwischen Täufern und anderen ein? Vielleicht ist ein grundsätzlich revidiertes täuferisches Leitbild, unter diesem oder einem anderen Namen, doch noch von Nutzen.

Mennonitische Gemeindeleiter und einige besonders engagierte Laien fahren inzwischen fort, Benders Leitbild als eine Inspiration für ihre Arbeit am Bestand ihrer Kirchen zu gebrauchen. Im vergangenen Jahrzehnt hat die altmennonitische Kirche den Begriff „täuferisch“ unaufhörlich benutzt, um das höchste Ideal für ihre Mitglieder zu beschreiben, auch wenn sie es streckte, um es den modernen Bedingungen und Herausforderungen anzupassen, die kein Täufer des 16. Jahrhunderts ins Auge gefaßt oder verstanden hätte. Einige dieser Aktivitäten scheinen im Lichte dessen gerechtfertigt zu sein, daß jede Kirche darauf angewiesen ist, Ideale hochzuhalten und nachahmenswerte Modelle in der Geschichte zu suchen.

Niemand käme auf die Idee, die Täufer nicht zu den heroischen Menschen der Weltgeschichte zu zählen. Viele Täufer haben Christen außerhalb der Mennonitengemeinden inspiriert, es ihnen mit der Nachfolge Christi nachzutun. Aber die Extreme, zu denen das mennonitische Gemeindevolk den Begriff „täuferisch“ gesteigert hat, hat Theron Schlabach, ein führender nordamerikanischer Mennonitenhistoriker, in Verse gebracht, die anklagen sollen:

In Mennonite lore,
One need not say more,
One word is always the aptest;
Whate'e we construe,
To be good and true,
We call with the name Anabaptist.

Frei übersetzt:

In mennonitischer Geschichte, die wir erzählen,
brauchen wir keine anderen Worte zu wählen,
wenn alles, was uns gut und wahr erscheint,
sich nur auf den Begriff täuferisch reimt.

Nordamerikanische mennonitische Historiker begegneten Stayers Buch *Anabaptists and the Sword* (1972) mit ausgesprochenem Wohlwollen. Ein mennonitischer Rezensent brachte seine Überraschung darüber zum Ausdruck, daß einige Täufer nicht wehrlos gewesen sein sollen, betrachtete es aber als eine hilfreiche Information für die Mennoniten im 20. Jahrhundert, die auch nicht wehrlose Gemeindeglieder in ihren Reihen haben (John R. Friesen, *Mennonitische Geschichtsblätter* 1973). Ein anderer Mennonit lobte die Objektivität und die Sorgfalt, mit der Stayer ans Werk gegangen war. Dieser Rezensent akzeptierte die melchioritische Neigung zur Gewaltanwendung ohne weiteres, wollte aber nicht ganz mit Stayer darin übereinstimmen, daß die Mehrheit der Melchioriten auch Revolutionäre gewesen seien (W. Klaassen, *MQ*, 1973, S. 160). Ein dritter mennonitischer Rezensent stimmte den wichtigsten grundsätzlichen Einsichten Stayers zu, nahm aber daran Anstoß, daß Stayer den frühen Täufern ein viergliedriges Raster übergelegt hat, wohingegen er eben diese Täufer in zumindest acht Gruppen eingeteilt hätte, um die frühen Variationen des Schwertgebrauchs fassen zu können (J. H. Yoder, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 1974, S. 126 bis 139). Allgemein besteht seit dieser Zeit kein Zweifel, daß die meisten nordamerikanischen Mennoniten, Wissenschaftler und Laien, wissen, daß nicht alle Täufer wehrlos und einige, wenn auch nur wenige, in den frühen Jahren Revolutionäre waren, die nur begierig darauf warteten, das Schwert zu ergreifen, um ihre religiös-politischen Ziele zu erreichen. Stayers Untersuchung ist für die nordamerikanischen Mennoniten zu überzeugend, als daß sie darüber anders hätten denken können.

Das Buch *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (1991) ist unter den Mennoniten in Nordamerika ebenfalls mit Wohlwollen aufgenommen worden, aus demselben Grund: dem hohen Grad an Wissenschaftlichkeit. Stayer hat seine Forschungen in der sorgfältigsten Weise durchgeführt. Mennonitische Historiker akzeptieren weitgehend die Entdeckung, daß mehr Täufer an dem Bauernkrieg beteiligt waren, als früher angenommen worden ist (vgl. dazu die Nichtmennoniten Claus-Peter Clasen und davor Allan Dirrim). Es wird dagegen noch etwas dauern, bis mennonitische Historiker lernen, ja mehr noch, sich daran gewöhnen werden, Stayers Bemerkungen über die Ähnlichkeit zwischen der hutterischen Gütergemeinschaft, den Anschauungen der Schweizer Brüder über das Privateigentum und die Gütergemeinschaft der Münsteraner Täufer zu begreifen. Ein Rezensent ist zwar von Stayers Beweisführung überzeugt, er ist sich aber doch nicht sicher, ob zukünftige Forschungen sie auch wirklich voll und ganz bestätigen werden (P. J. Klassen, *MQR* 1993, S. 107—109).

Vor einigen Jahren verfochten einige mennonitische Historiker in Nordamerika die These, daß die Nachfahren der rußlanddeutschen Mennoniten für die Veränderungen, die Stayer an Benders Werk vorgenommen hatte, empfänglicher seien als die Nachkommen der süddeutschen und schweizerischen Mennoniten. Seit Bender sich dem Schweizer Täuferturn zugewandt hatte, neigte er dazu, eine von den Auswüchsen in Münster unabhängige Existenz und Vitalität des holländischen und norddeutschen Täuferturns zu leugnen: so sein Argument. Und einige Historiker meinen, daß Bender seinen Eifer ausschließlich darauf gerichtet habe, die Veröffentlichung der oberdeutschen und schweizerischen Täuferakten voranzutreiben und die übrigen zu übergehen. Ich finde diese Argumente höchst befremdlich und unhaltbar. Im Kreis meiner befreundeten Wissenschaftler sind die beiden nordamerikanischen Mennoniten, die sich am heftigsten gegen das Buch Stayers aussprachen, rußlanddeutscher Herkunft, während die beiden Wissenschaftler, die Stayers Forschungen am aktivsten unterstützten, schweizerischer Herkunft waren. Und weder in Nordamerika noch in Europa hatten Mennoniten etwas mit den Anfängen und der frühen Arbeit an der Herausgabe der Täuferakten zu tun, die sich auf die Täufer im Süden konzentrierten. Hier war ausschließlich der *Verein für Reformationsgeschichte* tonangebend.

Mennonitische Forscher in Nordamerika haben Stayer so wohlwollend beurteilt, weil seine Professionalität auf dem Feld der Forschung im allgemeinen und die revisionistischen Arbeitsergebnisse im besonderen sie beeindruckt hatten. Stayer hat stets neue Forschungen auf diesem Gebiet begrüßt, besonders diejenigen jüngerer Historiker, die sich zum ersten Mal auf dieses Feld begaben. Er hat die tiefste Wertschätzung für schwerverständliche Verbesserungen gezeigt, sofern sie den bisherigen Interpretationen zugute kamen. Er hat für sie sofort ein Gespür entwickelt, viel eher als mancher andere unter den Historikern des Täuferturns, er genießt ihren einzigartigen Beitrag und spendet ihnen den Beifall, den sie verdient haben.

Das besondere Verdienst Stayers ist, so sehe ich es, die Art und Weise, mit welcher Meisterschaft er sein Forschungsfeld beherrscht. Mit seinem Interpretationsansatz, das Täuferturn als Teil der umfassenderen radikalen Reformation zu erfassen, steht er niemandem nach, auch nicht in der Interpretation einzelner Aspekte in den verschiedenartigen täuferischen Bewegungen. Einige wenige Forscher kommen seiner Professionalität nahe, können ihm aber doch nicht das Wasser reichen. Ironischerweise war das auch Benders Stärke.

Daß Stayer das Feld der radikalen Reformation meisterhaft zu bestellen weiß, ist nirgends deutlicher zu sehen als auf den jährlichen Zusammenkünften des „Täuferkolloquiums“. Von Stayer geht nichts Bedrohliches aus, in abwägender Haltung sitzt er da, er hört jedem Vortrag intensiv zu, nickt kräftig mit dem Kopf, grunzt bei jeder erfolgreichen Attacke auf eine modische These in sich hinein, er ist bereit, der Arbeit eines jungen Forschers zu applaudieren und ihn auf dem Forschungsfeld zu begrüßen, er ist auch bereit, ihm Hilfe anzubieten. Er verläßt sich zwar auf seinen eigenen Zugriff auf das größere Untersuchungsfeld, er kann aber auch das detailliertere Wissen anderer, wo es sich um viele umstrittene Einzelheiten und Interpretationen handelt, annehmen. Er erinnert mich sehr an Robert Friedmann, wie dieser sich auf Sitzungen über das Täufer_tum gab, die von der *American Historical Association* oder der *Sixteenth Century Studies Conference* einberufen worden war. Friedmann grunzte lauter in sich hinein als Stayer; stets ermutigte er junge Leute, bei der Sache zu bleiben, besonders wenn er mit ihnen nicht einer Meinung war. Beide Männer zeichnen sich durch eine patriarchalische Haltung aus, die sie mit Geist und Verstand, Humor und Engagement zu füllen wissen - mit einem Unterschied: Stayer ist Veränderungen gegenüber aufgeschlossener, als Friedmann es war.

Sicherlich wird auch Stayers Arbeit einmal einer Revision unterzogen werden. Revision ist inzwischen fast zur eigentlichen Aufgabe des Historikers geworden, und selbst der sorgfältigste Historiker müßte enttäuscht darüber sein, wenn niemand sich daransetzte, seine Thesen zu überarbeiten und abzuwandeln, wenn auch nur leicht. Ich glaube nicht, daß ihn Revisionen seiner Arbeitsergebnisse sonderlich stören werden. Seine Stellung innerhalb der Historiographie des Täufer_tums und der radikalen Reformation ist so gefestigt, daß er sich über Veränderungen, die an seiner eigenen Arbeit vorgenommen werden, nicht zu grämen braucht.

Dennis L. Slabaugh

Die Predigt als Waffe.

Jakob Andreae gegen die Täufer¹

I.

Die neuere Täuferforschung, die sich sehr stark auf den Aufbruch der täuferischen Bewegungen konzentrierte,² brachte eine Vernachlässigung der Geschichte des späteren Täuferniums mit sich. Dabei kann das Täufernium des späteren 16. Jahrhunderts heutigen Menschen viel sagen und vor allem zu einem noch tieferen Verständnis der täuferischen Identität führen. Wenn das Täufernium des späten 16. Jahrhunderts das Forschungsthema ist, dann wird die Aufmerksamkeit auf Aspekte gelenkt, die vorher nicht wahrgenommen oder einfach nicht bemerkt worden sind. Man entdeckt zum Beispiel, daß in Württemberg in den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts das Täufernium wiederbelebt wurde und daß die Zahl der Täufer nie zuvor so hoch gewesen ist. In der Schorndorfer Gegend und im Remstal wuchs die Zahl der Täufer in dieser Zeit dramatisch und nahm nur langsam bis zum ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ab. Die württembergische Obrigkeit registrierte mehr Täufer in der Gegend nordöstlich von Stuttgart, in der Maulbronner Gegend, als je zuvor. Claus-Peter Clasen berichtet, daß in dieser Zeit von Täufem in 183 Dörfern und in 22 Städten Notiz genommen wurde.³ Nach einem halben Jahrhundert der Verfolgung schienen sich die Täufer nur um so fester im Herzogtum eingenistet zu haben. In absoluten Zahlen blieben die Täufer jedoch eine kleine Gemeinschaft. Clasen schätzt ihre Zahl im Württemberg der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auf etwas über eintausend. Im Vergleich mit der Gesamtbevölkerungszahl von vielleicht einer halben Million erscheint diese Zahl eher unbedeutend, wie Clasen selber meint.⁴ Es bei dieser Beurteilung der Lage zu belassen, wäre aber irreführend. Die Bedeutung der Täufer war nicht von der Stärke der Mitgliederzahlen abhängig, sondern von der Stärke ihrer gelebten Theologie, die eine besondere Anziehungskraft ausübte.

Dieser Tatsache waren sich der Herzog und seine Ratgeber bewußt. Sie sahen sich deshalb gezwungen, ungewöhnliche Maßnahmen zu ergreifen, um den Einfluß der Täufer einzudämmen. Ein Beispiel dafür sind die Vorgänge im Jahre 1573. Zwei hutterische Missionare, Matthias Binder und Paul Prele, wurden am 15. April zu Neuffen, nahe Nürtingen, gefangengenommen. Ein Verhör der beiden durch Staatsbeamte erwies sich als unfruchtbar, und die beiden wurden ins Gefängnis im alten Kloster zu Maulbronn gebracht. Sie wurden in Ketten gelegt und unter Druck gesetzt, ihren Glauben zu widerrufen. Insbesondere wurde ihnen ein Buch gegeben: „Die Predigt D. Jak. Andreäs von den wiedertäuferischen Artikeln“. Prele wurde im Mai 1574 entlassen, obwohl er es abgelehnt hatte, seinen Glauben zu widerrufen und Urfehde zu schwören. Binder scheint einen hartnäckigeren Widerstand geleistet zu haben. Er wurde weiterhin im Gefängnis gehalten und schließlich 1575 nach Hohenwittlingen gebracht, wo er eine Gefängniszelle mit seinem hutterischen Bruder Paul Glock teilte, der gerade das 17. Jahr seiner Gefangenschaft absaß.⁵

Dieses Ereignis zeigt, wie sich die Vorgehensweise der württembergischen Obrigkeit bei ihren Bemühungen, der Verbreitung täuferischer Ideen entgegenzuwirken, änderte. Während einzelne Täufer weiterhin ausgewiesen und ihr Hab und Gut weiterhin beschlagnahmt wurden, hatten diese Maßnahmen lediglich das Ziel, den wirtschaftlichen Schaden in Grenzen zu halten, den hutterische Missionare durch ihren Erfolg unter einigen Menschen in Württemberg erzielt hatten. Es ging darum, überzeugte hutterische Täufer daran zu hindern, daß sie ihr Eigentum aus Württemberg nach Mähren überführen konnten. Täufer in Württemberg konnten auch mit Gefängnisstrafen weiterhin rechnen, die allerdings weniger als Strafen verstanden wurden, sondern eher als Gelegenheiten, die Täufer unter Druck zu setzen. Das Ziel solchen Drucks war der Widerruf. Daß man dazu auf ein Buch zurückgriff, das eine Sammlung von Predigten enthielt, ist ein gutes Beispiel für den neuen Ansatz in der Bekämpfung der Täufer.

Im folgenden möchte ich zeigen, daß die Predigten Jakob Andreaes in der Tat die „Hauptwaffe“ wurden, die gegen die Ausbreitung täuferischer Lehre im Württemberg des späten 16. Jahrhunderts angewendet wurde. Die Waffe des Schwertes und die Peitsche der Verfolgung hatten sich zu diesem Zeitpunkt als unwirksam erwiesen. Gerichtliche Maßnahmen wie Ausweisung und Beschlagnahme des Eigentums waren nur begrenzt anwendbar. Eine neue Methode mußte gefunden werden. Die neue Methode, die neue „Waffe“, war das doppelseitige Schwert der Predigt, die benutzt werden konnte, die täuferische Entschiedenheit in theologischen Fragen anzugreifen

und gleichzeitig die einfachen Menschen, um die die Täufer sich bemühten, theologisch zu rüsten. Entstehung, Ziel und Bedeutung dieser Predigten sind die Themen, die in diesem Zusammenhang diskutiert werden sollen.

II.

Jakob Andreae wurde 1528 in der Kleinstadt Waiblingen in Württemberg geboren. Obwohl seine Familie in bescheidenen Verhältnissen lebte, war es für Andreae möglich, aufgrund der Großzügigkeit des Herzogs Ulrich eine Schulausbildung zu erhalten und auch ein Universitätsstudium (in Tübingen) zu absolvieren. Nach Erlangung des Magistergrades wurde er Diakon an der Stuttgarter Stiftskirche. Obwohl er nur 18 Jahre alt war, besaß er schon einen markanten, charakteristischen Predigtstil, der auch bei Herzog Ulrich Wohlgefallen fand.⁶

Im Jahre 1546, seinem ersten Jahr als junger Prediger, erlitten die Protestanten eine Niederlage im Schmalkaldischen Krieg. Viele evangelische Prediger flohen vor den spanischen Truppen, aber Andreae blieb in Württemberg. Er zog 1548 nach Tübingen, wo die Familie seiner Frau wohnte. Hier diente er meist hinter geschlossenen Türen als evangelischer Katechet und Prediger.⁷ Seine Tätigkeit beschleunigte die Wiedereinführung des evangelischen Gottesdienstes bis 1552.

Sowohl Andreaes treuer Dienst an der evangelischen Sache als auch außerordentlich gute Beziehungen zu adeligen Mitgliedern der Regierung begünstigten seinen Aufstieg zu einer der führenden Gestalten bei der Festigung des evangelischen Glaubens im Lande. 1552 wurde er als Superintendent nach Göppingen, unweit von seinem Geburtsort, berufen. Im nächsten Jahr wurde er zum Generalsuperintendenten erhoben. Als einer von nur vier Generalsuperintendenten war der 25jährige Andreae jetzt Mitglied der württembergischen Synode und damit auch der Regierung.⁸

Zehn Jahre lang blieb Andreae Generalsuperintendent in Göppingen. In dieser Zeit begegnete er mehrfach Täufern, entweder in ihren Schriften, in Berichten über sie oder auch direkt. 1562 wurde er Kanzler der Universität zu Tübingen, wo er nicht nur der Hauptverwalter der einzigen Universität des Landes war, sondern auch Hauptpastor der größten Kirchengemeinde Tübingens und der ranghöchste Theologieprofessor der Universität.

Er wurde zusätzlich belastet durch seine Aktivität in der herzoglichen Kirchenpolitik. Er wurde oft als Vertreter des Herzogs bestimmt, um Reisen zum Zweck der Reformierung anderer Fürstentümer zu unternehmen. Dem Herzog Christoph war es aus politischen und kirchenpolitischen Gründen wichtig, daß das Luthertum sich in anderen Territorien ausbreitete. Die

Hauptakteure in seiner entschiedenen Politik, die Reformation so tatkräftig wie möglich zu unterstützen, waren seine Theologen und Professoren. Er schickte oft Persönlichkeiten wie Johannes Brenz, Jakob Beurlin und Jakob Heerbrandt auf solche Reisen. Es war aber Andreae, den der Herzog am häufigsten berief. Von 1552 an unternahm er rund 125 Reisen als Vertreter seines Fürsten in große und kleine Fürstentümer, wo Christoph eine Chance für die evangelische Sache witterte.⁹

Die Predigten des verlässlichen, beständigen und auch politisch denkenden Theologen Jakob Andreae gegen die Täufer sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1567 und in den ersten Wochen des Jahres 1568 hielt er eine Serie von 33 Predigten in der südöstlich von Stuttgart gelegenen und in früheren Jahren als Brennpunkt täuferischer Aktivitäten bekannten Stadt Esslingen. Der Grund für die Anwesenheit Andreaes in der Stadt war ein Ausbruch der Pest in Tübingen, was die Universität zum Umzug zwang. Sie blieb in Esslingen, bis man in Tübingen wieder sicher war, und während des Esslinger Aufenthalts hatte Andreae Zeit und Möglichkeit, diese ihm wichtigen Predigten zu halten. Der Herzog und einige Zuhörer Andreaes baten ihn später, seine Predigten niederzuschreiben, was er auf der Basis seiner eigenen Notizen und der Mitschriften einiger seiner Zuhörer ohne große Mühe tun konnte. Die somit rekonstruierten Predigten, die mit großer Wahrscheinlichkeit den genauen Wortlaut der gesprochenen Predigten nicht wiedergeben, wurden im Sommer 1568 kurz nach Rückkehr der Universität nach Tübingen gedruckt. Das Buch erhielt den Titel *Dreyunddreissig Predigen Von den fürnemsten Spaltungen in der Christlichen Religion, so sich zwischen den Bäpstischen, Lutherischen, Zwinglischen, Schwenckfeldern, und Widerteuffern halten*.¹⁰ Die letzten 10 Predigten sind gegen die Täufer gerichtet.

Die Stadt Esslingen bot Christoph eine vielversprechende Möglichkeit, seine Religionspolitik durchzusetzen. Die Bevölkerung war zwischen Katholizismus und Luthertum gespalten, und den Predigten Andreaes war es zu verdanken, daß die Reformation hier noch im Jahre 1568 (Annahme der Konkordienformel erst 1579) eingeführt werden konnte. Es gab aber auch Anhänger anderer Richtungen in der Stadt. Ein lutherischer Superintendent wurde einige Jahre zuvor des Zwinglianismus verdächtigt und daraufhin entlassen, und es lebten offensichtlich Anhänger Zwinglis immer noch in der Stadt. Daneben gab es Konventikel der Schwenckfelder, die entstanden waren, als Schwenckfeld selbst sich in der Stadt aufgehalten hatte. Auch die Anziehungskraft der Täufer war nicht zu unterschätzen. Seit Anfang der Bewegung war Esslingen ein Sammelpunkt für die Täufer in Württemberg. Die Zahl

der amtlich bekannten Täufer belief sich auf mehr als 100 in den 1530er und 1540er Jahren. Hier arbeiteten Wilhelm Reublin und der anscheinend bedeutende Prediger Alexander. Das Taufertum der Schweizer Brüder war zuerst dominant, später kamen Anhänger Hans Huts und zunehmend mehr Missionare der Hutterischen Brüder.¹¹ Zur Zeit von Andreaes Predigtätigkeit in Esslingen stellten die Täufer eine nicht unbedeutende Gemeinde in der Stadt dar, deren Präsenz Grund genug war, dem Herzog und Andreae Sorge zu bereiten.

Der religionspolitische Zweck der *Dreyunddreissig Predigen* war es, das Luthertum in der Stadt Esslingen zu etablieren und dabei den Einfluß der Katholiken, Zwinglianer, Schwenckfelder und Täufer zu beseitigen. Die Stadt war ein idealer Austragungsort für diese Politik, zumal die uneinheitliche religiöse Landschaft den Lutheranern eine gute Möglichkeit bot und die Präsenz der „Sektierer“ die Anwendung der Waffe Predigt nötig und dringend erscheinen ließ. Es gab aber eine noch wichtigere Aufgabe, die die Predigten zu erfüllen hatten. Zusammen mit der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg bewirkten die theologischen Streitigkeiten¹², daß die Einheit unter den Lutheranern zerstört und dadurch die lutherische Reformation bedroht wurde. Diese Lehrstreitigkeiten hatten nicht nur eine zersetzende Wirkung innerhalb des Luthertums, sondern verhinderten ein gemeinsames Zeugnis nach außen. Die theologische Uneinigkeit schwächte die Durchsetzungsmöglichkeiten im Kampf mit Katholiken und Zwinglianern. Darüber hinaus konnten die Herausforderungen der Antitrinitarier, Schwenckfelder und Täufer unmöglich angenommen werden, solange die Lutheraner im Streit miteinander lagen. Es war nötig, die Verwirrung der einfachen Gläubigen zu beseitigen, ihre Überzeugung zu stärken und sie gegen die Argumente der Häretiker, wie zum Beispiel der Täufer, taub zu machen. Solches war aber nicht möglich ohne theologische Einheit.

Diese Einheit wurde in der Konkordienformel (1577) gefunden.¹³ Sie vereinigte die Lutheraner durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, das sich sehr stark an der Theologie Martin Luthers orientierte. Sie stellte keine neue Glaubensaussage dar, sondern eine Verteidigung des von allen Seiten als verbindlich empfundenen theologischen Erbes Martin Luthers. Die Konkordienformel stellte den richtigen Glauben fest und zog eine klare Linie zu dem, was verworfen werden mußte.

Die Predigt war das Mittel zur Entdeckung, Festlegung und Verdeutlichung dieses gemeinsamen Erbes. Andreaes *Sechs Predigen* von 1573¹⁴ spielten eine Hauptrolle bei der Erstellung eines Textes für die Konkordienformel. Diese Predigten über Rechtfertigung, gute Werke, Erbsünde, den freien

Willen, die Adiaphora, Gesetz und Evangelium und die Eucharistie legten auf knappe und bündige Weise die Kernaussagen lutherischer Lehre zu diesen Themen fest. Dazu verwarfen sie die falsche Lehre und definierten unmißverständlich, was unannehmbar war. Nach mehreren Stadien des Redigierens und der Hinzufügung neuen Materials entstand aus diesen Predigten die Konkordienformel.

Die *Sechs Predigen* bezogen eine klare Stellung hinsichtlich innerlutherischer Streitigkeiten. Die *Dreyunddreissig Predigen* wurden auf ähnliche Weise gegen die für die Lutheraner nicht akzeptable Lehre der Konkurrenten gerichtet, daß heißt gegen Katholiken, Zwinglianer und die sogenannten „Rotten und Sekten“: Schwenckfelder, Antitrinitarier und Täufer. In beiden Predigtreihen ging es darum, den richtigen Glauben zu formulieren und von falscher Lehre zu trennen. Die Absicht in beiden Reihen war dieselbe, nur die Stoßrichtungen waren anders. „Die [Sechs Predigen] stellten eine Fortführung von Andreaes Arbeit der Analyse der Meinungsverschiedenheiten unter Christen und der Diskussion der Lösungen dieser Meinungsverschiedenheiten dar. Die *Dreyunddreissig Predigen* behandelten Meinungsverschiedenheiten außerhalb der lutherischen Kirchen, während die *Sechs Predigen* sich mit lutherischen Auseinandersetzungen befaßten.“¹⁵

Ein Hinweis darauf, daß Andreae selbst die beiden Predigtreihen genauso betrachtete, ist seine Bezugnahme in der ersten der *Sechs Predigen* auf seine Ausführungen in den *Dreyunddreissig Predigen* zu den Gruppen außerhalb der lutherischen Kirchen. Er fährt hier sogleich fort, von den Streitigkeiten unter den Lutheranern zu sprechen, als ob dies nur eine logische Konsequenz wäre.¹⁶ Ein weiterer Hinweis ist die Tatsache, daß nach 1573 die *Sechs Predigen* selten getrennt gedruckt wurden, sondern immer zusammen mit den *Dreyunddreissig Predigen* als eine Ausgabe. Die zwei Predigtreihen gehörten zusammen, und es war beabsichtigt, daß beide zusammen als eine einheitliche Erklärung gelesen werden sollten. Weil die Absichten in beiden Predigtreihen so ähnlich sind, ist es möglich, eine direkte Linie von den *Dreyunddreissig Predigen* von 1567/68 zu den *Sechs Predigen* von 1573 zu der Konkordienformel von 1577 zu ziehen.

Diese Linie ist im Artikel XII der Konkordienformel, wo die Verteidigung gegen die Täufer u. a. errichtet wird, besonders klar zu sehen. Andreaes Hand wird hier deutlich sichtbar: Die Behandlung der Täufer in diesem Artikel entspricht fast genau der in den Predigten, die er vor zehn Jahren gegen sie gehalten hatte. Die Reihenfolge der Thesen in den Predigten ist genau die der Thesen in Artikel XII. Die Sprache des Artikels weist auch Ähnlichkeiten zur Sprache der Predigten auf. Die Predigten, die Andreae 1567/68 gegen

die falsche Lehre der Täufer richtete, konnten ohne weiteres in die Konkordienformel aufgenommen werden.

Andreaes Predigten gegen die Täufer entstanden also als ein Schritt auf dem Weg zur Einheit unter den Lutheranern. Wenn es notwendig war, inner-lutherische Streitigkeiten zu beseitigen, war es Andreae und anderen genauso wichtig, eine einheitliche lutherische Lehre von allem, was dieser nicht angehörte, abzugrenzen. Im lutherischen Gebäude mußten so viele Innenmauern wie möglich abgebrochen und beseitigt werden, so daß alle unter einem Dach zusammenleben konnten. Genauso wichtig war die Verstärkung der Außenwände, nicht nur um zu verhindern, daß das Dach einstürzte, sondern auch damit die Bewohner eine verstärkte Gewißheit und Sicherheit im Leben zusammen spüren konnten und damit keine zwielichtigen Lehrer eines falschen Glaubens die Außenmauer zerbrechen und Bewohner des Gebäudes unter ihre Macht bringen konnten.

III.

Die zehn Predigten gegen die Täufer hatten ein notwendigerweise begrenztes zweites Ziel. Andreae kannte die besondere Herausforderung durch das Täuferium aus eigener Erfahrung. In seinen Predigten versucht er, eine Gegenstrategie zu entwickeln und dadurch seinem Hauptziel näher zu kommen. Sein Ziel in den Predigten ist nicht nur, das Täuferium als eine falsche Lehre abzulehnen, sondern auch die täuferische Lehre ehrlich zu prüfen und sie zu analysieren, um den einfachen Leuten auf den Kirchenbänken zu helfen, ihren Glauben zu präzisieren. Er will, soweit möglich, ein authentisches Bild des Täuferiums malen, so daß die einfachen Gläubigen, die Laien, Klarheit über ihren eigenen Glauben bekommen und somit besser ausgerüstet werden, den Argumenten der Täufer zu widerstehen.

Seine Sorge um das Wohlergehen des einfachen Gemeindeglieds ist in der Tat eine treibende Motivation hinter den Predigten. Andreae war überzeugt, daß der gesunde Menschenverstand und das natürliche Lehrverständnis der Laien einen festen Boden bildeten, auf dem die Einheit errichtet werden konnte.¹⁷ Andreaes Absicht in diesen Predigten ist also, die gegenwärtige religiöse Landschaft zu erklären, so daß die einfachen Gläubigen wissen können, was sie glauben sollen und so einen Wegweiser in einer Zeit voller Verwirrung besitzen mögen. Nach Andreaes Einschätzung ist die gegenwärtige Situation so verwirrt und verdunkelt, daß der Tag des Letzten Gerichts vor der Tür steht. Es gäbe nicht nur Juden und Türken, sondern sogar die Christen seien gespalten: Der Papst und viele andere falsche Lehrer würden die einfachen Leute so verwirren, daß sie nicht mehr wüßten, was

sie glauben sollten. In der Vorrede zu den *Dreyunddreissig Predigten* schreibt er: „Dise ursach hat mich bewegt/ daß ich viel und oft gedacht/ demalsten eines für den enfaltigen Mann/ ein kurtzen enfaltigen Bericht zustellen/ wie er sich in disen letsten gefährlichen zeitten/ in all vorermelte Spaltungen unnd Zwiſſtracht der Religion Christlich schicken soll/ damit er nicht in Irrthumb verführet/ sonder in der Zukunfft des Herren/ im rechten/ warhafftigen/ Christlichen unnd seligmachenden Glauben erfunden werden möge.“¹⁸ Andreae sieht sich als der fachkundige Seelsorger der einfachen Leute. Deshalb sieht er seine Predigten als Versuch an, eine Irreführung der einfachen Gläubigen zu verhindern und dadurch die Einheit der Laien zu stärken.¹⁹ Andreae gibt sich aber mit diesem Ziel, einen Wegweiser für die verwirrte und verunsicherte Laienschaft zu schaffen, nicht zufrieden. Wie schon bemerkt, ist seine weitergehende Absicht, einen Beitrag dazu zu leisten, daß die christliche Einheit nicht nur in Württemberg, sondern auch in der ganzen evangelischen Welt zustande kommt. Seiner Meinung nach ist es erforderlich, alle anderen, entgegengesetzten Lehren zu beseitigen und sie als falsche Lehren zu überführen, weil es die Vertreter dieser Lehren sind, die die christliche Uneinigkeit verursachen. Andreaes Predigten sollten Zeugnisse der wahren christlichen Einheit sein, wie sie in württembergischen Kirchen verkündet wurde und dort angeblich herrschte. Aus diesem Grund richtete er seine Predigten „wider das ungegründt Geschrey unserer Widersächer/ wölche nicht auffhören von unsern Kirchen zuschelten/ als wann kein Statt mit der andern/ kein Fürstenthumb mit dem andern/ kein Prediger mit dem andern im Glauben unnd Religion einig sein solten.“²⁰

Die Methode, die in Andreaes Suche nach Klarheit und Einheit angewendet wird, ist die prüfende Analyse der Lehre. Er will die Lehre der Gegner, selbst wenn sie offensichtlich noch so falsch ist, einer peniblen, aber fairen Probe unterziehen, ohne sie sofort von der Hand zu weisen. Er will das untersuchen, was die anderen verkünden, um es am Maßstab der christlichen Wahrheit zu messen. Er glaubt, hierin nach dem Befehl Gottes zu handeln. „Dann einmal ist das der ernstlich bevelch Gottes/ man soll alles probieren/ und was gut ist behalten/ der aber ein Lehr verwirfft und verdampt/ eh er sie gehört und genugsam verstanden hat/ der hat disem bevelch des Apostles nicht gelebt/ und muß deßhalen ein böß Gewissen haben/ in dem er ein ding schilt/ verachtet und verdampt/ und da er darüber zu red gestelt würdt/ nicht sagen kan/ was es ist.“²¹

In der zweiten der dreiunddreißig Predigten erklärt Andreae, unter Berufung auf 1. Thessalonicher 5, 21 und 1. Johannes 4, 1 seine Einstellung nochmal: „Derhalben S. Paulus alle Christen vermanet/ sie sollen alles probieren/ und

was gut ist/ behalten. Er sagt nicht/ sie sollen alles glauben/ was sie hören/ dann das were ein leichtfertigkeit/ er sagt auch nicht/ daß sie ein Lehr verdammen/ die sie noch nicht gehört haben/ dann das were ein unchristlicher frevel/ jemandts Person oder Lehr unverhört verdammen/ ...²² Die Aufgabe der Christen ist also, die Geister zu „probieren“, genau die Methode, die Andreae in seinen Predigten anwenden möchte. Sicherlich dachten alle Reformatoren, sie handelten genauso. Im Gegensatz zu den meisten dieser Reformatoren nahm Andreae den Aufruf zur ehrlichen Auseinandersetzung ernst: Er machte sich mit der täuferischen Lehre bekannt und stellte sie ehrlich auf die Probe. Er lehnte die täuferische Lehre zwar ab, aber sein Ansatz zeigt einen anderen Geist.

Um es nochmal festzustellen: Andreaes Hauptinteresse lag bei den Laien unter seinen Zuhörern. Ihre Fähigkeit, die Grundaussagen der Bibel zu verstehen, und ihr Unvermögen, den Argumenten der Theologen zu folgen, waren ihm bekannt. Deshalb war es ihm wichtig, eine Frage zu beantworten: Wie konnte sich der Laie gegen die theologische Verwirrung schützen, zumal der Laie nicht in der Lage war, theologisch zu argumentieren und oft nicht einmal lesen oder schreiben konnte? „Dann der grösser Theil under den Christen/ kan weder schreiben noch lesen/ demnach sie auch nicht anzeigen können/ wo diser oder jhener Spruch in der Bibel/ alts und news Testaments geschriben seie/ und sollicher gestalt weder mit dem Sathan noch andern Menschen disputieren können/ solten sie aber der ursachen in jren Anfechtungen den Teuffel nicht überwinden können?“²³ Sowohl der Laie als auch der Theologe kann sich gegen den Teufel schützen, indem er eine einzige Tatsache in Erinnerung behält: die Erlösung, die Christus am Kreuz für alle gewonnen hat. Sie genügt, um dem Teufel zu widerstehen und die Uneinigkeit zu überwinden. Der Glaube an diese Tatsache ist für Andreae hinreichend, und weder Vernunft noch tiefere Bibelkenntnis noch Geschick in der theologischen Argumentation sind nötig. Wie wendet der Laie diese Tatsache zu seinem Vorteil? Laienchristen tun das, was sie am leichtesten tun können: sie hören einer Predigt zu und werden dabei in ihrem schlichten Glauben hoffentlich gestärkt und ermahnt. Andreae ist überzeugt, daß der Laienchrist, wenn er regelmäßig den Predigtgottesdienst besucht, zwischen Falschem und Richtigem zu unterscheiden weiß und die richtige Lehre, die die einzige Einheitsbasis bildet, erkennen kann. Andreae ist also der Meinung: Wenn die dunklen Wolken der Unklarheit in der Lehre weggezogen werden können, und wenn der schlichte Glaube der Laienchristen sich ungehindert durch die Tricks des Teufels und der Täufer wieder entfalten kann, und wenn die Christen die Schlichtheit ihres Glaubens an den Gekreuz-

zigten wieder sehen und dadurch die natürliche Einheit unter ihnen gestärkt werden kann — dann ist die Predigt das Mittel, wodurch dies alles zu erreichen ist. Die Predigt, ehrlich und christlich angewendet, soll nach der Meinung Andreaes die einzige Waffe sein, die angewendet werden sollte, um gegen die Täufer zu kämpfen, um die Laien vor der teuflischen Überzeugungskraft der Täufer zu schützen. Die Predigt ist das Mittel, durch das die christliche Einheit Wirklichkeit wird.

IV.

In seinen Predigten versucht Andreae auf dreifache Weise, seine Zuhörer gegen die Argumente der Täufer auszurüsten. In der folgenden Diskussion dieser Methoden veranschaulichen Beispiele aus den Predigten Andreaes Arbeitsweise.

1. Andreae führt einen täuferischen Lehrsatz nach dem anderen geduldig vor und entgegnet ihnen genauso geduldig und in einfacher Sprache. Die Zahl der von ihm so behandelten täuferischen Gedanken ist erstaunlich groß. Er beschreibt täuferische Lehrmeinungen zu Gottesdienstform, Obrigkeit, Ehe und Beruf und behandelt unter anderem Themen wie Gerechtigkeit und gute Werke, Taufe, die christliche Gemeinde, die Prediger, das weltliche Regiment, das Schwert, der Eid, die Ehe sowie die Berufe Messerschmied, Kaufmann und Gastwirt. Die Zahl der Argumente, die die Täufer im Zusammenhang mit diesen Themen aufführen und die von Andreae erwähnt werden, sind viel mehr, als man von einem lutherischen Prediger in dieser Zeit vielleicht erwarten würde. In der zweiten Predigt diskutiert er zum Beispiel acht Argumente der Täufer für die Erwachsenentaufe und in der fünften Predigt acht Gründe, warum die Täufer eine Teilnahme von Christen an der weltlichen Regierung ausschließen. In der achten Predigt erwähnt er zwei Gründe, warum die Täufer keine Messerschmiede sind und je eine für ihre Ablehnung der Berufe Kaufmann und Gastwirt, vier Gründe für die Gütergemeinschaft und ein Argument für die hutterische Ehepraxis. Andreaes Kenntnis der Täufer ist ungewöhnlich, vielleicht breiter, tiefer und scharfsinniger als die jedes anderen Lutheraners seiner Zeit.

2. Bei seiner Argumentation flüchtet Andreae nicht in die Verwirrungen der theologischen Sprache, sondern bietet seine Meinung in einer einfachen, laiengerechten Sprache an. Seine Gegenargumente werden meistens als eine klar dargelegte, von der Erklärung der Täufer divergierende Interpretation verschiedener Schriftzitate präsentiert. Gelegentlich nimmt er die Möglichkeit wahr, seinen Zuhörern Anweisungen zu geben, wie sie sich verhalten sollten, wenn sie Täufermissionaren begegnen. Es war die Me-

thode vieler Täufer, bei der Begründung ihrer Lehre die Bibel oft und ausführlich zu zitieren. Andreae wußte, daß diese Praxis eine hohe Wirksamkeit unter seinem Kirchenvolk zeigen konnte, und nimmt sie als Aufforderung ernst. Er bietet seinen Zuhörern Schrifterklärungen an, die die lutherische Lehre begründen und es seinem einfachen Kirchenvolk ermöglichen sollen, den Täufern Paroli zu bieten. In der zehnten Predigt sagt er, was sie tun sollen, wenn sie einem Täufer begegnet sind: „Kompt dann ein Wider-teuffer an dich/ und will dich bereden/ du sollest dich von unser Gemein absöndern/ darinn souil Sünder seien/ so sprich du/ er wölle ein Kirchen haben/ darinn kein Vatter unser seie/ dann da man das Vatter unser bettet/ da müssen Sünder sein/ die da bitten umb vergebung jrer Schuld/ und glauben Ablass der Sünden. Es bleiben nicht allein die bösen under den frommen/ so lang man auff Erden lebt/ sonder die Glaubigen selbst bleiben noch Sünder/ haben jre Schwacheiten/ einer mehr dann der ander/ die wir einander müssen helffen tragen/ und besseren. Will er dich bereden/ daß du deine Kinder nicht sollest tauffen lassen/ so laß dir sagen/ wa Christus der Herr verboten habe die Kinder zutauffen/ wölche in Sünden empfangen unnd geboren seind/ unnd diß Bads der Widergeburt eben so notturfftig seind als die alten. Will er dich bereden/ es könne ein Christ kein Oberkeit sein/ daß auch kein Christ sein not der Oberkeit klagen/ unnd jr Ampt anruffen könne/ unuerletzt seines Gewissen/ So sag du/ entweder muß Gott ein sündigs Regiment geordnet haben/ oder aber/ ist es nicht sündig/ so kan es ein Christ tragen und brauchen. Dann einmal ist die Oberkeit unnd Rechtsprechen ein ordnung Gottes/ von Gott selbst eingesetzt/ warumb solt dann ein Christ sollicher ordnung sich nicht gebrauchen dörrffen/ die jme zum Trost/ Schutz und Schirm verordnet ist? Will er dich bereden/ im Fahl der not ein Eid schwören/ seie sünde/ so sag du/ entweder hat Gott heissen sündigen/ da er beuolhen hat bey seinem Namen schwören/ das ist/ die Warheit bezeugen/ oder aber ein Christ kann mit gutem Gewissen ein Eid thun. Will er dich bereden/ du könnest nichts eigens behalten/ sonder wann du ein Christ sein wöllest/ so müssestu alle deine Güter in gemein geben. Darauff sag du/ Er wöll dir die zehen Gebott fälschen/ dann die zwey Gebott muß man herauß thun: Du solt nicht stelen. Item/ du solt dich nicht lassen gelusten deines Nächsten Guts/ wann niemandt ettwas eigens behalten darff. So lang nun stelen verboten ist/ so lang darffestu auch dein Eigenthumb behalten/ daruon dem dürfftigen im fahl der not/ mögest die Hand bieten.“²⁴ Auf diese Weise dachte Andreae, seine Gemeindeglieder mit Schwertern und Schilden wappnen zu können, mit denen die lutherische Einheit geschützt werden soll.

3. In allen seinen Predigten zitiert Andreae direkt und indirekt aus täuferischen Lehrtexten. Seine Kenntnis und Anwendung von täuferischen Lehrmeinungen weisen auf eine intensive Beschäftigung mit den Täufern und ihrer Denkweise hin, die in seiner Zeit höchst ungewöhnlich ist. Kein lutherischer Prediger vor ihm und nur wenige nach ihm zeigten eine vergleichbare Bereitschaft, Täufertexte zu lesen und sie nicht nur zu verstehen, sondern ernst zu nehmen und sich mit ihnen unvoreingenommen auseinanderzusetzen.

Es sollte nicht überraschen, daß Andreae so handelte, zumal er mehr als andere seine persönlichen Erfahrungen mit Täufern machen konnte. Als Generalsuperintendent in Württemberg hatte er oft die Gelegenheit gehabt, das Treiben der Radikalen im Ostteil des Herzogtums, wo sie besonders aktiv waren, wahrzunehmen. Seine persönlichen Begegnungen mit einzelnen Täufern fanden auch in Form von Gesprächen statt, die von Gustav Bossert veröffentlicht wurden.²⁵ Andreae war außerdem ein Teilnehmer an der Disputation zu Pfeddersheim im August 1557, wo er eine breite Vielfalt täuferischer Meinung gehört hatte. Nach Bossert soll Andreae der Verfasser des Berichtes dieses Gespräches gewesen sein,²⁶ dies ist allerdings umstritten.

Diese Erfahrungen lassen Andreae in seinen Predigten als Kenner der Radikalen erscheinen. In der ersten Predigt gibt er sich erhebliche Mühe, den Namen zu erklären, der diesen Menschen gegeben worden ist. Man nennt sie „Wiedertäufer“, weil sie die Kindertaufe ablehnen und nur Erwachsene taufen und damit eine zweite Taufe vollziehen. Es ist ihm aber bewußt, daß die Täufer selber diesen Namen ablehnen, weil sie der Meinung sind, daß die Kindertaufe ungültig ist und daß nur Menschen getauft werden sollten, die zu Verstand gekommen sind.²⁷ Es ist ihm weiter bewußt, daß die vielen täuferischen Lehrmeinungen, die er in seinen Predigten behandelt, nicht die Lehre aller Täufer vollkommen beschreiben. Er kennt also die Vielfalt der Meinungen oder die Uneinigkeit der Gläubigen, auch innerhalb des Täufertums. Er stellt fest: „Daß aber nicht alle Widerteuffer sich zu allen dißen Artickeln bekennen/ das soll uns hie in unsern fürnemen nichts jrren. Dann sie in vil Secten under sich selbst getheilt seind/ ettlich halten gemeinschaft aller Güter/ ettlich nicht/ ettlich tragen Schwerter/ ettlich nicht/ ettlich thun die Erbhuldigung/ ettliche nicht.“²⁸ Es sollte deshalb auch nicht überraschen, daß Andreae Zitate aus täuferischen Texten in seinen Predigten anführt. Er kennt offensichtlich einige Texte und vermutet, daß seine Zuhörer mit den darin enthaltenen Argumenten konfrontiert werden könnten. Denn die Zitate sind meistens der *Rechenschaft* Peter Riedemanns entnommen, die oft von

hutterischen Missionaren benutzt wurde. Dem Leser der Predigten wird schnell klar, daß Andreae nicht nur die Argumentationsweise, sondern auch den Wortlaut der *Rechenschaft* in seine Predigten aufgenommen hat. Darüber hinaus zitiert er in der fünften Predigt aus einem bestimmten täuferischen Buch, dessen Titel er nur als *Heut und Gestern* kennt. Es ist davon auszugehen, daß dieses Buch die *Testamentserläuterung* ist, die Sammlung von Schriftpassagen und Erklärungen, die von Pilgram Marpeck und seinem Kreis benutzt wurde.²⁹ Es war gerade eine solche Sammlung von Schriftinterpretationen aus täuferischer Sicht, die Andreae am stärksten hätte interessieren können, zumal die Absichten der Täufer in diesem Werk auch die Andreaes in seinen Predigten sind, nämlich Bibelzitate und deren Erläuterung so zu präsentieren, daß Glaube und Praxis gestärkt werden.

V.

Jakob Andreae hielt im Lauf der Jahre ungefähr 150 eher lange Predigten, die den Laien seiner Kirche in gedruckter Form zugänglich gemacht wurden.³⁰ Auch als Predigtreihe waren die Esslinger Predigten nicht einzigartig. Wenige Jahre vorher, zwischen 1560 und 1562, hatte er einige Zeit in der Stadt Lauingen bei Neuburg in Bayern verbracht, wo er mit einer Predigtreihe an einem Versuch teilnahm, Stadt und Gegend zu reformieren.³¹ Hier richteten sich seine Predigten ebenfalls gegen die Lehren der Katholiken, Zwinglianer, Schwenckfelder und Täufer. Das legt die Schlußfolgerung nahe, daß es nicht nur Andreaes viele Reisen, Gespräche und Verhandlungen waren, die wichtige Elemente in der Herstellung der Konkordienformel und der dadurch erzielten lutherischen Einheit darstellten, sondern auch die vielen Predigten, die er vor den Gebildeten, den Mächtigen und den ungebildeten Laien seiner Kirche hielt. Jede der vielen Predigten, die das Ziel der Klärung der Lehre der Kirche hatte, stellte einen kleinen, aber notwendigen Beitrag zur Erlangung der Einheit dar. Auch seine Predigten gegen die Täufer müssen als Teil dieser Bemühungen verstanden werden. Indem er gegen die Täuferlehre argumentierte, instrumentalisierte er die Täufer auf dem Weg zur Erlangung seines Zieles.

Insofern behandelt Andreae die Täufer auf eine Weise, die seinen Predigten gegen sie eine Bedeutung verleiht, die über ihren bescheidenen Umfang hinausgeht. Die zehn Predigten stellen eine eher systematische und detaillierte Antwort auf die Täufer dar, die in ihrer Zeit ungewöhnlich war. Er hatte einige Täufer kennengelernt, mit ihnen außerhalb des Rahmens einer Disputation gesprochen, ihre Texte gelesen und sich entschieden, sie ernst zu nehmen, gerade weil einige seiner Mitgläubigen dasselbe taten. Er konnte

die Anziehungskraft der täuferischen Argumente erkennen, und weil er überzeugt war, daß diese falsch und seine mächtiger waren, unternahm er den Versuch, seinen Zuhörern dies durch das einzige angemessene Mittel zu zeigen: die Predigt. Das war eine andere Taktik als die, die von anderen Reformatoren bevorzugt wurde, die sich bemühten, die Täufer als Sozialrevolutionäre und Kriminelle zu brandmarken. Für die anderen Reformatoren hatte das Kennenlernen der täuferischen Lehre und Praxis — wenn sie dies überhaupt taten — nicht den Zweck, gegen sie geduldig zu argumentieren, sondern Beweise für ihre gesellschaftliche Gefährlichkeit zu liefern. Andreaes Ansatz ist anders. Er sieht die Täufer nicht primär als eine Gefahr für die Gesellschaft, sondern in erster Linie als eine religiöse Alternative, die ernstgenommen werden mußte, wenn eine solide Basis für die lutherische Einheit präzisiert werden sollte. Aus diesem Grund hielt Andreae die täuferische Lehre und Praxis für diskussionswürdig. Es muß betont werden, daß Andreae die Verfolgung der Täufer durch das Schwert für nicht geeignet hielt, um ihre Anziehungskraft zu brechen. Im Herzogtum Württemberg erkannte man unter dem Einfluß seines Haupttheologen, Johannes Brenz, der einige Jahre auch Andreaes Vorgesetzter war, früh die Wirkungslosigkeit des Schwertes in dieser Hinsicht. Zwar wurden auch in Württemberg Täufer hingerichtet, aber dies geschah meist in Zeiten der österreichischen Herrschaft oder der politischen Verwirrung. Brenz selber zeigte sich von Anfang an abgeneigt, das Schwert gegen die Täufer zu benutzen.³² Bis zu der Zeit seiner Predigten gegen die Täufer hatte Andreae für viele Jahre in einem Land gelebt, dessen schwerste Bestrafung der Radikalen in Einkerkierung und Ausweisung bestand. Und sogar diese Strafen waren umstritten. Die Einkerkierung konnte äußerst lasch überwacht werden, wie das Beispiel Paul Glock zeigt, und die Beamten des Herzogtums hatten Bedenken, ob es schicklich sei, die Täufer in andere Fürstentümer auszuweisen. Es fügt sich deshalb in die Tradition der Behandlung der Täufer in Württemberg, daß Andreae nicht die Waffe des Schwertes, sondern der Predigt ergriff. Zu dieser Zeit (1567/68) hatten die Mennoniten Norddeutschlands noch viele Jahre der Verfolgung vor sich und den Hutterern, die gerade ein „Goldenes Zeitalter“ erlebten, standen erneut Verfolgung und die Zerstörung ihrer Brüderhöfe bevor. Den Täufern Württembergs begegnete jedoch ein neuer Geist. Sie wurden zwar nicht geduldet und mußten mit Einkerkierung und Ausweisung rechnen. Gleichzeitig aber existierte die Bereitschaft, das Täuferium als eine ernstzunehmende Alternative zu betrachten und sich mit der täuferischen Lehre theologisch auseinanderzusetzen. Dies stellte eine

kleine, aber doch bedeutende Kursänderung dar, die in den zehn Predigten Jakob Andreaes klar zu erkennen ist.

1 Dieser Aufsatz erschien ursprünglich in einer längeren englischen Fassung in: *Brethren Life and Thought* 38, 1, 1993, S. 5–23.

2 Klaus Deppermann, Werner O. Packull und James M. Stayer, *From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *MQR* 49, 1975, S. 83–122.

3 Claus-Peter Clasen, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften. Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie*, Stuttgart 1965, S. 36–42.

4 Ebd., S. 41, 49 f.

5 Gustav Bossert (Hg.), *Quellen zur Geschichte der (Wieder-) Täufer*, Band I: Herzogtum Württemberg (*Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte*, Band XIII = QGT I), Leipzig 1930, S. 369–376, 397, 413–417, 463–464. Der Bericht über die Predigten Andreaes: S. 375.

6 Zur Biographie Andreaes vgl. H. Gürsching, *Jakob Andreae und seine Zeit*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* (fortan abgekürzt BWKG) 54, 1954, S. 123–156.

7 Zu Andreaes Aktivitäten in Württemberg zur Zeit des sogenannten Interims s. Gustav Bossert, *Das Interim in Württemberg* (*Schriften des Vereins für Reformationgeschichte* 46/47), Halle 1895.

8 Gürsching, a. a. O., S. 126.

9 S. hierzu Gürsching, a. a. O., S. 127–131 und Martin Brecht und Hermann Ehmer, *Südwest-deutsche Reformationgeschichte*, Stuttgart 1984, S. 378–411.

10 Tübingen, 1568. Die Vorrede (iijB–D) gibt viele Details zu den Umständen der Predigten und der Drucklegung und ist auch von Andreae verfaßt. Das Exemplar der hier diskutierten Predigten befindet sich in der Universitätsbibliothek Tübingen. Hans J. Hillerbrand, *A Bibliography of Anabaptism*, Gütersloh, 1962, S. 180, führt vier Exemplare der Predigten auf: je eins in Bonn, Amsterdam, Erlangen und Goshen (Ind.), jedoch nicht das Tübinger Exemplar. Eine zweite Auflage der Predigten, ergänzt durch die *Sechs Predigen* von 1573, wurde im selben Jahr herausgebracht. Die vier von Hillerbrand aufgeführten Exemplare sind in Wirklichkeit Exemplare der zweiten Auflage. Die Universitätsbibliothek Bonn besitzt ein Exemplar der zweiten Auflage (1573) sowie eins der ersten Auflage (1568). Es ist vorläufig davon auszugehen, daß Erstauflagen der Predigten sich in Tübingen und Bonn befinden, während die Exemplare in Amsterdam, Erlangen und Goshen Zweitaufgaben sind. Hillerbrand führt außerdem noch ein Exemplar der dritten Auflage (1576) in Philadelphia auf.

11 Hierzu Clasen, a. a. O., S. 5–15 und QGT I, S. 71, 914–917, 206–224.

12 Diese Streitigkeiten werden normalerweise bezeichnet als Synergistischer Streit, Majoristischer Streit, Antinomistischer Streit, Osiandrischer Streit, Adiphoristischer Streit, Eucharistischer Streit.

- 13 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 8. Aufl., Göttingen 1979, S. 739–1100. S. auch: Paul Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910, S. 565–568; Brecht und Ehmer, a. a. O., S. 437–438.
- 14 Sechs Christlicher Predig Von den Spaltungen so sich zwischen den Theologen Augspurgischer Confession von Anno 1548 biss auff diss 1573. Jar nach und nach erhaben. Wie sich ein einfältiger Pfarrer und gemeiner Christlicher Leye so dardurch möcht vererget sein worden auss seinem Catechismo darein schicken soll, Tübingen, 1573.
- 15 Robert Kolb, *Andreae and the Formula of Concord: Six Sermons on the Way to Lutheran Unity*, St. Louis 1977, S. 127, Anm. 8: „The [Six Sermons] continued Andreae’s work of analyzing differences between Christians and discussing solutions to these differences; the Thirty-three Sermons dealt with differences outside the Lutheran churches, while the Six Sermons treated Lutheran disputes.“
- 16 Ebd. S. 67.
- 17 Bericht von der Einigkeit und Uneinigkeit der Christlichen Augspurgischen Confessions-verwandten Theologen, 1560. S. a. Jobst Ebel, Jakob Andreae (1528-1590) als Verfasser der Konkordienformel, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (fortan: ZKG) 89, 1978, S. 79–92.
- 18 Andreae, Dreyunddreissig Predigen, Vorrede, iijA.
- 19 Ebd., iijB.
- 20 Ebd., iijD-E.
- 21 Dreyunddreissig Predigen, Theil I, S. 32.
- 22 Ebd., S. 79.
- 23 Ebd, S. 44.
- 24 Andreae, Predigen, Theil IV, S. 200–202.
- 25 QGT I, S. 127 f. (Nr. 154–156) und S. 174–176 (Nr. 184 f.).
- 26 QGT I, S. 161.
- 27 Andreae, Predigen, Theil IV, S. 3 f.
- 28 Ebd., S. 6.
- 29 Zur Identifikation der von Andreae zitierten Passagen mit der *Testamentserläuterung* s. Wilhelm Wiswedel, Die Testamentserläuterung, ein Beitrag zur Täufergeschichte ,in: BWKG 41, 1937, S. 64–76. Zu Pilgram Marpeck als Verfasser der Testamentserläuterung s. Johann Loserth (Hg.), Pilgram Marpecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundeszeugung von 1542, Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert, Wien und Leipzig 1929, S. 38–44.
- 30 Werner Schütz, Jakob Andreae als Prediger, in: ZKG 87, 1976, S. 222.
- 31 Ebd., S. 225.
- 32 Gustav Bossert d. J., Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg (Wiedertäufer und Schwenckfelder), in: BWKG 29, 1929, S. 1–40; Brecht und Ehmer, a. a. O., S. 128 f.

Das neue Zeichen der Erwählten

Zur Entstehung des täuferischen Sabbatismus

Zu dem bunten Erscheinungsbild des Täuferturns in der Reformationszeit trägt eine Gruppe in Mähren und Schlesien bei, die den Sabbat hielt und die Feier des siebten Tages propagierte. Für diese Gruppe ist die Bezeichnung „Sabbater“ — maßgeblich durch Luthers Schrift *Wider die Sabbather* von 1538 — gebräuchlich geworden. Erst im Zuge der eingehenderen Erforschung und differenzierteren Betrachtung des Täuferturns in den letzten Jahrzehnten ist auch erkannt worden, daß die Sabbater zur Täuferbewegung zu rechnen sind.¹ Näherhin gehören sie in den Kontext des apokalyptisch geprägten Täuferturns im südostdeutschen Raum um die Figur des Hans Hut, des Schülers und Erben Thomas Müntzers. Dies war den Zeitgenossen so nicht bewußt, sah doch auch Luther in ihnen die Opfer einer angeblich von den Juden in Böhmen und Mähren ausgehenden Mission, von der sonst allerdings nichts bekannt ist.² Daher erklärt sich auch, daß Luthers *Wider die Sabbather* seine erste grob antijüdische Schrift ist.

Doch völlige Klarheit läßt sich über die Sabbater nicht erlangen, denn es konnten bisher noch keine von ihnen selbst verfaßten Quellen gefunden werden. Man ist auf Rekonstruktionen und Vermutungen auf der Grundlage von wenigen, teils nur fragmentarischen Gegenschriften angewiesen: eine Schrift von Caspar Schwenckfeld (1532)³, einige Fragmente Wolfgang Capitos von 1531⁴, und die undatierte Abschrift einer Polemik von Schwenckfelds Freund Valentin Krautwald.⁵ Schwenckfeld und Capito erwähnen ein Buch *Vom Sabbat* von Oswald Glaidt.⁶

Neben Glaidt ist ein weiterer Sabbater mit Namen bekannt: Andreas Fischer, auf dessen Schrift *Scepastes decalogi* (etwa: Beschützer des Dekalogs) sich Valentin Krautwald in seinem Bericht beruft.⁷

Ich möchte im folgenden der Frage nachgehen, warum einige Täufer im Umfeld des Hans Hut zu der Überzeugung gelangt sind, daß der Sabbat wieder gehalten werden müsse. Da sich diese Frage wegen der schwierigen Quellenlage nicht eindeutig beantworten läßt, müssen einzelne Hinweise aus den Gegenschriften zu einem plausiblen Erklärungsmodell zusammengefügt werden. Dabei versuche ich zunächst, in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Erforschung der Sabbater eine These zu formulieren (I.), die dann am Sabbatverständnis Glaidts überprüft werden soll (II.). Nach einem Blick auf die Missionsgeschichte der Sabbater, soweit sie sich erhellen läßt

(III.), wird die Frage angegangen, ob die Sabbater auch die Beschneidung praktizierten, wie Luther es behauptet hat (IV.). Eine kurze Erinnerung an die Entstehung des Adventismus in Amerika soll abschließend die hier vertretende Sicht der Entstehung des Sabbatismus in der Reformationszeit untermauern (V.).

I.

Zuletzt wurde der mährische Sabbatismus von Daniel Liechty untersucht.⁸ Seine Studien zeigen, daß die Sabbater nicht nur durch eine Betonung des biblischen Literalsinnes⁹, sondern auch durch apokalyptische und chiliastische Motive zur Überzeugung gelangt sind, der Sabbat müsse wieder gehalten werden, sowie, daß diese Überzeugung im Umfeld des Hutschen Täufern entstanden ist. Der Vergleich der rekonstruierten Sabbat-Theologien von Glaidt und Fischer führt Liechty zu der These, zuerst habe Glaidt den Sabbatismus unter dem Eindruck von Hans Huts naher Endzeiterwartung für Pfingsten 1528 propagiert; bis zu diesem Termin stehe der Sabbat in einem chiliastischen Kontext, danach habe Fischer die geistige Führung übernommen und einen Sabbatismus ohne den apokalyptischen Hintergrund vertreten.

Diese These über die Genese des mährischen Sabbatismus wirft allerdings einige Fragen auf. Seit dem Nikolsburger Religionsgespräch zwischen Balthasar Hubmaier und Hans Hut vom Mai 1527 war Glaidt ein Parteigänger Huts. Hut verkündigte unter seinen Anhängern als Geheimlehre, daß das Gericht über die Gottlosen und der Beginn des Millenniums zu Pfingsten 1528 zu erwarten sei. Er zog umher und taufte die Eingeweihten mit einem Kreuzeszeichen auf der Stirn, das er als Versiegelung zur Errettung im bald hereinbrechenden Gottesgericht verstand.¹⁰

In diese Situation einer unmittelbaren Erwartung der Parusie und des Weltendes scheint die Forderung, den Sabbat zu halten, nicht recht zu passen. Denn im Unterschied zu Huts Versiegelungstaufe als einem einmaligen und esoterischen Initiationsritual ist das Halten des Sabbats ein zu wiederholender Ritus, der auf längerfristige Kontinuität angelegt ist. Der Sabbat scheint wenig geeignet, die Errettung angesichts eines unmittelbar bevorstehenden Endgerichts zu symbolisieren.

In einem chiliastischen Kontext stellt der Sabbat zwar eine geläufige Chiffre dar: Er bezeichnet das Millennium. Daß sich in diesem Zusammenhang jedoch die Forderung erhebt, den Sabbat auch zu halten (Sabbatismus), ist keineswegs selbstverständlich. Es ist also nach den näheren Bedingungen innerhalb des chiliastischen „Milieus“ zu fragen, um die Genese des Sabba-

tismus nachvollziehen zu können. Meine Vermutung ist, daß sich der Sabbatismus nicht im *Vorfeld* einer akuten Naherwartung des Millenniums ausgebildet hat, sondern eher die Verarbeitung einer *enttäuschten Naherwartung* darstellt. Stimmt diese Vermutung, dann kann Oswald Gلايت — entgegen Liechtys These — erst nach Pfingsten 1528 auf die Idee gekommen sein, den Sabbat zu propagieren.

Daher ist die Datierung der Sabbater-Schriften wichtig. Welche Hinweise geben die Gegenschriften dazu? Schwenckfelds Traktat ist auf den Neujahrstag 1532 datiert. Schwenckfeld gibt darin an, mit Gلايت „etwas zur Liegnitz jnn Schlesien fruntlich gesprech gehalten“ zu haben.¹¹ Bisher wurde deshalb angenommen, daß Gلايت schon vor Februar 1529 für den Sabbat eingetreten sei, denn im Februar 1529 hat Schwenckfeld Liegnitz verlassen. Das gibt allerdings die Bemerkung Schwenckfelds nicht her. Es ist keineswegs klar, daß es bei dem Gespräch in Liegnitz um den Sabbat gegangen ist; die Charakterisierung des Gesprächs als „freundlich“ legt eher das Gegenteil nahe.

Erst Mitte 1531 muß Gلاits Sabbatbuch vorgelegen haben, denn von Capito erfahren wir, daß er es November 1531 in Straßburg von Leonhard von Liechtenstein aus Nikolsburg erhalten hat.¹² Den Auftrag zu einer Entgegnung hat Capito dann wegen Arbeitsüberlastung an Schwenckfeld, der zu dieser Zeit bei ihm wohnte, abgegeben. Der Terminus ante quem für die Abfassung von Gلاits Sabbatbuch ist also erst Mitte 1531, nicht schon Februar 1529.

Schwenckfeld und Capito erwähnen nur Oswald Gلايت und sein Buch; Fischer und dessen Schriften über den Sabbat scheinen ihnen noch unbekannt zu sein. Fischer taucht als Sabbater erst in der Polemik von Valentin Krautwald auf. Krautwalds Schrift ist zwar undatiert, kann aber nicht vor 1535 entstanden sein, denn Krautwald erwähnt darin, daß Fischer die Züricher Bibelübersetzung sowie diejenige Luthers kritisiere und zwar sowohl in Bezug auf neutestamentliche als auch auf alttestamentliche Stellen. Die erste Züricher Vollbibel kam 1529, die erste Luther-Vollbibel im Herbst 1534 heraus.¹³

In welchem Zusammenhang der Sabbatismus zu der chiliastischen Verkündigung Hans Huts steht, kann nur inhaltlich am Sabbatverständnis Gلاits und Fischers herausgearbeitet werden. Dieses Sabbatverständnis muß aus den erhaltenen Gegenschriften rekonstruiert werden.

II.

Das Sabbatgebot des Dekalogs spielt bei der Argumentation der Sabbater eine wichtige Rolle. Christus habe nur das alttestamentliche Zeremonialgesetz, nicht aber das Sittengesetz aufgehoben, dessen bedeutendster Teil der Dekalog mit allen seinen Geboten sei; der Dekalog dürfe nicht auf acht oder neun Gebote reduziert werden.¹⁴ Der Sabbat werde seit Beginn der Schöpfung gefeiert, in ihm habe die Schöpfung Bestand, er erinnere an die ursprüngliche Vollkommenheit der Schöpfung. Wenn Christus sich als Herr des Sabbats bezeichnet (Lk 6, 5), setze er damit den Sabbat nicht außer Kraft. Die Heilungen am Sabbat bestätigten gerade die fortdauernde Geltung des Sabbats.

In einer Art Sabbatordnung hat Glaiddt detailliert festgeschrieben, wie und unter welchen Umständen der Sabbat zu feiern ist. Nach dem, was von Schwenckfeld darüber zu erfahren ist, hat sich Glaiddt an den alttestamentlichen Bestimmungen orientiert, ohne diese aber allzu akribisch zu befolgen. So sei es durchaus erlaubt, spazieren zu gehen, die Stube zu heizen und etwas zu kochen; doch solle der Braten nicht zu lange garen. Desgleichen dürfe das Gesinde arbeiten, solle aber nicht zu früh geweckt werden. Die Obrigkeit solle für die allgemeine Durchsetzung des Sabbats sorgen.

Durch gewagte philologische Operationen nimmt Glaiddt den Sabbat aus der in Kol 2, 16 genannten Liste von *Adiaphora* heraus und bezieht ihn auf den folgenden Vers: Der Sabbat sei ein Schatten der künftigen Dinge.

Damit nähert man sich dem Kern des sabbatistischen Sabbatverständnisses. Für Glaiddt ist der Sabbat noch immer ein Schatten des Zukünftigen. Er bezieht den Schatten nicht wie Paulus nur auf die Zeit des Alten Bundes. Der Schatten ist noch nicht enthüllt. Der Sabbat müsse also noch *leiblich* gehalten werden. Geistlich könne er erst werden, wenn auch der Mensch nach der Auferstehung des Fleisches geistlich geworden sei, d. h. nach der Parusie Christi.¹⁵ Da die Christen noch nicht in die Ruhe Gottes eingegangen seien, bestehe der Sabbat als ewiges Zeichen fort, wie Glaiddt aus der Kombination von Hebr 4 und Ex 31, 16 f schließt. Die Verheißung des Neuen Bundes nach Jer 31 stehe noch aus; sie werde als geistliche Herzensbeschneidung erst am achten Tag, also im ewigen Sabbat erfüllt werden können (Röm 2, 28 f und Gen 17, 12).

Nun bezeugen allerdings sowohl Schwenckfeld als auch Capito, daß nach Glaiddt der ewige Sabbat in der Hoffnung schon gekommen sei.¹⁶ Glaiddt sieht im Sabbat ein Zeichen für die eschatologische Verheißung des Weltensabbats und der ewigen Ruhe. Das Zeichen vergegenwärtigt die Verheißung — doch offenbar nur dann, wenn das Zeichen auch praktiziert wird, wenn

der Sabbat mithin gehalten wird. Glaidt vertritt kein spirituell metaphorisches, sondern ein rituell symbolisches Zeichenverständnis. Die Antizipation einer eschatologischen Verheißung kann für ihn nur gelingen, wenn das auf sie weisende Zeichen durch den rituellen Vollzug kontinuierlich aktualisiert wird. Daß Glaids Sabbatlehre von einer Art sakramentalem Zeichenverständnis geprägt ist, bestätigt Capito in einer Notiz, die Glaids Lehre referiert: Der Sabbat steht bei Glaidt auf einer Linie mit Taufe und Abendmahl, wobei die drei Riten der Trias Glaube — Liebe — Hoffnung zugeordnet werden, so daß die Taufe den Glauben, das Abendmahl die Liebe und der Sabbat die Hoffnung symbolisiert.¹⁷

Als Schüler von Hut und Müntzer unterstreicht Glaidt den Gerichtsgedanken bei der Parusie Christi. Das Halten des Sabbats wird dabei zum Prüfstein. Der Sabbat verbrieft die Errettung im Endgericht. Er ist nicht nur Zeichen der Hoffnung, sondern auch Siegel der Errettung.¹⁸

Aus der hier nur knapp skizzierten Sabbatdeutung Glaids¹⁹ scheinen unverkennbar Motive der Verkündigung Huts und seiner Anhänger hervor. Hut erwartete die Parusie Christi zum Gericht über die Gottlosen für Pfingsten 1528 nach einer dreijährigen Leidenszeit für die Gerechten.²⁰ Die Heils- und Ruhezeit für die Gerechten nach dem Gericht wird als Sabbat bezeichnet²¹ — eine dem chiliastischen Denken geläufige Deutung. Darüber hinaus bestimmt Hut den Sabbat ebenso wie die Gebote überhaupt als Zeichen.²² Seine Konkordanz, eine Zusammenstellung von über 700 Schriftstellen zu meist apokalyptischen Topoi, belegt, daß er sich intensiv mit der Frage beschäftigt hat, „was der sabet sey“.²³

Dennoch hat Hut nicht gefordert, den Sabbat zu halten. Der Sabbat als Zeichen ist bei ihm offenbar noch auf einer rein metaphorischen Ebene verblieben. Nicht der Sabbat, sondern das „Tauf“-Zeichen hat bei ihm eine rituelle Dimension gewonnen: als Kreuzeszeichen auf der Stirn und Versiegelung für das bald hereinbrechende Gericht; wer so „getauft“ wurde, gehört zu den 144000 Erwählten.

Die gleiche Funktion erhält bei Glaidt der Sabbat. Betrachtet man allerdings Taufe und Sabbat in der Perspektive des Ritus, fällt — trotz gleicher Funktion — ein entscheidender Unterschied auf: die Taufe nach Hut ist ein einmalig vollzogener Initiationsritus, der Glaidsche Sabbat dagegen ein wiederholbarer, anamnetischer Ritus wie etwa das Abendmahl. In der Situation einer akuten Naherwartung kann man sich einen einmaligen Initiationsritus gut vorstellen, vor allem wenn er mit einer stark eschatologischen Deutung versehen wird. Ein stets wiederholter Erinnerungsritus, der auf längerfristige Kontinuität abhebt, macht indessen keinen Sinn. Wer dem

nahen Gericht und der radikalen Veränderung aller Welt- und Gesellschaftsverhältnisse ins Auge sieht, fordert nicht dazu auf, den Sabbat zu halten! Daß Glaids zudem eine detaillierte Sabbatordnung entwirft und das Sabbathalten mit obrigkeitlicher Hilfe durchsetzen will, zeigt, daß sich die Sabbater doch noch in *dieser* Weltzeit einrichten wollen und daß deren Ende offenbar in die Ferne gerückt ist. Solche Tendenzen zur Institutionalisierung passen kaum in die Situation einer akuten Naherwartung. Dennoch weist Glaids Sabbatverständnis deutlich chiliastische Züge auf: Der Sabbat — und zwar gerade als kontinuierlich praktizierter Ritus — vergewissert diejenigen, die ihn halten, ihres Eingangs in das Reich der Ruhe, also ihrer eschatologischen Errettung.

Von diesen Erwägungen zu Glaids Sabbatverständnis kann nun auf die Bedingungen zurückgeschlossen werden, in denen der Sabbatismus entstanden ist. Bei grundsätzlich apokalyptischer Orientierung setzt er eine Entschärfung der akuten Naherwartung, also eine Art Parusieverzögerung voraus. Er kann im Grunde erst entstanden sein, nachdem sich Huts Terminberechnung für den Anbruch des Gerichts als Fehlschlag erwiesen hatte, also erst *nach* Pfingsten 1528. Der Sabbatismus ist dann ein Versuch, die Grundlinien der Verkündigung Huts über die Enttäuschung von Pfingsten 1528 hinüber zu retten. Das Halten des Sabbats soll das Erwählungsbewußtsein und die Hoffnung auf das Gericht über die Gottlosen wachhalten gegen die Enttäuschung, daß das Gericht „vertagt“ worden ist. Der Sabbatismus stellt sich als behutsame Entschärfung der Hutschen Apokalyptik dar. Während bei Müntzer und Hut der für das Täuferium zentrale Restitutionsgedanke, jene Idee von der Wiederherstellung des goldenen Zeitalters der Apostel, in das apokalyptische Szenarium eingebettet war, verlegt der Sabbatismus diese Idee in die Geschichtszeit dieser Welt und betrachtet die Restitution — wie etwa das Schweizer Täuferium — wieder als ekklesiale Aufgabe, nun aber mit dem Motiv des Sabbathaltens angereichert.

III.

Die Missionsgeschichte der Sabbater läßt sich wegen der prekären Quellenlage nur holzschnittartig nachzeichnen. Die früheste Spur weist nach Nikolsburg. Im Frühjahr 1530 stellt Johannes Eck für den Augsburger Reichstag eilends in 404 Artikeln die verdächtigsten Lehren der Protestanten zusammen. Darin erwähnt er auch eine Sekte, die den Sabbat statt des Sonntags zu feiern fordert, und verbindet sie mit dem Namen Balthasar Hubmaiers.²⁴ Hubmaier hat diese Forderung zwar nie aufgestellt, doch ist sein Name mit Nikolsburg fest verbunden. Vermutlich hat Eck eine Nach-

richt über die Sabbater in Nikolsburg erhalten und diese Irrlehre kurzerhand auf Hubmaier zurückgeführt. Glaidt dürfte darum zuerst aus der von Hubmaier gegründeten Nikolsburger Täufergemeinde Anhänger für seine Sabbatlehre rekrutiert haben. Die Hutterer-Chronik bestätigt, daß die „Schwertler“, also Hubmaiers Gemeinde, später Sabbater genannt wurden.²⁵ Die Herrschaft von Nikolsburg, der Hubmaier ehemals protegierende Leonhard von Liechtenstein, schöpfte Verdacht und sandte Glaids Sabbatbuch zur Begutachtung nach Straßburg zu Capito. Dieser begann die Arbeit, doch bald übernahm Schwenckfeld den Auftrag. Capitos Fragmente und Schwenckfelds umfangreicher Traktat von 1531/32 sind die ersten Auseinandersetzungen mit Glaidt. Andreas Fischer, den Capito und Schwenckfeld noch nicht erwähnen, kam erst 1532 als Täufer aus der Slowakei nach Mähren und muß zwischen 1532 und 1534 von Glaidt für den Sabbatismus gewonnen worden sein.²⁶ In diesen Jahren muß Glaidt den Sabbat auch in Schlesien unter den dort verbliebenen Anhängern Huts propagiert haben; Krautwald bezeugt jedenfalls die Existenz von Sabbatergemeinden in Schlesien.²⁷ Wahrscheinlich wurde Krautwald von dem schlesischen Landesherrn Friedrich II. mit der Untersuchung der neuen Sekte beauftragt. Er verfaßte daraufhin eine bisher nicht gefundene Entgegnung auf Glaids Sabbatbuch. Als Antwort erhielt er eine Verteidigung des Sabbats von Andreas Fischer, den *Scepastes Decalogi*, den er dann in seinem *Bericht* zerpfückte. Diese in Krautwalds *Bericht* erwähnte literarische Auseinandersetzung mit Glaidt und Fischer kann frühestens 1534/35 stattgefunden haben.²⁸

1537 muß Luther eine Nachricht von Graf Wolf Schlick zu Falkenau erhalten haben, die ihn annehmen ließ, daß Juden in Mähren Christen zur Beschneidung treiben und daß diese Proselyten *Sabbather* heißen.²⁹ Luther reagierte im Jahr darauf mit seinem *Brief wider die Sabbather*³⁰, der eigentlich eine Polemik gegen die Juden ist und deshalb zur Erhellung der Sabbater nichts hergibt.

IV.

Ob die Sabbater auch die Beschneidung praktizierten, ist nicht leicht zu entscheiden. Luther betont es seit 1537 mehrfach.³¹ Wenn sie es taten, dann nicht aufgrund einer jüdischen Mission, wie Luther behauptet, sondern aus eigenen Stücken. Denkbar wäre dies. Die gleichen Überzeugungen, die zur Einsicht geführt haben, daß der Sabbat noch zu halten ist, könnten die Sabbater später auch zur Beschneidung bewogen haben. Die Sabbater verweigerten die metaphorische („geistliche“) Deutung des Sabbatgebots, wonach der Sabbat eine Chiffre für die Heiligung ist und die Christen dann den

Sabbat halten, wenn ihr eigenmächtiges und sündiges Wirken ruht; geistlich könne der Sabbat erst verstanden werden, wenn mit der Parusie Christi die Verheißungen endgültig erfüllt seien. Dieses Denken läßt sich mühelos auf die Beschneidung übertragen: Als Herzensbeschneidung, also im geistlichen Sinne, kann die Beschneidung erst mit der Parusie verstanden werden; davor muß das Gebot der Beschneidung buchstäblich befolgt, also die Beschneidung praktiziert werden.

Trotz dieser Plausibilität spricht jedoch einiges dagegen, daß die Sabbater die Beschneidung eingeführt haben. Oswald Glaidt muß sich in seinem Buch über den Sabbat mit Verweis auf Galater 5, Vers 2 gegen die Beschneidung ausgesprochen haben.³² Ferner belegt das Auftauchen der Sabbater in mehreren Listen bis 1573, die verschiedene Sekten oder Konfessionen in Mähren aufzählen³³, daß die Sabbater von Zeitgenossen als eine christliche Täufersekte wahrgenommen worden sind; hätten sie aber die Beschneidung praktiziert, wären sie wahrscheinlich nicht als Täufersekte, sondern als Juden angesehen und behandelt worden.

Nur Luther bringt die Sabbater mit der Beschneidung in Verbindung. Doch ist ihm an diesem Punkt nicht zu trauen. Für ihn ist die Beschneidung nur die logische Konsequenz aus dem Irrtum des Sabbathaltens. Wer den Sabbat hält, gilt ihm als Jude, der sich früher oder später auch beschneiden läßt. Diese Überzeugung hatte er früher schon gegen Karlstadt formuliert. Karlstadt hatte 1524 eine Schrift über den Sabbat publiziert und darin nicht einmal gefordert, den Sabbat am siebten Tag zu feiern; ihm ging es in erster Linie um den geistlichen Sabbat.³⁴ Wer aber so vom Sabbat lehre, meint Luther, würde bestimmt auch den siebten Tag feiern und uns „zu Juden machen, das wyr uns auch beschneytten müsten“.³⁵ Man darf darum auch Luthers Bemerkungen, wonach sich die Sabbater haben beschneiden lassen, nicht für bare Münze nehmen. Was für das 16. Jh. allgemein gilt, trifft auf Luther im besonderen zu: die theologische und konfessionelle Polemik verhindert eine differenzierte Wahrnehmung der Realität.

V.

Der mährische Sabbatismus war also der Versuch, eine enttäuschte Naherwartung der Parusie Christi und des Millenniums zu verarbeiten und dabei die Fortdauer einer apokalyptischen Grundstimmung und gleichzeitig die Ausbildung von Gemeindestrukturen zu ermöglichen. Ist diese These über die Genese des mährischen Sabbatismus in der Lage, die Umstände seiner Entstehung plausibel zu erklären, dann läßt sich eine analoge Entwicklung im 19. Jh. beobachten. Ganz ähnliche Umstände haben nämlich Mitte des

letzten Jahrhunderts in den USA zur Entstehung der Siebten-Tags-Adventisten geführt.

Nachdem der 21. März bzw. der 22. Oktober 1844 — die Tage, für die William Miller die Parusie errechnet hatte — ohne erkennbare Weltveränderung verstrichen waren, machte sich eine große Ernüchterung und Enttäuschung unter den vielen tausend Milleriten breit. Einige wenige waren weiterhin von der Richtigkeit der Millerschen Berechnungen überzeugt, deuteten das Datum aber als Beginn des Versöhnungsdienstes Christi im himmlischen Heiligtum um. Unter ihnen gewann vor allem der Sabbattraktat von Joseph Bates großen Einfluß, der viele Argumente von den aus England kommenden und seit 1671 auch in Amerika ansässigen Siebten-Tags-Baptisten übernahm und sie mit der neuen Heiligtumslehre verband. Bates erklärt den Sabbat als Zeichen und Siegel auf der Stirn der Knechte Gottes (nach Apk 7, 3; 9, 4), während der Sonntag das Zeichen an der Stirn des Tieres (nach Apk 14, 9) sei. Die Visionärin Ellen White autorisierte Bates Sabbatdeutung und bezeichnete das Sabbathalten als „testing truth“, als das entscheidende eschatologische Heilskriterium.

Ebensowenig wie der Verkündigung Hans Huts ging es den Milleriten darum, Gemeindestrukturen auszubilden; sie verstanden sich als überkonfessionelle, eschatologische Sammlungsbewegung. Nachdem sich der von Hut bzw. Miller errechnete Termin für die Parusie als Fehlschlag erwiesen hatte, hat sich die Bewegung in beiden Fällen zum größten Teil aufgelöst. Nur ein kleiner Rest orientierte sich weiterhin an chiliastischen Hoffnungen und lebte im esoterischen Bewußtsein, das Häuflein der Frommen zu sein, die das Gericht über die Gottlosen bestehen werden. Im Zuge der Revision der Verkündigung Huts bzw. Millers ist man in beiden Fällen zur Überzeugung gelangt, daß der Sabbat das bisher übersehene „Zeichen“ des Bundes und „Siegel“ der Hoffnung ist; das Sabbathalten gilt mithin als das entscheidende Heilskriterium.

Erst die Überzeugung von der Notwendigkeit des Sabbathaltens führte zu Gemeindebildungen, bei den mährischen Sabbatarn ebenso wie bei den Adventisten, bei diesen anfangs nachweislich mit einem enormen esoterischen Erwählungsbewußtsein. Auch heute noch ist das Sabbathalten das Hauptkennzeichen der Adventisten.³⁶

Abkürzungen und Siglen entsprechen: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976.

- 1 S. den Artikel „Sabbatharier“ von W. Klassen im Mennonitischen Lexikon IV, S. 3 f.
- 2 Noch 1968 übernimmt W. Maurer in seinem Beitrag für Kirche und Synagoge Luthers Angaben ungeprüft, um dessen verschärften Ton den Juden gegenüber plausibel erscheinen zu lassen (Kirche und Synagoge, Bd. 1, S. 404. 416. 428).
- 3 Schwenckfeld, Wider den Alten und Newen Ebionitischen Irthumb ... Auff Oßwald Glaidts buchleyn Vom Sabbath, in: CS 4, S. 453-518.
- 4 Veröffentlicht in QGT 7 (Elsaß I), S. 363-385; 386-393.
- 5 Bericht und anzeigen, wie gar one kunst und guoten verstandt Andreas Fischer vom Sabbath geschriben ..., o. O., o. J. (Berlin, Staatsbibl. Preußischer Kulturbesitz, Sign. Ms. germ. fol. 527, Bl. 36r-55r; ediert in: J. Kaiser, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Sabbatdeutungen der Reformation, Diss., Heidelberg 1993, S. 2*-48*).
- 6 Glaidt stammte aus dem oberpfälzischen Cham; die wenigen von ihm erhaltenen Schriften lassen in ihm einen unsteten Geist erkennen: ursprünglich Mönch, verließ er als Anhänger lutherischer Gedanken das Kloster, öffnet sich in Nikolsburg unter Hubmaiers Einfluß bald schon täuferischen Gedanken, erscheint kurz darauf als Parteigänger Hans Huts und taucht bald als führender Kopf der Sabbater auf; auch dabei ist er nicht geblieben, sondern schloß sich zuletzt noch den Hutterern an, als deren Märtyrer er in Wien wahrscheinlich umkam. (Zu Glaidt s.: W. Wiswedel, Oswald Glait von Jamnitz, in: ZKG 56 (1937), S. 550-564; D. Liechty, Oswald Glaidt, in: Bibliotheca Dissidentium Bd. 9, Baden-Baden, Bouxwiller 1988, S. 7-23.)
- 7 Zu Andreas Fischer: D. Liechty, Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists, Scottdale (Pennsylvania), Kitchener (Ontario) 1988 (dort weitere Lit.!).
- 8 Vor allem: D. Liechty, Andreas Fischer (s. Anm. 7) und mehrere Aufsätze über das Thema von ihm in: MQR 58 (1984); in: ARG 76 (1985) und in: Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia 3.
- 9 Diese Sicht vertrat G. F. Hasel, der als erster die Theologie der Sabbater aus den Gegenschriften rekonstruiert hat [Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century, in: AUSS 5 (1967) u. 6 (1968), sowie Wolfgang Capito, Schwenckfeld and Crautwald on Sabbatarian Anabaptist Theology, in: MQR 46 (1972)].
- 10 Vgl. G. Seebaß, Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut, in: Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen, hrsg. von H. -J. Goertz, Göttingen 1975, S. 139-143; H. -J. Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1988², S. 86-88.
- 11 CS 4, S. 454,25.
- 12 QGT 7, S. 363,22-27.
- 13 Dies hat Liechty übersehen, wenn er Krautwalds Bericht schon ins Jahr 1528 datiert (Liechty, Andreas Fischer, S. 51f). Darum ist auch nicht Krautwalds Schrift die älteste der noch vorhandenen Gegenschriften, wie Liechty annimmt, sondern Capitos Notizen und Schwenckfelds Traktat.
- 14 Luther hatte das Bilderverbot und den Sabbat zum Zeremonial- oder Nationalgesetz der Juden („der Juden Sachsenspiegel“) geschlagen; vom Sabbatgebot ließ er nur die Feiertagsheiligung gelten.
- 15 Schwenckfeld schreibt: „So er [Glaidt] nu spricht / der Sabbath sey ein Schatten undnd zeichen / des Ewigen Sabbaths / undnd was er den Alten Juden gewest sey das sey er ouch uns / Weer mit Abraham / Isaac undnd Jacob / gleich erben will / der muß ouch glich gottes gebott mit

jnen halten / idest / den samstag feirenn, item der Sabbath werde geistlich werden / wenn der mensch geistlich würt, 1. Cor: 15 [44-46], nemlich noch [nach] der uffersteung des fleisches / unnd aber / so der Sabbath noch [nach] Christj zukunfft [Ankunft] geistlich worden weer / unnd weer nichts anders denn von den sunden uffhören / wie dann Ochßen unnd Esell den Sabbath halten musten / welchen er doch ouch gebotten wer, Deut: 5 [14], ist kurtzlich drauff zu anthwurtten / das er erstlich an dem irret / wenn er den Sabbath auff uns allein deutet / unnd desselbigen erfüllung nur in jenes leben will sparen.“ (CS 4, S. 500, 13-23).

16 „Obwald sagt, Paulus rede jnn obgemeltem spruche [nämlich Hebr 4,3] vonn dem zukunfftigen Ewigen Sabbath / der noch nit anders / denn inn der hoffnung komen ist“ (CS 4, S. 503, 23-25; vgl. S. 504, 9-12). „Heb. 4 ad populum dei pertinet eternum sabatum, quod duntaxat in spe adest.“ (QGT 7, 391, 10 f.).

17 „Sabatum signum est spei inter deum et homines, Exo. 31; usque ad finem igitur mundi sabatum seruandum, si signum aliquid referat necesse est, sicut baptismus — fidem, eucharistia — charitatem, sabatum — spem.“ (QGT 7, S. 391, 6-9).

18 Glaidt nennt „den sibenden tag [...] ein starcken felsen daruff der baw bestöe, ein zeichen vnd sigel der hofnong zwischen gott vnd den menschen danach wir geriecht werden“ (QGT 7, S. 365, 27-31). „Qui igitur non vult causa cadere, is querat sigillum hoc [sc. sabatum]“ (ebd. 391, 12 f.).

19 Fischers Sabbatverständnis stimmt in den meisten Punkten mit demjenigen Glaids überein. Von einem gänzlichen Fehlen der apokalyptischen Motive bei Fischer, wie Liechty glaubt feststellen zu können, kann keine Rede sein, wenngleich die Spuren davon in Krautwalds Bericht tatsächlich nicht so massiv sind wie in den Gegenschriften zu Glaids Sabbatbuch. Daß sich die Auseinandersetzung zwischen Krautwald und Fischer über den Sabbat stärker auf den exegetischen und kirchengeschichtlichen Bereich konzentriert, beweist nicht, daß Fischer gar nicht mehr apokalyptisch dachte. Die Konzentration auf jene Bereiche wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Krautwalds Bericht lediglich eine Phase einer längeren und in mehreren Schriften geführten Diskussion dokumentiert und daß jede Debatte über apokalyptische Zusammenhänge früher oder später im Feld der Exegese oder der Geschichte ausgefochten wird.

20 Vgl. G. Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben u. Theologie des Hans Hut, HabSchr. masch., Erlangen 1972, S. 362-386; ders., Art. Hut, in: TRE 15, S. 743f.

21 Vgl. QGT 2, S. 211, 36-40 (Marx Maier über das fünfte der *sieben Urteile* Huts); L. Müller, Glaubenszeugnisse oberdt. Taufgesinnter I, Leipzig 1938, S. 49 f. (Leonhard Schiemers Auslegung des Glaubensbekenntnisses von 1527/28).

22 Seebaß, Müntzers Erbe, S. 26-36 u. ebd. Anhang S. 2 u. 8.

23 Ebd. Anhang S. 8.

24 Art. 178: „Non desunt, qui sabathum adhuc observandum existiment, quia de eo habemus scripturam, non de dominico die. Baldasar“ (W. Gussmann, Joh. Eck. 404 Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, Kassel 1930, S. 125).

25 A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaka, New York 1943, S. 86.

26 Ein Brief von 1534 bezeugt seine führende Stellung in der Täufergemeinde von Wisternitz bei Nikolsburg, vgl. Liechty, Andreas Fischer, S. 80-82.

27 Krautwald, Bericht (s. Anm. 5), Bl. 54r. Glaidt war wohl 1527 bereits in Breslau; dies ergibt sich aus einer Aussage Huts während seines Augsburger Verhörs (Seebaß, Müntzers Erbe, Anhang S. 46; vgl. auch Luthers Brief an Joh. Heß vom 27. 1. 1528, in: WAB 4, S. 372). Dabei traf Glaidt in Liegnitz auch mit Schwenckfeld zusammen, wie dieser selbst erwähnt (vgl. oben S. 42). Doch es deutet nichts darauf hin, daß Glaidt damals schon den Sabbat lehrte, wie man immer vermutet hat.

28 Vgl. oben S. 42.

29 Dies läßt sich aus einer Tischrede vom 18. Juni 1537 und aus der Vorlesung zu Gen 13,16 erschließen (WATR 3, S. 442,4-7; WA 42, S. 520,22-35); ein Brief von Wolf Schlick ist nicht mehr vorhanden. Schon 1532 sprach man an Luthers Tisch von Leuten, die den Sabbat wie die übrigen Gebote des Dekalogs zu halten forderten (WATR 1, S. 149,4-26). Von einer jüdischen Mission ist hier aber noch nicht die Rede, und die Beschneidung wird nur als logische Konsequenz des Sabbathaltens hingestellt, nicht als Tatsache; auch der Begriff Sabbater scheint noch nicht bekannt zu sein. Die Diskussion um das Sabbathalten wurde also 1532 noch nicht durch die Mitteilung Wolf Schlicks, sondern vermutlich durch Schwenckfelds Traktat angeregt. Dies dürfte auch auf zwei Bemerkungen von Erasmus von 1533 und 1535 zutreffen, die sich auf die Sabbater beziehen (Erasmus, *Opera Omnia*, Bd. 5, Sp. 505f; 1038).

30 WA 50,312-337.

31 WA 50, S. 312,8-12 (Wider sie Sabbather); WATR 3, S. 442,4-7; WATR 3, S. 600,1 f.; WA 42, S. 520,22-35; WA 42, S. 603,20-22; WA 44, S. 411,39-41 (Genesisvorlesung).

32 CS 4, S. 458,25-29; S. 460,5 f.; QGT 7, S. 389,19 f.

33 S. QGT 1, S. 52,32-35; J. K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628*, Den Haag 1968, S. 251 f.; H. A. De Wind, *A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia*, in: MQR 29 (1955), S. 44-53.

34 Vgl. zu Karlstadts Sabbatverständnis J. Kaiser, *Ruhe der Seele* (s. Anm. 5), S. 32-66. Karlstadts Ausführungen zum Sabbat sind im Grunde nur eine konsequente Weiterführung dessen, was Luther bis 1524 zum Sabbat angedeutet hatte, vor allem in der Auslegung des Sabbatgebots im Sermon von den guten Werken. Nachdem Karlstadt sich der Thematik angenommen hatte, hat Luther das Motiv des geistlichen Sabbats fallengelassen.

35 Wider die himmlischen Propheten, 1525 (WA 18, S. 77,24-27; vgl. WAB 3, S. 231,19-21).

36 Eine weitere historische Analogie könnte die Entstehung der Seventh-Day-Baptists im England des 17. Jh. sein. Die apokalyptischen und chiliastischen Motive sind hier — soweit ich sehe — noch nicht hinreichend erforscht. Dies trifft auch auf die neuste, sehr detaillierte Untersuchung zu diesem Thema von David S. Katz, *Sabbath and Sectarianism in 17th-Century England*, Leiden 1988, zu.

Meist wird einfach darauf verwiesen, daß der Sonntag zu dieser Zeit in England Gegenstand eines allgemeinen öffentlichen Interesses und heftigster theologischer Querelen war: Die Royalisten, die sich hier ganz der reformatorischen Lehre des Kontinents anschlossen, hielten den Sabbat als Teil des Zeremonialgesetzes für aufgehoben und glaubten, er sei durch den Sonntag ersetzt worden. Spätestens im Commonwealth gewann jedoch die puritanisch independentistische Auffassung die Oberhand, wonach der Sabbat zum unvergänglichen Moralgesetz gehöre und daher seit Christus lediglich auf den Sonntag verlegt worden sei. Die Puritaner kämpften darum auch für eine strenge Sonntagsheiligung. Vom puritanischen Sonntags-Sabbatismus ist es nur ein kleiner Schritt zum Samstags-Sabbatismus.

Zusätzlich zu diesen Umständen deuten jedoch folgende Beobachtungen an, daß auch das Abflauen einer chiliastischen Erregung für das Aufkommen des englischen Samstags-Sabbatismus verantwortlich sein könnte: Obwohl sich einzelne schon vor dem Commonwealth für den Samstags-Sabbatismus aussprachen, ist die Formierung von Sabbat feiernden Baptistengemeinden erst gegen Ende der Commonwealth-Ära zu beobachten, und etliche der in diesem Zusammenhang bekannten Personen sind im Umfeld der Fifth monarchists beheimatet, einer im Bürgerkrieg und Commonwealth aufkommenden chiliastischen Bewegung. So könnte der englische Samstags-Sabbatismus eine Verarbeitung der Enttäuschung sein, der die Fifth-Monarchy-Bewegung mit der Etablierung der Diktatur Cromwells anheimfiel.

Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528

Kaum eine Stadt bietet so die Gelegenheit, eine spannungs- und abwechslungsreiche Auseinandersetzung zwischen Reformatoren und Täufern über einen längeren Zeitraum zu beobachten, wie Straßburg.¹ Der über längere Zeit offene Zustand des Straßburger Bekenntnisses,² verbunden mit dem Anspruch der Straßburger Reformatoren, eine vermittelnde Stellung zwischen der Wittenberger und der Zürcher Reformation einzunehmen, schuf eine Atmosphäre, in der Straßburg für viele flüchtende Täufer als eine „Zuflucht der Gerechtigkeit“ erscheinen konnte.

So trafen Vertreter fast aller Richtungen täuferischer Theologie, Glaubensflüchtlinge und „Nonkonformisten“ hier ein. Sie fanden nicht selten eine willige Anhängerschaft unter den Handwerkern, niederen Schichten und auch manchem gehobenen Bürger der Stadt, unterhielten häufig einen regen Gedankenaustausch mit den gastfreundlichen Straßburger Reformatoren, zogen manchmal nach bitteren Auseinandersetzungen wieder weg, oft nicht ohne ihre Spur im Leben der Straßburger Kirche zu hinterlassen.

Welche Stellung bezogen die Straßburger Reformatoren zu diesen in ihrer Stadt auftretenden Täufern? Wir werden im folgenden sehen, daß die Täufer von einer für die Reformatoren zunächst etwas kuriosen Nebenerscheinung zu einer immer ernsthafteren Herausforderung wurden, die beinahe ihre gesamte Aufmerksamkeit auf sich zog und 1528 zu einem vorübergehenden Bruch zwischen Wolfgang Capito und Martin Bucer, zwei ihrer wichtigsten Vertreter, führte.

Der Schlüssel zum Verständnis der sich wandelnden Haltung der Reformatoren zu den Täufern in diesen Jahren ist das für die frühe Straßburger Reformation typische Anliegen, daß man das Heil nicht an äußere Zeichen binden dürfe. Das täuferische Pochen auf eine bekenntnisartige Erwachsenentaufe ließ sich nach Meinung der Reformatoren mit diesem Anliegen nicht vereinbaren. Aber gerade diese Grundhaltung hinderte die Straßburger Reformatoren andererseits daran, dem täuferischen Taufverständnis ein Verständnis der Kindertaufe entgegenzusetzen, das einem solchen äußeren Zeichen nicht allzu große Bedeutung zumaß. Dieses Dilemma begleitete die Straßburger Auseinandersetzung mit den Täufern.

Capito vertiefte, ja radikalisierte diese spiritualistische Grundhaltung in den Jahren bis 1528, während Bucer sich immer mehr von ihr entfernte. Dies,

zusammen mit Unterschieden im Temperament zwischen beiden Straßburger Hauptreformatoren, erklärt ihre sich wandelnden Einstellungen zu den Täufern. Diese Entwicklung soll im folgenden nachgezeichnet werden.

I.

Es war eine auswärtige Figur, die die Tauffrage im Herbst 1524 auf die Straßburger Tagesordnung brachte. Aus Sachsen vertrieben, befand sich Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, auf dem Weg nach Basel, als er Anfang Oktober 1524 in Straßburg Station machte. Seine Ankunft war durch eine lange publizistische Tätigkeit gut vorbereitet: möglicherweise bis zu 21, auf jeden Fall 17 Drucke seiner Werke waren in Straßburg vor seiner Ankunft erschienen.³ Die Stellung der Straßburger Prädikanten zur Taufe und zur Frage der leiblichen Präsenz Christi in den Sakramenten war zu dieser Zeit noch nicht durchdacht, Karlstadts Argumente gegen die Kindertaufe und Luthers Abendmahlsverständnis machten das deutlich und führten die Straßburger in Verlegenheit. Das veranlaßte sie, sich noch im November 1524 an die Zürcher⁴ und an Luther⁵ mit der Bitte um eine Stellungnahme zu wenden. Die Straßburger waren sich aber zu diesem Zeitpunkt darüber einig, daß die Taufe für sie nur eine „äußere Sache“ sei.⁶ Sie teilten Luther sogar offen mit, daß sie die Kindertaufe als durch die Schrift und den Brauch der Urkirche unbegründet erachteten, daß sie jedoch als nützlich beibehalten werden solle, solange ihr ein Unterricht im Glauben folge. „In diesem Streit tröstet es uns, daß die Taufe eine äußere Angelegenheit ist.“⁷ Gerade ihre Auffassung der Taufe mache einen Streit darüber überflüssig.

Diese skeptische, eher pragmatische Haltung gegenüber der Kindertaufe kommt auch in der hauptsächlich von Bucer als gemeinsame Abhandlung der Straßburger Reformatoren verfaßten Schrift „Grund und Ursach auß gotlicher schrift der neüwerungen ... zu Straßburg fürgenommen“⁸ zum Ausdruck. „In summa: du wendest dich wo hin du wilt, so mustu den tauff als ein eusserlich ding frey lassen, das gott an kein zeit bunden hat.“⁹ Schließlich sei die äußerliche Wassertaufe „nichts dann ein zeichen ... des innerlichen geystlichen tauffs, ... welche der geist gotes in vns würckt.“¹⁰ Freilich sprechen sich die Straßburger aus seelsorgerlichen Gründen für die Kindertaufe aus. „Wo aber jemant mit dem tauff je wolte harren vnnd möchte solichs bey denen er wonet, on zerstörung der lieb vnd einigkeit, erhalten, wolten wir vns darumb mit im nit zweyen noch jn verdammen.“¹¹ Angesichts dieser Haltung wird klar, daß Straßburg schon in theologischer Hinsicht eine „täufer-freundliche“ Umgebung bieten würde.

Aus diesem Grund überrascht es nicht, daß die Straßburger Reformatoren im Herbst des Jahres 1525 für die Wittenberger in dem Verdacht standen, unter den Einfluß Karlstadts und der Täufer vor allem in der Abendmahlsfrage geraten zu sein. Dieser Vorwurf muß besonders für Capito unverstündlich gewesen sein, denn das, was ihm für die Täufer typisch erschien, war ihre für ihn so abscheuliche Verbindung des Heils mit den Elementen. Diese Haltung legt er nochmals in Briefen an Osiander¹² und Zwingli dar, um Gerüchte zu dementieren, wonach er dem „groben Irrtum“ der Täufer¹³ anhänge. Was seine Einschätzung der Situation in Straßburg angeht, so kann Capito Ende November mit Genugtuung feststellen, daß die örtliche ecclesia von den Täufern und anderen Ruhestörern verschont geblieben ist. Der sichere Beweis dafür soll die Tatsache sein, daß die Prediger „das Heil an kein weltliches Element binden“.¹⁴ Wenn es trotz tief empfundener Antipathie gegenüber Karlstadt doch sachliche Nähe zu dessen Sakramentsauffassungen gab, mußten gerade diese Auffassungen für Capito eine totale Ablehnung der täuferischen Position bedeuten.

II.

Das Jahr 1526 war entscheidend für die Entstehung einer Straßburger Täufergemeinde, denn im Frühjahr beginnt ein Zustrom von auswärtigen Zuflucht suchenden Täuferführern, der in den kommenden Jahren nicht abreißt. Der erste bekanntere Täuferführer, der eintraf, war der Zürcher Priester Wilhelm Reublin, der im März 1526 wahrscheinlich zusammen mit anderen täuferischen Flüchtlingen aus Waldshut in Straßburg erschien.¹⁵ Reublin machte keinen guten Eindruck auf Capito: Er sei zwar dem Anschein nach ein ehrbarer und frommer Mann, habe aber alles andere als einen festen Glauben.¹⁶ Vor allem störte den Reformator die Weigerung des Täufers, sich trotz dreimaliger Aufforderung auf ein Gespräch über die Taufe einzulassen. Nicht nur gab Reublin an, keine Notwendigkeit für ein solches Gespräch zu sehen, er verbreitete hinzu noch das Gerücht, die Prediger hätten ihm gegenüber zugestanden, seine Lehre gutzuheißen, scheuten sich jedoch aus Angst vor der Obrigkeit davor, es offen zu erklären.¹⁷ Dieses Gerücht wird in den kommenden Jahren viele überzeugte Anhänger unter den Straßburger Täufern finden und auf diese Weise auch die Straßburger Prädikanten bei ihren reformatorischen Kollegen anderswo in Verlegenheit bringen.¹⁸

Ungleich mehr zu schaffen machte den Prädikanten ein Täufer namens Hans Wolff aus dem benachbarten Benfeld, der im Mai 1526 in Straßburg auftrat. Dieser griff die Reformatoren und die von ihnen vorgenommenen Änderungen aufs Heftigste an: sie seien Pharisäer, die nichts lehrten, außer

gewisse Äußerlichkeiten wie Standbilder, Altäre und Tempel niederzureißen, Mönche und Nonnen fortzutreiben und Messen abzuschaffen.¹⁹ Zusätzlich habe er erklärt, „daß dhein [= kein] christlich oberkeit das schwert führt“ und daß Kinder „nach dem gottes wort des taufs nit fehig“ seien. Auch griff er das Führen von Titeln an und kritisierte die bisherigen mangelhaften sittlichen Ergebnisse der reformatorischen Bemühungen: „wo wird eebruch, hurerey, wucher, zins und gült oder desgl. abgestellt?“²⁰ Nach drei Verhören wurde Wolff mit der Anordnung, sich des Predigens und Taufens zu enthalten, nach Benfeld zurückgeschickt.²¹ Am 30. Juli 1526 wird Wolff nach einer erneuten Festnahme in Straßburg nach Ratsprotokoll „mit einer urfehdtuß gefängniß gelassen“ mit der Verpflichtung, daß er von seiner Lehre abstehe und den evangelischen Prediger in Benfeld nicht störe.²²

„Etwas schrofferes habe ich noch nie gesehen“ schreibt Capito über Wolff an Zwingli²³ und leitet einen späteren Bericht über dessen Auftritte mit der Bemerkung ein: „Höre den letzten Trick Satans.“²⁴ Bucer seinerseits sieht im Wirken der Täufer eine Versuchung Gottes²⁵ und schreibt spöttelnd über Wolff, er habe „mit seiner Taufe gleich das gesamte Gemeinwesen fortspülen wollen.“²⁶ Bei alledem schien Capito die Hoffnung nie aufzugeben, solche Menschen doch noch zu gewinnen. „Der Mensch tut mir leid“, schrieb er zu dieser Zeit an Nikolaus Prugner.²⁷ Eher Mitleid als Empörung scheint bei ihm das dominierende Gefühl gewesen zu sein.

III.

Im Hinblick auf die Stellung Bucers und Capitos zu den Täufern bis zum Sommer 1526 sind zwei Quellen von Interesse: Am 27. Juli 1526 gab Bucer den vierten Band seiner lateinischen Übersetzung der Postille Luthers heraus und versah ihn mit einem Vorwort, das er den Evangelischen in Italien widmete.²⁸ In diesem „Vorwort an die Brüder in Italien“ kommt Bucer mehrmals auf die Täufer zu sprechen. Er verurteilt ihre „verderblichen Lehren“ bezüglich der Kindertaufe und widerspricht ihrer Ansicht, daß man gemäß Matthäus 28, 19 zuerst im Glauben unterweisen müsse, bevor man taufen könne. Später greift er in der „Praefatio“ die „äußerst abscheulichen Irrlehren“ der Täufer noch deutlicher an. Ihrem ethischen Rigorismus setzt er das „höchste Gesetz“ der Nächstenliebe nach 1. Tim 1, 5 entgegen. Er listet dann mehrere Glaubenssätze der „Catabaptisten“ auf: die von ihnen behauptete Unmöglichkeit eines Christen, ein politisches Amt zu bekleiden, ihre Ablehnung des Waffendienstes „nicht einmal für eine sehr gerechte Sache oder für das Vaterland“ und schließlich den Glauben an die Versöhnung aller, auch Satans und der Ungläubigen. Hierin scheint Bucer

sich auf Aussagen, die er möglicherweise aus den Verhören von Hans Wolff kannte, zu beziehen. Hinzu fügt er den phantastischen Vorwurf, die Täufer glaubten, daß „Christus jene Schlange sei, die im Paradies unsere ersten Stammväter täuschte“.²⁹

Bucer schärft sodann den Evangelischen in Italien ein, besonders denen, die in den Schriften wenig bewandert sind, sich vor diesen gefährlichen Betrügnern zu hüten und die Hauptregel der Nächstenliebe nie aus den Augen zu verlieren.³⁰ Gegen Ende der „Praefatio“ bringt Bucer die Täufer und „andere Pseudoevangelisten“ auch noch mit dem Bauernaufstand in Verbindung.³¹

Etwa zwei Wochen später, am 12. August 1526, veröffentlichte auch Capito eine Schrift,³² in der er ausgesprochen harte Urteile über die Täufer fällt. Sie seien verderbliche Menschen, die das Wort Gottes verleugneten, insofern es ihren eigenen schwärmerischen Vorstellungen widerspreche. Sie zerstörten das bürgerliche Zusammenleben, indem sie nach der Auflösung der Obrigkeit strebten und sich alle als Prediger des Wortes rühmten. Nur die Wiedergetauften würden sie als Christen und Brüder anerkennen. Noch schwerer wiegt für Capito der Vorwurf, daß sie „die christliche Freiheit an die Elemente binden“.³³ Interessanterweise setzt sich Capito im gleichen Zusammenhang dafür ein, daß fromme Herrscher aufgrund dieser vermeintlichen Drohung nicht versuchen sollen, die christliche Freiheit durch Gesetze zu unterbinden und eine „geistliche Tyrannei“ aufzustellen. Auch sollten sie sich davor hüten, prophetisches Wirken mit dem Schwert auszutilgen und in das Eigentum Gottes einzudringen. Lieber sollen sie — hier distanziert sich nun Capito von allem Aufruhr — gegen die „nach Neuerung Gierigen“³⁴ vorgehen, dagegen die Scheidung der Geister der Kirche überlassen.³⁵ Was von Menschen stamme, könne ohnehin nicht von ewiger Dauer sein. Nach der Vorsehung Christi würden die Täufer deshalb in Kürze verschwinden.³⁶

Wir haben also aus etwa derselben Zeit Aussagen von Bucer und Capito, die schon deutliche Unterschiede in ihrer Einschätzung der Täufer erkennen lassen. Bucers Aufgeregtheit und offene Polemik hebt sich von Capitos zuversichtlicher Einstellung ab, daß sich das Problem von alleine erledigen werde. Bei den beiden wichtigsten Reformatoren Straßburgs hatten sich schon relativ früh zwei sehr verschiedene Einschätzungen der Täufer zu entfalten begonnen.

IV.

Eine ganz neue Konstellation von Persönlichkeiten ergibt sich durch die Ankunft von Hans Denck, Michael Sattler und Ludwig Hätzer in Straßburg am Ende des Jahres. Mit ihrem Erscheinen erfährt die Straßburger Täuferbewe-

gung eine entscheidende Verstärkung. Denck kam aus Augsburg, wo er im Frühjahr Hans Hut getauft hatte. Sattler hatte anscheinend gerade vorher in der Bülacher Gegend nördlich von Zürich missioniert.³⁷ Ludwig Hätzer, dessen weiterer Verbleib bei seinem Baseler Gastgeber Oekolampad unmöglich geworden war,³⁸ sollte erst in Straßburg für das Täufern gewonnen werden.

Eine wichtige Rolle in dem Verhältnis der Straßburger Reformatoren zu den Täufern sollte auch der Spiritualist Martin Cellarius einnehmen, der spätestens ab dem 14. November 1526 bei Capito wohnte.³⁹ Cellarius hatte wegen seiner Kontakte zu den Zwickauer Propheten in Wittenberg 1521/22 und zu Zürcher Täuferkreisen 1524/25 seinen Ruf bei Luther und Zwingli gründlich verspielt. Bei beiden galt er als Schwärmer bzw. Täufer.⁴⁰ Tatsächlich gibt Capito zu, Cellarius lehne etwa die Kindertaufe ab, lasse sie aber nach der Maßregel der Liebe doch anwenden.⁴¹ Darüber hinaus hat jedoch Capito nur Positives zu berichten. Selbst Bucer konnte nur sagen: „Guter Gott, was für ein geistreicher und frommer Mensch!“⁴² In diesem Zusammenhang vergleicht er Cellarius mit dem gänzlich anders gearteten Denck. „Denck würde am liebsten unsere Kirche aufwühlen.“⁴³

Auch aus einem Bericht Capitos an Zwingli aus dieser Zeit geht hervor, daß Dencks starke Missionstätigkeit in Straßburg die Prädikanten äußerst beunruhigt hat. Er bezeichnet Denck als einen listigen, unbeständigen Menschen, der die Prediger überall der Lächerlichkeit preisgebe.⁴⁴ „Den Geist solcher Leute verstehe ich nicht ..., sie, die nicht einmal das Leiden Christi übrig lassen!“⁴⁵ In der Tat bot die Theologie Dencks, wie sie etwa in seiner Schrift „Was geredt sei“ von 1526⁴⁶ wiedergegeben wird, eine erhebliche Angriffsfläche in der Auseinandersetzung mit den Straßburger Reformatoren. Sie empfanden, daß Denck das Sühneopfer Christi umging und die Willensfreiheit verfocht. Deshalb waren sie ihm gegenüber — trotz der scheinbaren Gemeinsamkeit in der Kritik der Vermittelbarkeit des Heils durch Äußeres — höchst mißtrauisch.

Erst Capito unternimmt einen Versuch, die Rechtgläubigkeit Dencks zu überprüfen. Wie stark und wie schnell Cellarius Capitos Vertrauen gewonnen hatte, zeigt die Tatsache, daß Capito an dieser Unterredung selbst gar nicht teilnahm, sondern Cellarius damit beauftragte. Auch Ludwig Hätzer war anwesend, der wegen des gemeinsamen Interesses für das Hebräische raschen Zugang zu dem gastfreundlichen Capito gefunden hatte und vermutlich bei ihm wohnte. Das Gespräch fand etwa Mitte Dezember in Capitos Haus statt und hatte Dencks Buch „Was geredt sei“ zum Gegenstand.⁴⁷ Da Cellarius sicherlich zu diesem Zeitpunkt schon die festen prädestinatorischen Ansichten hegte, die er im kommenden Jahr in seinem „De operibus Dei“

darlegen sollte, Denck dagegen die Willensfreiheit zur Einigung mit dem göttlichen Willen verfocht,⁴⁸ hätte man ein krasses Aufeinanderprallen der Meinungen erwarten sollen. Ganz im Gegenteil bekam Cellarius durch das Gespräch den Eindruck, Denck völlig auf seine Seite gebracht zu haben. Nach dem Gespräch erklärte Cellarius feierlich, alle Meinungsunterschiede zwischen Denck und den Reformatoren seien ausgeräumt.

Ganz anders verfuhr Bucer mit Denck. Er strebte ein Disputationsgespräch vor einem möglichst großen Publikum an. Ein solches veranstaltete er am 22. Dezember 1526 in der Predigerkirche mit größten Bedenken Capitos, der sich völlig zurückhielt, weil eine Genehmigung des Rates nicht vorlag. Zwischen 200 und 400 Bürger⁴⁹ wohnten der Disputation bei, vor allem Glaser, die der Zunft „zur Steltz“ angehörten.⁵⁰ Bucers Methode bestand darin, einzelne Aussagen aus einem Buch Dencks⁵¹ vorzulesen, diese nach seinem Verständnis zu erklären und danach Denck zu fragen, ob er sie ebenso verstehe. Denck gab keine Meinungsverschiedenheit mit Bucer preis, drückte sich jedoch nie derart klar aus, daß Bucer sich seiner Rechtgläubigkeit vergewissern konnte.⁵² Sowohl Gerbel wie Capito hoben Dencks scheinbare Fähigkeit hervor, sich um eine klare Stellungnahme herumzudrücken.⁵³ Offensichtlich verschleierte Denck seine Meinung, um eine Ausweisung, wie sie ihm in Nürnberg tatsächlich und Augsburg beinahe zuteil geworden war, zu vermeiden.⁵⁴ Dies gelang ihm freilich nicht, denn der Magistrat verwies ihn kurz darauf — wohl auf Anraten Bucers — der Stadt. Er verließ Straßburg am Weihnachtstag 1526.

V.

Es ist von Interesse, daß wir in den Briefen der Reformatoren aus dieser Zeit keinerlei Erwähnung des auch in Straßburg weilenden Michael Sattler finden. Es müssen jedoch intensive Auseinandersetzungen stattgefunden haben, die es den Reformatoren erlaubten, ein klares Bild von der Theologie Sattlers sowie einen persönlichen Eindruck von ihm zu gewinnen. Uns ist nur ein Abschiedsbrief Sattlers bekannt, in dem er zwanzig Lehrunterschiede aufzählt und um Barmherzigkeit für gefangene täuferische Glaubensgenossen bittet. Die im Sommer des folgenden Jahres von den Straßburger Reformatoren herausgegebene „Getrewe Warnung“ gegen Hans Denck und Jakob Kautz läßt nachträglich viele Übereinstimmungen zwischen den Straßburgern und Sattler erkennen. Anders als Denck stimmte etwa Sattler mit dem reformatorischen Verständnis des Sühneopfers Christi völlig überein. So konnte Bucer mit den Straßburger Predigern in der „Getrewen Warnung“ feststellen: „Doch der erlösung Christi Jesu halb, daran es

alles ligt, haben wir kein sollich irthum bey disem Michel Sattler als dem Dencken gefunden.“⁵⁵ Nicht das immanente Wort vermittele Gottes Gnade, schrieb Sattler in seinem Abschiedsbrief, sondern „Glaub an Christum Jesum versünet vns dem Vatter vnd macht ein zugang.“⁵⁶ Dies wurde ihm auch in der „Getrewen Warnung“ zugute gehalten.⁵⁷

Ihre Wege trennten sich aber in der Betrachtung des bürgerlichen Gemeinwesens. Während für Bucer und Capito die Christen eine Schlüsselrolle hierin zu erfüllen haben, so sind sie für Sattler dort fast ein Fremdkörper. Er verlangt vielmehr die Absonderung der Christen von der Welt, um eine fleckenlose Gemeinde der Heiligen zu verwirklichen.⁵⁸ Die abgesonderte Gemeinde könne sich nicht mit der Welt kompromittieren. „Flaisch vnd blut, bracht vnd zyttlich, yrdisch eer vnd ouch die welt mögen das rych Christi nitt verston.“⁵⁹ Konkret im Hinblick auf die bürgerlichen Pflichten des Christen hieß das: „Im hymel ist die burgerschafft der christen, vnd nitt vff erden.“⁶⁰ So war Sattlers stark ethisch ausgerichteter Biblizismus, der keinen Kompromiß zwischen der Ordnung Christi und der Ordnung der Welt zuließ (Schlußartikel: „es ist nichts gemein Christo vnd Belial“⁶¹), schließlich mit der Überzeugung Bucers und Capitos, daß der Christ für das Gemeinwesen Verantwortung tragen müsse, unvereinbar.⁶²

In diesem Abschiedsbrief kündigte Sattler seine Absicht an, die Stadt freiwillig zu verlassen, weil „on sunderlich lesterung gottes mines blibens nitt mer hie“ möglich sei.⁶³ Trotzdem konnte Sattler in seinem Brief an die Prediger sich selbst als „uwer brüder jnnn gott“ bezeichnen.

Über Lahr führte dann sein Weg nach Schleithelm, wo er zusammen mit anderen Täuferführern die „Brüderliche Vereynigung etzlicher kinder Gottes“⁶⁴ verfaßte, die die schon in Sattlers Abschiedsbrief dargelegten Lehrsätze weiterentwickelte und mit praktischen ekklesiologischen Konsequenzen versah. Von dort aus ging er in die zu Vorderösterreich gehörende Stadt Horb am Neckar, wo Wilhelm Reublin nach seinem eigenen Weggang aus Straßburg im Frühjahr 1526 eine Täufergemeinde gegründet hatte. Dort wurde Sattler verhaftet, vermutlich Anfang März. Am 21. Mai 1527 erfolgte seine grausame Hinrichtung durch die kaiserlichen Vertreter in Rottenburg am Neckar. Diese Nachricht löste Entsetzen bei Capito aus und schon vier Tage danach wandte er sich in einem Brief an den Bürgermeister und an den Rat der Stadt Horb.⁶⁵ Der Brief ist ein wichtiges Dokument für die Analyse der Einstellung Capitos zu den Täufern. In ihm setzt er sich dafür ein, daß man die übrigen gefangenen Täufer „nit pinlich strofe, sunder sye früntlich eins besser berichte, wo sy anders jren“. Für ihre Rechtgläubigkeit „jn haubtstucken des glaubens“ erklärt Capito sich bereit einzustehen.⁶⁶ Er berichtet von Sattler,

daß er „wol etwas irrung jm wort gehabt“ habe, er habe jedoch auch „bewisen alle mol ein dreflichen eyfer zu eren gottes vnd der gemein Christi, die er begert hatt fromm vnd erber, rein von lastern, vnanstossig, ... welches fürnemen wir nye gestroft, sunder gelobt vn gefurdert haben.“⁶⁷ Während er sich nicht scheut, über dieses bemerkenswert weitgehende Einvernehmen zu berichten, geht er aber gleich zu Meinungsverschiedenheiten über: „Nun syn wir nit eins mit jm gewesen, er wolte durch zugesagt artikel vnd vsserlicher bezwencknuß fromm christen machen, das wir ein anfang einer newen moncherey achten.“⁶⁸ Diese Kritik an dem Hang der Täufer zum Äußerlichen wird noch deutlicher in einer Aussage über deren Taufauffassung: „wo sy zur seligkeit für notwendig achten den vsserlichen tauff nocht der bekanntnuß, so jrren sey, „und zwar deshalb, weil „vnser herr Christus hoher ist, dann das er an wasser gebunden syn mag“.⁶⁹ Capitos Abneigung gegen jegliche Materialisierung des Heils verbat ihm irgendeinen theologischen Kompromiß mit den Täufern der Sattlerschen Richtung. Aber eben weil es hier um etwas Inwendiges gehe, habe die Obrigkeit keine Befugnis, gegen diese Täufer vorzugehen. Der Gotteslästerung, dem einzigen Glaubensirrtum, der das Gemeinwohl und somit die Obrigkeit betrifft, darf man diese „armen lütt“ nur dann bezichtigen, wenn es als Gotteslästerung bezeichnet werden kann, „zu vermyden das uppig spielen, sauffen, fressen, eebrechen, kriegern, dottschlagen, dem neschten nochreden, noch fleischlichen lüsten ze leben vnd was der welt vnd fleisch gemess ist zu fliehen.“⁷⁰ Capitos Anliegen ist die Unterrichtung dieser letztlich zu den Erwählten Gottes gehörigen Christen, die „den geist der weißheit etwan noch nit erlangt haben vnd nit eigentlichen wyssen, das gott das gelossen hertz allein ansieht, sunder meinen, jm in werken zu gefallen.“⁷¹ Als „erschrocklich“ empfindet es Capito, daß Sattlers Bitte, „das man jn wölle vmb gotts willen syner jrrong beriechten“, ⁷² von den Behörden nicht entsprochen wurde.

Wie hat man also nach Capito mit diesen unwissenden, schwachen Brüdern umzugehen? „Dise syn als brüder vnd mitgelidder ze lieben, als die blöden zärtlich zu halten, als unwysente mit sennftem gemiet der warheit wyssend ze machen.“⁷³ Seine Fürsprache für die Täufer bei der Horber Obrigkeit, der er für die schon erwiesenen Hilfeleistungen für die Gefangenen dankt,⁷⁴ ist von seltener Inbrunst: „Ich sag für wor, was ir disen armen erlangen, das haben ihr Christo, der mit jn leidet, erlanget.“⁷⁵

Obwohl Capito sich unmißverständlich von ihren abweichenden theologischen Ansichten absetzte, war er zugleich in der Lage, äußerste Solidarität mit den Täufern auszudrücken. In seinem Trostbrief an die Gefangenen wird außerdem deutlich, daß Capito in keinem Augenblick an der göttlichen

Legitimation der weltlichen Obrigkeit rüttelt. Die gefangenen Täufer sollen für ihre Verfolger beten und dürfen sie nicht hassen, „sytemal gott dörch sy handelt.“⁷⁶

VI.

Im Jahr 1527 und auch später bediente sich Bucer eines neuen Mittels, um seine Lehre darzustellen und Stellung gegen Luther und gegen die Täufer zu beziehen: das des biblischen Kommentars. Diese Kommentare, von denen er zwei im Jahr 1527 schrieb, waren wahre „écrits de circonstance“,⁷⁷ aktuelle, notwendig gewordene Schriften, in denen Bucer nicht nur die Heilige Schrift auslegte, sondern auch zu Problemen Stellung nahm, die theologische Gegner aufgeworfen hatten.⁷⁸

In seinem im Frühjahr erschienenen Synoptikerkommentar⁷⁹ kommt Bucer mehrmals auf die Täufer zu sprechen. Ähnlich wie in seinem Vorwort an die Evangelischen in Italien vom Vorjahr listet er mehrere ihrer Irrlehren auf: daß ein Christ keine obrigkeitliche Pflicht auf sich nehmen könne, daß er auch nicht für Verteidigungszwecke gegen die Feinde der Vaterstadt oder gegen böse Mitbürger Waffen tragen könne; der Eid sei ebenso nicht zu leisten.⁸⁰ Auch erwähnt wird die schon früher von ihm verworfene Lehre, daß der Teufel und alle Verworfenen gerettet werden, offensichtlich eine Anspielung auf Dencks Gedanken zur Allversöhnung.

Es fällt jedoch auch auf, daß Bucer in seinem Synoptikerkommentar vielleicht gerade aufgrund der Herausforderung durch die Täufer den Sakramenten als äußere Zeichen eine größere Bedeutung als früher zumißt, eine Entwicklung, die freilich schon in der „Praefatio ad fratres Italiae“ deutlich zu beobachten ist. Durch die äußeren Zeichen von Taufe und Abendmahl, die Christus uns an der Stelle von Beschneidung und Opfern hinterlassen hat, bekennen wir uns zu der „religio Christi“. Durch das äußere Zeichen der Taufe werden wir in die Herde Christi aufgenommen, die Schar derer, die durch den Geist erneuert werden sollen.⁸¹

Nicht nur ist die Taufe eine Einweihung in das neue Volk Christi. Erwachsenen Täuflingen bietet sie auch die Gelegenheit, zugleich ihren Glauben zu bekennen.⁸² Die innere Wirkung der Taufe, die nur den Erwählten zugute kommt, vollziehe der Heilige Geist.⁸³ Kinder seien durchaus zu taufen, denn Christus habe geheißt, sie zu ihm kommen zu lassen.⁸⁴ Zwar können Kinder keinen Glauben haben, der aus der gehörten Predigt geboren wird. Aber der Heilige Geist sei bei den erwählten Kindern durchaus anwesend und bewirke ihr Heil. So konnte etwa Johannes der Täufer noch im Mutterleib voll des Heiligen Geistes sein.⁸⁵ Deshalb irrten die Täufer, wenn sie die Taufe erst

nach vollzogenem Glaubensbekenntnis zuließen, denn die Erwählung sei heilsbestimmend, nicht ein von Menschen vollzogenes Bekenntnis, das Bucer trotzdem durchaus bestehen läßt. Durch die Rede von der Erwählung vermeidet Bucer es, daß Heilsgewißheit etwa an einem äußeren Zeichen wie der Taufe festgemacht wird. Die Erwählung entzieht der täuferischen Forderung einer Glaubensstufe, die unter Umständen die Rechtfertigung von Sünden bewirke, die Grundlage.⁸⁶

Neben der Tauflehre setzt sich Bucer in seinem Synoptikerkommentar auch mit der Weigerung der Täufer, den Eid zu leisten und notfalls mit Waffengewalt Verantwortung für das Gemeinwohl zu tragen, auseinander. Die Grundlage seiner Argumentation ist hier die pragmatisch verstandene Regel der Nächstenliebe, der alle anderen Gebote unterzuordnen sind, und die Überzeugung der Einheit von Altem und Neuem Testament. Gerade die Nächstenliebe verpflichte die Christen dazu, bürgerliche Verantwortung zu übernehmen, ihre Nächsten mit Waffengewalt zu verteidigen und vor allem ein frommes Gemeinwesen gegen einen ungöttlichen Angreifer zu schützen, wie etwa Hiskia Jerusalem gegen die Assyrer schützen ließ (2. Chron 32).⁸⁷ Die Täufer machten zur Sünde, was eigentlich eine Liebespflicht sei.⁸⁸

So stellen wir im ersten biblischen Kommentar Bucers das Vorhaben fest, sich der Bedrohung durch die Täufer mit theologischen Argumenten frontal entgegenzustellen. Einerseits stützt sich Bucer auf die für Straßburg typische Leugnung der eigentlichen Heilswirkung der Taufe, andererseits stellen wir im Gegenzug eine stärkere Hervorhebung der Notwendigkeit des äußeren Zeichens der Kindertaufe fest.⁸⁹

VII.

Nach dem Weggang Sattlers und der Ausweisung Dencks folgte im Frühjahr 1527 Hätzer den Fußstapfen Dencks in Richtung Worms. Er war anscheinend in Straßburg durch Denck für das Täufertum gewonnen worden. Oekolampad, der eine äußerst schlechte Meinung von seinem ehemaligen Gast hatte, tat auch sein möglichstes, um Capito davon zu überzeugen, daß Hätzer gehen müsse.⁹⁰ Nun entstand durch die erfolgreiche Missionstätigkeit Hätzers und Dencks in Worms eine für die Straßburger Reformatoren beunruhigende Situation. Den beiden war es gelungen, Jakob Kautz, einen Bekannten der Straßburger, und einen Prediger namens Hilarius für ihre Sache zu gewinnen. Zugleich ließen sie eigene Schriften und eine von ihnen in Worms hergestellte Übersetzung der Propheten in der Offizin Peter Schöffers drucken. Den Höhepunkt der Auseinandersetzungen bildete der Aufruf

von Kautz zu einer Disputation mit den Predigern am 9. Juni, die am 13. Juni stattfinden sollte und zu deren Anlaß er sieben Artikel angeschlagen hatte.⁹¹ Die Straßburger Prädikanten verfolgten die Ereignisse in Worms mit der größten Aufmerksamkeit, denn sie hatten mit Anhängern Dencks in Straßburg selbst viel zu schaffen.⁹² Es war sogar die Rede davon, daß die sieben Artikel, hinter denen eindeutig Denck stand, eigentlich an die Adresse Straßburgs gerichtet seien.⁹³ Es überrascht deshalb nicht, daß Bucer sogleich mit einer „Getrewen Warnung der Prediger des Evangelii zu Straßburg über die Artickel, so Jacob Kautz, Prediger zu Wormbs, kürztzlich hat lassen außgohn ... betreffend“ antwortete.

Die in der „Straßburger Theologie“ noch anwesenden spiritualistischen Züge machten jedoch die Auseinandersetzung mit diesen spiritualistischen Täufern zu einer schwierigen, mißverständlichen Angelegenheit: Nur den beiden letzten Artikeln, die auf eine Leugnung der alleinigen Genugtuung Christi und der Erbsünde hinauslaufen, kann Bucer von vornherein widersprechen. Zum ersten Artikel heißt es sogar, „wir können zwar nicht sagen, ob dieser Artikel wider oder mit uns sey“⁹⁴, und zum fünften: „Diser Artickel sehen wir nicht, warin er wider uns sein solle.“⁹⁵ Zwar führt Bucer diese Unsicherheit darauf zurück, daß Denck „sein ding so dunckel und verwickelt dar gibt, das sein entlich meynung nieman drauß nemen mag“,⁹⁶ aber es ist unbestreitbar, daß die gemeinsame Abneigung gegen die Bindung des Heils an äußere Zeichen in hohem Maße diese Verlegenheit in der Widerlegung bestimmte. Klare Linien zieht Bucer jedoch, was die Stellung der Heiligen Schrift angeht, und wirft Denck und Kautz vor, „sie wollen ihren geyst an die schrifft nicht binden“.⁹⁷ Diese lehre als Hauptregel die „lieb von reynem hertzen, guten gewissen und ungeferbten glauben“ (1. Tim 1, 5), die Bucer der täuferischen Hervorhebung guter Werke entgegensetzte.

Es ist von Interesse, daß gerade in Auseinandersetzung mit diesen spiritualistischen Täufern Bucer letztlich fordert, „fry von allen elementen der welt und vertrostung eygener werck“ zu sein.⁹⁸ Der Hauptfehler der Täufer bestehe darin, und hier schließt Bucer sicherlich auch die Täufer Sattlerscher Richtung mit ein, daß sie letztlich — ebenso wie die Gegner im Abendmahlsstreit — es zu sehr auf Äußeres absehen: im Falle der Täufer geht es um äußere gute Werke und das äußere Zeichen der Erwachsenentaufe. In einer eindrücklichen Gegenüberstellung von „Christi, Pauli und ander Aposteln“ einerseits und den Täufern andererseits zieht Bucer Bilanz. „Sie weisen alles uff die gnad und geyst gottes, die teuffer uff eusserlich thun ... Sie machen alle eusserliche ding frey, dise lassen nicht Christen sein, der nicht wider-teuffet werde ...“⁹⁹

Die tatsächliche Beunruhigung der Straßburger Reformatoren durch die Täufer in diesem ersten Halbjahr 1527 läßt sich gut anhand der Korrespondenz Capitos an Zwingli verfolgen.¹⁰⁰ Ende Februar noch ist Capito sehr zuversichtlich: Die Täufer machen sich zwar noch bemerkbar, stellen aber keine Belastung dar. Er gibt seine Absicht bekannt, mehr auf die einfachen Gemüter zu achten, wohl um gegen dieses mögliche Problem etwas zu unternehmen.¹⁰¹ Nur fünf Wochen später spricht Capito davon, daß die Täufer jetzt „truppweise“ auftreten und die Autorität des Wortes zu zerstören drohen.¹⁰²

Am 9. Juli 1527 wittert Capito bei den Täufern eine wahre Verschwörung „gegen die rechtmäßige Obrigkeit, die Diener des Wortes, die Autorität der Schrift und Christus selbst“. Zwar gebe es einige Unschuldige unter ihnen, aber die meisten seien übelste Schwindler, Diebe, Ehebrecher und Aufsässige.¹⁰³

Angesichts dieses offensichtlich ehrlich empfundenen Unmuts über die Täufer ist es beachtenswert, daß Capito seinen einfühlsamen Brief an die gefangenen Täufer in Horb sowie seinen Brief an den dortigen Bürgermeister und an den Rat, in dem er sie warmherzig in Schutz nimmt, ausgerechnet in diesem Zeitraum schreibt. Möglicherweise ist seine früher gegenüber „den Einfachen“ gezeigte Aufmerksamkeit ein Schlüssel für diese Haltung. Capito ging es schließlich nicht darum, die Lehren der in Horb Gefangenen gutzuheißen, sondern für die Belehrung dieser irrenden Brüder zu sorgen.¹⁰⁴

Wenn auch Capito viel zuversichtlicher ist als Bucer, daß man die Täufer durch milde Behandlung und freundliche Belehrung gewinnen könne, so ist die Haltung der beiden zu den theologischen Lehren der Täufer in erstaunlichem Maße identisch. Nicht weniger als Bucer kritisiert Capito an den Täufern, daß „sy zur seligkeit für notwendig achten den vsserlichen tauff noch der bekantnuß“. ¹⁰⁵ Die Nächstenliebe sei die Summe des Gesetzes und bilde die Grundlage allen Handelns. Deshalb könne die Obrigkeit, die ja zum Nutzen des allgemeinen Wohls da sei, nicht von vornherein als unchristlich bezeichnet werden.¹⁰⁶ Capito scheint sogar der obrigkeitlichen Ordnung einen viel göttlicheren Charakter zu verleihen, als Bucer es je getan hat. „Wer disser ordnung widerstöt, der widerstöt gott dem almechtigen.“¹⁰⁷ Auch das von Bucer in seinem Synoptikerkommentar angeführte Beispiel von Hiskia, der die Juden zum bewaffneten Widerstand gegen den angreifenden fremden König anführte, wird von Capito als Rechtfertigung für den Gebrauch von Gewalt durch Christen benutzt.¹⁰⁸ Es fällt auf, daß außer Capito kein Straßburger Reformator diesen Brief unterschrieb.¹⁰⁹

Ein Höhepunkt der durch die Täufer verursachten Unruhen schien im Juli 1527 erreicht worden zu sein. Bucer hatte ja deshalb die „Getrewe Warnung“ am Anfang des Monats herausgegeben, welche in hohem Maße an die

Anhänger Dencks in Straßburg gerichtet war. Am 8. Juli klagt auch Bucer in einem Brief an Zwingli darüber, wie sehr die Täufer sie plagten. Wie ein verzweifelter Stoßgebet wirkt sein „Möge uns der Herr von diesen unvernünftigen Menschen befreien!“¹¹⁰ Die Entscheidung des Magistrats, das schon am 31. Dezember 1526 beschlossene Mandat¹¹¹ gegen die Wiedertäufer endlich zu erlassen, wird wohl in Zusammenhang mit dieser Verschärfung der Lage in Straßburg stehen.¹¹² Dieses Mandat, das allen Untertanen Straßburgs verbietet, der Lehre der Täufer anzuhängen oder diesen Unterschlupf zu bieten, überrascht jedoch durch seine Milde. Die vorgesehene Strafe bleibt ausgesprochen vage: „Dann welcher das nitt thäte, ... den oder die wöllen wir mit ernst, der gepür nach, vngestraft nitt lassen.“¹¹³ Noch im Jahr 1527 war die Lage der reformatorischen Partei in Straßburg längst nicht gesichert, so daß die Reformatoren möglicherweise dieses Mandat nur gegen den Widerstand mancher Ratsherren durchsetzen konnten.¹¹⁴ Gerade Jakob Sturm, der das Täufermandat verkündet hatte, lag daran, daß der Rat „nicht zum Ausführungsorgan der evangelischen Prädikanten“ werde.¹¹⁵

VII.

Ein weiteres wichtiges Ereignis in diesem bewegten Monat Juli war die Veröffentlichung des Buches „De operibus Dei“ von Martin Cellarius. Cellarius hatte seit seiner Ankunft in Straßburg engen Kontakt zu Capito gepflegt, wohnte sogar in den ersten Monaten seines Aufenthalts bei ihm und hatte hier durch die Heirat mit einer wohlhabenden adligen Elsässerin fest Fuß gefaßt. Wie sehr Cellarius Capito gegenüber einen guten Eindruck gemacht hat, zeigt Capitos begeistertes Vorwort zu „De operibus Dei“, das als Datum den 12. Juli 1527 trägt. Capito empfiehlt das Buch als nicht nur nützlich, sondern als geradezu notwendig zu diesen Zeiten, nämlich zur Beilegung von Streitigkeiten und zur Bekämpfung von Sekten.¹¹⁶ Das Vorkommen einiger Begriffe läßt sich gut aus Capitos früheren theologischen Tendenzen erklären: der Glaube der Prädestination,¹¹⁷ Erwählte und Verworfene,¹¹⁸ Heilsgewißheit.¹¹⁹ Andere wirken aus der Feder Capitos fremd, vor allem „Zerstörung der Gottlosen“.¹²⁰ „De operibus Dei“ war in erster Linie die Ausarbeitung eines konsequenten Prädestinationsglaubens.¹²¹ In ihr entwirft Cellarius ein spiritualistisches heilsgeschichtliches Schema, in dem die doppelte Erwählung eine Schlüsselrolle spielt.¹²² Durch die Erwählung, die in Gottes freiem Ratschluß begründet ist, schließt Gott die dem Heil Bestimmten in einen unsichtbaren Gnadenbund ein. Dieser Bund ist keineswegs identisch mit der sichtbaren Kirche, denn auch unter Nichtchristen gibt es Auserwählte (electi).

Deshalb können die Sakramente keine Heilsgewißheit oder Trost geben, nur Christus durch seinen Geist kann das.¹²³ Die Heilsgeschichte zielt auf eine unwiderruflich nahende irdische Königsherrschaft Christi. Vor dem endgültigen Kommen des Reiches Gottes werden aber — und hier kommen chiliastische Gedanken zum Zuge — die Erwählten durch Krieg und Not von den Gottlosen „getrennt“ werden.¹²⁴ Danach wird himmlischer Friede herrschen, und der Heilige Geist wird das Gesetz ins Herz der Söhne Gottes schreiben.¹²⁵

Es überrascht nicht, daß Capito für die Gedanken des Cellarius Begeisterung empfinden konnte, vertieften sie doch in ihm schon vorhandene spiritualistische Überzeugungen, etwa daß Gottes Erwählung frei und an keine äußeren Symbole gebunden sei.

Angesichts der stürmischen Kontroverse, die wegen der Ansichten des Cellarius später toben sollte, überrascht es, wie wenig Aufmerksamkeit „De operibus Dei“ zunächst in Straßburg fand. Bucer, der zu dieser Zeit in seinem Epheserkommentar eine heftige Auseinandersetzung mit den Gedanken Hans Dencks zum freien Willen führte, hat vielleicht deshalb dieses auf Prädestination aufgebaute Büchlein des Cellarius ausdrücklich gelobt.¹²⁶

Ganz anders war die Reaktion des Berner Reformators Berchthold Haller, der in dem Buch eindeutig täuferische Inhalte zu erkennen meinte und nun sogar fürchtete, Bucer werde es umgehend ins Deutsche übersetzen und auf diese Weise gefährlichste Impulse unters Volk bringen.¹²⁷

Cellarius gab sich zu diesem Zeitpunkt alle erdenkliche Mühe, sich vom Verdacht der Anhängerschaft zum Täufern reinzuwaschen. Zugleich verhehlte er keineswegs seine skeptische Haltung gegenüber der Kindertaufe. Die Kindertaufe konnte er nur mit der Liebe begründen, wollte sie aber am liebsten frei lassen. Wie Capito wollte er Christus an kein Element der Welt gebunden wissen, wie Capito hielt er deshalb „De operibus Dei“ geradezu für eine Kampfschrift gegen die Lehren der Täufer.¹²⁸ Noch im selben Monat setzte sich Oekolampad in einem Brief an Zwingli für Cellarius ein: Er sehe keinen Grund für irgendwelche Bedenken gegenüber seinem Buch, gerade für die Täufer sei Cellarius durchaus lästig.¹²⁹ Sehr bezeichnend ist seine Bemerkung: „Wenn er die Kindertaufe freistellt, außer wo die Liebe es gebietet, und die Wiedertaufe verwirft, sehe ich nicht, worin die Gefahr liegen soll. Auch wir haben uns hierin schuldig gemacht; denn niemals haben wir das Gebot, Kinder zu taufen, gerne gelehrt, sondern nur bekräftigt, daß die Frommen aus Antrieb der Liebe diese Pflicht nicht unterlassen würden.“¹³⁰

Auch Capito schreibt an Zwingli und beteuert, daß Cellarius das, was er früher in den Schriften des Täufers Felix Mantz bezüglich der Obrigkeit, des Eides und der Wiedertaufe gebilligt habe, jetzt eifrig bekämpfe. Er lebe in

brüderlicher Eintracht mit den Straßburgern und zeige sich im ganzen als sehr mitleidsvoll und barmherzig.¹³¹

Hervorheben muß man den äußerst guten Eindruck, den Cellarius auch auf Bucer gemacht hatte. In einem Brief an Zwingli scheint er zwar durchaus nicht erfreut über die laue Haltung des Cellarius zur Kindertaufe zu sein, ist jedoch derart von dessen beispielhafter Lebensführung beeindruckt, daß er sich gerne bereit erklärt, diesen dogmatischen Schönheitsfehler zu übersehen.¹³²

Zahlreiche Verhöre im Frühjahr 1528 lassen ein starkes Anschwellen der Täuferbewegung in Straßburg vermuten. Am 31. März werden sogar etwa 40 Täufer auf einmal festgenommen und nach zweiwöchiger Gefangenschaft entweder ausgewiesen oder zur Bezahlung eines Strafgeldes und zur Leistung eines Eides gezwungen.¹³³

Die meisten Briefe, die dieses Täuferproblem schildern, stammen nunmehr aus der Feder Bucers. Einmal beklagt er sich bei Blarer darüber, daß manche Täufer den obligatorischen Eid nur deshalb geleistet hätten, um in Straßburg bleiben zu dürfen und noch mehr Schaden anrichten zu können.¹³⁴ Farel teilt er am 7. März mit, die Täufer „verwüsteten“ die Straßburger Kirche.¹³⁵

VIII.

In dieser gereizten Situation entstehen die Kommentare Bucers und Capitos, die zur Frühjahrsbuchmesse in Frankfurt erscheinen sollten. Beide Werke sind etwa um dieselbe Zeit gedruckt worden, aber da sie ohnehin aus der Vorlesungstätigkeit der Reformatoren entstanden waren, hatten Bucer und Capito beim Schreiben dieser Werke wohl Gelegenheit gehabt, die Gedanken und Theologumena des anderen zu erfahren und auf sie einzugehen.¹³⁶

In seinem Johanneskommentar¹³⁷ nimmt Bucer sich ausdrücklich vor, intensiver denn je auf die Notwendigkeit der Kindertaufe einzugehen.¹³⁸ Dies tut er nicht nur angesichts der Täufer, die an Stelle der Kindertaufe die Erwachsenentaufe fordern, sondern nunmehr auch angesichts des Cellarius, der sich zwar nicht dazu bringen lassen wollte, den „freien Gebrauch der äußeren Zeichen“ an eine bestimmte Zeit zu binden, wie die Täufer es verlangten,¹³⁹ aber trotzdem ernsthafte Bedenken gegen die Kindertaufe zum Ausdruck gebracht hatte.¹⁴⁰ Bucer hat einen Kampf an zwei Fronten zu führen.

Im Gegensatz zu Cellarius, für den das Alte Testament nur ein Schatten des Neuen sei, das heißt eine irdische Präfigurierung einer späteren geistlichen Wirklichkeit, betont Bucer die Kontinuität beider Testamente.¹⁴¹ Cellarius' Ausmalung eines vollkommenen irdischen Friedensreiches des Messias stellt Bucer einen Begriff des Reichs Gottes entgegen, das in keinerlei äußeren

Dingen residiert, sondern in unserem Herzen.¹⁴² Noch ausdrücklicher kommt er auf die Ansichten des Cellarius zu sprechen, wenn er vor gewissen Menschen warnt, die mit den Irrlehren der Widertäufer nicht übereinstimmen und trotzdem die Kindertaufe ablehnen.¹⁴³ Der Ansicht, daß die Institutionen und Zeremonien des Alten Bundes (etwa die Beschneidung) nur Schatten der geistlichen Institutionen des Neuen Bundes (etwa einer geistlichen Beschneidung) seien, widerspricht Bucer mit dem Argument, daß manche Anordnungen des Alten Bundes durchaus ihre Berechtigung und volle Gültigkeit, wenn auch in veränderter Gestalt, im neuen Bunde behalten, z. B. die äußere Taufe an Stelle der Beschneidung.¹⁴⁴

Überhaupt ist das Bestreben Bucers deutlich bemerkbar, der Abwertung der äußeren Zeichen durch Cellarius entgegenzuwirken, indem er die positive Funktion der Sakramente in der Erhaltung der äußeren Kirche bekräftigt.¹⁴⁵ Die „societas sanctorum externa“, die durch die beiden äußeren Sakramente erhalten wird, findet eine Würdigung, die zuvor bei Bucer fehlte.¹⁴⁶ Bucer drängt nun auf die Notwendigkeit der Kindertaufe, denn sie hat eine wichtige Funktion als Zeichen der Aufnahme¹⁴⁷ in die „externa Dei ecclesia“.¹⁴⁸ Er bekämpft aber zugleich die täuferische Hervorhebung der *res externa* der von Menschen vollzogenen Taufe, indem er an der früheren Unterscheidung zwischen Wassertaufe und Geisttaufe festhält. Letztere bewirkt nur der Heilige Geist, der eine Läuterung und Waschung („Taufe durch Geist und Feuer“) des Täuflings sowie seine Aufnahme in die *interna Dei ecclesia* vollzieht.¹⁴⁹ War die Taufe für manche Täufer „nichts anderes dann ein enderung des lebens, absterben des wolüstigen fleisches“, ¹⁵⁰ so betont Bucer, daß der Geist Gottes, nicht der Mensch, dieses Absterben zu vollbringen habe.¹⁵¹ Nur dann könne der Christ das Reich Gottes sehen (Joh 3, 3), das ja in nichts Äußerem, sondern in Gerechtigkeit, Freude und Friede bestehe (Röm 14, 17).¹⁵²

Bucer benutzt in der Widerlegung der Täufer viele seiner früheren Argumente,¹⁵³ aber er listet ihre Irrtümer und falschen Lehren mit noch größerer Gründlichkeit auf als im Synoptikerkommentar. Zu den früheren „traditionellen“ Lehren¹⁵⁴ treten zahlreiche apokalyptische und spiritualistische Aussagen von Augsburger Täufem hinzu.¹⁵⁵ Das polemische Interesse Bucers an der genauen Beschreibung libertinistischer Exzesse mancher Täufer ist unverkennbar.¹⁵⁶ Viel bezeichnender für Bucers Stellung zu den Täufem ist jedoch die schon im Synoptikerkommentar auftretende und nun zu weiterer Entfaltung gelangende Akzentuierung der Kindertaufe. Wenn Bucer ebenso wie die Täufer Wert auf die äußere Wassertaufe legt, so geschieht dies zur Förderung der weitverstandenen *ecclesia externa*, nicht zur Absonderung von ihr. Gera-

de die objektive Volkskirche, die die Täufer so kritisierten, wird für Bucer zu einer wichtigen, erhaltenswerten Größe.¹⁵⁷

In seinem Kommentar¹⁵⁸ legte Capito das Buch Hosea nach den besonderen Perspektiven aus, die er durch den Verkehr mit Cellarius gewonnen hatte. In der Tat schrieb Cellarius kurz darauf an Oekolampad, daß Capito vieles deutlicher und offener in seinem Hoseakommentar habe darstellen können, als es ihm in „De operibus Dei“ möglich war.¹⁵⁹

Im „Hosea“ spielt die Erwählung eine noch wichtigere Rolle als schon ohnehin in Capitos Denken.¹⁶⁰ Die innere Gewißheit der Erwählung,¹⁶¹ die durch „das Angeld des Heiligen Geistes“ vermittelt wird,¹⁶² macht es für die Erwählten unnötig, sich auf äußere Zeichen zu stützen, etwa auf die toten Buchstaben der Schrift.¹⁶³ Der Geist der Wahrheit ist der wahre innere Lehrer und steht über der Autorität der Schrift.¹⁶⁴ Der Anker des Glaubens ist das Vertrauen in Gottes väterliche Vorsehung. Die Werkgerechtigkeit und die Gesetzlichkeit des Antichrist und dessen „geistliche Tyrannei“ haben jedoch von diesem schlichten Vertrauen weggeführt.¹⁶⁵

Capito übernimmt die Vorstellungen Cellarius' von einem geschichtlichem Heilsplan Gottes, der das jüdische Volk mit einschließt¹⁶⁶ und mit der Aufrichtung der Königsherrschaft Christi — nach dem Sturz des Antichrist — seine Vollendung erreichen wird.¹⁶⁷ Diese geistliche Herrschaft wird durchaus auch fleischliche Aspekte beinhalten.¹⁶⁸ Das jüdische Volk wird durch einen neuen Elia zur wahren Gotteserkenntnis geführt werden, nachdem es in das Land Kanaan zurückgekehrt sei, wo es in tiefstem Frieden leben wird.¹⁶⁹

Wichtiger als alle äußeren Zeremonien ist der, der sie eingesetzt hat — Christus. Ja, er ist sogar an Stelle dieser Zeremonien gekommen.¹⁷⁰ Noch deutlicher als zuvor macht Capito die äußeren Sakramente entbehrlich, indem er sie als bloße Zeichen einer neuen geistlichen Gemeinschaft versteht,¹⁷¹ die nur „das andeuten, was schon vorher im Geist der Gläubigen vorhanden ist.“¹⁷² Aufgrund dieser Erkenntnis kann Capito nicht anders als sich eindeutig gegen die Wiedertaufe aussprechen: „Diejenigen sind vom Reich Christi am weitesten entfernt, die mit allen Kräften zu dieser Zeit behaupten, ... die Taufe sei nach der Predigt zu wiederholen.“¹⁷³ Dies hindert Capito nicht daran, in seinem Kommentar die Frömmigkeit und Gottesfurcht der Täufer sowie die heilsame Auswirkung, die ihre herausfordernde Anwesenheit auf die Kirche gehabt hat, zu preisen: das Volk sei vorsichtiger geworden, die Aufseher wachsamer, alle Ämter werden gewissenhafter erfüllt.¹⁷⁴ Capito geht sogar soweit zu sagen, daß, wenn die Täufer unter einer äußerst strengen Tyrannei mit ihrem christlichen Bekenntnis die Wiedertaufe bekräftigen, sie ohne böse Absicht sündigen — wenn sie über-

haupt sündigen. Die Wiedertaufe diene in diesem Fall nicht dem Zweck der Absonderung, sondern sei ein Zeichen, daß sie nach dem Hören des Wortes ihren Glauben bekannt haben und bereit sind, ihr Leben für Christus zu geben.¹⁷⁵ Es ist gut vorstellbar, daß Capito hierbei etwa an Täufer wie Michael Sattler oder an die gefangenen Täufer in Horb denkt, spricht er hier doch von „*Dei servos, martyres Christi, charissimos fratres nostros*“.¹⁷⁶

Diese Ausdrücke der Hochachtung für das christliche Zeugnis der Täufer bleiben aber in einen Kontext unmißverständlicher Zurechtweisung der Täufer eingebettet.¹⁷⁷ Wenn Capito auch erstaunlich weit in der Anzweiflung der Kindertaufe geht,¹⁷⁸ so tritt er letztlich nirgends für die Erwachsenentaufe ein.¹⁷⁹ Ebenso macht er keine Konzessionen in den für ihn ebenso sehr wie für Bucer wichtigen Fragen des Eides¹⁸⁰ und der Bereitschaft, das christliche Gemeinwesen zu verteidigen.¹⁸¹ In beiden Fällen verwirft er ausdrücklich die Haltung der Täufer.¹⁸² Er führt sogar dasselbe Beispiel des frommen Hiskia an, der Jerusalem verteidigen ließ, das Bucer in seinem Synoptikerkommentar und er selbst schon in seinem Brief an die Gefangenen in Horb benutzt hatte. Auch in der Frage des Eides wirft er den Täufem vor, sie ließen auf vermeintliche Anordnung des Sohnes abschaffen, was zur Ehre des Vaters diene und im Gesetz vorgeschrieben sei.¹⁸³

IX.

Die Veröffentlichung des Hoseakommentars durch Capito stellte einen für Bucer fast traumatischen Vertrauensbruch dar. Sein besorgter Brief an Zwingli vom 15. April macht das Ausmaß der Entfremdung zwischen ihm und Capito deutlich. Die Freundschaft zwischen den beiden führenden Vertretern der Straßburger Reformation, die bis vor kurzem ihre ganze Korrespondenz geteilt und alle ihre Vorhaben miteinander besprochen hatten, war empfindlich zerrüttet.¹⁸⁴ Die Wurzel des Problems lag für Bucer bei Cellarius, unter dessen Einfluß Capito nun völlig geraten zu sein schien. Der Hoseakommentar Capitos habe nämlich gezeigt, daß Cellarius ihn für seine Ansichten über die Taufe und „andere Dinge“ gewonnen habe.¹⁸⁵ War Cellarius bis Ende September ein Mann von beispielhafter Lebensführung, der die „Raserei der Wiedertäufer“ nach eigenen Angaben Bucers deutlich mißbilligte, so war er nun ein vom Geist des Täuferniums wahrlich erfaßter Mensch.¹⁸⁶ Die uns zugänglichen Quellen erlauben keine sichere Erklärung für diesen Wechsel in der Haltung Bucers.

Möglicherweise spielte der Besuch der Berner Disputation durch die beiden Reformatoren im Januar 1528 eine entscheidende Rolle.¹⁸⁷ Hier sah sich Bucer mit der Zersplitterung des protestantischen Lagers konfrontiert. Es ist

denkbar, daß er in dem für Straßburg typischen Spiritualismus zunehmend eine Gefahr für den Bestand des reformatorischen Lagers vor dem altgläubigen Gegner sah. In einer aus kirchenpolitischer Sicht gespannten Situation, in der außerdem die Täuferbewegung in Straßburg stetig wuchs,¹⁸⁸ war es für Bucer sicherlich unverständlich, weshalb Capito, gerade als prominente Figur der Straßburger Reformation, die äußeren Zeichen, die der bedrohten kirchlichen Einheit ja zu einer deutlicheren Gestalt verhalfen, noch weniger betonte als früher.¹⁸⁹ Insofern wäre eine zunehmende Abneigung gegen Cellarius und erst recht gegen die völlige Vereinnahmung seines langjährigen Kollegen durch diesen chiliastisch angehauchten Fremden verständlich.

Zwei Monate nach Bucers dringender Bitte um eine Zurechtweisung des irrenden Capito schrieb Zwingli eine erstaunlich knappe, unumwundene Mahnung zur Eintracht an beide Reformatoren.¹⁹⁰ Schon eine Woche später wollte Bucer Änderungen in der Haltung Capitos zu den Täufern beobachtet haben, obgleich sein Kollege noch immer nicht die Kindertaufe als die einzig richtige anerkennen wollte.¹⁹¹

Ende Juli schreibt endlich Capito an Zwingli in einem merklich kühlen, verhaltenen Ton, spielt das Ausmaß des Meinungsunterschiedes herunter,¹⁹² hält jedoch an der milden Vorgehensweise gegen Täufer und an seiner von Cellarius übernommenen Ansicht von der Rückkehr der Juden zum Lande Kanaan fest.¹⁹³ Oekolampad kann jedoch im August schon berichten, daß Capito nun eine härtere Vorgehensart gegen die Täufer, etwa die Ausweisung ihrer Führer, billige und daß er trotz seiner immer noch vorhandenen Abneigung gegen die Kindertaufe den Täufern „täglich weniger vertraut“.¹⁹⁴ Tatsächlich fanden Mitte August verschiedene Verhöre statt, an denen Capito scheinbar einträchtig neben Bucer teilnahm.¹⁹⁵ Daß eine derartige vorläufige Versöhnung stattfinden konnte, obwohl Capito im Grunde wenig an seinen Ansichten geändert hatte,¹⁹⁶ spricht dafür, daß auch persönliche Faktoren in der Entzweiung zwischen Capito und Bucer eine Rolle gespielt hatten. Möglicherweise hatte Cellarius einen Platz in Capitos Leben usurpiert, der früher Bucer gehört hatte. Capito hörte anscheinend auf Zwinglis Brief hin auf, die Freundschaft mit Cellarius zu pflegen.¹⁹⁷ Somit war das größte Hindernis für die erneute Zusammenarbeit mit Bucer beigelegt.

Trotz ihrer seit dem Brief Zwinglis erfolgten teilweisen Aussöhnung blieben Bucer und Capito ihren jeweils verschiedenen Einstellungen gegenüber den Täufern treu. Diese Differenz kommt in Briefen, die beide am 13. September 1528 an Ambrosius Blarer schreiben, zum Ausdruck. Bucer klagt über die verderblichen Lehren der Täufer, die viele Menschen zu Fall bringen und die durch ihren Betrug für den unbefriedigenden Zustand der Straßbur-

ger Kirche verantwortlich sind.¹⁹⁸ Capito dagegen bemüht sich, eine Unterscheidung unter den Täufern zu machen, zwischen wahrhaft Frommen, die irregeführt sind und mit verständnisvoller Überredung gewonnen werden können, und den Böswilligen, die die Obrigkeit leugnen und Aufruhr säen.¹⁹⁹

X.

Inwiefern ist Capito durch die „Cellarius-Episode“ in die Nähe des Täufer­tums geraten? Wohl rechtfertigt die unsichere Haltung von Cellarius und Capito zur Kindertaufe ihre Einordnung „in der Nähe“ des Täufer­tums. Selbst viele Täufer haben Capito für einen von den „ihrigen“ gehalten.²⁰⁰ Letztlich jedoch sahen sowohl Capito als auch Cellarius im Täufer­tum eine unerlaubte Bindung des Heils an das materienhafte Taufwasser. Dies lehnten sie gerade wegen ihrer spiritualistischen Auffassung ab.²⁰¹

Die Annahme, Capitos Annäherung an Cellarius habe ihn fast automatisch „in die Nähe des Täufer­tums“ geführt,²⁰² verkennet den tatsächlich existierenden Graben zwischen Cellarius und den Täufern. Den Beteuerungen des Cellarius an Oekolampad und Zwingli, er hänge dem Täufer­tum, wie einst in Zürich 1524/1525, nicht mehr an, ist durchaus Vertrauen zu schenken. Noch wichtiger: Seine chiliastischen Anschauungen stellen viel eher eine innerreformatorische Heterodoxie als eine mit den Täufern gemeinsam vertretene Lehre dar, wie eine sorgfältige Untersuchung Arno Seiferts neuerdings zeigt.²⁰³ Capitos Haltung zu den Täufern erfährt keinen bedeutenden Wandel aufgrund der Annäherung an Cellarius. Capitos Zuversicht, daß die Täufer schließlich zu keinem ernsthaften Problem für die Kirche werden und daß man auf gar keinen Fall mit obrigkeitlicher Gewalt gegen sie vorgehen dürfe, ist schon im Sommer 1526 vorhanden.

Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß Capito bereits im Mai 1527, das heißt fast ein ganzes Jahr vor dem Eklat mit Bucer, als er seine berühmten Briefe an Bürgermeister und Rat der Stadt Horb und an die dort gefangengehaltenen Täufer schrieb, unter dem Einfluß des Cellarius stand und sich aus diesem Geist heraus deutlich von den wahrgenommenen Irrlehren der Täufer distanzierte. Dafür spricht einerseits die auffallend wichtige Stellung, die die Erwählung in diesen Briefen einnimmt.²⁰⁴ Spuren der heilsgeschichtlichen Erwartungen des Cellarius sind auch anzutreffen: Capito spricht von einer kommenden Herrschaft Christi, in der alles völlig offenbar sein wird.²⁰⁵ Schließlich spricht ein Bild, das Capito benutzt, für eine Annahme von Cellarius' Gedanken: Er mahnt die Adressaten zur Geduld in der Verfolgung,²⁰⁶ indem er an das Beispiel der Juden im babylonischen Exil appelliert. In „De operibus Dei“ schreibt Cellarius, daß die Frommen der Gegenwart,

die unter der Herrschaft des altgläubigen Antichrists ausharren müssen, sich ein Beispiel an dem Verhalten der Juden im babylonischen Exil nehmen müssen.²⁰⁷ Ich halte es für wahrscheinlich, daß dieses Bild ein fester Bestandteil von Cellarius' Argumentationsgebäude war und daß Capito, obwohl er es zeitlich früher veröffentlicht hat, es aus seiner intensiven Unterhaltung mit Cellarius übernommen hat.

Capitos vielbesprochene Annäherung an das Täufertum ging nie über die schon im März 1527 in den Briefen an Horb zum Ausdruck gebrachte Solidarität bei gleichzeitiger Distanzierung hinaus.²⁰⁸ Er bewunderte die Frömmigkeit dieser irrenden Brüder und ihre Bereitschaft zum Märtyrertod.²⁰⁹ Aber ihre Ablehnung des Eides, ihre Kriegsdienstverweigerung und ihre Wiedertaufe kritisierte er ebenso bestimmt im Jahre 1528, wie er es schon im Jahr 1527 und 1526 getan hatte, genauso im Brief an die Gefangenen in Horb wie im Hoseakommentar.

XI.

Rückblickend läßt sich zusammenfassen: Die Straßburger Reformatoren nahmen die fremden Täufer, die bei ihnen Zuflucht suchten, von Anfang an als Gesprächspartner ernst, begehrten den Austausch mit ihnen und versuchten, dogmatische Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzulegen. Schon früh, das heißt im Sommer 1526, wurden sich Bucer und Capito ihrer Differenzen über die Täuferbewegung bewußt und nahmen zu ihr Stellung.²¹⁰ Es mag auf Temperamentsunterschiede zwischen beiden zurückzuführen sein, daß der erste viel schneller in den Täufem eine Gefahr für die Kirche erblickte und sich nicht davor scheute, ihnen mit Polemik zu begegnen. Capito, der ebenso wie Bucer von den Irrtümern der Täufer überzeugt war, hatte Mitleid mit diesen seiner Ansicht nach verführten frommen Menschen, von denen er meinte, daß sie als Bewegung bald verschwinden würden.

Der wachsende Dissens zwischen Bucer und Capito über die angemessene Haltung gegenüber den Täufem ist jedoch auch auf theologische Unterschiede zwischen beiden Reformatoren zurückzuführen. Hatten beide in den frühen Jahren der Straßburger Reformation an die Nichtvermittelbarkeit des Heils durch die äußeren signa fest geglaubt, so blieb Capito dieser Position stets treu, ja, radikalisierte sie sogar unter dem Einfluß des Cellarius, während sich Bucer, von kirchenpragmatischen Gesichtspunkten geleitet, schon ab 1526 von ihr zu distanzieren begann.²¹¹ Diese zunehmende Entfernung von früheren Positionen war zum Teil eine Reaktion auf das spiritualistische Täufertum. Zugleich ist ein indirekter Einfluß täuferischer Auffassungen in Bucers immer positiver werdender Auffassung der äußeren Sakramente fest-

zustellen, etwa der Taufe als sichtbarem Zeichen der Aufnahme in die Herde Christi.

Bucers Antwort auf die täuferische Herausforderung bestand darin, die Auseinandersetzung vor der Bürgerversammlung oder vor den Ratsherren zu suchen und die theologischen Konfliktpunkte verbindlich zu benennen. Waren Täufer seiner Ansicht nach für die Straßburger *ecclesia* schädlich, so zögerte er nicht, sie ausweisen zu lassen.

Capitos Antwort auf die Täufer bestand darin, auf das Überzeugungsgepräch mit dem einzelnen, auf die Bekehrung der frommen, einfachen Gemüter unter den Täufers zu setzen, sie mit Sanftmut und guten Argumenten zu gewinnen. Cantus firmus seiner Theologie blieb die Forderung, die freie Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht durch die Bindung an Äußeres und erst recht nicht durch Verfolgung einzuengen.²¹² Diese Freiheit verletzten die Täufer durch ihr Taufverständnis und ihre Absonderung, aber ebenso verletzten diejenigen, die die Täufer, unter deren einfachen, frommen Mitgliedern der Heilige Geist am Werk war, verfolgten, diese Freiheit. Anders als Bucer schwebte Capito kein pragmatisches, konkretes Bild der Kirche vor Augen. Seine Auffassung der Erwählung und seine Abneigung gegen Werkgerechtigkeit und äußere Zeichen, die durch Cellarius' Einfluß bestärkt wurde, ließ die institutionelle Kirche völlig in dem Glauben an Gottes väterliche Vorsehung aufgehen. Diejenigen, die durch den Geist Gottes den Glauben an Gott und die Nächstenliebe von Herzen bekennen, gehörten für Capito zur Kirche.²¹³ Die Sakramente spielten in diesem Kirchenbegriff keine, der Geist dagegen eine zentrale Rolle. In Capitos Kirche gab es Raum für die vorläufig irrenden Brüder, für die Täufer. In Bucers immer konkretere Gestalt annehmenden Kirche gab es für sie keinen Platz.

1 Zu diesem viel bearbeiteten Gebiet vgl. zuletzt *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994), darin bes. John S. Oyer, *Bucer Opposes the Anabaptists*, S. 24–50.

2 Erst am 20. Februar 1529 wurde die katholische Messe in Straßburg vollständig verboten (vgl. Timotheus Wilhelm Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg*, Bd. 1: Teil 1 (1830), S. 369 f.; Johann Adam, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution*, Straßburg 1922, S. 142 f.; Miriam U. Chrisman, *Strasbourg and the Reform*, New Haven 1967, S. 172 f.). Die Messe in den Pfarrkirchen wurde freilich schon am 6. Mai 1525 abgeschafft (*Correspondance de Martin Bucer*, Bd. II, hrsg. von Jean Rott, Leiden 1989, S. 112 Anm. 11 [fortan als Bcor II zitiert]).

3 Vgl. Alejandro Zorzín, *Karlstadt als Flugschriftenautor*, Göttingen 1990, S. 273 ff.

4 Brief Capitos und Bucers an Zwingli und Oekolampad, Mitte November 1524 (*Correspondance de Martin Bucer*, Bd. I, hrsg. von Jean Rott, Leiden 1979 [fortan als Bcor I zitiert]), Nr.

81, S. 281–287.

5 Brief der Straßburger an Luther vom 23. November 1523 (Bcor I, Nr. 83, S. 288–297).

6 So Capito an Zwingli (Bcor I, S. 285, Z. 112).

7 Bcor I, S. 292, Z. 103 f.: „Qua in controversia nos solamur, quod res externa sit etiam baptismus.“

8 Martin Bucers Deutsche Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, Bd. 1: Frühschriften 1520–1524, Gütersloh/Paris 1960 (fortan als BDS 1 zitiert), S. 194–278.

9 Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII: Elsaß I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959 (fortan zitiert als TAE I), Nr. 22, S. 28, Z. 24 f.

10 TAE I, S. 27, Z. 22–25.

11 TAE I, S. 29, Z. 19–21. Ein Verbot der Kindertaufe komme selbstverständlich gar nicht in Frage.

12 Brief vom 18. November 1525 (TAE I, Nr. 37, S. 48 f.).

13 TAE I, Nr. 38, S. 49.

14 Brief an Ambrosius Blarer vom 26. November 1525 (TAE I, Nr. 39, S. 49): „Ecclesia nostra satis pergit gnaviter, quæta ab anabaptistis et reliquis turbatoris. Ad nullum enim elementum mundi salutem alligant.“

15 Der erste Beleg seiner Anwesenheit ist ein Ratsbeschluß vom 23. März 1526 (TAE I, Nr. 45, S. 51 f.).

16 Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hrsg. von Emil Egli und anderen, Berlin, Leipzig, Zürich 1905 ff. [fortan als ZW zitiert], Bd. 8, S. 557, Z. 4 f.; vgl. James M. Stayer, Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täuferum, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren, München 1978, S. 93–102, hier: S. 93; H. G. Krahn, An Analysis of the Conflict between the Clergy of the Reformed Church and the Leaders of the Anabaptist Movement in Strasbourg, 1524–1534 (unveröffentl. Diss. Univ. of Washington) 1969, S. 196.

17 ZW 8, S. 557, Z. 6–11. Vgl. Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557, Amsterdam 1905, S. 63.

18 Vgl. den in Anm. 12 genannten Brief Capitos an Osiander vom 18. November 1525 (Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe, hrsg. von Gerhard Müller in Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, Bd. II, Gütersloh 1977, Nr. 61, S. 201–206). Bezüglich Verdächtigungen gegen Bucer vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XVI: Elsaß, IV. Teil: Stadt Straßburg 1543–1552, bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott, Gütersloh 1988 (fortan als TAE IV zitiert), Nr. 78a, S. 391.

19 Capito an Zwingli, 16. Mai 1526 (ZW 8, Nr. 481, S. 596).

20 TAE I, Nr. 47, S. 53.

21 TAE I, S. 54. Das Verbot läßt vermuten, daß Wolff getauft hat; belegen läßt es sich allerdings nicht.

22 TAE I, Nr. 55, S. 57.

23 ZW 8, S. 596, Z. 2: „Nihil vidi prae fractius.“

24 Bcor II (wie Anm. 2), S. 258, Z. 303: „Audi novam technam Satanae.“

25 ZW 8, S. 598, Z. 23.

26 Bcor II, S. 112, Z. 24 f: „... volens baptismo suo semel abluerè omnem rem publicam.“

27 Brief vom 10. Juni 1526, TAE I, S. 55, Z. 5 f: „Miseret me hominis illius.“

28 Bcor II, Nr. 135, S. 146–164 (Robert Stupperich, Bibliographia Bucerana [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 169], Jg. 58, Hf. 2, Gütersloh 1952, S. 43–96, Nr. 10); vgl. Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, S. 95.

29 Bcor II, S. 156, Z. 345 f.: „Christum fuisse illum serpentem, qui in paradiso nostro primos parentes deceperit.“ Als „Quellen“ dienen Bucer Pseudo-Tertullian (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. 47, S. 216 f.) und Augustin (*Corpus Christianorum. Serie Latina*, Bd. 46, S. 297), nicht Irenäus (gegen Irena Backus, *BOL II* [siehe unten Anm. 137], S. 78 Anm. 205).

30 Bcor II, S. 157, Z. 366–373.

31 Bcor II, S. 163, Z. 587–592. Hierzu vgl. Capitos ausdrückliche Freisprechung Wolffs von einer Verstrickung im Bauernkrieg (*ZW 8*, S. 596, Z. 6).

32 Es handelte sich um den Text seines Briefes an Zwingli vom 11. Juni, zusammen mit Ergänzungen, die jegliches Mißverständnis des Originals ausräumen sollten. Dies war deshalb notwendig geworden, weil der altgläubige Humanist Johannes Fabri den Brief und andere vertrauliche Dokumente abgefangen und eigens eine tendenziöse deutsche Übersetzung derselben herausgegeben hatte, um Capito und die Straßburger als Aufrührer darzustellen. Die Ergänzungen, die Hans Wolff betreffen, sind schon in TAE I, S. 586 f. ediert worden. Anschaulich zusammengestellt werden Originalbrief und Ergänzungen jedoch erst in Bcor II, S. 253–264. Der Wolff betreffende Abschnitt ist hier Bcor II, S. 258, Z. 303–S. 259, Z. 369.

33 Bcor II, S. 258, Z. 315–319.

34 „rerum novarum cupidos“. Diese abschätzige Bezeichnung benutzte auch schon Nikolaus Gerbel in Bezug auf die Anhängerschaft Karlstadts in einem Brief an Luther vom 22. November 1524 (Martin Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Briefwechsel*, bearb. von Otto Clemen und anderen, Weimar 1930 ff. [fortan: *WA Br*], Bd. 3, S. 379, Z. 20).

35 Capito ist ansonsten in dieser Schrift sehr bemüht, von Straßburg ein Bild der Eintracht zu vermitteln. Er nimmt sogar altgläubige Ratsmitglieder in Schutz, die trotz theologischer Differenzen der Einigkeit der Stadt sich durchaus verpflichtet wissen (Bcor II, S. 258, Z. 310 f.). Bezüglich der großen Unruhen nach dem Auftritt Wolffs hebt er hervor: „Commotio, non seditio, non turbatio fuit.“ (S. 259, Z. 347).

36 Bcor II, S. 258, Z. 319–326. Capito nennt freilich die „catabaptistas“ hier nicht beim Namen. Es ist jedoch offensichtlich, daß diejenigen, die „brevi abolescent auspice Christe“ (Z. 326), diesselben sind, von denen er zuvor schreibt, „solos qui sunt rebaptizati, christianos et fratres agnoscunt“ (Z. 318).

37 Vgl. Klaus Deppermann, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48 (1990/1991), S. 12.

38 Er hatte eine Magd im Hause Oekolampads geschwängert (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 4: Baden und Pfalz, von Manfred Krebs, Gütersloh 1951, Nr. 459, S. 455 f.).

39 Dies ist aus einem Brief Capitos an Zwingli vom 14. November 1526 zu entnehmen (*ZW 8*, S. 774, Z. 16 bis S. 775, Z. 9).

40 Vor allem mit Luther, den Cellarius früher höher als alle Apostel einordnen wollte (vgl. Arno Seifert, *Reformation und Chiliasmus, Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 77 [1986], S. 233; *WA Tischreden*, Bd. 2, S. 304), hat er sich nach dessen Rückkehr von der Wartburg in einem fast hysterischen Anfall gestritten (vgl. B. Riggensbach, *Martin Borrhaus [Cellarius]*, ein Sonderling aus der Reformationszeit, in: *Basler Jahrbuch* 1900, S. 55 f.; Abraham Friesen, *Martin Cellarius. In der Grauzone der Ketzerei*, in: Hans-Jürgen Goertz [wie Anm. 16], S. 210–222, hier: S. 213). Eine zweite Begegnung im Februar 1526 verlief friedlicher, obwohl Luther und Melanchthon keineswegs einen besseren Eindruck von den chiliastischen Auffassungen des Cellarius bekamen (vgl. Seifert, S. 234; Riggensbach, S. 63 f.).

41 *ZW 8*, S. 775, Z. 2–6; Riggensbach (wie Anm. 40), S. 65.

42 Brief an Farel vom 13. Dezember 1526 (TAE I, Nr. 62, S. 59, Z. 21 f.).

43 TAE I, S. 59, Z. 23.

- 44 „Joannes Denckius hic nobis turbas dat, homo vafer et varius, qui magna fide atque auctoritate traducit omnes undique verbi ministros.“ (TAE I, S. 59, Z. 13–15).
- 45 „Spiritus talium hominum non intelligo, nisi quod sciam ex deo non esse qui nobis praecipuum partem christianismi adimunt neque fiduciam in passionem domini relinquunt.“ (TAE I, S. 59, Z. 15–17). Übers. von Camill Gerbert, Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524–1534, Straßburg 1889, S. 33.
- 46 In: Hans Denck, Schriften, 2. Teil: Religiöse Schriften, hrsg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1956 (Quellen zur Geschichte der Täufer [fortan als QGT abg.], Band 6.2), (fortan als DS II zitiert), S. 27–47.
- 47 Capito berichtet über dieses Gespräch erst fast acht Monate später an Zwingli (18. August 1527, ZW 9, S. 192, Z. 26 bis S. 193, Z. 2). Der Satz „ita ut Cellarius sancte affirmaret compositum transactumque esse inter nos“ hat aufgrund eines Lesefehlers („Cellarius“ oder „Cellario“) zu verschiedenen Interpretationen geführt. Ich stütze mich mit TAE I, S. 126 Anm. 1 auf die Lesart „Cellarius“.
- 48 J. F. G. Goeters, Ludwig Hätzler (ca. 1500 bis 1529), Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte [fortan als QFRG abg.] Band 25), S. 92.
- 49 Vgl. TAE I, S. 60, Z. 24 (200 Teilnehmer) mit TAE I, Nr. 65, S. 61, Z. 20 (400).
- 50 TAE I, S. 60, Z. 9 und 14.
- 51 Anders als bei dem von Cellarius in Capitos Haus durchgeführten Gespräch, lag diesmal das Buch Dencks „Vom Gesetz Gottes“ der Disputation zugrunde („Vom Gesetz Gottes, Wie das Gesetz aufgehoben sey; und doch erfüllet werden muß“ [Augsburg: Ph. Ulhart 1526]; Edition in: DS II, S. 48–66). Das Buch erlebte im selben Jahr einen Nachdruck bei Johann Prütz in Straßburg (ebd., S. 24 f.). Dieser diente möglicherweise der Disputation vom 22. Dezember 1526 als Grundlage (vgl. TAE I, S. 60 Anm. 4).
- 52 TAE I, S. 61, Z. 1 f.: „Bucerus semper dicebat, cur non clare et dilucide dixisset. Denckius dolebat se clarius non potuisse dicere.“
- 53 TAE I, S. 62, Z. 5 f.: „ait, negat, affirmat, inficiatur mira industria.“
- 54 Vgl. Goeters (wie Anm. 48), S. 93; Hulshof (wie Anm. 17), S. 38 und 48.
- 55 Martin Bucers Deutsche Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, Bd. 2: Schriften der Jahre 1524 bis 1528, Gütersloh/Paris 1960 (fortan als BDS 2 zitiert), S. 254, Z. 2–4. Zu den vielfältigen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Bucer, Sattler und Denck in ihren jeweiligen Auffassungen des Heilswerkes Christi vgl. auch J. D. Weaver, The Work of Christ, in: Mennonite Quarterly Review 59 (1985), S. 107–129. Weaver faßt die soteriologischen Positionen Bucers, Sattlers und Dencks jeweils mit der prägnanten Formel „orthodoxy, orthopraxis, and orthoexperience“ zusammen.
- 56 TAE I, Nr. 70, S. 68, Z. 24 f.
- 57 TAE I, S. 110, Z. 29–31.
- 58 Vgl. Klaus Deppermann, Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527, in: Mennonitische Geschichtsblätter 30 (NF 25) (1973), S. 24–41, S. 32.
- 59 TAE I, S. 69, Z. 30 f.
- 60 TAE I, S. 69, Z. 24 f.
- 61 TAE I, S. 69, Z. 33.
- 62 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hofman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 162.
- 63 TAE I, S. 70, Z. 5.
- 64 „Schleitheimer Bekenntnis“: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zweiter

Band: Ostschweiz, hrsg. von Heinold Fast, Zürich 1973, Nr. 26, S. 26–36).

65 Vgl. Hulshof (wie Anm. 17), S. 65 f.

66 TAE I, Nr. 83, S. 86, Z. 4 f.

67 TAE I, S. 81, Z. 15 f. und 21–25.

68 TAE I, S. 82, Z. 5–7.

69 TAE I, S. 84, Z. 1 f. und 5 f.

70 TAE I, S. 83, Z. 30–33.

71 TAE I, S. 82, Z. 19–22. John Howard Yoder, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottsdale 1973, hebt den mehrfachen Gebrauch des Begriffs „gelassen/ Gelassenheit“ durch Capito in diesem Brief hervor, außer hier auch auf S. 82, Z. 30 und S. 87, Z. 18 f. Nach Yoder, S. 98, Anm. 11, benutzt Capito den Begriff zunächst in einem mystisch-quietistischen, dann wiederum in einem sozialetischen Sinne. In seinem Zephania-Kommentar von September 1528 macht Bucer Ausführungen „über die richtige ‚Tolerantia‘ (Gelassenheit)“, möglicherweise wegen Bedenken über den Gebrauch dieses Begriffs durch die Täufer (TAE IV, S. 402).

72 TAE I, S. 83, Z. 15.

73 TAE I, S. 82, Z. 23–25.

74 Yoder (wie Anm. 71), S. 98 Anm. 25, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß der Horber Rat und Bürgermeister wahrscheinlich milder mit den Täufern verfahren wollten, aber daß die österreichischen Behörden die Zuständigkeit für den Fall an sich gerissen haben. „... Capito is not so much pleading with the judges for mercy as he is supporting similar concerns which he thinks might be present in Horb.“

75 TAE I, S. 86, Z. 25–27.

76 TAE I, S. 89, Z. 1 f. Capito schärft den Täufern ein: ebenso wie Paulus zuerst ein Verfolger der Kirche war, befänden sich auch unter ihren Verfolgern möglicherweise „unsers heils mitgenossen“ (TAE I, S. 88, Z. 27–32).

77 Bernard Roussel, *Martin Bucer tourmenté par les »Spiritualistes«*. L'exégèse polémique de l'épître aux Ephésiens (1527), in: Jean-Georges Rott/Simon L. Verheus (Hgg.), *Täuferium und Radikale Reformation im 16. Jahrhundert* (Bibliotheca Dissidentium. scripta et studia, Bd. 3), Baden-Baden, Bouxwiller 1987, S. 413–448, hier: S. 413.

78 Zur Bedeutsamkeit dieses neuen Betätigungsfeldes vgl. August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900 (Neudruck Aalen 1972), S. 14 und Thomas Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen 1992, S. 401 f. und 409 f. Capito selbst hatte schon im März 1526 einen Habakukkommentar herausgegeben (Beate Stierle, *Capito als Humanist*, Heidelberg 1974 [QFRG 42], S. 208, Nr. 23; vgl. Johann Wilhelm Baum, *Capito und Bucer, Straßburgs Reformatoren*, Elberfeld 1860, S. 352–355).

79 „Enarratium in evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo ...“ Straßburg [J. Herwagen] 1527, fortan als Enarratium I und II zitiert (Stupperich [wie Anm. 28], Nr. 14). Fol. 48v–63r des ersten Bandes werden in Lang (wie Anm. 78), S. 411–432, wiedergegeben.

80 Enarratium I, fol. 59v (unvollst.: TAE I, Nr. 78, S. 79, Z. 5–8). Vgl. auch Ch. B. Mitchell, *Martin Bucer an Sectarian Dissent. A Confrontation of the Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists* (unveröffentl. Diss. Yale Univ.), New Haven 1960, S. 67.

81 Enarratium I, fol. 49r. Vgl. auch Bcor II, S. 153, Z. 206–214 und S. 154, Z. 238 f. Somit kommt der Taufe, den kirchenpragmatischen Grundzügen Bucers getreu, keine soteriologische, wohl aber eine stärkere ekklesiologische Bedeutung zu.

82 Enarratium I, fol. 50r.

83 Enarratium I, fol. 56r.

84 Enarratium I, fol. 60r.

- 85 Enarratium I, fol. 235.
- 86 Vgl. auch Bcor II, S. 154, Z. 251 f. und 254 f. Spätestens seit der Schrift „Handel mit Cunrat Treger“ ist die Erwählung ein festes Motiv in der Straßburger Theologie (Kaufmann [wie Anm. 78], S. 177 und Anm. 259; BDS 2, S. 105, Z. 12; S. 107, Z. 8; S. 107, Z. 34; S. 108, Z. 24).
- 87 Enarratium I, fol. 176r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 102.
- 88 Enarratium I, fol. 179r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 103.
- 89 M. E. ist dieser stärkere Bezug zwischen „res signatum“ und „signum“ ein Ergebnis der Auseinandersetzung mit der täuferischen Betonung der „res externa“ der Erwachsenentaufe und nicht die Reaktion auf eine täuferische Ablehnung aller „res externae“ (vgl. besonders TAE I, S. 112, Z. 36–42; anders Kaufmann [wie Anm. 78], S. 404).
- 90 „Si talis est, qualis describitur nobis, eiice!“ (Oekolampad an Capito, 29. Januar 1527, in: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, hrsg. von Ernst Staehelin, Bd. 2: 1527–1531, Leipzig 1934 [Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 19], S. 6 f.). Vgl. Goeters (wie Anm. 48), S. 95 f.
- 91 Krahn (wie Anm. 16), S. 268–270.
- 92 Vgl. Gerbert (wie Anm. 45), S. 51 f.; Hulshof (wie Anm. 17), S. 53 f.
- 93 Röhrich (wie Anm. 2), S. 338.
- 94 TAE I, S. 97, Z. 16 f.
- 95 TAE I, S. 105, Z. 10.
- 96 TAE I, S. 97, Z. 20 f.
- 97 TAE I, S. 96, Z. 16 f.
- 98 TAE I, S. 92, Z. 11 f.
- 99 TAE I, S. 112, Z. 37–41.
- 100 Krahn (wie Anm. 16), S. 268.
- 101 „Anbaptistae hic nondum cessant neque obsunt tamen, nisi quod in futurum simplicibus est prospiciendum“ (Brief an Zwingli, 28. Februar 1527; TAE I, Nr. 76, S. 75, Z. 4–6).
- 102 Brief an Zwingli vom 8. April 1527 (ZW 9, S. 87, Z. 13 bis S. 88, Z. 3; unvollst. in: TAE I, Nr. 82, S. 80).
- 103 TAE I, Nr. 89, S. 116, Z. 8–12.
- 104 TAE I, S. 86, Z. 3 f. und S. 87, Z. 7–9.
- 105 TAE I, S. 84, Z. 1 f. Einige Zeilen später heißt es als Begründung (S. 84, Z. 5 f.): „Dann vnser herr Christus hoher ist, dann das er an wasser gebunden syn mag.“
- 106 TAE I, S. 84, Z. 9 f. und 12–14.
- 107 TAE I, S. 84, Z. 15 f.
- 108 TAE I, S. 89, Z. 31–34. Capito spricht vom „babylonischen kunig“, meint jedoch Sanherib, König von Assur (2. Chron 32). Vgl. Bucers Enarratium I, fol. 176r, zit. in: Mitchell (wie Anm. 80), S. 182.
- 109 Die von Hulshof aufgrund von handschriftlichen Beobachtungen aufgestellte These, daß Capito diesen Brief ursprünglich im Namen aller Straßburger Prädikanten schrieb (vgl. TAE I, S. 87, Z. 23–27 und TAE IV, S. 392, Z. 21 f.), verdient Beachtung, da Johannes Ficker diese These Hulshofs bestätigt (Hulshof [wie Anm. 17] S. 258–260; vgl. Deppermann [wie Anm. 58], S. 33 und S. 40 Anm. 37).
- 110 TAE I, Nr. 88, S. 115: „Dominus liberet nos ab absurdis istis hominibus.“ Vgl. Krahn (wie Anm. 16), S. 277.
- 111 Vgl. TAE I, Nr. 68, S. 67; Deppermann (wie Anm. 37), S. 12.

112 TAE I, Nr. 92, S. 122 f.

113 TAE I, S. 122, Z. 31 und S. 123, Z. 2 f. Vgl. Krahn (wie Anm. 16), S. 280–282 und Marc Lienhard, *Les autorités civiles et les anabaptistes: attitudes du magistrat de Strasbourg (1526–1532)*, in: Ders. (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, S. 204, gegen Gerbert (wie Anm. 45), S. 52 f. und Christian Neff, Art. Martin Butzer, in: *Mennonitisches Lexikon*, hgg. von Christian Hege und Christian Neff, Band 1, Frankfurt/Main und Weierhof 1913, S. 309, die den „strengen“ Charakter des Mandats überspitzen.

114 Vgl. L. J. Abray, *The People's Reformation: Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg, 1500–1598*, Ithaca 1985, S. 39 und 68. Noch im Mai 1527 hatten etwa altgläubige Ratsmitglieder den Bischof aufgefordert, gegen die Straßburger Reformatoren einzugreifen (vgl. Chrisman [wie Anm. 2], S. 166–168).

115 Deppermann (wie Anm. 58), S. 30; vgl. Hulshof (wie Anm. 17), S. 44 und Abray (wie Anm. 114), S. 109–111 und 115 f.

116 TAE I, S. 117, Z. 19–21. Vgl. auch seine Bemerkung, daß Cellarius nichts aus „müßiger Fragelust, wie die Täufer“, vorträgt (TAE I, S. 118, Z. 5 f.; Gerbert [wie Anm. 45], S. 68).

117 TAE I, S. 116, Z. 25 und S. 118, Z. 9 f.

118 TAE I, S. 116, Z. 26; S. 117, Z. 25; S. 118, Z. 30; S. 120, Z. 13, 20 und 27.

119 TAE I, S. 116, Z. 27 (Vgl. auch S. 117, Z. 26).

120 TAE I, S. 116, Z. 31.

121 Vgl. Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zürich 1854, S. 135–138; Seifert (wie Anm. 40), S. 234–239; R. L. Williams, *M. Cellarius and the Reformation in Strasbourg*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981), S. 480–486.

122 Martin Cellarius, *De operibus Dei*, Straßburg [J. Herwagen] 1527 (fortan: *De operibus Dei*), fol. 2v, 10r–v, 17r, 49v; vgl. R. L. Williams (wie Anm. 121), S. 480.

123 *De operibus Dei*, fol. 40v–41r, 45r–v, 50r, 52r–v.

124 *De operibus Dei*, fol. 79v; Seifert (wie Anm. 40), S. 237. Es kann durchaus sein, daß hiermit die Vernichtung der Gottlosen gemeint war, spricht doch Capito in seinem Vorwort von „excidium impiorum“ (TAE I, S. 116, Z. 32). Vgl. auch Seifert (wie Anm. 40), S. 237 Anm. 37.

125 *De operibus Dei*, fol. 79v–87v; vgl. Seifert (wie Anm. 40), S. 237; Deppermann (wie Anm. 62), S. 170.

126 „.... de Operibus Dei in quo divina bonitas magnifice praedicatur“ (Epheser-Kom., fol. A5r, zit. in: Lang [wie Anm. 78], S. 232 Anm. 3.) Vgl. auch Roussel (wie Anm. 77), S. 437 Anm. 3. Capitos Beobachtung, daß das Buch „ad delendas sectas“ geeignet sei, kann durchaus auch gegen Denck gemeint sein, denn gerade in diesem Kontext begegnen wir der Bemerkung: „libertas arbitrii, quae est verae religionis pessima pestis“ (TAE I, S. 117, Z. 24).

127 Brief an Zwingli vom 4. September 1527 (TAE I, Nr. 103, S. 128).

128 Cellarius an Oekolampad, im August 1527 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 91 f.).

129 Oekolampad an Zwingli, 20. August 1527 (ZW 9, S. 195, Z. 13 f.).

130 ZW 9, S. 196, Z. 1–5: „Si liberum asserit baptismum parvulorum, salvo charitatis imperio, damnatque catabaptismum, non video, quid periculi. Peccavimus et nos in eo; nunquam enim ausi sumus praeceptum baptizandi parvulos docere, sed charitatis instinctu id officii pios minime praeterituros affirmavimus.“ Vgl. auch Baum (wie Anm. 78), S. 381; R. L. Williams (wie Anm. 121), S. 492. Am 31. August wendet sich Oekolampad erneut an Zwingli, um ihn und andere von der Rechtfertigenheit des Cellarius zu überzeugen (ZW 9, S. 204, Z. 1–6).

131 Vgl. auch ZW 9, S. 192, Z. 9–18 und S. 193, Z. 4–13; vgl. Riggensbach (wie Anm. 40), S. 69 f.

132 Brief vom 26. September 1527 (ZW 9, S. 223, Z. 2–7 und S. 224, Z. 4–6). Vgl. auch seinen

sehr positiven Eindruck von Cellarius in der Frühzeit von dessen Straßburger Aufenthalt (Brief an Farel vom 13. Dezember 1526: TAE I, Nr. 62, S. 59, Z. 21 f.).

133 TAE I, Nr. 128, S. 153 f.

134 Vgl. Brief an Ambrosius Blarer vom 8. Februar 1528 (TAE I, Nr. 121, S. 148). Am selben Tag schrieb Bucer auch an Vadian und klagte darüber, daß die Täufer den Lauf der Ehre Gottes behindern (TAE I, Nr. 122, S. 148 f.).

135 TAE I, Nr. 123, S. 149.

136 Vgl. Lang (wie Anm. 78), S. 14 f.; Baum (wie Anm. 78), S. 353. Vgl. auch Brief Bucers an Zwingli vom 15. April 1528 (ZW 9, S. 427, Z. 12–18; vgl. Z. 25–27).

137 Enarratio in Evangelion Iohannis ... per M. Bucerum. Straßburg, J. Herwagen 1528 (Stupperich [wie Anm. 28], Bibl. Buc. Nr. 20). Edition in: Martini Bucer Opera Omnia. Series II. Opera Latina, Bd. II: Enarratio in Evangelium Iohannis [= Studies in Medieval and Reformation Thought 40], hrsg. von Irena Backus, Leiden 1988 (fortan als BOL II zitiert).

138 ZW 9, S. 427, Z. 15.

139 Brief an Oekolampad vom 1. April 1528 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 169). Vgl. ZW 9, S. 207, Z. 17 f. Cellarius verstand sich deshalb als einen eigentlichen Gegner der Täufer.

140 Vgl. Brief an Oekolampad vom August 1527 (Staehelin [wie Anm. 90], S. 91 f.).

141 BOL II, S. 56 Anm. 121 (gegen „De operibus Dei“, fol. 56r ff.); S. 62 Anm. 147; S. 63 Anm. 151.

142 BOL II, S. 69, Abschnitt v8 = fol. 39r. Diese Bibelstelle benutzte Bucer schon in „Grund und Ursach“ (BDS I, S. 262, Z. 6 f.) gegen eine materienhafte Heilsdeutung der Wassertaufe.

143 Hier können natürlich nur Capito und Cellarius gemeint sein (BOL II, S. 81 = fol. 45v).

144 BOL II, S. 82–85 = fol. 46r–48r.

145 Kaufmann (wie Anm. 78), S. 415 f.

146 BOL II, S. 186 = fol. 103r. Vgl. auch S. 388 Abschn. z2 = fol. 199v: „externa ecclesiae societas.“

147 „signum initiativum“ (BOL II, S. 85 = fol. 48r).

148 BOL II, S. 73 = fol. 41v.

149 Diese Vorstellungen sind freilich schon in der „Praefatio ad fratres Italiae“ vorhanden (Bcor II, S. 154, Punkt XII).

150 TAE I, S. 65, Z. 18 f.

151 BOL II, S. 81 = fol. 45r.

152 BOL II, S. 66 = fol. 37v.

153 Etwa den Befehl Jesu, die Kinder zu ihm kommen zu lassen (BOL II, S. 74 f und 86 f. = fol. 42v und 48v–49r) und die Analogie zwischen Beschneidung und Taufe (BOL II, S. 74, 76 und 84 f. = fol. 42r–v, 43r und 47v–48r).

154 Ablehnung der Obrigkeit, des Waffendienstes und des Eides (BOL II, S. 79 = fol. 44v)

155 Als Quelle dienten ihm Glaubensartikel, die angeblich aus Geständnissen von Augsburger Täufern stammten und die den Straßburgern zugeschickt wurden (TAE I, Nr. 116, S. 138–144; BOL II, S. XIV).

156 BOL II, S. 79 = fol. 44v.

157 Vgl. auch die positiven Aspekte, die Bucer sogar in einer „Massenkirche“ entdeckt: BOL II, S. 77 = fol. 44r.

158 In Hoseam Prophetam V. F. Capitonis Commentarius. Straßburg, J. Herwagen 1528 (Stierle [wie Anm. 78], Seite 206 f. Nr. 30).

159 „Qui, quae nos obscurius, planius ac expeditus expedit.“ (Brief an Oekolampad vom 1

April 1528, Staehelin [wie Anm. 90], S. 169).

160 Hoseakom., fol. 2v, 19v, 27r, 67v, 77r und 87v.

161 Hoseakom., fol. 150r–v; vgl. „de salutis certitudine“ und „solatia certissima“ in Capitos Vorwort zu „De operibus Dei“ (TAE I, S. 116, Z. 27 und S. 117, Z. 26).

162 Hoseakom., fol. 77v.

163 Hoseakom., fol. 2v (Vgl. auch die Marginalien „Mortuae literae scripturarum non nitendum“ und „Scriptura veneranda, sed non habendo pro Idolo“) und 151v.

164 Hoseakom., fol. 2v und 164r.

165 Hoseakom., fol. 78v; vgl. auch fol. 23v–24r, 30r, 85r, 102r–v, 117r–118v, 205v–206r und 242v.

166 Hoseakom., fol. 28r und 72v–73r.

167 Hoseakom., fol. 22r–v, 54r–v und 78v–79v.

168 Hoseakom., fol. 58r, 63r und 270r; Vgl. allerdings auch fol. 55r, 64v–65r, 85v und 274r–v.

169 Hoseakom., fol. 55v, 58r, 59v und 269v–272v; Deppermann (wie Anm. 62), S. 171.

170 Hoseakom., fol. 155r–v; vgl. 86r und 274v.

171 Hoseakom., fol. 155r–v; vgl. 38v–39r.

172 Otto Erich Strasser, Capitos Beziehungen zu Bern, Leipzig 1928, S. 56. Vgl. fol. 41r und 274v–276v.

173 TAE I, S. 152, Z. 10–13.

174 TAE I, S. 152, Z. 27–33; Deppermann (wie Anm. 62), S. 172.

175 TAE I, S. 153, Z. 1–6.

176 TAE I, S. 153, Z. 6 f. Vgl. Bezeichnungen der Täufer in TAE I, S. 81, Z. 21–25; S. 86, Z. 25–27; S. 91, Z. 8–10 und TAE I, S. 110, Z. 25 und 33.

177 Capito schätzte die Bereitschaft, das Glaubensbekenntnis mit dem Leben zu bezahlen, nicht nur bei den Täufern hoch. Die Vorrede des Hoseakommentars gedenkt ausdrücklich der grausam verfolgten Evangelischen Frankreichs; vgl. A. L. Herminjard (Hg.), *Correspondance des Réformateurs dans les Pays de langue française*, Bd. 2, Paris 1868, S. 121 f.; O. Millet, *Correspondance de Wolfgang Capito (1478–1541)*, Straßburg 1982, Nr. 351, S. 113.

178 Implizit auf fol. 275v; vgl. J. M. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in: *Theologische Studien und Kritiken* 57 (1884), S. 470–472.

179 Er bleibt lediglich bei der Bewunderung des Bekenntnischarakters der täuferischen Taufe. Es gibt keine Grundlage für die Aussage Deppermanns (wie Anm. 62), S. 171, daß „Capito auf dem täuferischen Standpunkt der Glaubenstaufe angekommen“ war.

180 Hoseakom., fol. 92r–99r.

181 Hoseakom., fol. 18r.

182 Vgl. TAE I, S. 152; vgl. auch fol. 99r.

183 Hoseakom., fol. 95r–v. Hier gerät Capito in einen gewissen Widerspruch. Neigt er ansonsten in Anlehnung an Cellarius dazu, die Bedeutung des Alten Testaments zu spiritualisieren (z. B. Israel als „*figuralis populus*“ in Hoseakom., fol. 28r; vgl. auch fol. 29v, 153r–v, 215r–219v und 227r–v), so argumentiert er hier, wie Bucer es auch tut: Die im alten Bund vorgeschriebenen Institutionen behalten auch im neuen Bund ihre Gültigkeit.

184 ZW 9, S. 428, Z. 1 f. und 19.; vgl. W. van't Spijker, „Capito totus noster nunc est. Utinam fuisset semper.“ Capito's Return to the Reformed Camp, in: *Probing the Reformed Tradition, Historical Studies in Honor of E. A. Dewey*, hrsg. von B. G. Armstrong und E. A. McKee, Louisville 1989, S. 224–226.

185 ZW 9, S. 427, Z. 6 f. Mit „anderen Dingen“ waren wohl Cellarius' chiliastische

Vorstellungen gemeint (vgl. Seifert [wie Anm. 40], S. 232–251). Erschwerend für Bucer war sicherlich auch die Tatsache, daß Capito „De Operibus Dei“ in seinem „Hosea“ zweimal ausdrücklich empfohlen hatte (ZW 9, S. 428, Z. 16 f.; Hoseakomm., fol. 53v und 284r).

186 TAE I, S. 130, Z. 27 f. und ZW 9, S. 427, Z. 5 f.; vgl. Gerbert (wie Anm. 45), S. 82.

187 Zu Capitos Teilnahme vgl. Strasser (wie Anm. 172), S. 14–33.

188 Lienhard (wie Anm. 113), S. 206, schätzt die Zahl der täuferischen Ankömmlinge im Jahre 1528 auf zwischen 100 und 500 Personen. Sogar angesehene Straßburger Bürger wie der Notar Fridolin Meyger und der Leiter des Almosenwesens Lukas Hackfurt standen der Bewegung nahe.

189 Vgl. die Marginalie Capitos in Hoseakom., fol. 276v: „Conservatio Ecclesiae a nobis non dependet.“

190 ZW 9, S. 487 f.

191 ZW 9, S. 492, Z. 2–9.

192 Die Neigung, die tatsächlich vorhandenen Differenzen zu verschleiern, spielte möglicherweise auch in diesem Konflikt zwischen Capito und Bucer eine Rolle. Ich halte es durchaus für möglich, daß Capito die eigenen Meinungsunterschiede mit Bucer vor ihm heruntergespielt hat und die Zusammenarbeit mit ihm keineswegs wegen der Annäherung zu Cellarius gefährdet sah (vgl. ZW 9, S. 427, Z. 10 f. mit S. 428, Z. 3–5). Vgl. auch Capitos Vertuschung der eigenen Taufauffassung (ZW 9, S. 193, Z. 24–29), seine Beschwichtigung des Zornausbruches Cellarius' vor Bucer (S. 427, Z. 23 f.) und seine Abschwächung der im „Hosea“ vorkommenden abweichenden Lehrmeinungen vor Zwingli (S. 406, Z. 3–5).

193 ZW 9, Nr. 743, S. 516–518.

194 ZW 9, S. 526, Z. 1–8.

195 TAE I, Nr. 148, S. 180 f.

196 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 228: „It is at least clear that Capito's attitude was not significantly different from his earlier views.“

197 Dies wird möglicherweise angedeutet in ZW 9, S. 492, Z. 4–6. Hernach verschwindet Cellarius' Name aus der Korrespondenz Capitos und Bucers. Er sollte aber erst 1536, nach dem Tod seiner Frau, Straßburg verlassen, vgl. Irena Backus, Martin Borrhaus (Cellarius) (Bibliotheca Dissidentium 2), Baden-Baden 1981, S. 13; Abraham Friesen (wie Anm. 40), S. 221.

198 „Etenim praeter haec mala catabaptistae plurimos labefactant stupendis et perniciosis dogmatis hereticos [sic]. Quanquam hic Deus sua nobis bonitate mirifice adest cottidie horum fraudes luculentis exemplis detegens et bonos eorum laqueis extricans.“ (C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bd. 2: Die Wiedertaufe, Leipzig 1860, S. 260).

199 Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Band I: 1509–1538, bearb. von Traugott Schieß, Freiburg i. Breisgau 1908, S. 167. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen verführten Frommen und gefährlichen Verführern machte Capito im Brief an Zwingli vom 31. Juli (ZW 9, S. 516, Z. 13–20).

200 Oekolampad an Zwingli, 3. Juli 1528 (TAE I, Nr. 142, S. 173, Z. 13–15) und 9. Juli 1528 (TAE IV, Nr. 144b, S. 401). Capito streitet diese Freundschaftsbehauptungen in einem Brief an Zwingli (ZW 9, S. 517, Z. 3–5) entschieden ab.

201 Vgl. J. M. Kittelson, Wolfgang Capito, From Humanist to Reformer (Studies in Medieval and Reformation Thought 17), Leiden 1975, S. 183 f. Auch in seinem „Kinderbericht“ von 1529, in welchem Capito zugibt, „das die, die kinder nit täuffen wollen, auch vrsach haben“, distanziert er sich entschieden von der Absonderung der Täufer und von der „moncherey“, die ihr Bestreben, „eyn reyne gemeyne aufzuorichten“, darstellt (Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, hrsg. von Ferdinand Cohrs, Bd. 2: Die evangelischen Katechismusversuche aus den Jahren 1527–1528, Berlin 1900, S. 166; vgl. Hoseakom., fol. 133r–

137v).

202 Vgl. Backus (wie Anm. 197), S. 13.

203 Seifert (wie Anm. 40), S. 231, gegen Gerbert (wie Anm. 45), S. 77. „In der Form einer theologischen Theorie, die diesen Namen verdient, gab es einen Chiliasmus im strengen Wortsinn um 1528 und noch zwei Jahre später nur als prädikantische Heterodoxie, und es ist daher mit der Möglichkeit zumindest zu rechnen, daß der später manifest werdende täuferische Chiliasmus stärker von ihr beeinflusst worden ist als sie von ihm.“ (Seifert, S. 242 f.).

204 Vgl. TAE I, S. 82, Z. 18; S. 88, Z. 11 und 27 f. (vgl. Z. 29 f.: „die verworfnen“); S. 89, Z. 37; S. 90, Z. 1 und 6. Sehr stark an die noch nicht erschienene Schrift „De operibus Dei“ erinnert die Aussage: „Disse ordnung [Gottes] ist, das er noch siner wal gibt sin sommen [= Samen] in der erwelten hertz, da durch sy in gelossenheit vnd zur forcht gottes komen welche der kinder geist bewegt.“ (S. 89, Z. 38 bis S. 90, Z. 3; vgl. „De operibus Dei“, fol. 6v). In Capitos früheren Schriften fehlt diese Begrifflichkeit fast völlig.

205 TAE I, S. 88, Z. 32–34.

206 TAE I, S. 87, Z. 13–15. Die Adressaten sind jedoch Bürgermeister und Rat der Stadt Horb, nicht die gefangenen Täufer! Yoder (wie Anm. 71), S. 98 Anm. 26, macht auf diesen Lapsus Capitos aufmerksam, welcher aber für die Vermutung Yoders spricht, daß Capito in diesen Gesprächspartnern Verbündete gegenüber den viel strengeren österreichischen Behörden sieht.

207 De operibus Dei, fol. 72r–v.

208 Insofern hat Kittelson (wie Anm. 201), S. 178–181, recht, wenn er auch den Einfluß Cellarius' auf Capito in der Tauffrage und die Heterodoxie mancher Inhalte im Hoseakommen-tar unterschätzt; vgl. die Kritik Deppermanns (wie Anm. 62), S. 170 Anm. 119 und Seifert (wie Anm. 40), S. 239 Anm. 41.

209 Diese Bewunderung äußert er besonders in der Schrift „An furore potius quam pietate perciti supplicia perferant anabaptistae queritur“ (TAE I, Nr. 233, S. 284–288), wahrscheinlich aus dem Jahr 1530 oder 1531.

210 Zu Recht setzt Marc Lienhard, Art. Wolfgang Capito, in: Theologische Realenzyklopädie 7 (1981), S. 637, Z. 33 f., den Beginn der Entfremdung zwischen Capito und Bucer im Jahr 1526 an.

211 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 222: „... while Bucer valued infant baptism ever more positively, Capito maintained his spiritualist standpoint.“

212 Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 221; H. Scholl, Wolfgang Fabricius Capitos reformatorische Eigenart, in: Zwingliana 16 (1983–1985), S. 137 f.: „Capito rechnet schlicht mit der Realität und Wirkung des Heiligen Geistes. Darum ist seine reformatorische Eigenart ... in der Pneumatologie zu suchen.“ Vgl. jedoch auch die wichtige Rolle der Pneumatologie in der Ekklesiologie Bucers nach Gottfried Hamann, Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Wiesbaden 1989, S. 36 f. und 339.

213 „Ecclesia Christi externa proprie est civitas eorum, qui fidem in Deum et dilectionem mutuam per Christi spiritum ex animo profitentur.“ (Hoseakom., fol. 278v; vgl. auch fol. 276r–v). Vgl. van't Spijker (wie Anm. 184), S. 228. M. E. ist aus dieser Stelle kein den Täufern nahestehendes Verständnis der Kirche als ein „Bund mündiger Christen“ herauszulesen (anders Deppermann [wie Anm. 62], S. 172).

Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens

Vortrag, gehalten auf der Schlußveranstaltung der Feiern zum 450jährigen Bestehen des Ortes am Schwarzen Brack¹

Haben die Mennoniten wirklich eine erhebliche Rolle bei der Gründung von Neustadtgödens vor vierhundertfünfzig Jahren gespielt? Wer dieser Frage nachgeht, kommt schon bei der Jahreszahl 1544 ins Stocken. Wir wissen nicht einmal, wann genau Neustadtgödens gegründet wurde. Ja, wir kommen in Verlegenheit, wenn ein später Augenzeuge, der seine Jugend (geb. ca. 1535) am Schwarzen Brack in der Nähe des späteren Neustadtgödens verbracht hat, erzählt, zu seiner Zeit habe es dort überhaupt keine Schiffe gegeben. „Er habe lediglich vier Schiffersleute gekannt“, alles Einheimische; erst dann (wann?) seien die Wiedertäufer gekommen. Die Gründung eines Fischer- oder gar Handelshafens müßte eigentlich auffallender und vor allem aktenmäßig faßbarer registriert sein. Der für die Jahreszahl 1544 verantwortliche Historiker, Sebastian Ihering, hat deshalb vor 264 Jahren auch nicht einfach 1544 geschrieben, sondern *nach* 1544. Neustadtgödens sei nach 1544 gegründet worden.² Hätte die Jubiläumsplanung sich an dieses „nach“ gehalten, hätten wir uns frühestens Anfang nächsten Jahres hier treffen dürfen.

Zum Glück ist aber 1544 doch etwas hier passiert. Es ist ein Deich gebaut worden, und an diesem Deich sollen Holländer gearbeitet haben. Der Deichbau dauerte natürlich länger als ein Jahr, nämlich von 1539 bis 1545.³ Aber 1544 gab es einen „Vergleich“, d. h. einen Vertrag, zwischen der Gräfin von Ostfriesland, Frau Anna von Oldenburg, und der auf Schloß Gödens waltenden Freiherrin Hebrich über die rechtlichen Folgen dieses Deichbaus. Uns interessiert nicht die rechtliche Seite des Vertrages, sondern die bloße Tatsache, daß dieser Deich im Jahre 1544 vertragsreif war.⁴ Denn die Existenz des Deiches war die Voraussetzung für die Ansiedlung von Menschen „im Schutz des Deiches“, Voraussetzung also für die Gründung von Neustadtgödens. Wann das konkret geschah, ist damit noch nicht gesagt. Aber es ist zu verzeihen, daß man diesen Zeitpunkt zum Aufhänger für die diesjährigen Feierlichkeiten gemacht hat. Ein Hauseigentümer muß nicht das Datum seines Einzugs, sondern kann auch das Datum der Grundsteinlegung zum Ausgangspunkt für ein Jubiläum wählen. Ja, ich selber möchte mich deshalb auch nicht gleich den späteren Jahren zuwenden, sondern bei der ersten Hälfte der vierziger Jahre bleiben und fragen: Woher hätten die Men-

noniten kommen können, wenn sie sich um diese Zeit an die Deiche des Schwarzen Bracks verloren hätten?

Hier muß ich einen Schnelkurs einflechten, und zwar zur Frage: Wer waren denn nun die Mennoniten?⁵ Die Mennoniten waren ein Zweig der Täufer, auch Wiedertäufer genannt, die 1525 in Zürich entstanden sind. Den vielen unterschiedlichen täuferischen Gruppierungen war gemeinsam die Ablehnung der Kindertaufe und die Forderung der freiwilligen Bekenntnistaufe. Nach Norddeutschland gelangte die Täuferbewegung 1530 durch den Pelzhändler und Laienprediger Melchior Hoffman, der in diesem Jahr von Straßburg kommend 300 Männer und Frauen in der Geerkammer der Großen Kirche zu Emden taufte. Wenn man Zürich die Wiege des oberdeutschen Täufertums genannt hat, so kann man Emden als Wiege der niederdeutschen Täuferbewegung bezeichnen. Allerdings bekam diese Täuferbewegung durch ihren Begründer Melchior Hoffman eine besondere Qualität. Sie war nämlich erfüllt von der Erwartung der Wiederkunft Christi und rechnete mit der baldigen Errichtung des Reiches Gottes, der Stadt Gottes auf Erden. Diese Erwartung mobilisierte in den Niederlanden, wohin der Funke nun übersprang, die verarmten Massen und führte 1534/35 zu dem spektakulären Schauspiel der Wiedertäuferherrschaft in Münster. Als diese Herrschaft durch die gemeinsame Anstrengung aller Stände des Römischen Reiches deutscher Nation im Sommer 1535 niedergeschlagen war, schien zunächst das Ende der Täuferbewegung im Norden gekommen zu sein. Aber aus den Trümmern retteten oder bildeten sich mehrere, unterschiedliche Gruppierungen, unter denen die Mennoniten eine Gruppe unter anderen Gruppen und zunächst sicher nicht die stärkste war.

Menno Simons selbst, nach dem diese Täufer Mennoniten genannt wurden, gab im Januar 1536, also nach dem Zusammenbruch des Täuferreiches in Münster, sein Priesteramt, das er im friesischen Witmarsum bis dahin wahrgenommen hatte, auf und ließ sich wiedertaufen, d. h. nach seinem Verständnis: erst richtig taufen. Ein Jahr später wurde er zum Ältesten ordiniert und nahm von da an gemeinsam mit einer Handvoll anderer Ältester die Verantwortung für die sich jetzt erst neu bildenden Gemeinden auf sich. Er vertrat von vornherein die Wehrlosigkeit, lehnte also die Durchsetzung des Glaubens, aber auch den Schutz der Gläubigen mit Waffengewalt ab. Auch die Gütergemeinschaft, wie sie in Münster als eine Art Konsumkommunismus und bei den Hutterern in Mähren als Produktionskommunismus praktiziert wurde, gab es in seinen Gemeinden nicht. Im Gegenteil: Mennoniten haben sich durch Sparsamkeit, Arbeitsdisziplin und Unternehmergeist später häufig in der Rolle von Kapitalisten wiedergefunden. Aber das war vor

vierhundertfünfzig Jahren natürlich noch nicht so. Menno Simons war vom Moment seines Abschieds vom Priesteramt ein Flüchtling und vom Augenblick seiner Wahl zum Ältesten ein Verfolgter, der seinen Aufenthalt geheim halten mußte — wenn er nicht besondere Gönner hatte. Damit habe ich meinen Exkurs zur Frage, wer die Mennoniten waren, beendet und kehre zurück zu der andern Frage: Woher hätten die Mennoniten kommen können, wenn sie sich in der ersten Hälfte der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts an die Deiche des Schwarzen Bracks verloren hätten?

Ich begeben mich mit dieser Frage auf ein Terrain der Täuferforschung im engeren Sinne, das noch nicht für die Frage des Ursprungs von Neustadtgödens fruchtbar gemacht worden ist.⁶ Was ich bisher über das Problem der Entstehung von Neustadtgödens vorgetragen habe, verdanke ich der unentbehrlichen Arbeit von Enno Hegenscheid in der zweiten Nummer der Schriftenreihe „Am Schwarzen Brack“: „Die Mennoniten und Neustadtgödens“.⁷ In ihr ist auch für die spätere Zeit bis zur Auflösung der Mennonitengemeinde 1875 das nötige Material gesammelt. Was ich jetzt neu hinzufügen möchte, scheint zunächst abwegig zu sein, eröffnet aber doch aufregende Perspektiven. Es handelt sich um zehn Briefe, die in Zürich in der Schweiz liegen und in denen der in Emden und Umgebung tätige Pastor Hermann Aquilomontanus den Leiter der Zürcher Kirche, Heinrich Bullinger, über die kirchlichen Vorgänge in Ostfriesland informiert und ihn um Rat bittet. Geschrieben sind diese Briefe in den Jahren 1539 bis 1546, also gerade in der Zeit, die für uns zur Debatte steht. Ja, sie sind großenteils sogar schon gedruckt, nämlich in Basel 1672.⁸ Aus vier von diesen Briefen möchte ich Ihnen die entscheidenden Stellen über die Täufer vorlesen. Ich übersetze aus dem Lateinischen:

Oldersum, 7. März 1542.

„An diesem Ort sind mehrere Wiedertäufer zusammengekommen, die ein friedlicher, von Barmherzigkeit bewegter Mann in der Hoffnung aufgenommen hat, daß sie sich bessern. Sie beharren aber wie die meisten hartnäckig bei ihrer Einstellung.“ Dann bittet Aquilomontanus Bullinger um Ratschläge, wie man am besten mit den Täufern umgeht. Diese Ratschläge möge er Hero von Oldersum, „dem Herrn von Oldersum und dem Patron der Armen“ widmen und sie ihm gedruckt zuschicken. „Du tust ihm damit etwas, wofür er äußerst dankbar sein wird und was der Kirche den größten Nutzen bringt.“⁹

Bemerkenswert an dieser Briefstelle ist nicht nur zu erfahren: Es hat Täufer in Oldersum gegeben, sondern auch: Sie fanden mitfühlende Aufnahme. Ja, offensichtlich hat Aquilomontanus Sorge, daß Hero von Oldersum selber sich zu positiv zur Anwesenheit der Täufer stellen könnte. Vielleicht ist es

Hero sogar selber, den Aquilomontanus mit dem „friedlichen, von Barmherzigkeit bewegten Mann“ meint. Ihn umzustimmen, ist für Aquilomontanus allein nicht möglich. Das hat er wohl schon erfahren. Also muß ein gewichtigerer Theologe es tun. Das aber ist der über ganz Europa bekannte Antistes der Zürcher Geistlichkeit. Und damit die Mahnung zieht, müssen die Ratschläge gedruckt und Hero von Oldersum gewidmet sein. Das wird man in England, Frankreich, in den Niederlanden, in Ungarn und sonstwo lesen, vor allem aber in Ostfriesland — und gespannt sein, ob Hero von Oldersum sich auch danach richtet.

Der nächste Brief des Aquilomontanus an Bullinger ist anderthalb Jahre später datiert, Emden, 14. August 1543, und lautet folgendermaßen:

Hier geht es uns gut in Friesland, wo wir jetzt unter der besten, gottesfürchtigen Fürstenwitwe¹⁰ leben und aus göttlichem Wohlwollen uns ein edler, frommer und gebildeter Pole erwachsen ist, der im Namen der Fürstin als friesischer Bischof die Kirche leitet.¹¹

Aber die Wiedertäufer, die aus dem französischen Belgien¹² als Vertriebene in größerer Zahl fliehen, bereiten allen Ärger und Verdruß. Die Statthalter des Fürstentums hoffen darauf, daß die Armen (sie selber sind es, die sich als Arme und Verlassene bezeichnen!) [von ihrem Glauben] abstehen, und nehmen sie aus Barmherzigkeit auf. Als Aufgenommene aber fahren sie umso verbissener fort — eine neue Art von Juden, die durch keinerlei Ermahnung bewegt werden kann, sondern von Tag zu Tag wie eine Herde, je zahlreicher desto beschwerlicher für die Umgebung ist. Und wenn uns nicht unser einziger Gott mit seinem Geist hilft, stecken sie unsere ganze Provinz an. Ach, daß doch einer ein gutes Heilmittel bereitstellte! Als Besiegte verkünden sie, sie hätten gesiegt.¹³ Unsere Kirche sei unrein, sagen sie voller Verachtung. Die Predigten, die Prediger machen sie lächerlich. Sie haben ihre eigenen Doktoren und Versammlungen, allerdings heimlich. Ohne Turbulenzen können sie nicht verjagt werden. Und wenn sie auf diese Weise fortfahren, steckt diese Pest den ganzen Körper an. Ich bin, wie Du weißt, in einen andern Ort, einen berühmteren¹⁴ gezogen, wo man täglich mit den hartnäckigen Wiedertäufern zu kämpfen hat.¹⁵

So weit Aquilomontanus im August 1543. Wir spüren: mit dem Umzug von Oldersum nach Emden hat sich die Lage für ihn verschärft. Wohl preist er sich glücklich, daß er unter einer so guten Herrscherin lebt, wie Gräfin Theda es ist, und daß sie einen so guten theologischen Berater wie den polnischen Adligen Johannes a Lasco hat. „Aber die Wiedertäufer ...!“ Und dann

bekommen wir ihre Scheinheilig- und Hinterhältigkeit, ihr Durchhaltevermögen und die Gefahr, die dadurch für das ganze Land gegeben ist, in beredten Worten vor Augen geführt. Zum ersten Mal werden die Wiedertäufer hier auch mit den Juden verglichen, was ja eine gute Tradition in Ostfriesland geworden ist.¹⁶

Zu den „Turbulenzen“ ist es dann allerdings in Emden nicht gekommen. Johannes a Lasco selber probierte einen anderen Weg. Er lud Menno Simons zu einem öffentlichen Gespräch über die strittigen Glaubensfragen ein. Ende Januar 1544 traf man sich in Emden.¹⁷ Von a Lasco aus gesehen, sollte es kein Streitgespräch, sondern ein Kolloquium werden. Menno Simons, der seine Familie in den Jahren vorher in der Umgebung von Emden, wahrscheinlich in Oldersum versteckt untergebracht hatte, erhoffte sich von dem Gespräch wohl so etwas wie eine Aufenthaltserlaubnis in Emden. Aber das Gespräch verlief so kontrovers, daß für a Lasco nur Mennos Ausweisung in Frage kam. Wir wissen auch, wohin Menno sich wandte. Wir haben Belege für sein Wirken im Rheinland in der Gegend von Köln, wo der Erzbischof und Kurfürst Hermann von Wied gerade im Übergang zur evangelischen Seite begriffen war und man deshalb mit einer gewissen Toleranz rechnen konnte.

Und was passierte mit den andern Täufnern, die Aquilomontanus so schwere Sorgen gemacht hatten? Hören wir seinen Bericht in einem weiteren Brief an Heinrich Bullinger in Zürich, geschrieben am 25. August 1545:

Im Hinblick auf die Wiedertäufer in unserer Gegend habe ich erhebliche Hoffnung geschöpft. Seitdem ich mir durch eine gewisse Menschlichkeit ihre Freundschaft erworben habe und bei dieser Gelegenheit Christus anbiete, werden sie wieder zahmer und fangen allmählich an, die Predigten zu hören. Im übrigen bemühe ich mich, den Rest meines Lebens dem [geistlichen] Amt zu widmen und heute dieses, morgen jenes Haus zu besuchen und, wenn es sich ergibt, die Gelegenheit zu einem Gespräch zu nutzen, auf daß so eine Saat zurückbleibt. Auf diese Weise hoffe ich, mehr Förderliches zu erreichen als durch öffentliche Predigten.¹⁸

Welch ein Umschwung in seiner Haltung gegenüber den Täufnern! Wie ist er zu erklären? Mit der Ausweisung von Menno Simons wurde man auch gegenüber anderen Täufnern rigoroser. Wo man sie als solche erkannte — und man erkannte sie an ihrem Fehlen in den Gottesdiensten —, da wurden sie zur Rede gestellt, und wenn sie sich grundsätzlich weigerten, zum Gottesdienst zu gehen, mußten sie ihre Sachen packen und die Stadt verlassen. Viele haben es dann schon von sich aus getan. Auf diese Weise sind die Mennoniten ein Volk auf der Wanderschaft geworden. Meine Vorfahren

sind aus Flandern oder Ostfriesland nach Westpreußen, Danzig und in die Ukraine gewandert. Wäre mein Vater 1914 nicht zufällig in Deutschland gewesen, als der Erste Weltkrieg ausbrach und er nicht mehr zurückkonnte, hätte ich innerhalb der Sowjetunion die Verschleppungen mitgemacht, welche die rußländischen volksdeutschen Mennoniten (und andere Volksdeutsche) in diesem Jahrhundert haben erdulden müssen — und gehörte jetzt wohl zu denen, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten als Rückwanderer in die Bundesrepublik flüchten konnten.

Es hätte allerdings noch eine andere Möglichkeit gegeben. Meine Vorfahren hätten zu einer anderen Gruppe der Täufer gehören können, zu den Davidjoristen nämlich. Diese Anhänger von David Joris hatten von ihrem geistlichen Führer gelernt, sich zu verstellen. Äußerlich paßten sie sich an das am jeweiligen Ort Übliche an. Heimlich aber lebten sie einer ganz innerlichen, nicht merkbaren Frömmigkeit. Im Januar 1544 hatte David Joris selber sich bereits aus dem niederländisch/niederdeutschen Bereich nach Basel zurückgezogen und lebte dort, als wenn er ein reicher niederländischer Kaufmann wäre, kassierte riesige Summen Geldes, das seine Anhänger ihm als Erlös für seine Bücher schickten, und keiner in Basel wußte, was sich hinter der äußeren Fassade verbarg.¹⁹

Ja, im gleichen Januar 1544, in dem Menno Simons in Emden a Lasco Rede und Antwort stand, gab es kurz zuvor auch ein Gespräch mit Nicolaus van Blesdijk, dem wichtigsten Vertreter von David Joris. Blesdijk²⁰ konnte sich sehr wohl in Szene setzen, ohne dabei zu sehr Anstoß zu erregen, und das Gespräch endete mit einem gemeinsamen Thesenpapier, in dem beide Seiten fast völlig übereinstimmten. Ja, man verabredete, daß die Anhänger des David Joris wieder in den allgemeinen Gottesdienst gehen würden, was sie dann auch taten, nicht aus Überzeugung, sondern um des Scheins willen.

Damit haben wir die Antwort auf die Frage, wie es kommt, daß Aquilomontanus plötzlich so positive Erfahrungen mit den Täufern hat: Die Mennoniten, die öffentlich zu ihrer Glaubenseinstellung stehen, sind vertrieben. Die Davidjoristen aber mimen den Konsens und kommen in die Kirche. Als Lösung kann man das nicht betrachten.

Ostfrieslandkarte des Ubbo Emmius (1630) (Abb. 2)

An dieser Stelle möchte ich meine Vortragsweise variieren, indem ich fünf Bilder zur Hilfe nehme, die vor allem die geographische Seite meines Themas beleuchten können. Als erstes Bild sehen wir die Ostfrieslandkarte von Ubbo Emmius in der Version um 1630²¹: Links der Dollart mit Emden als

befestigter Stadt, rechts der Jadebusen, genannt „Dat Brack“, an dem in der linken oberen Ecke Neustadtgödens liegt.

Wer genauer hinschaut, kann den Namen „Niestat“ lesen. Links unter Niestat liegt das Alte Gödens („Olde Göd“). Oberhalb des Namens Niestat liegt das sog. neue Schloß „Gödens“.

Beide Gewässer, der Dollart und Dat Brack, sind vergrößert durch Sturmfluten. Zuletzt war es die Antoniflut vom 17. Januar 1511. Sie hat vor allem das Brack am Westufer durch Überschwemmungen erweitert.

Mir kommt es jetzt darauf an, einleuchtend zu machen, daß verfolgte Täufer aus dem Westen Ostfrieslands in den Osten Ostfrieslands zogen, um sich eine neue Existenz aufzubauen.

Da fällt uns als erstes, schon rein geographisch, auf, daß zwischen Emden und dem Brack ein breiter Streifen moorigen Gebietes liegt. „Moermerland“ kann man da lesen. Dort konnte man nicht ohne weiteres durch. Man mußte Umwege nehmen. Aber auch hier drüben bei Altgödens hinter dem Deich saß man ziemlich isoliert. Denn die Sturmflut von 1511 hatte mit der Erweiterung des Bracks den Weg von Oldenburg nach Jever abgeschnitten. Der Damm, den wir auf der Karte sehen und der vom Oldenburger Gebiet über die neu entstandenen Inseln Ellens und Ameland hinüberführt, ist erst um 1600 gebaut, eben um die Isolierung des Jeverschen Gebietes aufzuheben. Übers Wasser hatte man freie Fahrt. An Land war man unter sich. Hier war man einfach ungestörter als im bevölkerungsreichen Westen.

Dazu kam allerdings auch das Glück einer ganz speziellen Beziehung zwischen dem Häuptlingshaus in Oldersum und dem in Gödens.

Ostfrieslandkarte des Ubbo Emmius (1595) (Abb. 3)

Als zweites Bild sehen wir einen Ausschnitt aus der Ostfrieslandkarte des Ubbo Emmius von 1595²²:

Wir haben jetzt eine Nahaufnahme der Umgebung von Emden mit einem Teil des Dollarts vor uns, aber auch die östlich von Emden gelegenen Dörfer bzw. Herrschaften: Borsum, Jarsum, Petkum, Gandersum, Oldersum; darunter also auch die Wirkungsstätten von Aquilomontanus. Wichtig ist für uns vor allem Oldersum, weil von hier aus über etwa einhundert Jahre durch mehrere Eheschließungen zwischen denen von Gödens und den Häuptlingen von Oldersum ein verwandtschaftliches Netz geknüpft worden war. Hier hatte auch Ulrich von Dornum durch seine Ehe mit Essa von Oldersum hineingeheiratet, ja, er war so überhaupt erst nach Oldersum und (ab 1507) zu seinem Häuptlingsamt dort gekommen, das er allerdings mit seinem

Schwager Hisko teilen mußte. War er aber erst einmal in Oldersum in das Häuptlingsgeschlecht aufgenommen, dann lag ihm nichts näher als Gödens, wo die guten Verwandten seiner Frau residierten. Beim Temperament des Ulrich von Dornum konnte das keine gleichgültige Beziehung bleiben. Es mußte zu einem Hin und Her auch in geistiger Beziehung kommen.

Die Burg von Oldersum aus der Vogelperspektive (Abb. 4)

Das dritte Bild zeigt uns die Burg von Oldersum aus der Vogelperspektive.²³ Das Bild stammt aus der Zeit etwa um 1580, bietet also einen etwas späteren Zustand. Das Auffallende und Ärgerliche an ihm ist nicht, daß man es langsam in die Runde drehen muß, um die Szenerie vollständig in Blick zu bekommen, sondern daß die Burg in zwei Teile geteilt ist. Die beiden Brüder, die da regierten, hatten sich gestritten, und der Vater schützte sie voreinander, indem er die Mauer ziehen ließ. Zur Zeit des Ulrich van Dornum war die Burg nicht durch einen senkrechten Strich geteilt, sondern durch einen waagerechten, allerdings nicht mittels einer Mauer. Ulrich van Dornum wohnte im oberen Teil. Mir kommt es jetzt aber nicht auf die Burg selber an, sondern auf das, was man vom Dorf sieht. Oder soll ich sagen von dem Städtchen? Der Text unter dem Bild spricht von einem Flecken. Ubbo Emmius gibt folgende Beschreibung:

Hier bietet sich zuerst Oldersum dar mit einer sehr günstigen Lage an der Ems, mit einem Hafen und einer ausgezeichneten Burg einer adeligen Familie, die seit sehr vielen Jahren bis jetzt über das Dorf herrschte. Dieser Ort hat zwar nur die Rechte eines Dorfes; aber wenn man die Kultur, die Größe und die Anzahl seiner Bevölkerung betrachtet, dann, so könnte man sagen, übertrifft er viele Städte anderer Gebiete, die sich mit ihren hervorragenden Rechten brüsten.²⁴

Ich denke an die Täufer, welche hier Unterschlupf fanden, einschließlich Menno Simons. Es kann eine erkleckliche Zahl gewesen sein. Sie konnten natürlich nicht alle nach Neustadtgödens ziehen, wo noch gar nichts stand. Und solange Hero von Oldersum die Hand über sie hielt, brauchten sie es auch nicht. Aber so etwas konnte sich schnell ändern. Noch im selben Jahr 1544 erlebten die Täufer in Ostfriesland, daß die Gräfin Anna in ihrer neuen Polizeiordnung auch an sie, die Täufer, gedacht hatte.²⁵

Topographische Teilkarte des Landkreises Leer (1990) (Abb. 5)

Das vierte Bild zeigt eine topographische Teilkarte des Landkreises Leer in der Ausgabe von 1990.²⁶ Ich möchte jetzt noch auf einen besonderen Zug im

Wesen von Ulrich van Dornum zu sprechen kommen. Wir sehen auf dieser topographischen Karte im Maßstab 1:50.000 links am Rand Oldersum und rechts weiter unten Neermoor, verbunden durch die Bahnlinie. Wenn wir von Oldersum aus die Straße nach Osten über die Bahn hinweg durch Tergast hindurch verfolgen, macht die Straße einen halben Kilometer vor der Autobahn einen Knick nach Süden in Richtung Neermoor. An diesem Knick führt ein Weg in entgegengesetzte Richtung, also nach Norden, und da steht in ganz kleiner Kursivschrift ein Wort. Es heißt „Siewe“. Das ist der Flurname für die Stelle, an der Ulrich van Dornum, als er schon 62 Jahre alt war, 1528, eine eigene Gutswirtschaft gründete, weil er von dem, was das halbe Häuptlingsamt ihm einbrachte, auf der Burg in Oldersum selbst nicht leben konnte. Eine Art Selbsterniedrigung: von der Burg in die Bauernkate. Wohl hat er sich dann noch ein „Steinhaus“ dazu gebaut. So nannte man die festeren Behausungen, in denen man sich wenigstens gegenüber Räubern und Banden schützen konnte. Aber es war doch eine Selbsterniedrigung aus jener Häuptlingsburg auf die nassen Wiesen hinaus. Wer solche Entscheidungen trifft, hat Verständnis für die Flüchtlinge, die um ihres Glaubens willen ihre Heimat verlassen müssen und eine Bleibe suchen. Auf der Siewe sind Andreas Bodenstein von Karlstadt und Gerhard Westerburg, die den Täufern mehr als nahestanden²⁷, ein- und ausgegangen, sicher auch Melchior Hoffman²⁸. Welch ein unscheinbarer Ort!

Acht Jahre nur hat Ulrich van Dornum dort noch gelebt. 1536 starb er. Seine drei noch minderjährigen Töchter blieben auf der Siewe wohnen.²⁹ Die älteste, Margarethe, heiratete später einen Täufer, Christoffer von Ewsum, und als das Grundstück 1555 verkauft werden sollte, wurde es von Frau Hebrich, Herrin von Neustadtgödens, aufgekauft. Sie sorgte auch dafür, daß aus dieser Kaufsumme der entsprechende Anteil an den Täufer Christoffer von Ewsum gelangte. Ein Beispiel für die selbstverständliche Verbundenheit zwischen Gödens und Oldersum einerseits, aber auch für das Ernstnehmen täuferischer Untertanen durch Ulrich van Dornum wie auch von der Herrscherin in Gödens.³⁰

Neustadtgödens im Jahr 1619 (Abb. 6)

Als letztes Bild sehen wir Neustadtgödens im Jahre 1619, Staatsarchiv Oldenburg, kopiert aus der Arbeit von E. Hegenscheid von 1985. 1619 war Neustadtgödens wahrhaftig kein bloßes Fischerdorf mehr. Wir sehen dem Stil nach ein kleines Städtchen vor uns. Ubbo Emmius hat es 1616 in seinem Führer durch Ostfriesland folgendermaßen beschrieben: Die Einwohner des

Gödenser Gebietes „leisten einem Adligen Gefolgschaft, der die Burg Gödens in seiner Gewalt hat. An der Küste bei dem Siel und Hafen von Gödens ist Neustadt, ein Dorf, erst neulich entstanden, das aber durch in städtischer Weise errichtete Häuser ausgezeichnet ist.“³¹

Ubbo Emmius bestätigt uns, was wir schon auf dem Bild von Neustadtgödens gesehen haben. Es sieht nicht so aus, als ob es primär ein Fischerdorf sei. Hier wohnen Handwerker und Kaufleute. Auch sehen wir keine Scheunen oder größeren Ställe. Die Mühle könnte Bauern aus der Umgebung das Getreide malen, aber auch Korn, das durch Kähne oder von seetüchtigen Schiffen gebracht wird. Fünfundsiebzig Jahre etwa sind es her, daß der Ort gegründet worden ist. Da hat alles seine Zeit gehabt, gemächlich zu wachsen. Im Durchschnitt könnte ein Haus pro Jahr gebaut worden sein.³²

Nach so vielen Vermutungen müssen wir nun aber auch fragen: Von welchen täuferischen Personen haben wir konkrete Nachricht, daß sie in den ersten Jahrzehnten hierher gekommen sind und die Täufergemeinde gebildet haben?

Nicht eigentlich rechnen dürfen wir drei mehr oder weniger bekannte Täufer, die sich bis spätestens etwa 1544 im Gebiet der Herrschaft Gödens niedergelassen hatten, nämlich den schon erwähnten Dr. Gerhard Westenburg³³, aber auch den ehemaligen „Kanzler“ der münsterischen Täufer, Hinrich Krechting³⁴, und drittens dessen Neffen Wolter Schemering³⁵. Alle drei hatten eine offensichtlich bewegte Täufer-Vergangenheit und kannten sich von daher. Alle drei gelangten schließlich, wenn auch zu verschiedener Zeit, in die Herrschaft Gödens. Als erster zog 1537 Wolter Schemering, der auf Grund seiner Heirat verwandschaftliche Beziehungen zu einer Hofdame der Gräfin Anna hatte, dorthin. Sechs Jahre später, 1543, fand sich in Gödens auch sein Onkel Hinrich Krechting ein, und wahrscheinlich noch im selben Jahr stieß Gerhard Westenburg, aus Königsberg kommend, nach kurzem Aufenthalt in Emden dazu.

Uns fällt sofort auf, wie nahe wir damit den Ereignissen im Westen Ostfrieslands, in Emden nämlich, kommen, über die Aquilomontanus nach Zürich berichtet hat und die zu den Gesprächen von Johannes a Lasco mit den Davidjoristen und mit Menno Simons im Januar 1544 in Emden führten. Man ist versucht, zumindest in Krechting und Westenburg namhafte Beispiele für die Abwanderung von Täufern aus dem belebten Emder Raum an den noch leeren Deich bei Gödens zu sehen. Doch damit hätte man sie falsch eingeschätzt.

In Wirklichkeit bot ihnen der Umzug in die Herrschaft Gödens die Möglichkeit, ihre Identität zugleich zu verstecken als auch zu wahren. Sie avancier-

ten, ihrem Stande gemäß. Krechting pachtete auf Lebenszeit einen Hof, „olden Krochwarff“ genannt, den er zehn Jahre später noch vergrößern konnte.³⁶ Gerhard Westerborg wurde Pfarrer in Dykhausen, wo er im Auftrag von Frau Hebrich von Gödens das reformierte Bekenntnis vertrat. Er starb 1558, Hinrich Krechting erst 1580. Von beiden sind ihre Grabsteine in Dykhausen erhalten³⁷. Es haben sich also alle drei (Schemering eingeschlossen³⁸) öffentlich nicht mehr zum täuferischen Glauben bekannt. Sie konnten also auch nicht so etwas wie den Kern einer täuferischen Gemeinde in Neustadtgödens (das ja auch noch gar nicht existierte) bilden.

Das schließt jedoch nicht aus, daß sie als angesehene Untertanen der Herrschaft Gödens einen Einfluß auf die Haltung der Herrin von Gödens, Frau Hebrich, gegenüber andern Täufern hatten, zumal Frau Hebrich an der Ansiedlung solcher Flüchtlinge an dem Deich, der erst 1545 fertig wurde, interessiert war.

Damit sind wir mit der Frage, welche täuferischen Personen es konkret waren, die Neustadtgödens gründeten, kaum weitergekommen als die bisherige Forschung. Wir können vermuten, daß unter den „Holländern“, die den Deich bauten, einzelne Täufer waren, die hier blieben.³⁹ Wir meinen auch, daß der schärfere Wind in Emden seit der Ausweisung von Menno Simons Ende Januar oder im Februar 1544 täuferische Flüchtlinge von der Ems ans „Brack“ getrieben hat.⁴⁰ Aber namentlich können wir das nicht belegen.

Nicht einmal die stets zitierte Liste der 20 Taufen, die der Täuferälteste Leenhardt Bouwens 1551 bis 1565 in Neustadtgödens durchführte, hilft uns wesentlich weiter. Denn sie enthält für die einzelnen Jahre nur die Anzahl, nicht die Namen der Getauften.⁴¹

Freilich läßt die Liste von Bouwens differenziertere Schlußfolgerungen zu, als sie bisher im Hinblick auf Neustadtgödens vorgetragen worden sind. Es könnte durchaus ein anderer Ältester vor Bouwens hier getauft haben. Um das recht zu beurteilen, muß man wissen, daß im niederdeutschen Bereich nicht die Ortsgemeinden der Täufer, sondern die Ältesten die Autorität hatten, über die Aufnahme in den Leib Christi zu entscheiden, also zu taufen. Die Ältesten aber waren — wie die Wirksamkeit gerade von Bouwens illustriert — regional unbegrenzt tätig. Als Bouwens 1551 in Neustadtgödens taufte, war er gerade erst in sein Amt eingesetzt worden. Vor ihm und neben ihm wirkten andere, z. B. Menno Simons selber. Leider haben wir keine Listen der von ihnen getauften Personen. Es wäre jedoch verwunderlich, wenn die von Bouwens in Neustadtgödens Getauften die ersten gewesen sein sollten.

Der stärkste Zuwachs, den die bereits bestehende Mennonitengemeinde in Neustadtgödens bekam, ist im Zuzug bereits bekennender und getaufter Täufer zu sehen. Er setzte sich sicher auch nach dem Wirken von Leenhart Bouwens in Neustadtgödens, also nach 1565 fort. Denn der Krieg, der die Niederlande von 1566 an heimsuchte, veranlaßte eine wahre Völkerwanderung, die zwar größtenteils noch im Bereich der Niederlande aufgefangen werden konnte, die aber doch auch manche Familie nach Ostfriesland verschlug.⁴²

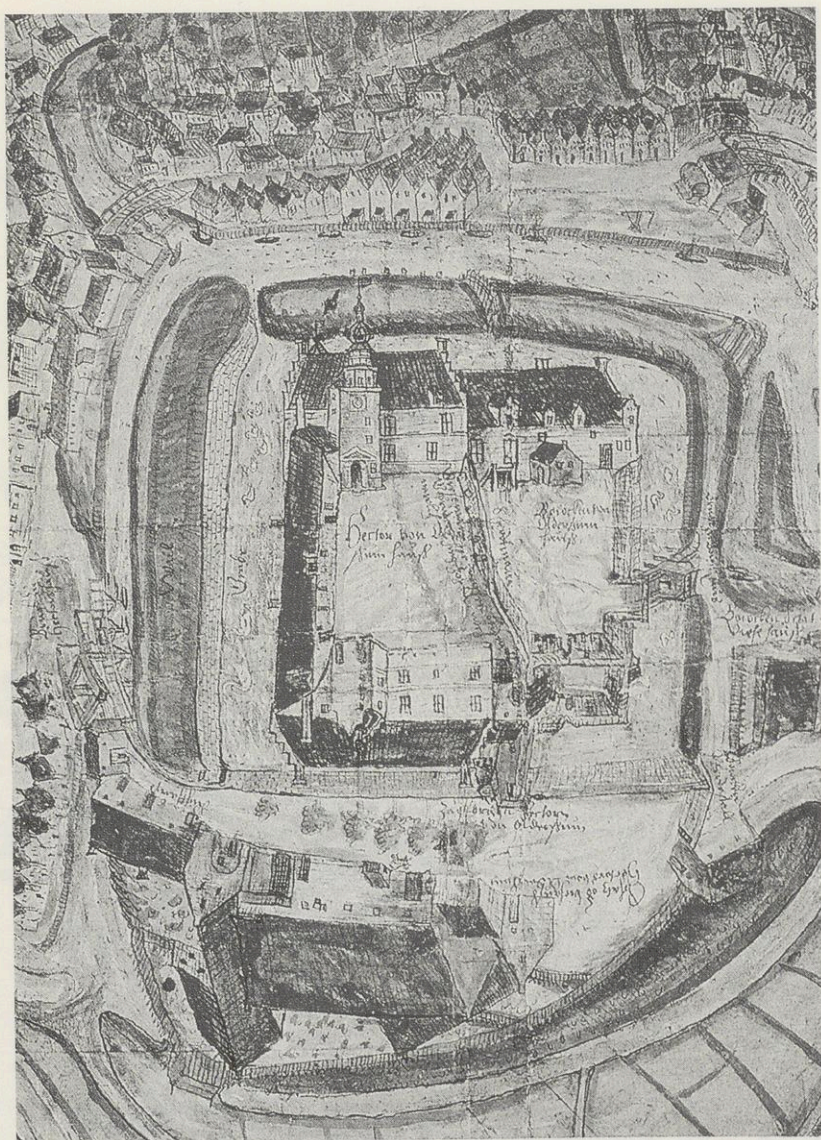
Ich würde der wahren Bedeutung dieser Vorgänge nicht gerecht werden, wenn ich nicht zum Schluß den Geist der Toleranz hervorheben würde, der sich in diesen Jahren in der Herrschaft Gödens bildete, während fast überall sonst, auch in Ostfriesland, die Konfessionen sich befehdeten und bekämpften. Daß aufgrund solcher Toleranz im Laufe des nächsten Jahrhunderts nicht nur Mennoniten und Reformierte, sondern auch Lutheraner, Katholiken und Juden in Neustadtgödens zusammenleben konnten, ist sicher nicht allein ein Verdienst der Täufer-Nachfahren. Ich möchte darauf hinweisen, daß in Ostfriesland das erste Toleranzplädoyer von einem Reformierten verfaßt worden ist, und zwar auch zum Schutze der Täufer — wenn auch zum Zweck ihrer Bekehrung. Ich meine den reformierten Prediger Bernhard Buwo in Eilsum, den Verfasser „Einer freundlichen Zusammensprechung von zwei Personen von der Taufe der jungen unmündigen Kinder, darinnen die Sache von beiden Seiten erzählt wird“ usw., gedruckt in Emden 1556.⁴³ Es hat noch mehrere Auflagen erlebt, wobei es auch ins Niederländische und ins Hochdeutsche übersetzt worden ist.⁴⁴ Die wirkliche Praxis einer solchen Toleranz freilich hat fast überall noch lange auf sich warten lassen — nur in der Herrschaft Gödens nicht.



James M. Stayer.

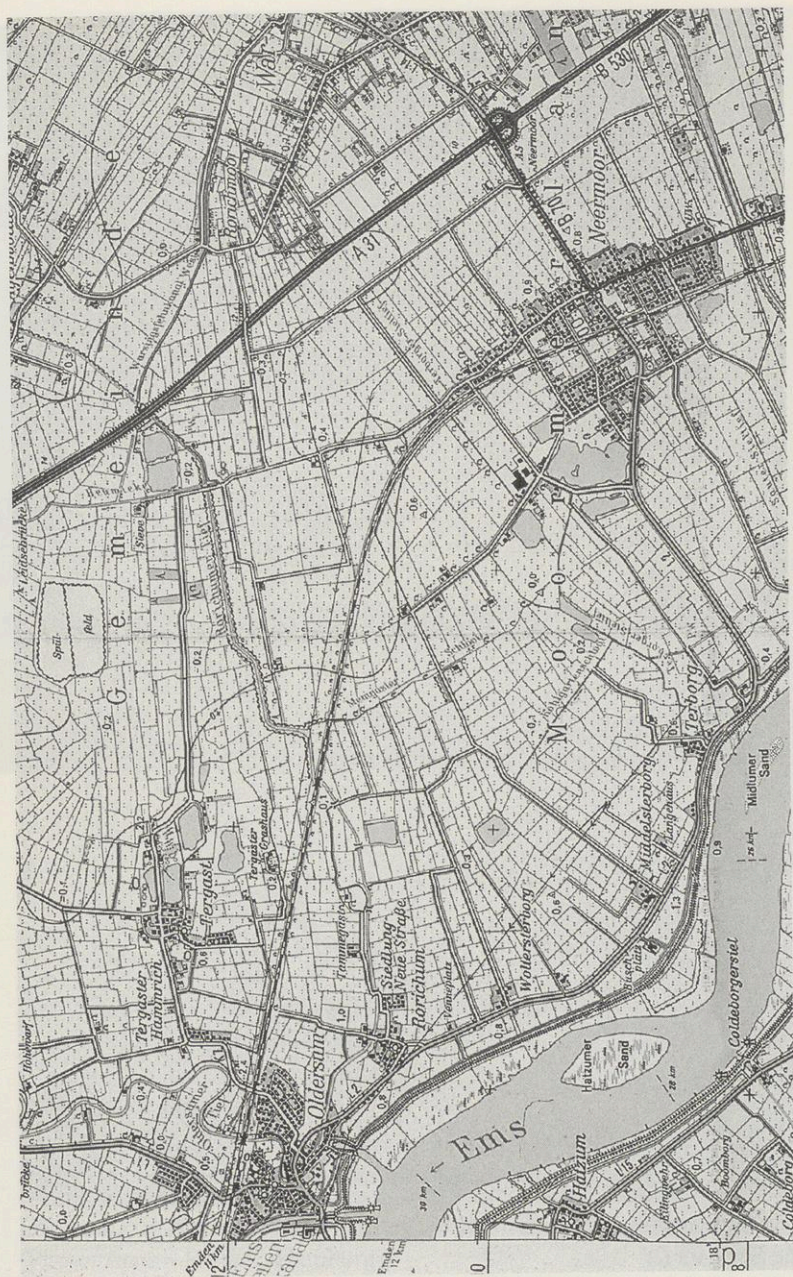


Ostfrieslandkarte des Ubbo Emmius (1595) (siehe Seite 91 f.)

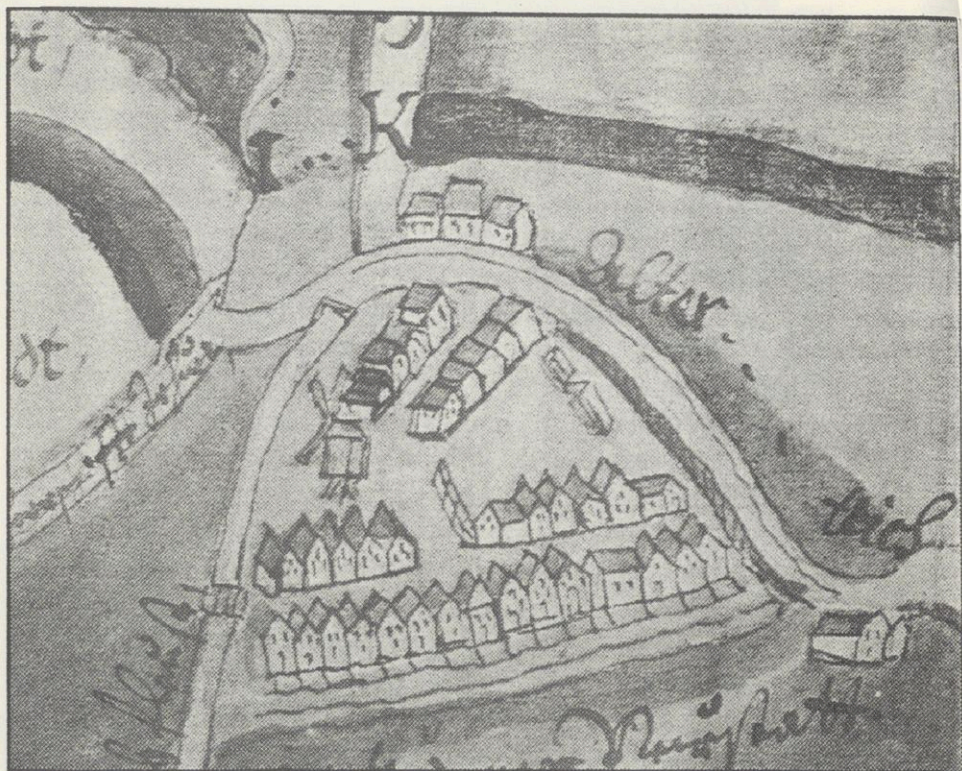


Farbtafel 3: Burg und Flecken Oldersum. [Um 1580]. Ausschnitt (Nr. 47)

Die Burg von Oldersum aus der Vogelperspektive (siehe Seite 92)



Topographische Teilkarte des Landkreises Leer (1990) (siehe Seite 92 f.)



Neustadtgödens im Jahr 1619
(siehe Seite 93 f.)



Denkmal von Arthur Bock, Mittelteil: Relief mit aufschwebender „Psyche“
 (Photo: Asmus Henkel, Hamburg)



Familiengrabplatte Hans van Laer (1680) mit Hausmarke und Wappenrelief (Photo: Asmus Henkel, Hamburg)

- 1 Neustadtgödens, lange Jahre selbständiges Städtchen im östlichsten Zipfel von Ostfriesland, ist bei der letzten Gebietsreform der Stadt Sande eingegliedert worden. Die Mennonitengemeinde dort hat 1865 aufgehört zu existieren. Die 1741 erbaute Kirche ist 1994 unter Beibehaltung des äußeren Erscheinungsbildes zu einer Bierhalle umgebaut worden.
- 2 Beide Nachrichten, die Aussage vor dem Reichskammergericht aus dem Jahr 1613 wie auch die Formulierung Eberhard Iherings (Historische Beschreibung der Herrlichkeit Gödens, 1732), finden sich bei Enno Hegenscheid, *Die Mennoniten und Neustadtgödens*, in: Am Schwarzen Brack. Schriftenreihe des Heimathvereins Gödens-Sande e. V., No. 2, 1985, S. 15.
- 3 Hegenscheid, a. a. O., S. 14 f. (Aussage in einem Prozeß am 18. Oktober 1586 im Waagehaus in Neustadtgödens).
- 4 Hegenscheid, a. a. O., S. 13, kopiert den Vertrag aus [Brenneisen, E. R. :] Ostfriesische Historie und Landesverfassung, Aurich 1720, Tom. 1, Lib. 5, Nr. 39, S. 210.
- 5 Zum Folgenden vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München, 2. Aufl. 1988.
- 6 Erst nach der Niederschrift dieser Zeilen habe ich Kenntnis erhalten von einer Magisterarbeit von Susanne Woelk über *Eigenkirchenwesen und territorialstaatliche Kirchenpolitik in Ostfriesland*, die ähnliche Spuren verfolgt und die gleichen Zusammenhänge aufgedeckt hat, wie ich sie im folgenden etwas breiter darlege. Ich habe das mit Befriedigung wahrgenommen, weil es meine Untersuchung im wesentlichen bestätigt — zumal S. Woelk auch die Quelle des Bullingerbriefwechsels benutzt hat, auf die ich vor vielen Jahren schon einmal hingewiesen habe (H. Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959, S. 48–52). — Vor dieser ihrer Arbeit hatte S. Woelk bereits zwei erste Aufsätze über die Täufer im Grenzgebiet Ostfriesland/Oldenburg geschrieben, die ich hier ebenfalls dankbar benutzt habe: 1. Zur verlassenen Mennonitenkirche am Schwarzen Brack. Die Mennoniten in Neustadtgödens (MGBI 47/48, 1990/91, S. 89–103). 2. Auf der Suche nach Täufern im Jeverland (MGBI, 49, 1992, S. 32–55).
- 7 S. o. Anm. 2.
- 8 Joh. Henricus Ottius, *Annales Anabaptistici, hoc est historia universalis de anabaptistarum origine, progressu, factionibus & schismatis ...*, Basel 1672. Eine moderne Ausgabe der wesentlichen Stellen dieser Briefe Bullingers an Aquilomontanus hat J. ten Doornkaat Koolman besorgt: *De Anabaptisten in Oostfriesland ten tijde van Hermannus Aquilomontanus (1489–1548)*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, Nieuwe Serie Deel XLVI, 1963–64, Afl. 2, S. 87–99.
- 9 Ottius, a. a. O., S. 99; ten Doornkaat Koolman, a. a. O., S. 98.
- 10 Gräfin Anna von Oldenburg, Regentin von Ostfriesland.
- 11 Johannes a Lasco.
- 12 d. h. Flandern.
- 13 Victi, se vicisse proclamant.
- 14 Emden.
- 15 Ottius, a. a. O., S. 100; ten Doornkaat Koolman, a. a. O., S. 100.
- 16 Vgl. Carl Julius Hibben-Leer, Ostfriesland, wie es denkt und spricht, S. 61: „Jöden un Menisten bedregen alle Kristen.“ Allgemeingut ist auch: „Jöden un Menisten sünd den Düvel sin Christen.“
- 17 K. Vos, *Menno Simons 1496–1561*, Leiden 1914, S. 72 ff.; Cornelius Krahn, *Menno Simons (1496–1561)*, Karlsruhe 1936, S. 57 ff.; Jan Auke Brandsma, *Menno Simons von Witmarsum*, 2. Aufl., Maxdorf 1983, S. 61 ff.; Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 65 ff.; Sjouke Voolstra, *Het Woord is Vlees Geworden*, Kampen 1982, S. 149 ff.

18 J. ten Doornkaat Koolman, a. a. O.

19 In der letzten Ausgabe der *Anabaptist Bibliography 1520-1630* von Hans J. Hillerbrand (St. Louis 1991) umfaßt die Liste der Schriften David Joris' die Nummern 1862–2102 (wobei 21 Nummern doppelt gezählt sind), und die Arbeiten über Joris die Nummern 2103-2165a. Als neueste Arbeiten zu David Joris nenne ich die beiden Bücher von Gary K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543*, Waterloo, Ont., 1990, und *The Anabaptist Writings of David Joris 1535-1543*, Translated and edited by Gary K. Waite, Waterloo, Ont., 1994.

20 Vgl. S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983, vor allem die Abschnitte III. 1: Joris en Oostfriesland und 2: Blesdijk en a Lasco.

21 Nach Arend Lang, *Kleine Kartengeschichte Frieslands zwischen Ems und Jade*, Norden 1962, S. 70/71.

22 Beilage zu Ubbo Emmius, *Ostfriesland*, aus dem Lateinischen von Erich Reeken, Frankfurt 1982.

23 *Niedersachsen in alten Karten. Eine Ausstellung der Niedersächsischen Archivverwaltung*, Göttingen 1976, S. 54 und Farbtafel 3. Dasselbe auch in: Hajo van Lengen, *Geschichte des Emsigerlandes vom frühen 13. bis zum späten 15. Jahrhundert*, Teil II (Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands, Bd. 53), Aurich 1976, S. 95. Zu den Besitzverhältnissen, auch noch im 16. Jh. ebd., Teil. I, S. 213.

24 Emmius (s. Anm. 22), S. 31. Im Original (Ubbonis Emmii de statu reip. et ecclesiae in Frisia Orientali ... liber, und hier ab S. 31 angehängt: Perihegesis, id est accurata descriptio chorographica Frisiae Orientalis) auf S. 44 lautet der Text: Hic Oldershemum primum se offert situ ad Amasum peroportuno, cum portu ac arce insigni familiae nobilis, in cuius potestate hactenus a plurimis annis [= annis] fuit. Id vici quidem jura non excedit, sed si cultum, magnitudinem, frequentiamque spectes, multas aliarum regionum civitates, quae jura sua egregia jactitant, superare dicas.

25 Die Ordnung will dem Argwohn begegnen, als werde „die aufrührerische Sekte der Wiedertäufer“ in der Grafschaft Ostfriesland geschützt. Es wird deshalb eine Erhebung angeordnet, in der alle Flüchtlinge erfaßt werden sollen, woher sie kommen und welchen Glaubens sie sind. Davidjoristen, Batenburgische und „Menniten“ sollen verhört werden, und wenn sie sich nicht unterweisen lassen, soll das nicht geduldet werden (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von Emil Sehling, Bd. 7: Niedersachsen, II. Hälfte, 1. Halbband, Tübingen 1963, S. 401 f.; auch in: *Quellen zur Geschichte Ostfrieslands*, hrsg. von Ostfriesische Landschaft, 4. Bd., Teil II: Eggerik Beninga: *Cronica der Fresen*, bearbeitet v. Louis Hahn, hrsg. von Heinz Ramm, Aurich 1964, S. 86; danach auch in: *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, I: *Friesland en Groningen (1530–1550)*, bewerkt door A. F. Mellink [Kerkhistorische Bijdragen. deel VI], Leiden 1975, S. 190). Der Entwurf von 1544 zu dieser Ordnung ist die früheste Belegstelle für den Namen Menniten, Menisten oder Mennoniten (vgl. H. Fast, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden?, in: *MGBI* 43./44. Jg., 1986/87, S. 81 u. 99).

26 Niedersächsisches Verwaltungsamt -Landesvermessung-, L 2710.

27 Vgl. dazu Calvin A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism*, Toronto etc., 1984; ders., *Westerburg: The Father of Anabaptism. Author and Contents of the Dyalogus of 1527*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 85, 1994, S. 138–163; es ist zu beachten, daß Pater insofern einen Unterschied zwischen dem „Baptist Karlstadt“ und dem „Anabaptist Westerburg“ macht, als er unter einem „Baptist“ einen versteht, der die Erwachsenentaufe für richtig hält und praktiziert, aber die Wiedertaufe von bereits im Säuglingsalter Getauften ablehnt, während ein „Anabaptist“ die Wiedertaufe von schon im Säuglingsalter Getauften für notwendig erachtet. — Zum Aufenthalt Karlstadts in Ostfriesland vgl. Ulrich Bubenheimer, Art. Karlstadt, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, S.

649–657, bes. S. 653: „Nach seiner Ausweisung aus Kiel (April 1529) und einem anschließenden Wanderpredigerdasein in Ostfriesland findet er etwa von August 1529 bis Januar 1530 bei dem Ritter Ulrich von Dornum Gelegenheit zu einem vorübergehend aussichtsreichen, von den Lutheranern aber unterdrückten reformatorischen Wirken im Gebiet um Oldersum.“

28 Klaus Deppermann, Melchior Hoffman, Göttingen 1979, S. 133–137 und 217 (Widmung zweier Schriften an Ulrich).

29 Gerhard Ohling, Junker Ulrich von Dornum. Ein Häuptlingsleben in der Zeitwende, nebst dem Oldersumer Religionsgespräch, als Beitrag zu Geschichte der Frühreformation in Ostfriesland, Aurich 1955, S. 24 f.

30 Auch die beiden andern Töchter Ulrichs van Dornum waren mit Täufern vermählt: Essa, die mittlere, benannt nach ihrer bereits 1515 verstorbenen Stiefmutter, heiratete 1550 den Tuchhändler Johan Gersema (Ohling, S. 26 f.); Imele, die jüngste, heiratete einen Johan Batenburg, von dem man aber sonst nichts weiß; auch nicht, ob er ein Sohn des Täufers Johan von Batenburg gewesen ist (Ohling, S. 28).

31 Emmius, a. a. O., S. 62. Im Original (vgl. Anm. 24) auf S. 55 lautet der Text: *Hi viro nobili obsequium praebent, qui Godenam arcem in potestate habet. In litore habent ad canalem portumque Godensem, Neostadium, vicum nuper primum natum, sed domibus oppidi in morem structis insignem.*

32 Für das Jahr 1625 registriert das sog. Warfstättenverzeichnis 78 Warfstätten in Neustadtgödens (Hegenscheid, S. 35).

33 W. J. Rempel, Jetzt auch die Grabtafel von ‚Dr. Fegfeuer‘ gefunden. Der Wiedertäufer Dr. Gerhard Westerborg als Prediger in Dykhausen, in: Unser Ostfriesland 16, 1961, Nr. 62.

34 Gerhard de Buhr, Hinrich Krechting, der ‚Kanzler‘ der Münsterischen Wiedertäufer, in: Ostfriesische Familienkunde 1, 1960, S. 29–49; vorhanden auch als Sonderdruck. — Über Hinrich Krechtings Aufenthalt im Oldenburgischen nach dem Zusammenbruch der Täuferherrschaft in Münster vgl. L. Schauenburg, Die Täuferbewegung in der Grafschaft Oldenburg-Delmenhorst und der Herrschaft Jever zur Zeit der Reformation, Oldenburg 1888, S. 45–49 u. 52 f.

35 Er war Mundschenk des münsterischen Königs Jan van Leiden (Hermann a Kerssenbroch, *Anabaptistici Furoris ... Historica Narratio*, zweite Hälfte, hrsg. von H. Detmer, Münster 1899, S. 648: „Gwalterus Schemmeringk regi a poculis“).

36 Weiteres bei Hegenscheid (s. o. Anm. 2), S. 18–23. Über die führende Rolle seines Enkels Heinrich Kreffting (!), der als Bürgermeister von Bremen zusammen mit dem Theologen Christoph Pezel die bremische Kirche zu einer Staatskirche umgestaltete, vgl. Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (*Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte, Bd. 2), Bremen 1958, S. 163 ff.

37 Vgl. außer Anm. 33 und 34 Hegenscheid, a. a. O., S. 23–25 (Abbildung des Grabsteins von Krechting mit Inschrift auch über den Tod seiner Frau Else Wantmans [1553] und seiner nächsten Frau, Anne Buckes).

38 Das Todesdatum von Wolter Schemering ist mir nicht bekannt. Aber im „Capitalschatzungsregister“ der Herrlichkeit Gödens von 1593/94 (Staatsarchiv Aurich, Rep. 4 CI g 25) ist unter dem 16. Januar 1594 als sechster Eintrag eine „Geßke Schemerings“ mit einem „Megdtlein“ (einer kleinen Magd) verzeichnet. Ob sie die letzte Frau von Wolter Schemering oder eine Tochter war, bleibt offen.

39 S. o. bei Anm. 3.

40 S. o. letzten Absatz vor der Besprechung der Bilder.

41 K. Vos, De dooplijst van Leenaert Bouwens, in: *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap in Utrecht*, 36, 1915, S. 39–70.

42 Andrew Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism*, Oxford 1992, S. 147 ff.

43 Walter Hollweg, Bernhard Buwo, ein ostfriesischer Theologe aus dem Reformationsjahrhundert, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* 33, 1953, S. 71–90.

44 Die Emder Drucke (1556, 1557, 1564) sind verzeichnet bei Pettegree (s. o. Anm. 42) unter Nr. 46, 60, 134, ein Druck aus dem flandrischen Gent 1580 und ein Druck in hochdeutscher Übersetzung 1563 in der *Mennonite Encyclopedia*, vol. 4, 1959, S. 1069.

Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit

Cord, Geeritt und B. C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532–1905*

Grundsatz der Gewalt- oder Wehrlosigkeit

„... want wy hebben door Gods Genade/ die ons verschenen is/ onse zweerden tot ploeg-yzers/ en onse lancien tot sickelen gemaekt/ en sullen onder onsen waerachtigen Wijnstock/ Christo/ onder den Vorst en Prince des eeuwigen vredes sitten/ en ons tot den uysterlijken strijde en krijge des bloets nimmermeer meer oeffenen“.¹ Dieses Worte, in die Jesaja 2, 4 aufgenommen wurde, hat Menno Simons in *Van't Kruys Christi* (1554 oder 1555) geschrieben. Sie bringen das Prinzip der Gewalt- oder Wehrlosigkeit zum Ausdruck. In einem sehr allgemeinen Sinn ist damit das täuferische Verhalten gegenüber der weltlichen Obrigkeit und dem Gebrauch der Schwertgewalt gemeint. Die täuferische und mennonitische Selbstdefinition als wehrlose oder gewaltlose Christen in der Nachfolge Christi mag nirgendwo deutlicher und stabiler erschienen sein als in Schleswig-Holstein, dem Land, in dem Menno Simons seine letzten Lebensjahre verbracht hat (1554–1561). Die Frage ist nur, ob das auch stimmt?

Im ländlichen Holstein setzte sich die Gemeinde von Menno-Anhängern fast ausschließlich aus Flüchtlingen und Immigranten aus den Niederlanden und dem Rheinland zusammen. Später waren es deren Nachkommen. Im 16. Jahrhundert lebten nur wenige Täufer in den nahegelegenen Städten, zumindest gibt es nur spärliche Nachrichten von Täufern in Lübeck und Hamburg. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts verlagerte sich dann das Zentrum mennonitischer Ansiedlungen in Norddeutschland: von den ländlichen Bezirken Schleswig-Holsteins zogen sie in die neuen, vom Merkantilismus geprägten Städte Friedrichstadt, Glückstadt, Altona und in die alten Hansehäfen Hamburg und Lübeck. Innerhalb dieser Städte war die Gemeinde in Altona, deren Mitglieder sowohl in Altona als auch in Hamburg arbeiteten, die wichtigste und einflußreichste.

Generationen von Gemeindepredigern verteidigten ihren ererbten Glauben und ihre kirchlichen Institutionen. Geeritt Roosen, ein Hamburger Kaufmann, ist dafür ein gutes Beispiel. Er war viele Jahre (von 1660 bis 1708) Prediger in Altona und mennonitischer Traditionalist — zu vergleichen etwa mit Männern wie Thielemann van Braght.² In einem Glaubensbekenntnis

von 1702, enthalten in „Unschuld und Gegen-Bericht“, schrieb er: „Werden also aus allem diesem gezwungen (damit wir beydes vor GOtt [sic] und Menschen ein gut Gewissen haben und behalten mögen) gegen niemand Rache zu üben/ oder mit gewaffneter Hand dem Ubel zu widerstehen/ sondern sollen vielmehr das uns angethane Unrecht leiden und dulden/ unsers Nechsten Blut theuerbarer als unsere zeitliche Güter achtende ...“.³ Selbst für den Insider scheint sich der Standpunkt der Hamburg-Altonaer Gemeinde in den Generationen nach Geeritts Tod kaum verändert zu haben. Im späten 19. Jahrhundert schrieb der in Hamburg wohnende Mennonitenpastor Berend Carl Roosen über seine mennonitischen Vorfahren vor Ort: „An dem Grundsatz der Wehrlosigkeit hielt die Gemeinde fest“.⁴ Robert Friedmann hat dieses Bild von Kontinuität und Konsistenz angefochten. In einem Kapitel seines 1949 erschienenen Buches *Mennonite Piety through the Centuries* meinte er, daß Geeritt Roosen und seine Zeitgenossen begonnen hätten, täuferische Fundamente wie eben das der christlichen Wehrlosigkeit aufzuweichen. Friedmann schrieb: „Roosen wollte alles verdecken, das seine nicht-mennonitischen Mitbürger in Hamburg-Altona hätte schockieren können. So wollte er seinen Glauben so nah wie möglich an den protestantischen heranführen“.⁵ Kurz gesagt, im späten 17. Jahrhundert haben die Mennoniten in Hamburg und Altona, wie auch anderswo, begonnen, sich von ihren Wurzeln zu entfernen. Gesellschaftliche Assimilation schienen dies notwendig zu machen. Friedmann hoffte, mit seiner Geschichtsschreibung zu einer „Wiederbelebung des modernen Mennonitentums im Geiste seiner Väter aus dem 16. Jahrhundert“ beisteuern zu können.⁶

Die Zeitspanne, die wir jetzt betrachten wollen, reicht, wie Friedmanns Studie, über Jahrhunderte. Neben und mit dem „Prinzip der Wehrlosigkeit“ stehen drei Mitglieder der Familie Roosen (Cord, Geeritt und Berend Carl) im Zentrum. Cord (gestorben 1553 oder 1554), religiöser Nonkonformist und Zeitgenosse von Menno Simons, fertigte Schießpulver. Geeritt (1612 bis 1711) billigte die Produktion von Schießpulver durch Glaubensgenossen, obwohl er gleichzeitig Gemeindemitglieder, die Waffen trugen, streng zurechtwies. Berend Carl (1820–1904) war der erste Mennonit lokalen Zuschnitts, der öffentlich die Frage stellte, warum bekennende wehrlose Christen Werkzeuge der Zerstörung anfertigten.

Abgesehen von wenigen Berührungspunkten mit Friedmanns Darstellung hat dieser Aufsatz einen anderen Ausgangspunkt. Friedmann maß das Mennonitentum des 17. und 18. Jahrhunderts an seinem Bild des Täuferniums im 16. Jahrhundert. Aus der Perspektive des Mennonitentums unseres

Jahrhunderts könnten wir annehmen, daß Schießpulver-Produktion sowohl einem heutigen als auch einem vergangenen Prinzip von Gewalt- oder Wehrlosigkeit entgegensteht. Am Ende wird die These stehen, daß B. C. Roosen im späten 19. Jahrhundert sein Verständnis von Wehrlosigkeit so erweiterte, daß es die Schießpulver-Produktion zur Disposition stellte. Bis zu diesen Zeitpunkt waren die Schießpulver-Produktion und Gewalt- oder Wehrlosigkeit voneinander getrennte Themen für die Mennoniten in und um Hamburg. Täufer, die im 16. und 17. Jahrhundert Schießpulver herstellten, heute anzuklagen, sie hätten gegen ihre religiösen Prinzipien verstoßen, heiße, sie mit den Idealen des 19. Jahrhunderts zu messen.

Cord Roosen, Münster, Menno Simons und Schießpulver

Die beste und vermutlich älteste noch existierende Quelle über das Leben Cord Roosens ist die von seinem Großvater Geeritt verfaßte Familienchronik.⁷ Cord verließ die Siedlung Korschenbroich östlich von Mönchengladbach 1532. Folgt man Geeritt, so war der Grund seines Fortzuges sein Gehorsam gegenüber Gott, der ihm Verfolgungen einbrachte. Er nahm die vier Kinder aus erster Ehe mit sich und verließ seine zweite, schwangere Frau. Ihre Eltern hatten verboten, daß sie ihrem Mann folgte. Cord und seine Kinder ließen sich in Holstein nieder, östlich von Lübeck an der Ostseeküste. Dort, auf dem Landsitz von Mori, erlaubte die Familie van Calven, Mitglieder des lokalen Adels, ihm und seinen Nachkommen als Bauern zu arbeiten.

Geeritt deutete in seiner Chronik an, daß Cord seit seiner Bekehrung ein Täufer nach der Art von Menno Simons gewesen sei. Das ist mit Vorsicht zu betrachten. In den frühen 1530er Jahren war Menno Simons noch ein katholischer Priester und zunächst auch nur eine Randfigur in den gegen die Kindertaufe gerichteten Bewegungen. Wahrscheinlich war sogar im Westfalen der frühen 1530er Jahre, zur Zeit Cords also, der Widerstand gegen die Kindertaufe weiter verbreitet als die Praxis der Erwachsenentaufe. Der wichtigste Erwachsenentäufer in Nordeuropa war zu diesem Zeitpunkt Melchior Hoffman. Der wiederum wies seine Gefolgsleute im Jahr 1531 an, die Erwachsenentaufe bis zum jüngsten Gericht einzustellen, das er für 1533 erwartete.⁸ Darüber hinaus war um 1532 eine kleine Gruppe von Sakramentariern in der Region um Korschenbroich aktiv, die eine Kampagne gegen die Kindertaufe führte — deswegen aber noch nicht die Erwachsenentaufe verfocht. Erwachsenentäufer und -taufen waren in Westfalen um 1532 selten.

Radikale Reformatoren wie Jan Matthijs führten die Erwachsenentaufe wieder ein — aber erst Ende 1533. Ein markanter Wendepunkt im nord-europäischen Täufertum trat wenig später ein. Nach regulären Wahlen im Februar 1534 in der westfälischen Stadt Münster gewann die junge täuferische Partei die Oberhand im Stadtrat. Täuferische Emissäre überzeugten Menschen, von denen viele mit Melchior Hoffman oder seinen Sympathisanten in Verbindung standen, von weit her — hauptsächlich aus den Niederlanden und dem westfälischen Umland — in die Stadt Gottes zu ziehen. Die territorialen Machthaber um Münster reagierten schnell. Erwachsenentaufe war 1529 im Reich für gesetzwidrig erklärt worden. Legitimiert durch dieses Gesetz, dazu die Angst vor einem wiederholten Ausbruch des Bauernkrieges, boten die Herrscher Soldaten und Kriegsgerät auf, um das von Täufern kontrollierte Münster wieder in ihre Hände zu bringen. Nach langer Belagerung fiel die Stadt im Juni 1535 durch Verrat. Noch zwei Jahrhunderte später setzten viele Prediger der Staatskirchen Täufer mit politischen Rebellen und religiösen Fanatikern gleich.

Was ergibt sich aus der Beschreibung dieses Hintergrunds für Cord? Als er Westfalen in Richtung Holstein verließ, mag er einfach ein Gegner der Kindertaufe gewesen sein, damit aber nicht notwendigerweise ein Täufer im Sinne Geeritts. Er und seine Verwandten sind wohl erst in Holstein Täufer geworden, nachdem sie dort andere Täufer getroffen hatten. Darüber hinaus geben die Quellen keinen Hinweis darüber, was Cord über die Täufer in Münster dachte. Daß er 1532 gen Norden zog, kann kaum darauf hinweisen, daß er sich Ereignissen widersetzte, die erst 1534 stattgefunden hatten. Vorsicht ist auch geboten bei Mutmaßungen, wie er über die Stellung von Christen zur Gewalt dachte. Es ist immerhin möglich, daß er sich darüber keine ernsthaften Gedanken gemacht hat. Christen und ihre Gewaltanwendung waren heiß diskutierte Themen in nordeuropäischen Täuferkreisen hauptsächlich während und nach der Täuferherrschaft in Münster, also nachdem Cord Westfalen bereits verlassen hatte. Die Diskussion war geprägt durch ein breites Meinungsspektrum. Anders gesagt: Es gab keinen Konsens unter den nordeuropäischen Täufern zum Waffentragen, als Cord sich in Holstein niederließ.⁹

Aus der Sicht des frühen 16. Jahrhunderts muß es uns nicht überraschen, Cord als Bauern *und* als Produzenten von Schießpulver zu sehen. Für zumindest die nächsten drei oder vier Generationen produzierten die Roosens nun Schießpulver. Geeritts Vater und Onkel scheinen dafür sogar verbesserte Techniken angewendet zu haben. Geeritt schrieb in seiner Chronik, Cord habe Schießpulver in einem Mörser hergestellt — eine

Methode, die nur grobes, verhältnismäßig minderwertiges Pulver hervorbrachte. Geeritts Vater hingegen habe bereits vor seinem Umzug nach Altona (1611) verfeinertes Pulver produziert — „fyn pulver“ oder „buskruyt“, Pulver von bestmöglicher Qualität, brauchbar für präzisere Waffen. Dafür waren eine ausgereifte Technik und Wassermühlen nötig. Geeritts Onkel Cord II. besaß zur Zeit des Dreißigjährigen Kriegs drei Schießpulver produzierende Mühlen im Südosten Holsteins.¹⁰

Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß in Fresenburg ansässige Täufer Schießpulver produzierten. Zumindest geben dies Geschichtsschreiber des 19. und 20. Jahrhunderts an — eine wichtige Information, denn schließlich verbrachte Menno hier die letzten Jahre seines Lebens. In seiner Familienchronik *Geschichte unseres Hauses* schrieb Berend Carl Roosen, daß dort am Ende des 19. Jahrhunderts noch immer Spuren einer längst verlassenen und nahezu vergessenen Schießpulver-Mühle existierten: neben einem Fluß, der ehemals „Pulverbek“ geheißen hatte.¹¹

Fresenburg war ein Hauptzufluchtsort für Täufer von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Dreißigjährigen Krieg.¹² Die Vertriebenen konnten sich im Fresenburger Dorf Wüstenfeld niederlassen, geschützt durch den lutherischen Adligen Bartholomäus von Ahlefeldt. Unter Lokalhistorikern der Hamburg-Altonaer Mennoniten hält sich nachhaltig die Ansicht, daß von Ahlefeldt die Täufer zur Ansiedlung auf seinem Land ermutigte, und zwar hauptsächlich aus altruistischen Beweggründen.¹³ Jahrzehnte vor der Gründung von Flüchtlingsstädten im Norden — wie Altona, Glückstadt und Friedrichstadt — erlaubte von Ahlefeldt den Täufern, ihrem Gewerbe in seiner Herrschaft nachzugehen, Gottesdienst zu halten und Land zu pachten — und das alles für nur einen Reichstaler pro Jahr und Haushalt.¹⁴

Wie vorteilhaft auch immer die Bedingungen waren, auch für von Ahlefeldt hatte die Ansiedlung von Täufern Vorteile, so daß ein gewisses Eigeninteresse zumindest vermutet werden kann. Die täuferischen Flüchtlinge brachten neueste Handwerke und landwirtschaftliche Techniken aus dem Rheinland und den Niederlanden nach Fresenburg¹⁵ — einschließlich der Schießpulver-Manufaktur. Von Ahlefeldt, wie die meisten Adligen in Militärisches verwickelt, hatte zweifellos ein Interesse an einer zuverlässigen Schießpulver-Quelle. Wer hätte es besser produzieren können als diejenigen, die sich darüber hinaus auch noch weigerten, es zu benutzen?

Es ist schwer zu sagen, wie die dortigen Täufer selbst über das Schießpulver dachten. Fehlende Quellen erschweren das Mutmaßen zusätzlich. Geeritt Roosen schrieb, daß die Fresenburger Archive von Söldnerheeren des Dreißigjährigen Kriegs um 1627 zerstört wurden¹⁶ — unterstützt mög-

licherweise durch Schießpulver aus täuferischer Produktion.¹⁷ Deshalb gehören Menno's Schriften zu den wenigen Überlieferungen zum Täuferum in Holstein, die uns Einsicht in die Haltung zur Wehrlosigkeit geben. Während seines aktiven Wirkens für die Täufer war er gegen den Krieg, gegen Ende seines Lebens opponierte er gegen die Todesstrafe. Anders als die Schweizer Brüder hat er sich jedoch nicht der Idee verschlossen, daß Herrscher auch Christen sein könnten.¹⁸

Eine genaue Ausarbeitung zum Thema Gewalt- oder Wehrlosigkeit gehört nicht zu Menno's Hauptbeiträgen, die im nordeuropäischen Täuferum als Vermächtnis weitergegeben worden wäre. In seinen Schriften geht es mehr um die Verschiebung von sozio-religiöser Radikalität zum Quietismus, oder, anders gesagt, um die Stabilisierung der Täufer als sozio-religiöse Gruppe, verpflichtet auf die Bewahrung des Wortes Gottes in einer feindlichen Welt.¹⁹ Die Lehre von der Gewaltlosigkeit war lediglich ein Aspekt innerhalb der Entwicklung institutioneller Stabilität. Menno war unmittelbar nach der Niederlage des melchioritischen Täuferums in Münster zum Täuferum übergetreten. Wie seine Gegner in den von den Obrigkeiten unterstützten Kirchen verband er Münster mit Rebellion und Gottlosigkeit. Dennoch hielt er nicht alle Melchioriten für gottlose Fanatiker. Er wollte das melchioritische Täuferum von der bibelfernen Form befreien, in das es seiner Ansicht nach durch die münsterischen Führer geraten war.²⁰ Seine Abkehr von Münster war aber nicht nur persönlich motiviert, sie war ebenso der einzig gangbare Weg für einen Vertreter der Erwachsenentaufe auf der Suche nach Akzeptanz im Nordeuropa nach 1535.

Menno's Eintreten für Gewaltlosigkeit scheint durch pragmatische Überlegungen motiviert zu sein. Ein Beispiel dafür gibt ein Dokument, das Menno 1554 in Wismar neben anderen unterschrieben hat, unmittelbar vor seiner Niederlassung in Holstein und im Erscheinungsjahr seiner Schrift *Van't Kruys Christi*.²¹ Der Wortlaut ist umstritten, doch eine konservative Version des 8. Artikels lautet: „Item ten 8. van de vvapenen, wanneer die ghelouighe ouer de wech reyst nae de gelegentheyt des landts, een eerbaer stock ofte rapier ouer die schouderen te hebben nae des Landts maniere ofte ghevoonte, kunnen die Oudste niet voor onreyn aensien. Maer die gheweerlicke wapens nae de Ouericheyt beuel te laten besien ofte te tonen, stellen die Outste onvry te syn, ten sy dattet die onweericke knechten gheschiet“.²² Umstritten ist an diesem Abschnitt der Satz *onweericke knechten* gesehen. Karel Vos interpretiert ihn als einen Fehler, da er nur in einigen Versionen des Textes erscheint; in anderen heißt es dagegen *weerlicke knechten*. Für Vos war diese Passage ein Beweis dafür, daß Menno und

andere führende Täufer es akzeptierten, wenn einige ihrer Anhänger als Soldaten dienten. Anders ausgedrückt: Menno war noch kein Verfechter der Wehrlosigkeit.²³ Diese Interpretation ist problematisch. Im Kontext mit anderen Menno-Schriften aus dieser Zeit ist der Artikel 8 eher so zu verstehen, daß Täufer, beispielsweise zur Tarnung, Waffen besitzen konnten, allerdings nur so lange, wie sie sie nicht benutzten.²⁴ Konnte die Dienstleistung als *onweerlicke knecht*, also als Zivilist, auch die Produktion von Waffen und Schießpulver einschließen? „Fast möchte man es vermuten“, hätte sich B. C. Roosen wie in einem anderen Fall vielleicht auch hier geäußert.²⁵ Wir könnten die Ethik der norddeutschen Täufer im 16. Jahrhundert also wohl eher Gewaltlosigkeit als Wehrlosigkeit nennen.

Nach dem Tode Mennos übernahmen einige nordeuropäische Täufergruppen die strengere Haltung der Schweizer Brüder in diesem Punkt.²⁶ Deren rigide Meinung war aber in Norddeutschland nicht die einzige und auch nicht unbedingt die einflußreichste Lehrmeinung,²⁷ jedenfalls nicht innerhalb der Gruppen, mit denen die Roosens verbunden waren. Die Wismarer Artikel scheinen als Erklärung für die Einstellung der Familie Roosen zur Gewaltlosigkeit eher geeignet zu sein als die Schleithemer Artikel. Ausgehend von der moderaten Sicht in den Wismarer Artikeln, ist es unwahrscheinlich, daß die Schießpulver-Produktion Gegenstand einer Diskussion gewesen sein könnte. Die Produktion stellte jedenfalls nicht den Zusammenhalt und die Sicherheit von gewaltfreien Melchioriten, die von Männern wie Menno geführt wurden, in Frage. Wenn Täufer überhaupt jemals über die Schießpulver-Produktion nachgedacht haben, haben sie dessen Herstellung wahrscheinlich in die Nähe eines legitimen Handwerks gerückt, das nicht in Widerspruch zu ihrer Ablehnung von Krieg und Gewalt stand. Und auch falls irgendwelche Täufer jemals die Produktion objektivierten und kritisierten, waren sie nie in der Lage, die Familie Roosen zum Einhalten zu bewegen. Bis ins frühe 18. Jahrhundert hinein vererbten die Roosens die Kunst der Schießpulver-Produktion ebenso wie das ihnen als Täufer eigene Gebot der Gewaltlosigkeit.

Geeritt Roosen, Kanonen und Verantwortlichkeit

Der Beginn des 17. Jahrhunderts markiert den Übergang vom ländlichen zum städtisch orientierten Täufertum in Nordeutschland. Im lutherischen Hamburg war den Mennoniten die öffentliche Glaubenspraxis verwehrt; Hamburgs Rat, von Kaufleuten dominiert, tolerierte sie allerdings als eine Gemeinschaft von Geschäftsleuten niederländischer Herkunft. Im späten 17. Jahrhundert hatte

sich eine zwar kleine, dennoch bedeutende Zahl mennonitischer Familien in der Hansestadt niedergelassen. Es gibt zwei Hauptgründe dafür. Zum einen hatten die Söldnerheere des Dreißigjährigen Kriegs das Landleben in Holstein unangenehm oder sogar gefährlich werden lassen. Dazu gesellten sich, zum anderen, die größeren ökonomischen Möglichkeiten in den Städten. 1601 garantierte der Graf von Schauenburg den Mennoniten Privilegien für Arbeit, Leben und Gottesdienst in der neuen Siedlung Altona an der Elbe. Diese Privilegien wurden von den nachfolgenden Herrschergenerationen erneuert, so auch von der dänischen Krone nach 1640. Grund für die Privilegien war, die Stellung Altonas gegenüber dem nahegelegenen Hamburg zu stärken. Die Herrscher hofften, geschickte Arbeiter und Geschäftsleute mit weitverzweigten internationalen Verbindungen aus der benachbarten und mit ihr in Konkurrenz stehenden Stadt abzuwerben. Tatsächlich konnten mit der Gründung Altonas Nicht-Lutheraner wie eben Mennoniten innerhalb dieser beiden Gerichtsbarkeiten leben und arbeiten.²⁸

Schießpulver-Produktion war weiterhin ein legalisierter Bestandteil mennonitischer Aktivität in Altona und Hamburg. Die Mennonitengemeinde mit Geeritt Roosen an der Spitze hatte eine nicht geringe Anzahl erfolgreicher Geschäftsleute in ihren Reihen, dazu zählten auch Geeritt selbst und sein Vater Paul.²⁹ Laut Geeritts Familienchronik produzierte Paul kein Schießpulver, als er 1611 nach Altona zog. Dennoch war er gegen Ende seines Lebens noch in den Handel mit Salpeter einbezogen,³⁰ einem wesentlichen Stoff zur Herstellung von Munition und zweifelsohne im Dreißigjährigen Krieg und in den Jahren des Bürgerkriegs auf den britischen Inseln stark nachgefragt. Hamburg war seit dem späten 16. Jahrhundert ein Zentrum des europäischen Waffenhandels. Das blieb auch im 17. Jahrhundert so.³¹ Geeritts Vater und sein Onkel Cord II. zogen Nutzen aus diesem Markt und aus dem attraktiven Standort — Grundlagen für den Aufbau des erfolgreichen Unternehmens.³²

Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß Mennoniten zur Zeit Pauls und Geeritts Überlegungen darüber anstellten, ob Schießpulver-Produktion und verwandtes Gewerbe gegen christliche Grundsätze verstoßen könnten. Paul Roosen war einer der ersten Diakone in der Altonaer Mennonitengemeinde, nach seinem Tod übernahm sein Sohn Geeritt diese Position. In seiner Familienchronik betonte Geeritt oft und ohne großen Kommentar, daß viele seiner männlichen Vorfahren Schießpulver hergestellt hätten. Nicht nur, daß er dagegen nichts einzuwenden hatte, er stimmte dem auch noch zu. 1660 wurde Geeritt Prediger und 1663 Ältester, und während seiner letzten Jahre im Gemeindeamt wurde David Roosen,³³ angeblich ein Schießpulver-

Hersteller, zweimal unterstützt — dies als Teil des Gemeindeprogramms zur Armenfürsorge. Ein Teil der Unterstützung bestand aus Kleidern und Geld — ausgegeben im November 1705.³⁴ David wurden 1704 auch 100 Mark lübsch bewilligt, um ein Trockenhaus neben seiner Schießpulver-Mühle zu errichten.³⁵ Soweit es aus den noch vorhandenen Quellen ersichtlich wird, gab es über die gemeindliche Unterstützung der David Roosenschen Mühle keine Kontroverse.

Die fortdauernde Unterstützung für die Schießpulver-Fertigung muß nicht bedeuten, daß die Mennoniten in Hamburg und Altona in diesem Punkt wenig auf die täuferische Einstellung zur Gewaltfrage gaben. In Geeritt Roosens Gemeinde wurden Gewalttaten, die Mitglieder begangen hatten, verurteilt und führten entweder zum Ausschluß aus der Gemeinde oder zur Meidung. Während Geeritt Roosens Tätigkeit als Prediger und Gemeindeältester gab es 15 Personen, die die Gemeinde verließen oder bestraft wurden, weil sie andere physisch verletzt, Waffen getragen hatten oder an Kriegen beteiligt gewesen waren.³⁶ Für die Kriegsteilnehmer kommt erschwerend hinzu, daß die Obrigkeiten den Mennoniten keine Steine in den Weg legten, wenn sie vom Kriegsdienst befreit zu werden wünschten. In Altona, wo Mennoniten offiziell anerkannte religiöse Rechte besaßen, war diese Befreiung fast eine Selbstverständlichkeit. In Kriegszeiten aber, so zu Beginn des 18. Jahrhunderts, wurden die Mennoniten zur Zahlung von Kriegssteuern aufgefordert.³⁷ Im 17. Jahrhundert zahlten Hamburger Mennoniten keine Kriegssteuer, trugen aber zur Bürgerwache bei. Geeritt Roosen schrieb, daß mennonitische Einwohner und Bürger „aen borger cappiteyns wachtgelt betaelt, daervoor sy in onse plaets (soo sy seggen) een man voor hueren, die met syn geweer te wal gaet ...“.³⁸

Nicht alle, aber viele Mennoniten prangerten den Gebrauch von Waffen an. Die Diskussionen um die Ausrüstung von Kaufmannsschiffen und Fischerbooten mit Kanonen sind dafür ein Beispiel. Im August 1658 ließ der Mennonit Hans Plus zwei Kaufmannsschiffe nach Archangelsk in Nordrußland auslaufen. Beide waren bewaffnet, das erste mit fünf, das zweite mit zwölf Kanonen. Hans Plus selbst reiste auf dem ersten Schiff.³⁹ Wurde das Bewaffnen zu diesem Zeitpunkt kontrovers diskutiert? Waren mennonitische Händler der Ansicht, Besitz und Anwendung von Waffen seien zwei sehr unterschiedliche Dinge? Die Quellen sind nicht zahlreich genug, um eine Antwort auf diese spezielle Frage zu geben. Dennoch: 1712 wurde den Gemeindemitgliedern Lorenz Kramer und Hinrich van der Smissen⁴⁰ mit disziplinarischen Maßnahmen gedroht, sollten sie ihre Anteile an einem mit einer unbekannten Anzahl Kanonen ausgestatteten Schiff nicht aufgeben. Den

Gemeindepredigern gelang es, die beiden Männer zur Aufgabe ihrer Verbindung mit den Schiffen zu bewegen und so eine Strafe zu vermeiden.⁴¹ Diese beiden Fälle ereigneten sich unmittelbar bevor und in der Amtszeit Geeritt Roosens. Geeritt selbst schrieb über Mennoniten und Bewaffnung von Schiffen; seine Streitschrift *Schriftuerlycke Bedenckinge over het reeden en uytzenden van scheepen met geschut tot defencie* (1694)⁴² zeugt von einer lebhaften Debatte über dieses Thema innerhalb der Gemeinde. Aufschlußreich sind die von Geeritt als gegeben dargestellten Umstände. Demnach mußten Hamburger Walfänger und Händler durch von Schweden, Dänen, Engländern, Franzosen und Niederländern bewachte Gewässer fahren, bevor sie internationale Häfen oder Fischgründe im Nordatlantik erreichen konnten. Nach der Mitte des 17. Jahrhunderts organisierte Hamburgs Rat eine kleine Zahl von Kriegsschiffen, die die Handelsschiffe begleiten sollten. Händler, Mennoniten eingeschlossen, mußten für diese Sicherheit an die Stadt zahlen.⁴³ Weil es aber zu wenige Kriegsschiffe gab, fühlten sich manche Händler nicht selten gezwungen, private Konvoischiffe anzuheuern. Manchmal bewaffneten sie sich auch selbst.⁴⁴

Der Zwang auch für Mennoniten, sich in Zeiten von Krieg und Unsicherheit mit Kanonen an Bord zu bewaffnen, muß sehr groß gewesen sein, denn Geeritt verwandte sehr viel Energie darauf, seinen Glaubensgenossen die Bewaffnung ihrer Schiffe auszureden. Geeritt argumentierte, es widerspräche Erfahrung und Verstand, mit Kanonen zu segeln. Noch wichtiger war ihm, daß die Bewaffnung von Schiffen im Widerspruch zu den Glaubensgrundsätzen getaufter Mennoniten stand. Jene Mennoniten, die ihre Schiffe bewaffneten, seien ungehorsam gegenüber Gott und brächen ihre eigenen Versprechen: „want sy handelen naeckten klaer teegen het duydycke en Ronde prompte gebodt Christy, matt 5 v 38–39, gy en sult den quaeden niet wederstaen, en soo handelen sy oock teegen haer eygen beloften volgens haer aengenomene religie en geloofs belydenisse ... de belydenis der weerlose christenen, gelyck oock soo den tytel op de confessie gestelt is int hoogduyts gedruykt, namentlyck, geloofs bekentenis der wapenlose christenen, een tytel niet sonder Reeden soogegeven, ten opsicht der vrome marte-laeren, die volgens die belydenisse haer gelove met de doot besegelt ...“.⁴⁵ Statt ihre Sicherheit vertrauensvoll in Gottes Hände zu legen, vertrauten einige mennonitische Seeleute eher auf ihre eigenen, unzulänglichen Fähigkeiten — dies nicht zuletzt zugunsten individueller Bereicherung.⁴⁶ Im Gegensatz also zu den alten Märtyrern seien sie nur schwache Nachfolger Christi gewesen.

Geeritts Beharren auf dem Prinzip der Wehrlosigkeit war keineswegs gleichbedeutend mit einer Ablehnung der Autorität der lokalen Obrigkeit. Im Gegenteil, er verteidigte das Ideal des bürgerlichen Gehorsams, ebenso wie er die biblische Wehrlosigkeit verteidigte. In seiner Streitschrift von 1694 zitiert Geeritt Römer 13, 6 f.: „nu wort ons belast de overheyte onderdanich te syn, en oock aen haer tol, acsys, en schattinge te betaelen ...“.⁴⁷ Gehorsam als eine Notwendigkeit städtischen Zusammenlebens lief demnach dem Gebot Christi nicht zuwider. Christus selbst hatte während seines Erdenlebens den Schutz weltlicher Herrscher genossen.⁴⁸ Das war allerdings nicht weiter schwer zu verstehen, da die Obrigkeit von Gott eingesetzt war.⁴⁹

Mit einer anderen Frage, nämlich derjenigen, ob Mennoniten Schießpulver herstellen dürften, setzte Geeritt sich nur am Rande auseinander. Kanonen und Munition waren, so Geeritt, als solche nicht böse. Sie waren letztlich Teil der rechtmäßigen Werkzeuge weltlicher Obrigkeit. Dennoch wollte Geeritt betonen, daß bekennende Mennoniten in keiner Weise dem Bösen widerstehen sollten, indem sie sich selbst verteidigten, indem sie andere bei deren Verteidigung aktiv unterstützten oder indem sie auf eigene Initiative bewaffnete Schiffe anheuerteten, die mit Nicht-Mennoniten bestückt waren. Das war gegen die Schrift. Den Schutz zu akzeptieren, den Regierungstruppen als Bewacher des Stadtwalls boten oder als Begleiter von Handelsschiffen, war ein völlig anderer, nämlich ein akzeptabler Punkt. Gläubige Mennoniten hatten da keine Wahl. Geld, das sie den Obrigkeiten zahlten, mochte für den Schutz vor dem Bösen ausgegeben werden — oft zum Vorteil der Mennoniten selbst. Dieser Schutz war schließlich die gottgewollte Pflicht weltlicher Mächte. Mennoniten sollten ihre Pflichten erfüllen — und Obrigkeiten die ihren.⁵⁰ Ähnlich wie im 16. Jahrhundert weist nichts in Geeritts Ausführungen zur Wehrlosigkeit darauf hin, daß Schießpulver-Produktion für Mennoniten verboten sein solle. Solange wie Mennoniten es nicht selbst benutzten, handelten sie auch nicht gegen ihre Glaubensgrundsätze, weil sie das Pulver nicht einsetzten, um dem Bösen aktiv zu widerstehen.

Trotz der Argumente Geeritts und trotz disziplinarischer Maßnahmen, wie sie 1712 angewendet wurden, hielt die Bewaffnung von Schiffen durch Mennoniten an. Den Zwischenfall von 1712 kommentierend, schrieb J. A. Bolten, ein lutherischer Kirchenhistoriker in Altona, am Ende des 18. Jahrhunderts: „jetzt wird von den hiesigen Mennoniten solches Geschütz auf Reisen, die es nothwendig machen, ohne Bedenken geführt“.⁵¹ Boltens Bemerkung wird durch einen weiteren Anhaltspunkt bestärkt. Im späten 18. Jahrhundert besaß Berend III. Salomons Roosen (1757–1820), Diakon von 1805 bis 1810 und von 1811 bis 1819, mindestens drei Schiffe, die mit

Kanonen an Bord führen.⁵² Im späten 18. Jahrhundert war die Schiffsbewaffnung kein besonders kontroverses Thema. Im späten 19. Jahrhundert dann waren die Zeiten, zu denen mennonitische Kaufleute große Anteile an Reedereien hatten, vorbei.

Berend Carl Roosen und die Gemeindegeschichte

Die Welt, in der Berend Carl Roosen lebte, war in vielem verschieden von der seiner Vorfahren Cord und Geeritt. Carl, wie ihn die Familie nannte, war 1820 geboren worden und diente seiner Gemeinde fast sechzig Jahre als Pastor. Im Gegensatz zu Geeritt, der, bevor er Prediger wurde, seinen Lebensunterhalt als Geschäftsmann verdient hatte, war Berend Carl Roosen ein Pastor von Anfang an. Er war nicht der einzige aktive Roosen in seiner in Altona ansässigen Gemeinde. Viele seiner männlichen Verwandten waren Diakone, und sein Onkel Isaak Goos war sein Vorgänger im Amt des Pastors. B. C. Roosen erhielt für seinen Gemeindedienst ein Gehalt, war aber gleichzeitig unabhängig davon vermögend. Sein Vater, Herman V. Roosen (1786–1864), und der Cousin seines Vaters, Berend IV. Roosen (1778–1853), waren gemeinsam Eigentümer einer der größten Hamburger Reedereien zu Beginn des 19. Jahrhunderts.⁵³

B. C. Roosen wurde in einem Maße von seinen nicht-mennonitischen Kollegen geschätzt, wie es für Geeritt undenkbar gewesen war. Er war z. B. aktiv im Verein für Innere Mission in Hamburg. Gegen Ende seines Lebens gab er 40.000 Mark zum Bau des Missions-Vereinshauses, das zu seinen Ehren nach seinem Tod „Roosenhaus“ genannt wurde.⁵⁴ Mehr noch: Er und seine Frau Helene wurden 1899 vom Kaiser zu ihrer mehrere Jahrzehnte währenden Ehe beglückwünscht.⁵⁵ Der Respekt beruhte auf Gegenseitigkeit: B. C. Roosen hatte Bilder vom Kaiser, von Bismarck und Moltke in mindestens einem seiner Häuser hängen.⁵⁶

Möglich wurde die von ökumenischem Wohlverhalten geprägte Situation durch eine Reihe wichtiger politischer Veränderungen im 18. und 19. Jahrhundert. Der Einfluß des streng lutherischen Ministeriums auf die örtliche Politik in Hamburg hatte im 18. Jahrhundert abgenommen. 1785 wurden die Katholiken und Reformierten in Hamburg offiziell anerkannt. 1814, unmittelbar nach Ende der 1806 begonnenen französischen Besatzung, erweiterte der Rat diesen Status auf die Juden und Mennoniten. Diese Entscheidung brachte es mit sich, daß Mennoniten, die Bürger in Hamburg waren, wählen und einige öffentliche Ämter übernehmen konnten.⁵⁷

Mit kollektiven Rechten kamen kollektive Pflichten, also auch die Pflicht, einen Beitrag zur Verteidigung der Stadt zu leisten. Nach der „Franzosenzeit“ versuchten Beamte mehrmals, mennonitische Bürger zum Militär einzuziehen, z. B. Berend Goos, den Sohn von Pastor Isaak Goos. Der Kirchenrat widersprach 1837 erfolgreich; Berend Goos wurde vom Militärdienst befreit. Dennoch hoben in den Folgejahren mehrere Diskussionen über dieses Thema an. 1851 fanden die Mennoniten und der Hamburger Rat einen Kompromiß: Die Mennoniten sollten für Stellvertreter auf einer individuellen Basis zahlen.⁵⁸ Dies war ein Kompromiß, dessen Vorbilder bis ins späte 17. Jahrhundert zurückreichen.

Der Kompromiß hielt nicht lange. In den späten 1860er Jahren wurde in Preußen und im Norddeutschen Bund die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Dies bedeutete das Ende aller speziellen Privilegien, wie sie aufgrund der konfessionellen Zugehörigkeit in Hamburg und Altona gewährt worden waren. B. C. Roosens ältester Sohn, Carl Gerhard, war einer von denen, die durch die neuen Umstände zum Militärdienst gezwungen worden waren. Ihm wurde jedoch erlaubt, auf der Schreibstube, also unbewaffnet, zu arbeiten. Dieser unmilitärische Dienst blieb eine für die Mennoniten offene Option, aber: „Die Hamburger Roosens, die nach Gerhard Roosen militärdienstpflichtig wurden, haben alle bei der Kavallerie, Artillerie und Infanterie gedient.“⁵⁹

Es gab noch weitere wichtige Veränderungen in der mennonitischen Gemeinde. Die Mitgliederzahl nahm nach einem Höchststand von etwas über 300 Personen Ende des 18. Jahrhunderts ständig ab. 1840 waren es 125 Mitglieder, um 1887 nur noch 65.⁶⁰ Arthur Roosen, geboren 1875, berichtet, daß er 1877 lutherisch getauft worden sei, übrigens gleichzeitig mit seinen neun Cousins. Und das, obwohl sein Vater und seine Onkels Mennoniten waren. Der Grund: „Mein Vater hielt ... es nicht mehr für wünschenswert, mich Mennonit werden zu lassen, weil diese winzige Glaubensgemeinschaft ausserhalb Hamburg/Altona's (sic) nur an ganz wenigen Orten der Welt existierte.“⁶¹ Das Leben vieler Gemeindemitglieder wurde so kosmopolitisch, daß das mennonitische Dasein bedeutungslos wurde. Ein Onkel Arthurs, der Kaufmann Rudolf Roosen, konvertierte zum Luthertum und wurde sogar Senator in Hamburg.

Mit den gemischtkonfessionellen Ehen und dem Klima ökumenischen Wohllollens stellten sich weitere Veränderungen ein. Während des 17. und 18. Jahrhunderts entschieden sich mehr und mehr Nachkommen aus mennonitischen Elternhäusern, Mitglieder anderer Kirchen zu heiraten. Zum Ende des 18. Jahrhunderts tat die Gemeindeleitung nur wenig, um diese inter-

konfessionellen Heiraten zu unterbinden — kein Vergleich zu den Restriktionen früherer Zeiten. Detaillierte Zahlen von Hochzeiten mit mennonitischer Beteiligung existieren für die Jahre von 1820 bis 1850 und 1868 bis 1875. Für den ersten Zeitraum werden 93 Hochzeiten registriert, nur 20 Paare waren „rein“ mennonitischen Glaubens. Im zweiten Zeitraum gab es 26 Hochzeiten, nur noch drei waren „rein“ mennonitisch. 1875 traute B. C. Roosen ein rein lutherisches Hochzeitspaar. Die beiden Brautleute hatten anscheinend eine eher auf Sentimentalität beruhende Verbindung zur Mennonitengemeinde: Die Brautmutter war Mennonitin.⁶² 1887 schrieb B. C. Roosen im zweiten Teil seiner *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona*: „Ohne diese Mischehen wäre unsere Gemeinde also fast ausgestorben.“⁶³ Paare in konfessionellen Mischehen hatten wenigstens noch eine Verbindung zur mennonitischen Gemeinde.

In früheren Generationen hatte Mennonit-Sein fast immer bedeutet, in eine mennonitische Familie hineingeboren zu werden und aufzuwachsen mit Geschichten, die den Sinn für eigene religiöse Identität bestärkten. Mit den Begebenheiten des 19. Jahrhunderts konnte von den Mitgliedern und ihren Familien ein Bewußtsein für „das mennonitische Erbe“ nicht immer erwartet und bewahrt werden.

B. C. Roosen nutzte die Jahre der Recherche im Kirchenarchiv, um den Mitgliedern wieder einen Sinn für ihre konfessionelle Tradition anzuerziehen. In der Einleitung zum zweiten Teil der *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde* anerkannte er die enormen Veränderungen und Herausforderungen, denen die Mennoniten in einer ökumenisch orientierten Welt ausgesetzt waren. Die geeignete Antwort, so B. C. Roosen, sei, christliche Einigkeit innerhalb voneinander verschiedener Kirchen zu fördern: „Aber von Wichtigkeit, wie zum Aufbau der eignen Gemeinschaft, so zu dem der gesamten christlichen Kirche ist doch, daß die Liebe und Treue gegen die eigene Gemeinschaft, in welche der Herr uns eingefügt hat, nicht leide“.⁶⁴ Die christliche Kirche sollte eine Gemeinschaft der Gemeinschaften sein. Roosen schloß seine *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde* mit der berühmten Passage aus Eph. 5, 25–27 über „eine Kirche ohne Flecken und Runzeln“. Wie viele Mennonitenprediger vor ihm, fügte er einen Appell an seine Leser hinzu: „O, daß solcher Glaube und solches Glaubensleben unter uns kräftig wäre wie in den Tagen der Väter! Beten und streben wir Alle dahin, die wir den Willen unseres Gottes kennen!“⁶⁵ Treue zu Gott bedeutete Treue zur mennonitischen Tradition. Und Treue zur mennonitischen Tradition schloß Treue zum Prinzip der Wehrlosigkeit ein.

Was Roosen unter Wehrlosigkeit verstand, verdient einige Aufmerksamkeit. Zwei Abschnitte des zweiten Teils seiner *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde* beginnen mit nahezu identischen Behauptungen. Der erste dieser Abschnitte lautet: „An dem Grundsatz der Wehrlosigkeit hielt die Gemeinde fest. Als daher im September 1719 von Seiten des Altonaer Propsten eine Anfrage, betr. Danksagung beim Gottesdienste wegen des königlichen Sieges, erfolgte, wurde am 17. September beschlossen, mit wenigen Worten Gott im Kirchengebete dafür zu danken, daß Er seine königliche Majestät in Wohlsein und Gesundheit in die Residenz zurückgeführt habe. Beim Tode des Königs Christian VI. (am 6. August 1746) wurde am 8. September beschlossen, die Kanzel, den Kanzeldeckel und das Predigergestühle mit Trauertuch zu behängen, und dies geschah auch später bei eintretenden Todesfällen der Könige.“⁶⁶ Es gibt einen Hauch von Ambivalenz in dieser Passage dergestalt, daß die Mennoniten nicht für den Sieg des dänischen Königs im Nordischen Krieg dankten, wohl aber für seine persönliche Unversehrtheit. Zusammengefaßt meint die Passage, daß die Loyalität dem Staat gegenüber eine Folge der Wehrlosigkeit war. Diese Position widerspricht nicht gänzlich der täuferischen Tradition in Norddeutschland; sie nimmt vielmehr eine Einstellung wieder auf, die schon in Geeritt Roosens Pamphlet von 1694 und in den Wismarer Artikeln von 1554 zu finden ist.

B. C. Roosen war leicht bei der Hand, die Position seiner Vorgänger in bezug auf die Wehrlosigkeit zu preisen. Ebenso leicht aber prangerte er auch die moralischen Verfehlungen anderer Täufer an. Im zweiten Abschnitt über Wehrlosigkeit in der *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde* machte er deutlich, daß einige Täufer in Amsterdam im späten 18. Jahrhundert mit Waffen gehandelt hatten. Seine eigenen Vorgänger hatten dagegen danach getrachtet, ihre Glaubensgenossen von der Sündhaftigkeit ihres Handelns zu überzeugen. 1787 sandten führende Mennoniten aus Hamburg und Altona einen Brief an die Doopsgezinde in Amsterdam, um sie zu bitten, diese unchristliche Betätigung einzustellen. Die Amsterdamer lehnten das Ansinnen anscheinend ab.⁶⁷ Während sich seine Vorfahren auf ihr Erbe christlicher Wehrlosigkeit beriefen, stellte Berend Carl Roosen anheim, daß andere Mitglieder täuferischer Gruppen möglicherweise aus Gründen der Zweckmäßigkeit Kompromisse in Glaubenfragen schließen könnten.

Vor diesem Hintergrund ist B. C. Roosens Verhalten gegenüber der Familie Roosen als Schießpulver-Produzent einmal mehr faszinierend. 1886, im ersten Teil seiner *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde*, schrieb er von vielen seiner Vorfahren, die im 16. Jahrhundert Schießpulver produziert hätten. In der Mitte der 1880er Jahre fand er diese Information nicht

besonders bemerkenswert. Diese Produktion war nicht zu vergleichen mit dem Waffenhandel niederländischer Doopsgezinde. Wie Geeritt vor ihm, hob er das Thema der Roosenschen Schießpulver-Produktion weder hervor noch verschwieg er es.⁶⁸

Wenige Jahre später behandelte er das Thema mit mehr Nachdenklichkeit. Seine Familienchronik *Geschichte unseres Hauses*, 1905 posthum von seiner Tochter Emma herausgegeben, stammt aus dem Jahre 1893. Darin schrieb er über Geerlinck Roosen, Geeritts Großvater: „Wie sein Vater hat auch er neben dem Landbau das Pulverbereiten betrieben. Es könnte uns dies bei einem Taufgesinnten, welcher doch, wie auch noch später seine Nachkommen den Grundsatz der Wehrlosigkeit hochhielt, Wunder nehmen“. ⁶⁹ B. C. Roosen vergleicht Schießpulver-Produktion mit dem Destillieren von Alkohol, wie es Täufer in Danzig getan hatten: „Der Grund dieser auffallenden Tatsache ist einfach eben der, daß den nach Danzig eingewanderten Mennoniten aller andere Gewerbebetrieb verboten ward.“ ⁷⁰ Er mutmaßte, daß täuferische Schießpulver-Produktion in Holstein mit Geerlincks Vater aus zwei möglichen Gründen begann: entweder hatte Cord I. das Handwerk erlernt, bevor er Täufer wurde, oder als Täufer waren ihm alle anderen Handwerke verboten. ⁷¹ Die Andeutung der Erklärungen B. C. Roosens ist klar: Schießpulver zu produzieren, steht einem gläubigen Täufer nicht an. Cord, Geerlinck und andere hätten, da sie gläubige Täufer waren und deshalb an die gleichen Wahrheiten glaubten wie er, anders gehandelt, wenn sie die Wahl gehabt hätten. Sie haben also Schießpulver produziert, weil es zweckmäßig war: Sie konnten davon leben.

Warum änderte B. C. Roosen so spät im Leben die Darstellung der Roosenschen Schießpulver-Produktion? Eine klare Antwort erscheint schwierig. Eine Möglichkeit ist, daß die Kontroverse um Ernst van Wildenbruchs Schauspiel „Der Menonit“ (sic) ihn veranlaßt hat, Glauben und Handeln seiner Vorfahren einer näheren Prüfung zu unterziehen. B. C. Roosens Nachfolger als Pastor der Mennonitengemeinde in Hamburg-Altona, Hinrich van der Smissen, war zu der Zeit einer der führenden Vertreter der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich. Unruhe kam 1888 in diese Vereinigung, als das Stück im Königlichen Theater in Berlin aufgeführt werden sollte. In einem leidenschaftlichen offenen Brief, der in Berliner und Altonaer Zeitungen gedruckt wurde, protestierten die Mitglieder gegen die Art und Weise, wie Mennoniten in dem Stück dargestellt wurden: nämlich als schwache Patrioten während der französischen Besatzung. Der Brief schloß mit einem emphatischen Bekenntnis: „Die Liebe zum Vaterlande ist uns ein ebenso heiliges Gefühl wie irgend einem anderen Deut-

schen. Das haben manche der Unsrigen auf den Schlachtfeldern von 1870/71 bewiesen“.⁷² B. C. Roosen stimmte mit Hinrich van der Smissen darin überein, daß in dem Stück mennonitisches Leben und mennonitischer Glauben unfair und falsch dargestellt seien. In einem eigenen, unveröffentlichten Vorschlag zum öffentlichen Protest griff Roosen im Gegensatz zu Hinrich van der Smissen zu nicht ganz so patriotischen Worten.⁷³ Vielleicht ließ diese Episode bei Roosen ein Unbehagen zurück. Ein Unbehagen, das ihn über die Geschichte der eigenen Familie erneut nachzudenken veranlaßte.

Schlußbetrachtungen

Was sagt uns das über Gewalt- oder Wehrlosigkeit in Norddeutschland? Robert Dollinger hat das 19. Jahrhundert als einen Zeitraum beschrieben, der den Mennoniten in Hamburg-Altona den „Verlust des Prinzips der Wehrlosigkeit“ brachte. Das ist zu einfach. Die politische und rechtliche Lage hatte sich sicherlich verändert, doch das mußte nicht zwingend den Verlust des Prinzips bedeuten. Im 19. Jahrhundert ist die Gewalt- oder Wehrlosigkeit, wie auch immer man diesen Begriff ausfüllen mag, ein Element des Selbstbewußtseins und der Ethik der Mennoniten geblieben. B. C. Roosen gibt dafür ein gutes Beispiel. Er war das erste Mitglied der Roosens, das offen über eine Spannung zwischen dem Prinzip der Wehrlosigkeit und der Schießpulver-Produktion nachdachte. Er tat dies allerdings erst gegen Ende seines langen Lebens und seiner langen Karriere und mehr als 350 Jahre, nachdem die Roosens Täufer und Schießpulver-Produzenten geworden waren. Vor dem 19. Jahrhundert gab es allerdings anscheinend keine praktischen ethischen Gründe, warum Roosensche Täufer und Mennoniten Schießpulver nicht hätten herstellen dürfen.

*Für die finanzielle Unterstützung, die mir zur Durchführung der Archivstudien für diesen Aufsatz gewährt wurde, danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der Graduate School der Queen's University in Kingston und der Johanna und Fritz Buch Gedächtnisstiftung in Hamburg. Ebenso danke ich Anke Martens, Bettina von Stockfleth und besonders Susanne Woelk für Hilfe allgemein.

- 1 Opera Omnia Theologica, of alle de Godtgeleerde Wercken van Menno Symons, Amsterdam 1681, S. 149.
- 2 Über Geeritt, s. B. C. Roosen, Gerhard Roosen, Hamburg 1854.
- 3 Gerhard Roosen, Evangelisches Glaubens-Bekändtniß Der Tauff-gesinneten Christen oder also genandten Mennonisten/ wie solches in Altona öffentlich gelehret und geprediget wird, S. 35, in: Gerhard Roosen, Unschuld und Gegen-Bericht, Ratzeburg 1702.
- 4 B. C. Roosen, Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona, 2 Teile, Hamburg 1886–1887, Teil 2, S. 20.
- 5 Robert Friedmann, Mennonite Piety through the Centuries: Its Genius and its Literature, Scottdale 1949, S. 14: „Roosen wanted to cover up anything that might have been shocking to his non-Mennonite fellow-citizens of Hamburg-Altona, and to make his faith as like as possible to that of general Protestantism.“
- 6 Ebd., S. xiv: „the re-quickenning of modern Mennonitism in the spirit of its sixteenth century Anabaptist fathers.“
- 7 Geeritt Roosen und seine Geschichte der Kriegereignisse seiner Zeit, hrsg. von Paul Piper, in: Germania 1 (1899), S. 365–370. S. auch Staatsarchiv Hamburg (fortan: StAHbg), 741-2, Familie Roosen (Nachlaß Niepoth) und StAHbg, Mennonitengemeinde, 242.
- 8 S. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.
- 9 Deppermann, S. 293–295 (Kapitel 9, Abschnitt 4).
- 10 Zu den Arten von Schießpulver, die erhältlich waren, und den Herstellungsprozessen in vorindustrieller Zeit, s. Ottomar Thiele, Salpeterwirtschaft und Salpeterpolitik. Eine volkswirtschaftliche Studie über das ehemalige europäische Salpeterwesen, Tübingen 1905, S. 41–47.
- 11 B. C. Roosen, Geschichte unseres Hauses, o. O. 1905, S. 14. S. auch Hubertus Neuschäffer, Schlösser und Herrenhäuser in Südholstein, Würzburg, 1985, S. 161–162; und H. van der Smissen (Hg.), Mennostein und Mennolinde zu Fresenburg. Zur Erinnerung an den 16. September 1922, o. O., o. J., zwischen S. 22 und 23; und H. van der Smissen, Festspiel zum 50jährigen Amtsjubiläum des Herrn Pastor B. C. Roosen, aufgeführt am 13. Oktober 1895.
- 12 Im allgemeinen über Täufermigration nach Nordwestdeutschland, s. O. S. Knottnerus, „Gijlieden/ die aen alle wateren zaeyt“: doperse immigranten in het Noordduitsche kustgebied (1500–1700), in: Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks 20 (1994), S. 11–60.
- 13 Roosen, 1886, S. 24–26; Ernst F. Goverts, Das adelige Gut Fresenburg und die Mennoniten, in: Zeitschrift der Zentralstelle für Niedersächsische Familiengeschichte, Sitz Hamburg 7, Nr. 3 (1925), S. 43–47 und 85–86. Beide Verfasser stützten sich auf eine lange Passage von Geeritt Roosen, Unschuld und Gegen-Bericht, S. 82, 97–104.
- 14 Dies war dieselbe Vereinbarung, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch mit den Mennoniten, Calvinisten, Katholiken und Juden in Altona getroffen worden war.
- 15 Neuschäffer, S. 162.
- 16 Unschuld und Gegen-Bericht, S. 103.
- 17 B. C. Roosen, Geschichte unseres Hauses, S. 19 f.: „Sollten die drückenden Kriegsjahre grade für Cords (Geeritts Onkel) Geschäft von Vorteil gewesen sein? Fast möchte man es vermuten.“
- 18 S. James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence, Kans. 1976, Kap. 14.
- 19 Hans-Jürgen Goertz, Der fremde Menno Simons: Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers, in: Irwin Horst (Hg.), The Dutch Dissenters: A Critical Companion to their History and Ideas, Leiden 1986, S. 160–176.

- 20 James M. Stayer, Oldeklooster and Menno, in: *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), S. 51–67.
- 21 S. P. Valkema Blouw, *Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips*, in: *Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks* 17 (1991), S. 73 (H70); und Marja Keyser, *The Fresenburg Press: An Historical Investigation Pertaining to Menno Simons' Printing Office in Holstein, Germany, 1554–1555*, in: *The Dutch Dissenters*, S. 179–186.
- 22 Quelle: *Successio Anabaptistica*, in: S. Cramer und F. Pijper (Hg.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden*, Bd. 7, Den Haag 1910, S. 53.
- 23 Karel Vos, *Menno Simons 1496–1561. Zijn leven en werken en zijn reformatorische denkbeelden*, Leiden 1914, S. 126–127, besonders S. 126, Anm. 2: „Het leerstuk der weerloosheid werd in 1554 derhalve nog niet beleden“ (Betonung im Original).
- 24 Stayer, *Anabaptists and the Sword*, S. 323–324.
- 25 S. Anm. 17.
- 26 Ebd., S. 325–328.
- 27 S. Sem Christian Sutter, *Friedrichstadt an der Eider: An Early Experience in Religious Toleration, 1621–1727*, Diss., University of Chicago 1982, S. 30–37, 70–73, und 245–249.
- 28 S. Ernst W. Schepansky, *Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, Neue Folge 32 (1980), S. 54–73.
- 29 Für kurze Bemerkungen über Paul und Geeritt, s. Martin Reißmann, *Die hamburgische Kaufmannschaft des 17. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher Sicht*, Hamburg 1970.
- 30 StAHbg, Senat, Cl. VII Lit. Eb. No. 1 Vol. 1, Briefe mit dem 16. u. dem 24. Februar 1646.
- 31 Ernst Baasch, *Der Verkehr mit Kriegsmaterialien aus und nach den Hansestädten vom Ende des 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 137, III. Folge, 82, Teil II (1932), S. 538–543.
- 32 Weitere Beispiele der Beteiligung von Mennoniten am Waffenhandel s. Bert Westera, *Mennonites and War in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Brants Family between Pacifism and Trade in Guns*, in: Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg.), *From Martyr to Muppy*, Amsterdam 1994, S. 149–155.
- 33 Es gibt zwei David Roosens im Mitgliedsbuch der Gemeinde. Keiner von ihnen scheint eng mit Geeritt verwandt gewesen zu sein. Der Eintrag für die am ehesten in Frage kommende Person befindet sich in StAHbg, Mennonitengemeinde, 247, Bd. 1, S. 104. Die andere Person, David Pauls Roosen (ebd., 186), wurde 1707 getauft und war daher wahrscheinlich zu jung, um finanziell von der Gemeinde unterstützt zu werden. Im Jahr 1723 wurde der zuletzt genannte David wegen seiner Teilnahme am Krieg aus der Gemeinde ausgeschlossen.
- 34 StAHbg, Mennonitengemeinde, 6, Bd. 1, S. 29.
- 35 Ebd., S. 21: „Geresolveert om aan david Roosen assistentie te doen tot het bouwen van een drooghuis by syn Pulver meulentie tot op ennhundert marckclubs“. 1674 war Jan Neybuer in einem Teich nahe eines „pulverhuyß“, vermutlich in Altona, ertrunken; s. StAHbg, Mennonitengemeinde, 147, Bd. 1, S. 81.
- 36 StAHbg, Mennonitengemeinde, 147, Bd. 1, S. 42, 47, 52, 66, 78, 84, 95, 98, 110, 111, 119, 121, 128, 163 und 176.
- 37 Dokumente zur Einrichtung von Kriegssteuern finden sich unter ebd., 39.
- 38 Geeritt Roosen, *Schriftuerlycke Bedenckinge over het reeden en uytenden van scheepen met geschut tot defencie varende oft dat een waer Christen die de weerloosheyt verbooden acht, oft verstaet, vrystaet en doen mach*, Bl. [3]v; s. auch ebd., Bl. [7]v–[8]r. — Es gibt zwei

überlieferte Versionen des Textes: StAHbg, Mennonitengemeinde, 246b, und 248, Bd. 4. Ich werde aus der ersten Version zitieren. Die Klammern, die die Folio-Nummern einschließen, weisen darauf hin, daß in dem Dokument selbst keine Numerierung jedweder Art verwendet wurde.

39 A. V. Dëmkin, Verzeichnis der Schiffe westeuropäischer Kaufleute, erstellt in Archangelsk 1658, in: Forschungen zur Quellenkunde der Geschichte der UdSSR vor 1917 (auf Russisch), Moskau 1917, S. 89–113. Über Hans Plus, s. StAHbg, Mennonitengemeinde, 147, Bd. 1, S. 14. Er starb 1671.

40 Lorenz Kramer war der Reeder und Hinrich van der Smissen der Kapitän. In der Gemeinde gab es zwei Männer mit dem Namen Hinrich van der Smissen. Beide waren Walfänger, und beide waren im geeigneten Alter, um Kapitän zu sein. Der jüngere Hinrich (1677–1726) (ebd., 167) kommt am ehesten in Frage als Beteiligter an diesem Vorfall, da sein älterer Verwandter (1662–1737) (ebd., 104) Walfangschiffe seit den 1680ern besaß. Als Unternehmer mag er weniger Zeit und Interesse an den praktischen Aspekten dieser Arbeit gehabt haben. Zu den Aktivitäten des älteren Hinrich van der Smissens, s. Heinz Münte, Das Altonaer Handlungshaus van der Smissen 1682–1824. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Stadt Altona, Altona 1932; und Ludwig Brinner, Die deutsche Grönlandfahrt, Berlin 1913, S. 443–444.

41 StAHbg, Mennonitengemeinde, 6, Bd. 1, S. 36.

42 S. Anm. 38.

43 Ebd., Bl. [3]v: „als men ongemonteerde scheepen onder confoy laet uytgaen, oft in gemonteerde scheepen goederen versent, confoy gelt en vracht betaelt ...“

44 Ernst Baasch, Hamburgs Convoyschiffahrt und Convoywesen. Ein Beitrag zur Geschichte der Schiffahrt und Schiffahrtseinrichtungen im 17. und 18. Jahrhundert, Hamburg 1896.

45 StAHbg, Mennonitengemeinde, 246b (1694), Bl. [2]r–[2]v. Bei dem hochdeutschen Glaubensbekenntnis, auf das Geeritt sich bezog, handelt es sich um Tieleman Tielens 1691 Ausgabe des Dordrechter Bekenntnisses.

46 Ebd., Bl. [4]v und [8]r–[8]v.

47 Ebd., Bl. [3]v.

48 Ebd., Bl. [5]v.

49 Ebd., Bl. [3]v und [6]r.

50 Ebd., Bl. [4]r–[4]v und [6]v–[7]v.

51 J. A. Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona, Bd. 1, Altona 1790, S. 289.

52 S. Walter Kresse, Materialien zur Entwicklungsgeschichte der Hamburger Handelsflotte 1765–1823, Hamburg 1966, S. 13; und G. Arthur Roosen, Die Familie Roosen und ihre Anverwandten, Caracas 1952, Bilder zwischen S. 72 und 73. Letzteres Dokument ist ein von privater Hand reproduziertes Typoskript. Kopien befinden sich in Hamburg in der Bibliothek des Museums für Hamburgische Geschichte, im Staatsarchiv und in der Bibliothek der Genealogischen Gesellschaft. — Über Berend III. Roosen, s. Herbert Cords, Landhaus Roosen, Elbchaussee 388, in: Der Heimatbote (Bürger- und Heimatverein Nienstedten e. V.) 23, Nr. 5 (1974), S. 9–13.

53 S. Walter Kresse, Materialien zur Entwicklungsgeschichte der Hamburger Handelsflotte 1765–1823, Hamburg 1966, insbesondere die Abbildung auf den Seiten 116 f.

54 G. A. Roosen, S. 53.

55 StAHbg, Mennonitengemeinde, 24, Brief datiert den 13. August 1899.

56 G. A. Roosen, S. 53.

57 S. Robert Dollinger, Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck, Neumünster 1930; und Alfred Bertram, Mennoniten und Methodisten als hamburgische Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Hanseatische Rechts-Zeitschrift 6, Nr. 17–18 (Sept. 1923), S. 655–660. 1803 akzeptierte die Mennonitengemeinde von Hamburg-Altona offiziell das Glaubensbekenntnis von Cornelis Ris (1766). Darin wurden Mennoniten angehalten, öffentliche Ämter abzulehnen. Davor war den ortsansässigen Mennoniten die Annahme öffentlichen Ämter durch nicht-mennonitische Gesetze verwehrt. Es gab einige Ausnahmen, wie z. B. die Hinrich van der Smissens (1662–1737), der ein Mitglied der Altonaer Baukommission war nach dem großen Brand von Altona im Jahre 1713.

58 Dollinger, S. 182–188. S. auch Berend Goos, Erinnerungen aus meiner Jugend, 3 Bde., Einleitung von B. C. Roosen, Hamburg 1896. Vom Oktober 1836 bis zum Herbst 1838 war Berend an der Universität Jena. In diesem Buch von Goos gibt es keine Beschreibungen von diesen Jahren.

59 G. A. Roosen, S. 55.

60 B. C. Roosen, 1887, S. 57.

61 G. A. Roosen, S. 99.

62 StAHbg, Mennonitengemeinde, 176.

63 B. C. Roosen, 1887, S. 86.

64 Ebd., S. 2.

65 Ebd., S. 87.

66 Ebd., S. 20.

67 Ebd., S. 55. Obgleich Mitglieder der Mennonitenkirche von Hamburg-Altona Handelsschiffe gegen Ende des 18. Jahrhunderts bewaffneten, ist es unwahrscheinlich, daß Roosens zu dieser Zeit an der Schießpulver-Produktion beteiligt waren. Im 19. Jahrhundert hatte B. C. Roosen jedoch einen Verwandten, der in diesem Industriezweig aktiv war. J. H. Hastedt (1818–1893), der Ehemann von B. C. Roosens Cousine Pauline (1830–1890), besaß Anteile an einer modernen Schießpulverfabrik, die explodierte. Hastedt ist möglicherweise kein Mennonit gewesen, und Carl hat sich anscheinend nie zu Hastedts Leben oder Geschäftspraktiken geäußert. S. G. A. Roosen, S. 60.

68 B. C. Roosen, 1886, S. 21–22.

69 B. C. Roosen, Geschichte unseres Hauses, S. 13.

70 Ebd., S. 14.

71 Ebd., S. 13.

72 StAHbg, Mennonitengemeinde, 213 (Betonung im Original). S. auch Elisabeth H. Bender, Ernst von Wildenbruch's Drama „Der Menonit“, in: Menn. Quart. Rev. 18 (1944), S. 22–35. — Im deutsch-französischen Krieg diente Hinrich van der Smissen als freiwilliger Krankenpfleger, also als Nicht-Kämpfer. „Für diesen aufopferungsvollen Dienst am hilfsbedürftigen Nächsten wird er unter anderem mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet“: Matthias Rauter und Annelie Kumpers-Greve, Van der Smissen. Eine mennonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins, Hamburg 1992, S. 104. S. auch Christian Neff, Hinrich van der Smissen, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 38 (1929), S. 70–90.

73 StAHbg, Mennonitengemeinde, 213, Brief von B. C. Roosen an Hinrich v. d. Smissen, dat. v. 4. Aug. 1888.

Übersetzt von Susanne Woelk

„Gewidmet den Toten ...“

Der Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona: Zeugnis von konfessioneller Tradition und gesellschaftlichem Selbstverständnis*

Die Anlage historischer Grabplatten und das Arthur-Bock-Denkmal

„Gewidmet den Toten, deren sterbliche Hüllen einst auf dem alten Friedhof beigesetzt waren und nun an dieser Stätte einen neuen Ruheplatz fanden“, heißt es am Sockel eines Denkmals, das vor knapp sechzig Jahren auf dem Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona errichtet wurde. Dieses Denkmal ist point de vue einer beeindruckenden Anlage historischer Grabplatten, die vom ersten, damals schon längst geschlossenen Gottesacker der Altonaer und Hamburger Mennoniten überführt wurden. Das Monument stammt vom Hamburger Bildhauer Arthur Bock¹ (1875-1957) und besteht aus einer geklinkerten Wand mit einem vorspringenden Mittelteil und dem Bronze-relief einer aufschwebenden „Psyche“. Eingeweiht wurde das Denkmal zusammen mit der genannten Anlage historischer Grabsteine am 28. November 1937. Es handelt sich um einen für die Mennonitengemeinde bedeutsamen Platz, über den der damalige Gemeindeälteste Otto Schowalter in einem zeitgenössischen Presseartikel schrieb: „Mit dieser Anlage ist eine einzigartige historische Stätte neu entstanden ... Hier sind die Inschriften auf den Platten nun erst lesbar, die Zeugnis geben von den alten Familien der Gemeinde, die mit der Geschichte der beiden Städte Altona und Hamburg unlöslich verbunden sind, wie z. B. der Name Roosen oder van der Smissen ...“²

Dieses Denkmal und die historischen Grabplatten sollen hier den Anlaß bilden, nach Geschichte und gesellschaftlichem Standort der Mennoniten in den inzwischen miteinander verschmolzenen Städten Altona und Hamburg zu fragen. Neben den Namen bedeutender Mennonitenfamilien, wie sie auf den alten Grabplatten verzeichnet sind, sind es vor allem der genannte Bildhauer und sein Werk, die zur Nachdenklichkeit auffordern. Mit Arthur Bock errichtete ein Hamburger Künstler das Denkmal, der etwa zur selben Zeit, also nach einigen Jahren der Nazi-Diktatur, auch eine Bronzestatue für Wilhelm Gustloff schuf — jenen Leiter der NSDAP-Auslandsgruppe Schweiz, der am 4. Februar 1936 in Davos einem Attentat zum Opfer ge-

fallen war und anschließend zum nationalsozialistischen Märtyrer hochstilisiert wurde.

Arthur Bocks Gustloff-Büste hatte im damals neueröffneten, nach Plänen des Nazi-Architekten Paul Ludwig Troost errichteten Haus der Deutschen Kunst in München einen „Ehrenplatz“ erhalten.³ Diese Einrichtung wurde am 18. Juli 1937 durch Hitler persönlich mit der Großen Deutschen Kunstausstellung eröffnet. Dabei handelte es sich um ein von der gleichgeschalteten Tagespresse ausführlich gefeiertes Ereignis. Das „Hamburger Fremdenblatt“ etwa berichtete mehrfach auf den Titel- und nachfolgenden Seiten und wies dabei immer wieder auf den nationalsozialistischen Charakter der Ausstellung hin. So hieß es unter anderem: „Denn in diesem Hause werden nur Werke Platz finden, die der Weltanschauung des deutschen Volkes entsprechen, ... selbstverständlich nur von Künstlern deutschen Blutes.“⁴ Damit auch jedem klar werden konnte, was die Nazis meinten und was nicht, wurden in einer Parallel-Ausstellung unter dem Titel „Entartete Kunst“ Werke von Ernst Barlach, Ernst Ludwig Kirchner, Emil Nolde, Oskar Kokoschka, Paul Klee und anderen Vertretern der Moderne gezeigt.

Um auf Arthur Bock zurückzukommen: Zu sehr hatten sein monumental-blockhafter Stil und seine heroisch, ja „germanisch“ wirkenden Figuren konservativ-gegenläufige Tendenzen zur Moderne ausgedrückt, als daß er nationalsozialistischen Kunstvorstellungen zuwiderlaufen würde.⁵ Auch im Denkmal für den Mennonitenfriedhof glaubte Otto Schowalter, „deutsche Ausdruckskraft“ festzustellen. Schowalter betonte an der gleichen Stelle auch die christliche Interpretation der eigentlich griechischen Psychefigur, dem Sinnbild der Seele: „Es ist die Seele, die ihrem Herrn entgegenschwebt in seliger Entschlossenheit. Alles irdische Wünschen ist von ihr abgestreift, ihr ganzes Wesen verlangt nur das Eine: bei Gott zu sein.“⁶

„Deutsche Ausdruckskraft“ jedenfalls war in den Arbeiten von Arthur Bock, der 1903 nach Hamburg gekommen war, schon vorher sichtbar geworden. Zu seinen pathetisch gefärbten Werken gehörten dabei auch Grabmäler und Gefallenendenkmäler. Bis heute ist Bock, der künstlerisch keineswegs zu den führenden Hamburger Bildhauern zählte, mit zahlreichen Arbeiten auf Hamburger Friedhöfen wie auch im Stadtbild allgemein vertreten geblieben.⁷ Allein auf dem Hauptfriedhof Ohlsdorf ist seine Beteiligung an weit über 50 Arbeiten nachweisbar.⁸

Was brachte die Hamburger und Altonaer Gemeinde dazu, in der Zeit der Nazi-Diktatur das Werk eines Bildhauers aufzustellen, der in so starkem Maße anti-moderne Zeitströmungen repräsentierte und sich in die Phalanx der Nazi-Kunst einreihen ließ? Immerhin hatte sich die Mennoniten-

gemeinde vorher durchaus kunstbewußt gezeigt, wie etwa Entwurf und Bau der neuen Kirche im Jahr 1915 dokumentieren. Es war wohl der kunstinteressierte Otto Schowalter, der als Autor eines anonymen Artikels dazu festhielt, daß dieser Bau trotz neubarocker Form und ausgedehnter Anlage ihren mennonitischen Charakter bewahrt habe. Der Architekt habe wohl, so schrieb Schowalter, die Mennokirche in Witmarsum vor Augen gehabt.⁹

So läßt sich vermuten, daß die Wahl eines Bildhauers gerade wie Arthur Bock nicht bloßer Willkür entsprang — zumal die zugehörige Anlage historischer Grabplatten auf dem Mennonitenfriedhof für die Gemeinde ein wichtiges Bestreben war (wie die verschiedentlich dazu publizierten Beiträge belegen). Andererseits zählte es in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht zu den Anliegen der Gemeinde, nach vier Jahren der Diktatur ein Zeichen zu setzen *gegen* die nationalsozialistischen Vorstellungen von Kunst und Kultur. War dieses Denkmal auf dem Mennonitenfriedhof also noch ein später und extremer Ausfluß jener Verhaltensweisen, die Michael D. Driedger in seiner Arbeit zu den Mennoniten von Hamburg und Altona im 17. Jahrhundert als „conforming nonconformity“ bezeichnet hat?¹⁰ Bevor wir im einzelnen auf diese Traditionslinien eingehen, sei jedoch ein Blick zurückgeworfen auf die Geschichte beider mennonitischen Begräbnisstätten wie auch der einzelner Mennonitenfamilien und ihrer Aktivitäten in Hamburg und Altona.

Beginn mit Privileg 1601: Mennoniten in Altona

Der erste, heute nicht mehr vorhandene Friedhof war 1678 angelegt worden — wir werden gleich auf ihn eingehen. Die Geschichte der Mennoniten selbst in Altona und Hamburg ist allerdings noch älter. Die ersten Hamburger Mennoniten waren wahrscheinlich Mitglieder der Familie de Voss, die 1575 vom Superintendenten verhört wurde.¹¹ Auch die Familie Quins kam um diese Zeit in die Stadt. 1605 wurden einige Mennoniten unter den Schutz der freien Reichsstadt gestellt, ohne den Bürgereid leisten zu müssen. Im Gegenzug verpflichteten sie sich zu Ruhe und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit (dazu gehörte auch das Zahlen von Zöllen und Vermögenssteuern). Obwohl Hamburg eine streng lutherische Verfassung hatte, wurden nach der Mitte des 17. Jahrhunderts immer mehr wohlhabende Mennoniten Bürger. Allerdings durften mennonitische Bürger in Hamburg nach wie vor keine Gottesdienste abhalten (erst 1785 wurde diese Einschränkung durch ein Toleranzedikt für Reformierte und Katholiken, 1814 für Mennoniten und Juden aufgehoben).¹²

Ganz anders die Bedingungen im damals selbständigen Altona, denn hier förderten die Schauenburger Grafen mit ihrer Privilegienpolitik die Ansiedlung von Glaubensflüchtlingen. 1601 gewährte Graf Ernst zu Holstein-Schauenburg, Herr über den Flecken Altona und von Haus aus lutherisch, Mennoniten und Katholiken die freie Religionsausübung. Wie anderswo, gründete auch in Altona die Privilegienvergabe auf ökonomischen Überlegungen: Es galt, mit der Ansiedlung Existenz und Prosperität eines bis dahin unbedeutenden Ortes in unmittelbarer Nachbarschaft einer Handelsmetropole zu gewährleisten. Zunftfreies Handwerk und Handelsfreiheit untermauerten diese Absicht.

Anders als in Hamburg, meinte Freiheit in Altona also nicht nur Gewerbe-, sondern auch Religionsfreiheit. Hamburger Mennoniten gingen in Altona zum Gottesdienst. Als Geschäftsleute aber waren sie in beiden Orten sowohl ansässig als auch aktiv. In Hamburg lebte seit 1640 beispielsweise Geeritt Roosen als Geschäftsmann. Seit 1660 predigte er in Altona. Nach der Mitte des 30jährigen Krieges verzeichnete das seit 1641 zu Dänemark gehörende Altona den größten Zuwachs an mennonitischen Familien. Über den Umweg der holsteinischen Zufluchtsorte Fresenburg und Glückstadt kamen so die Familien Noë, Quins, Goverts und 1683 auch die van der Smisens aus den Niederlanden nach Altona. 1648 begann die bislang heftigste Zerreißprobe innerhalb der Gemeinde; die Dompelaars spalteten sich nach langen Flügelkämpfen ab. Die Dompelaars, die nur die Untertauchtaufe akzeptierten und vor dem Abendmahl auf der Fußwaschung bestanden, waren eine konservativ-pietistische Richtung. Ihren größten Zulauf hatte die Gemeinde um die Wende zum 18. Jahrhundert. Seit 1684 war der Blaufärber Jakob Denner ihr Prediger, dessen brillante Redekunst auch auf Nichttäufer eine starke Anziehungskraft ausübte. Dies hatte zur Folge, daß sonntags scharenweise Hamburger zum Gottesdienst nach Altona zogen. Dagegen ließ der Hamburger Senat 1706 ein Plakat „Gegen das Hinauslaufen“ aufhängen (zu weiteren Maßnahmen kam es nicht). Ruhm und Beliebtheit ihres Predigers hatte für die Gemeinde allerdings auch eine Schattenseite, die nach dem Tod Denners 1746 deutlich wurde: Ihrer Integrationsfigur beraubt, lösten sich die Dompelaars bereits wenige Jahre später auf. Schon nach etwa 1690 bestand die Dompelaar-Gemeinde fast ausschließlich aus Angehörigen der Familie Denner.

Der Älteste Geeritt Roosen (1612-1711), Sohn von Paul Roosen und scharfer Gegner der Dompelaars,¹³ brachte, so will es die alte Geschichtsschreibung, Versöhnung in die mennonitische Gemeinde, ihm verdankt sie die weitere Fortentwicklung.¹⁴ Der Kampf von Geeritt Roosen, der auch als

„Vater der Gemeinde“ bezeichnet wurde, gegen die Dompelaars ging zusammen mit dem Willen, die Mennoniten vom „Makel des öffentlichen Ärgernisses“¹⁵ und der Unruhestifter zu befreien. Neben dem aufkommen- den Merkantilismus mit neuen Wirtschaftspraktiken, Rohstoffen und Märkten war diese ebenso behutsame wie strenge Integration nach innen wie außen die wesentliche Voraussetzung für das Erstarken mennonitischen Wirtschaftslebens ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹⁶

Das erste Gotteshaus der Hauptgemeinde der Mennoniten stammt aus dem Jahr 1672; bis dahin versammelte man sich in einem Hintergebäude des Hauses Roosen an der Großen Freiheit. Finanziert wurde der Bau hauptsächlich durch Walfang-Reeder, die dafür fünf Prozent ihres Jahresgewinns beisteuerten.¹⁷ 1675 fand hier der erste Gottesdienst statt. Das Bauwerk wurde beim Brand 1713 zerstört und 1716/17 durch den Altonaer Stadtbaumeister Claus Stallknecht neu errichtet. Es lag etwas von der Straße zurück; als Pastorat diente eines der davorstehenden Wohnhäuser.¹⁸ Eine innerkirchliche Innovation bedeutete es, als 1720 mit Hinrich Teunis de Jager der erste studierte Gemeindeprediger eingesetzt wurde. 1726 wurde Gerrit Karsdop erster hauptamtlicher Prediger.

Der erste Mennonitenfriedhof in Altona

Nur kurze Zeit nach dem ersten mennonitischen Gotteshaus, im Jahr 1678, wurde der bereits erwähnte, ursprüngliche Begräbnisplatz an der heutigen Paul-Roosen-Straße/Ecke Lammstraße eröffnet. Seine Anlage ging ebenfalls auf Geerritt Roosen zurück, der auch ein Friedhofs- und Kirchenbuch einrichtete. Bis heute erinnert ein kubischer Eckstein, der jetzt ebenfalls auf der eingangs thematisierten historischen Anlage steht, mit seinen eingegraben Initialen „GR“ und der Jahreszahl 1678 an den „Vater der Gemeinde“. Zuvor hatten die Mennoniten ihre Toten auf dem Friedhof der Reformierten beigesetzt, Hamburger Gemeindemitglieder wurden auch auf dem Kirchhof der lutherischen St.-Nikolai-Kirche bestattet.¹⁹

Dieser erste Mennonitenfriedhof befand sich auf jenem Altonaer Gebiet, das — dicht an der Grenze zu Hamburg gelegen — mit seinen Straßennamen „Große Freiheit“ und „Kleine Freiheit“ programmatisch auf die Politik der religiösen Toleranz und wirtschaftlichen Liberalität verweist, die Altona damals repräsentierte. Nicht umsonst also waren hier die Gemeindezentren der Mennoniten, Reformierten, der Herrnhuter Brüdergemeine und der Katholiken beheimatet.

Der Friedhof diente der Mennonitengemeinde für rund zweihundert Jahre zur Bestattung ihrer Toten. Nur in der Pestzeit zu Beginn des 18. Jahrhunderts sahen sich die Mennoniten zu einer Alternative gezwungen: Damals mußte für die Hamburger Mennoniten, die der Seuche wegen ihre Toten nicht nach Altona bringen durften, auf dem Heiligengeistfeld vorübergehend ein gesonderter Begräbnisplatz angelegt werden („bei der Ölmühle“ nannte man ihn, weil sich in der Nähe eine Ölmühle befand).²⁰ Hier befanden sich die Ruhestätten traditionsreicher mennonitischer Familien mit den oben schon erwähnten Grabplatten. Diese aus Sandstein bestehenden, quaderförmigen Platten schlossen entweder die üblichen Erdgräber ab oder jene gemauerten Grüfte,²¹ die unter Sepulkralhistorikern als privilegierte Form der Grabstätte bekannt sind und auch in der lutherisch geprägten Hamburger Oberschicht zu den Statussymbolen gehörten.²² Ganze Mennonitengeschlechter sollten in diesen weiträumigen und tiefen Grabkammern mit ihren massiven Zwischenwänden Aufnahme finden.²³

Die Inschriften — zunächst niederländisch, später deutsch — haben typischerweise folgenden Wortlaut: „Rust-Plaets (Begraffenis) voor ..., syn Vrouw, Kinderen en verder van Erven tot Erven erfelijk. Anno ...“²⁴ Auch die Nummer des Grabbriefes ist verzeichnet. Die älteren Inschriften sind in Kapitale, teilweise erhaben auf scharriertem Grund, teils eingegraben, seit dem späten 18. Jahrhundert dann in eingegrabener Kursive.²⁵ Sie verzeichnen die Namen, Hausmarken und Wappen mennonitischer Familien: neben den bereits von Schowalter erwähnten Familien Roosen und van der Smisen etwa die de Voss (deren Grabplatte mit dem „Fuchs“ ein sogenanntes redendes Wappen zeigt), weiterhin die Elking, de Jager, Münster, Simons, Goverts, Willink, de Vlieger, Kramer und andere.²⁶

Handel und Gewerbe

Diese und andere Familien bestimmten die Geschichte nicht nur der Mennonitengemeinde ganz wesentlich. Zu Beginn waren Hausindustrie und Handel die wirtschaftlichen Schwerpunkte. Tuchgewerbe und Posamentenmacher wie der Prediger Kornelius Simons brachten es durch die Qualität ihrer Erzeugnisse bis zum Schauenburger Hoflieferanten. Ein Grund für den Erfolg waren die weitreichenden Handelsbeziehungen, vor allem nach Holland, Westpreußen, Danzig, Rußland und England.²⁷ So brachten z. B. die Brüder Walrave und Hilger Hilgers Wein, moskowiter Lachs und russische Elenhäute an die Elbe. Als Weber wurde besonders die Familie de Voss bekannt. Sie erlebte ihre Blütezeit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

1809 gehörten die de Voss zusammen mit den van der Smissens, Linnichs und Willinks zu den reichsten Familien Altonas.

Von größter Bedeutung war der Walfang mit seiner Blütezeit im 17. und 18. Jahrhundert. Daran beteiligt waren mennonitische Walfänger aus den Familien Kramer, de Vlieger, de Jager, Roosen, Goverts, van der Smissen und andere. Die van der Smissens waren schon in Glückstadt Reeder gewesen und betrieben in Altona eine Bäckerei, Grundstock des späteren Imperiums der van der Smissens.²⁸

Bis Ende des 17. Jahrhunderts blühte der Hamburger Walfang, Rekordfänge gab es in den Jahren von 1672 bis 1674; 1675 stachen 83 Schiffe von Hamburg aus in See. Altona hatte sich bis zu diesem Zeitpunkt am Hamburger Walfang nur beteiligt, nun strebte man eine eigene Flotte an. 1685 gründeten die van der Smissens die erste Altonaer Grönlandreederei. Der Altonaer Walfang entwickelte sich erwartungsgemäß gut und erreichte seine besten Ergebnisse in den Jahren seit 1770. Wachstumsförderlich waren nicht nur hohe Fangzahlen. Dänemark zahlte zusätzliche Prämien und behinderten ihren Landesgenossen nicht durch Blockaden, wie sie die Hamburger Grönlandfahrer zu überwinden hatten. Nach der Verwicklung Dänemarks in den Krieg mit England zu Beginn des 19. Jahrhunderts ging auch Altonas Walfang zurück; 1836 lief der letzte Altonaer Walfänger ins Eismeer aus. Das Ende des Hamburger und Altonaer Walfangs hatte aber nicht nur politische, sondern auch — modern gesprochen — ökologische Gründe. Die guten Fangzahlen, erzielt ohne Rücksicht auf Schonzeiten und Nachwuchs, dezimierten die Walpopulation. Der Fang wurde zum Verlustgeschäft. Von Hamburg liefen 1796 nur noch 19 Schiffe aus; 1861 machte dann in Hamburg das letzte Walfangschiff die Leinen los. Nicht zuletzt wegen der Walfang-erfolge kommt der Hamburger Sozialhistoriker Ernst W. Schepansky für das 17. Jahrhundert zu dem Schluß, daß „gerade in dieser und der darauffolgenden Zeit die Mennoniten eine bedeutende, ja teilweise sogar beherrschende Stellung vorwiegend im Wirtschaftsleben Hamburgs und Altonas gewannen.“²⁹ Berend I. Roosen war im 18. Jahrhundert der größte Reeder Hamburgs und verfügte über weltweite Handelsverbindungen.

Namen und Plätze: Zeugnisse der Mennoniten in Hamburg und Altona

Es sind im übrigen nicht nur Grabplatten, die von der Geschichte der Mennoniten in Hamburg Zeugnis ablegen, sondern zum Beispiel auch etliche Straßennamen. Die ersten Altonaer Mennoniten siedelten nördlich des eigentlichen Stadtkerns in der „Holländischen Reihe“ — der Name ist eine

Reminiszenz an den aus den Niederlanden mitgebrachten Baustil. Die Paul-Roosen-Straße, bis zur Eingemeindung Altonas in das Hamburger Stadtgebiet noch Große Roosenstraße, erinnert an den Lederfabrikanten Paul Roosen. Er war der erste Roosen in Altona und kam aus Steinrade bei Lübeck. Mit den Jahren erwarb er mehrere Häuser an der angrenzenden Großen Freiheit. Früher ging von der Großen die Kleine Roosenstraße ab. Die hier stehenden Häuser wurden größtenteils zerstört; heute ist das Gäßchen aus dem Hamburger Straßenverzeichnis verschwunden. In dieser Gegend wurde die Wäsche gebleicht und Webstoff gereinigt. Die Gerritstraße erinnert an Gerritt Roosen.³⁰ Sie war 1861 von der Gemeinde selbst an der Bleiche angelegt worden und begrenzte den alten Friedhof auf der Nordseite. Bauplätze wurden so geschaffen, wertvoller Grund für Immobilien. Verschwunden ist, wie schon 1949 befürchtet,³¹ die Dennerstraße in Altona, die 1868 ihren Namen nach dem beredten Dompelaar Jakob Denner bekommen hatte. Erhalten blieb die Dennerstraße im Stadtteil Barmbek. Als Teil des heutigen Straßenzuges „Ring 2“ ist sie auf den Maler Balthasar Denner gemünzt, einen Sohn Jacob Denners. Balthasar Denner war berühmt für seine filigranen Portraitstudien. So portraitierte er 1748/49 39 Mitglieder des Hofstaates von Mecklenburg-Schwerin. Die einzigartige Serie blieb unvollendet, da Denner darüber verstarb. Jacob Denner war übrigens auch der Schwiegervater des noch bedeutenderen mennonitischen Malers Dominicus van der Smissen. Prunkvoll und repräsentativ ist auch heute noch die Palmaille, 1638 eigens für das Ballspiel „Pallmall“ entlang des Elbufers angelegt. Zwischen Palmaille und Elbe hatte sich Hinrich I. van der Smissen eine Verbindungsstraße anlegen lassen, die heute nicht mehr bestehende „Van-der-Smissen-Allee“. Der Volksmund fand allerdings einen anderen Namen: „Klütjenstieg“ — eine Anspielung auf die Haartracht der Mennoniten, die keine Perücke trugen. Statt dessen zeigten sie eine lockige Haartracht; der übrigen Bevölkerung erschienen die Köpfe daher Klößen ähnlich, also: „Klütjenstieg“ („Klütjes“ ist der niederdeutsche Begriff für Suppenklöße). Wenn es die Van-der-Smissen-Allee/ „Klütjenstieg“ auch nicht mehr gibt, so wurde immerhin die Zufahrt zum neuen, vor einigen Jahren errichteten England-Fährterminal dann Van-der-Smissen-Straße genannt. Ebenfalls verschwunden von modernen Hamburger Stadtplänen ist die „Vossenstraße“, die an die Bierbrauerfamilie de Voss erinnert. Das gleiche gilt für die „Roosenbrücke“, eine 1773 eingerichtet Verbindung zwischen Baumwall und Vorsetzen. Berend Roosen, Grundstückseigner auf beiden Seiten, hatte sie hauptsächlich bezahlt und auch ein eisernes, von Rosen durchflochtenes Geländer gestiftet. Die Handelshäuser der Familie Roosen, eines davon am Giebel mit einem Kra-

nich geschmückt, sind im Krieg zerstört worden. In Othmarschen erinnern Roosenweg und Roosenpark an die mennonitische Kaufmannsfamilie. Nicht zu vergessen: die feine Elbchaussee. Hier kauften die Roosens Villen auf und benutzten sie — wie viele wohlhabende Hamburger und Altonaer Familien auch — als Sommersitz. Die „Villa Josefa“ baute Berend Roosen II. 1790 im klassizistischen Stil, dennoch ein im Vergleich zu den Nachbarhäusern eher einfaches Gebäude. In Wilhelmsburg gibt es den „Reiherstieg“, wo sich einst die Deutsche Werft befand, die zurückgeht auf die Kramersche Werft. Noch vor 1939 erhielt jene Straße in Altona, an der seit 1915 das Gemeindezentrum liegt, ihren heutigen Namen „Mennonitenstraße“.

Das Ende des ersten Mennonitenfriedhofs und die Anlage des heutigen Begräbnisplatzes

Der erste Mennonitenfriedhof mit seinen alten Gruften und Grabplatten wurde 1873 für Neuebelegungen geschlossen. Nur noch in den bestehenden Familiengräbern durfte für einige Zeit bestattet werden. In den 1870er und 1890er Jahren mußten Flächen zum Zweck von Straßenverbreiterungen abgetreten, beim zweiten Mal dabei auch Gräber verlegt werden. Ein nicht genutzter Abschnitt der Friedhofsfläche wurde 1921 verkauft.³² Auch die früher als „Leichenhaus“ bekannte Kapelle mit Gärtnerwohnung wurde abgerissen. War also der ursprüngliche Mennonitenfriedhof dadurch bereits in Mitleidenschaft gezogen, so verfiel auch das allgemeine Erscheinungsbild immer mehr. Schließlich entschloß sich die Gemeinde 1936 zur Räumung des Friedhofs und zum Verkauf des Geländes.³³ Der allgegenwärtige Vergnügungsbetrieb von St. Pauli mag die Entscheidung ebenso erleichtert haben wie die wiederholten Klagen über den Erscheinungszustand des alten Friedhofs. Noch im September 1936 sah sich die am Friedhof ansässige Kohlenfirma Gustav Wolgast genötigt, öffentlich zu versichern, daß sie auf dem Friedhofsgelände weder Kohlen gelagert noch Karren hingestellt habe.³⁴

Der zweite, heutige Begräbnisplatz war bereits am 26. Oktober 1873 in der Bahrenfelder Feldmark eingeweiht worden³⁵ — in einer Gegend übrigens, die in jener Zeit allgemein zur Neuanlage kirchlicher Friedhöfe genutzt wurde. So entstanden außerstädtische Begräbnisstätten am Diebsteich, am Bornkamp und am Holstenkamp.³⁶ Die jüdische Gemeinde ließ am nahen Bornkampsweg einen neuen Begräbnisplatz anlegen.³⁷ Auf dem neuen Mennonitenfriedhof nun wurde recht bald, im Frühjahr 1874, auch die zugehörige Kapelle fertiggestellt (im Zweiten Weltkrieg zerstört) sowie 1896 ein kleines Wohngebäude für den Friedhofsgärtner errichtet, das heute noch erhalten ist.³⁸

Das Arthur-Bock-Denkmal und die Mennoniten in der Nazi-Zeit

Damit sind wir wieder angelangt bei der eingangs thematisierten Anlage historischer Grabsteine und dem Arthur-Bock-Denkmal. Otto Schowalter verwies in seinen oben zitierten Berichten zur Einrichtung dieser Anlage immer wieder darauf, wie wichtig es gewesen sei, den alten Grabplatten als Zeugnissen der Tradition einen würdigen Platz zu verschaffen. Offensichtlich gehörte auch das Arthur-Bock-Denkmal zu dieser Tradition, und diese Verschmelzung von Traditionsverbundenheit und Anpassung an die aktuellen politischen Verhältnisse erweist sich bei näherem Hinsehen als nicht untypisch. Schließlich hatten es die Mennoniten nicht nur verstanden, sich unter Berufung auf das „Erbe der Väter“ in die lutherisch geprägte Gesellschaft der Städte Hamburg und Altona so weit zu integrieren, daß sie sich in den Straßennamen wiederfinden konnten. Sie hatten sich — und das gilt nun für deutsche Mennonitengemeinden allgemein — in eben dieser Tradition auch mit dem Hitlerregime arrangieren können.³⁹

Dabei mündete die in Jahrhunderten gewachsene Sorge um den Fortbestand der eigenen Gemeinden in einer „Überanpassung“. Zwar wurden nicht erst jetzt zentrale Säulen der eigenen Überzeugung in Frage gestellt, wie die ablehnende Haltung gegenüber der Wehrpflicht, aber in der Zeit der Diktatur hätte das ausdrückliche Festhalten an diesen Traditionen ein Zeichen des Protestes und des Widerstandes setzen können. Dies geschah jedoch nicht. Im Gegenteil: Die Mennoniten waren bereit, um der Harmonie mit den politischen Machthabern willen „... den religiösen Totalitätsanspruch, der sich im täuferischen Trennungskonzept aussprach, dem politischen Anspruch zu opfern“.⁴⁰

Eine zusätzliche Rolle hat dabei offenbar gespielt, daß der Nationalsozialismus sein propagandistisches Postulat, sich an das „Innerlichste im Menschen zu wenden“, nicht nur, aber eben auch bei den Mennoniten auf fruchtbaren Boden stieß.⁴¹ Nicht zufällig geschah auch die innere Gleichschaltung, die sich schließlich ohne größeren äußeren Druck vollzog, unter theologischer Berufung auf ein uminterpretiertes „Erbe der Väter“.⁴²

Diese hier notgedrungen etwas grobskizzierten und natürlich über Hamburg und Altona weit hinausreichenden Einschätzungen helfen vielleicht erklären, warum die Mennonitengemeinde im Jahr 1937 unbekümmert das Denkmal eines Bildhauers aufstellen ließ, der mit seinen Werken im nationalsozialistischen Haus der Deutschen Kunst den oben erwähnten „Ehrenplatz“ gefunden hatte. Bock verkörperte mit seinen bildhauerischen Werken eben jene Tendenzen einer leichtverdaulichen Kunst, die im pathetischen

Rückgriff auf eine vermeintlich heroische „Vergangenheit“ den konservativen Gegenentwurf zur Welt der Moderne fanden. Dies lief offenbar der zeitgenössischen Einstellung der meisten Mennoniten nicht zuwider. Vermutlich war das eine späte Nachwirkung jener bereits erwähnte „conforming nonconformity“, die Michael D. Driedger zufolge für die Einstellung der Hamburger und Altonaer Mennoniten im 17. Jahrhundert charakteristisch gewesen war.

* Wir danken Herrn Pastor Peter Foth von der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona sowie Katharina Hering für die Überlassung von Materialien zur Geschichte der mennonitischen Begräbnisplätze und der Geschichte der Mennoniten in Hamburg. Ebenso danken wir Michael D. Driedger (Kingston/Kanada) für kritische Durchsicht des Manuskripts und wertvolle Hinweise.

1 Arthur Bock, der am 12. Mai 1875 in Leipzig geboren wurde, hatte seine Ausbildung an der Kunstgewerbeschule Dresden und der Berliner Akademie absolviert. S. Ulrich Thieme/Felix Becker (Hgg.): Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. Vierter Band. Leipzig 1910, S. 157; zu Bock siehe auch Hans Vollmer (Hg.): Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler des XX. Jahrhunderts. Erster Band, Leipzig 1953, S. 242.

2 Otto Schowalter: Ein geräumter Friedhof entsteht neu. In: Hamburger Nachrichten Nr. 19 vom 20. Jan. 1938.

3 Mecklenburgische Monatshefte 13, 1937, S. 485. Den Hinweis darauf verdanken wir Dr. Barbara Scharf (siehe auch Anm. 6). Paul Ludwig Troost war bereits vor Vollendung des Baus verstorben (1934).

4 Hamburger Fremdenblatt Nr. 197, 19. 7. 1937 (Abendausgabe), S. 2.

5 Für biographische Angaben zu Arthur Bock danken wir der Kunsthistorikerin Dr. Barbara Scharf (Hamburg), 24. Jan. 1995. Dr. Barbara Scharf hat kürzlich eine enzyklopädische Werkübersicht zu Arthur Bock erstellt, die erscheinen wird im Allgemeinen Künstlerlexikon (K. G. Saur Verlag, München/Leipzig; der entsprechende Band ist derzeit im Druck). Eine Monographie zu Arthur Bock ist ein kunsthistorisches Forschungsdesiderat. Im übrigen sei auch betont, daß es keine Forschungsarbeiten über die Einstellung von Arthur Bock zum Nationalsozialismus gibt (mündliche Auskunft von Dr. Barbara Scharf). So beruht unsere Interpretation auf den im Text genannten Indizien und gilt nur für den vorliegenden Fall. Weitergehende Feststellungen bedürften neuer Untersuchungen.

6 Otto Schowalter: Eine Stätte der Erinnerung. In Mennonitische Blätter 1938, Nr. 3 (März), S. 19-21, hier S. 20.

7 Auf dem Groß Flottbeker Friedhof etwa schuf Bock den „Wanderer“ für die Grabstätte des 1926 verstorbenen Schriftstellers Otto Ernst; dazu Barbara Leisner/Norbert Fischer: Der Friedhofsführer. Spaziergänge zu bekannten und unbekannten Gräbern in Hamburg und Umgebung. Hamburg 1994, S. 99. Für den Friedhof Nienstedten beispielhaft das Bronzerelief eines Ritters auf der Grabstätte Holck; siehe Werner Johannsen: Wer sie waren ... wo sie ruhen. Ein Wegweiser zu bemerkenswerten Grabstätten auf dem Friedhof Nienstedten. Hamburg 1992, S. 113.

Beispiele für Arbeiten im Stadtbild bei Hermann Hipp: Freie und Hansestadt Hamburg. Geschichte, Kultur und Stadtbaukunst an Elbe und Alster. Köln 1990 (2. Auflage), S. 169, S. 213, S. 249, S. 408.

8 S. das Verzeichnis in Barbara Leisner u. a.: Der Hauptfriedhof Ohlsdorf. Geschichte und Grabmäler. Band 2. Hamburg 1990, S. 189. Aber Bocks Werke waren auch auf Friedhöfen außerhalb Hamburgs vertreten — so schuf er ein Gefallenendenkmal für den Friedhof Dortmund-Mengede (1927/28). S. Vollmer (Hg.): Künstlerlexikon, S. 242.

9 S. dazu den anonymen, aber wahrscheinlich von Otto Schowalter verfaßten Beitrag: Verlorene und bewahrte mennonitische Geschichte im Stadtbild von Hamburg-Altona nach der Katastrophe. In: Gemeindebrief Nr. 2, Mai 1949, S. 66.

10 Michael D. Driedger: Conflict and Adaptation in an Exile Community: Flemish Mennonites in Altona and Hamburg, 1649-1711. (Master's Thesis, Departement of History, Queen's University, Kingston, Canada, 1993, S. 63).

11 S. Robert Dollinger: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck. Neumünster 1930, S. 135. Einen sehr knappen Abriß zu Hamburg und Holstein bieten auch Horst Penner/Horst Gerlach/Horst Quiring: Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, Weierhof 1984 (4. Aufl.), S. 67-69.

12 S. Willi Stubenvoll: Die deutschen Hugenottenstädte. Frankfurt/M. 1990, S. 184. S. auch Joachim Whaley: Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529-1819. Hamburg 1992 (Beiträge zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 18).

13 S. Michael D. Driedger: Spaltung und Führungsstreit in der Flämischen Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona während des späteren 17. Jahrhunderts. In: Mennonitische Geschichtsblätter, 51. Jahrgang (1994), S. 24-41, besonders S. 25-29.

14 S. Heinrich van der Smitten: Art. „Altona“. In: Mennonitisches Lexikon, hrsg. von Christian Hege und Christian Neff. Band 1, Frankfurt und Weierhof 1913.

15 Ernst W. Schepansky: Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden. In: Mennonitische Geschichtsblätter, 37. Jg., Neue Folge Nr. 32, 1980, S. 54-73, hier S. 58.

16 S. ebenda.

17 Otto Schowalter: Quer durch Hamburg und Altona auf den Spuren mennonitischer Geschichte. In: Christlicher Gemeindekalender 1939, S. 59-70, hier S. 69.

18 Bis 1915 war die alte Kirche der Versammlungsraum der Gemeinde, danach wurde sie von der Großstadt-Mission Hamburg-Altona benutzt. Die Bombenschäden aus dem Zweiten Weltkrieg beendeten ihr Dasein. Das neue Gemeindezentrum befindet sich inzwischen an der heutigen Mennonitenstraße/Langenfelder Straße. Dazu gehörten auch Gemeindesaal, Pastorat, Bibliothek und Küsterhaus. Den Zweiten Weltkrieg überstanden Kirche und Pastorat relativ unbeschadet. Flüchtlinge aus Ost- und Westpreußen ließen die Hamburg-Altonaer Mennonitengemeinde auf das Vierfache zunehmen: 1000 insgesamt. 1990 waren es 530, zwei Drittel Flüchtlinge und deren Nachkommen. Gemeindesaal und Küsterhaus wurden 1966 an die „Evangelische Gebetsgemeinschaft“ verkauft. Der Erlös wurde zur dringend nötigen Reparatur der Heizungsanlage in der Kirche verwendet. S. dazu Peter J. Foth: Ein kurzer Gang durch die Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 20. Jahrhundert. In: Festschrift der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona. Aus Anlaß der 75-Jahr-Feier der Mennonitenkirche in Hamburg-Altona. Hamburg 1990, S. 3-25.

19 Otto Schowalter: Quer durch Hamburg und Altona auf den Spuren mennonitischer Geschichte. In: Christlicher Gemeindekalender 1939, S. 59-70, hier S. 62.

20 Schowalter: Spuren, S. 69. Zur allgemeinen Geschichte der Hamburger Friedhöfe in der Frühen Neuzeit siehe Leisner/Fischer: Friedhofsführer, S. 15-30.

- 21 Die Bau- und Kunstdenkmale der Freien und Hansestadt Hamburg. Band II: Altona, Elbvororte. Bearbeitet von Renata Klée-Gobert. Hamburg 1970 (2. Aufl.), S. 90-91.
- 22 Zu den Grabstätten der Hamburger Oberschicht siehe die Dissertation von Eberhard Kändler: Grabmale und Grabstätten einflußreicher Persönlichkeiten und Familien des Hamburger Bürgertums. Studien zur Sepulkralkultur des ausgehenden 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diss. phil. Hamburg 1989 (Druck in Vorbereitung).
- 23 Schowalter: Stätte der Erinnerung, S. 20.
- 24 Bau- und Kunstdenkmale, S. 90.
- 25 Bau- und Kunstdenkmale, S. 90.
- 26 Eine vollständige Auflistung findet sich in Bau- und Kunstdenkmale, S. 90-91.
- 27 Dazu Schepansky, passim.
- 28 Joachim Münzing: Der historische Walfang in Bildern (Sammlungen des Altonaer Museums in Hamburg, Heft 13), Herford 1987, S. 80. Allgemein zum Walfang siehe Wanda Oesau: Hamburgs Grönlandfahrt auf Walfischfang und Robbenschlag vom 17.-19. Jahrhundert. Glückstadt/Hamburg 1955.
- 29 Schepansky: Mennoniten, S. 55.
- 30 Unsicherheiten in der Schreibweise des Namens führten dazu, daß es mehrere Versionen des Vornamens gegeben hat.
- 31 Unbekannt (Otto Schowalter?): Verlorene und bewahrte mennonitische Geschichte im Stadtbild von Hamburg-Altona nach der Katastrophe. In: Gemeindebrief Nr. 2, Mai 1949, S. 5.
- 32 Schowalter: Stätte der Erinnerung, S. 19; Schowalter: Friedhof.
- 33 Eigentlich hätte der Friedhof nach einem Gesetz, das noch aus dänischer Zeit stammt, gar nicht verkauft werden dürfen, weil er unter Denkmalschutz stand. Die Bedenken entsprechender Amtsstellen blieben jedoch folgenlos, zumal die Behörden die Räumung bereits genehmigt hatten. Schowalter: Stätte der Erinnerung, S. 20.
- 34 Hamburger Fremdenblatt Nr. 254 vom 12. September 1936. Wir danken Katharina Hering (Hamburg) für die Überlassung entsprechender Unterlagen.
- 35 Schowalter: Spuren, S. 70. Das Dorf Bahrenfeld war — wie Altona und Ottensen — 1867 preußisch geworden und wurde 1890 nach Altona eingemeindet. Allgemein zu diesem Friedhof siehe Leisner/Fischer: Friedhofsführer, S. 75-79.
- 36 Leisner/Fischer: Friedhofsführer, S. 86-90.
- 37 Leisner/Fischer: Friedhofsführer, S. 72.
- 38 Schowalter: Spuren, S. 70.
- 39 Hier und zum folgenden: Hans-Jürgen Goertz: Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. In: Ders. (Hg.): Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen. Göttingen 1975 (2. Aufl. 1977), S. 259-289. Als explizite Antwort auf diese kritische Analyse versteht sich Dieter Götz Lichdi: Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung. Weierhof 1977.
- 40 Goertz: Erhebung, S. 282.
- 41 Goertz: Erhebung, S. 271.
- 42 Goertz: Erhebung, S. 269 und S. 286.

Rußlandmennoniten suchen die Freiheit

Der Aufbruch nach Moskau: Ursachen und Folgen (1929/1930)

I.

Vor 65 Jahren, im Spätherbst und Winter 1929/1930, ereignete sich für einen Teil der rußlanddeutschen Mennoniten das, was man später als „Tragödie von Moskau“ bezeichnet hat.

Fünfzehntausend Rußlanddeutsche, überwiegend Mennoniten, hatten sich ab September 1929 in den Vororten von Moskau eingefunden, um bei den zuständigen Regierungsstellen die Erlaubnis zur Auswanderung zu erwirken. Nach mühseligen, über Wochen und Monate sich hinziehenden Verhandlungen, gelang schließlich einem Drittel der zur Emigration entschlossenen Menschen die Ausreise, vorerst nach Deutschland. Die übrigen wurden von den sowjetischen Sicherheitskräften teils in ihre Heimatdörfer zurückgeführt, teils in sibirische Einöden oder in den Hohen Norden verbannt. Wie war es zu dieser Schicksalswende im Leben der Rußlandmennoniten gekommen?

Erst in den letzten Jahren sind die Archive der Partei- und der Verwaltungsorgane aus der damaligen Zeit zugänglich gemacht worden, so daß man nunmehr Einblick in bisher geheimgehaltenes Material bekommen kann. Endlich ist es möglich, genaue Kenntnis darüber zu erlangen, wie die sowjetischen Regierungsstellen und Parteiorgane die Auswanderungsbestrebungen der Mennoniten in den 20er Jahren eingeschätzt haben, welche Gegenmaßnahmen sie ergriffen und wie sie versuchten, die in ihre Heimatdörfer Zurückgeführten zu „reintegrieren“. Selbst die höchste Parteinstanz, das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei in Moskau, hat sich, wie wir jetzt wissen, verschiedentlich mit der Auswanderung der Mennoniten beschäftigt. Manches erscheint nun in einem anderen Licht. In dem vorliegenden Aufsatz ist das inzwischen bekanntgewordene Archivmaterial verwertet worden, soweit es von dem Historiker V. I. Brul in seinem 1995 erschienen Buch „Nemcy v Zapadnoj Sibiri“ veröffentlicht worden ist.¹

II.

Im Jahre 1928 verkündete die Sowjetregierung den ersten Fünfjahresplan, der das Schwergewicht auf eine beschleunigte Industrialisierung legte; dabei hatte die Schwerindustrie Priorität. Da die Sowjetunion nicht über genügend

Devisen verfügte, jedoch auf industrielle Ausrüstung und Fachkräfte aus dem Ausland angewiesen war, mußte sie den Export steigern. Dazu standen ihr vor allem landwirtschaftliche Produkte und Holz zur Verfügung. Es wurden Getreide, Butter und Zucker exportiert, obwohl diese Nahrungsmittel im eigenen Lande dringend benötigt wurden. „Auch in den Hungerjahren wurde auf die Ausfuhr von Getreide ins Ausland zu Dumpingpreisen nicht verzichtet. Durch einen Verzicht auf eine derartige Dumpingausfuhr hätte das Getreide für den eigenen Bedarf allemal befriedigt werden können.“²

Um an die erforderlichen Getreidemengen heranzukommen, kehrte die Regierung wieder zum System der Zwangsablieferung zurück, wie zur Zeit des Kriegskommunismus in den Jahren 1918 bis 1921. Und wie damals wurde dem Bauern auch jetzt das letzte Korn genommen, so daß er selber nicht das tägliche Brot hatte; auch das Saatgetreide wurde requiriert. Der gewünschte Erfolg aber blieb aus.

Zwecks Sicherstellung des Exportgetreides beschloß die kommunistische Partei im Jahre 1929 die allgemeine Kollektivierung der Landwirtschaft. Auf diese Weise konnte die Regierung über sämtliches Getreide, das geerntet wurde, beliebig verfügen, ohne mit den einzelnen Bauern verhandeln zu müssen. Sie konnte die Aufkaufspreise nach Gutdünken festsetzen und damit die Verdienstspanne bei landwirtschaftlichen Produkten auf eine bis dahin unerhörte Höhe (zum Teil bis zu 400 %) zugunsten des Staates festlegen.³

Unverzüglich und völlig überstürzt, ohne jegliche organisatorische und psychologische Vorbereitung, machte man sich an die gewaltsame Verwirklichung der beschlossenen Maßnahmen. Die Folgen waren katastrophal: Es brach eine Hungersnot aus, welche allein in der Ukraine mindestens sechs Millionen Tote forderte. Die Bauern wehrten sich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften. „Es war eine jener elementaren, großen Bauernrevolten gegen die Staatsgewalt, die Rußland seit altersher in einem periodischen Rhythmus erschütterten; jetzt war es der rote Zar, gegen dessen Maßnahmen sich die Empörung in ohnmächtiger Verzweiflung aufbäumte.“⁴

Mit der Kollektivierung ging die sogenannte Entkulakisierung einher. Dies bedeutete, daß jeder Bauer, der nach den Begriffen der kommunistischen Behörden als zu reich eingestuft wurde, seines Vermögens enteignet und anschließend verbannt wurde. Hiervon waren die Mennoniten besonders betroffen, weil sie duchgängig als „reich“ galten. Es gab keine Kriterien, nach welchen ein Bauer als Kulak⁵ eingestuft werden mußte, praktisch wurde jeder zum Kulaken gestempelt, der sich weigerte, in den Kolchos einzutreten.

Bevor es zur Entkulakisierung kam, wurden die Bauern mit einem Sonder-soll an Getreideablieferungen belegt. Dieses war so hoch, daß es unmöglich

erfüllt werden konnte. Zu den Zwangsablieferungen kamen als zusätzliche Druckmittel die Verpflichtung zur Selbstbesteuerung und die Nötigung zum Kauf von Staatsanleihen hinzu. Konnten diese Auflagen nicht erfüllt werden, verfiel der gesamte Besitz dem Staat, der ihn für Schleuderpreise verkaufte. In gleichem Maße verschärfte sich die Situation auf geistigem und geistlichem Gebiet. Im April 1929 wurde ein neues Kirchengesetz erlassen, welches die Tätigkeit der Religionsgemeinschaften weiter einschränkte. Bereits in der Verfassung von 1925 waren die „Kultdiener“, d. h. Priester, Mönche, Pfarrer und Prediger, zu Klassenfeinden gestempelt worden; ihnen wurde das aktive und passive Stimmrecht entzogen. Das neue Gesetz verschärfte die Kontrolle der kommunistischen Machtorgane über die Kirche. Jede Gemeinde mußte mit ihrem leitenden Gremium bei der zuständigen Regierungsstelle registriert werden. Nicht genehme Mitglieder der Kirchenleitung wurden nicht akzeptiert. Das Gesetz verbot, besondere Kinder- Jugend-, Frauen-, Gebets- und andere Versammlungen zu veranstalten, ebenso die Durchführung allgemein biblischer, literarischer und handarbeitlicher Tätigkeiten, und außerdem alle Versammlungen, die religiösem Unterricht dienten. Den örtlichen Machtorganen wurde das Recht eingeräumt, Kirchen zu schließen, wenn „das Gebäude für staatliche oder öffentliche Zwecke benötigt wird“. Die Formulierungen des neuen Kirchengesetzes waren so allgemein gehalten, daß in der Praxis jedes Vorgehen der Ortsbehörden gegen die Kirche abgedeckt war. Im August 1929 wurde die kontinuierliche Sechstageswoche eingeführt, um auf diese Weise den Sonntag abzuschaffen. Die Folgen dieser gesetzlichen Maßnahmen setzten bald ein: Prediger wurden verhaftet und Kirchen geschlossen, weil man sie als Kulturhäuser (Klubs) „benötigte“.

III.

In dieser Situation wurde den Mennoniten in der Sowjetunion immer deutlicher bewußt, daß ihre geistliche, kulturelle und wirtschaftliche Eigenständigkeit zu Ende ging. In ihrer Not sahen die meisten den einzigen Ausweg in der Auswanderung zu Verwandten nach Kanada. Noch in den Jahren 1923 bis 1926 hatten etwa 18.000 Mennoniten legal aus der Sowjetunion nach Kanada auswandern können. Aus den westsibirischen Kolonien waren damals nur wenige Familien ausgewandert. Obwohl jetzt allgemein bekannt war, daß es keine Möglichkeit zum legalen Verlassen der Sowjetunion mehr gab, fuhren Anfang 1929 einige mennonitische Familien aus der Slawgorod-Kolonie nach Moskau, um durch Verhandlungen mit den höchsten Regierungsstellen die Genehmigung zur Auswanderung zu erwirken. Und wirk-

lich, im Frühjahr desselben Jahres wurden ihnen nach schwierigen und langwierigen Verhandlungen die Reisepässe ausgehändigt: Sie durften die Sowjetunion verlassen. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich in den mennonitischen Siedlungsgebieten, vor allem in den sibirischen, die Nachricht: „In Moskau ist es möglich, Reisepässe zu erwirken!“

Aus fast allen Gegenden trafen „Kundschafter“ in Moskau ein, um sich an Ort und Stelle zu informieren; aber auch ganze Familien kamen nach Moskau. Bis zum Herbst 1929 gelang es dann tatsächlich kleineren Gruppen, die Sowjetunion zu verlassen. Ab September „kommen jeden Tag 100 bis 150 Familien an. Sie werden von dort weilenden Verwandten und Freunden an den Haltestellen der Vorortbahn auf Plattdeutsch begrüßt, willkommen geheißen und unter Dach gebracht.“⁶⁶ Tausende von Mennoniten hatten sich im November 1929 in den Vororten von Moskau angesammelt, die meisten kamen aus den Siedlungen in Westsibirien.

Die Abschiedsbriefe derer, denen es gelungen war, die sowjetische Grenze hinter sich zu lassen, verursachten „eine Massenflucht nach Moskau“. In der Slawgoroder Siedlung führte dies dazu, daß ganze Dörfer leer wurden. „In unserem Dorf blieben nur drei bis vier Familien, und das waren Lutheraner.“⁶⁷ Heimlich, bei Nacht und Nebel, verließ manch eine Familie Haus und Hof und brach nach Moskau auf. Andere wiederum verkauften auf Versteigerungen ihr Hab und Gut. So kam es in manchen mennonitischen Dörfern dazu, daß jeder Tag der Woche mit einer Versteigerung belegt war. Natürlich war dies nicht im Sinne der kommunistischen Behörden, welche die Versteigerungen sehr bald verboten. Um den Strom der Mennoniten nach Moskau zu unterbinden, wurde den Stationsvorstehern untersagt, Fahrkarten nach Moskau an Deutsche zu verkaufen. Daraufhin versuchte man mit Pferdewagen einige Stationen an der Bahnstrecke nach Moskau vorwärts-zukommen, um dort Fahrkarten nach der Hauptstadt zu erstehen. In Moskau wurden darüber hinaus Wartesäle regelmäßig von GPU-Soldaten⁸ durchkämmt. Wenn man dabei auf Deutsche stieß, wurden sie festgenommen und sofort in ihre Heimatorte zurückgeschickt, oder die GPU⁹ holte die Leute einfach aus dem Zug.

Die nach Moskau gelangten Mennoniten mieteten sich in die Sommerhäuser (Datschen) der Vororte ein, wo sie auf engstem Raum bei hohen Mieten hausten. Zunächst versuchte jeder auf eigene Faust mit den Behörden zu verhandeln. Dann ordneten diese an, daß sich Gruppen bilden sollten, von denen jeweils ein Leiter zu bestimmen sei. Dieser mußte für seine Gruppe eine Liste mit den erforderlichen Formularen anlegen. Eine solche Gruppe bestand aus etwa 150 Familien. Im ganzen hat es wahrscheinlich 16 Listen

dieser Art gegeben. Die sowjetischen Behörden waren sich offensichtlich nicht darüber klar, was sie mit diesen Deutschen anfangen sollten. Zu einem der Gruppenleiter soll ein hoher Beamter gesagt haben: „Wenn ihr mit Gewehren in der Hand einen Aufstand hervorgerufen hättet, so würde uns das nicht so viel zu schaffen machen wie das, was ihr jetzt tut.“¹⁰

Die Parteiführer in Moskau und vor Ort reagierten auf die Auswanderungsbewegung äußerst gereizt. In einem Bericht des Parteisekretärs des Gebietes Slawgorod heißt es: „Der deutsche Kulak stemmt sich mit allen Kräften gegen die sozialistische Entwicklung. Er hat uns eine politische Ohrfeige verpaßt, die in ihrer Auswirkung weitaus gefährlicher ist als der Tod einiger Dorfaktivisten, die von Kulaken hinterrücks erschossen wurden. Der Kulakenterror [in den russischen Dörfern, G. H.] ist eine Bagatelle im Vergleich zu der politischen Agitation des deutschen Kulaken, der nicht nur ideelle, sondern auch politisch-organisatorische Hilfe vom amerikanischen Kapitalismus erhalten hat. Eine Auswanderung nach Amerika zu organisieren und die Masse der Arm- und Mittelbauern hinter sich zu bringen — und das noch im dreizehnten Jahr des Bestehens der Sowjetmacht — kann nur ein politisch gebildeter und organisatorisch fähiger Kulak leisten. Bei dem Zutandekommen einer solchen Emigrationswelle arbeitet er mit sämtlichen Mitteln. Die religiösen Dogmen eines Menno münzt er um in politische Losungen zum Kampf gegen die Sowjetmacht.“¹¹

Hier wird deutlich, daß man in der kommunistischen Partei die wahre geistige und wirtschaftliche Situation in den Mennonitendörfern sowie deren Beziehungen zum Ausland überhaupt nicht kannte. Dieser Irrtum kommt auch in den Propagandamaßnahmen zum Ausdruck, welche das Zentralkomitee in Moskau durchzuführen anordnete. Deutsche Kommunisten und Komsomolzen (Jungkommunisten) aus den Ortsverbänden mußten demzufolge die in den Vororten von Moskau wartenden Mennoniten davon überzeugen, daß eine Auswanderung für sie von Nachteil sei. Sie sollten also in ihre Heimatdörfer zurückkehren, denn die Emigration sei von den Kulaken und den „Priestern“ organisiert. Die Bemühungen der Agitatoren, einen Keil zwischen Mittel- und Kleinbauern einerseits und „Kulaken“ anderseits zu treiben, gingen aber ins Leere.¹² Für die Sowjetmacht waren die Flüchtlinge ein gewaltiger Prestigeverlust in der Weltöffentlichkeit. Anfang November 1929 hatte die Sowjetregierung mit der Verhaftung mennonitischer Familienväter begonnen. Die Verhafteten wurden in die berüchtigten Moskauer Gefängnisse Butyrki und Lubjanka gebracht. Dort wollte man durchaus herausbekommen, welche „Organisation“ hinter den massenhaften Auswanderungsbestrebungen stehe. Dann verlangte man von den Verhaf-

teten, daß sie sich schriftlich verpflichteten, freiwillig mit den Familien in die Heimatzorte zurückzugehen. Um sie gefügig zu machen, wurden sie in sogenannte „Hundezellen“ gesperrt. Davon gab es zwei Arten, eine heiße und eine kalte ... Nun wurden 18 Mann von uns in einen kleinen, leeren Raum geführt, der keine Fenster hatte. Bald wurde uns klar, was man mit uns vorhatte. Durch ein Loch in der Wand wurde heiße, dumpfe Luft reingelassen ... Man wollte uns müde machen. Bald lagen wir entkleidet auf dem Fußboden und versuchten, das bißchen Luft, das durch die Türritze eindringen konnte, einzusatmen. Es waren furchtbare Minuten“ Ähnlich qualvoll war der Aufenthalt in der „kalten Hundezelle“, wo die Verhafteten eisiger Kälte ausgesetzt waren.¹³

Als das Warten auf eine Entscheidung immer quälender, die Ungewißheit immer größer wurde, versuchten die Flüchtlinge, die Verbindung zur Deutschen Botschaft aufzunehmen. Auch das war gefährlich: Jeden Besucher suchte man möglichst schon am Betreten der Botschaft zu hindern; wenn er dabei nicht verhaftet wurde, nahm man ihn beim Verlassen des Gebäudes fest. In beiden Fällen widerfuhr den Betroffenen das, was von einem ihrer Leidensgenossen oben beschrieben worden ist.

Dennoch war die Deutsche Botschaft über das, was sich in den Vororten von Moskau abspielte, gut unterrichtet. Professor Auhagen, der der Botschaft angehörte, besuchte die Flüchtlinge, hielt die Verbindung zu den zuständigen sowjetischen Stellen aufrecht und konnte manch einen Willkürakt der sowjetischen Miliz verhindern. Durch ihn erfuhr die Weltpresse von den Vorgängen in Moskau. Die sowjetischen Behörden erklärten Auhagen zur „unerwünschten Person“ und verlangten, daß er ausgewiesen werde, was auch geschah.

IV.

Als sich die deutsche Reichsregierung am 23. November 1929 bereit erklärte, die in Moskau verbliebenen Flüchtlinge aufzunehmen, war es für die meisten bereits zu spät. In einer Empfehlungsschrift an das Auswärtige Amt in Berlin hatte sich Professor Auhagen noch für eine Übernahme der deutschen Flüchtlinge aus der Sowjetunion ausgesprochen. Das Deutsche Reich bemühte sich daraufhin weiter um einen schnellen Abtransport der vor Moskau wartenden Flüchtlinge. Die Finanzierung dieses Unternehmens mußte vom Deutschen Reichstag bewilligt werden. Alle Parteien stimmten zu, mit Ausnahme der kommunistischen Partei. Der kommunistische Abgeordnete Maskowski äußerte sich zur Ablehnung des Nachtragsetats durch seine Partei so: „Für die sogenannten Brüder in Not, für die russischen Ku-

laken, jene reichen Bauern, die aus Rußland vor der Kollektivierung der Landwirtschaft geflohen sind, soll keine Finanzhilfe ausgeworfen werden.“¹⁴ Bis zum 12. Dezember 1929 waren 5.671 Rußlandflüchtlinge nach Deutschland gekommen. Darunter waren 3.885 Mennoniten, 1.260 Lutheraner, 468 Katholiken, 51 Baptisten und sieben Adventisten.¹⁵

Da es sich aus den Verhandlungen mit der kanadischen Regierung ergeben hatte, daß die Flüchtlinge vor dem Frühjahr 1930 nicht nach Amerika auswandern konnten, bereiteten deutsche Regierungsstellen Sammellager in Hammerstein, in Mölln und in Prenzlau vor. Zur Betreuung der Flüchtlinge wurde der Reichstagsabgeordnete Severing zum Reichskommissar für die „Deutsch-Russische Hilfe“ ernannt. Die Betreuung in den Lagern wurde dem Roten Kreuz übertragen. Diese Organisation machte auch die deutsche Öffentlichkeit mit der Notlage der Deutschen in der Sowjetunion bekannt, worauf nahnhafte Spenden eingingen. Reichspräsident von Hindenburg stiftete 200.000,- Reichsmark aus seinem Privatvermögen. Besonders aber setzte sich die Vereinigung „Brüder in Not“ helfend ein.¹⁶

An all' diesen Verhandlungen war Professor Benjamin Unruh, selbst ein Rußlandmennoniten, maßgeblich beteiligt. Es hat danach mannigfache Versuche gegeben, die Bauern aus der Sowjetunion wenigstens teilweise in Deutschland anzusiedeln, was bei den verschiedenen Parteien im Reichstag heftige Diskussionen auslöste. Diese Versuche erwiesen sich allesamt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, als nicht realisierbar. Auch der Plan, den Völkerbund in Genf für die Aus- und Umsiedlung der deutschen Bauern aus der Sowjetunion zu gewinnen, war undurchführbar.

Gleichzeitig mit den Verhandlungen der deutschen Reichsregierung über die Ausreise der Deutschen hatten Überlegungen stattgefunden, die Flüchtlinge nach Übersee weiterzuleiten. Die Mennoniten strebten zwar alle nach Kanada, wo sie Verwandte hatten, doch weigerte sich die kanadische Regierung, wie bereits erwähnt, die Rußlandflüchtlinge aufzunehmen mit der Begründung, sie vor Wintereinbruch nicht mehr unterbringen zu können. Es dürfte bei den kanadischen Behörden wohl auch die Befürchtung bestanden haben, daß „das deutsche Element“ bei geschlossener Ansiedlung zu stark anwachsen könne.¹⁷

Erst nachdem sich das Deutsche Reich verpflichtet hatte, die von den kanadischen Behörden abgewiesenen Flüchtlinge wieder aufzunehmen, gestattete die kanadische Regierung einer Gruppe von 300 Personen die Einwanderung.

Auch mit Brasilien trat das Deutsche Auswärtige Amt in Verhandlungen ein. Der brasilianische Botschafter erklärte jedoch, „... daß seine Regierung

Bedenken gegen die Einwanderung von Mennoniten habe, die Gegner der allgemeinen Wehrpflicht seien, die sich zudem gänzlich von ihren andersgläubigen und andersrassigen Siedlungsnachbarn abschlossen und damit für das brasilianische Volkstum nicht assimilierungsfähig und -bereit seien“.¹⁸

Nun blieb nur noch Paraguay, dessen Regierung bereit war, die rußland-mennonitischen Flüchtlinge aufzunehmen. Das Auswärtige Amt hielt jedoch den Chaco als Siedlungsgebiet für ungeeignet und nahm die Verhandlungen erst gar nicht auf.

Jetzt setzten sich die Mennoniten selbst für die Fortführung der Gespräche mit den betreffenden Regierungsstellen in Paraguay und Brasilien ein. Zwei Männern gelang es, die Ansiedlung rußlandmennonitischer Bauern in diesen beiden Ländern in Gang zu bringen: Professor Benjamin Unruh, Deutschland, und Dr. Harold S. Bender, USA.¹⁹

V.

Was waren die Ursachen für die Massenflucht aus den mennonitischen Dörfern in der Sowjetunion gewesen? Die Beweggründe der Mennoniten für die Auswanderung werden von Brul in folgenden Punkten zusammengefaßt: Die Kollektivierung und die Entkulakisierung, die Einführung des Fünfjahresplanes, die Selbstbesteuerung, die hohen Steuern im allgemeinen und die erzwungene überhöhte Getreideablieferung, das Verbot der religiösen Erziehung der Kinder und die antireligiöse Propaganda, die Einberufung zum Militärdienst, die Zerstörung des Familienlebens.²⁰

Die Dorfversammlungen, bei denen sich die mennonitischen Bauern über die Auswanderung aussprachen, wurden von den sowjetischen Behörden genau beobachtet; die dort gemachten Äußerungen haben sie in Geheimberichten festgehalten. Einige davon seien hier im Wortlaut wiedergegeben:

– „Der Fünfjahrplan bedeutet für uns eine zwangsweise, vollständige Kollektivierung und macht uns zu Sklaven, deswegen wollen wir nicht in den Kolchos eintreten. Mit zehn Ochsen bringt man uns nicht in den Kolchos ...“ (Friesen und andere auf einer Versammlung der Dorfarmen).

– „Ein solches Ungetüm von Fünfjahrplan kann man nicht verwirklichen ... Man kann nicht länger in der Sowjetunion leben; es gibt keine Gewissensfreiheit, keine Pressefreiheit, die Religion wird verfolgt. Wenn du die Wahrheit sagst, wirst du verhaftet“ (Günter, Kitschkas).

– „Die Deutschen wollen nach Amerika auswandern, weil dort das Privateigentum garantiert wird. Wer heute Mittelbauer ist, kann morgen als Ku-

lake eingestuft werden, und dann macht man ihn durch Sondersteuern kaputt“ (Kliwer).

– „Die Sowjetmacht schnürt uns die Gurgel zu mit verschiedenen Steuern. Sie nimmt uns das Getreide weg, verkauft unser Vermögen und droht uns ständig mit dem Gericht ... Jetzt wird das Hab und Gut der Kulaken verkauft; aber wir sind keine Kulaken, sondern arbeitsame Bauern, und morgen macht ihr mit uns dasselbe.“

– „Die ganze Politik der Sowjetmacht läuft doch darauf hinaus, möglichst schnell die Einzelwirtschaften zu vernichten und die gewaltsame Kollektivierung aller Bauern durchzuführen ... Wir sind gezwungen, Schutz bei unseren Brüdern im Ausland zu suchen ... Die Religion wird verfolgt, der Aufbau des Sozialismus bedeutet die völlige Ausrottung des religiösen Lebens. Die Religion ist nicht vereinbar mit dem Sozialismus. Der Kolchos zerstört das Familienleben. Für uns aber ist die Religion und das Familienleben das Allerwichtigste. Um dies zu erhalten, müssen wir auswandern. Nicht die Kulaken und die Prediger haben uns dazu überredet; die Sowjetmacht zwingt uns dazu.“²¹

Dazu eine rückblickende Äußerung aus dem Sammellager Mölln, in welchem ein Teil der rußlandmennonitischen Flüchtlinge bis zu ihrer Auswanderung nach Übersee untergebracht war: „Wir konnten nicht ohne Grauen in die Zukunft blicken, in eine Zeit, wo unsere Kinder unseres und unserer Väter Glauben spotten würden, und wir suchten sehnsüchtig nach einem Ausweg und flehten zu Gott um Errettung aus unserer Drangsal.“²²

Die kommunistischen Behörden vermuteten hinter der Auswanderungsbewegung eine Geheimorganisation und staatsfeindliche Agitatoren. Auf die Frage danach antwortete ein Betroffener: „Unsere Agitatoren für die Auswanderung sind 1. die Verfolgung unserer Religion, 2. eure Getreidebeschaffung, 3. euer Fünfjahrplan.“²³

Aus diesen und ähnlichen Stimmen ergibt sich ein eindrucksvolles Bild davon, wie die Mennoniten selbst ihre Lage einschätzten: Ihre Weigerung, in den Kolchos einzutreten, beruhte nicht allein auf wirtschaftlichen Gründen, sondern auch darauf, daß damit das Familienleben zerstört würde. Es ist erstaunlich, daß sie das schon damals erkannt haben, denn gerade dies ist später tatsächlich geschehen. Durch den ständig wachsenden Druck auf das religiöse Leben traf die bolschewistische Partei den Lebensnerv der Mennoniten. Damit war ihr Vertrauen zu den kommunistischen Machthabern vollends erschüttert.

Diese hatten die eigentlichen Ursachen des umsichgreifenden Auswanderungsfiebers offensichtlich gar nicht erkannt. In ihrer blinden Ideologie

reduzierten sie sie auf den vermeintlichen Klassenkampf, indem sie die sogenannten Kulaken und die „Kultdiener“ für die Auswanderungsstimmung verantwortlich machten. Danach gab es „für den Wunsch der deutschen Mennoniten auszuwandern zwei Gründe: Man wollte die Sekte vor dem unentrinnbaren Zerfall hinüberretten und außerdem die kapitalistische Wirtschaftsstruktur, die bei ihrer Überführung in das sozialistische System zerstört worden wäre, unbedingt erhalten.“²⁴

Der damalige Vorsitzende des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, M. J. Kalinin, formulierte die offizielle Version der Beurteilung dieses Phänomens wie folgt: „Die Emigrationsbewegung ist ein direktes Ergebnis des Kulakentums, des Klerus und anderer antisowjetischer Elemente, die sich die Mängel in der Arbeit wie auch die Fehler einiger örtlicher Machtorgane und einzelner Mitarbeiter in der Kolchosbewegung ... zunutze machten.“²⁵

Die soziale Zusammensetzung der zur Emigration entschlossenen Mennoniten zeigt jedoch ein anderes Bild, als es die kommunistische Propaganda unermüdlich entwarf: Im Gebiet Slawgorod gehörten 29 % der Auswanderungswilligen zu den Wohlhabenden, 56 % waren Mittelbauern und 16,4 % „arme Bauern“.²⁶ Dieses Zahlenverhältnis widerlegt die offizielle sowjetische These, es seien vor allem die Kulaken zur Auswanderung entschlossen und an ihr beteiligt gewesen. Von einem „Klassenkampf“ kann demnach nicht die Rede sein.

Bei solch entgegengesetzten Standpunkten, Wertmaßstäben und Zielen konnte es keine Verständigung zwischen beiden Seiten geben. Wenn die Mennoniten als Glaubens- und Volksgemeinschaft bestehen bleiben wollten, blieb für sie nur die Auswanderung. Die Entwicklung der folgenden Jahre bestätigte das. Der Wille zur Auswanderung lebte bei den Mennoniten in den westsibirischen Siedlungen auch im Jahre 1930 noch fort; nur mit physischer Gewalt konnte die sowjetische Regierung diesen Willen, diese Haltung brechen.

VI.

Mitte November begann der gewaltsame Rücktransport der Mennoniten aus Moskau. Die Familien wurden nachts abgeholt, auf Lastwagen verladen und zur nächsten Station gebracht. Die Milizsoldaten gingen dabei äußerst brutal vor: Mit Gewehrkolben und Bajonetten trieben sie die Menschen in die Waggons, wobei es Verletzte und Tote gab.

Auch die bereits verhafteten Familienväter bringt man dorthin. 40 bis 60 Menschen werden in einen Güterwagen gepfercht, der mit der Aufschrift „Umsiedler“ gekennzeichnet und dann von außen verriegelt wird. In kaum

einem Waggon gibt es einen Ofen, Brennmaterial ist überhaupt nicht vorhanden. Während der ganzen langen Fahrt nach Sibirien werden die Menschen nicht mit Lebensmitteln, kaum mit Wasser versorgt. Als der Zug zum ersten Mal hält, muß man 60 tote Kinder notdürftig begraben, berichtet eine Mutter. Etwa 8.000 Menschen hat man auf diese Weise aus Moskau abtransportiert, viele in die Verbannung, andere zurück in ihre Heimatdörfer.²⁷

Was geschah nun mit denjenigen, die endlich dort eintrafen? Sowohl für die zurückkehrenden Flüchtlinge als auch für die Wirtschaft in den betroffenen Gebieten war die Lage katastrophal. „Als unsere Leute von Moskau zurückkamen, wurden sie von den Behörden in die Dörfer gebracht. Ihr Zustand war bejammernswert. Vielen sind die Hände und Füße erfroren, andere sind halbtot vor Frost und Mühsalen. Die Kinder gehen in die Rusendörfer und betteln um ein Stückchen Brot. In den Zeitungen steht, daß die Zurückgeschickten alles zurückerhalten werden, aber das ist nicht wahr. Die Sowjets nehmen alles, aber zurück geben sie nichts. Wenn die Armen nach Mehl kommen, dann verlangt man von ihnen, daß sie zuerst unterschreiben, daß sie nie mehr auswandern werden, und das tun sie bis heute nicht.“²⁸

Fast die Hälfte aller Höfe im Gebiet Slawgorod lag in Trümmern. Die menonitischen Bauern, die nach Moskau geflohen waren, hatten soweit das noch möglich gewesen war, zuvor ihr Hab und Gut verkauft, oft zu Schleuderpreisen. So konnte man zu dieser Zeit in Slawgorod ein Pferd, welches zuvor 100 Rubel gekostet hatte, für drei Rubel kaufen.

Gleich im Januar 1930 schwärmten hohe Parteifunktionäre aus, um die Stimmung der Bevölkerung in den deutschen Siedlungsgebieten zu ergründen. Alle kamen sie zu dem gleichen Ergebnis: Der Wille zur Auswanderung war ungebrochen; mit Einbruch des Frühjahrs war sogar mit einer noch größeren Fluchtbewegung zu rechnen. Dies bestätigte auch der sowjetische Geheimdienst.²⁹

Gegen vermeintliche Anführer der Auswandererbewegung griffen die Sicherheitsorgane hart durch. In einem Bericht an V. Molotow³⁰ „persönlich“ heißt es: „... alle Organisationen und Leiter der Emigrationsbewegung sind verhaftet: Kulaken und Geistliche, alle Personen, die mit ausländischen Organisationen in Verbindung standen ... Trotz der ergriffenen Maßnahmen weitet sich die Emigrationswelle aus.“³¹

Neben der ideologischen „Bearbeitung“ der deutschen Bevölkerung sollte auch materielle Hilfe gewährt werden, um die ruinierten Höfe wieder aufbauen zu können. Von den Regierungsstellen wurden Finanzmittel zum Ankauf von Pferden, Kühen, landwirtschaftlichem Inventar und Saatgetreide

zur Verfügung gestellt. Diese Hilfsmittel erreichten die rückgeführten Flüchtlinge nur zu einem geringen Teil oder überhaupt nicht. So landete das Brotgetreide, das im Gebiet Slawgorod für die Deutschen bestimmt war, in Werkskantinen, wurde an Behördenangestellte ausgegeben oder an die russische Bevölkerung verteilt.

VII.

Im März 1930 kam es erneut zu einer großen Emigrationswelle, die diesmal auch Teile der russischen Bevölkerung erfaßte. Trotz ausdrücklichen Verbotes fand an verschiedenen Stellen wiederum der Ausverkauf von Hausrat und Vieh statt. Massenweise traten Bauern aus den Kolchosen aus. Sie weigerten sich, die Felder zu bestellen. In fünfzehn Dörfern der deutschen Kolonie Slawgorod lehnten die Bauern es ab, die Frühjahrsaussaat durchzuführen. Wieder machten sich Tausende auf den Weg, um nach Moskau zu gelangen. Aber die Behörden waren diesmal besser vorbereitet als im Herbst 1929. Mobile Spezialtruppen der GPU fingen die Flüchtlinge in der Steppe ab oder holten die Menschen mit Gewalt aus den Zügen und brachten sie in ihre Dörfer zurück.

Verzweifelt versuchten die sowjetischen Behörden, die wahre Situation geheimzuhalten. Dennoch erfuhr der deutsche Konsul in Nowosibirsk von diesen Vorgängen und richtete daraufhin ein Protestschreiben nach Moskau.³² Gefruchtet hat es nicht. Im Gegenteil, die Lage der Deutschen verschlimmerte sich dramatisch.

Im Mai 1930 unternahm der stellvertretende Minister für Kultur und Bildung der RSFSR eine Inspektionsreise durch die deutschen Siedlungsgebiete Westsibiriens. Hier ein Auszug aus seinem Bericht. „Der deutsche Rayon, in welchem zweiunddreißigtausend Menschen leben, bietet einen schauerlichen Anblick, welcher an den Rückzug einer großen Armee mit gewaltigen Verlusten an Vieh erinnert. Überall liegen auf den Feldern Kadaver von Pferden, Kühen und Kälbern. Welch ein widerlicher Anblick! Das Bild einer gewaltigen Heimsuchung eines ganzen Volkes! Die Dörfer sind zum großen Teil verwüstet, die Häuser zerfallen oder unbewohnt. Nirgendwo sieht man die sonst für das deutsche Dorf übliche Geschäftigkeit, die Vorbereitung für die Frühjahrsaussaat, die das neue Wirtschaftsjahr einläutet. Ganz das Gegenteil davon: der Bauer sitzt buchstäblich auf Abruf da in Erwartung der warmen Tage, um nach Moskau zu fahren und von dort weiter ins Ausland.“³³ Diese Deutschen, diese Mennoniten kamen nie in Moskau an. Am 19. Juni 1930 versammelten sich an die 800 Vertreter der deutschen Bauernschaft in Alexandrowka, überwiegend Mennoniten. Auch den Vorsitzenden der

Kreisverwaltung hatte man eingeladen, um die entstandene Situation mit ihm zu beraten. Auf Weisung höherer Instanzen durfte er nicht teilnehmen, somit war die Versammlung nach Auffassung der Behörden illegal. Es ging das Gerücht um, der deutsche Konsul in Nowosibirsk dürfe 4.000 Visa ausstellen. Eine „Kommission zur Förderung der Emigration“ wurde eingesetzt, „da die Religion in der UdSSR unterdrückt“ werde. Sodann wurde an die Deutsche Botschaft die Bitte gerichtet, sie möge bei ihrer Regierung um eine beschleunigte Erlaubnis zur Auswanderung nachsuchen, zumal mennonitische Glaubensgeschwister im Ausland bereits Land zur Ansiedlung gefunden hätten. Dem Geheimdienst, der die Versammlung bespitzelte, gelang es, die Teilnehmerliste zu entwenden. Eine Protestveranstaltung am nächsten Tage hatte keinen Erfolg. Nach dieser Liste wurden später Massenverhaftungen vorgenommen.³⁴

Am 2. Juli 1930, einem Markttag, kam es in Halbstadt zu einer großen Protestversammlung.³⁵ Eine Menschenmenge drängte zum Verwaltungsgebäude und erhob dort ungestüm die Forderung nach Ausreise aus der Sowjetunion, nach Befreiung der verhafteten „Kulaken“ und Prediger, sowie nach Einstellung des Kampfes gegen die Religion: „Wir wollen nicht, daß unsere Kinder zu Krüppeln in der Schule gemacht werden, wo eine antireligiöse Propaganda getrieben wird.“³⁶ Die aufgebrachte Menge setzte Mitarbeiter der GPU und Mitglieder des Parteikomitees fest. Es gelang den Belagerten, Verstärkung aus Slawgorod anzufordern. Ein Trupp von bewaffneten GPU-Soldaten traf ein, worauf die Menge auseinanderlief. In den nächsten Tagen setzte eine Verhaftungswelle ein. Von den 500 verhafteten Teilnehmern an der Protestaktion blieben nur 20 am Leben.³⁷

VIII.

Einen solch massiven Widerstand gegen die Staatsgewalt hatte es in der Geschichte der Mennoniten bisher nicht gegeben. Und wenn schon bei dieser Protestaktion mennonitische Bauern wahrscheinlich in der Minderheit waren, so war es doch auch die Erbitterung und Verzweiflung der Daheimgebliebenen, die hier in Aktionen zum Ausdruck kam, welche niemals die Sache der Mennoniten gewesen waren.³⁸ Dieser aufsehenerregende, unbedachte Schritt zur Bewahrung der Volks- und Glaubensgemeinschaft blieb einzigartig in der Geschichte der Rußlandmennoniten. Den Mut zu einem solchen Auftritt hatte ihnen die, wie sie glaubten, verbürgte Hoffnung verliehen, daß Deutschland sie, die Deutschen in der Sowjetunion, herausholen würde, damit sie eine neue Heimat in Übersee finden könnten. Denn in der UdSSR würden sie, individuell und als Volk, aufgerieben werden.

Daß sie dann in dieser Hoffnung, auf die sie alles gesetzt hatten, enttäuscht wurden — darin lag die Tragik des Rußlandmennonitums in den Jahren 1929 und 1930. Mit diesem psychischen Zusammenbruch war auch das Ende ihrer Existenz als Glaubens- und Kulturgemeinschaft vorgegeben.

Die nun mit noch größerer Härte durchgeführte Zwangskollektivierung, verbunden mit einer Massenverbannung, der niemand sich entziehen konnte, brach den Willen zur Auswanderung vollends, zumal die Mennoniten im Spätsommer 1930 aus Moskau erfuhren, daß die sowjetische Regierung der Deutschen Reichsregierung unmißverständlich mitgeteilt hatte, es werde für die Deutschen in der Sowjetunion keine Emigration mehr geben.³⁹ Man mußte sich ins Unvermeidliche schicken.

Dies leitete für die Mennoniten in der UdSSR die Zerstörung der Familien und Gemeinden ein, womit das Ende ihres eigenständigen kulturellen Lebens vorgegeben war. Ihr Glaube aber lebte auch in Gefängnissen, in Lagern und in der Verbannung weiter, was zahlreiche erschütternde Briefe bezeugen. Doch da diesem Glauben die Gemeinde mit der Kirche, der Predigt, den Versammlungen und jeglichem Schrifttum genommen war, mußte er ganz verinnerlicht werden, so daß er sich schließlich nur noch in der Privatsphäre verwirklichen konnte, bis seine Stimme im Lärm der vielen anderen Stimmen lange Jahre nicht mehr gehört werden konnte.

1 V. I. Brul, *Mency v Zapadnoj Sibiri* (Die Deutschen in Wertsibirien), Topcicha 1995.

2 Georg von Rauch, *Geschichte des bolschewistischen Rußland*, Wiesbaden 1955, S. 234.

3 Roy A. Medvedev, *Die Wahrheit ist unsere Stärke. Geschichte und Folgen des Stalinismus*, Frankfurt 1973, S. 109.

4 Georg von Rauch, a. a. O., S. 245.

5 Kulak bedeutet eigentlich Faust. Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft im Jahre 1861 bildete sich im russischen Dorf eine Schicht wohlhabender Bauern heraus. Diese wurden vielfach als „Kulaken“ bezeichnet. Lenin definiert diesen wohlhabenden Bauern als „Dorfkapita-

listen“, der durch Ausbeutung der armen Bauern zu Reichtum und Einfluß gekommen war. Die „Kulaken“ wurden im Zusammenhang mit der Kollektivierung als Klasse im soziologischen Sinne bestimmt und mußten als solche liquidiert werden. Im Prozeß der Kollektivierung galt dann jeder, der sich weigerte, in den Kolchos einzutreten, als Kulak. Vgl. Richard Lorenz, Sozialgeschichte der Sowjetunion I 1917-1945, Frankfurt 1976, S. 193 f.

6 Vor den Toren Moskaus, Yarrow, B. C., o. J., S. 72.

7 Ebd., S. 73.

8 GPU: Gosudarstvennoe politiceskoe upravlenie (Staatliche politische Verwaltung). Hinter dieser harmlosen Bezeichnung verbarg sich die geheime Staatspolizei, die mit unbegrenzten Vollmachten ausgestattet war. 1934 wurde sie umbenannt in NKWD (Volkskommissariat für innere Angelegenheiten), da ihr Name zu anrüchig geworden war. Die Kompetenzen blieben die gleichen.

9 Gosudarstvennyj archiv Altajskogo kraja (Staatsarchiv Altaj-Gebiet). Im folgenden: GAAK.

10 Vor den Toren Moskaus, S. 72.

11 GAAK. Brul, S. 94.

12 Vgl. Brul, S. 92. Vor der Toren Moskaus, S. 45.

13 Vor den Toren Moskaus, S. 65.

14 Siegfried Kraft, Die rußland-deutschen Flüchtlinge des Jahres 1929/30, Halle 1939, S. 79.

15 Kraft, a. a. O., S. 58.

16 „Brüder in Not“. Als Antwort auf die Not der Flüchtlinge vor Moskau und der Deutschen in der SU schlossen sich das Deutsche Rote Kreuz, die Freien Deutschen Wohlfahrtsverbände, die Innere Mission, die Caritas und die Zentralwohlfahrtsstelle der Deutschen Juden zum Reichsausschuß „Brüder in Not“ zusammen. Unter diesem Namen erließ der „Reichsausschuß“ einen Aufruf an die deutsche Bevölkerung mit der Bitte um Spenden. Etwa eine Million Reichsmark wurden gespendet.

17 Kraft, a. a. O., S. 87.

18 Ebd., S. 80.

19 Zu den Verhandlungen der Deutschen Reichsregierung siehe Peter P. Klassen, Die Rußland-deutschen Mennoniten in Brasilien, Band I, Weierhof 1995, S. 38 ff.

20 Brul, S. 87.

21 GAAK, Brul, S. 88.

22 Deutsche Post aus dem Osten, Heft 2, 1930, S. 29.

23 Kraft, a. a. O., S. 33 f.

24 Brul, S. 89.

25 Heimatliche Weiten, 2/1988, Moskau, S. 263. Diese Beurteilung von Kalinin bezeichnet Viktor Veer als „zutreffend“, d. h. er stimmt nicht 1988 dem gängigen kommunistischen Standpunkt zu.

26 Rossijskij centr chranenija i isladovandija dokumentov novejszej istorii (Russisches Zentrum für Aufbewahrung und Auswertung von Dokumenten der neueren Geschichte). Fortan: RZ.

27 Vor den Toren Moskaus, S. 121.

28 A. a. O., S. 122.

29 Brul, S. 95.

30 Vjaceslav Molotov, damals Vorsitzender des Rates der Volkskommissare der UdSSR (Ministerpräsident).

31 RZ, Brul, S. 95.

32 Brul, S. 107.

33 GAAK, Brul, S. 108.

34 GAAK, Brul, S. 110.

35 Die Initiative soll von den lutherischen Bewohnern des Dorfes Podsosnovo ausgegangen sein. „Es war dies nicht der Aufstand der Kulaken, sondern der Arm- und Mittelbauern. Auch Menoniten nahmen an dem Aufstand teil. Kann man das als Mensch auch verstehen, so widerspricht es doch ganz unsern Glaubensgrundsätzen.“ Gerhard Fast, In den Steppen Sibiriens. Rosthern, Sask., o. J., S. 126. Vgl. auch: Detlev Brandes, „Kulakenaufstand“ im sibirischen Halbstadt, in: Forschungen zur Geschichte und Kultur der Rußlanddeutschen, Essen 1995, S. 98-116.

36 Brul, S. 111.

37 GAAK, Brul, S. 114.

38 Vgl. Anm. 35.

39 Brul, S. 115.

Kontroversen der Forschung

James M. Stayer

Arnold Snyder, *Beyond Polygenesis: Recovering the Unity and Diversity of Anabaptist Theology*; in: H. Wayne Pipkin (Hg.), *Essays in Anabaptist Theology* (Text Reader Series I), Institute of Mennonite Studies, Elkhart, Ind., 1994, S. 1–33.

Der große französische Historiker Lucien Febvre dachte an die Reformation des 16. Jahrhunderts, als er darauf bestand, daß jede religiöse Revolution auch religiöse Ursachen haben müsse.¹ Ähnliches, will mir scheinen, hat Arnold Snyder in seinem Beitrag für die *Essays in Anabaptist Theology* gemeint, die im letzten Jahr erschienen sind. Die Gemeinden der Mennoniten werden heute kaum umhinkönnen, sich theologisch zu artikulieren, und es wird für sie wichtig sein, ihre Theologie auf die Gespräche zu beziehen, die unter den Täufern während des 16. Jahrhunderts geführt wurden. Snyder beschreibt sein Vorhaben als „Wiederaneignung der Vielfalt täuferischer Theologie“².

Seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts haben sich Historiker unterschiedlicher Herkunft — aus verschiedenen christlichen Kirchen, kommunistischen Parteien, Colleges und Universitäten — darum bemüht, die Reformation zu „rehistorisieren“.³ Wir können beobachten, wie die systematischen und dogmatischen Theologen, die das Feld der Reformationsforschung von 1920 bis 1960 beherrschten, die historische Lage verzerrt haben, indem sie sich nur an den Gedanken der Reformation und nicht auch an dem Bedingungs- und Entstehungsgeflecht dieser Gedanken orientiert und auf diese Weise von der Geschichte verabschiedet hatten.⁴ Das Ergebnis des Wandels, der inzwischen in der Reformationsforschung eingetreten ist, erscheint vielleicht in einem klareren Licht, wenn ich ein Gespräch ins Gedächtnis zurückrufe, das ich kürzlich mit einem meiner jetzigen Studenten geführt habe, einem sehr engagierten Katholiken. Der junge Mann erzählte mir, daß er ein lebhaftes persönliches Interesse an „religiöser Theorie“ habe und sich deshalb dem Studium der Reformation zugewandt habe. Ich antwortete, ich könne dieses Interesse mit ihm durchaus teilen, gab jedoch zu bedenken, daß der Ertrag der reformationsgeschichtlichen Forschung der letzten dreißig Jahre darin zu sehen sei, einen Zugang zur Reformation

gerade nicht mehr hauptsächlich vom Standpunkt „religiöser Ideen“ zu suchen und sie nicht mehr als den alleinigen Faktor zu betrachten, der zur Entstehung der Reformation geführt habe, wir also in dieser Theorie nicht mehr die wichtigste historische Ursache der Reformation sehen. Wir sind also inzwischen dazu übergegangen, die Reformationsforschung nicht mehr als eine Gelegenheit zu nutzen, geistliche und intellektuelle Dramen wiederzubeleben, die sich einst unter gelehrten Individuen (möglicherweise nur in einem Gelehrten selber) abspielten, statt dessen versuchen wir in den geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die erstaunliche kollektive Initiative herauszuarbeiten, die einfache Leute mit ihrer Glaubensentscheidung an den Tag legten, alte Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten aufzugeben, um wieder in den Besitz des Evangeliums zu gelangen.

Jim Reimer beschrieb mir Theologie einst als ein Unternehmen, das notwendig sei, um den Bestand des Glaubens zu bewahren. Er sagte, daß keine religiöse Gemeinschaft ohne Theologie in diesem Sinn auskommen könne. Ich habe darüber nachgedacht und bin geneigt, dieser Auffassung von Theologie zuzustimmen, auch der Meinung, daß keine traditionsgestützte Religionsgemeinschaft auf theologische Arbeit verzichten könne. Wir müssen uns jedoch daran erinnern, daß die Reformation im Prinzip einen Bruch mit der Tradition darstellte, und das betrifft vor allem die Reformation, wie sie von den Täufern erfahren wurde. Ich denke dabei an das theologische Unternehmen, in dem diejenigen, die intellektuell höherstanden und über Autorität verfügten, religiöse Tradition und Glauben denjenigen nahebrachten, die weniger Geist und Autorität besaßen.

Mit den Worten von A. G. Dickens muß die Reformation, wie sie zunächst als volkstümliche Erhebung in Erscheinung getreten sei, von den „Jahrzehnten nach 1540 unterschieden werden, als in den lutherischen Territorien wohlbestellte und zunehmend gelehrte Amtsträger darangingen, einen mehr oder weniger festen Bestand von Glaubenssätzen zu lehren.“⁴⁵ Wir sollten zugeben, daß Luther der originellste, der gelehrteste Theologe der Reformation war (wenn freilich auch nicht ein Systematiker wie die lutherischen Theologen des 20. Jahrhunderts). Seine Theologie wird von eminenter Bedeutung für die nachreformatorische Generation gewesen sein, als das institutionalisierte Luthertum junge Gemüter mit dem Katechismus zu belehren begann. Für das Verständnis der Reformation selbst jedoch war der oben beschriebene Wandel in der Lutherdeutung von Heiko A. Oberman vorweggenommen worden, als er 1974 schrieb: „Dies heißt nun aber nicht, daß Luther etwa nur Katalysator gewesen wäre; vielmehr müssen wir Luther in

seiner Signalwirkung sehen, als wegbereitende Gestalt und nicht zunächst als überzeugenden, Zeile um Zeile analysierenden Scribenten.“⁶

Wenn wir den Main überqueren und den Bereich betreten, den die Forschung in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik als das zweite Zentrum reformatorischer Aktivitäten in Süddeutschland und der Schweiz beschrieben hat,⁷ stellt sich die Reformation, mehr als in Sachsen, als ein Wandel des religiösen Lebens anstatt der Ideen dar. Luther hatte den Anspruch geltend gemacht, daß religiöse Erneuerung vor allem ein Sich-verlassen auf den Glauben und nicht die Werke meine. Unter den humanistischen Reformatoren in Zürich, Basel und Straßburg war es dagegen zur Preisgabe der alten veräußerlichten Religiosität gekommen — von Reliquien, Rosenkränzen, Weihrauch, Weihwasser, Statuen, Bildern, Glasmaleereien, Orgelmusik, Heilsvermittlung durch Heilige und heilige Jungfrauen, Beichte, Messe und einem Fünftel der Bevölkerung, nämlich Priestern, Mönchen und Nonnen, die von diesen rituellen Praktiken lebten.⁸ All dies wurde durch eine radikal dezimierte Geistlichkeit ersetzt, die angeblich apostolische Gebräuche pflegte und in nüchtern ausgestatteten, weiß getünchten Kirchen von Kanzeln Predigten hielten, die sich auf ein heiliges Buch gründeten. Steven Ozment hatte recht, als er erklärte, daß die Reformationsvorstellung, die am intensivsten aufgenommen worden war, nicht die Auffassung war, daß es unmöglich, sondern das es nutzlos sei, Gott auf die alte Weise gefallen zu wollen.⁹ Aber an Orten, wo die Wittenberger Lehren nicht den Gang der Reformation geprägt haben, können wir nicht so sehr eine Auswechslung der Werkgerechtigkeit durch die Glaubensgerechtigkeit als vielmehr das Entstehen einer neuen Religiosität praktischer Nächstenliebe beobachten, z. B. der sechs Werke der Barmherzigkeit, die Jesus Christus in Matthäus 25 verordnet hatte.¹⁰

Die Gefahr, die ich für die Täuferforschung sehe, ist, daß sie die Beziehung zur allgemeinen Reformationsforschung verliert, die für sie in den letzten Jahrzehnten so wichtig war. Wenn die vergleichbaren Bereiche der Reformationsforschung sich von ausgesprochen intellektualistischen Erklärungen fortbewegen — wenn beispielsweise von lutherischen Interpreten die Auffassung aufgegeben wird, daß die Entfaltung der theologischen Implikationen, die in Luthers Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit steckten, ihn wie einen Schlafwandler durch die Stationen seines äußeren Bruchs mit Rom führten¹¹ — sollten ausgerechnet wir, die wir die Täufer studieren, diesen zutiefst unintellektuellen (vielleicht sogar antiintellektualistischen) Zweig der Reformation intellektualisieren? Das könnte sehr wohl geschehen, wenn man den einzigen wirklichen Schultheologen unter den Täufern, Balthasar

Hubmaier, zum Schlüssel für die Interpretation des Täuferturns insgesamt machte und dann eine täuferische Theologie herausarbeitete, die einzigartig ist, „weder katholisch, noch protestantisch.“¹²

Ein wichtiges Beispiel ist die Lehre vom freien Willen, wie sie sich als Gegensatz zur Prädestinationslehre darstellt. Hubmaier nahm eine traditionelle, gemäßigt synergistische Position zwischen Gottes Gnade und menschlicher Freiheit an. Gott kommt uns zwar mit seiner Gnade zuvor — wie sie ja auch bei Augustinus schon an erster Stelle steht —, aber es kann ihr auch widerstanden werden. Der menschliche Wille kann sie annehmen oder verwerfen.¹³ Eine feinsinnige schultheologische Lösung, fast genau diejenige, die später auf dem römisch-katholischen Konzil von Trient gefunden wurde! Die Frage ist, ob wir unser Verständnis der Täufer klären oder verzerren, wenn wir sie als Anhänger der Lehre von der Willensfreiheit in Hubmaiers Sinn begreifen. Ich vermute, daß wir der täuferischen Wirklichkeit sehr viel näher sind, wenn wir uns die Denkweise Thomas Müntzers anschauen, der als Theologe die Wittenberger Kollegen beschuldigte, sie wollten das „Zeugnis des Geistes Jesu auf die hohe Schule bringen“. ¹⁴ In Müntzers Sicht trug Luthers Prädestinationslehre den Makel intellektueller Überheblichkeit an sich. Nur ein verkommener, gelehrter Theologe, ein „Schriftgelehrter“ wie Luther konnte ernsthaft daran denken, Gott zum Ursprung des Bösen zu erklären.¹⁵ Für Müntzer, und ich vermute, auch für fast alle Täufer, war die altkirchliche Lehre, daß wir Gott für die Errettung allein die Ehre geben und die volle Verantwortung für unsere Sünde selber übernehmen, alles, was über Prädestination und freien Willen gesagt werden mußte. Was darüber hinaus war, mußte zu intellektueller Überheblichkeit führen.

Der Hauptexponent, der den „gemeinen“, ungelehrten Täufern eine Auffassung vom freien Willen unterstellte, war bisher der lutherische Historiker Hans Hillerbrand, der ihre ungebildeten und sporadischen Äußerungen über die Erbsünde und Rechtfertigung gesichtet und an den lehrhaften Schriften Martin Luthers gemessen hat.¹⁶

Um auf den eingangs erwähnten Lucien Febvre zurückzukommen: eine religiöse Revolution scheint in der Tat nach religiösen Erklärungsgründen zu verlangen. Mein Problem ist nur, ob eine volkstümliche religiöse Bewegung, wie sie das Täuferturn wohl war, theologisch erklärt werden könne. Ein Abschnitt im *Kunstbuch*, einer Sammlung von Briefen und Schriften des Marpeck-Kreises, beschäftigt sich mit dem Thema „Je gelehrter, je verkehrter“. ¹⁷ Balthasar Hubmaier ist der einzige Täufer des 16. Jahrhunderts, dessen Schriften den zeitgenössischen Maßstäben, die an einen theologischen Diskurs gelegt wurden, entsprechen. Diese Qualifikation

seiner Schriften mag späteren Generationen von Schweizer Brüdern, Menoniten und Hutterern besonders geholfen haben, vor allem in den Auseinandersetzungen um die Taufe. Diese Qualifikation scheint ihn aber auch isoliert und bei den Täufern, die ihm ebenbürtig waren, in der Zeit zwischen seinem Eintritt in diese Bewegung 1525 und seinem Märtyrertod 1528 unpopulär gemacht zu haben. Die meisten Täufer der ersten Generation konnten nur deutsche, umgangssprachlich abgefaßte Schriften lesen, oder sie konnten überhaupt nicht lesen. Ausnahmen wie Konrad Grebel, Pilgram Marpeck oder Menno Simons, schienen ihre Gelehrsamkeit (sie mögen gesagt haben, ihren „Stolz“) zurückgehalten zu haben, so daß sie dachten und sich ausdrückten wie das allgemeine Volk, das nur die eigene Sprache verstehen konnte.¹⁸ Mit der Warnung vor Augen „Je gelehrter, je verkehrter“ verfolgten sie keinerlei Absicht, „zeitgenössischen Maßstäben des theologischen Diskurses gerecht zu werden“. Ich nehme an, daß sie keinen Gefallen an Nachfahren in den Reihen ihrer religiösen Tradition gefunden hätten, die ihre Theologie analysieren und diskutieren, während das für Hubmaier durchaus ehrenvoll und angemessen gewesen wäre.

Vor langer Zeit hat Robert Friedmann auf diese Herausforderung so reagiert, daß er zwar das Fehlen einer expliziten Theologie im Täufern registrierte, wohl aber darangegangen war, eine „implizite Theologie“ nach und nach herauszuarbeiten.¹⁹ Problematisch an diesem Zugang ist, daß einem Diskurs, der ursprünglich einfach und konkret geführt wurde, nachträglich eine Form von abstrakter, überintellektualisierter Begrifflichkeit gegeben wird. Um mein Argument bis zur Karikatur voranzutreiben, könnte man sagen: „Wenn den Täufern schon ein tiefer Denker wie Martin Luther fehlt, werden wir einen solchen Anführer schaffen, indem wir aus den sporadischen Äußerungen schlichter Täufer die theologischen Implikationen herausarbeiten, und unser kollektiver Täufertheologe wird Luther nach dessen eigenen Spielregeln schlagen.“ Das Problem jedoch ist, daß die Täufer des 16. Jahrhunderts nicht diesen, sondern anderen Spielregeln folgten.

Ich bin mir ziemlich sicher, daß wir in dieser Diskussion, zu der mein Vortrag gehört, aneinander vorbeireden. Das illustriert Snyders Berufung auf Walter Klaassens Buch *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*. Ich weiß sicher, daß Klaassen niemals an der Zugehörigkeit der Täufer zur Reformation zweifelte, aber dennoch entnahm er ihrer Geschichte eine Theologie, die zwischen den Hauptreformatoren und dem Katholizismus stand. Er konnte über die Täufer alternativ schreiben, einmal historisch, das andere Mal theologisch. Snyder und ich lesen Klaassens Aufsatz über *Spiritualization in the Reformation* in entgegengesetzter Weise. Er findet in ihm ein

Kontinuum täuferischer Vorstellungen über den Heiligen Geist, so daß sich dieses Thema, die Spiritualisierung, ganz augenfällig als Thema täuferischer Theologie im 16. Jahrhundert erweist, mit der kreativen Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit. Ich finde in eben demselben Aufsatz einleuchtende Hinweise darauf, daß es keine täuferische Theologie vom Heiligen Geist gegeben habe. Klaassen zeigt nämlich, daß es an allen Punkten entlang des Kontinuums täuferischer Glaubensvorstellungen über den Heiligen Geist Einstellungen gibt, die auf ähnliche Weise auch von den nichttäuferischen Reformatoren geteilt werden.²⁰ Da er der Theologie von vornherein Priorität einräumt, wenn es gilt, täuferische Theologie zu diskutieren, scheint Snyder der Meinung zu sein, nach Belieben auf historische Materialien zurückgreifen, sie arrangieren und theologisch diskutieren zu können.

Ein Beispiel aus der Debatte des 16. Jahrhunderts über das Wesen der Theologie kann diesen Punkt vielleicht illustrieren. Es ging um die reine Methode der Theologie, und dabei widersprach Erasmus von Rotterdam in einer Schrift von 1519 dem Theologen Jacobus Latomus aus Löwen. Latomus meinte, wahre Theologen brauchten keine Kenntnis der Heiligen Sprachen — Hebräisch, Griechisch und Lateinisch — zu besitzen und nicht die Bibel auszulegen, da ja die philologische Exegese als Hilfsdisziplin zur Verfügung stehe und Rohmaterial für die eigentliche Theologie liefere. Theologie war nach Latomus systematisch und dogmatisch; vornehmlich auf biblisches Material gegründet, schuf sie eine logische Ordnung des Dogmas. Erasmus und seine bibelhumanistischen Gefährten antworteten, daß der Exeget und Kommentator der wahre Theologe sei, daß wirkliche Theologie eher literarisch und philologisch verfare als logisch, dogmatisch und systematisch im Sinne der Scholastik.²¹ Die meisten Theologen der Reformation im 16. Jahrhundert, sogar Luther, kombinierten Aspekte sowohl von Erasmus als auch Latomus über das theologische Metier miteinander. Soweit ich weiß, waren dies die Auffassungen von Theologie, die in der Reformationszeit gängig waren. Sie unterschieden sich zwar in wichtigen Punkten voneinander, in einem Punkt aber stimmten sie überein: Sie schränkten die theologische Arbeit auf die gelehrte Elite ein. Niemand, der die Losung „je gelehrter, je verkehrter“ im Munde führte, war ein Theologe im Sinne des 16. Jahrhunderts.

Ich spreche jedoch als Historiker, der das verbesserte Verständnis der Reformation feiert, von dem ich mir einbilde, daß es dadurch gewonnen wurde, daß wir die systematischen Theologen aus ihrer beherrschenden Rolle verdrängt haben, die sie bis 1960 in der Reformationsforschung spielten. Ich stelle mir vor, daß die meisten von Euch instinktiv wie Latomus in seiner

Haltung zur Schriftexegese, Geschichte als eine zweitrangige Disziplin betrachten, deren Aufgabe es ist, Material für die Theologie bereitzustellen. Das liegt daran, daß Ihr glaubt, Theologie habe eine höhere Aufgabe wahrzunehmen als Geschichte. Ich reagiere auf eine theologische Arbeit, die Verwirrung in die Geschichte bringt oder sie gar verunstaltet, allergisch. Ihr hingegen reagiert zweifellos allergisch auf eine Geschichtswissenschaft, die so betrieben wird, daß sie die Theologie in Mitleidenschaft zieht. Ich vermute, daß Snyder sich darauf bezieht, besonders da ein Großteil der Geschichtsschreibung über die Täufer auf Personen zurückgeht, die außerhalb Eurer Glaubensgemeinschaft stehen. Noch eine andere Analogie: Arnold Hauser sagte einst, daß Niccolò Machiavelli Ärgernis erregt habe, weil er die Moral zu einem Satelliten am Horizont der Politik gemacht habe, während die meisten Menschen natürlich umgekehrt annahmen, daß die Politik ein Satellit am Horizont der Moral sein sollte.²² Ich muß als jemand erscheinen, der etwas ähnlich Perverses tut.

Wenn Geschichte offensichtlich nur ein Satellit am Himmel der Theologie sein sollte, also nur eine Hilfswissenschaft, dann ist es nicht so wichtig, ob Theologie historisch auf korrekte Weise betrieben wird oder nicht. Dann kann man die Theologie getrost in Dogmatik, Ethik und Spiritualität aufteilen und zur Feststellung gelangen, daß „das Täuferium als ein spirituelles Phänomen und nicht als dogmatische Theologie in Erscheinung getreten sei“, aber trotzdem ist Theologie unverzichtbar, wenn über täuferische Spiritualität geredet wird, um ihrem „intellektuellen Substrat“ gerecht zu werden.²³ Das Problem, auf das ich hier abhebe, ist folgendes: Egal wie sehr mennonitische Theologen heute vermeiden wollen, dem Modell traditioneller Theologie als Aufgabe einer Elite, die mit höherem Intellekt und Autorität ausgestattet ist, zu folgen, sind sie doch vom Prinzip her nicht in der Lage, die antiintellektualistischen und antiautoritären Standards der ersten Täufergeneration adäquat aufzunehmen. Der Historiker will, soweit wie möglich, wieder ins Gedächtnis rufen, was die Täufer einst waren, und kümmert sich nicht wirklich darum, ob das die heute notwendige Aufgabe in Mitleidenschaft zieht, eine mennonitische Theologie auszubilden.

Auch wenn wir aneinander vorbeireden müssen und einige von Euch fortfahren werden, über „täuferische Theologie“ auf eine Weise zu schreiben, die die Geschichte der Täufer entstellt, werde ich trotzdem meine Vorliebe für den Begriff „täuferische Frömmigkeit“ zum Ausdruck bringen. Ich ziehe „Frömmigkeit“ im Hinblick auf Brüche zwischen den Traditionen vor, auf Zeiten, wenn religiöse Impulse von unten hochzukochen scheinen, anstatt von oben heruntergesandt zu werden. Vielleicht kochen Dinge nie von

unten hoch, und vielleicht sind die „Momente des Bruchs“ die besondere Wundersalbe der Historiker, ihr Voodoo und Irrationalismus. Aber wenn wir davon ausgehen, daß die Reformation ein Ereignis historischer Diskontinuität war, da traditionelle Vorstellungen plötzlich zerbrachen, war der Ausdruck ihrer „Frömmigkeit“ sehr wohl „volkstümlich“ und „mystisch“, besonders unter den Täufern.

„Mystische Frömmigkeit“ ist im Prinzip eine Form „volkstümlicher Frömmigkeit“, weil sie für jeden zugänglich ist, der über die eigentümliche, nichtintellektualistische Erleuchtung verfügt. Wenn ich „Frömmigkeit“ im Hinblick auf die Mystik der „Theologie“ vorziehe, hat das einen schwerwiegenden Grund. Es war die traditionelle Reformationsforschung, die die Darstellung der Mystik entstellte, weil sie den Maßstab orthodoxer protestantischer Dogmatik an sie gelegt hatte, so daß die Mystik als antiprotestantische Häresie erscheinen mußte, während sie doch auf einer anderen Ebene wirksam war.

Ich denke, das widerfuhr Gerson und Tauler, als Ozment sie in seinem *Homo Spiritualis* mit Luther verglich.²⁴ Ebenso verfuhr Walter von Loewenich in seinem deutschen Klassiker aus den dreißiger Jahren: *Luthers Theologia Crucis*. In einem Anhang zu diesem Buch gestand er 1954 seinen Irrtum ein. Er sagte, er habe die Unterschiede zwischen mittelalterlicher Mystik und Luthers Theologie überzogen, indem er beide mit einem rein dogmatischen Zugriff einander gegenüberstellte, während sie unter dem Gesichtspunkt der Frömmigkeit einander beträchtlich näherstünden.²⁵ Ein anderer Grund, warum mir „Frömmigkeit“ der angemessenere Begriff zu sein scheint, um volkstümliche täuferische Glaubensvorstellungen von „Theologie“ zu unterscheiden, ist folgender. Ich fürchte, daß „Theologie“ eine Trennung zwischen „dogmatisch“ und „ethisch“ markiert, die dem Täuferum des 16. Jahrhunderts ganz und gar fremd war. Für die Täufer des 16. Jahrhunderts können Themen wie Krieg und Wehrlosigkeit, Gemeinschaft der Güter und gegenseitige Hilfe, Ehe und Scheidung, Absonderung von der Welt und Meidung der Gebannten, einfach nicht von der Heilslehre, dem Gemeindeverständnis oder der Sakramentstheologie getrennt werden. Sie wurden als religiöse Anliegen konzipiert, sie wurden ganzheitlich begriffen, und sie waren eine der wichtigsten Quellen volkstümlicher Impulse in der Frömmigkeit der Täufer des 16. Jahrhunderts. Religion und Ethik flossen ineinander, übrigens auch im Begriff der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ bei den Reformierten.²⁶ Die Trennung der doktrinen Ebene („Lehr“) von der ethischen ist hauptsächlich eine lutherische Vorstellung — grundsätzlich nicht vorhanden in anderen reformatorischen Traditionen.

Die Meinung, daß die Täufer keine Theologie ausgebildet hätten, zumindest in dem Sinne nicht, wie die Mennoniten der Gegenwart es getan haben, mag den modernen Mennoniten bei ihrem Bemühen, sich theologisch zu artikulieren, nicht passen. In dieser Hinsicht kann ich nur die Worte unterstreichen, die Hans-Jürgen Goertz von Heiko A. Oberman zitiert hat, der vor dem vorschnellen „Sich-Duzen mit der Vergangenheit“ gewarnt hat, welches durch ideologische Verbrüderung die Kluft der Zeit überdeckt“.²⁷ Ähnlich hatte auch Bernd Moeller mit Nachdruck über die Reformation insgesamt gesprochen, über einen Vorgang nämlich, „der unter ganz bestimmten, einmaligen und für uns vergangenen Bedingungen aus einer Vergangenheit in eine Zukunft hineinreicht, den für unseren Blick Fremdheit und Unwiederholbarkeit, unableitbare Faktizität und eine letzten Endes undurchdringliche Vielschichtigkeit geschichtlicher Beziehungen kennzeichnet und dem wir, die Interpreten, mit dem Vorsprung und zugleich in der Armut der Nachfahren gegenüberstehen.“²⁸ Nur wenn wir die Reformation so begreifen (und ebenso das frühe Christentum), kann die Geschichte eines solchen Ereignisses eine Quelle der Inspiration und Weisheit sein.

1 Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, 2. Aufl. Paris 1968, S. 9.

2 Arnold Snyder, *Beyond Polygenesis: Recovering the Unity and Diversity of Anabaptist Theology*, S. 1–33.

3 Thomas A. Brady Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520–1555*, Leiden 1978, S. 1–3; bereits 1965 schrieb Bernd Moeller: „In ihrem Gefolge ist uns nun aber vielfach die Reformation in ihrer geschichtlichen Qualität, als Vorgang entfernter Vergangenheit und als vielschichtiges Geflecht geschichtlicher Beziehungen, aus dem Blick geraten, und wir haben uns damit die Auffassung sowohl wie die Auswertung der reformatorischen Theologie selbst bedenklich vereinfacht, die doch gerade und nur darum in der Geschichte mächtig geworden ist, weil sie fest in sie hineinverflochten war.“ Bernd Moeller, *Probleme der Reformationsgeschichtsforschung*, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 76, 1965, S. 249.

4 Max Steinmetz, in: *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, Berlin 1961, S. 32.

5 A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, London 1974, S. 129.

6 Heiko A. Oberman, *Tumultus rusticorum: Vom ‚Klosterkrieg‘ zum Fürstensieg. Der deutsche Bauernkrieg aus der Nähe betrachtet*, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 85, 1974, S. 331–358, hier zitiert nach: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 150.

7 Max Steinmetz, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, in: Rainer Wohlfeil, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972, S. 44.

8 R. Emmet McLaughlin, *Reformation and the Decline of Religion*, Vortrag auf der Sixteenth

Century Studies Conference, St. Louis, Dez. 1993.

9 Steven Ozment, *The Reformation in the Cities*, New Haven 1975, S. 77: „The laity did not receive the original Protestant message so much as a denial of the possibility of salvation by good works and religious ceremonies but as the removal of the necessity of salvation by good works and religious ceremonies.“ Für Ozment ist es allerdings außer Zweifel, daß die „original Protestant message“ Luthers Botschaft war, während die Zerrüttung der äußeren Zeremonien der lateinischen Christenheit dort am radikalsten ausfiel, wo der Einfluß Luthers am schwächsten war.

10 Paul A. Russel, *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525*, Cambridge 1986, S. 92, 173.

11 James M. Stayer, *The Eclipse of Young Man Luther: An Outsider's Perspective on Luther Studies*, in: *Canadian Journal of History* 19, 1984, S. 167–182; Mark U. Edwards Jr., *Luther*, in: *Reformation Europe. A Guide to Research*, hrsg. von Steven Ozment, St. Louis 1982, S. 59–83.

12 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 12. Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*, Waterloo 1973, Walter Klaassen, *Spiritualization in the Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 37, 1963, S. 67–77.

13 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 15.; Christoph Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976, S. 219–226.

14 Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, S. 270.

15 Ebd., S. 339.

16 Hans J. Hillerbrand, *Anabaptism and the Reformation: Another Look*, in: *Church History* 29, 1960, S. 404–424.

17 Masch.-schriftl. Fassung des Kunstbuchs in der Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, Ind. Vorwort von Valentin Ickelsamer; s. Heinold Fast, *Pilgrim Marbeck und das oberdeutsche Täufertum. Ein neuer Handschriftenfund*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 47, 1956, S. 212–42.

18 Cornelis Augustijn, *Der Epilog von Menno Simons' „Meditation“, 1539*, in: *Täufertum und radikale Reformation im 16. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium. scripta et studia, Bd. 3)*, hrsg. von Jean-Georges Rott u. Simon L. Verheus, Baden-Baden/Bouxwiller 1987, S. 175–188.

19 Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Scottdale 1973.

20 Walter Klaassen, *Spiritualization in the Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 37, 1963, S. 67–77.

21 G. Chantraine, *L'Apologia ad Latonum. Deux conceptions de la théologie*, in: *Scrinium Erasmianum*, Bd. 2, hrsg. von J. Coppens, Leiden 1969, S. 51–75.

22 Arnold Hauser, *Mannerism. The Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art*, Cambridge 1986, S. 82–83.

23 Snyder, *Beyond Polygenesis*, S. 11–12.

24 Steven Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16)*, Leiden 1969.

25 Walter von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, München 1954, S. 245–247.

26 Robert W. Scribner, *The German Reformation, Atlantic Highlands* 1986, S. 41–42.

27 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1988², S. 137.

28 Moeller, *Probleme*, S. 253.

Ruth Kastner (Hg.), Quellen zur Reformation 1517–1555. Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. XVI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, XXXI und 553 S., 16 Abb., Ln.

Die Reformationszeit ist zweifellos eine der wichtigsten Epochen deutscher Geschichte, nämlich der „fundamentale Umwandlungsprozeß im geistigen und staatlichen Leben“, der zwischen Mittelalter und Neuzeit welthistorische Bedeutung erlangt hat (S. 1). So heißt es zu Recht in der Einleitung der Herausgeberin zu dieser Quellensammlung für den Zeitraum von 1517 bis 1555, von Martin Luthers Ablaßthesen bis zum Augsburger Religionsfrieden. Die Reformation ist mehr als nur ein deutsches Phänomen; mit erstaunlicher Schnelligkeit drängte sie über die Grenzen hinaus. Aber diese Quellensammlung, wollte sie nicht aus den Fugen geraten, mußte sich geographisch auf die deutschen Reichsstädte und Territorien beschränken, auch war es nur möglich, einige regionale Schwerpunkte zu setzen.

Die Quellen zur Reformation sind relativ gut erschlossen und in zahlreichen, zumeist kritisch edierten Ausgaben zugänglich, nicht nur die Schriften der Reformatoren und ihrer altgläubigen Gegner, die Protokolle von den Verhandlungen auf den Reichstagen und das Aktenmaterial vieler Reichsstädte, in letzter Zeit sind auch voluminöse Flugschriftensammlungen und weitere Quellen zur Geschichte der Täufer erschienen. In der vorliegenden Sammlung werden nicht neue, noch nirgendwo publizierte Quellenstücke präsentiert (bis auf einige Ausnahmen), sondern bereits gedruckte Dokumente unter einem neuen Gesichtspunkt zusammengestellt. Es ist der schon lange für die Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe angekündigte Quellenband aus sozialgeschichtlicher Sicht.

So ist eine umfassende Quellensammlung entstanden, die dem geschichtswissenschaftlichen Stand der Reformationsforschung heute entspricht: der Abkehr von einer theologie- bzw. ideengeschichtlichen Perspektive und der Hinwendung zu einer Betrachtungsweise, die alle Aufmerksamkeit auf die gesellschaftliche Verwurzelung von „Denken und Handeln der Menschen im ordo christianus“ lenkt (S. 1).

Der sozialgeschichtliche Ansatz wird in der umsichtig geschriebenen Einleitung nur knapp skizziert, er verrät aber deutlich seine Herkunft aus dem Reformationsverständnis des Hamburger Historikers Rainer Wohlfeil. Im Zentrum steht die Einsicht, daß die Reformation, wie sie sich historisch durchgesetzt hat, das Ergebnis reformatorischer Bewegungen war. Bewegungen entstehen in einer „reformatorischen Öffentlichkeit“ (R. Wohlfeil), mobilisieren zu kollektivem Handeln, verfolgen das Ziel, Kirche, Obrigkeit und gesellschaftliches Leben zu erneuern und neu zu ordnen; sie fordern geistliche und weltliche Autoritäten bzw. Obrigkeiten heraus und treten in Interaktion mit politischen Kräften auf allen Ebenen obrigkeitlicher Zuständigkeit.

Um diese Aspekte des Bewegungsbegriffs wird das Quellenmaterial angeordnet, in allem natürlich nur eine Auswahl, die aber wohlüberlegt ist. So gewährt dieses Material einen guten Einblick in die unübersichtliche, von Ideen, Predigten, Flugschriften, Gerüchten und symbolischen Handlungen gekennzeichnete Kommunikationssituation („reformatorische Öffentlichkeit“), in der sich nach und nach religiöse und soziale Bewegungen herausbilden, die sich für eine Reformation in ihren konkreten Lebenszusammenhängen einsetzen.

Facettenreich ist auch das Material, das von den Bewegungen selber berichtet, ihren Organisationsformen, ihren Gesten der Verweigerung und des Protests, ihrem antiklerikal-agitatorischen Handeln, dem Druck, den sie auf die geistliche und weltliche Herrschaftselite ausüben. Sodann kommen die Neuordnungsversuche auf verschiedenen Feldern zur Sprache, Veränderungen im Priesteramt, in den gottesdienstlichen Zeremonien, in der Armenfürsorge, in Eheangelegenheiten und in Fragen der Sittlichkeit allgemein. Wenn es das besondere Merkmal einer sozialgeschichtlichen Sichtweise ist, daß Probleme der Gesellschaft und nicht des Staates im Vordergrund stehen, so zeigt der letzte Abschnitt das sehr deutlich. Erst jetzt kommen die Zusammenhänge zwischen reformatorischem Erneuerungswillen und obrigkeitlicher Politik zu ihrem Recht.

Das Zentrum der Sammlung aber liegt, um es noch einmal zu unterstreichen, bei den Bewegungen, nicht bei sozialen und wirtschaftlichen Strukturen und Institutionen, bei Strafregistern und Steuerlisten bei Umsatzziffern im Handel und Beschreibungen technischer Erfindungen, woran man bei einer sozialgeschichtlich orientierten Quellensammlung vielleicht zuerst denkt. Nein, hier wird das Augenmerk auf das Medium gerichtet, in dem sich solche harten Strukturen und Ziffern mit Ideen, Gefühlen, Bedürfnissen und Träumen der Menschen verbinden und in kollektivem Handeln historisch

wirksam werden: in Bewegungen. Hier geht die Herausgeberin so vor, daß sie diese Bewegungen in einigen Städten dokumentiert: in Reichsstädten (wie Straßburg und Augsburg), in Residenz- und Landstädten (wie Wittenberg, Magdeburg und Lüneburg). Texte aus dem Bauernkrieg, der eine revolutionäre Bewegung des „gemeinen Mannes“ genannt wurde, werden übergangen. Der Grund ist einfach: Sie sind bereits 1963 in einem eigenen Band dieses großangelegten Quellenwerkes zur Deutschen Geschichte der Neuzeit von Günther Franz herausgegeben worden. Um so deutlicher werden die Täufer hervorgehoben. Sie erhalten einen verhältnismäßig breiten Raum, und zwar die täuferischen Bewegungen in Zürich und Augsburg. Leider mußte auf das niederdeutsche Täufertum mit seinem historisch weithin wirksamen Täuferreich zu Münster (1534/35) aus Raumgründen verzichtet werden. Es fehlt auch das Täufertum in Tirol und Mähren; eine Novität im Reich waren die mährischen Bruderhöfe auf der Basis von Allgemeineigentum unter den Hutterern. So verdienstvoll es ist, daß die Herausgeberin den Impulsen der neueren Täuferforschung gefolgt ist, das Täufertum in die allgemeine Reformationsgeschichte stärker zu integrieren, als es traditionellerweise der Fall war, so wirkt sich leider das Prinzip dieser Quellensammlung, möglichst keine lehrhaften Texte aufzunehmen, für die Täufer besonders nachteilig aus. Sie erscheinen nämlich fast ausschließlich in Texten und Dokumenten ihrer Gegner. Hier wäre es ratsam gewesen, nach einem Ausgleich zwischen täuferischem Selbstverständnis und Kritik am Täufertum zu suchen. (Übersehen wurde übrigens der wichtige Quellenband zur Ostschweiz, den Heinold Fast 1973 herausgebracht hat).

Die Texte sind sorgfältig in ihrem ursprünglichen Sprachbestand ediert worden, ein Glossar hilft, unbekannte Wörter zu erschließen, und eine kurze Inhaltsangabe zu jedem Quellenstück, zuverlässig und prägnant formuliert, trägt dazu bei, daß man sich in dieser Sammlung schnell orientieren kann. Lobenswert ist auch, daß die Herausgeberin Bildmaterial als historische Quelle eingestreut hat. Aber um wirklich einen Effekt zu erzielen, hätte mehr Material dieser Art zusammengestellt werden müssen, mit genauerer Information und mit Kommentar. So bleibt es doch beim illustrativen Charakter von Abbildungen, der eigentlich vermieden werden sollte. Eines steht aber außer Frage: Die Arbeit, die Ruth Kastner über Jahre hinweg in dieses Quellenwerk gesteckt hat, hat sich gelohnt.

Hans-Jürgen Goertz

Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1571), 140 S., 11. Abb., Göttingen 1995, brosch.

Wenige Versuche, die Reformation mit einem Schlagwort zu erfassen, haben soviel Resonanz erfahren wie der Begriff des „Antiklerikalismus“. Wie kaum ein anderer hat Hans-Jürgen Goertz diesen Begriff als Schlüssel zum Verständnis der Reformation in Umlauf gebracht. Sein neuestes Buch versammelt zu diesem Thema vier überarbeitete, bisher teilweise nur auf englisch zugängliche Aufsätze bzw. Vorträge aus jüngster Zeit, sowie zwei bisher unveröffentlichte Arbeiten über adligen und bauerlichen Antiklerikalismus.

In einem ersten Kapitel legt Goertz seine „Antiklerikalismus“-These als „sozialgeschichtliches Erklärungsmodell“ (S. 7) der Reformation noch einmal knapp dar. Den „Angriff auf geistliche Personen, die sich von dem Ideal derjenigen entfernt hatten, die berufen waren, für das Heil der Menschen zu sorgen“ (S. 12), gab es nicht erst in der Reformation, sondern er habe auch schon das gesamte Spätmittelalter bestimmt. Er radikalisiert sich aber mit der Reformation und „mündet in die Forderung, den klerikalen ‚Stand‘ ganz und gar abzuschaffen“ (S. 16). Die reformatorische Losung vom „Priestertum aller Gläubigen“ bringt dies prägnant zum Ausdruck: der Priester war für den Laien überflüssig, ja als „Instrument der Werkgerechtigkeit“ sogar schädlich geworden. Der klerikale Stand vermittelte nicht mehr das Heil, sondern war für den gemeinen Mann zum Problem geworden.

Dabei ist „Antiklerikalismus“ nicht in erster Linie ein Inhalt, sondern ein „Sitz im Leben“, eine vorreformatorische „Situation“. Nicht die Überzeugungskraft lutherischer Lehren, wie etwa der Rechtfertigung sola gratia, machte die Reformation zur Massenbewegung, sondern die antiklerikale Situation, in der diese Ideen aufgenommen wurden. Ohne den im späten Mittelalter eingeübten Antiklerikalismus des gemeinen Mannes „wäre die Reformation eine Idee geblieben“ (S. 18 f.). Der Antiklerikalismus war also „eine Kraft, die der Reformation von Grund auf Gestalt verlieh und Richtung wies.“ (S. 10).

Das zweite Kapitel fragt nach dem besonderen Gepräge, das Kleriker dem Antiklerikalismus gegeben haben. Hier zeigt Goertz, wie die Schriften Luthers, Zwinglis und anderer Reformatoren die Fronten zwischen altgläubigen Klerikern und evangelischen Laien polarisierten und eine Dynamik entfalteten, „die auf konkrete Veränderungen drängte“ (S. 34). Am Beispiel von Luther, Thomas Müntzer und Michael Sattler zeigt er, wie der Antiklerikalismus jeweils existentiell verankert war und aus dem Zentrum des

theologischen Denkens wuchs. Trotzdem waren es verschiedene Arten von Antiklerikalismus, die sie vertraten: Goertz ordnet Luther einem „gemäßigten, gewaltsame Ausbrüche korrigierenden Antiklerikalismus“, Müntzer einem „konsequent revolutionären“ und Sattler einem „friedfertigen Antiklerikalismus“ zu (S. 42). Die erste dieser Vorstellungen hatte „historisch den größten Erfolg“, verfehlte aber „ihr ursprüngliches Ziel, das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ durchzusetzen“ (S. 43).

Nach einem Kapitel über die antiklerikale Polemik adliger Reformationsanhänger wendet sich Goertz im vierten Kapitel dem Antiklerikalismus der aufständischen Bauern zu. Die zahlreichen Beschwerden der Bauern gegenüber dem wirtschaftlichen Druck der Geistlichkeit regte sie an, die evangelische Kritik an der weltlichen Herrschaft des Klerus zu übernehmen und die reformatorische Idee einer erneuerten christlichen Gemeinschaft im Sinne einer brüderlichen Lebensgemeinschaft aufzufassen. „In der antiklerikalen Argumentation fanden“ die Bauern „ein Muster dafür, wie sie auch mit den weltlichen Problemen und Autoritäten fertig werden konnten“ (S. 74). Somit ist der Antiklerikalismus „die Form ..., in der die Reformation ihre Verwirklichung unter den Bauern gefunden“ hat. (S. 72).

Ein fünftes Kapitel beschäftigt sich mit der Darstellung des Klerus in der Bildpropaganda der Reformation. Die entscheidende Funktion dieser durch Flugblatt und Flugschrift massenhaft verbreiteten, beißend antiklerikalen Holzschnitte und Kupferstiche sieht Goertz darin, daß Bilder „offensichtlich mehr als Worte in der Lage sind, die emotionalen Bindungen an den Klerus ... zu zerstören und durch neue zu ersetzen“ (S. 91).

Für mennonitische Leser besonders interessant ist das letzte Kapitel, das untersucht, wie ursprüngliche Kleruskritik und Kirchenzucht bei den Täufern im nachreformatorischen Konfessionszeitalter zu binnengeleiteter Sozialdisziplinierung wurden (S. 103). „Auf den sozialdisziplinierenden Fremdzwang [der von der weltlichen Obrigkeit und der landeskirchlichen Geistlichkeit ausgeübt wurde, S. B.], reagierten die Täufer und ihre mennonitischen Nachfahren bald mit Selbstzwang“ (S. 108). „Sie brauchten sich nicht von den Obrigkeiten disziplinieren zu lassen, sondern disziplinierten sich selbst.“

Eine Schlußbetrachtung resümiert die Ergebnisse des Buches (S. 115 bis 119). Dreierlei Vorzüge weist nach Goertz der Begriff des Antiklerikalismus auf: Erstens erlaubt er, der enormen Breite von reformatorischen Bewegungen eine gewisse Einheit zu verleihen — nicht eine Einheit nach Inhalten, sondern der „Situation“ (S. 117). Zweitens umfaßt er „Wort und Geste, Zeichen und Agitation“ — diese Inklusivität ist entscheidend zum

Verständnis einer „oral culture“ (S. 118). Drittens vermag er „die Vielfalt reformatorischer Agitations- und Bewegungsformen“ zu erklären, indem er „den jeweils besonderen religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Konstellationen in Städten, Territorien und Grundherrschaften gerecht“ wird (S. 118 f.). In der Reformation gibt es also nicht eine, sondern viele verschiedene antiklerikale Bewegungen, die „sich überlagern, berühren, gegenseitig anregen und vorantreiben, sich unabhängig voneinander bewegen, auch einander bekämpfen und ablösen“ (S. 119).

Ein Problem des Antiklerikalismus-Begriffes beruht gerade in dieser enormen Vielseitigkeit. Verliert er nicht gerade an Erklärungskraft, wenn er für so viele unterschiedliche Motivationen und Erfahrungen den Schlüssel liefern soll?

Die moderne sozialgeschichtliche Erforschung der Reformation hat erfreulicherweise unseren Blick weg von den „großen Männern“ (Luther, Zwingli) und ihren „großen Ideen“ (Rechtfertigungslehre) hinüber zum gemeinen Mann und seinem sozialen Umfeld gelenkt. Dieser Fortschritt ist unumkehrbar. Doch wird vorschnell angenommen, der gemeine Mann hätte deshalb wenig Gespür oder Interesse für die theologischen Inhalte der Reformation gehabt. Auf S. 37 lesen wir: „Für Laien war die Bedachtsamkeit Luthers freilich schwer zu verstehen. Ihnen drängte sich die praktische Konsequenz der verbalen Agitation vielmehr übermächtig auf; scharfsinnige theologische Argumente wollten ihnen nicht in den Kopf.“ Hier wird für meine Begriffe künstlich eine Verständnisbarriere zwischen Reformatoren und Laien aufgebaut.

Wer sich für diese Fragen interessiert, hat in diesem Buch eine schöne Zusammenfassung und eine ausgezeichnete Ausgangsbasis für die weitere Auseinandersetzung.

Stephen E. Buckwalter

Hans-Wilhelm Windhorst und Werner Klohn, Die Amischen in der Lancaster-County (Pennsylvania) — Beharrung und Wandel einer fundamentalistisch-religiösen Minderheit (Vechtaer Studien zur angewandten Geographie und Regionalwissenschaft. Band 4), Vechta 1992, 127 S., zahlr. Abb., kart.

Von 1989 bis 1991 wurde in den Vereinigten Staaten ein Forschungsvorhaben über Konzentrationsprozesse in der Agrarwirtschaft und deren Auswirkungen auf die Farmen, den ländlichen Raum und die Raumordnung des Agrarsektors durchgeführt. Aus diesem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützten Projekt entstanden mehrere Publikationen, von denen das hier besprochene Heft den dritten Forschungsbericht darstellt.

Die Autoren Hans-Wilhelm Windhorst und Werner Klohn haben das Heft in drei Hauptteile gegliedert, von denen Windhorst den ersten Teil mit dem Titel „Die Old Order Amish — Grundzüge ihrer Lebens- und Wirtschaftsform“ und den dritten Teil mit der Überschrift „Die Landwirtschaft der Amischen in der Lancaster County“ bearbeitet hat. Werner Klohn wiederum hat den zweiten Teil unter dem Titel „Die Amischen im Spannungsfeld der Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung in der Lancaster County“ verfaßt.

Der erste Teil befaßt sich mit den Old Order Amish als religiös-fundamentalistischer Gruppe, ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Windhorst analysiert die Auswirkungen von Gelassenheit und Ordnung als die vom Autor genannten beherrschenden Prinzipien der amischen Lebensweise auf das Wirtschaftssystem der amischen Farmer.

Die Phänomene Beharrung und Wandel, zwischen denen sich Leben und Wirtschaft der Amischen ständig neu entscheiden muß, sollen auf diese Art erfaßt werden. Dieser erste Aufsatz bildet den Hintergrund für die folgende Untersuchung, ohne den die dort beschriebenen Prozesse nicht zu verstehen sind. Der zweite Aufsatz analysiert den strukturellen Wandel in der Landwirtschaft und die Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur des Lancaster County. Damit sollen die Probleme erfaßt werden, die der Amischen Minderheit aus der zunehmenden Landverknappung im County erwachsen. Sie geht auf ein kontinuierliches Wachstum der Glaubensgemeinschaft einerseits, und auf die stetige Landnahme von Nicht-Amischen für Bauvorhaben andererseits zurück. Die damit einhergehenden Spannungen zwischen Amischen Farmern und Nicht-Amischen Pendlern, etwa wegen Geruchsbelästigungen von den Farmen, werden ebenso beschrieben wie die Spannungen, die sich aus dem stetig wachsenden Tourismus ergeben.

Der dritte Aufsatz untersucht die verschiedenen Formen der Agrarproduktion. Windhorst geht der Frage nach, wie die Farmer mit ihren traditionellen

Formen des Landbaus in einer von modernen Agrarbetrieben beherrschten Landwirtschaft existieren können. Weiter wird gefragt, wie die Amischen auf die Verknappung von Farmland, dem schnellen Ansteigen der Bevölkerung und der Verteuerung von Nutzland für Farmen reagieren. Zum Schluß werden verschiedene Formen des Wechsels aus der Landwirtschaft in andere für Amische akzeptable Erwerbszweige vorgestellt.

Die Geschichte der Mennoniten beziehungsweise der Amischen wird nur sehr kurz wiedergegeben, gerade genug, um den historisch-theologischen Kern zu erahnen. Weit ausführlicher erörtert Windhorst die Begriffspaare Gelasenheit und Ordnung sowie Beharrung und Wandel. Dabei zeigt er den inneren Zusammenhang dieser vier Grundpfeiler des amischen Lebens auf. Die Arbeit besitzt nicht nur an sich einen Wert, sondern gerade auch die Existenz der Gemeinschaft beruht, wie Familie und Gemeinde, auf der körperlichen Arbeit des einzelnen. Damit wird schon deutlich, daß im Sinne der Amischen nicht jede Arbeit gleich gut ist. Der Autor beschreibt den Zusammenhang von Raum und Zeit im Verständnis der Amischen als eine enge Verbindung von Vergangenheit und Zukunft. Daraus erklärt sich dann auch das intensive Festhalten an überkommenen Regeln oder die engen Kontakte in einer Gemeinde und letztlich auch das Festhalten an der Gemeinde selber. Schließlich definiert sich die Gemeinde auch aus dem mit dem Pferdegespann zu überbrückenden Raum. Die Zukunft der Gemeinschaft kann nur durch den Erhalt und Zusammenhalt der alten Ordnung gewährleistet werden. Deshalb muß die Gemeinschaft mit Neuerungen sehr vorsichtig umgehen, sogar wenn diese offenbar aus ökonomischen Gründen unabdingbar erscheinen.

Die sozioökonomische Struktur des Lancaster County und des Staates Pennsylvania einerseits und die der Amischen andererseits werden im zweiten Teil des Berichts eingehend beschrieben. Der Dualismus in der Agrarstruktur, also Kleinbetriebe und agroindustrielle Farmen, findet ebenso Eingang in Klohn's Untersuchung wie die Probleme, die den Amischen, aber auch verschiedenen Gruppierungen der Mennoniten, Sorgen bereiten, nämlich stetiges Wachstum der Bevölkerung im County, schnelles Wachstum innerhalb der amischen Gemeinden und die damit einhergehende Verknappung von Farmland. Diese Verknappung zwingt die Farmer zur Intensivierung der Produktion, die wiederum schafft Umweltprobleme, die diese Intensivierung verbieten. Laut Klohn zwingen diese Schwierigkeiten die Amischen zu einer Suche nach neuen Erwerbszweigen, z. B. Handwerksbetrieben in denen inzwischen sogar amische Arbeitnehmer tätig sind. Damit wird der Weg in eine Drei-Klassengesellschaft innerhalb der Amischen bereitet. Diese Dreiteilung der Gemeinschaft wäre nach Ansicht beider Autoren eine größere

Gefahr für die Amischen als der Tourismus, der mit seinen Vor- und Nachteilen an dieser Stelle ebenfalls recht deutlich skizziert worden ist. Wohl nicht von ungefähr stellt der Autor einen Abschnitt mit Maßnahmen des Lancaster County gegen den Verlust des Farmlandes zugunsten von Bauland an den Schluß seiner Betrachtungen. Allerdings wird der Erfolg dieser Versuche eher kritisch betrachtet.

Im dritten und letzten Teil dieser Arbeit geht Windhorst konkret auf die Wirtschaftsweise der Amischen ein. Zuerst skizziert er den Zustand ihrer Landwirtschaft in der Kolonial- und postkolonialen Zeit und in den vierziger Jahren, um dann zu beschreiben, wie sie auf die Herausforderungen durch Modernisierung und Umstrukturierung in den nachfolgenden Jahren reagierten. Die aktuelle Situation mit ihrem neuen, tiefgreifenden Wandel für die Amischen wird in sechs unterschiedlichen Fallstudien verdeutlicht. Ziemlich klar wird dabei, daß die verschiedenen Betriebssysteme alle ihre Produktionsmethoden intensivieren mußten und weiterhin müssen, aber auch von Vermarktungsstrategien abhängen. Darüber hinaus müssen sie auch neue Wege gehen: Weg von der direkten Landwirtschaft, hin zum Handwerk etwa. Es stehen Anbau von Sonderkulturen, Massentierhaltung, kleine, zum Teil sehr erfolgreiche Handwerksbetriebe, neue Verkaufswege in direktem Zusammenhang mit der Landverknappung, den Preissteigerungen und dem eigenen Wachstum der Lancaster-Amischen, die bei allen ihren Reaktionen auf den sozio-ökonomischen Druck immer auch auf die Einhaltung ihrer Glaubenssätze achten müssen.

Dieses Heft liefert eine umfassende Studie der Old Order Amish und ihrer aktuellen sozioökonomischen Situation im Lancaster County und stellt damit die erste größere Untersuchung für den deutschsprachigen Raum dar. Allerdings wäre es nicht von Nachteil gewesen, etwas näher auf die religiösen Inhalte der Amischen oder auf ihre Geschichte einzugehen, dann hätten die Autoren das Lancaster County auch nicht als das „zweifelloso“ religiöse Zentrum der Old Order Amischen dargestellt, denn zwischen den einzelnen Gemeinschaften der Amischen in Pennsylvania oder beispielsweise in Ohio und in Indiana gibt es doch verschiedene Ansichten über den Grad der Konformität mit den Regeln der Amischen. Gerade in der Art der Kühlung von Kuhmilch, elektrisch oder mit anderen Methoden, gibt es Unterschiede. Wirklich hilfreich sind dagegen zwei andere Punkte, einmal die Literaturlisten, die eine Auswahl der vorhandenen Literatur darstellen und so für weitere Arbeiten den Zugriff erleichtern, und das zahlreiche Kartenmaterial, das unter Umständen aussagekräftiger als so mancher lange Text sein kann.

Carsten Walczok

Calvin Redekop, Mennonite Society, The Johns Hopkins University Press, Baltimore und London 1989, XIV und 397 S., zahlreiche Abb., Kart.

Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg.), *From Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals): a Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam University Press, 1994, XII und 243 S., zahlreiche Abb., Kart.

Diese beiden Bücher können jedem zur Lektüre empfohlen werden, der mit den Entwicklungen der täuferisch-mennonitischen Forschung außerhalb des deutschen Sprachraums auf dem laufenden bleiben will. Beide Bücher enthalten zahlreiche interessante und wertvolle Informationen. Das ist jedoch nicht schon alles. Sie versuchen auch zu zeigen, wie man den gesamten Verlauf der täuferisch-mennonitischen Geschichte vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart verstehen kann.

Calvin Redekop hat mit *Mennonite Society* ein ehrgeiziges Projekt in Angriff genommen. Obwohl er weiß, daß sein Gegenstand komplex ist, versucht er dennoch, den wahren Charakter des mennonitischen Lebens in Nordamerika heute zu bestimmen: „Mennoniten sind jene Leute, die einem historisch-täuferischen System von Theologie und Praxis anhängen“ (S. 271). Redekop schlägt vor, das frühe Täuferium als eine religiös-soziale Bewegung zu verstehen, deren Anhänger ihr Leben nach einem neutestamentlichen Ideal zu gestalten versuchten. Mit anderen Worten, nach Redekop war das Täuferium ursprünglich eine utopisch konzipierte Protestbewegung. In den folgenden Jahrhunderten haben die Leute, die mit diesem „historischen System“ verbunden waren, unterschiedlich darauf reagiert und tun es immer noch: indem sie geschlossene, separatistische Gruppen bildeten, die nach und nach den Charakter ethnischer Gruppen annahmen und das Ziel verfolgten, das ursprüngliche Ideal für sich selbst zu bewahren; indem sie sich in die umgebende Gesellschaft eingliederten und sich auf diese Weise allmählich von dem ursprünglichen aktivistisch aufgefaßten utopischen Ideal entfremdeten; oder indem sie sich bemühten, die ursprüngliche täuferische Utopie in einer für die Zeitgenossen relevanten Weise wiederzubeleben.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert: In Teil 1 beschreibt Redekop die historischen Ursprünge des Täuferiums, ebenso seine Differenziertheit und Verbreitung. In Teil 2 diskutiert er das *Mennonitische Ethos*. Unter dieser Überschrift beschreibt er solche unterschiedlichen Themen wie Glaube,

religiöse Praxis, Gemeindeorganisation und Gruppenpsychologie. Teil 3 handelt von mennonitischer Familie, Gemeinde, Schule, wirtschaftlicher Aktivität, politischem Leben und Mission, kurz, von mennonitischen Institutionen. Teil 4 beschäftigt sich mit der Herausforderung, der mennonitische Identität und Chancen für die Zukunft ausgesetzt sind. Anhang A enthält weitere Gedanken zur Zukunft des Mennonitentums und auch zu soziologischen Kategorien wie „Sekte“, „ethnische Gruppe“, „Denomination“, „utopische Bewegung“. Das Buch schließt mit einer langen, sehr nützlichen Bibliographie, die sich allerdings auf englischsprachige Werke konzentriert.

Obwohl Redekop die europäischen Ursprünge des Täuferturns diskutiert, verwendet er wenig Kraft auf eine Analyse weiterer Entwicklungen in Europa. Er konzentriert sich auf Themen wie Urbanisierung, Kapitalismus, Assimilation und Wiederentdeckung der religiösen Wurzeln im Zusammenhang des 19. und 20. Jahrhunderts in Nordamerika. Das sind übrigens Themen, die schon früher in den Niederlanden eine Rolle gespielt zu haben scheinen.

Die Autoren des Sammelwerks *From Martyr to Muppy* („vom Märtyrer zum mennonitischen Juppy“ ließe sich dieser anzügliche Titel übersetzen) führen den Leser auf verdienstvolle Weise in die Geschichte des niederländischen Täufer-Mennonitentums ein. Das Buch hat drei Teile, auf die sich fünfzehn Aufsätze verteilen. Alastair Hamilton untersucht das frühe niederländische Täuferturn in seinem Zusammenhang mit der Reformation. Sjouke Voolstra schreibt über den Wandel, dem das Täuferturn im 16. und 17. Jahrhundert unterlag. Otto de Jong stellt Betrachtungen darüber an, wie sich das Mennonitentum in den niederländischen Protestantismus eingefügt hat. Simon Verheus zeigt, wie geeignet die Kategorie kultureller Assimilation ist, die Entwicklung der Taufgesinnten in Haarlem zu erfassen. Edmund Kizik, der einzige Autor, der einen Beitrag über ein nichtniederländisches Thema liefert, arbeitet heraus, daß sich die polnischen Mennoniten langsamer als ihre niederländischen Verwandten gesellschaftlich assimiliert haben. Piet Visser und Marijke Spies diskutieren, welche Rolle die Mennoniten in der Literatur spielen. In einem zweiten Aufsatz beschäftigt sich Piet Visser mit Jan Philipsz Schabaelje. Dem Wandel mennonitischer geistlicher Musik bis ins 17. Jahrhundert hinein geht Louis Peter Grijp nach. Mary Sprunger stellt ihre Forschungen zum sozialen und wirtschaftlichen Leben der Amsterdamer Waterländischen Gemeinde *By de Tooren* im 17. Jahrhundert vor. Bert Westeras Aufsatz ist eine interessante Fallstudie über die Mitglieder der Brants-Familie, die im Waffenhandel während des 18.

Jahrhunderts tätig waren. Andrew Fix erörtert die Beziehungen zwischen Collegianten, Mennoniten und rationalistischer Religiosität im 17. Jahrhundert. Jella Bosma beschäftigt sich mit dem Predigtstil des 18. Jahrhunderts und Sjouke Voolstra in einem zweiten Aufsatz mit konfessioneller Identität in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Anton van der Lem beschließt das Buch mit einem Essay über drei Historiker mit mennonitischem Hintergrund: Pieter Lodewijk Muller, Johan Huizinga und Jan Romein.

Die meisten Autoren behandeln oder berühren zumindest das Hauptthema des Buches: die gesellschaftliche und kulturelle Assimilation der Mennoniten. Aber Leser, die an neuen theoretischen Einsichten interessiert sind, werden enttäuscht sein. Das Buch ist vor allem für eine breitere, nicht notwendigerweise akademische Leserschaft gedacht. Es verzichtet auf einen Anmerkungsapparat, obwohl jeder Aufsatz mit einer Bibliographie abschließt, manches Mal sogar mit einer recht detaillierten. Das Register ist sorgfältig erstellt und der Text häufig durch Illustrationen veranschaulicht worden.

Es wäre wohl angebracht, einmal sorgfältig darüber nachzudenken, wie nützlich die großen Theorien sind, die in beiden Büchern ausgearbeitet wurden, um die Entwicklung der Mennoniten über die Jahrhunderte hinweg in den Griff zu bekommen. Die Kategorien „utopische Protestbewegung“ und „vom Märtyrer zum Muppy“ tragen einen „normativen Charakter“, um einen Begriff zu nutzen, der aus der neueren Täuferforschung bekannt ist. Untersuchungen zum „normativen Täuferum“ werden gewöhnlich mit „revisionistischen“ oder „polygenetischen“ Deutungen der täuferischen Anfänge kontrastiert. Keiner der Autoren in diesen beiden Büchern fordert die „revisionistische“ Forschung jedoch direkt heraus. Ja, Redekop und andere anerkennen sogar bereitwillig die Bedeutung der Untersuchungen, die James M. Stayer beispielsweise vorgelegt hat. Trotzdem lebt das Projekt einer konfessionellen Geschichtsschreibung, wie sie vor einiger Zeit von Männern wie Harold S. Bender betrieben wurde, auf den Seiten dieser Bücher fort.

Anton van der Lem beginnt seinen Essay in *From Martyr to Muppy* mit einer Warnung, die ihre Berechtigung hat: „Ist es nicht gefährlich, etwas mennonitisch zu nennen, das für andere Religionen oder Überzeugungen genauso charakteristisch sein könnte?“ (S. 283) Wenn die begrifflichen Vorstellungen „utopische Protestbewegung“ und „vom Märtyrer zum Muppy“ für unser Verständnis der Mennoniten besondere Bedeutung haben sollen, müssen wir davon ausgehen, daß „mennonitische Tradition oder Gesellschaft“ ein ein-

zigartiger und festumrissener historischer Gegenstand war und immer noch ist. Doch gibt es tatsächlich so etwas wie „wahres“ Täufer-Mennonitentum, das im frühen 16. Jahrhundert plötzlich auf der Bühne der Geschichte erschienen war? Nur wenn das der Fall wäre, könnten wir bestimmen, was innerhalb oder außerhalb der Grenzen der „Mennonite society“ angesiedelt ist. Aber ist es für uns nicht sehr gekünstelt, die Welt in calvinistische, katholische, jüdische, moslimische, hinduistische, pietistische, mennonitische oder weltliche Gesellschaften aufzuteilen zu versuchen? Sind die Verbindungen zwischen den Mennoniten des 20. Jahrhunderts und den Täufern des 16. Jahrhunderts realer als die Verbindungen zwischen den Mennoniten heute und ihren nichtmennonitischen Nachbarn, Kollegen und Familienmitgliedern — oder ist es umgekehrt? Wenn wir das Mennonitische aufgrund einer Deutung des frühen Täuferniums definieren und im Anschluß daran fragen, ob die Mennoniten sich gesellschaftlich assimiliert hätten, steckt die Antwort dann nicht schon in der Frage? Das heißt: Ist die allgemeine Tatsache, daß sich alles im Laufe der Zeit verändert, nicht leichtfertigerweise zu einem Argument geworden, das den Mennoniten schließlich Verrat an ihren eigenen konfessionellen Wurzeln vorwirft? Sollte der Begriff der „Assimilation“ nicht nur für einen begrenzteren Zweck gebraucht werden, nämlich um den konkreten sozialen Wandel in einer geschlossenen Gruppe allein während der Dauer eines Menschenlebens zu erfassen?

Diese Fragen sind so gemeint: Sie sollen die Autoren und Leser gleichermaßen herausfordern, doch nicht die Erkenntnisse schmälern, die die einzelnen Autoren zur Diskussion gestellt haben. Beide Bücher verdienen unsere Aufmerksamkeit.

Michael D. Driedger

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1: Witmarsum am Rio Alto Krauel und Auhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina, Mennonitischer Geschichtsverein e. V., Bolanden-Weierhof 1995, 490 Seiten, kart.

Peter Klassen, der ausgewiesene Kenner des Mennonitentums in Südamerika, nicht zuletzt durch sein zweibändiges Werk über die Mennoniten in Paraguay, hat die Geschichte der Mennoniten in Brasilien vorgelegt — genauer gesagt: den ersten Band, denn auch dieses Werk geriet zu einem beachtlichen Umfang. Die Teilung legte sich hier auch von der Sache her nahe, denn die Geschichte der deutschen mennonitischen Einwanderer in Brasilien seit 1930 verläuft ganz klar in zwei Phasen: dem Siedlungsversuch im Staat Santa Catarina und dem Neubeginn nach 1950 in den Staaten Parana und Rio Grande do Sul. Die Arbeit wurde, und das ist nicht unwichtig, im Auftrag der brasilianischen Mennoniten geschrieben, was bedeutet: Klassen konnte das erfreulich reichhaltig erhaltene Archivmaterial nutzen, was er tat und durch viele Aktenauszüge demonstriert, und ihm wurde nicht hineingeredet. Der Auftragsarbeit liegt also historisches Interesse der Brasilienmennoniten selbst zugrunde, und sie erhoffen sich davon wohl so etwas wie eine „Aufarbeitung“ ihrer konfliktreichen Geschichte.

Die Mennoniten in Brasilien sind, genau wie die in Paraguay, mennonitische Glaubensflüchtlinge aus Rußland, denen Ende der 1920er Jahre noch die Flucht aus Rußland vor dem stalinistischen Terror gelang, denen aber plötzlich das Tor ins verheißene Land Kanada vor der Nase zugeschlagen wurde. In Deutschland konnten diese paar tausend Menschen nach damaliger allgemeiner Überzeugung nicht bleiben — eine groteske Einschätzung im heutigen Rückblick auf 13 Millionen von Vertriebenen nach 1945. So blieb nur der Ausweg nach Paraguay oder Brasilien — schon das eine konfliktrträgliche Entscheidung, denn Brasilien schien schneller zugänglich, aber Paraguay bot für eine geschlossene mennonitische Ansiedlung (Selbstverwaltung, Wehrfreiheit) die besseren Voraussetzungen. Dieser Unterschied des Anfangs trägt, so scheint mir, schon den Grund für die später so verschiedene Entwicklung der beiden Mennonitengruppen in sich.

Klassen beschreibt die ersten Jahre der Siedlung, die unter dem „Schock des Urwaldes“ standen, wie man sagen könnte: Kultur- und technikgewohnte Bauern von ebenen, guten Weizenböden mußten sich mit der Hacke im Urwald eine Existenz sichern, ein deprimierendes Unterfangen, wie sich immer wieder zeigen sollte. Dennoch gelangen gute Anfänge in Ackerbau und Siedlungswesen, und Klassen beschreibt dann sehr breit und sehr

systematisch die einzelnen Sektoren dieses mennonitischen Siedlungslebens: Selbstverwaltung (die es letzten Endes eben nicht gab), kirchliches und wirtschaftliches Leben, Schulen und kulturelle Einrichtungen und dergleichen. Daß er bei diesen thematischen Längsschnitten zeitliche Überschneidungen in Kauf nehmen muß, ist dem Autor bewußt, aber eine andere Darstellungsform wäre wohl noch unübersichtlicher gewesen. Klassen bietet zu den einzelnen Themen immer auch eine historische Hinführung, wobei letzten Endes immer Rußland das Maß aller Dinge ist, „die gute Zeit“ (vor dem ersten Weltkrieg), nach der man sich — ähnlich wie in Paraguay — zurücksehnte. Manchmal greift Klassen sogar auf die Täuferzeit zurück oder er stellt, was verdienstvoll ist, die mennonitische Einwanderung nach Brasilien in den umfassenden Kontext der generellen deutschen Einwanderung nach Brasilien.

Trotz der kompetenten und um Ausgewogenheit bemühten Darstellung liest sich das Buch streckenweise mühsam, und das liegt einzig und allein daran, daß es auch dem interessierten Leser nicht immer leicht fällt, im Blick zu behalten, wer wann gerade mit wem und aus welchem Grund Streit hatte. Die Geschichte der Mennoniten Brasiliens ist in der hier beschriebenen ersten Phase eine Kette von Konflikten: Siedlung gegen Genossenschaft, Mennonitengemeinde gegen Mennoniten-Brüdergemeinde, Abgewanderte gegen Ausharrende — und hinter allem immer wieder: Persönlichkeitskonflikte, die so menschlich sind und sich mit Sachfragen immer wieder zu einem unentwirrbaren Knäuel an Argumenten und Emotionen verflechten. Die Existenz der Mennoniten in Brasilien war bestimmt, so scheint mir, von zwei Problemfeldern, deren eines auch in Paraguay wirksam war, während das andere typisch für die Situation in Brasilien ist:

1. In Paraguay lebten die Mennoniten weitab von der sonstigen Zivilisation, abgeschlossen, auf sich selbst angewiesen, mit wenig Kommunikationsmöglichkeiten nach außen, aber auch von außen weitgehend in Ruhe gelassen, so daß sie gezwungen waren, mit sich zurechtzukommen. Im Gegensatz dazu waren die Mennoniten in Brasilien von Anfang an „in der Welt“, ja teilweise geradezu „außengesteuert“. Sie verglichen sich mit den anderen deutschen Ansiedlungen, waren von der Hanseatischen Kolonisationsgesellschaft, die zunächst nichts mit Mennoniten zu tun hatte, angesiedelt worden und erwarteten von dort Hilfe. Anders als in Paraguay waren die einzelnen Siedler selbst Eigentümer des Landes, und es bestand von Anfang an immer die Möglichkeit der Abwanderung, die auch bald einsetzte und im Endeffekt zum langsamen Tod der Siedlungen führte. Deutlich wurde das auch in der Frage der Wehrlosigkeit: Man ging nach Brasilien, obwohl

Brasilien keine Wehrfreiheit zugesagt hatte. Die Wehrlosigkeit wurde, um nur eine Lebensmöglichkeit zu finden, ignoriert und schließlich aufgegeben. Die Mennoniten Brasiliens nahmen auch sehr viel schneller als die in Paraguay die Landessprache an, nicht zuletzt, weil sie unter einer Nationalisierungswelle zu leiden hatten, die ihnen ihre deutschen Schulen nahm und die sie geradezu mit Gewalt in die brasilianische Gesellschaft hineinstieß.

Die Mennoniten Brasiliens waren außerdem zu ihrem Schaden, wie mir scheint, sehr lange abhängig von Hilfe aus Deutschland und aus Holland, und die Rolle eines Benjamin H. Unruh in Karlsruhe, auf den die Siedler hörten und der von Rußland her einer der ihren war, ist im Rückblick geradezu grotesk in ihrer „Befehlsmächtigkeit“. Diese Außenkontakte trugen ihrerseits zu den Konflikten bei, denn man konnte gute Kontakte nach außen instrumentalisieren zur Durchsetzung nach innen, nach der Devise: Wenn ihr meinem Vorschlag nicht folgt, kommt aus Holland kein Geld mehr. Nach 1945 traten dann Kontakte nach Nordamerika an die Stelle der Abhängigkeit von Europa — die Situation blieb die gleiche. Das Buch ist eine Fundgrube zum psychologisch-soziologischen Thema Konflikte und Konfliktbewältigung, zum Beispiel darin, daß alle Appelle zur Eintracht folgenlos bleiben, wenn die Kampfpläne nicht wollen. Im Grunde könnte man sagen, daß die Mennoniten in Brasilien von Anfang an gezwungen wurden, sich „der Welt zu stellen“, ein Aspekt, der den Mennoniten in Paraguay erst jetzt aufgegeben ist.

2. Das andere, grundsätzlichere Problemfeld, das für beide Länder gleichermaßen gilt, ist die Frage, ob eine geschlossene deutsch-mennonitische Siedlungsform mit ihrer (postulierten, aber nie tatsächlichen) Einheit von bürgerlicher Gemeinde und Glaubensgemeinde noch durchzuhalten ist in einer Zeit zunehmender Vernetzung und in einer Zeit wachsenden Bewußtseins für individuelle Freiheit. Wie verhalten sich Christliches und „Völkisches“, Reich Gottes und Reich der Welt, wenn zu allem Überfluß durch die Außensteuerung aus Deutschland auch noch nationalsozialistisches Gedankengut mit seiner Blut-und-Boden-Ideologie eindringt (was natürlich auch Spannungen mit den holländischen Mennoniten mit sich brachte)? Was es heißt, „in der Welt, aber nicht von der Welt“ zu sein, ist eine heimliche Leitfrage aller Kirchengeschichte, und das rußländische Siedlungsmodell mit seinem Wunsch nach der Einheit von Siedlungsgemeinschaft und Glaubensgemeinde, das schon dort mehr Wunsch als Wirklichkeit war, muß heute als Widerspruch in sich verstanden werden, denn zum einen ist eine autoritäre Lenkung und Prägung allen Lebens nicht mehr durchsetzbar, und zum anderen rechnet dieses Modell, theologisch gesprochen, nicht damit,

daß auch die frömmsten Siedler die Welt, vor der sie entfliehen wollen, es immer schon in ihren Herzen mit sich in die Siedlung hineintragen.

Schließlich, so viel sei noch mitgeteilt, lösten sich die Siedlungen ganz auf, geschwächt durch Abwanderung, wirtschaftliche Schwierigkeiten und interne Konflikte. Es entstanden, entlang der letzten „Frontlinie“: Mennonitengemeinde — Brüdergemeinde, zwei neue, weit auseinanderliegende Siedlungen. Die der Brüdergemeinde unternahm noch einmal den Versuch einer in sich geschlossenen Siedlungs- und Glaubensgemeinschaft; die Mennonitengemeinde etablierte sich aus wirtschaftlichen Gründen und trotz allen Horrors vor der Großstadt als der Versuchung schlechthin im Umfeld von Curitiba, womit der weitere Weg dieser Gruppe vorgezeichnet war. Ob die Siedlung am Krauel in Santa Catarina von vornherein chancenlos war, ist nachträglich schwer zu entscheiden; alle Umstände jedenfalls waren gegen sie.

Über die wenigen kleinen Tippfehler oder einige verschachtelte Sätze in Klassens Buch zu räsonieren, lohnt nicht; es ist im Gegenteil mit Lob festzustellen, daß in einem so umfänglichen Werk so wenig Fehler enthalten sind. Einmal (S. 190) ist Kirche mit Taufe verwechselt, ein einziges Mal nur tritt der Fehler auf, der vielleicht bald keiner mehr ist, daß „das“ statt „daß“ dasteht, und die Ortschaft im Nordosten Hamburgs heißt Oldesloe (ohne h) — aber was soll der Kleinkram? Peter Klassen hat ein verdienstvolles Buch geschrieben, das von mehr als nur historischem Interesse ist. Wer nur ungefähr über die heutige Lage der Mennoniten Brasiliens informiert ist, wartet gespannt auf den zweiten Band, um zu erfahren, wie der Weg der Mennoniten in die Welt weiterging und wie diese ihren Platz in der brasilianischen Gesellschaft fanden.

Peter J. Foth

Adolf Holl (Hg.), *Die Ketzer*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1994, 469 S., Ln.

Sie wurden vertrieben, gefoltert, exkommuniziert und manch einer hingerichtet. Michael Servet endete auf dem Scheiterhaufen, Girolamo Savonarola wurde gehängt und verbrannt, Menno Simons starb als ewig Gejagter. Drei Gestalten, die viel voneinander trennt und doch eines miteinander verbindet: Sie wurden zu Ketzern erklärt. Von ihnen handelt das Buch. Es geht um Menschen, die der kirchlichen Orthodoxie die Gefolgschaft aufkündigten, die zu widersprechen wagten und für ihre Ideen mit Ruhelosigkeit, Schmerz und Not bezahlen mußten. Entstanden ist das Werk aus persönlicher Betroffenheit. Fast zwanzig Jahre sei es nunmehr her, so der 1976 als Priester suspendierte Adolf Holl in seinem Vorwort, daß er selbst gelegentlich als Ketzer titulierte wurde. Das Interesse, sich eingehender mit dieser Thematik zu beschäftigen, war geweckt.

Allerdings machte Holl sich nicht allein ans Werk. Über zwanzig Kenner der Materie haben ihr Wissen beige-steuert und in Gestalt biographischer Skizzen und kurzer Abhandlungen ein Panorama ketzerischen Nonkonformismus entstehen lassen. Der Schwerpunkt liegt in der Zeit zwischen 1050 und 1650. „Nicht mit Adam und Eva wollte ich anfangen, sondern im Hochmittelalter, als die ersten Radikalchristen einer neuen Glaubensbewegung von sich reden machten, in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und Italien, um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Damals entstand das Wort ‚Ketzer‘“ (Einleitung, S. 18). Bis zu den Dissentern der Cromwell-Zeit sollte die Ketzerchronik reichen, aber eigentlich geht das in vier große Abschnitte unterteilte Buch mit seinen über vierzig Beiträgen über die ursprünglich abgesteckten Grenzen weit hinaus. Sie mögen für die im ersten Teil vorgestellten ketzerischen „Gestalten“ und die im zweiten Teil behandelten „Bewegungen“ gelten, nicht jedoch für die Teile drei und vier. Was hier unter den Überschriften „Konstanten“ und „Perspektiven“ an thematischen Artikeln vereint wurde, sprengt den zeitlichen Rahmen und führt bis in die Gegenwart. Ob es, wie im Beitrag von Johannes Brosseder, um „Reformismus“ geht, um „Spiritualismus“ (Ursula Baatz), „Sektenbildung“ (Christoph Bochinger) und „Aske-se“ (Peter Dinzelbacher) oder auch um „Nonkonformismus“ (Heinz-Robert Schlette) und „Radikalität“ (Dorothee Sölle), dies alles sind „Begriffe“, die dem ketzerischen Phänomen eng verbunden sind und es in seiner Eigenart bzw. jeweiligen individuellen Ausprägung zu bestimmen vermögen. Randunschärfen werden dabei in Kauf genommen. So stellt Thomas Macho in seinem Beitrag über Esoterik die Frage, „... ob es überhaupt gerechtfertigt

ist, das Stichwort ‚Esoterik‘ in einem Handbuch der Ketzerei zu traktieren“ (S. 382). Diese manchmal nur lockere Verbindung zur Ketzerthematik in den beiden letzten Teilen, die neben sehr lesenswerten Ausführungen (Dorothee Sölle über Radikalität) auch sprachlich weniger Gelungenes enthalten (Burghart Schmidt über Egalitarismus), führt zu Konsequenzen im Umgang mit dem Buch.

Wenn der Herausgeber im Vorwort auch darauf hinweist, daß der Aufbau für sich spreche und es keinerlei Zwang gäbe, mit der ersten Seite zu beginnen, so erscheint es fraglich, ob ein mit der Ketzerthematik wenig vertrauter Leser dieses Angebot annehmen sollte. Wahrscheinlich ist er doch besser beraten, dem induktiven Aufbau des Buches zu folgen, um allmählich, von den Einzelgestalten ausgehend, zum Abstrakteren fortzuschreiten. Der Weg führt also über den Menschen zur Anatomie des Ketzerischen. Daß es hervorragende Ketzergrößen beiderlei Geschlechts gegeben hat, wird im ersten Teil deutlich. Vorgestellt werden zwar vor allem Männer, unter anderem Joachim von Fiore (Gert Wendelborn), Sebastian Franck (Christoph Bochsinger) und Jakob Böhme (Eike Christian Hirsch), aber auch zwei Frauen, Marguerite Porète (Ursula Baatz) und Johanna von Orléans (Barbara Beuys). Von diesen Individuen ist es oft nur ein kleiner Schritt zu den ketzerischen Bewegungen mit ihren ganz unterschiedlichen Erscheinungsformen, darunter die Bogomilen (Daniela Müller), Beginen (Hilde Schmölzer) und Hussiten (Antje Schrupp). So wirken die von Johannes Thiele skizzierten Geissler geradezu exzessiv im Vergleich zu den von Hans-Jürgen Goertz vorgestellten Täufern. Lassen sie in ihrer Bewegungsvielfalt schon kein homogenes Bild entstehen, so gilt das für die von Vera Nünning beschriebenen englischen Dissenter des 17. Jahrhunderts erst recht.

Das Buch bietet viele Anregungen und besticht nicht zuletzt durch seine eigenwillige Struktur, die jedoch einiger Erläuterungen bedurft hätte. So wäre es wünschenswert gewesen, zu erfahren, worin der genaue Unterschied zwischen „Konstanten“ und „Perspektiven“ liegt. Dennoch, entstanden ist ein sehr lesenswertes Werk über ein immer noch lebendiges Thema mit großer Vergangenheit.

Marion Kobelt-Groch

„*The Quiet in the Land?*“

Women of Anabaptist Traditions in Historical Perspective

So lautete das Thema einer Konferenz, die vom 8. bis 11. Juni 1995 an der Universität Millersville (Pennsylvania) stattfand. Im Blickpunkt standen die weiblichen Repräsentanten jener religiösen Minderheit, die einst als täuferisch aus der radikalen Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen war und bis heute in unterschiedlichen gemeinschaftlichen Varianten, wie den Mennoniten, Hutterern und Amischen, fortlebt.

Entstanden war die Idee zu dieser mehr als 200 Teilnehmer umfassenden Tagung aus dem Bewußtsein eines Mangels. Noch immer sind Frauen Stiefkinder des historischen Interesses. Dies gilt auch für die Täufer- und Mennonitenforschung, wenn auch seit einigen Jahren ein verstärktes Bemühen zu beobachten ist, diese Lücke zu schließen. Wurden die Täufer einst als die „Stillen im Lande“ bezeichnet, so scheinen es ihre Frauen erst recht gewesen zu sein. Daß eine solche Vorstellung nur bedingt zutrifft, hat diese in ihrer Thematik bislang einzigartige, interdisziplinär angelegte Konferenz gezeigt. Sie bot neben wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Lebenswirklichkeit von Frauen auch Einblicke in ihr kulturelles Schaffen. Dichterlesungen, Performance und mennonitische Kunst gehörten ebenso zum Programm wie Begegnungen mit Mitgliedern amischer und hutterischer Gemeinschaften. So setzte sich Johnna Schmidt in dem von ihr geschriebenen und mitreißend in Szene gesetzten Stück „Andacht für Mädchen: eine Meditation über Rot und Blau“ auf eindringliche Art und Weise mit Identitätsproblemen heutiger Mennonitinnen und ihrem Selbstverständnis auseinander. Nicht nur das historische Frauenleben allein, sondern auch Fragen der gegenwärtigen und zukünftigen Existenz bestimmten die Inhalte. Die Auswahl war groß, zu groß. Nur selten gab es Vorträge ohne gleichzeitig laufende Parallelveranstaltungen. Zu ihnen gehörten Theresa Murphys einleitende Überlegungen zur Frage „Was ist Frauengeschichte?“ Zumeist machten jedoch konkurrierende Sektionen mit unterschiedlichen Schwerpunkten die Entscheidung schwer und ließen nicht selten das Gefühl zurück, etwas versäumt zu haben. Aus dem reichhaltigen Angebot seien hier nur einige Aspekte erwähnt. Wer sich über weibliche Spiritualität bei den Mäh-

rischen Brüdern, Probleme geschlechtsspezifischer Kleidung oder Täuferinnen des 16. Jahrhunderts informieren wollte, kam genauso auf seine Kosten wie der, der sich für Fragen weiblicher Amtsbefugnis oder amische Frauen im Lancaster County interessierte. Ob es um Frauen in Krieg, Revolution und Migration ging, wie im Beitrag von Marlene Epp, die über Mennonitinnen in der „grünen Hölle“ Paraguays referierte, um das Weibliche in der mennonitischen Kunst oder Probleme von Sexualität und Gewalt, Themen gab es genug. Manche muteten vertrauter an, andere eher neu und unbekannt. So gewähren Autobiographien, Tagebücher, aber auch Gespräche, wie sie etwa Leonard Gross mit Elisabeth Horsch Bender führte, Einblicke in individuelle weibliche Denk- und Verhaltensweisen, die gleichzeitig auch Spiegelbild bestehender Geschlechterverhältnisse sind.

Obwohl die Tagung aufgrund der überwiegend mennonitischen Teilnehmer in manchem eher den Charakter einer friedfertigen Familienkonferenz trug, wurden Außenstehende nicht zu Außenseitern. Viele freundliche Begegnungen und Gespräche zeigten, daß Frauenfragen der täuferischen Vergangenheit und mennonitischen Gegenwart eine gemeinsame Forschungsaufgabe darstellen. So gesehen, lag der Wert dieser Konferenz nicht zuletzt im grenzüberschreitenden Dialog — und das ist eine gute Sache.

Marion Kobelt-Groch

Memoiren und Geschichte der Geschichtsschreibung

Der kalifornische Historiker Abraham Friesen (Santa Barbara) hat die Menno Simons Lectures, die er im Oktober 1992 am Bethel College in North Newton, Kansas, hielt, u. a. seinem Onkel Abraham Braun gewidmet, dem einstigen Prediger in Ibersheim und Vorsitzenden der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden. Allein das ist Grund genug, auf diese Veröffentlichung auch in Deutschland hinzuweisen:

Abraham Friesen, *History and Renewal in the Anabaptist/Mennonite Tradition*. Cornelius H. Wedel Historical Series, Bd. 7, Bethel College, North Newton, Kansas, 1994, XII und 155 S., brosch.

In einem autobiographischen Teil erzählt Friesen von seinem eigenen akademischen Zugang zum Täufertum, recht persönlich und nicht ohne gelegentliche ironische Ausfälle gegen Kollegen, die manches anders sehen als

er — entwaffnend unvorsichtig, wie ich meine. Friesen verteidigt seinen ideengeschichtlichen Zugang zum Täufertum aufs entschiedenste. In einem biographischen Teil konzentriert er sich auf den Gelehrten Ludwig Keller, dem die Täuferforschung im letzten Jahrhundert zahlreiche Anregungen verdankte. Für die europäischen Mennoniten sind die Vorlesungen über Ludwig Keller, Hans Denck und die deutschen Mennoniten bzw. die niederländischen Mennoniten und die waldensischen Ursprünge des Täuferturns besonders lesenswert, für die nordamerikanischen Mennoniten die Vorlesung über Ludwig Keller, John Horsch und das täuferische Leitbild, das Harold S. Bender erneuerte. Hier ist Friesen, der im Laufe der Jahre viel Material über Keller gesammelt hat, ganz in seinem Element als Historiker der Geschichtsschreibung.

Hans-Jürgen Goertz

Neue Diskussionen um „The Anabaptist Vision“

„The Anabaptist Vision“ ist der Titel, unter dem Harold S. Bender 1943 seine berühmte Antrittsrede als Präsident der American Society of Church History hielt. Diese Rede war aus zweierlei Gründen bedeutsam. Erstens hatte sie der Täuferforschung einen neuen, kräftigen Impuls vermittelt, und zweitens hat sie den nordamerikanischen Mennoniten, vor allem den Altmennoniten, geholfen, eine konfessionelle Identität zwischen Fundamentalismus und Liberalismus in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu finden. Beide Aspekte sind kürzlich aus Anlaß der fünfzigjährigen Wiederkehr dieses Vortrags auf drei Konferenzen in Nordamerika erörtert worden: nicht nur zustimmend, sondern auch kritisch. Im Herbst 1993 am Bridgewater College (Virginia), im Juli 1994 am Elizabethtown College (Pennsylvania) unter dem Titel „Whither the Anabaptist Vision?“ und im Oktober 1994 am Goshen College (Indiana) unter dem Titel „Anabaptist Visions in the Twentieth Century: Ideas and Outcomes“. Nicht nur die Gemeinden der Mennoniten (Goshen), sondern auch die Kirche der Brüder (Bridgewater, Elizabethtown) haben ein vitales Interesse daran, Benders Täuferbild (Nachfolge Christi, Martyrium, Friedfertigkeit) noch einmal für die eigene Zeit zu durchdenken. Die Vorträge von Elizabethtown liegen jetzt im Druck vor, und zwar in zwei Nummern von *The Conrad Grebel Review* (Conrad Grebel College, University of Waterloo, Kanada): „The Anabaptist Vision: Historical Perspectives“ (Herbst 1994) und „The Anabaptist Vision: Theological Perspectives“

(Winter 1995). Besonders hilfreich ist zunächst der Beitrag von Al Keim (Eastern Mennonite University, Harrisonbourg, Virginia): „The Anabaptist Vision: The History of a New Paradigm“. Keim, der gerade an einer Biographie H. S. Benders arbeitet, geht der Entstehungsgeschichte von Benders Täuferbild nach und zeigt, wie es in den Auseinandersetzungen der nordamerikanischen Mennoniten allmählich Gestalt angenommen hat. Sein Beitrag erklärt auch, wie ein vergleichsweise flüchtig erarbeiteter Aufsatz eine dermaßen breite und langanhaltende Wirkung entfalten konnte. Auf die Grenzen, auf die Bender unter den nordamerikanischen Mennoniten allerdings stieß, macht Mary S. Sprunger in ihren Aufsatz „Reflections from Dutch-Russian Mennonitism“ aufmerksam. Gegen die Goshen-Schule um Bender hatte sich geradezu eine Bethel (College)-Schule um Cornelius Krahn gebildet. Das Ringen um eine mennonitische Identität, das in Nordamerika erneut kräftig eingesetzt hat, spiegelt sich vor allem in der Diskussion um einen Beitrag von Stephen F. Dintaman (Eastern Mennonite University) wider, aber auch in den übrigen Beiträgen der Winternummer. Während Dintaman die Bender-These aus evangelikaler Sicht kritisiert, beklagt Dorothy Yoder Nyce die Vernachlässigung der Frauen in der „Anabaptist Vision“ und versucht Gerald J. Biesecker-Mast, das täuferische Leitbild für die Postmoderne weiterzudenken.

Hans-Jürgen Goertz

Die Visionen der Ursula Jost

1530 hatte Melchior Hoffman die Visionen einer prophetisch begabten Frau in Straßburg veröffentlicht und mit dieser Flugschrift weit über die Stadt hinaus großes Aufsehen erregt, vor allem in den Niederlanden. Diese Visionen, tiefverwurzelt im apokalyptischen Milieu der frühen Reformationszeit, sind die längsten literarischen Äußerungen einer Frau im Täufertum. Um so erstaunlicher ist, daß diese Visionen erst jetzt einer eingehenden Untersuchung unterzogen wurden:

Lois Yvonne Barrett, *Wreath of Glory: Ursula's Prophetic Visions in the Context of Reformation and Revolt in Southwestern Germany, 1524-1530*. PhD Diss. Graduate School/Union Institute, Cincinnati, Ohio, 1992, 300 S., kart. (zu beziehen durch: UMI, 300 N. Zeeb Rd., Ann Arbor, MI 48106, USA).

Diese Dissertation ist eine willkommene Ergänzung zu „Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen“, von Marion Kobelt-Groch 1991 als Dissertation an der Universität Hamburg vorgelegt und 1993 im Campus Verlag, Frankfurt/M., veröffentlicht. L. Y. Barrett interpretiert die Visionen Ursula Josts (anders als Klaus Deppermann in seiner Melchior-Hoffman-Biographie, 1979) als Ausdruck einer friedfertigen, nicht einer revolutionär-militanten Apokalyptik und erkennt in dieser radikal verstandenen Endzeitstimmung die einzige Chance für Frauen des 16. Jahrhunderts, vorübergehend gleichberechtigt neben den Männern wirken zu können. Auf diese Dissertation werden wir in einer ausführlichen Besprechung im nächsten Jahr noch einmal zurückkommen.

Hans-Jürgen Goertz

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 17. Juni 1995 im Gemeindehaus der Mennoniten-Brüdergemeinde Neuwied, Ringstraße 45

1. Eröffnung und Begrüßung

Der 1. Vorsitzende Eckbert Driedger eröffnet die MV um 14 Uhr. Er begrüßt 21 Mitglieder und 3 Gäste. Zum Eingang liest er 5. Mose 32, 7: „Gedenke der Tage der Vorzeit, betrachte die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht!“ Entschuldigt fehlen: Rainer Burkart, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Lydie Hege, Dr. Marion Kobelt-Groch, Christoph Wiebe, Jean Würigler, Ernest Dawe, John Klassen, Ernst Wienß.

Die Versammlung gedenkt der seit der letzten MV Verstorbenen: Lucie Deutsch, Herbert Eymann, Dr. Leonhard Fröse, Claus Goetzke, Ernst Guth, Dr. Hans-Erich Harms, Helmut Lenz, Dr. Marlin Miller, Richard Mundorf, Rainer Thiele, Kornelius Töws, Viktor Töws.

2. Protokoll der MV vom 18. Juni 1994 in Frankfurt/Main

Das Protokoll wird genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes

Der Vorsitzende teilt mit, daß seit der letzten MV 11 Mitglieder gekündigt haben, 12 Mitglieder sind verstorben, 12 Mitglieder wurden neu aufgenommen. Somit ist leider wieder ein Rückgang der Mitgliederzahl festzustellen. Dieser Entwicklung muß durch Werbung begegnet werden.

3.1 Mennonitische Geschichtsblätter (MGBI)

Da bedauerlicherweise kein Mitglied des Schriftleiterteams anwesend ist, liest Eckbert Driedger einen Brief von Christoph Wiebe vor: Die letzte Nummer der MGBI sei positiv aufgenommen worden. Die im Bericht des Vorjahres erwähnten Kosteneinsparungen für den Druck hätten sich wiederholt. Der Aufwand für die Herstellung druckreifer Vorlagen könne durch die Anschaffung eines modernen PC-Druckers verringert werden. Die Arbeit an den MGBI 1995 sei auf gutem Wege.

Zu diesem Bericht teilt der Vorsitzende mit, daß der Vorstand die Anschaffung des vorgeschlagenen PC-Druckers beschlossen habe.

3.2 Mennonitische Forschungsstelle (FS)

Gary Waltner berichtet, daß im Berichtsjahr etwa 180 Besucher die FS besucht hätten. Schüler, Studenten, Doktoranden und Familienforscher nutzen die Bibliothek und das Archiv. Etwa 300 Bücher werden pro Jahr ausgeliehen. Familiengeschichtliche Anfragen sind zu beantworten. Jährlich werden etwa 160 neue Bücher angekauft, die zu katalogisieren sind. Gelegentlich dazukommende Nachlässe müssen geordnet werden. Besonderes Interesse gewinnt jetzt die Sammlung von Urkunden und Material, das von Umsiedlern aus der GUS mitgebracht wird. In diesem Zusammenhang wird die Zusammenarbeit mit dem Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums verstärkt. Außerdem wird Waltner sich um die Beschaffung eines Satzes der auf Mikrofilm kopierten Peter-Braun-Sammlung betreffend die Molotschna von 1802 bis 1927 bemühen. Insgesamt ist mit einer wesentlichen Zunahme der Bestände der FS zu rechnen. Ein Mikrofilmlesegerät, das auch Kopien druckt, wäre dringend erwünscht.

Dr. Horst Gerlach und Daniel Geiser befürworten die zentrale Sammlung des geschichtlich wertvollen Materials. Sie regen eine Mitteilung an die Gemeinden an, Nachlässe der FS anzubieten.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Helmut Enss beschreibt die Arbeit der Ausschußmitglieder, die die Mennokate betreuen. Er spricht von der abgeschlossenen Reparatur des Daches und der Pflege der Außenanlagen. Der Buchbestand ist katalogisiert, das im Vorjahr vorgeschlagene Informationsblatt entworfen. Zwischen 600 und 900 in- und ausländische Besucher kommen jährlich. Dr. Heinold Fast erinnert an das Menno-Gedenkjahr 1996, in dem mit mehr Besuchern zu rechnen ist und empfiehlt, die Gemeinden um regelmäßige Kollekten für die Gedächtnisstätte zu bitten.

Horst Klaassen erläutert den Kassenbericht (s. Anlage). Besonders falle auf, daß 1994 gegenüber 1993 bei den Einnahmen der Zuschuß vom Arbeitsamt und bei den Ausgaben das Gehalt für die ABM-Stelle entfallen sind. Außerdem seien keine Ausgaben für den Druck der Geschichtsblätter entstanden; sie werden 1995 für zwei Jahrgänge anfallen.

4. Kassenprüfungsbericht

Eckbert Driedger verliest den Kassenprüfungsbericht der Prüfer Werner Janzen und Erhard Pauls. Beide Prüfer befanden die Kassenführung in Ordnung.

5. Entlastung

Dr. Horst Gerlach beantragt die Entlastung des Vorstandes. Die Entlastung wird einstimmig bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder erteilt.

6. Veröffentlichungen

Da Horst Klaassen bei der Erstattung des Kassenberichtes darauf hingewiesen hatte, daß die Finanzen des MGV vom erfolgreichen Absatz guter Bücher gefördert werden könnten, zieht der 1. Vorsitzende die Behandlung dieses Punktes vor. Anregungen zu neuen Veröffentlichungen geben vor allem Daniel Geiser, Hans-Joachim Wienß, Dr. Heinold Fast und Hans von Niessen. Vorstand und Beirat werden aufgefordert, den Anregungen nachzugehen und darüber in ihrer Sitzung am 18. 11. 1995 erneut zu beraten. Die Mehrheit der Anwesenden hält ein neues Geschichtsbuch für erforderlich, das nicht nur die jüngsten Entwicklungen, sondern auch die neuesten Ergebnisse geschichtlicher Forschung berücksichtigt und diese didaktisch aufgearbeitet darbietet.

7. Unterbringung der Forschungsstelle

Eckbert Driedger berichtet, der Vorstand habe die von der MV in Frankfurt erteilten Aufträge umgesetzt. Nun sei die Genehmigung zum Neubau einer Bibliothek erteilt. Dem Bauausschuß gehören an Eckbert Driedger, Reinhard Driedger, Werner Gall, Hermann Knig und Gary Waltner. Jetzt stehe die Bildung eines Finanzierungskomitees an, das den Vorstand bei der Erarbeitung eines Konzeptes für die Finanzierung unterstützen und die Werbearbeit durchführen soll.

Den Anwesenden liegen Bauzeichnungen und der Kostenanschlag des Architekten Ulrich Wohlgemuth vor. Die Gesprächsteilnehmer nennen Organisationen und Stellen, die zur Bereitstellung von Mitteln angesprochen werden könnten, und verweisen auf Beispiele, wie für Bauvorhaben Gelder eingeworben werden. Mit Rücksicht auf die Bedeutung, die die Forschungsstelle auch für die Rußlanddeutschen hat, wird vorgeschlagen, daß sich der MGV nicht nur an seine Mitglieder und an die alteingesessenen Mennonitengemeinden in Deutschland, sondern auch an die Umsiedlergemeinden wendet. Die zu übernehmenden Zahlungsverpflichtungen könnten auf mehrere Jahre verteilt werden.

In das Finanzierungskomitee werden berufen: Helmut Dahlem, Eckbert Driedger, Walter Horsch, Hans-Günter Mekelburger, Gary Waltner und Dr. Herbert Wiens. Der Vorstand wird ermächtigt, noch weitere Mitglieder zu berufen. (PS: Walter Horsch hat wegen Arbeitsüberlastung abgesagt. ED)

Schließlich werden einstimmig folgende Beschlüsse gefaßt:

1. Der Vorstand wird ermächtigt,
 - das Baugrundstück zu übernehmen und
 - mit dem Abriß der Scheune zu beginnen.
2. Der Vorstand wird ermächtigt, mit dem Bau zu beginnen, sobald die Finanzierung des Rohbaus gesichert ist.

8. Polen

Eckbert Driedger bezieht sich auf den 3. Absatz der Mitteilungen des MGv vom April 1995 und berichtet insbesondere über das Vorhaben der holländischen Mennoniten, daß die Mennoniten aus allen Ländern die Arbeiten zur Restaurierung (Einzäunung, Sicherung der Grabsteine) des Mennoniten-Friedhofes in Heubuden (Stogi) mittragen. Die MV stimmt dem zu unter der Maßgabe, daß notwendige Finanzmittel durch einen zu bildenden Freundeskreis aufgebracht werden.

9. Mitgliederversammlung 1996

Die nächste MV wird am 14. und 15. Juni 1996 stattfinden. Falls die Vorbereitungen soweit gediehen sind, könnte damit die Grundsteinlegung für die Forschungsstelle auf dem Weierhof verbunden sein.

10. Verschiedenes

Wortmeldungen liegen nicht vor.

11. Abschluß

Eckbert Driedger schließt die Sitzung um 18.15 Uhr. Er dankt Pastor Norbert Müller und allen umsichtigen Helferinnen und Helfern der Mennoniten-Brüdergemeinde für die erwiesene Gastfreundschaft. Außerdem dankt er Ursula Mekelburger für die Führung zu Stätten in Neuwied und Leutesdorf, die für unsere Gemeinschaft von Bedeutung sind.

Protokoll aufgesetzt: Christel und Wolfgang Schultz

Gelesen: Eckbert Driedger

Kassenbericht 1994

Einnahmen	<u>1993</u>	<u>1994</u>
Mitgliedsbeiträge	16.866,25	13.997,47
Verkäufe:		
Mennonitische Geschichtsblätter	1.744,84	771,75
Weltweite Bruderschaft	1.483,00	1.506,00
Paraguay-Bücher	2.041,55	149,94
Nachdrucke „Westpreußen I“	—	4.314,00
Sonstige Bücher	140,80	82,50
Spenden:		
Allgemein	3.438,85	2.501,00
Forschungsstelle	2.052,00	460,00
Menno-Simons-Stätte	2.413,00	2.340,00
Sonstige	2.500,00	3.000,00
Kapitalerträge	3.227,88	2.597,79
Landeszuschuß für Forschungsstelle	3.000,00	3.000,00 DM
Arbeitsbeschaffungsmaßnahme	21.808,96	—
Vorschuß für Druck Westpreußen I	—	3.000,00
Durchlaufende Gelder	2.385,00	—
	<u>63.102,13</u>	<u>35.720,45</u>
Saldo 31.12.1992 / 31.12.1993	<u>50.201,78</u>	<u>40.811,57</u>
	113.303,91	76.532,02

Ausgaben		
Mennonitische Geschichtsblätter	14.436,69	330,00
Forschungsstelle:		
Bücher	6.080,28	6.793,68
Miete	2.560,00	2.560,00
Energie	604,91	156,49
Versicherung	357,10	357,10
Angestellter	38.329,40	1.000,00
Kopierer	3.543,75	—
Porto- und Bürobedarf	1.307,22	1.250,17
Kontogebühren, Wertpapierkosten	301,99	239,90
Menno-Simons-Stätte	2.426,00	2.340,00
Reisekosten	160,00	395,00
Nachdruck „Westpreußen I“	—	6.697,30
Durchlaufende Gelder	2.385,00	—
	<u>72.492,34</u>	<u>22.119,64</u>
Saldo 31.12.1993 / 31.12.1994	<u>40.811,57</u>	<u>54.412,38</u>
	113.303,91	76.532,02

Kassenstand 31.12.1993 / 31.12.1994

Postbank	6.359,03	19.314,75
Deutsche Bank	196,14	141,23
Wertpapiere	34.956,40	34.956,40
Kurswert	<u>36.450,50</u>	<u>34.789,80</u>
	41.511,57	54.412,38
Zahlungen nach Kassenschluß	<u>700,00</u>	—
	40.811,57	54.412,38
abzügl. Darlehen		<u>3.000</u>
		51.412,38

Aufgestellt: Horst Klaassen, 18. Januar 1995

Geprüft: Erhard Pauls und Werner Janzen, 15. Februar 1995

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle. Anschrift: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden-Weierhof.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie der Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mitgliedsbeiträge

Normaler Beitrag: DM 35,–

Ermäßigter Beitrag für Studenten: DM 20,–

Beitrag für Gemeinden: DM 80,–

Bitte beachten: Der Mitgliedsbeitrag ist kein Entgelt für die *Mennonitischen Geschichtsblätter* (MGBI) und ist am Jahresanfang fällig. Die MGBI erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Bankverbindung:

Konto Nr. 87781-677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Beiträge werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt.

Zahlungen aus dem europäischen Ausland sind als Überweisungen auf das Konto der Postbank zu leisten. Schecks werden nicht akzeptiert.

Zahlungen aus Nordamerika: 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-71522 Backnang.

Spenden

an den MGV, die der Spender beim Finanzamt geltend machen möchte, bitte mit dem Verwendungshinweis „Spende“ kennzeichnen und auf das oben genannte Konto des Vereins überweisen. Eine Quittung wird auf Wunsch ausgestellt. Ausgestellt wird sie von der Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden.

Buch des Mennonitischen Geschichtsvereins

Neu erschienen:

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in
Brasilien, Band 1: Witmarsum am Rio Alto Krauel und
Auhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina,
Mennonitischer Geschichtsverein e. V., Bolanden-Weierhof
1995, 490 Seiten, kart.

„Peter Klassen hat ein verdienstvolles Buch geschrieben, das
von mehr als nur historischem Interesse ist.“

(Peter J. Foth in seiner Besprechung in diesen Geschichtsblättern)

Preis für Mitglieder: 40 DM zuzügl. Versand

Bestellungen: Christel Schultz
Blumenweg 28
63128 DietzenbachP
Telephon 0 60 74 / 4 61 46

Der aktuelle Hinweis:

Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, herausgegeben von Wolfgang Froese (Krefelder Studien, Band 8), ca. 400 S., Krefeld 1995, ISBN 3-9804181-2-X, 39 DM.

Initiiert wurde dies Buch 1991/92 in der Phase der Vorbereitung auf das Jubiläum 300 Jahre Mennonitenkirche Krefeld. Zusammenarbeit von Menonitengemeinde und Stadt Krefeld (insbesondere Stadtarchiv) machte die Publikation möglich. Die Geschichte der Krefelder Mennnitengemeinde wird ausführlich auf wissenschaftlichem Niveau dargestellt. Die meisten der Autoren sind ebenso wie der Herausgeber Wolfgang Froese keine Mennoniten. Damit ist gewährleistet, daß ein eher kritisches Bild entsteht. Auch außerhalb der Krefelder Gemeinde wird es von Interesse sein, wie sich der Weg einer Gemeinde darstellt, wenn zum Beispiel Veränderungen im Selbstverständnis genau registriert, die Abweichungen von ursprünglichen Überzeugungen und die Prozesse der Anpassung beschrieben und bewertet werden. In der Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Gemeinde gewinnt die Frage nach mennonitischer Identität eine überraschende Aktualität. Die einander widerstreitenden Antworten aus den unterschiedlichen Epochen nötigen dazu, im Rückblick auf die spannende Geschichte von mennonitischen Nonkonformismus und Konformismus selbst verantwortete Antworten zu suchen.

Inhalt:

Dieter Pützhofen und Hans Adolf Hertzler, Vorwort. Wolfgang Froese, Einleitung. Ralf Klötzer, Verfolgt, geduldet, anerkannt — Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530—1702). Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise — die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702—1794). Wolfgang Froese, Revolution, Erweckung und Entkirchlichung — die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794—1870). Frank Deisel, Zwischen Innerlichkeit und praktischem Christentum — die Krefelder Mennoniten in der Zeit des Kaiserreichs (1871—1918). Beate Kosterlitzky und Friedrich Zunkel, Krise und Versagen — die Krefelder Mennoniten in der Weimarer Republik und während des »Dritten Reiches« (1919—1945). Herta Sagebiel, Wiederaufbau und Neuorientierung — die Krefelder Mennoniten in der Nachkriegszeit (1945—1962). Lydie Hege und Christoph Wiebe, Die Mennonitengemeinde Krefeld von 1963 bis zur Gegenwart. Dieter Hangebruch, Inventar des Archivs der Mennonitengemeinde Krefeld.

