

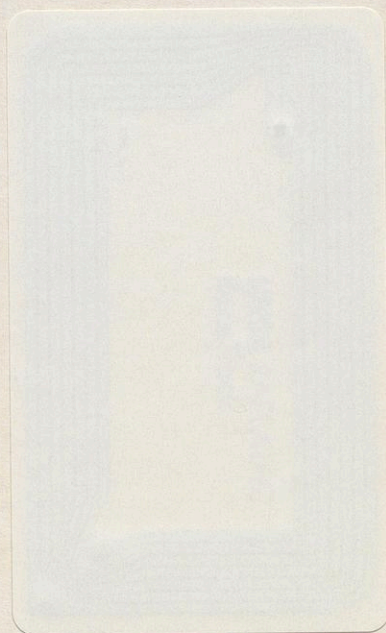
ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

57. Jahrgang 2000



N12<513651236 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

57. Jahrgang 2000



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 Krefel; cw@mennoniten-kr.de

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

1. Vorsitzender: Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, D-79367 Weisweil;
raphael.zeisset@gmx.net

Mitarbeiter dieser Nummer

Prof. Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstr. 61, D-13156 Berlin
Dr. James Jakob Fehr, Admundsenstr. 28, D-14469 Potsdam;
fehr@mail.Uni-Mainz.de
Dr. Mark Furner, Scheideggstr. 14, CH-8400 Wintertur;
Mark.Furner@Bigfoot.com
Jens Gehrmann, Bebelstr. 12, D-38440 Wolfsburg;
jens.gehrmann@criticon-line.de
Nicole Grochowina, Försterweg 66, D-22525 Hamburg; Womble@nikocity.de
Linda Huebert Hecht, 117 Ralston Place, Waterloo, Ont., N2T 1C7, Canada
Dr. Ralf Klötzer, Zumbrookstr. 2, D-48153 Münster
Dr. Jens-Martin Kruse, Groß Flottbeker Str. 21, D-22607 Hamburg
jmkrusel@aol.com
Dr. Wolfgang Löhr, Wolfsittard 33b, D-41179 Mönchengladbach
Mark Thiessen Nation, London Mennonite Centre, 14 Shepherds Hill, Highgate,
London N6 5AQ, England
Dr. Matthias H. Rauert, Am Schellbruch 40, D-23568 Lübeck;
kissmag@btk.pte.hu
Martin Rothkegel, c/o IBTS, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ 164 00 Praha 6;
martin@ibts.cz
Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der
Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
gottfried.seebass@urz.uni-heidelberg.de
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Canada; jms2@post.queensu.ca
John Thiessen, Loma Plata Box 452, Col. Menn, c. d. c.883. Paraguay;
johnht@telesurf.com.py



ZA 2506-57

Inhalt

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

I. Aufsätze

1. Jens-Martin Kruse, Karlstadt als Wittenberger Theologe.
Überlegungen zu einer pluralen Darstellungsweise
der frühen Reformation 7
2. Hans-Jürgen Goertz, „Ein gemein künftigh gesprech“.
Eine revisionistische Deutung der Grebelbriefe an
Thomas Müntzer vom September 1524 31
3. Martin Rothkegel, Täufer, Spiritualist,
Antitrinitarier — und Nikodemit.
Jakob Kautz als Schulmeister in Mähren 51
Anhang: Glaubensartikel des Jakob Kautz, Iglau, 1536 85
4. Wolfgang Löhr, Mennoniten in Mönchengladbach 89
5. Jens Gehrman, Modernisierung und Tradition.
Sozialer Wandel bei den Mennoniten in Paraguay 99
6. John Thiessen, Sprachlicher Wandel
bei den Mennoniten im paraguayischen Chaco 129

II. Aus Archiven

- Siegfried Bräuer (Hg.), Die Briefe des Grebelkreises
an Thomas Müntzer vom 5. September 1524
Einleitung und Text 147

III. Täufer in der Literatur

- Marion Kobelt-Groch, „Welthistorische Käfige“
und stille reinliche Ansiedlungen. Täufer und Mennoniten
im Werk Leopolds von Sacher-Masoch (1836–1895) 175

IV. Selbstanzeige

- Mark Furner, The Repression and Survival of Anabaptism
in the Emmental, Switzerland, 1659–1743 189

V. Von neuen Büchern

1. J. M. Stayer, Martin Luther, German Savior (G. Seebaß) 191
2. A. Conrad (Hg.), Frauen in der Zeit der Reformation
(M. Kobelt-Groch) 196

3.	B. S. Gregory, Salvation at Stake (N. Grochowina)	200
4.	W. O. Packull, G. L. Dipple (Hg.), Radical Reformation Studies (D. Slabaugh)	203
5.	J. D. Thiesen, Mennonite and Nazi? (H.-J. Goertz)	208
6.	H.-J. Mannhardt, Die Mennonitenfamilie van der Smissen (M. Rauert)	211
7.	GRANDMA 3.0 (J. Fehr)	214
VI. Ein Jubiläum		
	Horst Penner hat seinen 90. Geburtstag gefeiert (H.-J. Goertz)	217
VII. Berichte, Hinweise		
1.	Täuferkolloquium am Conrad Grebel College (J. M. Stayer)	220
2.	75 Jahre Rußlandmennoniten in Ontario (L. H. Hecht)	220
3.	Das Königreich der Täufer. Eine Ausstellung in Münster (R. Klötzer)	224
4.	Tagung zu Johannes a Lasco in Emden 1999 (N. Grochowina)	227
5.	Heiko A. Oberman wurde 70 (H.-J. Goertz)	229
6.	Jubiläum in der West Reserve von Manitoba	230
7.	Frankfurter Gemeindejubiläum	230
VIII. Mennonitischer Geschichtsverein		
1.	Protokoll der Mitgliederversammlung vom 4. Juni 2000	231
2.	Kassenbericht 1999 (R. Zeisset)	236
3.	Der Mennonitische Geschichtsverein	238
4.	Lieferbare Bücher des Vereins	239

29 2506-52

Zu dieser Nummer

In diesem Jahr kreisen die Aufsätze der Geschichtsblätter um zwei Themenschwerpunkte: die Zeit der Reformation und die Mennoniten in Paraguay.

1. Mit einem Siedlerfest und zahlreichen anderen Veranstaltungen haben die Bewohner der Kolonie Fernheim an die Gründung der mennonitischen Kolonien im paraguayischen Chaco vor siebzig Jahren erinnert. Schon längst sind diese Siedlungen zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. In letzter Zeit haben sich vor allem Sprachwissenschaftler und Soziologen der Universität Kiel um den gesellschaftlichen Wandel und die Veränderung in der Sprache der Mennoniten im Chaco bemüht: um die Konfrontation mit den Errungenschaften der modernen Zivilisation, die bis in die „grüne Hölle“ vorgedrungen ist. Jens Gehrman hat eine umfangreiche soziologische Masterarbeit über den Modernisierungsprozeß der Kolonien geschrieben und die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchungen für die Geschichtsblätter in einem Aufsatz zusammengefaßt. Seine Masterarbeit trägt den Titel *Rückbesinnung? Der soziale Wandel bei den deutsch-stämmigen Mennoniten im paraguayischen Chaco* (Phil. Fakultät, Christian-Albrechts-Universität Kiel, 1999). Mit den Wandlungsformen der plattdeutschen Sprache hat sich John Thiessen beschäftigt. Auch er hat in Kiel studiert und arbeitet jetzt als Lehrer wieder im Chaco.

2. Schlüsselfiguren der Frühreformation sind Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer. Dr. Jens-Martin Kruse hat in seiner gerade fertiggestellten kirchengeschichtlichen Dissertation an der Universität Hamburg über Karlstadt und die Wittenberger Bewegung besonders sorgfältig die Kommunikationsgemeinschaft der Gelehrten an der Wittenberger Universität untersucht und herausgestellt, daß Karlstadt nicht einfach nur die Gedanken Martin Luthers aufgriff und auf eine mißverständliche Weise in die Praxis umsetzte, sondern selber kreativ an dem Gedankenaustausch beteiligt war, der zu konkreten Reformmaßnahmen führte, als Luther sich auf der Wartburg versteckt halten mußte. Karlstadt hat sich seine Rolle als Reformator nicht angemaßt, wie ihm oft vorgeworfen wurde, sondern nur Konsequenzen aus der ursprünglichen Gesprächsgemeinschaft gezogen.

Ähnlich sieht Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz die Problemlage in der Zürcher Reformation. Die berühmten Briefe Konrad Grebels an Thomas Müntzer (1524) sollten nicht mehr als theologisches Manifest oder Programm gelesen werden, aus ihnen spricht vielmehr das Bemühen, mit dem Reformator in Thüringen Verbindung aufzunehmen und fortan in einem „zukünftigen Gespräch“ gemeinsam nach Wegen zu suchen, die zu einer Erneuerung der

Christenheit führen könnten. Dieser Aufsatz wurde Prof. Dr. James M. Stayer (Queen's University, Kingston, Kanada) gewidmet. In englischer Fassung ist dieser Beitrag bereits in der Festschrift zum 65. Geburtstag Stayers erschienen (s. die Besprechung in dieser Nummer). Die deutsche Fassung ist verbessert und erweitert, die Zitate sind auf die kritische Edition umgestellt worden, die Prof. Dr. Siegfried Bräuer (Berlin) uns als Vorabdruck aus der geplanten Neuausgabe des Müntzerbriefwechsels zur Verfügung gestellt hat (s. Aus Archiven). Bis zum Erscheinen der Briefausgabe wird nach diesem Vorabdruck zitiert werden müssen. Für die Geschichtsblätter ist das ein Glücksfall. — Im September hat Siegfried Bräuer seinen 70. Geburtstag gefeiert. Aus diesem Anlaß ist eine Sammlung seiner verstreut veröffentlichten Abhandlungen und Aufsätze erschienen: Siegfried Bräuer, *Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation*, hg. von Hans-Jürgen Goertz und Eike Wolgast, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000. Der mennonitische Geschichtsverein hat sich übrigens mit einem Zuschuß an den Herstellungskosten beteiligt.

Besondere Aufmerksamkeit wird auch der Aufsatz von Martin Rothkegel über den Spiritualisten und Täufer, den sogenannten Wormser Propheten Jakob Kautz auf sich ziehen. Während der Arbeit an seiner Prager Dissertation über die Entstehung des mährischen Täuferturns ist Martin Rothkegel neues Quellenmaterial zugefallen, so daß der bisher unbekannte Lebensweg von Kautz in Mähren rekonstruiert werden konnte: Er stand mit den humanistisch-katholischen Begründern der Täuferreformation in Nikolsburg (Mähren) in enger Verbindung und wurde Schulleiter in Iglau und in Olmütz. Über Kautz wissen wir jetzt wesentlich mehr als vorher. — Martin Rothkegel hat für seine bisherigen Untersuchungen den diesjährigen Forschungspreis („Open Research Grant“) der Mennonite Historical Society erhalten, mit dem seine weiteren Arbeiten an den hutterischen Handschriften unterstützt werden sollen.

Die Schriftleitung

Karlstadt als Wittenberger Theologe

Überlegungen zu einer pluralen Darstellungsweise der frühen Reformation¹

„Geschichte kann nicht ein für allemal geschrieben werden. Jede neue Epoche steht vor der Aufgabe, sich ein neues Bild von der Vergangenheit zu formen und ihren eigenen Platz in der Geschichte zu bestimmen. Oft sind auch zur selben Zeit völlig verschiedene Zugänge zur Geschichte oder zu bestimmten Epochen zu erkennen. Der Standpunkt, von dem aus jemand die vergangenen Epochen betrachtet, macht einen großen Unterschied.“² Mit dieser Feststellung erinnert Bernhard Lohse in einem Vortrag über neue Wege in der Reformationsforschung an die Standortgebundenheit jeder historischen Darstellung und betont damit eine auf den ersten Blick selbstverständliche Voraussetzung historischer Forschung.³ Gleichzeitig deutet diese Aussage darauf hin, daß es immer wieder notwendig ist, sich bekannten historischen Begebenheiten unter neuen Blickwinkeln zu nähern und bestehende Ansichten und geltende Deutungsmuster auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen oder gegebenenfalls zu revidieren. Was Lohse ganz allgemein in Bezug auf die Erforschung der Reformationsgeschichte formuliert hat, erweist sich in Bezug auf die Karlstadtforschung als nicht selbstverständlich. Denn vielfach haben Interpretationsansätze der Luther- und Reformationsforschung eine unvoreingenommene Annäherung an Karlstadt verhindert. So ist zum einen das Bild, das in der Forschung von der Person und Theologie dieses Wittenberger Reformators gezeichnet wird, bestimmt durch die Urteile, die Luther nach dem Bruch mit Karlstadt über ihn ausgesprochen hat.⁴ Zum anderen hängt die Einschätzung seines Wirkens grundsätzlich vom Verständnis der frühen Reformation in Wittenberg ab.⁵

Dieser Sachverhalt soll im folgenden zunächst in einer kurzen Analyse der Kontroverse um die Karlstadtbiographie Hermann Barges zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdeutlicht werden. In exemplarischer Weise zeigen sich hier Probleme, die bis in die Gegenwart die Karlstadtforschung beeinflussen. Das Interesse richtet sich darauf, diese Interpretationsmuster zu erkennen, um Möglichkeiten einer anderen Karlstadtdeutung zu erkunden. Dabei geht es nicht um eine Wiederaufnahme der damaligen Diskussion, so als hätte sich seither die Forschung nicht geändert, sondern um eine Neuformulierung der Problemstellung. So kann die Konfrontation zwischen den Ansätzen überwunden und ein Verständnis Karlstadts als Wittenberger Theologe ermöglicht werden. Insgesamt soll auf diese Weise ein Beitrag zu einer Darstel-

lung der frühen Reformation in Wittenberg geleistet werden, welche sich bemüht, die Wittenberger Reformer in ihrer Gesamtheit wahrzunehmen.

1. Verborgene Innovationen — die Kontroverse um Hermann Barges Karlstadt-Biographie zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Welche Perspektive zur Untersuchung der frühen Reformation in Wittenberg eingenommen wird, hängt wesentlich von der Entscheidung ab, wie das Verhältnis zwischen der Biographie und Theologie Luthers einerseits und den Anfängen der Reformation andererseits gewertet wird. Bis in die Gegenwart wurde vielfach auf das analogielose Wirken Martin Luthers (1483–1546) hingewiesen und sein theologischer Ansatz für das Ganze der Reformation genommen. Diese Sichtweise läuft auf die Einschätzung hinaus: „Bis 1521 deckte sich die Reformationsgeschichte nahezu mit der Biographie Luthers.“⁶ So verbreitet ein solches Urteil ist, so ist es doch notwendig, die darin implizierte Marginalisierung des Wirkens anderer Wittenberger Universitätslehrer in dieser Zeit an den vorhandenen Quellen zu überprüfen und von daher die Frage zu klären, welche Bedeutung Andreas Karlstadt (1486–1541), Johann Lang (1488–1545), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565), Bartholomäus Bernhardi (1487–1551), Johannes Dölsch (†1523) oder auch Philipp Melanchthon (1497–1560) für die Ausbildung der neuen Theologie zukommt.

Zu diesem Themenkomplex hat Hermann Barge (1879–1944) mit seiner im Jahre 1905 erschienenen zweibändigen Karlstadt-Biographie einen wesentlichen Beitrag geliefert.⁷ Denn Barge wollte, wie er im Vorwort zum ersten Band ausführte, mit seiner Arbeit nicht nur hinsichtlich der Person Karlstadts eine biographische Lücke in der reformationsgeschichtlichen Forschung schließen. Indem er Karlstadts Anteil an den Anfängen der Reformation herausarbeitete, zielte seine Untersuchung vielmehr auf eine „nicht unwesentliche Verschiebung des herkömmlichen Gesamtbildes“⁸ der Reformation. Um diesem Vorhaben gerecht zu werden, war nach Barges Auffassung eine grundlegende „Revision von Vorstellungen und Werturteilen“ über die Bedeutung Luthers für die Reformation notwendig, „die im Laufe einer jahrhundertelangen Tradition fast zu Glaubensstücken des lutherischen Konfessionalismus geworden“⁹ seien. Barge plädierte in methodischer Hinsicht für eine „Emanzipation“ der geschichtlichen Forschung von einer kirchlich-konfessionellen Beurteilung und nahm für sich in Anspruch, dies für Karlstadt und die Anfänge der Reformation geleistet zu haben.¹⁰

Barges einleitende Ausführungen zeigen, wie sehr zu Beginn des 20. Jahrhunderts die inhaltliche Frage nach der reformatorischen Bedeutung Luthers und Karlstadts mit grundsätzlichen Ansichten über den methodischen Ansatz der Reformationgeschichtsschreibung verbunden waren.

In der Darstellung Barges erscheint Karlstadt von Anfang an als eine wichtige reformatorische Persönlichkeit, die zwar nicht ohne Anregungen durch Luther, aber doch in wichtigen theologischen Ansichten selbständig gewesen sei und auf diesen einen bestimmenden Einfluß ausgeübt habe. Die von Barge im Vorwort angekündigte „Verschiebung des herkömmlichen Gesamtbildes“ zeigte sich vor allem in seiner Darstellung der Reformbewegung in Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt von Mai 1521 bis März 1522. Denn Barge präsentierte hier Karlstadt als den „Führer der reformatorischen Bewegung“ und sah in ihm den Vorkämpfer eines „autonom gewachsenen puritanisch gefärbten Laienchristentums“¹¹ in Wittenberg, das einen eigenständigen, zukunftssträchtigen und von Luther unabhängigen Frömmigkeitstypus darstelle.

Der Einspruch gegen diese Deutung Barges konnte nicht ausbleiben. Als einer der ersten artikulierte ihn der Tübinger Kirchenhistoriker Karl Müller (1852 – 1940) in einer Besprechung des ersten Bandes von Barges Karlstadt-Biographie. Müller erkannte an vielen Stellen die Verdienste Barges an, doch trat er entschieden dessen Ausführungen über die Selbständigkeit und Originalität Karlstadts entgegen und betonte, daß die „neuen Gedanken und Grundsätze [...] alle von Luther [stammen]. Was Karlstadt vor Luther voraus hat, ist nur die raschere formale Verarbeitung. Damit ist aber zugleich verbunden, daß er die viel unmittelbareren, lebensvolleren Gedanken Luthers schulmäßig, theoretisch verkümmert und statutarisch umbildet.“¹² Formulierte Müller damit eine Gegenposition zu Barges Ansatz, so erkannte er doch scharfsinnig, worin das Problem bestand, das den Mittelpunkt der Kontroverse bildete: „Ist es denn nötig, daß so wie man früher Karlstadt Luther zu Ehren viel zu schlecht gemacht hat, nun Luther um Karlstadts willen alles Mögliche angehängt werde? Kann man nicht auch einfach beiden gerecht werden?“¹³

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage wurde in dem Streit, der in den folgenden Jahren bis zum Ersten Weltkrieg unter Beteiligung einer Reihe von Forschern um die von Barge und Müller vorgetragenen Deutungen der „Wittenberger Bewegung“ und um die Frage nach der Priorität von Karlstadt oder Luther geführt wurde, vor allem aufgrund der methodischen Differenzen nicht gefunden.¹⁴ Erst Karl Bauer (1868 – 1942) hat in seinem 1928 veröffentlichten Buch „Die Wittenberger Universitätstheologie und die An-

fänge der Deutschen Reformation“ einen Lösungsansatz angeboten. Bauer gelangte in diesem Zusammenhang zu methodologischen Einsichten, die für eine Untersuchung des Wirkens der Wittenberger Reformer wie Karlstadt, Amsdorf, Lang, Dölsch und Melanchthon im Kontext der frühen Reformation grundlegend sind. Gegenüber der weitverbreiteten Identifizierung Luthers mit der frühen Reformation trat Bauer für eine Differenzierung zwischen der Frage nach den Anfängen der Reformation und der Frage, wie Luther zum Reformator geworden sei, ein. Damit war die Voraussetzung geschaffen, die Anfänge der Reformation nicht in einer auf die Biographie Luthers eingeschränkten Sichtweise zu untersuchen, sondern „die Wittenberger Universitätstheologie [...] in ihrem Zusammenhang mit den Anfängen der Reformation zu betrachten.“¹⁵ Trotz dieses methodischen Neuansatzes und dem Bemühen, die Wittenberger Theologen in ihrer Gesamtheit in den Blick zu nehmen, blieb Bauers Untersuchung in weitem Maße auf die Person Luthers konzentriert. Nur am Rande ging Bauer der Frage nach, in welcher Weise andere Universitätsprofessoren die reformatorische Entwicklung in Wittenberg mitgeprägt haben. Nach wie vor bildete Luthers Theologie den Maßstab, an dem andere theologische Positionen in Wittenberg gemessen wurden. Diese Tendenz wird auch daran erkennbar, daß Bauer die in Barges Karlstadt-Biographie enthaltenen Anregungen, die im Grunde genommen seine Bemühungen um den Kreis der Wittenberger Reformer unterstützten, nicht aufgenommen hat. Statt dessen stimmte Bauer in das als beinahe ‚kanonisch‘ zu nennende Verdikt der Kirchenhistoriker über Barges Buch ein. Von daher erklärt sich, daß Bauer weitgehend den herkömmlichen negativen Urteilen über die theologischen Auffassungen und die Persönlichkeit Karlstadts gefolgt ist.

Gleichwohl implizierte Barge mit seiner Deutung wie Bauer einen nicht auf Luther eingeschränkten Zugang zur Reformation. Eine Rezeption der innovativen Impulse der Arbeit Barges wurde über lange Zeit durch seine teilweise überspitzten Formulierungen und die fast geschlossen ablehnende Haltung der Kirchenhistoriker verhindert.¹⁶

In einer gegenüber dem Beginn des 20. Jahrhunderts grundlegend veränderten Forschungssituation, in der die epochale Bedeutung der Reformation überhaupt in Frage gestellt wird¹⁷ und damit besonders die Notwendigkeit besteht, über die frühe Reformation nachzudenken, kann die Verknüpfung der Einsichten Barges und Bauers zu einer neuen, pluralen Darstellungsweise der frühen Reformation führen: Die von Bauer begründete Differenzierung zwischen Luther und der Reformation schafft die methodologische Voraussetzung dafür, die Anfänge der Reformation komplex erfassen zu kön-

nen. Die Wittenberger Reformen sind nicht mehr aus ihrem Verhältnis zu Luther, sondern, wie es Barge am Beispiel Karlstadts vorgeführt hat, als Universitätsprofessoren mit selbständigem theologischen Profil zu verstehen. Wird die Fokussierung auf Luther aufgebrochen und er nicht mehr als „a lonely prophet“, sondern als ein Mitglied „of the Wittenberg team“¹⁸ betrachtet, dann stellt sich für die reformatorischen Anfänge neu die Frage, wer noch zu diesem Kreis gehörte und welche Bedeutung ihren Beiträgen für die Ausbildung der reformatorischen Theologie und die Durchsetzung der Kirchenreform zukommt.¹⁹ Im folgenden soll unter diesem Blickwinkel das Wittenberger Wirken Karlstadts in den Jahren 1517 bis 1522 untersucht werden. Damit ist ein Zeitraum anvisiert, der im allgemeinen die Entwicklung in Wittenberg von der Universitätsreform über die Kontroversen um die neue Theologie im Zuge der Ablassthesen bis hin zur ersten praktischen Umsetzung von Reformvorhaben umfaßt. Im Blick auf die Person Karlstadts reicht dieser zeitliche Rahmen von seinen reformatorischen Anfängen bis zu dem Einschnitt, der mit der Rückkehr Luthers von der Wartburg im März 1522 verbunden war und die immer stärker werdende Distanzierung zwischen beiden Reformern sichtbar werden ließ.

2. Karlstadt als Wittenberger Theologe

2.1 Karlstadt als Universitätslehrer

Am 10. Dezember 1518 berichtete der kursächsische Geheimsekretär Georg Spalatin (1484 – 1545) in einem Brief an den Augsburger Humanisten Veit Bild (1481 – 1529) von einer überaus positiven Entwicklung der Universität Wittenberg, die nach ihrer Gründung im Jahre 1502 längere Zeit nicht den vom sächsischen Kurfürsten gewünschten Aufschwung genommen hatte. Nun aber, so schrieb Spalatin, werde in Wittenberg die wahre Theologie, weder durch metaphysische oder dialektische Zusätze noch durch menschliche Traditionen verfälscht, mit so großem Erfolg gelehrt, „daß Martin Luther und Karlstadt, in der Theologie höchst bewanderte Doktoren, voll besetzte Auditorien haben und Schüler, die nicht nur lernbegierig sind, sondern auch große Fortschritte machen und sich vor den Führern der Sophisten nicht zu fürchten brauchen.“²⁰ In ähnlicher Weise fanden nach Spalatin die griechischen und hebräischen Lektionen von Philipp Melanchthon und Johann Böschenstein unter den Studenten große Zustimmung. Die ganze Entwicklung veranlaßte Spalatin zu dem überschwenglichen Fazit: „Kurz: So sehr werden die besten Studien in Wittenberg um die Wette gelehrt und gelernt, daß du es ein zweites Athen nennen könntest.“²¹ Karlstadt gehörte also nach dem

Urteil Spalatins im Jahre 1518 zum Kreis der Universitätsprofessoren, die sich für die Erneuerung der Theologie und der humanistischen Lektionen einsetzten, und damit für den unerwarteten Aufschwung des Studienbetriebs in Wittenberg verantwortlich waren. Diese Bemühungen von Luther und Karlstadt um einen theologischen Neuansatz waren von besonderer Bedeutung, weil sie mit ihrer Überwindung der scholastischen Lehrpositionen zugunsten einer an der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern orientierten Theologie nicht nur das Programm für die Universitätsreform formulierten, sondern damit gleichzeitig die inhaltliche Grundlage für die wenige Jahre später einsetzende Kirchenreform schufen.

Als diese Entwicklung an der Universität Wittenberg im Frühjahr 1516 einsetzte, gehörte Karlstadt neben Amsdorf und Dölsch noch zu den führenden Vertretern der scholastischen Theologie an der Universität Wittenberg. Alle drei Professoren standen damals den Reformbemühungen, die von den Wittenberger Augustinereremiten Luther und Lang ausgingen, äußerst kritisch gegenüber. Von ersten Anzeichen der Bestrebungen um eine Veränderung der universitären Studien berichtete Lang am 10. März 1516 an Spalatin. Nach Lang habe gegenwärtig der Besuch der Veranstaltungen der scholastischen Doktoren stark nachgelassen. Statt dessen hörte die Mehrzahl der Studenten begeistert Vorlesungen über die Heilige Schrift und die Kirchenväter.²² Sowohl Lang als auch Luther hielten in dieser Zeit Vorlesungen über den Römerbrief.²³

Angesichts der Zustimmung, welche Lang und Luther unter den Studenten fanden, war eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der Scholastik unvermeidlich. Zur entscheidenden Begegnung zwischen den Anhängern der scholastischen Theologie und den Reformkräften wurde eine Disputation am 26. September 1516.²⁴ Bartholomäus Bernhardi, einer aus dem Kreis der Lutherschüler, verfaßte aus diesem Anlaß drei Thesen, in denen er wichtige theologische Ansichten aus Luthers Römerbriefvorlesung 1515/1516 über das Verständnis vom Vermögen des menschlichen Willens, von Sünde und Gesetz sowie der Gerechtigkeit Gottes zusammenstellte.²⁵ Die mit diesen Auffassungen verbundene Kritik an den scholastischen Positionen löste eine kontroverse Diskussion innerhalb der Professorenschaft aus. Vehementen Widerspruch riefen die Thesen bei Karlstadt hervor.²⁶ Besonders an Luthers Behauptung, daß den scholastischen Doktoren nicht nur die Lehren Christi, sondern auch Augustin und ähnliche Autoren fremd seien, nahm Karlstadt Anstoß und hielt Luther entgegen, daß auch die scholastischen Doktoren die Heilige Schrift und die Kirchenväter gelesen und verstanden hätten.²⁷ Doch in den nächsten Monaten führte der Versuch, Luthers Argumentation und

vor allem seine Augustindeutung zu widerlegen, Karlstadt (und in ähnlicher Weise Amsdorf und Dölsch) nicht zu dem angestrebten Ergebnis, sondern zu einer Annäherung an Luther und zu der Einsicht, bisher einer falschen Meinung aufgesessen zu sein. Karlstadt erkannte, daß die wahre Theologie und das rechte Verständnis der Heiligen Schrift nicht aus den Werken scholastischer Doktoren zu schöpfen sei, da diese Theologie und Metaphysik vermischten und damit ein unkenntliches Chaos ausbreiteten.²⁸ Als Konsequenz aus dieser veränderten Wahrnehmung revidierte Karlstadt Anfang des Jahres 1517 seine theologische Position und wollte nun die Sorgfalt und Mühe, die er bisher auf die Scholastik verwandt hatte, benutzen, „um in gleicher Weise in die kirchlichen und christlichen Doktoren einzudringen“.²⁹

Karlstads Anschluß an die neue theologische Richtung in Wittenberg erwies sich für deren weitere Entwicklung als sehr bedeutsam, weil er — mit dem im August 1518 nach Wittenberg kommenden Melanchthon — sowohl zu den eigenständigsten Denkern und produktivsten Verfassern von Publikationen innerhalb des Kreises der Wittenberger Reformen als auch zu einem eifrigen Förderer der Universitätsreform werden sollte. Dabei entwickelte und unterstützte Karlstadt die angestrebten Studienreformen,³⁰ nutzte seine guten Beziehungen zu Spalatin, um über diesen die Unterstützung des sächsischen Kurfürsten für die Veränderungen zu gewinnen,³¹ und wirkte bis zu seinem Weggang aus Wittenberg im Jahre 1523 mehrmals als Dekan der theologischen Fakultät. Mit seinen Vorlesungen leistete er insgesamt einen wichtigen Beitrag zur Vermittlung der reformatorischen Theologie.³² Seine Vorlesungstätigkeit begann Karlstadt in diesem Sinne mit einer Lektion über Augustins Schrift *De spiritu et litera*. In der Vorrede, die er der Druckfassung voranstellte, bekannte er sich zu den Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie, die in Wittenberg zu dem Ergebnis geführt hätten, „daß die alte [...] Wahrheit der Heiligen Schrift in unserer Universität wieder aufleuchtet, (die leider durch die philosophischen Blendwerke verfinstert war), und daß euch [scil. den Studenten] Christus jetzt in den Schriften gezeigt, gelesen, gepredigt und gerühmt wird. Was für ein Christus? Nicht ein solcher wie ihn die Weisen erdichten, sondern ein solcher wie ihn die Wahrheit lehrt.“³³ Das bedeutete, daß an der Wittenberger Universität die Heilige Schrift und die Kirchenväter „ex ipso fonte, non ex scholasticis“³⁴ studiert werden sollten.

2.2 Karlstadt als Disputator für die Wittenberger Theologie

Seit seiner Abkehr von der scholastischen Theologie gehörte Karlstadt zu denjenigen Universitätsprofessoren, die öffentlich für die Wittenberger

Theologie eintraten. Bereits bevor er das Programm seiner Vorlesungen umstellte und im August 1517 mit einer Lektion über *De spiritu et litera* begann, war Karlstadt im April 1517 mit 151 Thesen für den neuen theologischen Ansatz eingetreten. Die Thesen weisen zum einen große Übereinstimmung in den Inhalten und der Argumentation mit den Ansichten Luthers auf. Zum anderen leistete Karlstadt mit dieser Thesenreihe einen wichtigen Beitrag zur weiteren Profilierung der Wittenberger Theologie, indem er im Unterschied zu Luthers bisherigem Vorgehen die abgelehnten scholastischen Positionen beim Namen nannte und sich damit eindeutig erkennbar von ihnen abgrenzte. Weiter zeigte sich bei Karlstadt stärker das Bestreben, die inhaltliche Diskussion der Wittenberger Theologie über die Grenzen der eigenen Hochschule hinauszutragen. So äußerte er in einem Brief an Spalatin vom 28. April 1517 die Bitte an den Kurfürsten, die Thesen vor einem größeren Kreis von sächsischen Theologen diskutieren zu lassen³⁵. Mit dieser Initiative war Karlstadt der erste Theologe aus dem sich bildenden Kreis der Wittenberger Reformer, der sich der wichtigen Aufgabe annahm, eine größere akademische Öffentlichkeit für ihren Ansatz zu interessieren. Von Luther wurde die Bedeutung der Impulse Karlstadts sofort erkannt, und er sorgte dafür, daß die Thesenreihe als „Programm der neuen Theologie“³⁶ Verbreitung über den engeren akademischen Kontext in Wittenberg fand. So schickte er die Thesen am 6. Mai 1517 an Christoph Scheurl (1481 – 1542) in Nürnberg und empfahl sie ihm zur Weiterreichung: „Es sind diese (wenn ich mich nicht täusche) auch nicht Paradoxa Ciceros, sondern unseres Karlstadts, ja des heiligen Augustins, die um so wunderbarer und würdiger sind als die Ciceros, als Augustin, ja Christus würdiger ist als Cicero.“³⁷ Für denjenigen, der Augustin und Paulus nicht recht verstehe, urteilte Luther, seien die Thesen Karlstadts „paradoxa, aber ‚eudoxa‘ und ‚calodoxa‘ für die, die es wissen, für mich aber ‚aristodoxa‘.“³⁸

Doch die ersten Versuche, eine Diskussion über die Wittenberger Universitätstheologie auch außerhalb der Stadt anzuregen, blieben ziemlich erfolglos. Erst infolge der Reaktion auf Luthers 95 Thesen über das Vermögen der Ablass³⁹ gerieten die Wittenberger Reformer vom Frühjahr 1518 an in eine öffentliche Kontroverse mit wichtigen Vertretern der römischen Kirche, die von ihnen eine Verteidigung ihrer Theologie erforderlich machte. Als erster aus dem Kreis der Wittenberger Universitätsprofessoren trat Karlstadt im Mai 1518 öffentlich für Luther ein und verteidigte ihn gegen die Angriffe Johann Tetzels (1465 – 1519) und Johannes Ecks (1486 – 1543). Damit wurde über Wittenberg hinaus erkennbar, daß es sich bei den theologischen Ansichten Luthers nicht um ein Einzelvotum handelte. Zur Verteidigung der

Wittenberger Theologie formulierte Karlstadt eine Thesenreihe, die den programmatischen Titel *Apologeticae Conclusiones pro sacris literis & Vuitenburgensibus*²⁸ trug. Karlstadt begann seine Argumentation mit einem ersten Abschnitt (Thesen 1 – 101), in dem er Grundgedanken der neuen Theologie vorstellte. Mit diesen einleitenden Ausführungen legte er die inhaltliche Voraussetzung für die dann in jeweils zwei Abschnitten erfolgende Auseinandersetzung mit Eck (102 – 213; 214 – 324) und Tetzel (325 – 343; 344 – 379). Die 380. These schloß den gesamten Themenkomplex ab.⁴¹ Karlstadts Motivation, sich zur Verteidigung seines Fakultätskollegen öffentlich an der Kontroverse zu beteiligen, gründete in der Auffassung, daß Ecks Angriffe — gleiches galt für den von Tetzel geäußerten Häresieverdacht — auf Luther, den er als ein vorzügliches Glied der Wittenberger Universität bezeichnete, derart verletzend waren, daß „durch die von ihm beigebrachten Wunden [...] dieses ganze ‚litterarium collegium‘ zu Wittenberg als ein schlaffes, besonders aber die theologische Fakultät als zerschlagen, ja blutrünstig und gar verwirrt und traurig erscheint.“⁴² Außerdem habe Eck versucht, den Papst, viele Bischöfe und andere hochangesehene Kirchenleute gegen die Wittenberger Theologen aufzubringen. Aus diesen Gründen, so erklärte Karlstadt, habe er „dieses Amt im Namen unseres Herrn Jesu Christi auf sich genommen, sowohl um die heilige Schrift zu verteidigen, als auch um unseren Ruf zu schützen.“⁴³ Damit erhob Karlstadt wie Luther in den Ablassthesen⁴⁴ den Anspruch, die Wittenberger Sache und die Heilige Schrift im Namen Christi zu verteidigen. Die Thesen Karlstadts richteten sich dieser Intention entsprechend gegen all diejenigen Gegner, die den theologischen Ansatz der Wittenberger Reformer in Frage stellten. Nach seiner Auffassung war dies gleichbedeutend damit, die Heilige Schrift umzustürzen und über sie nach eigenen oder der aristotelischen Philosophie folgenden Maßstäben zu richten.⁴⁵

Die Auseinandersetzung Karlstadts und Luthers mit Tetzel erstreckte sich nur auf die erste Hälfte des Jahres 1518 und schloß dann ein. Dagegen entwickelte sich aus dem anfänglich eher privaten Austausch von Meinungen zu den mit der Ablassproblematik zusammenhängenden Fragestellungen zwischen Eck und den Wittenberger Theologen eine Kontroverse, die ihren Höhepunkt in der Leipziger Disputation im Sommer 1519 fand.

Seinen Ausgangspunkt besaß dieser Konflikt in Ecks kritischer Kommentierung von Luthers Ablassthesen, die er für den Bischof von Eichstätt verfaßt hatte. Obwohl diese „Obelisci“ genannten Ausführungen nur für den privaten Gebrauch bestimmt waren⁴⁶, gelangten sie ohne Ecks Wissen in einer Abschrift nach Wittenberg. Luther wie Karlstadt werteten diese Anmerkungen

als eindeutigen Bruch der gerade erst geknüpften Freundschaft zwischen ihnen.⁴⁷ Auf Drängen der „Wittenberger Freunde“⁴⁸ verfaßte Luther noch im März 1518 einige Gegenbemerkungen, die sogenannten „Asterisci“, die ebenfalls nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren.⁴⁹ Gleichwohl fehlte es Luthers Zurückweisung der Ausführungen Ecks nicht an Deutlichkeit und Schärfe. Sie gipfelte in der Ankündigung, Eck zum „Feind der ganzen Kirche“⁵⁰ zu erklären, falls er Luthers Argumentation nicht folgen werde.

In ähnlich grundsätzlicher Weise verteidigte Karlstadt die Wittenberger Theologie gegen die Angriffe Ecks im zweiten (102–213) und dritten (214–324) Teil seiner Thesenreihe vom 9. Mai 1518. Eck antwortete nicht auf Luthers „Asterisci“, aber auf Karlstadts Thesen replizierte er im August 1518 mit einer *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolostatini invectiões*.⁵¹ Die Auseinandersetzung Luthers und Karlstadts mit Eck schien sich damit zu einer Kontroverse zwischen Karlstadt und Eck zu entwickeln, die über den bisherigen brieflichen Austausch und akademischen Kontext hinaus nun auch öffentlich ausgetragen wurde. In seiner *Defensio* unterbreitete Eck Karlstadt den Vorschlag, ihren Konflikt nicht durch weitere Streitschriften auszutragen, sondern durch den apostolischen Stuhl entscheiden zu lassen oder über die strittigen Fragen an einer der drei Universitäten Rom, Paris oder Köln zu disputieren und sich deren Urteil zu unterwerfen.⁵² Als Karlstadt in seiner Gegenschrift *Defensio adversus eximii D. Joannis Ecki Monomachiam*⁵³ diesen Vorschlag unter den Bedingungen, daß ihm die anfallenden Kosten erstattet werden, er sicheres Geleit erhalte und die beiderseitigen Argumente notariell festgehalten werden, annahm⁵⁴, war damit der Weg zu einer Disputation zwischen beiden eröffnet, die schließlich im Sommer 1519 an der Universität Leipzig stattfand.

Nach Luthers Auffassung sollte die Disputation dem Ziel dienen, die Wahrheit zu erforschen, „damit des Streites und Bücherschreibens ein Ende werde“.⁵⁵ Doch entgegen dieser Hoffnung wurde gegen Ende des Jahres 1518 durch Eck eine Entwicklung ausgelöst, die zu einer Ausweitung des Konfliktes führte und die neben Karlstadt auch Luther in eine grundsätzliche Kontroverse mit Eck verwickelte. Denn Eck war immer mehr zu der Einsicht gelangt, daß er in Karlstadt nicht seinen eigentlichen Gegner gefunden hatte. Dieser war nach seiner Meinung lediglich ein „Verfechter“, jedoch nicht der Urheber der „nova doctrina“.⁵⁶ Damit führte Eck eine folgenreiche qualifizierende Differenzierung zwischen Karlstadt und Luther ein. Doch sowohl die Thesen und Schriften, die Luther und Karlstadt zur Vorbereitung auf die Disputation verfaßten, als auch ihre Argumentation in Leipzig zeig-

ten, daß sie in großer inhaltlicher Übereinstimmung die Wittenberger Theologie vertraten.

Ohne hier den Verlauf der einzelnen Debatten nachzeichnen zu können, soll noch kurz auf zwei Aspekte aus dem Gesamtkomplex Leipziger Disputation hingewiesen werden, die den speziellen Beitrag Karlstadts in dieser Auseinandersetzung profilieren können.

Erstens gelangte Karlstadt in der Vorbereitung auf das Streitgespräch mit Eck zu einer wesentlichen Erweiterung des Spektrums an Kommunikationsmedien, mit denen die Wittenberger Reformer ihre theologischen Positionen der Öffentlichkeit bekannt machten. Bisher hatten Disputationsthesen und Flugschriften ausschließlich in textlicher Form die Inhalte der neuen Theologie transportiert. Karlstadt erarbeitete nun ein Konzept für eine bildliche Darstellung wichtiger Aspekte der reformatorischen Theologie, das der Wittenberger Maler Lucas Cranach (1472 – 1553) in einem Holzschnitt umsetzte. Durch diese Innovation wurde erstmals ein visuelles Medium zur reformatorischen Meinungsbildung genutzt und Aspekte der Auseinandersetzung der Wittenberger Theologie mit der Scholastik in dieser Form einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Das Flugblatt verfehlte seine Wirkung nicht. Obwohl keine der Figuren im Holzschnitt namentlich zu identifizieren war, meinte Eck, daß sich die polemischen Aussagen der bildlichen Darstellung auf seine Person beziehen ließen. Voller Entrüstung beschwerte er sich mehrfach brieflich beim sächsischen Kurfürsten über Karlstadts Flugblatt.⁵⁷

Zweitens soll an Luthers Urteil über die Disputation zwischen Karlstadt und Eck erinnert werden, das ein etwas anderes Licht auf diese Auseinandersetzung fallen lassen könnte, die schon von den Zeitgenossen nur als eine Art „Vorspiel“ zu der aufsehenerregenden Kontroverse zwischen Luther und Eck über das göttliche Recht und den Primat des Papstes sowie die Autorität der Konzilien angesehen wurde. Luther jedoch erkannte die grundsätzliche Bedeutung der Argumentation Karlstadts. Denn mit der Willensproblematik hatte Karlstadt ein ganz zentrales Thema der frühen Wittenberger Theologie behandelt, an dem nach ihrem Verständnis die grundsätzlichen Differenzen zu den scholastischen Lehrmeinungen aufgebrochen waren. In seinem Mitte August 1519 verfaßten Widmungsbrief an Spalatin, den er den *Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis*⁵⁸ voranstellte, vertrat Luther die Ansicht, daß Karlstadts Thesen die Irrtümer Ecks aufgedeckt und diesen dazu gebracht hätten, um seine Niederlage nicht eingestehen zu müssen, einem Proteus gleich, am Ende all das zuzugeben, was von ihm am Anfang der Disputation bekämpft worden war.⁵⁹ Nach Luther hatte Karlstadt eine sowohl für die Wittenberger Theologie als auch für seine persönliche

Erfahrung entscheidende Grundposition vertreten. Durch Karlstadts Thesen seien genau die „Prinzipien der scholastischen Theologie“, denen Luther seine Anfechtungen verdankte, als Irrtümer entlarvt worden.⁶⁰ In den *Resolutiones* zu den Leipziger Thesen bejahte Luther dementsprechend ausdrücklich die von Karlstadt vertretene Auffassung, daß der Wille sich rein leidend („mere passive“) in all seinem Tun verhalte und wies Ecks Meinung, eine gute Handlung sei ganz von Gott, aber nicht gänzlich, als sophistische Unterscheidung zurück.⁶¹

2.3 Karlstadt als Kirchenreformer

Die Universität bildete seit Jahren das Zentrum der theologischen Reformdiskussionen in Wittenberg. Nachdem zunächst die Erneuerung der Theologie und der universitären Studien betrieben und ihr theologischer Ansatz von den Vertretern der römischen Kirche als illegitim zurückgewiesen worden war, setzte sich unter den Universitätsprofessoren immer stärker die Einsicht durch, daß eine Gestaltung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens notwendig wurde, die ihrem Verständnis von der Autorität der Heiligen Schrift und den aus ihr gewonnenen Normen entsprach. So rückten Fragen einer Kirchenreform in den Mittelpunkt des Interesses. In den Schriften der Jahre 1519 und 1520 wurden Vorstellungen für ein reformatorisches Programm entwickelt, das neben einer grundsätzlichen Kritik an den kirchlichen Institutionen und ihrer Frömmigkeitspraxis auch eine Reihe von Vorschlägen für eine grundlegende Kirchenreform enthielt. Wenn sich diese theologische Konzeption als überzeugend erweisen sollte, dann konnte eine ihr entsprechende Umgestaltung der Einrichtungen der Kirche nicht ausbleiben. Für diesen Prozeß, der im Herbst 1521 in Wittenberg einsetzte, wurden in den Reformdiskussionen im Sommer 1521 die entscheidenden inhaltlichen und argumentativen Voraussetzungen geschaffen. Während Luther infolge der auf dem Wormser Reichstag über ihn verhängten Reichsacht seit Mai 1521 auf der Wartburg versteckt wurde und nur eingeschränkt und zeitverzögert auf die in Wittenberg verhandelten Themen reagieren konnte, waren es vor allem Karlstadt und Melanchthon, die bei so wichtigen Fragen wie dem Verständnis der Priesterehen, der Mönchsgelübde, des Abendmahls und der Beichte sowie der Frage nach der Durchsetzung der Reformen eine Reihe von praktischen Reformvorschlägen entwickelten.

Durch die Initiative Melanchthons wurde im Herbst 1521 in Wittenberg damit begonnen, die reformatorische Lehre in die Praxis umzusetzen. Karlstadt, dessen theologischer Ansatz ein voranschreitendes reformatorisches Handeln nahegelegt hätte, plädierte gegenüber dieser Entwicklung längere

Zeit für ein langsames Reformtempo. Als Voraussetzung für die Einführung von Reformen forderte er Einmütigkeit, die durch die Veränderungen erklärenden Predigten hergestellt werden sollte, und ein mit den weltlichen Obrigkeiten abgestimmtes Vorgehen.⁶²

Die Zustimmung zu den Reformen aus der Gemeinde, wie sie sich im Dezember deutlich artikulierten, und ein vorsichtiges Interesse des städtischen Rates an den Maßnahmen, ermöglichten es Karlstadt offensichtlich, sich über das kurfürstliche Verbot vom 19. Dezember, das jegliche Neuerungen untersagt hatte, hinwegzusetzen und Weihnachten 1521 einen evangelischen Abendmahlsgottesdienst in Wittenberg zu feiern. Ganz seinen bisherigen Ausführungen über ein reformatorisches Handeln folgend, stellte Karlstadt vor die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt in Form der Predigt *Von empfangung des hailigen Sacraments*⁶³ eine theologische Ermahnung, in der er der Gemeinde erneut die Grundgedanken des evangelischen Sakramentsverständnisses darlegte und in ihrer Bedeutung erklärte. Die große Zahl der Teilnehmer an Karlstadts evangelischem Gottesdienst kam einem Bekenntnis zu den Reformen gleich. Karlstadt war es — mindestens im Ansatz — gelungen, das neue Abendmahlsverständnis in eine liturgische Praxis zu überführen, die den Bedürfnissen und Forderungen der Gemeinde entsprach. Auch wenn sich Karlstadt über das kurfürstliche Verbot hinwegsetzte, so verhinderte doch die von ihm gewählte Vorgehensweise ein tumultuarisches Handeln. Mit dieser Gottesdienstfeier trat Karlstadt an die Spitze der Wittenberger Reformer und brachte die Entwicklung zum Abschluß, die in den Diskursen über die Reformfragen unter den Universitätsprofessoren vorbereitet war.

Auch bei den zu Beginn des Jahres 1522 einsetzenden Beratungen über eine neue Stadtordnung, die am 24. Januar erlassen wurde,⁶⁴ gehörte Karlstadt zusammen mit Melanchthon, Amsdorf und Jonas (1493–1555) zu den Beratern des Wittenberger Rates. Von Karlstadt gingen somit entscheidende Impulse für die Umsetzung der reformatorischen Ideen in die kirchliche und gesellschaftliche Praxis in Wittenberg aus.

Diese Bedeutung Karlstadts für die Reformation trat durch eine für seinen weiteren Lebensweg folgenschwere Entwicklung, die im Frühjahr 1522 einsetzte, immer stärker in den Hintergrund. Aus kurfürstlicher Perspektive wurde er aufgrund seiner Predigten und der Schrift *Von Abtuhung der Bylder / Vnd das keyn Betdler vnther den Christen seyn sollen*⁶⁵ zu einem der Hauptverantwortlichen für die ikonoklastischen Aktionen in der Wittenberger Stadtkirche Anfang Februar 1522. Zudem wurde Karlstadt vorgehalten, daß in seinen Predigten gegen die weltliche Obrigkeit gerichtete Tendenzen

laut geworden seien.⁶⁶ Diese Sichtweise führte dazu, daß Karlstadts Artikulationsmöglichkeiten in Wittenberg stark eingeschränkt wurden. Zwar erhielt er kein Berufsverbot, so daß er weiterhin Vorlesungen halten und an Promotionen mitwirken konnte. Doch zielten Predigt- und Druckverbot darauf, seine Beteiligung am reformatorischen Diskurs zu unterbinden.⁶⁷

Auch Luthers Rückkehr von der Wartburg im März 1522 war für Karlstadt mit einschneidenden Veränderungen verbunden. Zum einen hatte Luther aufgrund theologischer Differenzen, die vor allem in dem unterschiedlichen Verständnis von Freiheit und Gesetz begründet waren,⁶⁸ gegen die beginnende Ausgrenzung Karlstadts und die Einschränkung seiner Arbeitsmöglichkeiten nichts einzuwenden. Zum anderen artikulierte er in den Invokavitpredigten einen Führungsanspruch, der implizit andere Ansätze, wie den von Karlstadt vertretenen, ausschloß. Hinzu kam, daß bei der Konkurrenz zwischen den Reformansätzen Luthers und Karlstadts auch persönliche Motive eine Rolle spielten, wie sich aus einem Brief Luthers von Ende März 1522 entnehmen läßt. Luther erhob hier den Vorwurf, Karlstadt „wollte plötzlich ein öffentlicher Lehrer werden und seine Ordnungen im Volk auf Grund eigener Autorität“ — in einer anderen Lesart hieß es „mit Unterdrückung meiner Autorität“ — „errichten“.⁶⁹ Die seit ihren Anfängen in der Universitätsreform von 1516 pluriforme Wittenberger Bewegung wurde immer deutlicher durch Luthers Theologie normiert. Karlstadt zog schließlich im Jahre 1523 die Konsequenzen aus dieser Entwicklung und verließ Wittenberg in Richtung Orlamünde.

3. *Resümee*

Nach Sigrid Looß dominiert bei der Bewertung Karlstadts bis in die Gegenwart die Frage: „Verkörpern Karlstadts Theologie und seine persönliche Haltung in der frühen Reformation einen eigenen Reformationstyp gegenüber dem lutherischen, oder handelt es sich um eine lutherische Variante?“⁷⁰ Gegenüber dieser dichotomischen Sichtweise, die nach wie vor den späteren Gegensatz zwischen Luther und Karlstadt auf die Beurteilung des Wittenberger Wirkens Karlstadt überträgt, sind die vorliegenden Ausführungen als ein Beitrag zu einer pluralen Darstellungsweise der frühen Reformation in Wittenberg zu verstehen, die es ermöglicht, Karlstadts komplexe Bedeutung für die Ausbildung der neuen Theologie und die Durchsetzung der Reformation in Wittenberg zu untersuchen.

Sein Beispiel zeigt exemplarisch, daß der Kreis der Wittenberger Universitätsprofessoren, der sich um eine Erneuerung der Theologie und einer Re-

form der Studien seit 1516/1517 bemühte, von Anfang an keine „schweigende Kulisse“ hinter Luther bildete. Damit ergibt sich ein anderes Bild von den Anfängen der Reformation, als es in den auf Luther konzentrierten Darstellungen der frühen Reformationszeit vermittelt wird. Dabei ist unbestritten, daß von Luther entscheidende Anregungen für diese Reformdiskussionen und die Ausbildung der neuen Theologie ausgingen. Dennoch reicht es nicht aus, die anderen Universitätsprofessoren lediglich als Rezipienten seiner Theologie zu betrachten. Vielmehr ist es angemessen, den Fragehorizont weg von Luthers Theologie als Maßstab sowie der Suche nach Abhängigkeiten hin zu einer Analyse der Wittenberger Theologie und der ihr entsprechenden Argumentationsmuster zu verschieben, die sich sowohl um die gemeinsamen theologischen Grundüberzeugungen als auch die inhaltlichen Differenzen unter den Reformern bemüht. Damit wird eine Forderung Berndt Hamms aufgenommen, der als Ziel der Reformationsforschung formulierte, „die Vielfalt der Reformation noch schärfer herauszuarbeiten und auch gerade da zu erkennen, wo sie unter gemeinsamen Begriffen und einem deutlich artikulierten Konsens im Widerspruch gegen das alte Theologie- und Kirchensystem verborgen ist.“⁷¹ Aus dieser Perspektive ergeben sich auch für die Karlstadt-Forschung neue Möglichkeiten. Das vor allem in den letzten Jahren verstärkte Bemühen, die Theologie Karlstadts in ganz unterschiedlichen thematischen Bereichen und in zum Teil mikroskopisch kleinen Ausschnitten zu untersuchen, leistet einen wichtigen Beitrag, um dem lange bestehenden Defizit an detaillierten Kenntnissen über die Eigenart von Karlstadts theologischem Ansatz abzuhelpen.⁷² Damit wird gleichzeitig eine Voraussetzung geschaffen, um die Bedeutung Karlstadts als selbständigen Theologen im Beziehungs- und Kommunikationsgefüge an der Wittenberger Universität wahrzunehmen, und so der Komplexität des Phänomens der frühen Reformation gerecht zu werden.

- 1 Für anregende Diskussionen über die Reformationsgeschichte und kritische Anmerkungen zu diesem Aufsatz danke ich Nicole Kuropka (Wuppertal) und Sabine Todt (Hamburg).
- 2 Bernhard Lohse, *New Approaches to the Reformation*, Typoskript, S. 1: „History cannot be written once for all. Every new epoch is faced to the task to form a new picture of the past and to determine its own place within history. Quite often even at the same time totally different approaches to history or at least certain epochs

may be discerned. The standpoint from which one looks at past epochs always makes a great difference.“

- 3 Vgl. zum geschichtstheoretischen Hintergrund der Problematik von Objektivität und Parteilichkeit: Hans-Jürgen Goertz, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 130–146; Friedrich Jäger, Geschichtstheorie, in: Geschichte. Ein Grundkurs, hg. v. Hans-Jürgen Goertz, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 735–745.
- 4 Vgl. Calvin A. Pater, Kritische Stellungnahme zu Luthers Karlstadt-Bild, in: Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkonsultation, hg. v. Peter Manns und Harding Meyer, Paderborn, Frankfurt am Main 1983, S. 250–258.
- 5 Einen Überblick über die Entwicklung der Karlstadt-Forschung im 20. Jahrhundert bietet: Sigrid Looß, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) in der modernen Forschung, in: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, hg. v. Sigrid Looß und Markus Matthias, Wittenberg 1998, S. 9–23. Zu den Gründen, die eine historisch-kritische Untersuchung der Theologie Karlstadts erschweren, gehört auch, daß es noch immer keine kritische Gesamtausgabe gibt und die an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg geplante Karlstadt-Edition wohl mit dem Erscheinen eines einzigen Bandes eingestellt wird. Dies ist ein deutliches Zeichen des gegenwärtigen Forschungsinteresses.
- 6 Walter v. Loewenich, Luther und die Reformation. Seine Bedeutung für die theologische, kirchliche und politische Bewegung, in: Martin Luther ‚Reformator und Vater im Glauben‘. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Stuttgart 1985, S. 175.
- 7 Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, I. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, II. Teil: Karlstadt als Vorkämpfer des laienchristlichen Puritanismus, Leipzig 1905 (Neudruck: Nieuwkoop 1968).
- 8 H. Barge, Karlstadt I (wie Anm. 7), S. V.
- 9 ebd., S. VI.
- 10 Vgl. ebd., S. VI. In dem Aufsatz „Luther und Karlstadt in Wittenberg. Eine kritische Untersuchung“ (in: Historische Zeitschrift 99, 1907, S. 256–324) betonte Barge, daß kaum „irgendwo die Diskrepanz zwischen kirchlicher und historischer Denkweise schroffer zutage [tritt] als in der Beurteilung, die der Persönlichkeit Karlstadts, seiner religiösen Gedankenrichtung und den durch sein Wirken beeinflussten Vorgängen widerfahren ist.“ (ebd. S. 257). Deshalb verteidigte er gegenüber aller Kritik, die gegen seinen Ansatz vorgebracht wurde, seine Forderung, daß „die kirchlich-konfessionelle Betrachtungsweise [...] aufgegeben werden [mußte] zugunsten einer rein historischen, d. h. in Ansehung der besonderen geschichtlichen Materie einer religiös-psychologischen“ (ebd. S. 257). Seinen theologischen Kritikern warf Barge einen den Blick verengenden „lutheri-

- schen Konfessionalismus“ vor, der „einer vorurteilslosen Würdigung der religiösen Erscheinungen im Reformationsalter allenthalben im Wege steht.“ (Eine neue Reformationsgeschichte, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 17, 1908, S. 85).
- 11 H. Barge, *Karlstadt I* (wie Anm. 7), S. 385.
 - 12 Karl Müller, Besprechung von H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1. Teil, in: *Historische Zeitschrift* 96, 1906, S. 476.
 - 13 ebd., S. 481 (Hervorhebung, J.-M.K.). Ähnlich urteilt Gustav Kawerau (Besprechung von Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, in: *Deutsche Literaturzeitung* (DLZ) 27 (1906), Sp. 75): „Er [scil. Barge] hat sich aus Gerechtigkeit gegen Karlstadt mehr und mehr in Ungerechtigkeit gegen Luther und dessen Genossen hineingearbeitet, die ihn fortschreitend zu einer immer größeren Verzeichnung des Bildes verleitet.“ Für Barge war eine Aussöhnung zwischen den Positionen nicht denkbar, weil für ihn der Gegensatz zwischen Luther und Karlstadt eine gegenwartsbezogene Bedeutung besaß. So führte er in dem Aufsatz „Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg“ (*Historische Vierteljahresschrift* 17, 1914/15, S. 32) aus, daß nach seiner Auffassung der Auseinandersetzung zwischen Luther und Karlstadt „eine weit über ihre persönliche und unmittelbare Veranlassung hinausreichende Bedeutung zukommt. Erstmalig stießen hier Gegensätze aufeinander, die bis in die Gegenwart hinein noch nicht überbrückt sind, und deren Unausgeglichenheit dem Historiker noch heute eine Beantwortung der primären Frage, was das religiöse Wesen der Reformation [...] ausmache, aufs äußerste erschwert: ob dies Wesenhafte sich darstelle in der durch Luthers Rechtfertigungslehre gewonnenen und alsdann kirchlich sanktionierten neuen religiösen Erkenntnis — oder in dem Rechte der Persönlichkeit, autonom und unabhängig von aller Zwangsautorität auf allgemeinchristlicher Grundlage ihre religiöse Überzeugungen zu gestalten und in einer Überzeugungsgemeinschaft zu bewähren.“
 - 14 Vgl. zum Verlauf der Debatte: Gustav Kawerau, *Barges und Karl Müllers Streit um Luther und Karlstadt*, in: DLZ 31, 1910, Sp. 2885–2891; Walther Köhler, *Sammelrezension*, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 174, 1912, S. 505–550; Karl Pallas, *Die Wittenberger Bewegung 1521/22. Eine Literaturübersicht*, in: *Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 2 (1912), S. 108–112.
 - 15 Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie*, Tübingen 1928, S. 2.
 - 16 Justus Hashagen (*Die apologetische Tendenz der Lutherforschung und die sogenannte Lutherrenaissance*, in: HV 31, 1937, S. 625–650) brachte im Rückblick auf die Kontroverse die Heftigkeit der Reaktionen auf Barge in den Zusammenhang mit der „apologetischen Tendenz der Lutherforschung“: „Wer es einmal wagte, aus der Reihe zu tanzen und als Kritiker Luthers aufzutreten, hatte keine

- gute Presse“ (ebd. S. 632). Im Fall Barges führte dieses Vorgehen dazu, „daß der mutige Kritiker wissenschaftlich vernichtet schien“ (ebd. S. 632).
- 17 So faßt Heinz Schilling (Reformation — Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes?, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996. In Gemeinschaft mit Stephen E. Buckwalter hg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1998, S. 13) Tendenzen und Entwicklung der jüngeren Forschung im Bereich der Frühen Neuzeit in der provokanten These zusammen: „Uns ist die Reformation abhanden gekommen.“ Nach Schillings Wahrnehmung (Die Reformation — ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels?, in: Konflikt und Reform. Festschrift für Helmut Berding, hg. v. Winfried Speitkamp und Hans-Peter Ullmann, Göttingen 1995, S. 36) werde die Reformation „zerrieben zwischen vorreformatorischer ‚gestalteter Verdichtung‘ des späten Mittelalters einerseits und nachreformatorischem ‚eigentlichen‘ Formierungs- und Modernisierungsschub im konfessionellen Zeitalter andererseits“. Aus dieser Forschungsentwicklung ergebe sich eine „Neubewertung einer fast fünfhundertjährigen Selbstinterpretation des Protestantismus, die nicht zuletzt wegen des großen Ansehens, das die protestantisch geprägte deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts besaß, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein in Europa allgemein die dominante Geschichtsinterpretation war.“ (ebd.).
 - 18 Heiko A. Oberman, *Headwaters of the Reformation. Initia Lutheri — initia Reformationis*, in: *Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, ed. by Heiko A. Oberman, Leiden 1974, S. 45.
 - 19 Unter diesem Gesichtspunkt habe ich die Diskussionen unter den Wittenberger Universitätsprofessoren ausführlich in meiner im Sommer 2000 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommenen Dissertation *Martin Luther und die Wittenberger Bewegung. Die Ausbildung der reformatorischen Theologie und die Durchsetzung der Reformation in Wittenberg 1516–1522* untersucht.
 - 20 A. Schröder, *Der Humanist Veit Bild, Mönch bei St. Ulrich. Sein Leben und sein Briefwechsel*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 20, 1893, S. 221: „Sanctissima illa theologia et vera et germana non metaphysicis et dialecticis sordidata faecibus, non humanis polluta traditionibus, non fabulis onerata anilibus, sed qualem prisci illi theologi agnoscerent, laudarent, extollerent in caelum, in Academia principis mei Wittenbergensi tanto (Deo sit laus) successu docetur, ut Martinus Lutherus et Carolostadius doctores theologiae eruditissimi frequentissima habeant auditoria et discipulos non solum discendi cupidissimos sed etiam magni profectus et qui ne primarios quidem sophistas formident.“
 - 21 ebd., S. 221: „Breviter: Adeo certatim optima studia Witenbergae et docentur et discurruntur, ut alteras diceret Athenas.“

- 22 Kenneth Hagen, *An Addition to the Letters of John Lang*. Introduction and Translation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte (ARG)* 60, 1969, S. 30: „Talia sunt studia, quae iam reviviscere cum gaudio cernimus, dum sacram bibliam antiquosque scriptores complures et anhelant et laetanter audiunt, dum scholastici doctores (quod appellant) vix aut duos aut treis habent auditores.“
- 23 Reinhold Weijenborg, *Die Wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang*. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar, in: *Antonianum Periodicum Trimestre Roma* 51, 1976, S. 394–494.
- 24 Martin Luther, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (WA) 1, 145–151; Martin Luther, *Studienausgabe (LStA)* 1, 155–162. Vgl. zu Bernhardi und der Disputation: Martin Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981, S. 165; Dorothea Mc Ewan, *Das Wirken des Voralberger Reformators Bartolomäus Bernhardi*, Dornbirn 1986; Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)*, S. 110–115.
- 25 Vgl. zur Verfasserschaft Bernhardis die Aussage Luthers in einem Brief an Lang (WA Br [Briefe] 1, Nr. 26, S. 65,20–24) im Oktober 1516: „Et quidem positio ipsa ex me non est facta, sed M. Barholomaeus eam sic conflavit, scilicet motus oblatratorum lectinum mearum garritu. Itaque fecit, ut etiam (praeter ordinem me praesidente) publice haec discuterentur ad obstruendum ora garrientium, vel ad audiendum iudicium aliorum.“
- 26 Vgl. WA Br 1, Nr. 26, S. 65,29–66,30: „At illos implacabiliter offendit, praecipue Doctorem Carlstadium, quod haec sciens negare audeam.“ Siehe auch: WA TR (Tischreden) 4, Nr. 4197, S. 187,3–6: „Carolostadius et Petrus Lupinus primo tempore euangelii acerimi fuerunt contra me hostes. Quos cum disputando concluderem et Augustini scriptis vincerem, illi lecto Augustino acriores fuerunt in hac causa quam ego.“
- 27 Ernst Kähler, *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera*, Halle 1952, S. 4,22–24: „Credite mihi, dicebam, quod illi doctores scholastici etiam legerunt et intellexerunt et sacras literas et Augustinum similesque.“
- 28 ebd., S. 3,9–17: „At nec ego arguciarum illarum et inutilium floccorum encomium ludere institui, sed moestis perstringere querelis altisque proferre suspiriis, quam tetrica seductus opinione veram theologiam sanam denique sanctorum testimoniorum intelligenciam Ex scholasticis doctoribus (illos existimo, qui et theologiam et metaphysicam commiscentes incognoscibile chaos offundunt, cui merito ‚Non novi te [Mt 25,12] Christus diceret), Ex illis inquam doctoribus theologiam hauriendam nanciscendamque credebam nec ulla eos lege ferendos putavi, qui me aut similes in tenebrosis delitescere cavernis affirmarent.“

- 29 ebd., S. 5,21–21: „tunc cepi diligentiam, operam et curam in scholasticis doctoribus navatam detrahare ac pariter ecclesiasticis Christianisque doctoribus incumbere omni cura, diligentia, studio, admotis oculatis luminibus, ita tamen, ut omnem opem a deo postulandam putem.“ Neben den Anregungen Luthers wurde Karlstadts Neuorientierung auch durch die Lektüre von Augustins Schrift „De spiritu et litera“ und den ehemaligen Wittenberger Theologieprofessor und Generalvikar der deutschen Augustinereremiten Johann von Staupitz (1465–1524) beeinflusst. Vgl. H. Barge, *Karlstadt I* (wie Anm. 7), S. 70–75; Bernhard Lohse, *Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift De Spiritu et Litera in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt*, in: *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1600)*. Festschrift für Heiko A. Oberman, ed. by Kenneth Hagen, Leiden 1990, S. 90 ff.; Markus Matthias, *Die Anfänge von Karlstadts reformatorischer Theologie* (erscheint demnächst in einem Band, der die Vorträge einer Tagung in Karlstadt 1998 enthalten wird).
- 30 Johannes G. Olearius, *Scrinium antiquarum*, Nr. 8, S. 15: „Qvomodo autem studium nostrum Wittenburgense posset ita erigi instituique, ut caeteris exemplo esse possit, coram loqui volo.“ Vgl. *WA Br I*, Nr. 63, S. 153,3–5: „Fuimus nuper apud Dominum Doctorem Carlstadtium, optime Spalatine, et coepimus tractare id, quod dudum obtulisti, videlicet, de lectionibus studii nostri initiandis vel instituendis.“ Siehe auch: *WA Br I*, Nr. 155, S. 349 f.
- 31 Johannes G. Olearius, *Scrinium antiquarum*, Nr. 26, S. 23: „Te imprimis rogo, ut Illustrissimo Principi nostro, meo & communi Reipubl. nomine gratis agere immortales digneris, ob id, quod Scholarum Praeceptores suam munificentiam illustriores, elegantiores, atque plurim lingvarum peritiores facere curat. Utinam adessent duo illis interpretes.“
- 32 Vgl. zu Karlstadts Wittenberger Vorlesungstätigkeit: Ulrich Bubenheimer, *Art. Karlstadt*, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541), in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 17 (1988), S. 650; Volker Gummelt, *Bugenhagens Handschrift von Karlstadts Jeremiavorlesung aus dem Jahre 1522*, in: *ARG* 86 (1995), S. 56–66.
- 33 Ernst Kähler, *Karlstadt und Augustin* (wie Anm. 27), S. 9,29–10,3: „Congratulor vobis, o celebres condiscipuli, quod prisca eluta et emuncta sanctorum literarum veritas in nostra Academia relucescit (quae prodolor philosophicis obscurata prestigiis dinosci non poterat), quod vobis Christus in scripturis ostenditur, legitur, predicatur et magnificatur. Qualis Christus? non talis, qualem sibi sapientes fingunt, sed qualem veritas docet.“
- 34 ebd., S. 10,4. Bill McNiel hat jüngst in dem Aufsatz „Andreas von Karlstadt as a humanist theologian“ (in: *Radical Reformation Studies. Essays presented to James M. Stayer*, ed. by Werner O. Packull and Geoffrey L. Dipple, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1999, S. 106–119) auf die Bedeutung des Humanismus für die Theologie Karlstadts hingewiesen. Die Frage nach dem Einfluß des Humanismus auf die Wittenberger Theologie stellt in der Tat ein Desiderat der

- bisherigen Forschung dar. Allerdings ist angesichts der derzeit besonders in der amerikanischen Forschung heftig diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Scholastik und Humanismus und den Schwierigkeiten einer definitorischen Bestimmung des Humanismusbegriffs Vorsicht gegenüber McNiels Methode geboten, aufgrund der Verwendung von Zitaten klassischer Autoren und Verwendung der drei alten Sprachen durch Karlstadt bereits auf eine humanistische Theologie zu schließen. Zur Erhellung des Phänomens wäre m. E. neben einer detaillierten Analyse der entsprechenden Schriften Karlstadts ein Vergleich mit anderen Wittenberger Universitätsprofessoren notwendig.
- 35 Johannes G. Olearius, *Scrinium antiquarum*, Nr. 6, S. 8: „Mihi neque adversari immo placere, si sua illustriss. gratia certos ex sua provincia Saxonica ad futurum certamen Theologicum destinare vellet.“
- 36 Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie* (wie Anm. 15), S. 46.
- 37 WA Br 1, Nr. 38, S. 94,17–19: „Sunt (nisi fallor) haec iam non Ciceronis Paradoxa, sed Carolstadii nostri, imo Sancti Augustini, Ciceronianis tanto mirabiliora et digniora, quanto Augustinus, imo Christus, Cicerone dignior est.“
- 38 WA Br 1, Nr. 38, S. 94,24 f.: „Sunt igitur paradoxa modestis, et qui non ea cognoverunt, sed eudoxa et calodoxa scientibus, mihi vero aristodoxa.“
- 39 WA 1, 233–238; LStA 1, 176–185.
- 40 [Wittenberg: J. Rhau-Grunenberg]; VD 16 B 6203; Hans-Joachim Köhler u. a., *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts*, Microfiche Serie, Zug 1978–1987, Fiche 986, Nr. 2504, Bl. A i r–E iv r; Alejandro Zorzin, *Karlstadt als Flugschriftenautor*, Göttingen 1990, Nr. 7 A.
- 41 Nach dieser Schlußthese findet sich das Datum 9. Mai 1518 (Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. E iij r), so daß davon auszugehen ist, daß Karlstadt zu diesem Zeitpunkt bereits die 380 Thesen verfaßt hatte. Nachträglich fügte er noch einmal 26 Thesen (381–406) hinzu. Vgl. zur Gliederung der Thesenreihe und der Entstehungszeit ihrer einzelnen Teile: Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübingen 1977, S. 73 f. mit Anm. 23.
- 42 Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v: „[...] vt irrogatis ab eo vulneribus [...] totum litterarium collegium hoc Vuittenburgense / languere / praesertim Theologica facultas / perfusa. Immo cruentata & demum turbata / ac tristis / videat.“ Für eine Interpretation, nach der Karlstadt aus Neid auf Luthers Erfolg in Heidelberg im April 1518 oder aus Ehrgeiz (so Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie* [wie Anm. 15], S. 57) in die Auseinandersetzung eingetreten sei, lassen sich keine Belege finden. In ähnlicher Weise hat auch Luther seine Entgegnung auf Ecks Obelisci begründet (vgl. WA 1, 302,18–28). Wird Karlstadts Motivation, sich an der Diskussion zu beteiligen, und seine in den folgenden Thesen und Schriften dargelegte theologische Argumentation nicht ernst genommen, dann wird seine Bedeutung für die Entfaltung der Wittenberger

- Theologie unterschätzt oder seine Rolle auf die eines ungestümen, Luthers Pläne kontakarisierenden Reformers reduziert: „Karlstadt's most significant contribution to the Leipzig debate was simply that of provoking continued conflict between Wittenberg and Ingolstadt at a time when Luther and Eck apparently would have preferred peace“ (Ronald J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought 1517–1525, Leiden 1974, S. 70).
- 43 Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v: „Propterea hanc prouinciam & causa tuendarum sanctarum litterarum & gratia nostra famae curandae / in nomine Ihesu Christi domini nostri suscipimus.“
- 44 WA 1, 233, 8: „In nomine domini nostri Ihesu Christi.“
- 45 Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v.: [...] subiectas / adversus eos / qui sub titulo & specie Vuittenburgensium [...] sacram scripturam peruertere audent / & de ea secundum suas voluntates loquuntur / ac ipsam per Aristotelis vel methaphisicam / vel dialecticam vel alterius infidelis figmento / vel suo inuento / iudicant.“ Auch bei späteren Konflikten begründete Karlstadt das Verfassen einer Schrift mit der Notwendigkeit, seine Ehre, den Namen der Universität oder die Heilige Schrift zu verteidigen. Vgl. Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation*, Edinburgh 1998, S. 61–80.
- 46 Über die Umstände der Entstehung seiner „Obelisci“ gab Eck in seiner *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstadini invectiones* (CCath 1, 36,26–37,4) und in dem Bittgesuch an den sächsischen Herzog Georg bezüglich der in Leipzig geplanten Disputation vom 4. Dezember 1518 (Felician Gess, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I*, Nr. 62, S. 48,3–14) Auskunft.
- 47 Karlstadt, *Apologeticae Conclusiones*, Bl. A i v: „Potissimus contra D. Eckium / alioqui doctissimum / qui Vuittenburgensium amicitas sibi vltro copulauit / & deinde nullo futuri certaminis monitore destinato / etiam vltro dirumpens [...]“. WA Br 1, Nr. 65, S. 157,10–158,17, bes. 158,15–17: „et nisi cogitationes Satanae scirem, mirarer, quo furore ille amicitias recentissimas et iucundissimas solveret, nihil monens, neque scribens, neque veledicens.“ Vgl. auch WA Br 1, Nr. 77, S. 178,4–9.
- 48 WA Br 1, Nr. 65, S. 158,24 f.: „Volui tamen hanc offam Cerbero dignam obsorbere patientia, sed amici coëgerunt, illi ut responderem, sed privata manu.“ Vgl. auch eine ähnliche Äußerung Luthers im Fall seiner Entgegnung auf Tetzl, in: WA Br 1, Nr. 83, S. 185,6–9.
- 49 Der Text, der beiden erst 1545 in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers gedruckten Schriften findet sich in: WA 1, 281–314; WA 9, 770–779; *Dokumente zur Causa Lutheri I*, S. 401–447.
- 50 WA 1, 312,21–23: „Ego hanc Conclusionem (ut scias, Ecki) ita defendo, ut si tu ex animo contradixeris, non Bohemicum haereticum [...] sed communem totius Ecclesiae hostem te appellabo et probabo.“

- 51 CCath 1, 35–83. Vgl. Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, Münster 1981, S. 28 f.
- 52 CCath 1, 81,11–82,3. Vgl. F. Gess, Akten und Briefe I (wie Anm. 46), Nr. 62, S. 48,17–24.
- 53 Valentin E. Löscher, Reformation-Acta II, S. 108–171.
- 54 ebd., S. 158: „Attamen datis impensis, si tuto ire licet in arenam tecum cum descendam, sed ea lege vt utriusque & argumenta & solutiones fidis dictentur notariis.“
- 55 WA Br 1, Nr. 109, S. 231,4–7: „Placet, mi Iohannes Ecce, Domino Andreae id, quod pacti sumus Augustae, ut vel Lipsiae vel Erfordiae conveniatis et pro veritatis inventione honeste disceptetis, ut fiat contentionis et librorum scribendorum.“
- 56 WA Br 1, S. 320,30 f.: „Nam cum Bodenstein sit Lutteri propugnator [...]“; S. 320,42–44: „[...] et Lutterum litteris meis evocavi velut principalem, ut vel sua tueretur vel nostra improbare.“
- 57 WA Br 1, S. 461,76–81; S. 480,39–43.
- 58 WA 2, 391–403. 403–435.
- 59 WA 2, 394,14–19; WA 2, 701,29 f.; WA Br 1, Nr. 192, S. 476,376–390; MBW T. 1, Nr. 59, S. 137,85–89.
- 60 WA 2, 401,20f.29–35: „Interim mihi sufficit, quod carnifex illa conscientiarum Theologistria, cui totum debeo, quod mea conscientia patitur, cecidit in hac disputatione. [...] At nunc hii omnes errores sub Ecciano praesidio et triumphabundis signis satis strenue ceciderunt sine ullo ferme Marte, conteriti ad solum conspectum duarum propositionum Carolostadii, quarum prior haec Augustini ‚Liberum arbitrium sine gratia nihil valet nisi ad peccandum‘, posterior Ambrosii haec ‚Liberum arbitrium sine gratia tanto citius propinquat iniquitati, quanto fortius intenderit actioni‘.“
- 61 WA 2, 421,7–15.
- 62 Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt, Leipzig 1911, Nr. 15, S. 34: „Adhortabatur item, vt, si omnino missam sublatum vellent, facerent id cum consensu magistratus Wittembergensis, ne quid offendiculi inde nasceretur in vulgo.“ Vgl. ebd., Nr. 18, S. 47: „Deinde tot wittenbergensi populo in vnum congregatio jllorum consensu abrogandum,; nam ibi periculum charitatis.“
- 63 [Wittenberg: N. Schirlentz]; VD 16, B 6185; Köhler, Fiche 334, Nr. 943, Bl. A i r–B iij r; A. Zorzin, Karlstadt (wie Anm. 40), Nr. 44 A.
- 64 Der Text der neuen Stadtordnung findet sich z. B. in: LStA 2, 525–529. Vgl. zu den einzelnen Bestimmungen der Stadtordnung: Hermann Barge, Karlstadt I (wie Anm. 7), S. 378–382; Ulrich Bubenheimer, Karlstadt und die Reform von Gottesdienst und Leben, in: Martin Luther. Zeuge des Glaubens in Kirche und Gesell-

- schaft. Evangelisches Bildungswerk Berlin, Dokumentation 38/83 (1983), S. 68–70; Wilhelm H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530), Neukirchen-Vluyn 1968, S. 164–170; Stefan Oehmig, Studien zum Armen- und Fürsorgewesen der Lutherstadt Wittenberg am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit, Diss. phil. (masch.), Berlin 1990, S. 112–117.
- 65 Hans Lietzmann, Andreas Karlstadt, Von Abtuhung der Bilder und das keyn bedtler vnther den christen seyn sollen 1522 und die Wittenberger Beutelordnung, Bonn 1911.
- 66 So wurde Karlstadt gemeinsam mit Gabriel Zwilling vorgehalten, daß sie mit ihrer Lehre, „das dye gemein woll macht habe, in Nachlessigkeyt dr oberkeyt auß einem mitleyden vnnd liebe jchtes furzunemen“, den „gemeinen Mann“ zu „yrer selbst herschung“ (N. Müller, Die Wittenberger Bewegung [wie Anm. 62], Nr. 88, S. 186) aufgefordert hätten.
- 67 Vgl. zur erstmals an der Universität Wittenberg im Fall Karlstadts durchgeführten Vorzensur: Hans-Peter Hasse, Bücherzensur an der Universität Wittenberg im 16. Jahrhundert, in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation. Im Auftrag der Lutherstadt Wittenberg hg. v. Stefan Oehmig, Weimar 1995, S. 189–193.
- 68 Luther wertete die Einführung der Reformmaßnahmen in der neuen Stadtordnung als Beleg dafür, daß die Wittenberger und an ihrer Spitze Karlstadt „die Freiheit des Geistes in eine Gelegenheit des Fleisches“ verkehrt und „die Knechtschaft der Liebe“ fahrgelassen hätten (WA Br 2, Nr. 462, S. 478,3–7; vgl. auch Nr. 471, S. 491,5–11).
- 69 WA Br 2, Nr. 471, S. 491,15 f.: „At ille cupiebat fieri subito communis magister et suas ordinationes in populo propria autoritate [Anm. 1: pressa autoritate mea] erigere.“
- 70 Sigrid Looß, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) in der modernen Forschung (wie Anm. 5), S. 9.
- 71 Berndt Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation — oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, hg. v. Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, Göttingen 1995, S. 117.
- 72 Vgl. den Überblick über neuere Arbeiten bei: S. Looß, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1586–1541) in der modernen Forschung (wie Anm. 5), S. 16 f.

Hans-Jürgen Goertz

„Ein gemein künfftig gsprech“

Eine revisionistische Deutung der Grebelbriefe an Thomas Müntzer
vom September 1524

James M. Stayer zum 65. Geburtstag

Die Beratungen über die Bilder und die Messe endeten auf der zweiten Zürcher Disputation im Oktober 1523 mit einem Eklat. Konrad Grebel und Simon Stumpf, der eine Sohn eines angesehenen Patriziers in Zürich und der andere Prädikant in Höngg, wandten sich gegen die Absicht Ulrich Zwinglis, den Zeitpunkt für die beschlossene Abschaffung der Messe und das Entfernen der Bilder aus den Kirchen vom Rat bestimmen zu lassen. Grebel und Stumpf, die zu den frühesten Anhängern des Reformators zählten, sahen darin einen Kompromiß zwischen der christlichen Gemeinde und einer Obrigkeit, die mit ihrer Politik auf der Landschaft gegen die kommunalistisch-reformatorischen Bestrebungen des „gemeinen Mannes“ ihr angeblich wahres, widerchristliches Gesicht gezeigt habe. Diese Vermischung von Christlichem und Widerchristlichem wollten sie unter keinen Umständen dulden. Das sei auch nicht die Devise gewesen, unter der die Reformation in Zürich angetreten war. Zwingli dachte anders. Er hatte dem Rat bereits in der Disputation vom Januar 1523 die Entscheidungsgewalt über die Konsequenzen anvertraut, die aus dem Disputationsergebnis zu ziehen seien, ohne daß seine jetzt protestierenden Anhänger etwas dagegen einzuwenden gehabt hätten. Und eben dieselbe Entscheidungsgewalt war bereits im Ausschreiben zur zweiten Disputation deutlich markiert worden, so daß Zwingli den Sinneswandel seiner einstigen Mitstreiter nicht recht begreifen konnte. Er hatte die Kritik am momentanen Versagen des Rates auf der Landschaft vielmehr als eine grundsätzliche Absage an die Beteiligung jeder weltlichen Obrigkeit an den Angelegenheiten der Kirche mißverstanden und war überrascht, als Grebel und Stumpf kurz danach mit der Anregung zu ihm kamen, einen neuen, wahrhaft christlichen Rat von der Mehrheit der reformgesinnten Bürger in Zürich wählen und so den Fortgang der Reformation sichern zu lassen.

Um den Eklat auf der zweiten Disputation in Grenzen zu halten, wurde der Vorschlag Konrad Schmidts, des Komturs von Küssnacht, aufgenommen, die Geistlichen und Laien auf der Landschaft erst einmal gründlich zu unterwei-

sen, bevor daran zu denken sei, die beschlossenen Reformen in die Praxis umzusetzen.¹ Dieser Vorschlag stellt insofern einen Kompromiß dar, als jetzt nicht mehr mit der politischen Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit, sondern mit den Bedürfnissen der Kirche argumentiert wird. Das hätte eigentlich jedem einleuchten müssen. Doch die Radikalen gaben sich auch damit nicht zufrieden. Immer wieder flackerten die Streitigkeiten um den Zehnten und die Bilderstürme auf, Warnungen wurden ausgestoßen, Prozesse geführt und Beratungen einberufen, um nach Wegen zu suchen, wie die Obrigkeit das Beschlossene in die Tat umsetzen könne. In geordneter Weise wurde schließlich im Juni 1524, kurz nachdem die Bürgermeister Felix Schmied und Marx Roist gestorben waren, mit den Säuberungsaktionen in den Kirchen begonnen: zunächst in der Stadt und dann in den Dörfern. Beachtlich ist das Zugeständnis, das der Rat den Landgemeinden machte: Jede Gemeinde durfte, wenn mehrheitlich so beschlossen, die Säuberungen selber vornehmen.² Die Hartnäckigkeit der Radikalen und die Unruhe, die sie verbreiteten, haben Früchte getragen.

Schwieriger gestalteten sich die Versuche, die Messe abzuschaffen. Das geschah erst am Gründonnerstag 1525. Bereits im Dezember 1523 hatte Zwingli die Absicht geäußert, das Abendmahl zu Weihnachten, wenn es denn möglich wäre, in beiderlei Gestalt zu feiern. Er wurde aber vom Rat bedrängt, diese Absicht nicht weiter zu verfolgen. Die Hoffnung auf eine Änderung nicht aufzugeben und sich doch in die pragmatisch ausgerichteten Absichten der politischen Führung zu schicken: diese Einsicht hat Zwingli schließlich als eine „Offenbarung“ empfunden, die ihm plötzlich zuteil geworden sei.³ Für die Radikalen war das nur ein weiteres Zeichen zweifelhafter Kompromisse, die Zwingli seit den Zehntstreitigkeiten auf der Landschaft einzugehen bereit war. An seinen Schwager Vadian in St. Gallen schrieb Grebel aufgebracht und verärgert: „Wer von Zwingli meint, glaubt und sagt, er handle gemäß der Pflicht eines Hirten, der meint, glaubt und redet gottlos.“⁴ *Der Hirt* war übrigens das Thema einer Predigt, die Zwingli während der Disputationstage hielt, um die Bereitschaft der Geistlichen zu stärken, sich für die Reformation einzusetzen. Deutlich setzte er die reformwilligen von den „falschen“ Hirten ab. Daran mußte Grebel wohl denken, als er diese vernichtenden Sätze niederschrieb. In seinen Augen hatte Zwingli sich endgültig zu den Falschen gesellt und den Weg der Reformation verlassen.

1. Geliehene Worte am Anfang

In der ersten Hälfte des Jahres 1524 ist kaum etwas von den Radikalen zu hören, auch von Grebel sind nur zwei belanglose Briefe an Vadian überliefert. Wie er ihm am 3. September 1524, die erste Rede Eliuhs frei paraphrasierend (Hiob 32), anvertraute, habe er sich bewußt zurückgehalten: „Ich habe gewartet und sie haben nicht gesprochen, sie standen da, und haben nicht weiter geantwortet.“⁵ Offensichtlich haben die Radikalen immer noch gehofft, daß Zwingli das lösende Wort sprechen und die Reformation im angeblich vereinbarten Sinn konsequent fortführen wird, auf jeden Fall haben sie die Zeit genutzt, um die Situation nach der Oktoberdisputation zu überdenken und sich für ihr weiteres Vorgehen zu rüsten. Grebel hielt Bibelstunden über das Matthäusevangelium im Bibelkreis des Buchhändlers Andreas Castelberger.⁶ Wie Zwingli einst mit der Auslegung des Matthäusevangeliums begann, als er nach Zürich gekommen war, wollte Grebel mit der Auslegung desselben Evangeliums jetzt wohl selber einen neuen Anfang setzen. Gleichzeitig stellte er eine Konkordanz biblischer Stellen zu den Themen „Glaube“ und „Taufe“ zusammen, die allerdings erst im April 1525 unter dem Namen Hans Krüsis aus St. Gallen veröffentlicht wurde.⁷ Grebel teilte Vadian auch mit, daß er dabei sei, auf einen Brief Andreas Bodensteins von Karlstadt zu antworten und brieflichen Kontakt mit Thomas Müntzer und Martin Luther aufzunehmen — eine Absicht, die das gerade erwachende Selbstbewußtsein eines Reformators signalisierte. Von einem Brief an Karlstadt ist nichts bekannt. Mit den beiden Briefen an Müntzer suchte er die Nähe eines Gleichgesinnten, dessen Schriften über den Glauben und die Taufe er gelesen hatte, und schließlich spielte er mit dem Gedanken, Luther „in die Enge“ zu treiben. Ein solcher Brief soll in Wittenberg eingetroffen sein, Luther hat ihn aber nicht beantwortet, sondern über den Studenten Erhart Hegenwald nur freundliche Grüße ausrichten lassen.⁸ Grebel war in dieser Zeit überhaupt nicht resigniert, er strotzte vielmehr vor Selbstbewußtsein und Tatendrang. „Ich bin nämlich voller Predigten, und der Geist meines Inneren schnürt mich zusammen (biblisches Original: weil mich der Geist in meinem Inneren bedrängt). Siehe mein Bauch ist wie junger Wein ohne ein Luftloch, der neue Flaschen bersten läßt. Ich werde reden und ein wenig aufatmen (Original: ich muß reden, daß ich mir Luft mache), ich werde meine Lippen öffnen und antworten.“⁹ Auch hier lieh er sich die Worte des Eliuh. Als er noch im engeren Kreise Zwinglis verkehrte, brauchte er sich theologisch nicht zu artikulieren. Der Meister tat es. Nun hatte sich der Schüler die Zeit genommen, um sich theologisch zu bilden und eine eigene Sprache zu

finden — ganz auf sich gestellt und ohne Rücksicht auf andere. Bemerkenswert ist die Begründung, die er dafür gab: „weiß ich doch nicht, wie lange ich bleiben werde und ob mich mein Schöpfer nicht bald wegnimmt.“¹⁰ Er ahnte nicht nur Schlimmes für seine eigene Person, sondern wußte auch, daß der Zustand der Christenheit allgemein katastrophal war. Er zitierte ein Wort aus dem Propheten Daniel, das auch sonst im antiklerikalen Streitmilieu jener Tage kursierte: „Und es wird im Tempel der Greuel der Verwüstung sein, und die Verwüstung wird bis zum Ende bleiben“ (Dan. 9, 27).¹¹ Doch es bleibt nicht bei dieser allgemeinen antiklerikal-apokalyptischen Diagnose. Was Grebel auch mitteilen wollte, war die Erfahrung, die er in den vergangenen Monaten gemacht hatte, daß selbst im Großmünster die Kräfte der Verwüstung wüteten, und er gab den Grund dafür an: Es gäbe gewisse Leute, gemeint ist vor allem Zwingli, die es eigentlich besser wissen, aber nichts davon wirklich weitergeben: „selbst das reinste Wasser trinken und den Rest mit ihren Füßen trüben. Damit tranken sie die Schafe und diese müssen das trinken, was sie mit ihren Füßen getrübt haben“ (Ez. 34, 18 f.). Wortgewaltig fuhr Grebel fort: „Sie beginnen mit einem Gewebe, aber nicht aus dem Geist Gottes; sie ratschlagen, aber nicht mit Gott, so daß Sünde auf Sünde gehäuft wird und man nach Ägypten hinunterzieht, ohne den Mund Gottes zu fragen, und die Hoffnung auf die Hilfe und Stärke des Pharao setzt und das Vertrauen auf den Schatten Ägyptens, damit die Stärke des Pharao zur Schande werde und der Schatten Ägyptens zur Schmach (Original: Aber es soll euch die Stärke des Pharao zur Schmach werden ...).“¹² Auch dies ist biblisches Zitat (Jes. 30, 1–3), geliehenes Wort. Ganz offensichtlich hatte Grebel sich inzwischen in die Lektüre der Heiligen Schrift vertieft und damit begonnen, seine Zeit biblisch zu kommentieren. Zwingli sei nicht der wahre Hirte, ihm wurde das Recht zur Berufung auf den Heiligen Geist bestritten; er verlasse sich auf die Stärke der Feinde Gottes, er führe die Kirche nicht in die Freiheit, sondern immer tiefer ins Verderben; er weigere sich, Gott direkt sprechen zu lassen — hier klingen Töne an, die ähnlich schon bei Thomas Müntzer zu hören waren.¹³

2. Einstimmung auf Thomas Müntzer

Die Dokumente, die den tiefsten Einblick in die theologische Verarbeitung der angespannt-unentschiedenen Reformsituation in Zürich gewähren, sind zwei Briefe, die Grebel und seine Freunde in den ersten Septembertagen 1524 an Thomas Müntzer schrieben: freimütige Briefe, die dem eigenwillig-radikalen Reformator im kursächsischen Allstedt mit Sympathie und mit Kritik

begegnen. Diese Briefe deuten darauf hin, daß die Gruppe um Grebel sich schon eine Weile früher aus dem Reservoir jener Aktivisten gebildet hatte, die inzwischen an dem Reformator irre geworden waren: der Fastenbrecher, Zehntverweigerer, Bilderstürmer und Bibelleser. In dieser Gruppe fehlte Simon Stumpf, der bisher wohl tonangebend war.¹⁴ Er hatte das Zürcher Herrschaftsgebiet schon vor Monaten verlassen müssen, weil er sich über die Anordnungen des Rates in der Bilderfrage hinweggesetzt und ikonoklastischen Tumult in Höngg heraufbeschworen hatte.¹⁵ So rückten die Radikalen um Grebel zusammen, der sie mit Gelehrsamkeit und religiöser oder theologischer Kompetenz überzeugt hatte und die Zügel fest in die Hand nahm. Er ist auch der Autor beider Briefe.

Der Grebel-Kreis hatte sich mittlerweile eine eigene theologische Position erarbeitet und ging mit Selbstbewußtsein auf diejenigen zu, die sich in einer ähnlichen Situation befanden. Das waren vor allem Karlstadt und Müntzer. Was alle miteinander verband, war zunächst die Ablehnung, die sie von den Reformatoren erfuhren: von Zwingli hier und Luther dort. Grebel beklagte sich bitter über Zwingli: „... unsere hirten sind ... grimm und wütend wider unß, scheltend unß büben an offenlicher cantzel und Satanas in angelos lucis conversos“ (Teufel, die in Engel des Lichts verwandelt sind).¹⁶ Das mußte bereits im Sommer geschehen sein; und Luther hatte einen *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist* veröffentlicht, den zu schreiben, wie Grebel meinte, keinem zusteht.¹⁷ Der umherirrende Geist, schrieb Luther, sei in das Kurfürstentum eingefallen und habe sich „zu Alstett ey n nest gemacht“.¹⁸

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Grebelkreis und Müntzer erschöpften sich nicht in der Fronstellung gegen Luther und Zwingli. Sie hatten nicht nur die Widersacher, sondern auch das „Wort“ und die „Anfechtung“ gemeinsam.¹⁹ Beide wähten sich mit der Auslegung der Heiligen Schrift auf dem richtigen Weg, während sie den Reformatoren vorwarfen, die Schrift zu verkehren. „Ir aber sind wit reiner weder unsere hie und die zû Wittemberg, die uß einer gschriftverkerung in die ander und uß der blindtheit in andre größere täglic fallend.“²⁰ Die Zürcher kannten nur einen Maßstab, an dem sie auch Müntzers liturgische Reformen maßen, soweit sie von ihnen Kenntnis erhalten hatten: „waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und bispielen, sol unß alß wol verboten sin, als stünd eß gschriben: daß tû nit [...]“.²¹ Das war auch der Maßstab Müntzers. Weiter: Beide predigten nicht den „süßen“, sondern den „bitteren“ Christus, dem sie in Anfechtung und Leiden nachfolgten. Beide verstanden sich als „Armgeistige“, das heißt als diejenigen, die sich nicht auf den eigenen, sondern allein auf Gottes Geist ver-

lassen. Begrüßt haben die Zürcher schließlich die Kritik, die Müntzer an der Kindertaufe übte. „Deß touffs halb gfalt unß din schriben wol, begerend ouch witer bericht werden von dir.“²² Höchstwahrscheinlich war in ihrem Kreis schon vorher über diese Taufpraxis gesprochen worden, vielleicht hatten die Zürcher bereits von Karlstadts noch ungedrucktem Dialogbüchlein über die Taufe gehört. Auf den Weg zu einer neuen Taufpraxis wurden sie davon aber nicht gebracht.²³ Wilhelm Reublin hatte in Witikon schon im Frühjahr 1524 zur Verweigerung der Säuglingstaufe aufgerufen (vielleicht ist die Praxis der Kindertaufe abgesehen von ganz frühen Äußerungen Zwinglis sogar schon 1523 allgemein ins Gerede gekommen, wie man einem Brief des St. Galler Leutpriesters Benedikt Burgauer an Grebel entnehmen kann²⁴), so daß einige Elternpaare sich weigerten, ihre Kinder am Ostersonntag 1524 zur Taufe zu tragen. Taufverweigerungen wurden auch aus Zollikon gemeldet, wo Johannes Brötli als „Helfer“ tätig war. Das Problem der Kindertaufe war im Gespräch, und der Grebelbrief, den auch Brötli unterschrieb, macht nicht den Eindruck, als hätten die Unterzeichner gerade erst angefangen, sich eigene Gedanken darüber zu machen.²⁵

An Müntzer zog die Zürcher besonders der Gedanke an, der den erwähnten Gemeinsamkeiten zugrunde lag und alle miteinander verband. In den frühen Schriften *Von dem gedichteten Glauben* und *Protestation und Erbietung* (1524), „die unß armegeistigen fast über die maß gelert und gesterkt hand“²⁶, hatte Müntzer den „gedichteten“ Glauben kritisiert, gemeint war ein Glaube, der nur äußerlich angenommen wurde und die Menschen nicht wirklich von Grund auf veränderte und sittlich besserte. Die Zürcher wollten nicht, daß jedermann dem „usseren“ nachläuft und das „inner“ vernachlässigt.²⁷ So sprach Müntzer vom „yinnerlichen wesen“ der Taufe und Grebel von der „inneren“ Taufe, die bewirkt, daß „durch den glouben und das blüt Christi [...] die sünd abgewäschen sin“.²⁸ Für beide war das offensichtlich ein wahrnehmbarer Vorgang. Müntzer hat die Vorstellung vom „erfahrenen“ Glauben aus der spätmittelalterlichen Mystik entwickelt, die Zürcher aus dem Geist erasmianischer und zwinglischer Frömmigkeit: Gemeinsam ist beiden, dem mystisch Emotionalen und dem moralisch Pragmatischen, der Nachdruck, der auf Verinnerlichung, Lauterkeit und praktische Konsequenz im Umgang mit dem Wort Gottes gelegt wird. Das Wort, in göttlichem Geist erfaßt, hebt das Leben der Menschen in eine Ordnung, die individuell und kollektiv zu weitreichenden Änderungen in dieser Welt führt. Diese Auffassung erklärt, warum Karlstadt, Müntzer und die Zürcher nicht verstehen konnten, daß die Reformatoren theologische Einsichten nicht gleich in die Praxis umsetzen und die Gewissen derjenigen schonen wollten, die schwach

im Glauben waren. Grebel könnte die Schrift Karlstadts vom Schönen der Schwachen (Basel 1524) schon gekannt haben. Die Radikalen meinten, daß nur die Ordnungen, die schriftgemäß sind, helfen könnten, den Glauben zu fördern und die Gewissen zu beschwichtigen, jede Form von Scheinreligiosität, die sich in „gleissenden wercken“²⁹ zeigt, zu zerstören und den Tatcharakter der Frömmigkeit zum Zuge zu bringen.

Diese Grundposition entspricht der Situation, die einen Einfluß darauf hatte, wie die Heilige Schrift gelesen, verstanden und angeeignet wurde: Auf dem Land mußten Kirche und Obrigkeit völlig neu geschaffen werden — gegen die bestehenden Ordnungen. Dazu paßte die Vorstellung vom erfahrenen, die Menschen konkret verändernden, neuschaffenden Glauben. Solche Menschen waren in der Lage, sich eine schriftgemäße, apostolische Lebenswirklichkeit zu schaffen. Die Verwicklung des radikalen Denkens mit den Bemühungen der Landgemeinden, sich von überkommener Herrschaft zu befreien und die Autonomie der eigenen Gemeinde zu erkämpfen, ähnelte dem Engagement, das Müntzer bald für den „gemeinen Mann“ an den Tag zu legen bereit war. Er wollte die Verhältnisse ändern, um Raum für die „Ankunft des Glaubens“ zu schaffen, wie es umgekehrt im Grunde der Glaube war, der die Veränderung der Verhältnisse bewirkte.³⁰

3. Freude und Kritik am Gesprächspartner

Um dieser Gemeinsamkeit willen glaubten die Zürcher, dem „lieben Mitbruder in Christo“ und dem „wahrhaftigen und getreuen Verkünder des Evangeliums“ einige Belehrungen nicht ersparen zu dürfen. Ins Visier der Kritik gerieten nicht die erwähnten Frühschriften, sondern einige Nachrichten, die Hans Huiuff ihnen von einem Besuch bei Müntzer in Allstedt überbracht, auch einige Mitteilungen aus einem Brief, den Huiuffs Bruder eben erst nach Zürich geschickt hatte. Hans Huiuff, der Goldschmied aus Halle an der Saale, war nach Zürich übersiedelt, hatte dort 1520 das Bürgerrecht erworben und war inzwischen zum Grebel-Kreis gestoßen.³¹ Ob das schon vor seiner Reise in die Heimat geschehen war oder erst nach seiner Rückkehr, läßt sich nicht mehr feststellen. Kritisiert wurde mehr Beiläufiges als Grundsätzliches, beispielsweise, daß Müntzer in seinen Gottesdiensten weiterhin „Tafeln“, deutsche Gesänge, „pfäffische Kleidung und Meßgewand“ liturgisch einsetzte (vielleicht kannten die Zürcher schon die ersten liturgischen Schriften des Allstedters) und mit dem Pfründensystem ebensowenig wie Karlstadt endgültig gebrochen habe. Daß Müntzer seine Braunschweiger Altarpfründe aber bereits 1522 zurückgegeben hatte, war den Zürchern

nicht bekannt. Grebel riet ihm, sich genau an die Schrift zu halten und diese Mißbräuche abzustellen: vor allem die Messe mit Stumpf und Stiel auszurotten. Sodann erwähnte er, man solle „daß Euangelium und sine annemer nit schirmen mit dem schwert“.³² Vielleicht war ihnen Müntzers Neigung zu Gewaltsamkeit zu Ohren gekommen. Interessant ist aber, wie vorsichtig sie im ersten Brief argumentierten: Sicherlich träfe das auf Müntzer gar nicht zu, sie wollten es nur erwähnt haben. Erst im zweiten Brief, der als Postscriptum noch schnell auf eben eingetroffene Nachrichten aus der Feder von Huiuffs Bruder reagierte, wird diese Kritik direkt. Das war sicherlich eine Reaktion auf die Fürstenpredigt im Juli 1524, in der Müntzer den Fürsten drohte, daß ihnen die Gewalt genommen und dem gemeinen Volk zurückgegeben werde, falls sie sich weigerten, die Gottesfürchtigen vor den Gottlosen zu schützen. „Ist eß war, oder so du Krieg schirmen woltest, die taflen, daß gsang oder anderß, so nit in clarem wort fundist, alß du diße gemelten stuk nit findest, so ermann ich dich by gmeinem heil unser allen: wellist darvon abstan und allem gütdunken ietz und hernach, so wirst du gar rein werden, der unß sunst in andren artiklen baß gefalst den keiner in disem tüt-schen, ouch anderen länden.“³³ Diese Kritik ist nicht schroff und brüsk, auf keinen Fall so, daß sie auf einen unüberbrückbaren Dissens zwischen den Zürchern und Müntzer schließen ließe. Die Gemeinsamkeiten sind stärker als die Differenzen. Nur so erklärt sich auch, daß die Zürcher den zweiten Brief mit „dine brüder und sibem nűw jung Müntzer dem Luther“³⁴ unterschrieben.

Der Grebel-Kreis hatte sich mit Müntzer solidarisiert, und er hatte ihn auch kritisiert. Daraus sind oft falsche Schlüsse gezogen worden. Entweder wurden die Gemeinsamkeiten zu einer Abhängigkeit der einen vom andern hochgespielt. Müntzer war der Gewalttätige, der alle Radikalen in seinen Bann gezogen und mit seinem destruktiven Geist angesteckt habe. So wurde ihr Verhältnis von Karl Holl beschrieben, ganz früh auch schon von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis am Großmünster in Zürich.³⁵ Oder die Ablehnung der Schwertgewalt und die leidensbereite Nachfolge Christi wurden zum Anlaß genommen, eine grundsätzliche Gegensätzlichkeit zu behaupten. „Grebel is concerned not with leading a social revolution but with establishing the church of Christ on earth according to the Gospel.“³⁶ Das war die Meinung Harold S. Benders. Er hatte den „Offenbarungsspiritualismus“ Müntzers als einen fundamentalen Gegensatz zur schlichten Schriftgläubigkeit Grebels gesehen.³⁷ Damit wurde er aber weder Müntzer noch Grebel gerecht. Müntzer nutzte die Schrift genauso wie Grebel, um seine Anschauungen zu belegen, und Grebel berief sich genauso wie Müntzer auf

den Heiligen Geist, um die Rechtmäßigkeit seiner Schriftauslegung unter Beweis zu stellen.³⁸ Neuerlich hat Christoph Wiebe in einer sorgfältigen Rekonstruktion der Argumentationsschritte im Taufabschnitt des Grebelbriefs diese Alternative aufgelöst. Grebel wollte keine eigene programmatische Position darlegen, auch nicht seine geistige Herkunft zur Geltung bringen, sondern mit dem, was er von Müntzer gelesen und gehört hatte, auf ihn eingehen, nicht zuletzt um ihn in der grundsätzlichen Position zu bestärken und da zu größerer Eindeutigkeit zu führen, wo diese angeblich noch zu wünschen übrig ließ. Grebel hat Müntzers Anschauungen nicht übernommen, um sie für die Herausbildung seiner eigenen Theologie zu nutzen; wo es Anklänge an Müntzer gibt, hat er mit ihnen vielmehr nur argumentiert, um auf der Grundlage, daß sie jetzt schon „einß gmeinen christenlichen verstands mit unß“ waren, gemeinsam zu größerer Klarheit über den richtigen Weg zur Erneuerung der Christenheit zu gelangen. Das war nicht Rezeption, sondern Kommunikation.³⁹

So werden diese Briefe zum Musterbeispiel eines brüderlichen, lobenden und ermahnenden Gesprächs. Wie die Zürcher von Müntzer „besser unterrichtet und noch gewisser gemacht“ worden seien, so meinten sie, auch ihm behilflich sein zu können. „Darumb so bittend und ermanend wir dich alß ein brüder by dem namen, kraft, wort, geist und heil, so allen christen durch Jesum Christum, unßeren meyster und seligmacher, begegnet, wellist dich ernstlich flissen, allein götlichs wort unerschrocken predigen, allein götliche brüch uffrichten und schirmen, allein gütt und recht schetzen, daß in heiterer clarer gschrift erfunden mag werden, alle anschlåg, wort, brüch und gütdunkn aller menschen, ouch din selß, verwerfen, hassen und verflüchen.“⁴⁰ Die Zürcher verfolgten nicht die Absicht, Müntzer zurechtzuweisen, der die brüderliche Verbundenheit der Menschen untereinander ähnlich begründet hatte wie sie und vom „offenbarlichen text der biblien“ und „hellen text“ sprach, sondern den stärksten Anführer einer Reformation, wie sie ihnen vorschwebte, zu unterstützen.

4. Die Reinigung der Christenheit — das gemeinsame Ziel

Zu Beginn des ersten Briefes haben sie den Verfall der Christenheit skizziert und das Versagen der Reformatoren beklagt. Luther und Zwingli hätten den Irrtum der päpstlichen Kirche zwar aufgedeckt, aber nicht verhindert, daß jedermann durch „geheuchelten Glauben“ und „on frucht deß gloubens“ selig werden will. Im Grunde befänden sich die Reformatoren in einem schädlicheren Irrtum, als es einen solchen je von Anfang der Welt an gegeben

hat.⁴² Daraus spricht eine tiefe Enttäuschung über diejenigen, denen sie sich zunächst anvertraut hatten — und dann folgt eine überraschende Wendung: In solchem Irrtum hätten auch sie sich befunden, solange sie nur die Predigten der evangelischen Prädikanten hörten und ihre Schriften lasen. Erst als sie die Heilige Schrift selber in die Hand nahmen, sind sie eines besseren belehrt worden und haben „den großen und schädlichen mangel der herten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem sünften bittend, daß wir uß der zerstörung alleß götlichen wäsens und uß den menschlichen greweln gefürt werdind, in rechten glouben und bruch Gottes kummind.“⁴³ Diese Selbstbezeichnung ist weniger eine Demutsgeste als vielmehr eine vertrauensbildende Maßnahme. Grebel wollte dem Gesprächspartner signalisieren, daß der Mensch tatsächlich nicht darum glaubt, „das ers von andern leuthen gehort hat“⁴⁴, und er wollte ihm zu verstehen geben, daß seine Kritiker die Erfahrung schmerzvoller Selbstkorrektur kennen und nichts Ehrenrühriges von ihm erwarten. Auch sie sind bereit, sich „freundlich weisen“, trösten und stärken zu lassen, wenn sie sich im Irrtum befänden.

Grebel ist auf die Argumente Müntzers eingegangen, doch er hat sie auch umgekehrt in seine eigene Vorstellungs- und Begriffswelt hineingezogen, wie bei einem Gespräch nicht anders zu erwarten ist. Er hat sie sich nicht nur angeeignet, sondern sie auch verstärkt und verändert, wo sie ihm noch schwach zu sein schienen. Bereits im Gedicht für den *Apologeticus Archeteles* Zwinglis bekannte Grebel sich zum *sola scriptura* des Zürcher Reformators und begrüßte mit Begeisterung, wie entschieden der Reformator sich für das Recht der Laien einsetzte, die Bibel lesen und auslegen zu dürfen. Nicht ein oder zwei haben den Auftrag, die Schrift auszulegen, sondern alle, die an Christus glauben. Eine besondere Disposition für die Fähigkeit der Laien, die Schrift zu verstehen, ist die Armut im Geist.⁴⁵

Also nicht klerikale Weihe, auch nicht philologische Gelehrsamkeit, sondern der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube erschließt die Schrift. Dieses Schriftverständnis haben Grebel und seine Freunde von Zwingli übernommen, großzügig betrachtet stimmt es auch mit Müntzer überein. Nur die Armgeistigen seien in der Lage, das Wort Gottes zu verstehen und die „ankunft seines glawbens“ zu erwarten.⁴⁶ Betrachtete Müntzer die Schrift als eine Quelle, die alle Menschen in konkreten Anweisungen über den Weg zum Glauben und eine schriftgemäße Gestaltung des Lebens belehrt, waren auch die Zürcher davon überzeugt, daß es in der Schrift „mehr als genug Weisheit und Rat“ gibt, „wie man all stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol“.⁴⁷ Offensichtlich wird hier von der Bedeutung der

Schrift für die volkskirchliche Situation gesprochen (*alle* Stände), eine freikirchlich-separatistische ist noch nicht im Blick. Besonders herausgestrichen hat Grebel, daß der pneumatische Ursprung des Wortes darauf drängt, konkrete Gestalt anzunehmen, die im Inneren des Menschen zu Buße und Umkehr führt und im Äußeren für klare Trennungen sorgt: Gotteswort und Menschenwort, Gläubige und Ungläubige, Bräuche der Apostel und Bräuche des Antichrist. Ähnliches ist bei Müntzer zu lesen. Die Erneuerung bewegt sich von innen nach außen.⁴⁸ Diese Trennungen haben die Radikalen kräftiger und konsequenter betont als Zwingli, ja, die Kompromisse, die Zwingli angeblich eingegangen sei, wurden von ihnen gerade kritisiert. Der puristische Zug ist im Grebelbrief unüberhörbar und korrespondiert mit den Scheidungen Müntzers, soweit sie den Radikalen zu diesem Zeitpunkt erkennbar waren: „gedichteter“ und wahrhafter Glaube, Unkraut und Weizen, Auserwählte und Verdammte.

Wenn das *sola scriptura* die klerikalen Ordnungen der Zeit zu Fall bringt, weil sie auf Menschenworten und nicht auf dem Wort Gottes gründen, liegt es in der Natur der Sache, daß sich die Radikalen in Zürich besonders mit den Ordnungen der Kirche befaßten und Vorschläge für ihre Erneuerung entwickelten. Sie fühlten sich in die Zeit der frühen Christenheit zurückversetzt und bemühten sich, die Kirche der Apostel wiederzubeleben: ihre Schlichtheit, ihren Gehorsam, ihren Gemeinschaftssinn und ihre „Bräuche“. Sie wollten die Kirche nicht eigentlich reformieren, sondern restituieren, also nicht Mängel abstellen, sondern die Kirche von Grund auf wiederherstellen. Grebel verstärkte hier nur ein Anliegen Zwinglis, nämlich die Kirche und ihren Gottesdienst zu reinigen.⁴⁹ Auch Müntzer wollte seit dem *Prager Anschlag* (1521) Ähnliches: „Dann in ewern lande wirt dye newe apostolische kirche angehen, darnach uberall.“⁵⁰

Im Zentrum der Kirche, die dem Grebel-Kreis vorschwebte, steht die Abendmahlsgemeinschaft, eine Gemeinschaft, in der Brüder und Schwestern einander in Liebe begegnen und sich gemeinsam an den sündentilgenden Tod Jesu Christi am Kreuz erinnern. Grebel spricht von einem „Zeichen der Gemeinschaft“ (Original: „ein antzeigung der vereimbarung“).⁵¹ Die „Falschbrüder“ sind von diesem Mahl ausgeschlossen, während die wahren Brüder zu einem Leib zusammenwachsen. Auch hier folgte Grebel im wesentlichen Zwingli, der sich mit der Absicht trug, die Messe durch das Gedächtnismahl zu ersetzen. Der puristische Zug, daß Sünder, das heißt Unreine, nicht zum Abendmahl zugelassen sind, wird von den Radikalen jedoch auf die Kirche insgesamt übertragen. Auch die Kirche, nicht nur ihre Kerngemeinschaft, muß gereinigt und reingehalten werden. Sie kann nicht aus Gläubigen und

Ungläubigen bestehen oder aus Weizen und Disteln, wie Müntzer auf ein Gleichnis Jesu anspielte.⁵² Diejenigen, die sich im Abendmahl vereinigen, bringen nicht nur ihren Glauben mit, sondern auch die Früchte des Glaubens. Hier sind Glaube und Liebe am Werk. Als die Zürcher lasen, daß Müntzer den angeblich fehlenden Zusammenhang von Glauben und seiner Bewährung in den Werken bei Luther kritisierte („Des ziels wirt weyt gefeylt, so man predigt, der glaub muß uns rechtfertig machen und nit die werck“) und sich vornahm, „der evangelischen lere in ein besser weßen“ zu führen⁵³, fanden sie sich in ihrer Kritik an Zwingli bestätigt. Müntzer meinte hier zwar den inneren, im Leiden erfahrenen Reinigungsprozeß des Menschen; was die Zürcher heraushörten, war das Anliegen, von einem Glauben zu reden, der den Menschen umfassend verändert: in seiner inneren Befindlichkeit und seinen äußeren Beziehungen.

Ein besonderes Instrument zur Reinigung der Kirche war für die Zürcher die „Regel Christi“, die disziplinierende Ermahnung des strauchelnden oder rückfälligen Bruders, wie sie in Matth. 18, 15–18 vorgeschrieben ist. Daran liegt Grebel viel. In diesem frühen Stadium der Reformation wird die Kirchenzucht zu einem Säuberungsinstrument und ist noch nicht eine Einrichtung der in sich zurückgezogenen, weltabgewandten Gemeinde. Sie ersetzt die mißbrauchte Banngewalt des altgläubigen Klerus durch die „Regel Christi“, die nicht mehr auf herrscherliche, sondern auf brüderliche Weise praktiziert wird. Vorerst geht es also nur darum, die bestehende Kirche zu reinigen und nicht eine neugegründete, abgesonderte Kirche vor einander widerstrebenden Gemeindegliedern oder schwarzen Schafen zu bewahren.⁵⁴

Sodann fügt sich zu diesem puristischen Bemühen die Taufe als Glaubens- und Bekenntnistaufe. Wer sie begehrt, will Zeugnis davon ablegen, daß seine Sünden durch das Blut Christi abgewaschen sind und er bereit ist, sich freiwillig der ‚Regel Christi‘ zu unterstellen und sich zu verpflichten, „in nüwe deß läbens und geist“, in reiner Gesinnung, zu wandeln.⁵⁵ Auch die Taufe reinigt — sowohl die innere als auch die äußere Taufe mit den Folgen, die sie mit sich bringt.

Für Müntzer war der „eingang zur christenheit zum viehischen affenspiel“ geworden, das heißt zu einem Spiel, das die Pfaffen mit der Taufe treiben. Sie äffen liturgische Formeln und rituelle Gesten von Generation zu Generation nach, ohne Sinn und Verstand, und führen die Laien mit ihrer Hoffnung auf das versprochene Himmelreich hinters Licht. Die recht verstandene Taufe wurde eingesetzt, um den Grund der Kirche zu säubern, „do die schlammige und sandige grundsuppen schwalcket und tobet“.⁵⁶ Ähnlich sahen es die Zürcher. In ihren Augen wurden die Laien durch die Taufe der

Priester unmündig und von deren Heilsvermittlung abhängig gemacht. Die Bekenntnistaufe, die von der geistlichen Kraft der „inneren“ Taufe lebt, wurde zu einem Akt laikaler Mündigkeit, zum Zeichen des Widerstands gegen den Klerus und nicht zum Initiationsritus einer Freikirche.⁵⁷ Müntzer war noch nicht in dieser Entschiedenheit zur Praxis der Glaubenstaufe hindurchgedrungen, auch die Zürcher waren zu diesem Zeitpunkt ja nur Kritiker der Kindertaufe und noch nicht Täufer, doch das Argument der Mündigkeit spielte bei den Prototäufern und bei Müntzer eine große Rolle.⁵⁸

Schließlich wußten die Radikalen, daß sie auch weiterhin auf Widerstand stoßen würden, und verzichteten bewußt darauf, sich mit Brachialgewalt durchzusetzen und das Schwert zu Hilfe zu rufen. Evangelium und weltliche Macht, wie sie die Obrigkeit bisher kennengelernt hatten: das wäre in ihren Augen eine widergöttliche Vermischung, eine Verunreinigung der Kirche in höchstem Maße. Rein ist dagegen das Martyrium, das diejenigen erwartet, die mit der Taufe ein Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn ablegen. Der Wortsinn des Bekenntnisses wurzelt im Begriff des Martyriums.

In diesem Zusammenhang schrieb Grebel die Worte, die oft als Gründungstext des christlichen Pazifismus in der Neuzeit gelesen werden: „Rechte gläubige Christen sind schaff mitten under den wölfen, schaff der schlachtung, müßend in angst und nott, trübsal, ferfolgung, liden und sterben getoufft werden, in dem für probiert werden, und daß vatterland der ewigen rûw nit mit erwürgung liplicher finden, sunder der geistlichen erlangen. Sy gebruchend ouch weder weltlichs schwert nach krieg, wann by inen ist daß tötten gar abgetan, wol aber wirt werend noch deß alten gsatztes.“⁵⁹ Hier sind die ersten Umrisse einer kleinen, leidensbereiten Gemeinschaft skizziert worden, die abgeschieden und wehrlos versucht, Jesus Christus im Leiden nachzufolgen. Die Frage ist, ob es sich dabei um das Konzept einer pazifistischen Freikirche handelt, die ins Leben gerufen werden sollte, oder nicht doch nur um den Versuch, die konkrete Situation in Zürich zu verarbeiten: abgedrängt von Zwingli, ohnmächtig gegenüber den Entscheidungen des Rates und hingezogen zu Müntzer, von dem sie glaubten, daß er über das Leiden genauso dachte wie sie: Wer den Leiden ausweicht, folgt Christus nicht nach. „Wenn du das heubt mit den glidern nicht verfassese, wie mochtestu dann seinen fußstapffen nachfolgen?“⁶⁰ Die aufgeworfene Interpretationsfrage ist schwer zu beantworten. Möglicherweise hat das Leidensmotiv den Prototäufern geholfen, der Ohnmachtssituation einen positiven Sinn abzugewinnen und die Reformabsichten ungebrochen weiter zu verfolgen. In leidvollen Erfahrungen haben sie erkannt, daß auf der kleinen Schar, die sich mit Wehrlosigkeit

und Friedfertigkeit bewußt vom Verhalten dieser „Welt“ absetzt, der Segen Gottes ruht — eine Einsicht, die noch vielen im Martyrium helfen wird.

5. Der provisorische Charakter des Gesprächs

Die Grebelbriefe haben Müntzer nicht erreicht, und niemand weiß, wie sie in die Vadianische Briefsammlung gelangt sind. Walter Elliger schreibt: „Grebel hatte nach eigener Angabe ‚sunst kein copy behalten‘; und doch liegt das Manuskript in Grebels Handschrift noch heute bei der Briefsammlung von dessen Schwager Vadian in St. Gallen, so daß wir in dem St. Galler Papier das Original vor uns haben dürften. Es ist also entweder gar nicht abgegangen oder wurde von dem Boten, der ‚wider zu unß kummen‘ soll, als unzustellbar zurückgegeben, war doch Müntzer schon zur Zeit der Abfassung gar nicht mehr in Allstedt.“⁶¹ Auf jeden Fall haben diese Briefe die Absicht verfehlt, „ein gmein künftig gsprech“⁶² unter den Radikalen im Norden und im Süden zu eröffnen. Die Antworten, Einwände und Rechtfertigungen Müntzers sind ausgeblieben, so daß wir es hier nicht mit einem Gespräch in seiner eigentlichen Bedeutung zu tun haben. Um so wertvoller scheint mir deshalb die Möglichkeit zu sein, die Grebelbriefe so zu deuten, wie die Zürcher sich ein Gespräch mit Thomas Müntzer vorgestellt haben mögen, ein Gespräch und keine Abrechnung, ein Gespräch, das den anderen nicht mit der eigenen Programmatik konfrontiert, sie ihm geradezu aufdrängt, sondern auf ihn eingeht, seine Probleme und Lösungsvorschläge aufnimmt und mit ihm versucht, selbst zur Klarheit in einer angefochtenen, desolaten Situation des eigenen reformatorischen Wirkens zu gelangen. „Programmatic Letters“, wie John C. Wenger sie nannte, waren diese Grebelbriefe nicht.⁶³ Auf den Gesprächscharakter dieser Briefe deutet auch folgende Stelle am Ende des ersten Briefes hin: „Halt unß für dine brüder und verstand dises unser schriben von grosser freuden und hoffnung zû üch durch Gott wegen beschehen, und ermann, tröst und sterke unß, wie du wol kanst.“⁶⁴ Auch die Zürcher unterstellten sich der Disziplin des brüderlichen Gesprächs. John H. Yoder hat in der „Regel Christi“, wie sie im ersten Grebelbrief besonders kräftig herausgestrichen wird, den Anlaß dafür gesehen, das Gespräch als „Struktur der Gemeinde“ beschreiben und darin gegenüber der traditionellen und reformerischen Bannpraxis etwas Neues sehen zu können: Ermahnung als Gespräch, das den irrenden Bruder gewinnen und mit der Gemeinde versöhnen soll. Das Gespräch wird zu einem Mittel entwickelt, um zu Erkenntnis und Urteil über die Lehre zu gelangen.⁶⁵ Doch ist die Idee zum brüderlichen Gespräch mit Müntzer überhaupt vom Grebelkreis ausgegan-

gen? Es könnte auch so gewesen sein, daß nicht Grebel das Gespräch mit Müntzer eröffnete und eine Antwort erwartete, sondern umgekehrt Müntzer ein solches Gespräch gesucht und begonnen hatte, als er die erwähnten Frühschriften, vor allem die *Protestation und Erbietung*, herausbrachte. Es muß nämlich auffallen, daß er nicht akademisch formulierte Lehrtraktate in die Welt sandte, sondern persönlich adressierte Schreiben. Unentwegt redete er die „allerliebsten Brüder“ an, daß heißt diejenigen, die von Christus „zu seinen brüdern“ gemacht wurden.⁶⁶ Er kritisierte sie, er belehrte sie, er ermahnte und tröstete sie, kurzum, er zog sie ins Gespräch und kündigte schließlich seine Bereitschaft an, sich selber eines Besseren belehren zu lassen, falls er sich im Irrtum befände.⁶⁷ Er wollte sich zwar nur vor einer „ungefßerlichen gemeine“ verantworten und nicht „auff einem winckel“ zur Rechenschaft ziehen lassen, grundsätzlich aber räumte er seine Irrtumsfähigkeit und Gesprächsbereitschaft ein. Die Zürcher könnten sich angesprochen geföhlt und mit ihren beiden Briefen nur fortgesetzt haben, was Müntzer bereits begonnen hatte. Immerhin haben sie eingangs erwähnt, daß dessen Schriften ihren Brief „geursacht“ hätten.⁶⁸ Sie könnten zur Einsicht gelangt sein, „daß der Weg zur Erkenntnis über das verbindliche Gespräch mit dem Bruder gehe“⁶⁹, wie Yoder meinte, wenn es überhaupt erlaubt ist, den strauchelnden, abgefallenen Bruder zum Prototyp dessen zu machen, der sich um theologische Erkenntnis bemüht. Wie auch immer, das Gespräch hätte nur einen dienenden, provisorischen Charakter, nämlich behilflich zu sein, die Wahrheit, die noch aussteht, zu suchen. Es ist nicht, wie es die Rede von der „Struktur der Gemeinde“ nahelegt, bereits das unaufgebbare Ergebnis reformatorischer Erkenntnis. Es unterstreicht vielmehr den unfertigen Charakter prototäuferischer Überlegungen. Im Gespräch wird über die Ordnung der Welt beraten und über den Weg in die Zukunft nachgedacht. Entschieden ist bisher noch nichts. Nach der Wahrheit wird noch gesucht. Mit dieser Voraussetzung atmet Grebel vermutlich die Luft humanistischer Gespräche, die er im Kreis von Vadian in Wien und der Gelehrten in Paris erlebt hatte. Die Probleme sind andere, aber die Konzeption und Funktion des Gespräches, wie Thomas Nipperdey sie für die *Utopia* des Thomas Morus beschreibt, durchaus ähnlich: „Das Gespräch wird zum projektierenden Planen der weltlichen Ordnung des wahren Lebens, der kirchlich nicht mehr verbürgten Lebensordnung nach dem Exempel Christi.“⁷⁰

Die Untersuchungen James M. Stayers zur Frühgeschichte des Täuferturns haben gezeigt, wie vorläufig und ambivalent die Vorstellungen der Prototäuer waren: noch schwankten sie zwischen dem Konzept einer volkskirchlichen und einer separatistisch-freikirchlichen Täuferreformation. Das

eine Mal, wie in Zürich im Herbst 1524, erschien ihnen der Weg der leidensbereiten, abgesonderten Gemeinschaft der Gläubigen als einzige Möglichkeit, weiterhin für eine Erneuerung der Christenheit zu wirken, nachdem sich alle Hoffnungen auf eine gesamtgesellschaftliche Reformation zerschlagen hatten. Ein anderes Mal, wie nach den ersten Glaubenstufen im Januar 1525 und dem Ausweichen der Täufer in ländliche Gebiete, nach Schaffhausen, St. Gallen und das Grüninger Amt, setzten sie alles daran, die Aufständischen auf der Landschaft zu unterstützen und eine Reformation aus dem Geist kommunalistischer Einheit von politischer und kirchlicher Gemeinde anzustreben. Selbst diejenigen, die Müntzer zur Friedfertigkeit ermahnt und davor gewarnt hatten, das Evangelium mit dem Schwert zu schützen, Konrad Grebel und Johannes Brötli, stärkten den Aufständischen den Rücken, bestärkten sie in ihrem negativen Urteil über den Zürcher Rat und Zwingli und ließen sich von ihnen in Schutz nehmen, wenn die weltlichen Behörden ihnen nachstellten.⁷¹

Die Beobachtungen Stayers haben mir geholfen, die Grebelbriefe als Dokumente eines suchenden Gesprächs zu lesen, als Experiment und Provisorium aufzufassen und nicht als die „älteste Urkunde des protestantischen Freikirchentums“, als das normative Manifest der „Anabaptist Vision“ oder als die Explikation einer „Struktur der Gemeinde“.⁷²

Ich bin James M. Stayer heute noch dankbar dafür, daß er schon vor dreißig Jahren mit einer Sammelrezension der neueren Forschungen zu Thomas Müntzer, in der er auch mein erstes Müntzer-Buch freundlich-kritisch besprach, auf mich zukam und das Gespräch suchte. Damals begann eine Arbeitsgemeinschaft, die mich von der revisionistischen Sicht des Täuferturns überzeugte und mir die Verzweiflung über die Normativität des „täuferischen Leitbildes“ ersparte. Mit suchenden, unfertigen, ja, sogar widersprüchlich schwankenden „Vätern im Glauben“ umzugehen, ist allemal anregender und verheißungsvoller, als sich an einem unerreichbaren Ideal zu zerreiben. Als wir uns 1974 das erste Mal trafen und gemeinsam über die Konzeption der Aufsatzsammlung zum *Umstrittenen Täuferturn* (1975) berieten, ahnten wir beide nicht, daß es gelingen könnte, nun unsererseits „ein gemein künftig gsprech“ aufzurichten. Dieses Gespräch hat uns geholfen, die Probleme der Forschung über die vielen Jahre hinweg zu klären; und es hat uns die Freiheit gelassen, die gemeinsamen ebenso wie die voneinander abweichenden Meinungen auf je eigene Weise öffentlich zu vertreten. Unser Gespräch über die Radikalen in der Reformationszeit ist nie unterbrochen worden und wird uns hoffentlich auch weiterhin bei guter Laune halten.

- 1 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins hg. v. Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler u. a., Zürich 1905 ff., II, S. 794 – 796 (fortan: Z).
- 2 Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge 1995, S. 96 f.
- 3 Z IX, S. 281; vgl. John H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, I. Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968, S. 27 f.; Robert Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967, S. 207; ders., *Was there a Turning Point of the Zwinglian Reformation?*, in: *Mennonite Quarterly Review* XLII, 1965, S. 45.
- 4 Leonhard v. Muralt und Walter Schmid (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 1: Zürich, Zürich 1952, S. 8 (fortan TQ 1): „Qui Zinglium ex officino pastoris agere putat, credit vel dixit, impie putat, credit et dixit.“
- 5 Grebel an Vadian am 18. Dezember 1523, *Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, hg. v. Emil Arbenz und Hermann Wartmann, Bde. 1 – VII, St. Gallen 1888 – 1905, Nr. 374; TQ 1, S. 8; deutsche Übersetzung: Mira Baumgartner, *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*, Zürich 1993, S. 205; engl. Übersetzung: Leland Harder (Hg.), *The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents*, Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., 1985, S. 283 (fortan: SSA).
- 6 Vgl. Werner O. Packull, *The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man*, in: *Journal of Mennonite Studies* 3, 1985, S. 38 ff.
- 7 Vgl. Heinold Fast, *Hans Krüsis Büchlein über Glaube und Taufe. Ein Täuferdruck von 1525*, in: *Zwingliana* 11, 1962, S. 456 – 475.
- 8 Grebel an Vadian am 3. September 1524, VBIII, Nr. 404; TQ 1, S. 11 f; Baumgartner, S. 206; SSA, S. 276; zu Erhart Hegenwald s. SSA, S. 322 – 331.
- 9 Baumgartner, S. 206; SSA, S. 276.
- 10 Ebd., S. 106; SSA, S. 276.
- 11 Ebd., S. 106; SSA, S. 276.
- 12 Ebd., S. 201; SSA, S. 276.
- 13 Z. B. Thomas Müntzer. *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 505.
- 14 Vgl. James M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium 1525 – 1975. Neue Forschungen*, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 35.
- 15 Vgl. Wandel, *Voracious Idols*, S. 83 – 86; Emil Egli (Hg.), *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519 – 1533*, Zürich 1879, S. 190.

- 16 Siegfried Bräuer (Hg.), Die Briefe Konrad Grebels an Thomas Müntzer, in: Mennonitische Geschichtsblätter, Jg. 57, 2000, S. 147–173 (fortan Bräuer, Briefe), hier: S. 171, Z. 5–7; vgl. Müntzer, Schriften, S. 219.
- 17 Bräuer, Briefe, S. 169, Z. 3.
- 18 Martin Luther, Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen, von dem auffrurischen geyst, Wittenberg 1524, in: Martin Luther. Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, 2. Aufl., Leipzig 1966, S. 89, Zeile 14.
- 19 Bräuer, Briefe, S. 150 ff., Müntzer, Schriften, S. 214–240 u. ö.
- 20 Bräuer, Briefe, S. 172, Z. 4–7.
- 21 Bräuer, Briefe, S. 154, Z. 19–S. 155, Z. 1.
- 22 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 14 f. Zur Taufe bei Müntzer vgl. Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, S. 109–114; Ernst Koch, Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers, in: Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, Göttingen 1989, S. 129–155.
- 23 Vgl. Calvin A. Pater, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements. The emergence of Lay Protestantism. Toronto 1984, S. 144; Alejandro Zorzin, Karlstadts „Dialogus vom Touff der Kinder“ in einem Wormser Druck aus dem Jahr 1527, in: Archiv für Reformationgeschichte 79, 1988, S. 27–57.
- 24 Vadianische Briefsammlung, II Nr. 137; SSA, S. 222 f.
- 25 Vgl. Walter Klaassen, Die Taufe im Schweizer Täuferum, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 75–89.
- 26 Bräuer, Briefe, S. 159, Z. 8 f.
- 27 Bräuer, Briefe, S. 157, Z. 7–9.
- 28 Bräuer, Briefe, S. 162, Z. 2–4. Müntzer, Schriften, S. 227.
- 29 Müntzer, Schriften, S. 226, S. 231.
- 30 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Zu Thomas Müntzers Geistverständnis, in: Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, S. 96.
- 31 Vgl. Siegfried Bräuer, „Sind beyde dise briefe an Müntzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1998, S. 7–24.
- 32 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 3 f.
- 33 Bräuer, Briefe, S. 170, Z. 2–7.
- 34 Bräuer, Briefe, S. 172, Z. 12.
- 35 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ges. Aufs., 2. und 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 425; Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959.
- 36 Harold S. Bender, Conrad Grebel, c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes Called Anabaptists, Goshen, Ind., 1950, S. 174.

- 37 Harold S. Bender, Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer, in: Theol. Zeitschrift 8, 1952, S. 262–278. Vgl. dagegen Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, S. 79–84.
- 38 Vgl. Rolf Dismer, Geschichte, Glaube, Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers. Theol. Diss., Hamburg 1974; Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 83.
- 39 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 18 f.; Christoph Wiebe, Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe. Ein Versuch, Thomas Müntzer zu verstehen, in: Menno-nitische Geschichtsblätter 1989, S. 43–74. Wiebe spricht von den „kommunikativen Signalen“ (S. 60 ff.).
- 40 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 22–S. 154, Z. 5.
- 41 Thomas Müntzer, Schriften, S. 233, S. 234.
- 42 Bräuer, Briefe, S. 152, Z. 11–S. 153, Z. 1.
- 43 Bräuer, Briefe, S. 153, Z. 6–10.
- 44 Müntzer, Schriften, S. 237.
- 45 Bräuer, Briefe, S. 150 ff., Müntzer, Schriften, S. 219, S. 224.
- 46 Müntzer, Schriften, S. 219, S. 224 und S. 221.
- 47 Bräuer, Briefe, S. 160, Z. 20 f.
- 48 Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 133–149.
- 49 Robert Walton, Zwingli's Theocracy, S. 127, 141 u. ö.
- 50 Müntzer, Schriften, S. 504; vgl. später S. 255: „Dann so die christenheit nicht solt apostolisch werden, Act. 27, do Johel vorgetragen wirt, warumb solt man dann predigen?“, vgl. Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit, in: Bräuer und Junghans (Hg.), Der Theologe Thomas Müntzer, S. 109 ff., S. 118 ff.
- 51 Bräuer, Briefe, S. 156, Z. 17.
- 52 Thomas Müntzer, Schriften, S. 227, 233, 237, auch S. 222, 226 u. ö.
- 53 Ebd., S. 240. Müntzer meinte nicht die Werke, die bisher zur Erlangung des Heils gefordert wurden, sondern das Werk, das Gott im Inneren des Menschen wirkt und das erlitten werden muß.
- 54 Zur Stoßrichtung des frühen Schweizer Täuferturns s. James M. Stayer, Die Anfänge, bes. S. 39–46.
- 55 Bräuer, Briefe, S. 162, Z. 5 f.
- 56 Thomas Müntzer, Schriften, S. 229.
- 57 Vgl. Walter Klassen, Taufe im Schweizer Täuferturn, S. 82, S. 87.
- 58 Ebd., S. 87 (Taufe: „Zeichen religiöser Mündigkeit“); Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung, S. 109.

- 59 Bräuer, Briefe, S. 161, Z. 5–11.
- 60 Müntzer, Schriften, S. 234; vgl. LF, S. 25.
- 61 Walter Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk. 3. Aufl., Göttingen 1976, S. 630.
- 62 Bräuer, Briefe, S. 151, Z. 2 f.
- 63 John C. Wenger (Hg.), Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524, Scottsdale, Pa., 1970. Von einem „neuen Programm“ sprach auch vorher schon Fritz Blanke, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525), Zürich 1955, S. 13.
- 64 Bräuer, Briefe, S. 166, Z. 4–6.
- 65 John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchungen der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. Zürich 1968, S. 111 ff.
- 66 Müntzer, Schriften, S. 231, S. 236, S. 233 (liebe Christen, lieber Mensch), S. 232 (allerthwersten bruder), S. 22 (außerwelter bruder), S. 226 (auserwelte freunde Gottes), S. 227 (du liber mensche), S. 220 (allerliebsten cristen), S. 228 (lieber geselle).
- 67 Müntzer, Schriften, S. 239.
- 68 Bräuer, Briefe, S. 152, Z. 1; Müntzer, Schriften, S. 240.
- 69 Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch, S. 112.
- 70 Thomas Nipperdey, Revolution und Utopie, Göttingen 1975, S. 139.
- 71 James M. Stayer, Die Anfänge, S. 39–46; Matthias Hui, Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des Zürcherischen Grüninger Amts, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 131–135.
- 72 Fritz Blanke, Brüder in Christo, S. 15; Harold S. Bender, The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3–24. John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch, S. 111.

Täufer, Spiritualist, Antitrinitarier — und Nikodemit Jakob Kautz als Schulmeister in Mähren

Am 26. Dezember 1538 ließ der böhmische König Ferdinand I. von Wien einen strengen Befehl an den Rat der königlichen Stadt Olmütz in Mähren ausgehen. Der König hatte erfahren, daß der Olmützer Rat einen Magister, der sich derzeit in Iglau aufhalte, als Schulmeister an der städtischen Schule bei der Pfarrkirche St. Mauritius anstellen wolle. Dieser Magister sei vor Jahren aus der Stadt Worms ausgewiesen worden, da er zur Gemeinde der Wiedertäufer gehörte, und wie der König wisse, sei er immer noch einer von ihnen. Der König könne nicht erlauben, daß man einen solchen Ketzer in Olmütz dulde und gebiete daher dem Rat bei Androhung der königlichen Ungnade und ernster Bestrafung, die Berufung rückgängig zu machen.¹ Dieser tschechische Text, auf den ich im Dezember 1999 bei der Sammlung von mährischen und schlesischen Täuferakten im Prager Staatlichen Zentralarchiv stieß, führte mich auf die Spur eines bekannten Unbekannten, der, wie Tausende weiterer täuferischer Emigranten, im 16. Jahrhundert nach Mähren gezogen war. Die Rede ist von Jakob Kautz, zu dessen Aufenthalt als Schulmeister in Mähren sich in der Literatur nur ein vager Hinweis findet.² Aufgrund mehrerer, der Täuferforschung bisher nicht bekannter Dokumente in tschechischen und auswärtigen Archiven läßt sich sein Leben in Mähren nun bis zum Jahr 1543 verfolgen.

Begegnung mit Hans Denck: Der Reformationsversuch in Worms

Kautz stammte, wie aus Straßburger Täuferakten hervorgeht, aus Großbockenheim bei Worms.³ Sein Name erscheint in Wormser und Straßburger Quellen in verschiedenen Schreibweisen und Latinisierungen: Kautz, Kautzius, Cautius, Kutz, Kutzius, Cutius, Cucius und Bubonius (lat. bubo: Kautz).⁴ Kautz galt, wie Martin Bucer 1533 schrieb, als einer der gelehrteren und umgänglicheren unter den frühen Täufern.⁵ Auch sonst betonen zeitgenössische Zeugnisse seine Beredsamkeit und intellektuelle Begabung. Wo er zum Magister promoviert wurde, wie er in den mährischen Quellen stets erscheint, ist unbekannt. Einen Teil seiner Bildung erhielt er jedenfalls in Wittenberg. An der dortigen Universität immatrikulierte er sich am 24. Mai 1524 als „Jacobus Bachenhemius [das ist „Bockenheimer“] Bubonius, dioecesis Wormatiensis“.⁶ Noch im selben Jahr soll er Prediger in der Bischofs-

stadt Worms geworden sein.⁷ Daß er in einem amtlichen Schreiben vom Juni 1527 als Laie bezeichnet wird,⁸ steht dem nicht entgegen, da die Vergabe von Benefizien unter der formalen Bedingung, daß die Inhaber später die vorgeschriebenen Weihen erhalten würden, nicht außergewöhnlich war, zumal der Rat und einige Prediger der Stadt bereits für die lutherische Sache eintraten. Trotz seiner Wittenberger Studien war Kautz kein „Lutheraner“. 1526 versicherte er Wolfgang Capito brieflich, daß er in allen Glaubensfragen mit den Straßburgern übereinstimme.⁹

Im Januar 1527 trafen Hans Denck und Ludwig Hätzer in Worms ein, um dort ihre gemeinsame Übersetzung der Propheten aus dem Hebräischen fertigzustellen. Diese erschien im April 1527 beim Wormser Drucker Peter Schöffner dem Jüngeren.¹⁰ Kautz trat mit Denck und Hätzer in nähere Verbindung und teilte bald, trotz einer Warnung durch Capito, deren Ablehnung der Kindertaufe. Der Kreis um Denck und Hätzer, zu dem außer Kautz auch der niederländische Humanist Gerard Geldenhouwer¹¹ und der Priester Oswald Leber, später ein Anhänger Augustin Baders,¹² zählten, entwickelte eine rege publizistische Aktivität und arbeitete eng mit Schöffner zusammen, wobei auch der Druckergeselle Johann Schwintzer eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint. Bei Schöffner erschienen 1527 nicht nur Schriften Dencks und Hätzers, sondern auch anderer Gegner der Kindertaufe, darunter die Schleithheimer „Brüderliche Vereinigung“ mit dem Sendbrief Michael Sattlers, ferner eine programmatische Schrift der Nikolsburger Täufer und der anonyme Dialog von der Kindertaufe, der von Alejandro Zorzin Karlstadt zugeschrieben wurde. Zusammen mit der 1528 bei Schöffner erschienenen Ausgabe der „Theologia Deutsch“ vermitteln diese Wormser Drucke eine Vorstellung von den theologischen Interessen des Wormser Kreises.¹³

Die Behörden wurden schon zwei Monate nach dem Eintreffen Dencks und Hätzers mißtrauisch. Am 31. März 1527 wurden Kautz und ein weiterer Prediger namens Hilarius vom Wormser Rat vermahnt, nicht weiter gegen die Kindertaufe zu predigen.¹⁴ Am 7. Juni 1527, dem Freitag vor Pfingsten, schlug Kautz, in deutlicher Anlehnung an Luthers Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517, sieben Thesen an die Tür der Wormser Dominikanerkirche und forderte die Prediger der Stadt zu einer Disputation auf. Die Thesen zeigen einen starken Einfluß der Theologie Dencks und der „Theologia Deutsch“. ¹⁵ Sie beruhen auf einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „Innen“ und „Außen“ und richten sich gegen das lutherische Verständnis des Wortes Gottes, der Sakramente und der Rechtfertigung. Kein äußerliches Wort, Zeichen, Sakrament und keine Verheißung könne den inneren Menschen des Heils vergewissern. Die Kindertaufe widerspreche der Einsetzung

der Taufe, die Gott durch Christus geoffenbart habe. Die Realpräsenz im Abendmahl wird bestritten. Christi Werk im Menschen sei die Wiederherstellung, ja Überbietung (vgl. 1. Kor. 15, 45 ff.) des Urstandes, in dem sich Adam vor dem Fall befand.¹⁶ Die von Christus am Kreuz geleistete Genugtuung könne sich der Mensch nur durch die Nachfolge Christi und „innerlichen“ Gehorsam aneignen.

Die von Kautz angestrebte Disputation fand nicht statt, jedoch riefen die von Peter Schöffler als Plakat gedruckten Thesen in kürzester Zeit Gegenschriften gleich aus drei theologischen Lagern hervor. Vom 13. Juni 1527 datieren sieben von den Wormser lutherischen Predigern Ulrich Preu und Johann Freiherr aufgestellte Gegenartikel. Diese Gegenartikel wurden nur wenige Tage später von dem katholischen Kontroverstheologen Johannes Cochlaeus zusammen mit den Artikeln des Jakob Kautz und einer altgläubigen Widerlegung in Mainz in den Druck gegeben, sowohl in deutscher als auch in lateinischer Fassung.¹⁷ Am 2. Juli ließen die Straßburger Prediger, um den Fortgang der Reformation in Worms besorgt, an die „Erwählten Gottes zu Worms“ Straßburger Couleur eine ausführliche Widerlegung der Kautzschen Thesen im Druck ausgehen, die offenbar von Bucer verfaßte „Getreue Warnung“.¹⁸ Die Parallele zu dem Wittenberger Thesenanschlag von 1517 deutet an, worum es Kautz ging, nämlich einen „täuferischen Reformationsversuch“.¹⁹ So schätzte auch Bucer den Vorgang ein, als er 1533 schrieb, Kautz habe in Worms dasselbe versucht wie Hubmaier zuvor in Waldshut.²⁰ Daß es seine Absicht war, in Worms eine separatistische Täufergemeinde zu gründen, wie in der älteren Literatur angenommen wird, ist unwahrscheinlich. Die Angaben, die sich bei Christian Hege über 1528 aktenkundig gewordene Wormser Täufer finden, legen (gegen Heges Interpretation) eher nahe, daß es erst nach der Ausweisung des Jakob Kautz, vielleicht infolge einer an die Augsburger „Märtyrersynode“ vom August 1527 anschließenden Missionstätigkeit, in Worms zu Taufen von Gläubigen kam.²¹ Der proto-täuferische Wormser Kreis um Denck und Hätzer ist eher als ein humanistischer Freundeskreis mit gemeinsamen theologischen Interessen denn als separatistische Täufergemeinde zu charakterisieren. Ein besonderes Kennzeichen des Wormser Kreises war die intensive Beschäftigung mit der hebräischen Sprache, wobei ohne Scheu die Gelehrten der Wormser Judengemeinde konsultiert wurden.²² Derartige, letztlich von Conrad Celtis' Konzept der humanistischen Sodalitäten²³ inspirierte humanistische Leserkreise spielten in den 1520ern unter einem neuen inhaltlichen Vorzeichen in fast allen städtischen Reformationen eine mehr oder minder wichtige Rolle. Ob die elitäre humanistische Geselligkeit, die dort gepflegt wurde, die entschei-

dende Anregung für die Ausbildung einer freikirchlichen täuferischen Ekklesiologie gab, ist eine interessante Frage, die von Andrea Strübind in einer noch nicht veröffentlichten Habilitationsschrift in Bezug auf den Zürcher Grebel-Kreis aufgeworfen wurde.²⁴ Für den Wormser Kreis wird dies meines Erachtens nicht deutlich.

Am 1. Juli 1527 wurden Kautz und andere Prediger durch den Rat aus Worms ausgewiesen. Laut einer Aussage Hans Schlaffers, eines österreichischen Anhängers Hans Huts, hielt Kautz sich im Sommer 1527 in Augsburg auf, zusammen mit Hut und Jakob Wiedemann, der in Nikolsburg in Mähren für Huts Botschaft missionierte.²⁵ Vermutlich steht dieser Augsburger Aufenthalt im Zusammenhang mit der sogenannten Augsburger „Märtyrersynode“ vom August 1527, bei der auch Denck anwesend war. Ebenso war Hätzer im Sommer 1527 in Augsburg. Kautz wurde nach seiner Ausweisung aus Worms also mit vielen Führern der frühen süddeutschen Täuferbewegung persönlich bekannt. Von der „Synode“ wurden zwei Sendboten nach Worms ausgesandt, wo durch die von Kautz geäußerte öffentliche Kritik an der Kindertaufe einer täuferischen Mission zumindest vorgearbeitet worden war.²⁶ In der Literatur heißt es, Kautz habe nach seinem Augsburger Aufenthalt in Rothenburg ob der Tauber mit Wilhelm Reublin zusammengearbeitet.²⁷ Capito berichtete Zwingli im September 1527, daß Kautz sich brieflich an Philipp von Hessen gewandt und diesem beredt dargelegt habe, daß keiner der hessischen Prediger bisher das Evangelium gepredigt habe.²⁸ Der nicht erhaltene Brief an den Landgrafen von Hessen steht sicherlich mit der Tatsache in Zusammenhang, daß Gerard Geldenhouwer, der wie Kautz in der ersten Hälfte des Jahres 1527 zum Wormser Kreis um Denck und Hätzer gehörte, sich bereits 1526 mit einem offenen Brief an Philipp gewandt hatte, in dem er ihn zur Weiterführung der hessischen Reformation aufrief und die gewaltsame Verfolgung von Ketzern verurteilte.²⁹

Ein Spiritualist kämpft um die Sammlung der sichtbaren Kirche: Konflikte und Gefangenschaft in Straßburg

Im Juni 1528 hielt sich Kautz, inzwischen getauft und selber taufend, in Straßburg auf, wohin auch Schöffler mit seiner Presse übersiedeln wollte und wo sich am Ende des Jahres der bereits erwähnte Geldenhouwer einfand. Kautz geriet bald darauf mit Bucer in Streit,³⁰ weshalb ihn der Rat am 22. Juni streng ermahnen ließ, sich nicht weiter in Wort und Schrift gegen die Prädikanten zu äußern.³¹ Gegenstand des Streits zwischen Kautz und den Straßburger Predigern um Bucer waren die Sammlung und Aufrichtung der

Kirche, die Kautz ohne die Wassertaufe auf das Bekenntnis des Glaubens für unmöglich hielt. Der von Kautz vertretene täuferische Spiritualismus war also weit davon entfernt, die äußerliche, sichtbare Kirche geringzuachten. Im Oktober wurde Kautz schließlich zusammen mit anderen führenden Straßburger Täufern, Wilhelm Reublin, Pilgram Marpeck und dem von Kautz getauften bischöflichen Notar Fridolin Meyger, verhaftet.³² Die Bitte der Straßburger Prädikanten, eine öffentliche Disputation mit Kautz und Reublin zu gestatten, wurde abgelehnt, stattdessen wurden die beiden Gefangenen zweimal aufgefordert, ihre Auffassungen schriftlich darzulegen. Über Reublins spezifische Auffassungen zu diesem Zeitpunkt ist zu wenig bekannt, als daß es Kriterien gäbe, aufgrund derer man seinen Anteil an den gemeinsam eingereichten Bekenntnissen abgrenzen könnte.

Der Inhalt des ersten, den Prädikanten vorgelegten Bekenntnisses ist lediglich aus deren Entgegnung bekannt. Kautz und Reublin gingen von der Unterscheidung zwischen der äußerlichen und der innerlichen Kirche aus. Die innerliche Kirche sei nicht an Ort, Zeit oder Person gebunden und werde ohne menschliches Zutun von Gott selbst versammelt. Von ihm und nicht von Menschen berufene Hirten, die durch die ganze Welt gehen, sammeln die unter allen Völkern verstreuten Schafe Gottes durch die Predigt des Evangeliums. Erst wenn es angenommen und geglaubt wird, soll nach der von Christus eingesetzten und von den Aposteln gebrauchten Ordnung, nämlich durch die äußerliche Wassertaufe, die äußerliche Kirche aufgerichtet werden. Ohne den rechten Gebrauch der äußerlichen Taufe könne die sichtbare Kirche jedoch keinesfalls gesammelt werden. Zur Erhaltung der äußerlichen Kirche gehören die Predigt, das Brotbrechen und der Bann. Diese Ordnung Christi zur Sammlung und Erhaltung der äußerlichen Kirche werde in Straßburg nicht eingehalten.³⁴

Ferner ist der Text eines kurzen gemeinsamen Bekenntnisses von der Taufe von Kautz und Reublin an den Rat vom 15. Januar 1529 erhalten. Die Straßburger Prediger hatten den Gefangenen vorgeworfen, sie glichen ungeschickten Zimmerleuten, die viel abbrechen können, aber nichts aufzubauen verstehen. Kautz und Reublin entgegnen darauf, die Prediger hätten sich nun schon fünf oder sechs Jahre vom Papst und seinen Sakramenten abgesondert, aber mit der Sammlung und Erbauung einer christlichen Gemeinde noch nicht einmal begonnen. Vom Rat wurden sie daraufhin zu einer Darlegung ihrer Taufauffassung aufgefordert. Diese beruht auf der dreifachen Unterscheidung von *res*, *signum* und *virtus* der Taufe. Für das Begriffspaar *Sache* und *Zeichen* wird die aus Hubmaiers Tauflehre geläufige Metapher vom Wein und dem Zweig am Wirtshaus, der anzeigt, daß Wein vorhanden ist,

verwendet. Der bekannte Glaube entspreche dem Wein, die Wassertaufe dem Zweig. Die der Wassertaufe zeitlich folgende *Kraft* der Taufe sei das Leiden um Christi willen, das Kreuz, durch das der Getaufte Christus gleichförmig wird. Der hier verwendete deutsche Ausdruck *Kraft* entspricht dem lateinischen *virtus*, das in der traditionellen Sakramentslehre als Synonym von *effectus*, *Wirkung*, verwendet wird. Als *effectus* der Taufe gilt traditionell die Sündenvergebung, die von Kautz und Reublin gar nicht erwähnt wird, in ihrer Taufauffassung aber an anderer Stelle eine sachliche Entsprechung hat. Kautz und Reublin bekennen, daß auch sie einst wie andere Heiden ein heidnisches Leben geführt hätten, dann aber habe Gott sie aus Gnaden aus der Finsternis zum Licht berufen und erneuert. Diese Erneuerung des „innerlichen Menschen“, die *nova creatura* (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; vgl. Eph. 4, 24; 1. Kor. 15, 45), nimmt die Stelle der nach Mk. 1, 4 und Act. 2, 38 der Taufe zuzuordnenden Sündenvergebung ein, geht aber anders als in der traditionellen Tauflehre dem Vollzug des äußeren Ritus zeitlich voraus. Der „himmlischen Botschaft“, nämlich dem „Wort der Buße“, Glauben schenkend, schlossen sie mit Gott einen Bund in ihren Herzen, fortan ihr Leben in Heiligkeit zu führen und Gott durch seine Kraft zu dienen. Um dieses den Bundesgenossen öffentlich anzuzeigen, haben sie sich durch die Wassertaufe in den Leib Christi — das ist die „äußerliche“ Kirche — „einleiben“ oder „einschreiben“ lassen. Bundesgenossen sind, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, diejenigen, die ebenfalls mit Gott einen Bund geschlossen haben.³⁵ Auf die Wassertaufe sei auch bald die „Kraft“ der Taufe gefolgt, nämlich der Haß der Welt und das Leiden um Christi willen. Vom Kreuz getrieben, haben sie den Weg zur Seligkeit, die wahre Gelassenheit, gepredigt. Nicht von sich selbst aus, sondern dem Missionsbefehl Christi gehorchend, haben sie daher denen die Wassertaufe gespendet, die sich wie sie Gott ergeben haben.³⁶ Ob der Empfang des äußeren Zeichens der Wassertaufe eine Voraussetzung dafür ist, die „Kraft“ der Taufe zu erfahren, darüber wird nicht ausgesagt. Die Frage dürfte sich auch nicht gestellt haben. Daß umgekehrt der Empfang der Wassertaufe Leid und Verfolgung nach sich zog, war für Kautz und Reublin schlicht evident.

Das von Kautz und Reublin formulierte Verständnis der Taufe vereint Anregungen unterschiedlicher Herkunft. Die Vermutung liegt nahe, daß sie das bei Hubmaier angedeutete mittelalterliche Motiv von der dreifachen Taufe ausführten. Der Zusammenhang von Taufe und Leiden, ja, die metaphorische Bezeichnung von Trübsal und Verfolgung als „Taufe“, gehören zu den grundlegenden biblischen Aussagen über die Taufe (Mk. 10, 38 f.; Lk. 12, 50). Diesem biblischen Befund gerecht zu werden, war ein Anliegen der

von der spätmittelalterlichen Leidensmystik inspirierten Taufauffassung Thomas Müntzers. Müntzer unterschied zwischen dem „Zeichen“, das heißt der nicht effektiv, sondern „anagogisch“ verstandenen Wassertaufe, und dem „Wesen“ der Taufe, das heißt dem gesamten Heilsprozeß, in dem der Mensch durch Leid, Anfechtung und Verfolgung Christus gleichförmig wird.³⁷ Die von Kautz und Reublin dargelegte trichotomische Taufauffassung, die einen „zwinglianischen“ Sakramentsbegriff mit einer *theologia crucis* im Sinne der „Theologia Deutsch“ verbindet, steht teilweise in Analogie zu Aussagen über die Taufe bei Hans Hut. Daß Kautz Huts Taufauffassung kannte, ist biographisch wahrscheinlich. Es fehlen die für Hut charakteristischen apokalyptischen Motive, was allerdings auch bei einigen frühen Täufern, die zu den engeren Mitarbeitern Huts zu zählen sind, beobachtet werden kann.³⁸ Deutlich ist wieder die enge Beziehung zur Gedankenwelt und Terminologie Hans Dencks.³⁹

Kautz wurde kurz darauf wegen Krankheit aus dem Turm in das Spital verlegt, wo er von seiner Ehefrau gepflegt wurde.⁴⁰ Dort besuchte ihn im Juli 1529 Caspar Schwenckfeld, der in Kautz einen „lieben Bruder in Christo“ kennenlernte und ihm danach mit einem freundlichen Schreiben drei seiner Bücher überbringen ließ. Kautz war, durch sein körperliches Leiden niedergeschlagen, zu einer Einsicht gekommen, die sein späteres „nikodemitisches“ Verhalten erklären könnte: „Man muß darauf Achtung haben, vor wem, mit wem und wovon man redet.“ Schwenckfeld stimmte diesem Satz, den Kautz im Gespräch geäußert hatte, zwar zu, bat Kautz aber, ihm gegenüber alle Scheu abzulegen und offen zu reden: „Denn du magst nun wohl frei reden alles, was dir im Herzen ist. Deine Sache ist so weit gekommen, sofern ich recht berichtet bin, daß nun keines Bemäntelns vonnöten. Ich meine, daß du mit mir sollest frei reden und allen den Glauben oder Grund deines Herzens entdecken.“⁴¹ Offensichtlich hatte Kautz in Schwenckfeld einen verständnisvollen Gesprächspartner gefunden. Am 9. Oktober 1529 gab der Rat der Bitte Capitos und Schwenckfelds statt, Kautz für zwei Wochen aus dem Spital nach Hause nehmen zu dürfen, um ihn zu „bekehren“. (Zu welchem Zweck eigentlich? Kautz und Schwenckfeld standen sich in grundsätzlichen Fragen viel näher als Schwenckfeld und die Straßburger Prediger!) Als dies mißlang, wurde er samt Ehefrau am 29. November desselben Jahres aus Straßburg gegen Urfehde ausgewiesen.⁴²

Im Jahr darauf scheint er sich noch in der Nähe Straßburgs aufgehalten zu haben.⁴³ Seinen Lebensunterhalt verdiente er als Hauslehrer bei wohlhabenden Leuten. Wegen einer ekelerregenden Krankheit, Geschwüren an beiden Händen, verlor er jedoch seine Anstellung und bat daher am 9. Oktober 1532

den Straßburger Rat, ihm zur Wiederherstellung seiner Gesundheit die Rückkehr in die Stadt zu erlauben. Er bereute seinen früheren „unförmigen Eifer“ und gelobte, niemanden in Glaubensdingen zu lehren. Auf eine Nachfrage des Straßburger Rates hin fügte er hinzu, er habe die „Wiedertaufe“ einst aus fleischlichem Eifer empfangen, von dem er inzwischen abgestanden sei. Er habe seither mit niemandem mehr über die Taufe gesprochen. Er werde weder in Straßburg noch anderswo eine Sekte lehren oder stiften und kenne nur Jesus, den Gekreuzigten.⁴⁴ Auf ein Gutachten der Straßburger Prediger hin, die in den Gnadengesuchen einen klaren Widerruf vermißten, wurde die Bitte offenbar abschlägig beschieden.⁴⁵ Noch 1534 gab es in Straßburg aber eine täuferische Gruppierung, die sich nach Kautz als ihrem Lehrer benannte und sich von den Anhängern Reublins und Melchior Hoffmans abgesondert hielt.⁴⁶ Worin die Unterschiede bestanden, die zur Trennung zwischen den Anhängern von Kautz und Reublin geführt hatten, ob Kautz mit dieser Gruppe seit seiner Verhaftung im Oktober 1528 in Kontakt geblieben war, ob diese Gruppe Schriften von ihm besaß, ist nicht überliefert. Da Kautz und Reublin während ihrer Gefangenschaft 1528/29 ihre Bekenntnisse an den Rat und die Prediger gemeinsam unterzeichneten, ist die Spaltung wohl erst nach der Ausweisung Reublins (März 1529) entstanden. Über Kautz selbst finden sich aus der Zeit nach Oktober 1532 keine Nachrichten mehr in den Straßburger Akten. So wie vor ihm Wilhelm Reublin begab er sich in das religiös tolerante Mähren, vielleicht ursprünglich in der Absicht, dort seinen Glauben frei zu bekennen. Möglicherweise suchte er wie Reublin und die meisten anderen täuferischen Emigranten der ersten Jahre ab 1529 zunächst die Austerlitzer Brüder auf (von denen wir eigentlich sehr wenig wissen⁴⁷), mit deren zukünftigem Mitbegründer Jakob Wiedemann er in Augsburg 1527 zusammengetroffen war.

Ketzer incognito: Kautz als evangelischer Schulmeister in Iglau

Gustav Bossert machte 1892 in einer Miszelle auf ein Aktenregest in Paul Tschackerts 1890 erschienener Quellensammlung zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen aufmerksam, wonach ein Jacobus Cucius bzw. Kautze 1536 als Schulmeister im mährischen Iglau tätig war. Unter dessen Namen war ein Glaubensbekenntnis dem evangelischen Bischof von Pomesanien, Paulus Speratus, zugeschickt worden. Über die im Königsberger Archiv erhaltenen Glaubensartikel des Cucius/Kautze schrieb Tschackert knapp, sie seien „unbedeutend“. Bossert identifizierte den Iglauer Schulmeister scharfsichtig mit dem Wormser Prediger und regte an, „das

Glaubensbekenntnis genauer darauf anzusehen, ob sich darin nicht eine neue Phase der Entwicklung von Kautz nachweisen läßt. Endlich aber wäre es sehr erwünscht, wenn in Iglau nähere Nachforschung nach diesem merkwürdigen Schulmeister angestellt würde, der zu den interessantesten Gestalten unter den Täufern gehörte.⁴⁸ Die im folgenden zu besprechenden Dokumente über Kautz in Mähren, die sich in verschiedenen Archiven ausfindig machen ließen, bestätigen Bosserts vor mehr als einem Jahrhundert geäußerte Erwartung voll.

Während oben auf die Geschichte der Reformation in Worms oder Straßburg nicht näher eingegangen wurde, sollen an dieser Stelle die kirchlichen und politischen Verhältnisse in der königlichen Stadt Iglau kurz skizziert werden. Die vorhandenen älteren Arbeiten über die Aufnahme der Reformation in Iglau sind unvollständig, teilweise fehlerhaft und in ihren Fragestellungen überholt. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, sie durch eine neue kritische Darstellung, in der dann auch das reiche archivalische Material vollständig auszuwerten wäre, zu ersetzen.⁴⁹ Führende Iglauer Patrizierfamilien waren durch den ehemaligen Würzburger Kanoniker Dr. Paulus Speratus schon früh für die Sache Luthers gewonnen worden.⁵⁰ Der Iglauer Rat unternahm seit 1520 (unter anderem durch eine Beschwerde über die Amtsführung des bis 1512 residierenden, bis 1517 amtierenden Iglauer Pfarrers und Olmützer Weihbischofs Martin Göschl, des späteren Nikolsburger Täufers) mehrere Versuche, die Patronatsrechte der Stadtpfarrkirche St. Jakob an sich zu bringen. Diese lagen seit alters her bei dem seit den Hussitenkriegen nur noch nominell bestehenden Prämonstratenserstift Seelau/Želiv in Böhmen, dessen wenige verbliebene Regularkanoniker sich in der Mitte des 15. Jahrhunderts in das dem Stift gehörende Iglauer Pfarrhaus zurückgezogen hatten und dort den Konvent in sehr bescheidenen Verhältnissen weiterführten. Als 1522 der lutherisch gesinnte, in Wien wegen einer Predigt gegen den priesterlichen Zölibat mit der Wiener theologischen Fakultät in Konflikt geratene (heimlich verheiratete) Speratus nach Iglau kam, verschaffte der Rat ihm eine Prädikatur an der Pfarrkirche, deren Pfarrstelle gerade vakant war. Speratus, in Wien exkommuniziert, aber durch Urkunden als päpstlicher Pfalzgraf ausgewiesen, stellte den Iglauer Patrizierfamilien zu deren Entzücken schmutzige Wappenbriefe aus. In seiner reformatorischen Frühzeit ein Verfechter des Konzeptes eines „evangelischen Gemeindebischofs“ (später war er einer der wenigen evangelischen Diözesanbischofe der Reformationszeit), bestärkte Speratus den Rat in seinem Anspruch auf das Pfarrpatronat mit dem theologischen Argument, daß der Gemeinde die Wahl ihres Hirten zustehe.⁵¹ In ihm sah der Rat nun „seinen“ Pfarrer. Obwohl er

selbst in Iglau noch keine Veränderungen des katholischen Gottesdienstes vornahm und seine Ehe geheimhielt, kam es 1523 wegen seiner Predigten zu einem aufsehenerregenden Prozeß in Olmütz, in dem Speratus der lutherischen Ketzerei beschuldigt wurde. Nach mehrmonatiger Haft, dem drohenden Scheiterhaufen durch die Fürsprache einflußreicher utraquistischer Adliger knapp entronnen, wurde Speratus aus Mähren ausgewiesen und flüchtete sich zu Luther nach Wittenberg. Von dort wurde er von Adalbert von Brandenburg, der das preußische Deutschordensland in ein weltliches Herzogtum umwandelte, zum theologischen Berater berufen. Speratus nahm den Ruf nach Preußen an, befand sich aber in einem Gewissenskonflikt, weil er sich an sein den Iglauern gegebenes Treueversprechen und die göttliche Berufung zum „Hirten, Bischof und Apostel“ der Iglauer gebunden fühlte. Da keine Aussicht auf eine Rückkehr nach Mähren bestand, blieb er mit dem Iglauer Rat brieflich in Verbindung. Länger als ein Jahrzehnt bemühte sich Speratus, von Preußen aus die kirchlichen Verhältnisse in Iglau im lutherischen Sinne zu beeinflussen.

Der rechtlich-politische Hintergrund der „Iglauer Reformation“ war also der seit dem Ende des 15. Jahrhunderts andauernde Streit zwischen dem Seelauer Abt und dem Iglauer Rat um die Kollatur der Pfarrkirche, in dessen Verlauf der Rat, der anfangs konservativ-katholisch gegen die „unordentliche“ Amtsführung der Seelauer Benefizianten argumentiert hatte, die lutherische Theologie zur Legitimierung seiner Ansprüche entdeckte und einsetzte. Die gemeinen Iglauer Bürger standen der lutherischen Lehre zunächst indifferent gegenüber, folgten aber bald dem Rat, insbesondere in der Forderung nach dem Laienkelch. Nachdem Speratus ausgewiesen war, gelang es dem Rat mehrmals, bei der Besetzung der Stadtpfarre einen genehmen Kandidaten durchzusetzen. Der Rat duldete und förderte die evangelische Predigt, die Kommunion unter beiderlei Gestalt, den Gebrauch der deutschen Sprache bei der Kindertaufe und die Heirat von Klerikern. Wie in den Ländern der Böhmisches Krone allgemein, bewegte sich die lutherische Reformation auch in Mähren bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts innerhalb der Strukturen der fortbestehenden kirchlichen Jurisdiktionen, der katholischen des Olmützer Bistums (so in Iglau) und der utraquistischen des Prager niederen Konsistoriums. Die Beachtung kirchenrechtlicher Formalien bei der Einsetzung ordentlich geweihter, aber evangelisch gesinnter Geistlicher erschwerte und verhinderte weitgehend die Durchsetzung der zahlreichen königlichen Mandate gegen die lutherische Ketzerei. Die Lutheraner wiesen den Vorwurf, gegen die „allgemeine christliche Kirche“ zu lehren und „unordentliche Priester“ zu haben, empört zurück. Der Iglauer Rat versuchte in

den 1530ern sogar, beim König gegen katholische Geistliche rechtlich vorzugehen, indem er diesen vorwarf, gegen den „allgemeinen christlichen Glauben und das heilige Evangelium“ zu lehren und „unordentlich“ ihr Amt zu verwalten. Einen zeitweiligen Rückschlag erfuhren die reformatorischen Bestrebungen des Iglauer Rates, als der inzwischen in Znaim ansässige Inhaber der Seelauer Abtswürde 1529 gegen den Widerstand des Rates den Priester Martin Heusler in die Pfründe der Stadtpfarre einsetzte. Heusler weigerte sich unter anderem, die Kommunion unter beiderlei Gestalt auszu-teilen. Seit 1531 versuchte der Rat, Heusler aus seinem Benefizium zu entfernen, denselben aus der Stadt zu vertreiben und die Kollatur der Pfarrkirche zu erwerben, zumal das Seelauer Stift ohnehin nicht die für den Unterhalt der kirchlichen Gebäude erforderlichen Mittel besaß. Durch mehrfaches Einschreiten des Königs wurde der Rat jedoch gezwungen, Heusler in seiner Pfründe zu belassen, die er anscheinend bis zu seinem vor April 1538 erfolgten Tod innehatte.⁵²

Zu den strittigen Patronatsrechten gehörte die Aufsicht über die bei der Pfarrkirche befindliche Pfarr- und Stadtschule, deren Schulmeister ihr Einkommen teilweise aus kirchlichen Pfründen bezogen und (bis auf einige Ausnahmen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts) in der Regel Kleriker waren, deren Verehelichung jedoch seit 1525 vom Rat geduldet wurde. Die Schulaufsicht brachte der Rat *de facto* an sich, als er durch seine Bevollmächtigten in einem Vertrag vom 9. Januar 1534 den Magister Jacobus auf drei Jahre zum Schulmeister berufen ließ. Mit der Anstellung von Jakob Kautz beginnt die Geschichte des reformatorischen Schulwesens in Mähren. Das Original des Anstellungsvertrages konnte ich im Iglauer Stadtarchiv nicht identifizieren. Es lag anscheinend noch 1912 dem Historiker Ferdinand Schenner vor. Sein Inhalt wird in einer handschriftlichen Geschichte der Stadt Iglau von Andreas Sterly von 1830 mitgeteilt. Kautz erhielt demnach jährlich 30 Schock Groschen Grundgehalt und zusätzlich ein Schulgeld von den Schülern. Von diesen Einkünften sollte Kautz auch für den Unterhalt von drei gelehrten Gehilfen sorgen, mit denen er sich zu versehen hatte (das heißt, die er selbst auswählen und anstellen durfte), er selber sollte der vierte Lehrer sein. Die Hilfslehrer sollten den Tisch im Pfarrhof haben. Wenn Kautz selber auch daran teilnehmen wolle, habe er sich mit ihnen zu vergleichen. Für den Fall, daß Kautz seinen vertraglichen Verpflichtungen nicht ordentlich nachkomme, behielt sich der Rat das Recht vor, den Vertrag jeweils zum Quartal zu kündigen.⁵³

Obwohl Artikel über Kautz in leicht zugänglichen Nachschlagewerken existierten, gelang es der mährischen Forschung nicht, den Iglauer Schulmei-

ster mit dem Wormser Täuferprediger zu identifizieren. Der ansonsten in der Täufergeschichte versierte Paul Dedic, der in Olmützer Quellen auf Kautz gestoßen war, verschrieb den Namen versehentlich zu „Kautzmayr“. Die durch zahlreiche Arbeiten zur Geschichte des Schulwesens in den Böhmisches Ländern bekannte Jiřina Holinková verwechselte Kautz offenbar mit einem späteren Iglauer Rektor, Joachim Praetorius, und behauptete daher wiederholt, der Iglauer Schulmeister Kautz sei ein Magister der Universität Frankfurt an der Oder gewesen. Diese Universität sei (1534!) orthodox lutherisch gewesen und Kautz sei am Ende seines Lebens als Professor der Theologie dorthin zurückgekehrt.⁵⁴

Wie Kautz nach Iglau gelangt war und warum der Rat ihm die verantwortungsvolle Stellung eines Schulmeisters anvertraute, wirft Fragen auf, zu denen hier nur vage Vermutungen und Beobachtungen vorgebracht werden können. Es ist denkbar, daß Kautz aufgrund persönlicher Beziehungen Empfehlungen aufweisen konnte, die für die Berufung den Ausschlag gaben. Unter den Bevollmächtigten, die den Rat bei der Berufung des neuen Schulmeisters vertraten, befand sich ein Dr. Wolfgang. Bei diesem handelt es sich um Wolfgang Heiligmaier, einen Doktor der Medizin und ehemaligen Olmützer Kanoniker, der am 23. Februar 1533 vom Rat die Stadtapothekē gekauft hatte, aber als verheirateter „unordentlicher“ Kleriker auf ein königliches Mandat hin schon vor Dezember 1535 Iglau wieder verlassen mußte. Heiligmaier war während seines Universitätsstudiums in Wien ein enger Vertrauter Vadians und Freund und Förderer Konrad Grebels. Durch Protektion des Weihbischofs Martin Göschl, mit dessen Bruder Adrian Göschl er befreundet war, erhielt Heiligmaier 1516 ein Kanonikat am Olmützer Domkapitel, das er aber in den 1520ern verließ. Seine wenigen erhaltenen Briefe und weitere in verschiedenen Archiven verstreute Dokumente zeigen ihn in freundschaftlichem Kontakt mit Andreas Fischer, Paracelsus und Johannes Bünnderlin. Ob Heiligmaier selber jemals Täufer war, ist unbekannt, jedenfalls aber kann er als eine wichtige „Kontaktperson“ des frühen mährischen Täuferturns gelten.⁵⁵ Der Bruder Martin Göschls, der Iglauer Patrizier Hans Göschl, bekleidete in den 1530ern fast durchgehend eines der drei höchsten städtischen Ämter und war im Januar 1534 Iglauer Richter.⁵⁶ Vielleicht hatte bereits zwischen dem Wormser Kreis von 1527 und der von Martin Göschl 1526/27 veranlaßten Täuferreformation in Nikolsburg ein Kontakt bestanden, der mitbegründen könnte, warum sich Kautz später nach Mähren begab. Der mit Kautz verbundene Wormser Drucker Peter Schöffler der Jüngere hatte 1526 oder 1527 eine oben bereits erwähnte, von Oswald Glaidt auf Anforderung Martin Göschls abgefaßte Schrift, das Protokoll des Austerlitzer

Religionsgesprächs vom 14. März 1526, nachgedruckt. Jarold K. Zeman wies darauf hin, daß der Wormser Nachdruck eine Verbindung zwischen den Nikolsburger Täufern um Göschl, Glaidt und Hubmaier und dem Wormser Kreis um Denck und Hätzer nahelegt.⁵⁷ Allerdings ist nicht bekannt, in welchem Verhältnis die einflußreiche Iglauer Familie Göschl (die auch in Olmütz vertreten war)⁵⁸ zu ihrem „schwarzen Schaf“ Martin Göschl nach dessen Taufe 1526 und insbesondere der Verhaftung 1528 stand. In Iglau wurden, zumindest offiziell, keine Täufer geduldet.⁵⁹

Im Laufe des Jahres 1534 versuchte der Rat, den Pfarrer Martin Heusler mit Gewalt loszuwerden, indem er ihn aus dem Pfarrhaus aussperren ließ. Der erhob dagegen Einspruch vor dem König, wobei er sich auch über die Eingriffe in die pfarrliche Schulaufsicht beschwerte. Heusler erreichte, daß Ferdinand I. am 17. Dezember einen Befehl an den Rat ausgehen ließ, in dem dieser die Wiedereinsetzung Heuslers in seine Pfründe befahl, und „das die schuell alda widerumb mit abstellung der winckel schuellen, ob welchem ir unzweifelt wust wir wenig gefallen tragen, in die allte ordnung und brauch khumben.“⁶⁰ Von der „skandalösen“ Vergangenheit des Schulmeisters scheint Heusler nichts gewußt zu haben, denn mit einem entsprechenden Hinweis hätte er dessen Entfernung ja ohne weiteres erreichen können. Zu der Entstehung der „Winkelschulen“ war es dadurch gekommen, daß Kautz die alte Pfarrschule, in der der deutsche und der lateinische Unterricht zusammen in einer Stube erteilt wurden, in eine moderne städtische Lateinschule im Sinne des reformatorischen Schulwesens umwandeln sollte.⁶¹ Dies geschah auf Kosten des deutschen Unterrichtes, so daß Schüler, die nicht am lateinischen Unterricht teilnahmen, für den deutschen Elementarunterricht zu privaten Lehrern ausweichen mußten. Einen Einblick in die sich dabei ergebenden Schwierigkeiten erlaubt ein undatiertes Brief von Kautz an den Iglauer Rat. Kautz als lateinischer Schulmeister war ausschließlich für den lateinischen Unterricht zuständig. Einer der drei Gehilfen, Leonhard, hatte auf Anregung des Schulmeisters den Rat um die Erlaubnis gebeten, diejenigen Schüler, die nur deutschen Unterricht erhielten, bei sich daheim zu unterrichten. Der Ratsherr Hans Schindel hatte Kautz dann aber in einem Gespräch davon überzeugt, daß bei einer Trennung der Lateinschule vom deutschen Unterricht viele Bürger ihre Söhne lediglich zur deutschen Schule schicken würden. Kautz räumte in dem Brief ein, schon jetzt würden die Eltern es am liebsten sehen, wenn der gesamte Stoff in einem Vierteljahr vermittelt würde, und das womöglich ohne Schläge. Er sei daher nunmehr mit der Beibehaltung des gemischten Unterrichtes zufrieden, oder aber man stelle den deutschen Unterricht, der hauptsächlich von tschechischen Schülern

besucht werde, gänzlich ein. Wenn die Schülerzahl sinke, werde er kein ausreichendes Einkommen mehr haben, da er allein für die Bezahlung der drei Gehilfen schon mehr als dreißig Schock Groschen (also sein gesamtes Festgehalt) aufwenden müsse. Viele Adlige und Städte, schloß Kautz mahnend, würden derzeit nach gelehrten Schulmeistern suchen und dafür mehr Geld als die Iglauer bieten.⁶²

Bei dem erwähnten Leonhard könnte es sich um Leonhard Freisleben gehandelt haben, den ehemaligen Linzer Schulmeister und frühen österreichischen Täuferführer. Für diese Vermutung spricht, daß Leonhard Freisleben einige Jahre später (vor 1544) eine lateinische und deutsche Winkelschule in Znaim, wo sich auch Wilhelm Reublin aufhielt, eröffnete. Freisleben hatte in Znaim einflußreiche Verwandte. Nach einem Streit mit dem dortigen Rat, der die Schließung der Winkelschule Freislebens angeordnet hatte, erhielt er 1549 immerhin die Anwartschaft auf die Schulmeisterstelle an der städtischen Schule bei der Pfarrkirche St. Nikolaus.⁶³ Diese trat er aber vermutlich nicht an, sondern ging 1551 als Stadtschreiber nach Wiener Neustadt. Diese Stellung hatte er bis 1563 inne.⁶⁴ Den Ruf dorthin verdankte Leonhard Freisleben vermutlich dem Einfluß seines Bruders Christoph, ebenfalls eines früheren Täufers, der es nach seiner Rückkehr zur alten Kirche 1547 zum bischöflichen Offizial der Diözese Wien gebracht hatte.⁶⁵ Vielleicht können zukünftige Forschungen in Znaim die Identität des von Kautz erwähnten Leonhard mit Leonhard Freisleben bestätigen.

Die königliche Anordnung zur Schließung der Winkelschulen vom Dezember 1534 hatte keine Auswirkungen auf den Verbleib von Kautz in seiner Stellung als Schulmeister. Offenbar hatte er einen Kompromiß zwischen den höheren Ansprüchen der Lateinschule und dem Bedürfnis nach deutschem Elementarunterricht gefunden. Kautz scheint auch in Glaubensdingen unbehelligt geblieben zu sein, was nur erklärlich ist, wenn er seine Überzeugungen verheimlichte. Paulus Speratus, der zumindest bei einem Teil des Rates nach wie vor großen Einfluß in theologischen und kirchlichen Fragen besaß, ermahnte in seinen Briefen den Bürgermeister und den Rat immer wieder, bei der rechten lutherischen Lehre zu bleiben und dieser im kirchlichen Leben Iglau Einfluß zu verschaffen, wo dies nicht möglich sei, sich in Hausversammlungen gegenseitig zu stärken und im Glauben auszuharren. Nach der Amtsübernahme des altgläubigen Pfarrers Heusler hatte er beispielsweise 1530 geschrieben: „Ich schrib aber auch daneben euch, das ihr euch fur falschen leer wollet hüten, und besonder fur dem irrthumb der Sacramentyrer und Widertauffer. Wollt Gott euch auff beden theylen [bewahren], die weyl mir unwissend, wie es bey euch zugeet. Ich bitt aber Gott,

der wöll eüch bey seinem wort erhalten. Das kan er wol thun, so ihr schon eine zeyttlang evangelischer prediger geraten müßt, beliben doch Daniel bey dem wort zu Babilonia und Lott in Sodom.“⁶⁶

Angesichts der Strenge, mit der Speratus in Preußen als Visitator und ab Anfang 1530 als evangelischer Bischof von Pomesanien gegen Täufer und Schwenckfelder vorging, stellt sich die Frage, wie er 1536 in den Besitz einer kurzen lateinisch-deutschen Aufstellung von Glaubensartikeln des Jakob Kautz kam. Es ist zu vermuten, daß der Rat aus irgendeinem Grund Kautz zu einer Rechenschaft seiner Glaubensüberzeugungen aufgefordert und diese an Speratus als an einen dem Rat loyalen theologischen Sachverständigen mit der Bitte um ein Gutachten weitergeleitet hatte. Das Original blieb mit dem schriftlichen Nachlaß des Speratus im Preußischen Staatsarchiv in Königsberg in Ostpreußen erhalten und befindet sich heute im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Dieses Glaubensbekenntnis ist, wie ein Vergleich mit den von Kautz unterschriebenen Briefen an den Iglauer und den Olmützer Rat ergibt, wohl von Kautz eigenhändig aufgesetzt worden. Speratus antwortet aus seinem Amtssitz Marienwerder am 16. Juli 1536 dem „vornehmen und gelehrten Iglauer Schulmeister“ Kautz, den er seinen „unbekannten, aber vom Geist Christi erfüllten sehr lieben Bruder“ nennt, er habe unter dessen Namen die Artikel erhalten, von denen er eine Abschrift zurückschicke. Kautz möge bestätigen, daß sie von ihm stammen und sie ausführlicher erklären. Speratus wolle niemanden vorschnell verurteilen. Vielleicht würden sie weniger Anstoß erregen, wenn Kautz sie im einzelnen erläutere, insbesondere jeweils eine Begründung aus der heiligen Schrift beifüge. Abschließend empfiehlt Speratus den Überbringer, einen Melchior Schelius.⁶⁷ Speratus dürfte sehr gewichtige Gründe gehabt haben, die ihn davon abhielten, die von Kautz aufgesetzten Artikel schlicht zu verdammen. *Cui bono?* Die Mehrzahl des Iglauer Rats oder zumindest seine einflußreichsten Mitglieder waren lutherisch gesinnt, mußten sich aber bei der Reformation des Gottesdienstes wegen des Widerstandes Heuslers und der wiederholten strengen Verwarnungen durch den König mit Kompromissen begnügen. Die Anstellung des Schulmeisters zur Aufrichtung einer städtischen Lateinschule war ein wichtiger Teilerfolg der evangelischen Partei gewesen. Eine Verdammung der Artikel, die zur Entlassung von Kautz geführt hätte, hätte also dem Rat beträchtlich geschadet. — Eine andere Möglichkeit wäre, daß sich Speratus aus List verstellte, um noch mehr verfängliche Aussagen von Kautz zu erhalten.

Das Glaubensbekenntnis des Jakob Kautz ist auf einem in der Mitte gefalteten Papierblatt erhalten. Die beiden ersten Seiten des Doppelblatts nimmt

ein lateinischer Text mit der Überschrift „Ratio fidei Jacobi Cucii“ ein, die beiden letzteren ein deutscher Text mit der Überschrift „Artickl des Jacobs Kautze“. Wegen ihrer theologiegeschichtlichen Bedeutung sind die beiden Texte als Anhang beigegeben. Der lateinische Text läßt sich in zwei Gedankenreihen gliedern. Die erste betrifft das Wesen Gottes, die zweite den *ordo salutis*. Die Thesen der ersten Reihe werden durch Schlußfolgerung aus allgemeinen Aussagen über das Wesen Gottes abgeleitet: Gott sei die höchste Liebe, das vollkommene Licht und das höchste Gute (vgl. 1. Joh. 4, 8; 1, 5; Mt. 19, 17 parr.), daher wolle er für alle das Gute und könne nicht Urheber des Bösen sein. Niemand kann dem Willen Gottes widerstehen (Röm. 9, 19), daher sei das Werk seiner Hände frei (Kautz begründet diese paradoxe Schlußfolgerung nicht). — Gott liebt das Recht und haßt die Ungerechtigkeit (vgl. Ps. 45, 8 und öfter), daher wird kein Ungerechter selig werden. — Gott sei Einer oder die Einheit (vgl. Dtn. 6, 4 und öfter), daher sei Christus nicht Gott, sondern vielmehr ein deutliches und genugsames Abbild „im Angesichte Gottes“, für den Menschen dagegen ein Spiegel, in dem er sich betrachten könne. — Die zweite Gedankenreihe beginnt mit Aussagen über die Taufe: Sünder dürfen nicht getauft werden. Kinder können nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden und sind daher von der Taufe fernzuhalten. Die durch die Taufe zu einem Leib vereint sind, müssen durch ein gemeinsames Brot gespeist werden. — Christus ist der einzige Mittler, denn er ist vom Himmel hinabgestiegen, spricht die Worte Gottes und bringt viel Frucht. — Der Sohn soll nicht tragen die Missetat seines Vaters (Ez. 18, 20), daher ist die Erbsünde nicht verdamulich. Sie verleitet den Menschen zur Sünde, führt diese aber nicht zwangsläufig herbei. — Die Schrift bewirkt nicht die seligmachende Erkenntnis Gottes, sondern ist nur ein Zeugnis (dessen, was der durch den Geist Christi erneuerte innerliche Mensch bereits erfahren hat). Ebensowenig können die Sakramente den Menschen trösten oder gewiß machen, sondern sind Erkennungsmarken. Durch sie ermahnen sich die Glieder des Leibes Christi gegenseitig zu einem Lebenswandel, der ihrem Bekenntnis entspricht: Durch die Taufe sondern sie sich von den Bösen ab, durch das Abendmahl werden sie geeint und „teilen einem jeden das seine zu“. — Das Gesetz muß von jedermann erfüllt werden. Von Natur aus ist das dem Menschen freilich nicht möglich. Durch die Gabe des Geistes Christi wird aber nichts zu schwer sein. Wer das Gesetz nicht erfüllt, dem nützt das Leiden Christi nichts.

Die auf der dritten und vierten Seite des Doppelblattes enthaltenen deutschen „Artikel“ beziehen sich auf die Einheit Gottes, die Natur Christi, das Amt Christi und das Amt des Heiligen Geistes. Ein fünfter Artikel betrifft den

Unterschied zwischen dem präexistenten und dem inkarnierten Ebenbild Gottes. Im Gegensatz zu den Thesen der lateinischen „Ratio“ sind die deutschen „Artikel“ jeweils mit Bibelstellen belegt. Der erste Artikel greift das Trinitätsdogma an: Gott ist einig und nicht dreifaltig. Daß der Mensch dies jetzt nicht erkenne, beruhe auf Sünde. — (2) Christus ist Ebenbild, Form und Kraft des unsichtbaren Gottes. Seine Göttlichkeit (durch die er „Gott gleich“ ist) ist aus der unabgeleiteten Gottheit des Vaters abgeleitet (also dem Wesen nach *anhomoios*). — (3) Christus ist der Heilsvermittler, indem er für die im Machtbereich des Todes gefangenen Menschen einen Zugang zum göttlichen Licht eröffnet hat. Durch seinen Tod hat er die Feindschaft zwischen Gott und Mensch in Freundschaft verwandelt. — (4) Der folgende Artikel über den Heiligen Geist weist einige sprachliche Schwierigkeiten auf, deren Klärung schon im Zusammenhang mit der Paraphrase notwendig ist: Kautz bezeichnet den Geist als die „Ausrechung“ oder „Ausrechnung“, die den „Gefangenen in Christus“ freimacht und erfreut. Der „Gefangene in Christus“ ist offenbar derjenige, der seinen freien Willen dem Willen Gottes anheimgestellt hat und daher, wie Denck sich ausdrückte, zugleich frei und unfrei ist.⁶⁸ Kautz fährt fort: „Sonst ist er nichts nütz“, was wohl auf den Menschen, nicht den Heiligen Geist, zu beziehen ist. Die „Ausrech(n)ung“ sei die neue Kreatur in Christus, von der Paulus spricht. Der Hinweis auf 2. Kor. 5 ergibt, daß der Ausdruck „Ausrech(n)ung“ eine Wiedergabe des griechisch *arrabon* 2. Kor. 5, 5 (Vulgata: *pignus*; Luther und Züricher Bibel: *Pfand*) ist. Bereits in seinem Gnadengesuch an den Straßburger Rat vom 9. Oktober 1532 hatte sich Kautz folgendermaßen ausgedrückt: „Gnad, frid und barmhertzikeyt von Got [...] durch seynen eyningen eingepornen son und unsern hernn, Jesum Christum, im heyligen Geyst außgerechnet [...]“.⁶⁹ Hier reicht die Erklärung von „Ausrech(n)ung“ als Äquivalent von *arrabon* anscheinend nicht aus, denn es heißt hier, daß *Christus* im Heiligen Geist „ausgerechnet“ sei. Das frühneuhochdeutsche „ausrechnen“ oder „ausrechnen“ hat zweierlei Etymologie und Bedeutung, einmal die des modernen „ausrechnen“ (was sich irgendwie noch mit der Bedeutung von *arrabon* in Verbindung bringen ließe), andererseits „ausdehnen“, „sich erstrecken“ (vgl. „recken“, „reichen“). „Ausrech(n)ung“ entspricht daher dem lateinischen *extensio*, Ausdehnung. Dieser Begriff ist in der Dogmengeschichte gelegentlich auf den Heiligen Geist angewandt worden, und zwar von Marcellus von Ankyra (gestorben circa 374), der das Nicaenum im Sinne eines ökonomisch-trinitarischen Monotheismus interpretierte und Christus als *ektasis* (Ausdehnung, Ausstreckung) der Gottheit des Vaters und den Heiligen Geist als *par-ektasis tes ektaseos* (Ausdehnung der Ausdehnung) bezeichnete. Vorläufig

soll hier die Vermutung geäußert werden, daß die Bezeichnung des Heiligen Geistes als „Ausrech(n)ung“ bei Kautz bewußt mit dem Doppelsinn des frühneuhochdeutschen Wortes operiert und sowohl etwas über das Wesen und das Hervorgehen des Heiligen Geistes (*extensio*: Ausstreckung der Gottheit) als auch über sein soteriologisches Amt (*arrabon/pignus*: Neuschöpfung des innerlichen Menschen) aussagen soll. Da Marcells Ansichten über den Heiligen Geist nur in einigen Fragmenten, hauptsächlich bei Epiphanius (haer. 72, 2) und Theodoret (haer. fab. comp. 2, 10), überliefert sind, dürfte der Nachweis, daß Kautz die Ausdrucksweise Marcells kennen konnte, allerdings schwerfallen. Diese Frage wäre im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Kautz zu Michael Servet zu diskutieren, dessen 1531 erschienenes Werk *De Trinitatis erroribus* ebenfalls einige der Lehre Marcells verwandte Gedanken enthält.⁷⁰ — (5) Der letzte Artikel bezieht sich wieder auf die Christologie. Zwischen dem präexistenten Logos — dem unsichtbaren geistlichen Ebenbild Gottes, durch das einst die Väter vor dem Kommen Christi die Seligkeit erlangten — und Christus — dem sichtbaren Ebenbild Gottes, fleischlich, doch ohne Sünde, durch das die „Kinder“, das heißt die Menschen seit dem Kommen Christi, die Seligkeit erlangen — sei zu unterscheiden: Sie seien eins in ihrem soteriologischen Amt, aber nicht in ihrem Wesen. Kautz beruft sich auf Joh. 1 (ohne daß sein Argument deutlich wird, denn dort wird ja von der Inkarnation eben des präexistenten Logos berichtet), ferner auf die Predigten an die Juden in der Apostelgeschichte (2, 14–36; 5, 30–33; 13, 16–41), wo dem von den Vätern geschauten und geglaubten Präexistenten (Ps. 2, 7; 16, 8–11) der gekreuzigte und in der Auferstehung erhöhte sündlose Mensch Jesus gegenübergestellt wird. Kautz macht keine positive Aussage darüber, wie das Verhältnis der „zwei Ebenbilder Gottes“ zueinander vorzustellen sei.

Eine über die Paraphrase hinausgehende Interpretation dieses Bekenntnisses muß an anderer Stelle erfolgen. Der starke Zusammenhang der offenbar gleichzeitig niedergeschriebenen „Ratio“ und der „Artikel“ mit der Theologie Hans Dencks dürfte hinreichend deutlich sein, auch wenn er hier nicht im einzelnen nachgewiesen ist. Mit den Denck zugeschriebenen „Hauptreden“, die der Wormser Ausgabe der „Theologia Deutsch“ (1528) angehängt waren, und den von Kautz 1527 in Worms aufgestellten Artikeln bestehen nicht nur inhaltliche Übereinstimmungen, sondern es fällt auch die ähnlich knappe Diktion auf: Kautz will weder lehren noch argumentieren, er gibt nur Zeugnis. Seine Sätze sind gleichsam „Erkennungsmarken“, die sich nur dem erschließen sollen, der die innerliche Erfahrung der Erneuerung durch den Heiligen Geist teilt, eben dem „Bruder, der den Geist Christi atmet“, wie sich

sonderbarerweise der Lutheraner Speratus in seinem Schreiben an Kautz ausdrückte. In der Tat läßt sich nun, wie Bossert vor mehr als einem Jahrhundert mutmaßte, trotz der starken Kontinuität der Grundgedanken seit 1527, in dem Bekenntnis von 1536 „eine neue Phase der Entwicklung von Kautz nachweisen“, die über das bisher Bekannte hinausgeht. Kautz hat, wie es vor ihm schon Ludwig Häzler getan haben soll,⁷¹ aus seinem Spiritualismus theologische Konsequenzen gezogen, die ihn, über die den Spiritualisten gemeinsame, prägnant in den „Hauptreden“ von 1528 formulierte Betonung der Einheit Gottes hinaus, zu einer expliziten Ablehnung des altchristlichen Dogmas veranlaßten: „Aus aygner schuld“ werde Gott für dreifaltig gehalten und nicht so erkannt, wie er wirklich sei, mehr noch: Christus, obwohl er Gott gleich sei, „die weill ers entpfangen hatt auß gnaden“, ist Gott dennoch dem Wesen nach ungleich, so daß Kautz zu der Aussage kommen kann: „Christus non est Deus“, was sich in dieser ungeschützten Schroffheit weder in den „Hauptreden“ noch etwa bei Servet findet. Die von Kautz vertretenen Ansichten sind unter theologiegeschichtlich-typologischen Gesichtspunkten als „parfaitement spiritualistisch“ einzuordnen.⁷² Andererseits darf man Kautz, trotz der unterschiedlichen intellektuellen Traditionen, die ihn von seinem Zeitgenossen Michael Servet (den er durchaus gekannt haben könnte) und den späteren Antitrinitariern trennen, in einem gewissen Sinne als Spiritualisten *und* Antitrinitarier bezeichnen. Das Verhältnis seiner Anschauungen zu denen Ludwig Häzlers, den sein Biograph Gerhard Goeters ähnlich etikettierte, ist wohl nicht mehr präzise zu ermitteln. Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zu Michael Servet, Martin Cellarius und den süddeutschen Spiritualisten, über die jüngst ein weiterer wichtiger Beitrag von André Séguenny erschienen ist, wäre dagegen eine lohnende Aufgabe für die weitere Forschung.⁷³

Enttarnt und doch in Amt und Würden: Kautz als Rektor der Olmützer Humanistenschule

Kautz blieb nicht nur in Iglau unbehelligt, seine Karriere in Mähren setzte sich sogar noch weiter fort. In der Tat waren, wie Kautz in seinem Brief an den Iglauer Rat warnend angedeutet hatte, gelehrte Schulmänner in Mähren gesucht und wurden anderswo auch besser bezahlt als in Iglau. Am 4. Oktober 1538 wurde der „ehrbare, wohlgelehrte Magister Jakob Kautz“ durch den Rat der Stadt Olmütz auf drei Jahre zum Rektor der städtischen Schule an der Pfarrkirche St. Moritz berufen, allerdings sollte er sein Amt erst antreten, wenn er wieder von Iglau nach Olmütz käme. In Iglau stand er noch

bis Weihnachten 1539 unter Vertrag. Sein Grundgehalt sollte 60 Gulden zuzüglich der Schulgelder und anderer Einkünfte betragen.⁷⁴ Damit erhielt er zehn Gulden mehr als sein Vorgänger und war der bestbezahlte städtische Bedienstete in Olmütz, noch vor dem Stadtphysikus, der ein Grundgehalt von 40 Gulden jährlich erhielt (1541).⁷⁵

Die St.-Moritz-Schule war eine Lateinschule, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aus einer alten Pfarrschule hervorgegangen war. Ihr Patronatsrecht war nach einem seit der Mitte des 15. Jahrhunderts anhaltenden Rechtsstreit zwischen dem Olmützer Domkapitel und dem Stadtrat wiederholt dem Rat zugesprochen worden, was 1505 eine päpstliche Bulle endgültig bestätigte. Unter den Lehrern, die ihre Einkünfte teilweise aus Altaristenpfründen an der Pfarrkirche bezogen, befand sich auch der Kantor der St.-Moritz-Kirche, für deren Gottesdienste die Schule den Chor zu stellen hatte.⁷⁶ Zu Anfang des 16. Jahrhunderts stand die Schule durch die Tätigkeit des Rektors Marcus Rustinimicus, eines Freundes und Schülers von Conrad Celtis, in Blüte. Rustinimicus gehörte dem Olmützer Humanistenkreis an, einem regionalen Zentrum humanistischen Geisteslebens mit engen Verbindungen nach Breslau, Kraukau und Wien. Dieser Kreis löste sich, zumindest in seiner ursprünglichen Zusammensetzung, weitgehend auf, als wichtige Mitglieder, darunter der Weihbischof Dr. Martin Göschl, der Generalvikar und spätere Täufer Mag. Andreas Fischer-Pisciculus und die Kanoniker Dr. Johann Zvolský ze Zvole und der bereits erwähnte Dr. Wolfgang Heiligmaier, sich der Reformation anschlossen.⁷⁷ Rustinimicus blieb altgläubig und kehrte an die Wiener Universität zurück, wo er, wie auch Fischer, Zvolský und Heiligmaier, studiert hatte. Für die Schule an St. Moritz begann nach dem Weggang des Rustinimicus 1523 eine Zeit des Niedergangs, in der sich in kurzer Abfolge zahlreiche Schulmeister, meist nur auf ein Jahr berufen, abwechselten.⁷⁸ Von Kautz, über den anscheinend günstige Zeugnisse vorlagen, erwartete sich der Rat, daß er die Schule wieder „in ihren vorigen Stand“ bringen werde. Ob für die Berufung des Schulmeisters vom „lutherischen“ Iglau nach Olmütz der lutherische Einfluß im Olmützer Stadtrat den Ausschlag gab, geht aus den Quellen nicht hervor. Der Rat hatte seit 1526 wiederholt Prediger, die im lutherischen Sinne predigten, geduldet und unterstützt, jedoch bewegten sich diese reformatorischen Bestrebungen bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch im Rahmen der katholischen kirchlichen Jurisdiktion und des weiterbestehenden katholischen Gottesdienstes.⁷⁹ Auch Kautz übernahm die mit dem Rektorat der Schule an St. Moritz verbundene Verpflichtung, für die musikalische Ausgestaltung der lateinischen Gottesdienste in der Pfarrkirche zu sorgen. Der quasi-klerikale Charakter seiner

Position bezeichnet das Maß an Vorsicht und vielleicht Verstellung, zu der Kautz, der zum Nikodemiten gewandelte einstige Wormser Provokateur, bereit und fähig war. Die Unterdrückung von Ketzerei und kirchlichen Neuerungen in der königlichen Stadt Olmütz war ein besonderes Anliegen der königlichen und der bischöflichen Behörden. Einen Amtsvorgänger von Kautz ließ Ferdinand I. 1533 aus dem Amt entfernen, da dieser die Kommunion unter beiderlei Gestalt empfangen hatte. Dieser Schulmeister hatte zu seiner Entschuldigung behauptet, er sei Utraquist, die königlichen Behörden hatten jedoch erfahren, daß er der lutherischen Ketzerei anhängig sei.⁸⁰ 1535 lösten evangelische Predigten eines Olmützer Karthäusermönches Gegenmaßnahmen des Königs und des Bischofs aus. Am 17. April 1538 wurden in Olmütz drei Täufer öffentlich verbrannt.⁸¹ Kautz hatte also allen Grund, seine theologischen Ansichten zu verheimlichen. Dennoch gelang es den königlichen Behörden noch vor dem Dienstantritt des Jakob Kautz, dessen Identität mit dem Wormser Täuferprediger von 1527 festzustellen. Am 26. Dezember 1538 befahl der König, wie oben erwähnt, die Berufung rückgängig zu machen. Dazu kam es nicht. Der Rat blieb bei der Berufung und sorgte dafür, daß Kautz nicht weiter behelligt wurde. Die Olmützer Ratsprotokolle geben einen Hinweis darauf, wer Kautz beim König denunziert hatte. Am 27. September 1539 mußte der in Olmütz ansässige Adlige Michal Bítofský ze Slavíkovic vor dem Rat erscheinen und unter Stellung von adligen Zeugen versprechen, in der Sache des Schulmeisters vor keiner anderen Behörde (das heißt den königlichen und bischöflichen Gerichten) etwas zu unternehmen als vor dem Olmützer Rat, wo die Angelegenheit angefangen habe.⁸² Am 31. Dezember 1539 traf Kautz in Olmütz ein, wo er während des ersten Jahres seines Dienstes vom Rat eine kostenlose Wohnung erhielt. Am 2. Januar 1540 trat er sein Amt an.⁸³

Vom 11. Januar 1543 ist ein Brief von Kautz an den Olmützer Rat erhalten, in dem er einige Tage nach dem Ablauf seines dreijährigen Dienstverhältnisses um dessen Verlängerung bittet. Da der Bürgermeister Wolfgang Grotzinger ihn im Laufe des Jahres 1542 der Zufriedenheit des Rates versichert und ihm eine Verlängerung des Vertrages in Aussicht gestellt hatte, hatte Kautz sich bisher zu keinem anderen Dienst verpflichtet. Da es aber immer noch nicht zu einer Entscheidung des Rates gekommen sei, bat er im Vertrauen auf dessen Wohlwollen um eine baldige Antwort. Ferner möge ihm der Rat behilflich sein, einige schon länger ausstehende Gelder von den Schuldnern einzutreiben. Über die Schule schreibt Kautz, daß er sich bemüht habe, sie wieder in ihren früheren Zustand zu bringen. Er habe dieses Ziel jedoch noch nicht erreichen können, da viele Bürger lieber Privatlehrer an-

stellen, statt ihre Söhne in die öffentliche Schule zu schicken. Diejenigen, die zur Schule kommen, tun dies freiwillig, nicht von den Eltern gezwungen. Vom Lehrpersonal der Schule werden in dem Brief zwei Magister (Kautz selbst und der Magister Laurentius Edelmann), ein Baccalaureus und zwei Hilfslehrer erwähnt. Außerdem gehörten zum Kollegium der Kantor und der Organist an St. Moritz, die von Kautz nicht erwähnt werden. Für die beiden Hilfslehrer war nicht genügend Arbeit vorhanden gewesen, so daß der Rat ihnen zu Weihnachten 1542 die Kündigung ausgesprochen hatte. Kautz wendet in dem Brief dagegen ein, daß im Falle der Entlassung der beiden „Collaboranten“ der Chor an der Pfarrkirche St. Moritz nicht aufrechterhalten werden könne. Er habe dem Rat einen Vorschlag zu unterbreiten, wie die beiden bis zum 23. April beibehalten werden könnten, ohne daß für die Stadt dabei Kosten entstehen würden.⁸⁴ (Der Plan bestand offenbar, wie aus den erhaltenen Eingaben der beiden Hilfslehrer an den Rat hervorgeht, darin, den kranken und arbeitsunfähigen Kantor vorzeitig zu entlassen).⁸⁵ Vermutlich wurde Kautz jedoch keine weitere Dienstperiode gewährt, denn in den Jahren 1543/44 war mit Bonaventura Eysner ein neuer Schulmeister an St. Moritz angestellt.⁸⁶ Über das weitere Schicksal des Jakob Kautz ist bisher nichts bekannt. Er starb offenbar in Mähren. Später kehrten seine Witwe und seine Kinder nach Worms zurück.⁸⁷

Ein vollständiges Bild der Persönlichkeit des Jakob Kautz läßt sich aufgrund dieser innerhalb von wenigen Monaten durchgeführten archivalischen Spurensuche nicht entwerfen. Hatte Kautz in Mähren Freunde und Vertraute? Wie geheim konnte er seine Überzeugungen halten? Stand er noch in Kontakt mit Reublin oder mit anderen Täufern? Kautz ist offenbar bei seinem in Straßburg gefaßten Entschluß, keine Anhänger zu sammeln, geblieben. Die grundlegende und auf intensiver Archivforschung beruhende Arbeit über den Antitrinitarismus in den Böhmisches Ländern von Waclaw Urban, die 1986 in deutscher Fassung erschien, erwähnt Kautz nicht.⁸⁸ Ob ein Zusammenhang zwischen Kautz und drei dokumentierten, von Urban behandelten Fällen von Antitrinitarismus unter der utraquistischen Geistlichkeit Mährens in den Jahren 1543–1546⁸⁹ besteht, ist bei der heutigen Forschungslage zum theologisch überaus vielfältigen mährischen Utraquismus des 16. Jahrhunderts noch nicht zu beurteilen.⁹⁰

Dagegen halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß der Handwerker und theologische Autodidakt Jan Kalenec, der Führer der sogenannten Kleinen Partei (Malá stránka), in einer seiner Schriften polemisch auf Kautz zu sprechen kommt. Diese radikale Laienbewegung hatte sich zwischen 1489 und 1496 von der Brüderunität (Jednota bratrská) abgespalten, da sie an der strengen

Haltung der ersten Brüder in einigen ethischen Fragen, beispielsweise der Ablehnung des Eides und der Ausübung obrigkeitlicher Ämter, festhielt, während die Mehrheit der Brüderpriester Eid und obrigkeitliche Ausübung der Todesstrafe, unter bestimmten Bedingungen auch den Kriegsdienst, rechtfertigten.⁹¹ Als Führer der sehr kleinen Gruppierung, die auch als „Amositen“ bekannt war, trat Kalenec seit 1523/24 in Prag auf.⁹² Kalenec übte radikale moralische und theologische Kritik am utraquistischen Klerus und an allen nachneutestamentlichen kirchlichen Lehren und Bräuchen. Seit ihrer Frühzeit vollzogen die Böhmisches Brüder eine Konvertitenttaufe an denjenigen, die von „unwürdigen“, das ist katholischen oder utraquistischen, Priestern getauft worden waren, taufte dagegen die neugeborenen Kinder ihrer Mitglieder ohne Bedenken auf deren zukünftigen Glauben. Unabhängig von dem kurze Zeit später entstehenden Zürcher Täuferum hatte Kalenec diese „donatistische“ Kritik an der unterschiedslosen Kindertaufe zu einer biblizistischen grundsätzlichen Ablehnung der Kindertaufe weiterentwickelt. Anfang 1524 richtete er an die Versammlung der utraquistischen Stände in Prag eine nicht erhaltene Schrift gegen die Kindertaufe, allerdings ist nicht bekannt, ob darüber überhaupt verhandelt wurde. Kalenec wurde noch im selben Jahr aus Prag ausgewiesen und ließ sich im mährischen Lettowitz/Letovice nieder. Mit der seit 1528 bestehenden täuferischen Gemeinde der Austerlitzer Brüder und den seit 1529 in großer Zahl aus der Schweiz, Österreich und Deutschland nach Mähren einwandernden pazifistischen Täufern verbanden ihn gemeinsame Auffassungen in der Ethik und Sakramentslehre. Trennend wirkte jedoch die Trinitätslehre, die Kalenec anscheinend seit 1533 als die „Irrlehre des Athanasius“ ablehnte. Kalenec kam zu seiner „Erkenntnis des einigen und allein wahren Gottes und des Erlösers Jesus Christus“ ohne Kenntnis des 1531 erschienenen Buches *De Trinitatis erroribus* von Michael Servet.⁹³

In der am 1. Mai 1542 in Lettowitz vollendeten sogenannten *Schrift an die Sekten in Mähren*, deren ursprünglicher Titel unbekannt ist, setzt sich Kalenec mit verschiedenen in Mähren vertretenen religiösen Gruppierungen auseinander und begründet, warum er sich ihnen nicht anschließen kann. Der erste Abschnitt dieser Schrift richtet sich gegen die Priester, die ihr Priestertum auf die sogenannte apostolische Sukzession und das Papsttum gründen, das heißt die Utraquisten. An zweiter Stelle werden die „Magister, Rektoren oder Schulverweser“ angesprochen. Darauf folgen (3) die „Brüder aus den Berggegenden“, mit denen deutlich die Hutterischen Brüder gemeint sind; (4) die Sabbater-Brüder; (5) die Austerlitzer Brüder; (6) die „Prediger in den Berggegenden“ — anscheinend handelt es sich um einen bestimmten oder

mehrere evangelische Prediger österreichischen oder schweizerischen Ursprungs, die in Mähren tätig waren und an der Kindertaufe festhielten; (7) die Bunzlauer Brüder, das ist die Brüderunität; (8) die Mikulášenci, eine tschechische Gruppierung; (9) die von dem Ritter Jan Dubčanský gegründeten zwinglianisch-schwenckfelderischen Habrovaner bzw. Lulčer Brüder; und schließlich (10) diejenigen, die sich aller Sakramente enthalten und sich keiner Gemeinschaft anschließen wollen.⁹⁴ Die an zweiter Stelle genannten „Magister, Rektoren und Schulmeister“ lassen sich mit keiner der ansonsten bekannten „Sekten“ in Mähren identifizieren. Die utraquistischen Magister der Prager Universität können nicht gemeint sein, da der Traktat ja explizit von den in *Mähren* vertretenen Glaubensrichtungen handeln soll. Außerdem gilt den Utraquisten ja bereits der erste, längere Abschnitt, und weshalb hätte Kalenec die utraquistischen Magister getrennt von den utraquistischen Priestern als eigene Glaubensrichtung behandeln sollen? Den „Magistern“ wird nicht vorgeworfen, daß sie, wie die Utraquisten, die Irrtümer des Papstes und des Athanasius teilen, sondern daß sie sich ihrer akademischen Titel brüsten, sich mit heidnischer Gelehrsamkeit abgeben und die Jugend mit gregorianischen Gesängen verderben, anstatt sie zur „Erkenntnis des einen und allein wahren Gottes und des Erlösers Jesus Christus“ zu führen. Mit diesem Ausdruck kann bei Kalenec nur eine nicht-trinitarische Auffassung gemeint sein. Daß Kalenec nicht an den Stand der Schulmänner insgesamt denkt, sondern eine konkrete Veranlassung zu seiner Polemik hat, ist ganz offensichtlich. Nach dem, was jetzt über Kautz bekannt ist, liegt die Annahme nahe, daß die Polemik des Kalenec sich gegen ihn richtete.

Jakob Kautz: Gesellschaftlich integrierter Nonkonformist

Ausführliche Schriften hat Kautz, soweit wir wissen, nicht hinterlassen. Eine Sekte wollte er nicht begründen, weder 1527 in Worms noch später in Mähren. Ursprünglich von einem „unförmigen Eifer“ um die Erneuerung der äußerlichen Kirche durch den rechten Gebrauch der Wassertaufe beseelt, wandelte er sich 1529 in seiner Straßburger Haft und Krankheit, vielleicht auch aufgrund seiner Erfahrungen mit den zerstrittenen Straßburger Täufergruppen, zum radikalen Individualisten. Die Annahme, daß sein seit Anfang 1527 greifbarer Spiritualismus *notwendigerweise* zum Individualismus geführt habe, widerspräche allerdings dem bis 1529 von Kautz ausdrücklich geäußerten Hauptanliegen, der Sammlung und Aufrichtung der sichtbaren Kirche, das auch noch in dem Bekenntnis von 1536 anklingt. Den Gebrauch der sichtbaren Zeichen der Taufe und des Abendmahls hat er auch 1536 nicht

grundsätzlich abgelehnt, sondern ihren rechten Gebrauch geradezu gefordert: „Qui in unum corpus baptizati sunt, uno pane vesci debent.“ Die Überzeugung von der souveränen Freiheit des göttlichen Geistes, der weht, wo er will, legte aber den Individualismus als Möglichkeit in Notsituationen nahe: Die Aufrichtung der sichtbaren Kirche nach den Ordnungen Christi ist zwar Gottes Gebot, aber Gottes erneuernde Gnade erreicht die Menschen letztlich auch ohne eine Erneuerung der sichtbaren Kirche. In Mähren kehrte Kautz weder zum Katholizismus zurück, noch wandte er sich dem allmählich akzeptierten Luthertum zu, sondern ging den Weg des Nikodemismus, was in seinem Fall hieß, als Schulmeister seinen Sold aus kirchlichen Pfründen zu beziehen und die Verantwortung für den liturgischen Chorgesang bei den äußerlich noch katholischen Gottesdiensten der Pfarrkirchen zu übernehmen. Ihn als Nikodemit zu bezeichnen ist auch deshalb passend, weil sein theologisches Denken um eben die Gedanken kreiste, die in Joh. 3, 3–21 ausgesprochen sind. Mit der Bestreitung des trinitarischen Dogmas in dem Bekenntnis von 1536 zog Kautz Konsequenzen aus spiritualistischen Grundgedanken, an denen er seit 1527 festhielt, ohne, soweit erkennbar, ein neues dogmatisches System argumentativ zu entwickeln. Nimmt man den äußeren Werdegang des Jakob Kautz, der ihm zuletzt das Rektorat der angesehensten humanistischen Schule Mährens einbrachte, und seine wenigen erhaltenen schriftlichen Äußerungen zusammen, dann läßt sich urteilen, daß er intellektuell seinem Weggefährten und Lehrer, dem ehemaligen Nürnberger Schulmeister Hans Denck, gewiß ebenbürtig war.

- 1 Prag, Statní ústřední archiv v Praze [SÚA], Rg (Königliche Kopiarbücher), č. 20, Bl. 67r–v (1538 Dezember 26, Wien). — Für wertvolle Hinweise und die Zusage mehrerer noch nicht veröffentlichter bzw. in Prag nicht zugänglicher Forschungsbeiträge danke ich Herrn Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg, und Herrn Prof. Dr. André Séguenny, Straßburg. Ferner gilt den Mitarbeitern des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz in Berlin, des Staatlichen Zentralarchivs in Prag [SÚA], des Mährischen Landesarchivs in Brünn [MZA], der Staatlichen Kreisarchive in Iglau [SOAJ] und Olmütz [SOAO], des Unitätsarchivs in Herrnhut, der Handschriftenabteilung der Prager National- und Universitätsbibliothek und des Stadtarchivs von Wiener Neustadt mein Dank für die sachkundige Bearbeitung meiner Anfragen.
- 2 Zu Kautz und der Literatur über ihn vgl. Frank Muller, Jakob Kautz, in: André Séguenny und Jean Rott (Hgg.), *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-seizième siècles*, Bd. 17, Baden-Baden und Bouxwiller 1995, S. 7–31.

- 3 TQ Elsaß I, S. 185, Nr. 153 a–b.
- 4 Vgl. z.B. TQ Elsaß I, S. 246, Nr. 193; Zwingli, Werke, Bd. IX, S. 168, Nr. 633. Den Humanistennamen „Bubonius“ bezeugt der niederländische Humanist Gerhard Geldenhouwer (TQ Elsaß I, S. 265, Nr. 215a), der seit August 1526 in Worms ansässig war, vgl. Cornelis Augustijn, Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: ARG 69 (1978), S. 132–156.
- 5 „Kutzius quidam iuuenis, qui literas degustavit et haud malevoli animi habebatur“, TQ Elsaß II, S. 225, Nr. 471.
- 6 Karl Eduard Förstemann, Otto Hartwig, Karl Gerhard (Hgg.), Album Academiae Vitebergensis, Ältere Reihe, 1502–1602, Bd. 1: 1502–1560, hg. v. K. E. Förstemann, Leipzig 1841, S. 121. — Ein Heinrich Kautz aus Bockenheim, bei dem es sich um einen Vorfahren oder Verwandten des Jakob Kautz gehandelt haben könnte, war 1457–1459 in Heidelberg immatrikuliert, vgl. Gustav Toepke (Hg.), Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662, 1. Theil: Von 1386 bis 1553, Heidelberg 1884, S. 290.
- 7 Vgl. dazu jetzt die noch ungedruckte Arbeit von Otto Kammer, Die Anfänge der Refomation in der Stadt Worms. 75. reformationsgeschichtlicher Vortrag, gehalten bei der Ebernburg-Stiftung am Sonntag, dem 31. Oktober 1999 (Publikation angekündigt).
- 8 TQ Baden und Pfalz, S. 114, Nr. 130.
- 9 Vgl. Robert Stupperich (Hg.), Martin Bucers deutsche Schriften, Bd. 2: Schriften der Jahre 1524–1528, Gütersloh und Paris 1962 (Martini Buceri opera omnia, series I), S. 237.
- 10 Vgl. J. F. Gerhard Goeters, Ludwig Häzter (ca. 1500 bis 1529), Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 25), S. 96–110; Georg Baring, Die „Wormser Propheten“, eine vor-lutherische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527, in: ARG 31 (1934), S. 23–41.
- 11 Vgl. Augustijn, Gerard Geldenhouwer (wie Anm. 4), S. 144–147.
- 12 Vgl. Werner O. Packull, Mysticism and the Early South-German Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottdale, Pa., Kitchener, Ontario, 1977 (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 19), S. 134 ff.
- 13 Vgl. Georg Baring, Ludwig Häzters Bearbeitung der „Theologia Deutsch“ Worms 1528. Ihr Druck und ihre Handschrift von 1518, ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959), S. 218–230; ders., Hans Denck: Schriften, 1. Teil: Bibliographie, Gütersloh 1955 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 24; Quellen zur Geschichte der Täufer, 6/1); Joseph Benzing, Peter Schöffler d. J. zu Worms und seine Drucke (1518–1529), in: Der Wormsgau 5 (1961/61), S. 108–118; Jarold K. Zeman, The Anabaptists and the Czech Brethren in Mor-

- avia 1526–1628. A Study of Origins and Contacts, The Hague und Paris 1969, S. 318–322; Alejandro Zorzin, Karlstadts „Dialogus vom Tauff der Kinder“ in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79 (1988), S. 27–57; Adolf Laube u. a. (Hgg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), Bd. 1, Berlin 1992, S. 641 und 741 f. (Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus); Alejandro Zorzin, Zur Wirkungsgeschichte einer Schrift aus Karlstadts Orlamünder Tätigkeit. Der 1527 in Worms gedruckte Dialog vom fremden Glauben, Glauben der Kirche, Taufe der Kinder. Fortsetzung einer Diskussion, in: Sigrid Looß und Markus Matthias (Hgg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformationszeit, Wittenberg 1998 (Themata Leucoreana), S. 143–158.
- 14 Vgl. Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 98 f.
- 15 Kommentierte Edition der Thesen in Laube, Flugschriften, Bd. 1, S. 702–707. Vgl. Christian Hege, Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte, Frankfurt a. M. 1908, S. 35–42; den starken Einfluß Dencks weist Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 104–109, nach. Es ist nicht meine Absicht, in diesem primär biographischen Beitrag die Abhängigkeit der Auffassungen des Jakob Kautz von der „Theologia Deutsch“, Denck und anderen möglichen Einflüssen (Hätzer, Jörg Haugk von Juchsen, Karlstadt, Capito, Bucer, Ökolampad, Reublin; vielleicht auch Michael Servet ?) eingehend zu diskutieren.
- 16 Der fünfte Artikel richtet sich gegen die Auffassung, daß dem Gläubigen die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, er aber seiner Natur nach Sünder bleibe. Nach Kautz gilt dies nicht für die Natur des erneuerten „inneren Menschen“. Kautz vertritt also ein „physisches“ Verständnis der Rechtfertigung, das die Neuschöpfung des geistlichen, inneren Menschen als Gnaden- und Schöpfungsakt Gottes betont, im Gegensatz zu einem „imputativen“ oder „forensischen“ Verständnis der Rechtfertigung. Bei Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 105, ist der Sachverhalt m. E. mißverstanden: Röm. 5, 12 ff. kann bei Kautz schon deswegen nicht „universalistisch“ verstanden sein, weil dies dem sechsten Artikel widersprechen würde, der die durch Christi Tod bewirkte Satisfaktion auf diejenigen beschränkt, die Christus nachfolgen.—Laube, Flugschriften, Bd. 1 (wie Anm. 13), S. 706, Anm. 10, folgt einerseits Goeters, fügt aber (S. 703) die sinnvollen Hinweise auf Eph. 4, 24 und 1. Kor. 15, 45 hinzu.
- 17 Vgl. Laube, Flugschriften, Bd. 2, S. 1161–1166 (Auszug aus der deutschen Druckschrift des Cochlaeus, nur die Gegenartikel Preus und Freiherrns). Ein Exemplar der seltenen lateinischen Fassung, *Articuli aliquot a Jacobo Kautio Oecolampadiano ad populum nuper Wormaciae aediti, partim a Lutheranis, partim a Johanne Cochlaeo doctore praestantissimo reprobati, MDXXVII mense Junio*, besitzt die Österreichische Nationalbibliothek in Wien, Sign. *43. K. 131.
- 18 Abgedruckt in Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7 (Elsaß I), Gütersloh 1959, S. 91–115, Nr. 86; ferner, mit ausführlicher Einleitung, in Stupperich (Hg.),

- Martin Bucers deutsche Schriften, Bd. 2, S. 227–258. Vgl. John S. Oyer, Bucer opposes the Anabaptists, in: MQR 68 (1994), S. 24–50, dort S. 35 ff.
- 19 Vgl. Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 96 ff.
 - 20 TQ Elsaß II, S. 225, Nr. 471.
 - 21 Vgl. Hege, Täufer in der Kurpfalz (wie Anm. 15), S. 44–46. Gegen die Annahme, Kautz habe in Worms getauft und eine Täufergemeinde gegründet, spricht, daß in dem vom 3. November 1528 datierten Bericht des Wormser Rates an den Straßburger Rat über Kautz und seine Tätigkeit in Worms von nichts dergleichen die Rede ist, vgl. TQ Elsaß I, S. 189 f. Eine nähere Prüfung des Sachverhalts ist mir von Prag aus nicht möglich.
 - 22 Dazu jetzt die noch unveröffentlichte Arbeit von James Beck, *The Anabaptists and the Jews: The Case of Hätzer, Denck and the „Worms Prophets“*, Vortrag in Waterloo, Ontario, Canada, 1. Mai 2000.
 - 23 Zum Konzept der Sodalitäten vgl. Moritz Csáky, Die „Sodalitas litteraria Danubiana“: historische Realität oder poetische Fiktion des Conrad Celtis?, in: Herbert Zeman und Fritz Peter Knapp, *Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750)*, Teil 2, Graz 1986, S. 739–758.
 - 24 Vgl. die Selbstanzeige von Andrea Strübind, „Eifriger als Zwingli ...“. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes (von der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Frühjahr 1999 als Habilitationsschrift im Fach Kirchengeschichte angenommen), in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 5 (2000), S. 282 f.
 - 25 Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Teil 1, Leipzig 1938 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 20), S. 118.
 - 26 Vgl. Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 110–120.
 - 27 Vgl. Christian Hege, Art. „Kautz, Jakob“, in: ML, Bd. 2, S. 476–478, dort 477, vgl. die leicht überarbeitete englische Fassung in ME, Bd. 3, S. 159–160; Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 112; Müller, Kautz (wie Anm. 2), S. 8. Worauf diese Angabe beruht, konnte ich nicht feststellen.
 - 28 Wolfgang Capito an Zwingli, Straßburg, 24. September 1527, in: Zwingli, Werke, Bd. 9, S. 218–222, Nr. 655.
 - 29 Vgl. Augustijn, Gerard Geldenhouwer (wie Anm. 4), S. 136 f. und 145–147.
 - 30 Bucer an Zwingli, Straßburg, 24. Juni 1528, Zwingli, Werke, Bd. 9, S. 492 f., Nr. 732.
 - 31 TQ Elsaß I, S. 163, Nr. 138.
 - 32 Ebd., S. 184 ff., Nr. 153; vgl. ebd., S. 187–190, Nr. 154–157.
 - 33 Ebd., S. 192, Nr. 164, S. 194 ff., Nr. 166 f.
 - 34 Ebd., S. 201–218, Nr. 171.

- 35 Die „Bundesgenossen“ haben also nicht *miteinander* einen Bund geschlossen. „Bund“ ist hier dem innerlichen Heilsprozeß zugeordnet, ist ein Begriff des *ordo salutis*, nicht einer separatistischen Ekklesiologie oder der Heilsökonomie. — Bei Hans Hillerbrand, Bundesbegriff und Bundestheologie bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern, in: Günter Vogler (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, S. 85–98, heißt es wenig erhellend (S. 93): „Jakob Kautz und Wilhelm Reublin greifen den Bundesbegriff auf und machen ihn zu einem wichtigen Bestandteil ihrer Theologie.“
- 36 TQ Elsaß I, S. 197 ff., Nr. 168.
- 37 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967 (Studies in the History of Christian Thought, 2), bes. S. 109–114.
- 38 Zu Huts Taufverständnis und seinem Verhältnis zu Müntzer vgl. Gottfried Seebaß, Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut, in: ders., Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hg. von Irene Dingel und Christine Kress, Göttingen 1997, S. 203–226.
- 39 Vgl. z. B. die terminologische Nähe zu Dencks „Von der wahren Liebe“, in: Hans Denck, Schriften, 2. Teil: Religiöse Schriften, hg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1956 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24; Quellen zur Geschichte der Täufer, 6/2), S. 80 f.
- 40 TQ Elsaß I, S. 250, Nr. 196.
- 41 Ebd., S. 241–246, Nr. 193. Vgl. R. Emmet Mc Laughlin, Schwenckfeld and the Strasbourg Radicals, in: MQR 59 (1985), S. 268–278, dort S. 272 f.
- 42 TQ Elsaß I, S. 249, Nr. 195; S. 250, Nr. 196.
- 43 Ebd., S. 280, Nr. 227.
- 44 Ebd., S. 557 ff., Nr. 340–342.
- 45 Ebd., S. 559–562, Nr. 343.
- 46 TQ Elsaß II, S. 298 ff., Nr. 533.
- 47 Zu den Austerlitzer Brüdern vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore und London 1995, S. 54 ff., 215–235, 316 u. ö.
- 48 Gustav Bossert, Jakob Kautz, Schulmeister in Iglau, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 13 (1892), S. 54 f.; Paul Tschackert (Hg.), Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, Bd. 2: Urkunden, 1. Theil, 1523 bis 1541, Leipzig 1890 (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven, 44), S. 341, Nr. 1033. — Heutige Signatur: Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, XX HA Hist. StA Königsberg, HBA Speratus (K. 1396), 1536 Juli 16. Vgl. unten den Appendix.

- 49 Die wichtigste Quellensammlung zur Reformationsgeschichte Iglaus, die die heute vorhandenen Bestände des Iglauer Stadtarchivs und des Mährischen Landesarchivs in Brünn um Abschriften wertvoller verschollener Stücke ergänzt, blieb ungedruckt: Johann Peter Cerroni, *Beiträge zur Geschichte der protestantischen Religion in Iglau*, 1790, Handschrift, Moravský zemský archiv v Brně [MZA], G-21, I/17. — Chroniken: Christian d'Elvert, Chronik der königlichen Stadt Iglau (1402–1607) vom Iglauer Stadtschreiber Martin Leupold von Löwenthal, Brünn 1861 (Mährische und schlesische Chroniken. Quellenschriften zur Geschichte Mährens und Schlesiens, 1. Sektion: Chroniken u. dgl.); Anton Mayer (Hg.), Die älteste uns erhaltene Iglauer Chronik (1547), in: Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens [ZVGMS] 40 (1938), S. 3–22 und 41–56. — Gesamtdarstellungen der Geschichte Iglaus: Christian d'Elvert, Geschichte und Beschreibung der königlichen Kreis- und Bergstadt Iglau in Mähren, Brünn 1850; Alois J. Pátek, Jihlavský okres, Brno 1901 (Vlastivěda moravská, II/28). — Zur Iglauer Reformationsgeschichte: Wilhelm Schmidt, Iglau, Seelauer Curatie, in: Mitteilungsblatt des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen 12 (1874), S. 138–152; Ferdinand Schenner, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau, in: ZVGMS 15 (1911), S. 222–255; 16 (1912), S. 84–102 und 374–406; 17 (1913), S. 114–159; A. Altrichter, Materialien zur Geschichte Iglaus in der Cerronischen Sammlung des mährischen Landesarchivs, in: ZVGMS 14 (1910), S. 147–153; Jaroslav Dřímál, Socialní boje v moravských královských městech ve 20. letech 16. století, in: Brno v minulosti a dnes. Sborník příspěvků k dějinám a výstavbě Brna, Bd. 5, Brno 1963, S. 114–167.
- 50 Vgl. C. J. Cosack, Paulus Speratus. Leben und Lieder. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, besonders zur Preußischen, wie zur Hymnologie, Braunschweig 1861, S. 17–24; Paul Tschackert, Paul Speratus von Rötlen, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder, Halle 1891, S. 9–16.
- 51 Vgl. Speratus' Übersetzung von Luthers *De instituendis ministris ecclesiae* (1523), WA 12, S. 160–220: *Von dem aller nötigsten / wie man diener der kirchen welen und eynsetzen sol [...]*, Wittenberg 1524, Exemplar: Lutherhalle Wittenberg, Sign. Ag 4° 202 X. In der Korrespondenz zwischen Speratus und dem Iglauer Rat bezeichnen beide Seiten Speratus als Iglauer Bischof, zuweilen auch als Apostel vgl. die Abschriften bei Cerroni, *Beiträge zur Geschichte der protestantischen Religion* (wie Anm. 49), passim. Der Zusammenhang zwischen dem Gebrauch der Bischofstilatur und dem Streit um das Patronat der Pfarrkirche ist deutlich. Zum Gebrauch des Bischofstitels für Stadtpfarrer vgl. Markus Wriedt, Luthers Gebrauch der Bischofstilatur in seinen Briefen, in: Martin Brecht (Hg.), Martin Luther und das Bischofsamt, Stuttgart 1990, S. 73–100.
- 52 Vgl. D'Elvert, Chronik der königlichen Stadt Iglau (wie Anm. 49), S. 82, 85 f.; Státní okresní archiv v Jihlavě, Městská správa Jihlava [SOAJ, MSJ], Stará regi-

- stratura, II A 4, Církevní věci: Fara u sv. Jakuba, č. 55, 58, 84, 108, 111, 112; A II 9, Protestantismus, č. 312/7.
- 53 Andreas Sterly, Geschichte der königlichen Kreis- und Bergstadt Iglau, Bd. 3, 1830, S. 112, Handschrift im SOAJ, Sign.: Sch XVII N 2 / I 5 17; danach gekürzt abgedruckt bei d'Elvert, Geschichte und Beschreibung (wie Anm. 49), S. 230, und bei Julius Wallner, Geschichte des kk. Gymnasiums zu Iglau. Einleitung: Abriß des Schulwesens zu Iglau bis zur Begründung einer protestantischen lateinischen Schule (1561), in: Programm des kk. Staats-Ober-Gymnasiums zu Iglau, 1879/80, S. 3–35, dort S. 26. Sterly gibt das Datum 9. Januar 1535 an, jedoch steht die Angabe des Wochentages im Widerspruch zum Datum. Zusätzliche Einzelheiten und das korrekte Datum 9. Januar 1534 enthält die Zusammenfassung des Inhalts der Urkunde bei Schenner, Beiträge (wie Anm. 49, 1912), S. 375.
- 54 Paul Dedic, Die Geschichte des Protestantismus in Olmütz, in: JbGGPÖ 52 (1931), S. 148–174, dort S. 157; Jiřina Holinková, Čtyři kapitoly z dějin městské školy u sv. Mořice v Olomouci, Olomouc 1970 (Acta Universitatis Palackinae Olomucensis, Facultas philosophica, 16), S. 27 und 30; dies., Městská škola na Moravě v předbělohorském období. Příspěvek ke kulturním dějinám Moravy, Praha 1967 (Acta Universitatis Palackinae Olomucensis, facultas philosophica, 45; Historica XII), S. 68 und 73.
- 55 Zu Heiligmaier vgl. Oldřich Králík, Moravský humanista Wolfgang Heiligmaier, in: Listy filologické 72 (1948), S. 191–202; zu seinem Aufenthalt in Iglau: SOAJ, MSJ, listiny, č. 410; II A 11, Zdravotnictví, č. 1155 (1535 XII 14).
- 56 Vgl. d'Elvert, Geschichte und Beschreibung (wie Anm. 49), S. 84, 86 u. ö.
- 57 Vgl. Zeman, Anabaptists (wie Anm. 13), S. 322.
- 58 Vgl. Ernst Schwarz, Sudetendeutsche Familiennamen des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1973 (Handbuch der sudetendeutschen Kulturgeschichte, 6), S. 109; Vladimír Spáčil, Sběrka listin Archivu města Olomouce, 1261–1793. Inventář, Olomouc 1998, S. 229, Nr. 928.
- 59 Befehl Ferdinands I. an Iglauer Bürgermeister und Rat, Prag, 13. April 1528, im SOAJ, MSJ, II A 9, 546/15; zu Iglauer Täufern, die 1529 und danach von der „Wiedertaufe“ abzustehen gelobten, vgl. A. Altrichter, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Iglau, in: ZVGMS 30 (1928), S. 157–159.
- 60 SOAJ, MSJ, A II 9, 425/3.
- 61 Das Gebäude der Pfarrschule befand sich wohl bereits an der Stelle des Schulhauses hinter der Iglauer Pfarrkirche gegenüber vom Seelauer Pfarrhof, wo sich auch die im Jahr 1561 (nachdem die von Kautz eingerichtete Lateinschule wieder eingegangen war) aufs neue gegründete protestantische städtische Lateinschule befand. Das heutige Gebäude ist späteren Datums.
- 62 SOAJ, MSJ, Stará registratura, II A 10: Školství a kultura, č. 546/43.

- 63 Vgl. Ferdinand Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims im Reformationszeitalter, in: ZVGMS 8 (1904), S. 137–174, dort S. 146; Holinková, Městská škola na Moravě, S. 21 u. 80 (mit irreführenden Literaturangaben).
- 64 Vgl. J. Mayer, Geschichte von Wiener Neustadt, Bd. 3, Wiener Neustadt 1925, S. 66 (nach einem Brief von Frau Dr. Beatrix Bastl, Stadtarchiv Wiener Neustadt, 20. 6. 2000; Mayers Werk war mir nicht zugänglich). — Kürzlich stieß ich auf einen Befehl Ferdinands I. an Bürgermeister und Rat der Stadt Brünn, Wien, 22. Oktober 1554, den Brünner Bürger Hanuš Remer zur Begleichung seiner alten Schulden bei „Linhart Freysleben, miestsky pisarz w Nowem Miestie nassem w Rakausych“ anzuhalten, in dem kgl. Kopiarbuch in der Handschriftensammlung der Národní knihovna ČR v Praze, Sign.: 17 A 27, Bl. 176r–v.
- 65 Vgl. Gustav Bossert, Christoph Eleutherobius oder Freisleben. Der frühere Täufer, später Syndikus der Wiener Universität und bischöflicher Offizial, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 29 (1908), S. 1–12.
- 66 Speratus an Bürgermeister und Rat von Iglau, Marienwerder, 8. August 1530, nach dem verschollenen Original bei Cerroni, *Beiträge zur Geschichte der protestantischen Religion in Iglau*, Bl. 43r–v; danach abgedruckt bei Schenner, *Beiträge zur Geschichte der Reformation* (wie Anm. 49, 1911), S. 253.
- 67 Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, XX HA Hist. StA Königsberg, HBA Speratus (K. 1396), 1536 Juli 16. Konzept.
- 68 Vgl. Fellmann (Hg.), Denck: Schriften, 2. Teil (wie Anm. 39), S. 96–98, 107.
- 69 TQ Elsaß I, S. 557, Nr. 340.
- 70 Vgl. Roland H. Bainton, Michael Servet, 1511–1553, Gütersloh 1960 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 178), S. 33.
- 71 Vgl. Goeters, Hätzer (wie Anm. 10), S. 138–147.
- 72 So äußerte sich Prof. Dr. André Séguenny, Straßburg, in einem Brief vom 30. Mai 2000 über das ihm vorliegende Bekenntnis des Jakob Kautz von 1536.
- 73 André Séguenny, Les spirituels: philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle, Baden-Baden und Bouxwiller 2000 (Bibliotheca Dissidentium, Scripta et studia, 8); speziell zur Christologie vgl. ders., Le Christ des spirituels allemands: autour de Hans Denck et de Sebastian Franck, in: Neal Blough et al. (Hgg.), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris 1992 (*Jésus et Jésus-Christ*, 54), S. 91–115; J. Denny Weaver, The Work of Christ: On the Difficulty of Identifying an Anabaptist Perspective, in: *MQR* 59 (1985), S. 107–129.
- 74 Olmütz, Státní okresní archiv v Olomouci, M 1–1, Archiv města Olomouce, knihy [SOAO, AMO], č. 1 (Ratsprotokolle), Bl. 50r.
- 75 Vgl. Hans Kux, Verwaltungsgeschichte der Stadt Olmütz, Olmütz 1942 (Publikationen des Olmützer Stadtarchivs, 2), S. 99 und 103.

- 76 Zur Geschichte der Schule an St. Moritz vgl. Václav Nešpor, *Dějiny města Olomouce*, Brno 1936 (*Vlastivěda moravská*, II/58), S. 98 f. u. ö.; V. Prasek, *K dějinám škol olomouckých sv.-Václavské a sv.-Mořické*, Olomouc 1901 (*Otisk z Programu c. k. českého gymnasia na rok 1901*); Holinková, *Čtyři kapitoly*, *passim*.
- 77 Zum Olmützer Humanistenkreis vgl. Karl Wotke, *Der Olmützer Bischof Stanislaus Thurzó von Béthlenfalva (1497–1540) und dessen Humanistenkreis*, in: *ZVGMS* 3 (1899), S. 337–388; Franz Babinger, *Der mährische Humanist Stephan Taurinus und sein Kreis*, in: *Südostforschungen* 13 (1954), S. 62–93; Oldřich Králík, *Dvě zprávy o olomouckých humanistech*, in: *Časopis Matice moravské* 68 (1948), S. 283–327; Peter Wörster, *Der Olmützer Humanistenkreis und Stanislaus Thurzó*, in: Hans-Bernd Harder und Hans Rothe (Hgg.), *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*, Köln und Wien 1988 (*Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien*, 11; *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen*, 29), S. 21–37; ders., *Humanismus in Olmütz*. Landesbeschreibung, Stadtlob und Geschichtsschreibung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Marburg 1994 (*Kultur- und geistesgeschichtliche Ostmitteleuropa-Studien*, 5); ders., *Breslau und Olmütz als humanistische Zentren vor der Reformation*, in: Winfried Eberhard und Alfred A. Strnad (Hgg.), *Humanismus und Renaissance in Ostmitteleuropa vor der Reformation*, Köln, Weimar und Wien 1996 (*Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, 28), S. 215–227; Ivo Hlobil und Eduard Petráň, *Humanism and the Early Renaissance in Moravia*, Olomouc 1999 (revidierte Übersetzung der tschech. Originalausgabe, Praha 1992). — Auf die Verbindungen zwischen dem Olmützer Humanistenkreis und dem frühen mährischen Täuferum werde ich an anderer Stelle ausführlich eingehen.
- 78 Kurzfristige Anstellungen von Schulmeistern 1536 und 1538: SOAO, AMO, knihy, č. 1, Bl. 25r und 37r; vgl. Prasek, *K dějinám škol olomouckých* (wie Anm. 76), S. 32 f.
- 79 Vgl. Paul Dedic, *Geschichte des Protestantismus in Olmütz* (wie Anm. 54), S. 152–160.
- 80 Vgl. Befehl Ferdinands I. an Bürgermeister und Rat von Olmütz, 18. Oktober 1533, abgedruckt bei: František Dvorský, *Paměti o školách českých. Listář z školství českého v Čechách a na Moravě od l. 1598 do 1616 s dohlady starší i pozdější doby*, Praha 1886 (*Urbánková bibliotéka pedagogická*, 117), S. 414.
- 81 Vgl. Beda Dudík (Hg.), *Olmützer Sammel-Chronik*, Brünn 1861 (*Mährische und schlesische Chroniken. Quellenschriften zur Geschichte Mährens und Schlesiens*, 1. Sektion: *Chroniken u. dgl.*), S. 9: „Item den 17. tag Apprils seindt zue Ollmüz 3 tauffer verbrennt worden, der eine wahr ein clammer, der andere ein melzer, der dritt ein außgelauffener munch.“ Daß es auch 1528, im Zuge der ersten großen Täuferverfolgung in Mähren, Hinrichtungen von Täufern in Olmütz gab, wie zu-

- letzt bei Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 70 und 343, Anm. 97, angegeben, ist nicht belegt.
- 82 SOAO, AMO, knihy, č. 1 (Ratsprotokolle), Bl. 55 v.
- 83 Ebd., Bl. 50 r.
- 84 MZA, G 1, Bočkova sbírka, č. 9975/1.
- 85 Ebd., č. 9975/2–3.
- 86 Vgl. Prasek, *K dějinám škol olomouckých* (wie Anm. 76), S. 33.
- 87 Vgl. Heinrich Boos, *Geschichte der rheinischen Städtkultur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Worms*, Bd. 4, 2. Aufl., Berlin 1901, S. 267 und 271 (nach Packull, *Mysticism*, S. 198, Anm. 164; das Werk von Boos war mir in Prag nicht zugänglich).
- 88 Waclaw Urban, *Der Antitrinitarismus in den Böhmisches Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert*, Baden-Baden 1986.
- 89 Vgl. Urban, *Antitrinitarismus*, S. 66–68. Zu den dort S. 185, Anm. 6–12 angegebenen Archivalien zum Fall der drei antitrinitarischen utraquistischen Priester kann ich folgende Stücke aus dem ehem. Kremsierer Erzbischöflichen Archiv nachtragen: *Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc, Arcibiskupství Olomouc, papírové listiny*, A 37 (Ferdinand I. an Bf. Johannes Dubravius, Wien, 19. Oktober 1545); A 38 (ders. an dens., Wien, 21. November 1545); A IV a 6/2 (ders. an dens., Wien, 20. Dezember 1545).
- 90 Daß eine nähere Beschäftigung mit dem mährischen Utraquismus auch für die Täuferforschung von Interesse ist, beabsichtige ich demnächst anhand einer Studie über die Proßnitzer Kirchenordnung von 1556 und ein im Zusammenhang mit dieser entstandenes, von mir jüngst in einer Prager Handschrift entdecktes Gutachten des utraquistischen Theologen Beneš Optat über Pilgram Marpecks „Vermahnung“ (1542) zu zeigen.
- 91 Vgl. Josef Theodor Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, Bd. 1, Herrnhut 1922, S. 259–268.
- 92 Vgl. ebd., S. 423–425; Urban, *Antitrinitarismus* (wie Anm. 88), S. 19–33; ders., Jan Kalenec, in: André Séguenny et al. (Hgg.), *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Bd. 4, Baden-Baden 1985 (*Bibliotheca bibliographica Aureliana*, 100), S. 99–108.
- 93 Vgl. Urban, *Antitrinitarismus* (wie Anm. 88), S. 28.
- 94 Prag, *Statní ústřední archiv v Praze, Depositum Ochrany, Acta Unitatis Fratrum* (Eigentum des Archivs der Brüder-Unität, Herrnhut), sv. 4, Bl. 220 v–221 r, ungedruckte deutsche Übersetzung von Joseph Th. Müller im Archiv der Brüder-Unität, Herrnhut, Sign.: AB. II. 1. a, Bd. 2, S. 188.

Anhang: Glaubensartikel des Jakob Kautz, Iglau, 1536

Textwiedergabe nach dem Original in Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, XX HA Hist. StA Königsberg, HBA Speratus (K. 1396), 1536 Juli 16 (Beilage: ein Doppelblatt mit vier beschrifteten Seiten). Die im Original am Rand angegebenen Schriftverweise des an zweiter Stelle abgedruckten deutschen Bekenntnisses sind in runden Klammern (...) in den Text gesetzt. Die interpretierende Interpunktion ist als Lesehilfe zu verstehen.

Ratio fidei Jacobi Cucii

Deus charitas summa, ergo omnibus bene vult. Deus lux perfecta, ergo Deus bonus. Si Deus bonus, ergo boni, non mali autor. Dei voluntati nemo resistere potest, ergo opus manuum suarum liberum. Deus iustitiam diligit et odit iniquitatem, ergo nemo iniustus salvabitur.

Deus unus vel unitas est, ergo Christus non est Deus. Quid ergo est? Expressa et sufficiens imago in conspectu Dei seu speculum, in quo se homo contemplari potest.

Pecatores non sunt baptizandi. Pueri discrimen boni et mali ignorant, hinc a baptismo coercendi. Qui in unum corpus baptizati sunt, uno pane vesci debent.

Qui de coelo descendit, verba Dei loquitur et fructum multum adfert, ergo reliqui non prosunt.

Filius non portabit iniquitatem patris, ergo peccatum originis indamnabile. Quid ergo? Inclinat, non necessitat.

Scriptura non docet, sed testatur tantum. Sacramenta non consolantur neque certificant, sed sunt tessere. Per qua se membra Christi invicem admonent, quod suam professionem deceat. Baptismate a malis seiungimur. Eucharistia unimur et unicuique suum attribuimus.

Lex data, ut a quolibet impleatur, et cum humanis viribus id fieri non possit, datus est nobis spiritus Christi, merito cuius adflatu nihil difficile erit. Et qui legem non praestat, nil prodest passio Christi. Finis.

Ratio fidei Jacobi Cincij

2

Deus charitas summa ergo tribus bonis virtutibus
Deus lux perfecta ergo deus bonus. Si deus
bonus ergo boni non mali auctor

Dei voluntati nemo resistere potest ergo opus
manuum suarum liberum.

Deus iustitiam diligit et odit iniquitatem ergo nemo
iniustus saluabitur. Deus unus vel unitas
est ergo Christus non est deus. Quid ergo est expressa
et sufficiens imago conspectus Dei seu speculum in quo
se homo contemplari potest.

Pecatores non sunt baptizandi

Pueri discrimen boni et mali ignorat hinc a baptismo
coercendi. Qui in unum corpus baptizati sunt
uno pane vesci debent.

Qui de coelo descendit
verba Dei loquitur et fructum multum adfert ergo reliquii
nihil possunt.

Filius non portabit iniquitatem
patris ergo peccati Originis ineluctabile quid ergo in-
clinat pro necessitate. Scriptura non docet. Sed testatur
tantum.

Artickl des Jacobs Kautze

I.

Ich glaub, das das höchst gutt, Gott, an im selbst ainig und nit dreyfaltig sey (1. Cor. 8b; 1. Jo. 5b)¹. Aber in unserm wissen, so Gott yetzt, wie er ist, aus aygner schuldt noch nit völlig erkennet, ists anders.

II.

Ich glaub, das Christus Gottes, des unsichtbarnn, ebenbyld, form oder krafft sey (Coll. 1; Joh. 14. 11)², dem Vatter gleich und ungleich sey. Gleich, die weill er im alles ubergeben (Heb. 2; Joh. 1)³. Ungleich, die weill ers entpfangen hatt auß gnaden, der Vatter aber nicht. Joh. 5⁴.

III.

Ich glaub, das uns Christus von Got dem Vatter zur gerechtigkeit und zur erlösung gmacht sey (1. Cor. 1)⁵, uns geporn und uns gegeben, auff das wir, in der fünsternis und yhm schatten des todts sytzend, durch in zum waren licht, Gott, queme (Ephe. 4)⁶, durch yhn einen sichern zuegang zu Gott gewinnen, er hatt die schidmauer, vom Teüffel in unsern gewissen auff gericht, zu brochen und durch seinen tod die falsch feindschafft gegen Gott in freündtschafft verwandelt (Ephe. 2; Collo. 2)⁷, Rö. 5⁸.

III.

Aber der Geyst, das ist die geystlich außbrechung, freymacht, freuet den gefangen in Christo Jesu, sünst ist ehr nichts nütz. Dyse außbrechnung haist Paulus ein neue creatur in Christo (2. Co. 5)⁹.

V.

Merck die tzway eben bild Gottes, das unsichtbar geystlich und das sichtbar fleischlich an sündt (Act. 5. 13; Joh. 1)¹⁰. Das erst ein ursach der selen seligkeit der vetter, das tzweyet der khünder. Act. 2. 13. Dise zway ebenbilder send ains im ampt, aber nit in der natur.

- 1 Vgl. 1. Kor. 8, 6; 1. Joh. 5, 7 f. Das Argument beruht anscheinend darauf, daß das traditionell als Schriftbeleg für die Trinitätslehre herangezogene *Comma Iohanneum* 1. Joh. 5, 7 (Vulgata), wie seit der Veröffentlichung des *Novum Instrumentum* des Erasmus allgemein bekannt war, nicht ursprünglich ist.
- 2 Vgl. Kol. 1, 15; Joh. 14, 7–9. Die gemeinte Stelle in Joh. 11, der Auferweckung des Lazarus, kann ich nicht näher identifizieren.
- 3 Vgl. Heb. 2, 8; Joh. 1, 1–3.
- 4 Vgl. Joh. 5, 19. 30.
- 5 Vgl. 1. Kor. 1, 30.
- 6 Vgl. Eph. 4, 18.
- 7 Vgl. Eph. 2, 14 und 18; Kol. 2, 13 f.
- 8 Vgl. Röm. 5, 1 f. und 10.
- 9 Vgl. 2. Kor. 5, 5 und 17.
- 10 Vgl. Joh. 1, 1–18. Zu den Passagen aus der Apostelgeschichte siehe oben die Paraphrase des Textes.

Mennoniten in Mönchengladbach

Das heutige Mönchengladbach ist eine junge Stadt, die erst durch die kommunale Neuordnung des Jahres 1975 entstanden ist. Dennoch haben schon früher mannigfaltige wirtschaftliche und historische Verflechtungen in diesem Raum bestanden. In dieses geschichtliche Bezugssystem gehören ohne Zweifel auch die Täufer oder Mennoniten, die in Mönchengladbach und den heutigen Mönchengladbacher Bezirken Rheydt, Wickrath, Rheindahlen und Odenkirchen anzutreffen waren. Schließlich, soviel sei schon vorweggenommen, haben nach der Vertreibung aus dem alten Mönchengladbach Mennoniten in den heute zu Mönchengladbach gehörenden Orten Zuflucht gefunden. Diese gemeinsame mennonitische Geschichte der Stadt ist aber im kollektiven Gedächtnis der Mönchengladbacher nicht gespeichert.

Der erste, 1532 auftauchende Gladbacher Täufer ist jener Vit tho Pilgrams, der 1537 in Mönchengladbach hingerichtet worden ist.¹ Er stammte vom Pilgramshof im Altgladbacher Stadtteil Lürrip. Vermutlich war er nicht der einzige Taufgesinnte, sonst hätte man ihn bei der Folter nicht nach der Anzahl, den Namen und den Versammlungsstätten seiner Glaubensgenossen befragt. Im Jahr 1565 erfahren wir zudem, daß in und um Mönchengladbach Täufer lebten, die von Täuferlehrern wie etwa Heinrich Crufft, Matheis Cervaeß und Lambrecht Cremer bedient worden sind, und die sich in einem Wäldchen zwischen Mönchengladbach und Viersen heimlich zum Gottesdienst trafen. Schließlich sprach auch 1653 der Aachener Dominikaner Mathias von Sittard von Täufern in Mönchengladbach, die schon seit mehr als hundert Jahren hier anwesend gewesen seien. Rechnet man zurück, dann kommt man auf Mitte des 16. Jahrhunderts und das entspricht im Grunde dem Auftreten der eingangs erwähnten ersten täuferischen Blutzeugen.

Doch sind der Hinweis auf Vit tho Pilgrams und die Feststellung des Aachener Dominikaners nicht die einzigen Belege für frühe Täufer im heutigen Stadtgebiet. In Odenkirchen, einer kurkölnischen Unterherrschaft, gewährte der damit belehnte Wilhelm von Vlodorp dem zuvor im Wassenberger Land ansässigen Sakramentierer Hendrik Slachtscaep Unterschlupf, der sich in Münster zum Täufertum bekehrt hatte. Ein weiterer Bezug zu Münster wird ferner über Jakob von Osnabrück greifbar. Der reiste über Odenkirchen in das Herzogtum Jülich, um dort Teilnehmer für einen Zug nach Münster anzuwerben. Zwei seiner Begleiter hatten in Odenkirchen die Wunder der täuferischen Propheten in Münster, dem Neuen Zion, verkündet. 1534 bra-

chen die von ihm rekrutierten Täufer nach Westfalen auf und nahmen erneut den Weg über Odenkirchen. Die Gruppe wurde jedoch in Düsseldorf verhaftet und verhört. Dabei wurde sogar ein Odenkirchener Geistlicher verdächtigt, Täufer zu sein.

In Odenkirchen muß schon eine größere Anzahl Mennoniten gelebt haben, da dort spätestens seit den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts ein eigener Prediger wirkte. Von Odenkirchen berichtete schließlich auch 1551 Thönis von Hastenrath vor seiner Hinrichtung und nannte vier Namen von Odenkirchener Mennoniten. 1591 erfahren wir dann zum letzten Mal von der dortigen Täufergemeinde.

Da die Mennoniten in Odenkirchen in einem Grenzgebiet zur Herrschaft Wickrath wohnten, konnten sie von dort jederzeit in dieses reichsunmittelbare Territorium ausweichen, wo der kölnische Kurfürst als Landesherr der Odenkirchener rechtlich keine Zugriffsmöglichkeiten hatte. In dem gerade erwähnten Wickrath lassen sich Täufer erst zu Anfang des 17. Jahrhunderts nachweisen. Sie haben auch eine eigene Gemeinde gebildet. Wir dürfen vermuten, daß sie von Odenkirchenern und anderen aus dem Herzogtum Jülich vertriebenen Mennoniten gegründet wurde. Dies ist ein erstes Beispiel für die Verflechtung der mennonitischen Gemeinden in unserem Raum. Vermutet werden kann auch, daß sich Rheindahlener Mennoniten nach dort geflüchtet haben. Einer, der nach Krefeld auswanderte, war der Rheindahlener Jakob Ravens, der 1719 Mitpächter der Burg Krakau in Krefeld war. Dort hat er eine holländische Leinenweberei und eine Essigfabrik aufgebaut.

Ob der eingangs genannte Vit tho Pilgrams ebenfalls Kontakte nach Münster gehabt hat, wie einzelne Odenkirchener, ist nicht nachweisbar. Es ist freilich nicht auszuschließen. Aber die hiesigen Mennoniten waren Stille im Lande, das sei besonders betont, denen die Radikalität der Münsterischen Täufer fremd geblieben ist. Vit tho Pilgrams Hinrichtung war als Abschreckung gedacht. Die Täuferbewegung bestand jedoch weiter. Auch die scharfen jülich-schen Edikte, mit denen das Ziel verfolgt wurde, die Täufer zwangsweise zu bekehren, haben nicht den erwünschten Erfolg gebracht. Deshalb erging 1575 eine scharfe Warnung von der Düsseldorfer Regierung nach Mönchengladbach, die festlegte, „wie es mit den Widerteuffern des Ampts Gladbach zu halten sei“.² Die Schraube wurde angezogen und schließlich zu Ende des Jahrhunderts versucht, die Täufer systematisch zu vertreiben. Dieser Versuch scheiterte. 1624 umfaßte die mennonitische Gemeinde in Mönchengladbach über 700 Personen, hauptsächlich begüterte Textilverleger und Leinweber, die das Handwerk nicht als Nebenerwerb, sondern als ausschließliche Beschäftigung betrieben. Sie stellten etwa 10 Prozent der Bevölkerung.

Ihr Erfolg hing damit zusammen, daß die mennonitischen Verleger über gute Beziehungen zu den wichtigsten Handelszentren verfügten und alle eng zusammenhielten. Ihr Überleben verdankten sie einer erstaunlichen Toleranz der Mönchengladbacher Vögte, aber auch der Bevölkerung, ferner einer energischen Widerstandskraft und der Fähigkeit als elitäre ökonomische Elite, das Beste aus der Situation zu machen. Sie waren keineswegs als Randgruppe stigmatisiert, sondern geachtete Mönchengladbacher Mitbürger, von denen 1622 sogar mehr als 15 Prozent in der ummauerten Stadt wohnten, obwohl sie ursprünglich die Städte gemieden hatten. Mönchengladbach war nach Gerhard von Beckerath damals das Zentrum der Mennoniten am Niederrhein.³ Aber ihr Reichtum und ihre wirtschaftliche Stärke, weniger ihre Religion, machten sie dennoch suspekt. Das meinte mißbilligend auch der die Vorgänge aufmerksam verfolgende Mönchengladbacher Vogt Peter Brück, der 1680 in einem Schreiben an die Regierung in Düsseldorf in Mißgunst und Neid der Konkurrenten das eigentliche Motiv für eine Vertreibung der Mennoniten sah.⁴ Bei dem Mönchengladbacher, aus Viersen stammenden Pfarrer Conrad Neigen, einem Gladbacher Benediktiner, der mit der Seelsorge beauftragt war, spielte jedoch die für ihn verwerfliche Religion der Mennoniten neben der Angst vor deren wirtschaftlicher Kraft die Hauptrolle. Er stellte 1674 fest⁵, daß die Edikte in Mönchengladbach nicht genau beachtet worden seien, nach denen niemand, wie es 1637 geheißen hatte⁶, der der „abscheulichen“ Sekte der Wiedertäufer angehörte, im Herzogtum „geduldet, beherberget oder aufgenommen werden solle“. Er schrieb deshalb einen Brief nach Düsseldorf und teilte mit, daß die Mennoniten „ungehindert“ in Mönchengladbach leben könnten. Einige seien sogar, obwohl bereits einmal vertrieben, entgegen eines Befehls von 1654 nach einem zeitweiligen Aufenthalt in Rheydt, Krefeld und anderen Orten zurückgekehrt und kündigten nun den Pächtern ihrer Häuser „umb selbige persöhnlich zu beziehen und zu bewohnen“. ⁷ Auch ihr Landbesitz war ihnen geblieben und wurde von Pächtern verwaltet. Käufer dafür waren freilich wegen der schlechten wirtschaftlichen Lage kaum zu finden.⁸ Es entsprach ferner der wohlerwogenen Politik der Mennoniten, „den Verkauf dieser Güter hinaus zu zögern, damit nicht ein überstürztes Angebot von Land in großem Stil ein Sinken seines Wertes verursachte“, wie Herbert Kisch bemerkt hat.⁹ Einer der Rückkehrer, der hier genannt sein soll, war Peter Jentgens. Er hatte sich 1657 von Bürgermeister, Schöffen und Rat der Stadt Nimwegen, deren Bürger er geworden war, eine Art Schutzbrief ausstellen lassen.¹⁰ Bevor er 1654 nach Nimwegen gezogen war, hatte er in der Mönchengladbach benachbarten Unterherrschaft Zoppenbroich, die im Besitz der calvinistischen

Familie von Quadt war, Station gemacht. Dorthin war er zunächst zurückgegangen, ehe er dann 1657/58 die Erlaubnis des Gladbacher Vogts Gerhard Bernhard Kappel erhielt, ein Zimmer seines Hauses in Mönchengladbach wieder zu bewohnen.¹¹ Das ist ein Hinweis darauf, daß er, wie auch andere Glaubensgenossen, die alten Verbindungen zur Heimat, wo seine Flachsproduzenten, seine Weber und Spinner ansässig waren, aufrecht erhalten hatte. Im Jahr 1669 sollen wieder 50 Mennoniten in Mönchengladbach gelebt haben, wie Carl Pippers in Düsseldorf entsetzt bemerkte.¹² Er war der Vorsteher einer Kommission, die damit beauftragt war, die Mennoniten des Landes zu verweisen.

Die Großzügigkeit der Vögte, die sich der Rückkehr einiger Mennoniten nicht widersetzten, entsprach der Stimmung in Mönchengladbach, wo der Rat und die Bewohner sehr wohl wußten, daß sie von dem lebhaften Handel der Mennoniten profitierten.¹³ Der Mönchengladbacher Pastor Conrad Neigen hatte dafür kein Verständnis. Er beschwerte sich über den Vogt, der von der Regierung 1674 bei Strafe von 10 Gulden angewiesen wurde, innerhalb von acht Tagen Vollzug zu melden, daß alle Mennoniten entfernt seien.¹⁴ Neigen warf den Mennoniten vor, sie kauften den Flachs auf den Feldern zu einem überhöhten Preis auf, hätten daher ein „Monopolium“, drückten die Löhne und zögen den Katholiken „daß Brodt gleichsamb auß dem Mundt“¹⁵. Dem widersprach 1680 Vogt Peter Brück, der sich der Unterstützung des auch für Mönchengladbach zuständigen Hofmarschalls und Grevenbroicher Amtmanns, Hermann Freiherr von Hochsteden sicher war.¹⁶ Beide schlugen der Regierung vor, die Mennoniten noch eine Zeit lang zu dulden. Es sei doch auffällig, wie die Nachbarn die Mennoniten anlockten und wie Krefeld durch sie aufblühe.¹⁷ Die Mennoniten seien in den „Commerciën glücklich und fleißig“. Neigen blieb dabei: Die Mennoniten waren für ihn eine „verdammte Sect“, was der Papst auch bestätigt habe.¹⁸ Um seiner Sache Nachdruck zu verleihen, schaltete er 1681 seinen Gladbacher Abt Ambrosius Steingens (1680–1703) mit einer Supplik an die Regierung in Düsseldorf ein.¹⁹

Für Vogt Peter Brück stand allein die wirtschaftliche Bedeutung der Mennoniten im Vordergrund, die den Webern und Spinnern Geld vorstreckten und sie damit überleben ließen.²⁰ Nicht die Mennoniten, die nach seiner Meinung vor der Mitte des 17. Jahrhunderts einen Umsatz von 100.000 Reichsthalern gemacht hätten, nahmen durch die Vertreibung Schaden, sondern die Mönchengladbacher Bevölkerung. Die Rückkehr der Mennoniten würde seiner Meinung nach eine Verelendung der Mönchengladbacher verhindern.²¹ Das war sicherlich kaum übertrieben. Der Düsseldorfer Regierung verpaßte der Vogt zudem eine Lektion und bemerkte, im übrigen verbiete es ja das

jus gentium, die Mennoniten daran zu hindern, durch das Jülicher Land zu reisen. Und wenn sie reisen könnten, dann könnten sie auch sofort in Mönchengladbach wohnen bleiben. Die religiösen Motive scheinen Brück überhaupt nicht berührt zu haben.²² Der Hinweis auf das Völkerrecht beweist ferner, daß ihm die rechtsphilosophische Diskussion seiner Zeit nicht fremd war. Das Verhalten Brücks insgesamt ist recht erstaunlich, weil die Mennoniten aufgrund ihrer Weigerung, aus religiösen Gründen Eid und Waffendienst zu leisten und auch keine Ämter anzunehmen, sich von der übrigen bürgerlichen Gesellschaft unterschieden.

Peter Brück sind seine mutige Haltung und sein für einen damaligen Amtmann typisches Selbstbewußtsein nicht gut bekommen. Zu Ende des 18. Jahrhunderts, lange nach diesen Vorfällen, warnten die Mönchengladbacher Bürgermeister die Düsseldorfer Regierung, mit dem Abt wegen seiner Jurisdiktion zu streiten.²³ Damals, vor 70 Jahren, habe der Abt es erreicht, daß Brück in das Bergische Amt Steinbach strafversetzt worden sei. Es bleibt aber fraglich, ob der Mönchengladbacher Prälat überhaupt noch eine solche große Macht ausüben konnte, zumal es sich hier diesmal nicht um eine religiös begründbare Gegenposition des Abtes handelte.

Wie dramatisch die Situation in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts war, erkennen wir daran, daß Brück um eine Herabsetzung der Matrikularsteuer nachsuchte, da die Hauptsteuerzahler, die Mennoniten, Mönchengladbach hätten verlassen müssen.²⁴ 1687 gab die Regierung in Düsseldorf daraufhin ein wenig nach und gestattete Johann Floh die Rückkehr und die Errichtung einer „hollandtse Bleick ... tot sydenich Nut en Profyt der Commerciën“. Aber es war nur ein kleiner Lichtblick. 1694 wurde er, der Zuflucht in Rheydt gefunden hatte, auch dies wieder ein Beispiel der Verflechtung, wie alle Mennoniten vertrieben. Es gelang ihm jedoch noch, seine Waren nach Frankfurt am Main in Sicherheit zu bringen.²⁵

Landbesitz haben einzelne Mennoniten noch bis weit ins 18. Jahrhundert in Mönchengladbach bewahrt. Als Derich Floh 1736 starb, wurde von der Abtei die übliche Sterbfallgebühr (Kurmut) verlangt und auch gezahlt.²⁶ Ohne Zweifel ist die Verbannung der Mennoniten Ursache für „einen säkularen Verfall“ der Wirtschaft gewesen, „der bis zur Zeit der Französischen Revolution dauern sollte“, wie Herbert Kisch angemerkt hat.²⁷ Den gewaltigen Schaden, den die Intoleranz gegenüber den Mennoniten im Herzogtum Jülich-Berg hinterließ, beklagten noch 1722 Bürgermeister und Rat der Stadt Mönchengladbach.²⁸

Ohne jedes Verständnis für die starre Haltung des Kurfürsten von der Pfalz als Herzog zu Jülich war auch Wilhelm III., König der Niederlande. Er bat

1694, die Mennoniten wieder in den Besitz ihrer Güter und „Effecten“ zu setzen, pries ihren friedlichen Geist und Gehorsam gegen die Obrigkeit. Sie führten in den Niederlanden ein friedliches und arbeitsames Leben, so schrieb er, zahlten ihre Steuern und machten sich nützlich.²⁹ Viele ehemalige Mönchengladbacher Mennoniten gehörten zu denen, die schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts zumeist in der niederländischen Stadt Nimwegen Zuflucht gefunden und das dortige Bürgerrecht erworben hatten.³⁰ Es ist bereits erwähnt worden, daß Mönchengladbacher Mennoniten auch in Rheydt untergeschlüpft sind. Dort bot ihnen Otto Heinrich von Bylandt, der sich als Unterherr von Rheydt zum Calvinismus bekannte, Ende des 16. Jahrhunderts Schutz.³¹ Er glaubte als Unterherr dazu das Recht zu haben. Sein Entgegenkommen gegenüber den Mennoniten muß deshalb auch als eine unter vielen Maßnahmen verstanden werden, die Rechte der Unterherren im Herzogtum Jülich zu verteidigen, die vom Herzog immer stärker eingeschränkt worden waren. Für Otto Heinrich war es eine günstige Gelegenheit, der Düsseldorf Regierung die Stirn zu bieten.

In Rheydt bekannten sich schließlich zu Ende des 16. Jahrhunderts etwa 150 Personen zum Täuferum, was etwa 12 Prozent der Gesamtbevölkerung entsprach, so daß neben den Calvinisten und der kleinen katholischen Minderheit in Rheydt von einer dritten Konfession gesprochen werden kann. Die Mennoniten hatten zu Anfang des 17. Jahrhunderts einen eigenen Prediger und zwei Diakone. Der Regierung in Düsseldorf mißfiel die Haltung Otto Heinrichs. Sie fühlte sich geradezu herausgefordert. Deshalb veranlaßte sie, daß am 5. August 1599 der Grevenbroicher Amtmann Johann von Ossenbroich, der auch für Mönchengladbach zuständig war, zu nächtlicher Stunde in Rheydt mit drei „reisigen“ Pferden und 15 Schützen einfiel.³² Er suchte den „Vorphediger und Hauptsecher Claes in der Syttart“, der wie andere Mennoniten seine in Mönchengladbach konfiszierten Güter und sein Vieh nach Rheydt gebracht hatte. Ein Schreiben in dieser Sache war von Otto Heinrich mit einer „geringschätzigliche[n] Antwort“ versehen worden. Das benutzte die herzogliche Regierung 1603 vor dem Reichskammergericht als Entschuldigung für einige unangenehme Vorkommnisse. Was war geschehen? Johann von Ossenbroich hatte den gesuchten Claes zwar nicht erwischen können, fand aber in der Behausung von Claus Pungs, dessen Ehefrau er angetrunken die Pistole auf die Brust gesetzt haben soll, fünf oder sechs Leinenwebrahmen, die er nach Mönchengladbach schaffen ließ. Das muß als Versuch gewertet werden, die Existenz des mennonitischen Vorstehers, dem diese Leinenwebrahmen gehört hatten, zu zerstören.

1694 schließlich wurden die Mennoniten aus Rheydt endgültig vertrieben. Die meisten fanden in Krefeld eine neue Heimat.³³ Die reformierten Rheydter hatten sie mit Mißgunst betrachtet und hielten sie für eine Sekte,³⁴ wodurch sie sich von dem Mönchengladbacher Pfarrer in nichts unterschieden. Die Rheydter Calvinisten sahen ihre Glaubensgenossen, die bei Mennoniten wohnten, in großer Gefahr, „von denselben verführt zu werden“³⁵ und die „wahre Religion“³⁶ zu verlassen. Als die Mennoniten schon 1656 auf Befehl des Herzogs von Jülich-Berg das Herzogtum verlassen sollten, boten ihnen die Reformierten an, sich zu ihrem Gottesdienst zu bequemen und bei ihnen zu verbleiben,³⁷ was eine Aufforderung darstellte, zum Calvinismus überzutreten. Einige haben davon Gebrauch gemacht, andere hatten diesen Schritt schon früher vollzogen.³⁸

Andererseits waren die Reformierten 1668 bereit, trotz aller Abneigung eine hohe Geldsumme anzunehmen, die die Mennonitin Berbgen, Witwe von Corsten tho Newes, ihren Armen vermacht hatte. Sie erhielten 800 Taler, ebenso viel wie die mennonitischen Armen, für die ein eigener Armenverwalter zuständig war.³⁹ Dieses Vermächtnis zeigt, wie irenisch die Mennoniten in Rheydt eingestellt waren.

Die Vertreibung von 1694 hatte nicht alle Mennoniten erfaßt. Noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts lebten Glaubensgenossen in Rheydt, die damals zur reformierten Gemeinde übertraten,⁴⁰ was aber nicht alle getan haben, denn 1768 wurde ein Mennonit auf dem reformierten Friedhof bestattet, woraus geschlossen werden muß, daß bis ins letzte Viertel des 18. Jahrhunderts Mennoniten in Rheydt ansässig gewesen sind.⁴¹

Eine weitere Zuflucht war, wie erwähnt, die reichsunmittelbare Herrschaft Wickrath. Mennoniten konnten hier zunächst bis ins 17. Jahrhundert völlig unbehindert wohnen.⁴² Die Landesherren aus der Familie von Quadt förderten sie als Leinenweber und -händler und nahmen weitere Mennoniten nach 1652, als sie Jülich-Berg verlassen mußten, als Glaubensflüchtlinge in Wickrath auf. Uneigennützig taten sie dies nicht. Von 1670 bis 1693 hatten die Mennoniten jährlich 24 Reichstaler Befreiungsgeld zu zahlen.⁴³ Um die Unabhängigkeit des Reichsstandes Wickrath kümmerten sich die Nachbarn Kurköln und Jülich kaum. Deshalb darf es nicht verwundern, daß 1694 der Herzog von Jülich-Berg auf die Landesherrschaft Druck ausübte, die Mennoniten zu vertreiben. Daraufhin fühlten sie sich dort nicht mehr sicher und verließen bis auf einen Gerber Wickrath. Andere ließen sich konfirmieren.⁴⁴ Einige wurden sogar katholisch: Im Jahre 1708 wurde der 26jährige Johannes Derichs aus Herrath, einem Ortsteil von Wickrath, und hier vier Jahre später sein 20jähriger Bruder Heinrich in der katholischen Kirche getauft.⁴⁵

Einige Jahre zuvor, 1698, erfahren wir, daß die Frau des Mennoniten Jan, der Gerber gewesen war, in Wickrathberg als Katholikin mit den Sterbesakramenten versehen worden war.⁴⁶ Es ist schon erstaunlich, daß eine solche „grenzüberschreitende“ Eheverbindung akzeptiert worden ist und zu Anfang des 18. Jahrhunderts immer noch Mennoniten in Wickrath lebten. Die letzten, von denen wir hören, sind die beiden, die sich 1721 in der reformierten Kirche in Wickrathberg taufen lassen.⁴⁷

Zieht man ein Fazit, so haben sich die Mennoniten am längsten in Rheydt halten können. Doch waren dies immer nur einzelne, von denen wir nicht wissen, ob sie nicht etwa von Krefeld dorthin zurückgekehrt sind.

Nicht zu unterschätzen sind die Einflüsse, die von konvertierten Mennoniten auf die Wirtschaft in Rheydt und Mönchengladbach ausgegangen sind. Als Beispiel für Rheydt nenne ich den Stammvater der Familie Johann Lenssen.⁴⁸ Seine beiden Eltern waren Mennoniten. Er selber ist wohl als Zehnjähriger um 1719 reformiert getauft worden. Er heiratete 1729 Maria Pferdenges, ebenfalls aus einer begüterten Rheydter Familie. Zunächst amtierte Lenssen als Rentmeister in der Unterherrschaft Zoppenbroich, war aber außerdem auch Kaufhändler, das heißt Verleger, der mit Waren anderer handelte. 1748 wird er den Rentmeisterposten in Zoppenbroich aufgegeben haben. Er kaufte nämlich ein Haus in Rheydt und eröffnete hier ein „Geschäft in Leinwand“. 1743 wurde er Ältester der calvinistischen Gemeinde. Seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Täufertum hat ihm folglich nicht geschadet. Die Lenssen, die verschwägert waren mit anderen Industriellenfamilien wie etwa Peuchen und Camphausen, haben bis ins späte 19. Jahrhundert als sogenannte Großkaufleute die wirtschaftliche Entwicklung Rheydts nachhaltig geprägt.

Daß eine Konversion wirtschaftlich nicht ungefährlich war, hat Alfred Blömer an der ehemals mennonitischen und dann katholischen Mönchengladbacher Familie Kannen gezeigt, deren Mitglieder den Handel aufgaben und wieder kleine Weber und Nebenerwerbsbauern wurden.⁴⁹

Abschließend noch ein Gegenbeispiel. Die für die Industrialisierung Mönchengladbachs so bedeutende Familie Busch ist ebenfalls mennonitischen Ursprungs. Ihre Vorfahren kamen aus Wickrath.⁵⁰ Es hat also allen Anschein, daß ehemals mennonitische Familien, die calvinistisch geworden waren, in die Fußstapfen ihrer Vorfahren traten und an deren teilweise internationale Beziehungen anknüpften. Sicher ist, daß die Mennoniten mit dazu beigetragen haben, daß der Raum Mönchengladbach zu einem textilen Schwerpunkt am Niederrhein geworden ist. Und wenn die vorgetragene These stimmt, ist hinzuzufügen, daß nach der Vertreibung der Mennoniten einige calvinisti-

sche Konvertiten hier als ihre ideellen Erben erheblichen wirtschaftlichen Einfluß ausgeübt haben.

- 1 S. dazu Ekkehard Krumme, Die Reformation und die Herausbildung evangelischer Gemeinden in Mönchengladbach im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Wolfgang Löhr (Hg.), *Loca Desiderata. Mönchengladbacher Stadtgeschichte*, Bd. 2, Köln 1999, S. 365–424, hier S. 370–389 über die Mennoniten.
- 2 Wolfgang Löhr, Mönchengladbach in der frühen Neuzeit, in: Wolfgang Löhr (Hg.), *Loca Desiderata* (wie Anm. 1), S. 9–115, hier S. 41–45. Diesem Beitrag folge ich hier weitgehend.
- 3 Gerhard von Beckerath, Die wirtschaftliche Bedeutung der Krefelder Mennoniten und ihrer Vorfahren im 17. und 18. Jahrhundert, Diss. Bonn 1952, S. 19.
- 4 Hauptstaatsarchiv Düsseldorf (fortan: HStAD) Jülich-Berg II 252, fol. 187–187v.
- 5 ebd., fol. 157.
- 6 ebd., fol. 15v.
- 7 ebd., fol. 157.
- 8 ebd., fol. 131v–145.
- 9 Herbert Kisch, *Die hausindustriellen Textilgewerbe am Niederrhein vor der industriellen Revolution*, Göttingen 1981, S. 103.
- 10 HStAD (wie Anm. 4), fol. 125–126v.
- 11 ebd., fol. 145v.
- 12 ebd., fol. 121.
- 13 ebd., fol. 169v.
- 14 ebd., fol. 162.
- 15 ebd., fol. 175–176.
- 16 ebd., fol. 186–189v.
- 17 ebd., fol. 179–185.
- 18 ebd., fol. 192–193.
- 19 ebd., fol. 196.
- 20 ebd., fol. 179v.
- 21 ebd., fol. 169v.
- 22 ebd., fol. 179v.

- 23 Ernst Brasse, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Stadt und Abtei Gladbach, 2 Bände, Mönchengladbach 1914, 1922, Nr. 1061.
- 24 HSTAD, Jülich-Berg II (wie Anm. 4), fol. 182–185.
- 25 Beckerath (wie Anm. 3), S. 51.
- 26 Stadtarchiv Mönchengladbach 7/1/14, fol. 16 v.
- 27 Kisch (wie Anm. 9), S. 99.
- 28 Brasse (wie Anm. 23), Nr. 1045.
- 29 Staatsarchiv Marburg 4 f., England 123 = Kopie.
- 30 J. A. Schimmel, Bürgerrecht te Nijmegen 1592–1810, Tilburg 1966, S. 204 ff.
- 31 Krumme (wie Anm. 1), S. 376; Löhr (wie Anm. 2), S. 128 f.
- 32 HStAD RKG B 1171/4189, fol. 174–183v, auch für das Folgende.
- 33 Krumme (wie Anm. 1), S. 387.
- 34 Karl Kuhn, Consistorial-Acten-Protokolle des Presbyteriums der reformierten Gemeinde Rheydt 1633–1666, in: Rheydter Jahrbuch 8, 1970, S. 39–210, hier S. 65.
- 35 ebd., S. 130.
- 36 ebd., S. 132.
- 37 ebd., S. 147.
- 38 ebd., S. 65, 184, 190.
- 39 Stadtarchiv Mönchengladbach 15/40/45, fol. 36.
- 40 ebd., fol. 16.
- 41 Staatsarchiv Brünn, Familienarchiv Hompesch, 2643.
- 42 S. dazu Krumme (wie Anm. 1), S. 375; Löhr (wie Anm. 2), S. 198.
- 43 HStAD Herrschaft Wickrath Akten 57 I, fol. 160.
- 44 Wilhelm Rheinen, Geschichte der evangelischen Gemeinde Wickrathberg, Essen 1940, S. 26.
- 45 Pfarrarchiv Wickrath Hs 14, S. 118, 120.
- 46 ebd., S. 162.
- 47 Taufbuch der reformierten Gemeinde Wickrathberg.
- 48 S. dazu Löhr (wie Anm. 2), S. 170, 181.
- 49 Alfred Blömer, Die katholische Familie Kannen aus Mönchengladbach und ihr mennonitischer Ursprung, in: Mitteilungen der Westdeutschen Ges. f. Familienkunde, Bd. 33, Jg. 75/76, 1987/88, S. 171–175, S. 253–262.
- 50 Stadtarchiv Mönchengladbach 15/40/77 (Sammlung Heinrich Müllers).

Modernisierung und Tradition

Sozialer Wandel bei den Mennoniten in Paraguay

Der paraguayische Chaco galt bis zum Beginn des letzten Jahrhunderts als ein weißer Fleck auf der Landkarte. Im Jahr 1919 charakterisierte F. Vogler, der damalige deutsche Generalkonsul in Paraguay, diese im Westteil des Landes gelegene Region als noch wenig erforscht und unzivilisiert.¹ Nicht einmal zehn Jahre später gehörte diese Einschätzung der Vergangenheit an. Eine Gruppe mennonitischer Siedler aus Kanada hatte sich auf der Suche nach einer neuen Heimat für den Chaco entschieden und in den Jahren 1927/28 die erste mennonitische Kolonie Paraguays gegründet. Weitere Angehörige dieser Glaubensgemeinschaft aus Rußland folgten ihnen und errichteten in den Jahren 1930/31 und 1947/48 zwei weitere Kolonien.²

Die Gründungsjahre dieser Siedlungen waren geprägt von wirtschaftlichen Mißerfolgen und internen Konflikten. Durch die extremen klimatischen und geographischen Bedingungen sowie durch die mangelnden Kenntnisse über das bis dahin weitgehend unbesiedelte Gebiet³ waren die Siedler härtesten psychischen und physischen Belastungen ausgesetzt, so daß der Fortbestand der noch jungen Kolonien aufgrund von starken Abwanderungen zeitweise gefährdet war. Trotz einiger Fortschritte wurde eine wesentliche Verbesserung der Situation auch in den folgenden Jahrzehnten nicht erreicht. Erst mit Beginn der 70er Jahre konnten diese existentiellen Krisen gänzlich überwunden und die ersten nennenswerten wirtschaftlichen Erfolge verzeichnet werden.⁴ Heutzutage verfügen die Kolonien über eine moderne Wirtschafts- und Verwaltungsstruktur, und ihr Erscheinungsbild deutet auf einen Wohlstand hin, der den Landesdurchschnitt bei weitem übersteigen dürfte.

Diese Modernisierung ging naturgemäß mit starken sozialen Veränderungen einher. Die traditionelle Lebensweise der Koloniebewohner ist einer moderneren Form westeuropäischer Prägung gewichen und hat unter einigen von ihnen zu großer Verunsicherung und wachsender Uneinigkeit in bezug auf die zukünftige Entwicklung der Kolonien geführt.⁵ Viele scheinen von der Dynamik des Wandels überrascht worden zu sein, als ob eine fremde Macht alle bisher geltenden Regeln und Normen plötzlich durcheinandergewirbelt hätte. Hier soll versucht werden, dieser eher mythischen Vorstellung durch eine systematische Beschreibung der Veränderungen entgegenzutreten.

1. Die Entwicklung der drei Kolonien im paraguayischen Chaco

Die Entwicklung der Kolonien im Chaco begann, als konservative Mennoniten ihre Heimat in Kanada aus bildungspolitischen Gründen verlassen wollten und sich Anfang der 1920er Jahre für eine Ansiedlung in Paraguay entschieden hatten. Dort waren die Siedler einerseits sehr willkommen, weil Paraguay aufgrund der Niederlage im Tripleallianzkrieg (1864–1870) unter akutem Bevölkerungsmangel litt, andererseits sollte der paraguayische Anspruch auf das bis dahin umstrittene Chaco-Gebiet durch die Ansiedlung gesichert werden.⁶ Somit verwundert es nicht, daß den Mennoniten umfangreiche Privilegien (Zoll- und Steuerfreiheit für zehn Jahre, Religionsfreiheit, Wehrfreiheit, Selbstverwaltung) zugesichert wurden und schon im Jahr 1928 auf einer Fläche von 65 000 Hektar 18 Dörfer mit insgesamt 255 Höfen errichtet werden konnten. Die erste mennonitische Kolonie im Chaco namens Menno war gegründet.⁷

Die zweite Chaco-Kolonie, Fernheim, entstand mit der Ankunft von Flüchtlingen aus Rußland, die sich seit April 1930 nördlich von Menno ansiedelten. Im Gegensatz zu ihren Glaubensbrüdern aus Kanada, die ihre Ausreise freiwillig und vergleichsweise gut geplant durchführen konnten, hatten die in Rußland ansässigen Mennoniten ihren Besitz, sofern dieser noch ihr eigen war, fluchtartig verlassen müssen. In Deutschland, wo sie sich vorübergehend aufgehalten hatten, wurde ihnen dann die für die Ansiedlung notwendige Ausrüstung für den Haushalt sowie für die Landwirtschaft zur Verfügung gestellt.⁸ Obwohl die Siedler dieser zweiten Kolonie auf die ersten Erfahrungen der Bewohner Mennos zurückgreifen konnten, waren die ersten Jahre nach der Ansiedlung eine harte Bewährungsprobe. Die ungewohnten klimatischen Bedingungen, Mißernten und Krankheit sowie die durch den Landkauf entstandene Schuldenlast machten den Bewohnern der Kolonien stark zu schaffen, und die Siedler stießen an die Grenzen ihrer Belastbarkeit.⁹ Trotzdem konnten insbesondere in Fernheim einige Fortschritte erzielt werden. Schon kurz nach ihrer Ankunft hatten sich die Bewohner dieser Kolonie genossenschaftlich organisiert und eine zentrale Verwaltung aufgebaut, durch die eine Bündelung und Steuerung der wirtschaftlichen Aktivitäten erreicht werden konnten.¹⁰ Daneben wurden im Jahr der Ansiedlung alle drei Kirchengemeinden gegründet und in jedem Dorf eine Schule errichtet. Das vergleichsweise fortschrittliche Schulsystem aus Rußland, welches seinerzeit zur Abwanderung konservativer Gruppen nach Kanada geführt hatte, wurde übernommen, und schon im Jahr 1931 entstand das Wirtschafts- und Verwaltungszentrum Filadelfia.¹¹

Die soeben genannten Erfolge können jedoch nicht als das prägende Moment dieser Zeit bezeichnet werden. Neben den internen Konflikten, die sich in starken Abwanderungstendenzen äußerten¹², wurden zusätzliche Unsicherheiten durch den bolivianisch-paraguayischen Chaco-Krieg (1931–35) hervorgerufen, den Paraguay schließlich für sich entscheiden konnte.¹³ Bis zur Gründung der dritten Chaco-Kolonie (Neuland) im Jahr 1947 hatte sich die Lage in Menno und Fernheim nicht wesentlich verbessert. Der Vorteil dieser Siedler, die im Zuge des Zweiten Weltkriegs aus der Sowjetunion geflüchtet waren, lag sicherlich in der nachbarschaftlichen Hilfe, die dieser überwiegend aus Frauen, Kindern und Alten bestehenden Flüchtlingsgruppe von Seiten der anderen Kolonien zuteil wurde.¹⁴ Mit dem Aufbau der dritten und letzten Kolonie im Chaco kann die Gründungsphase der Kolonien als abgeschlossen betrachtet werden. Zusammengefaßt ist zu sagen, daß sich die drei Kolonien bis zum Beginn der 50er Jahre hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen Potentiale annähernd auf dem gleichen niedrigen Niveau befanden und um ihr Überleben kämpfen mußten.

Die nächste Phase, die die Entwicklung der Kolonien zwischen den 1950er und den 1970er Jahren beschreibt, soll hier als Phase der Konsolidierung bezeichnet werden. Dies ist zunächst irreführend, weil die Krise in den Kolonien nicht sofort überwunden werden konnte. Der Hauptgrund hierfür muß in der nur schleppend verlaufenden Fortentwicklung der Wirtschaft gesehen werden. Insbesondere der Mangel an Verkehrswegen nach Asunción und die damit verbundenen hohen Transportkosten ließen es in den 50er Jahren nicht zu, einen angemessenen Absatzmarkt für die im Chaco angebauten Agrarprodukte zu erschließen. Die geographische Isolierung der Kolonien erwies sich jedoch nicht nur beim Absatz der eigenen Produkte als Nachteil, sondern erschwerte auch den Import notwendiger Güter, die im Chaco nicht selbst hergestellt werden konnten. Auch der ausgeprägte Kapitalmangel und die andauernden Abwanderungstendenzen bedrohten die Kolonien weiterhin in ihrer Existenz.¹⁵

Trotz des soeben dargestellten Zustands der Kolonien lassen sich einige Entwicklungsschritte herausarbeiten, die den Grundstein für die spätere Modernisierung bildeten und durch die diese Zeit als Phase der Konsolidierung bezeichnet werden kann. Auf wirtschaftlichem Gebiet ist hier zunächst die Gründung der Genossenschaften zu nennen, die eine Bündelung und damit eine Effizienzsteigerung der Wirtschaftsaktivitäten ermöglichte. Daneben muß für den Bereich der Landwirtschaft auf die Einführung von texanischem Büffelgras durch Robert G. Unruh hingewiesen werden, mit der eine deutliche Intensivierung der Viehwirtschaft einherging.¹⁶ Ein weiterer wichtiger

Faktor für die arbeitsintensive Landwirtschaft war sicherlich, daß es aufgrund der steigenden Zuwanderung von Indianern nie zu einem Mangel an Arbeitskräften kam. Die steigende Nachfrage nach Arbeitskräften in den Kolonien und die sich verschlechternden Lebensbedingungen der Indianer haben diese Entwicklung noch beschleunigt.¹⁷

Der wohl bedeutendste Gesichtspunkt für die Konsolidierung der Kolonien war jedoch, daß die Mechanisierung der Landwirtschaft eingeleitet und in den 1970er und 1980er Jahren verstärkt weiterbetrieben werden konnte. Die dafür bereitgestellten Kredite stammten vom MCC aus den USA, und sie richten den Blick auf einen größeren politischen Zusammenhang, in den die Kolonien vermutlich eingebunden waren. Die Mennoniten waren aufgrund ihrer Erfahrungen in der Sowjetunion während der Zeit der Russischen Revolution und später während des Zweiten Weltkriegs zu Gegnern des Kommunismus geworden, was auch durch offizielle Äußerungen von Seiten des MCC deutlich wird.¹⁸ Die Lateinamerika-Politik der USA war aufgrund des Kalten Kriegs und durch die innenpolitische Entwicklung Chinas darauf ausgerichtet, die eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen im Süden ihres Landes zu sichern. Das umfangreiche Engagement des MCC in Paraguay¹⁹ reiht sich also nahtlos in das „Modell des Desarrollismus“ ein, mit dem die USA in den 1950er Jahren eine Alternative zu marxistischen Entwicklungsideen in Lateinamerika bieten wollten.²⁰ Die Stabilität und der Erfolg antikommunistischer Kräfte im iberoamerikanischen Raum, zu denen die Mennonitenkolonien des Chaco gezählt werden können, entsprachen daher direkt den Interessen US-amerikanischer Außenpolitik. Auch beim Bau der „Ruta Transchaco“ (Transchacostraße), durch die die mennonitischen Kolonien im Jahr 1961 an das nationale Verkehrsnetz angeschlossen wurden²¹, spielen diese Aspekte mit Sicherheit eine gewisse Rolle. Ende 1954 besuchte General Stroessner, der kurz zuvor durch einen Putsch Staatspräsident Paraguays geworden war, die Mennonitenkolonien und kündigte den Bau dieser Straße an.²² Kurze Zeit später erfolgte der erste Spatenstich, und die Transchacostraße wurde mit Hilfe der sogenannten „Pax-Boys“, die eigens dafür aus den USA angereist waren²³, fertiggestellt. Die antikommunistische Gesinnung der Mennoniten kam den politischen Interessen Stroessners sicherlich entgegen, so daß der Verlust der einst gewährten Privilegien nicht zur Debatte stand. Es ist also festzuhalten, daß auch die allgemeine politische Situation dieser Zeit ihren Teil zur Entwicklung der Chaco-Kolonien beigetragen hat.

Unabhängig von den politischen Rahmenbedingungen, die beim Bau der Transchacostraße berücksichtigt werden müssen, bedeutete ihre Fertigstel-



lung für die Kolonien nicht nur eine Intensivierung wirtschaftlicher und privater Beziehungen mit Ostparaguay, sondern trug maßgeblich zu einer generellen Öffnung nach außen und einer Einbindung in den paraguayischen Staat bei. Diese Tendenz ist auch im Bereich der Bildung zu erkennen. Bis zum Ende der 60er Jahre hatte sich insbesondere die Lehrerausbildung bedeutend ausgeweitet und verbessert und wurde im Jahr 1967 mit der staatlichen Ausbildung gleichgestellt.²⁴ Zusätzlich wurde es einigen Studenten durch Stipendien des MCC ermöglicht, in den Genuß einer Fort- bzw. Weiterbildung an ausländischen Universitäten in den USA, in Argentinien und in der Schweiz zu gelangen.

All die genannten Gesichtspunkte bildeten das Fundament für die in den 1970er Jahren einsetzende Modernisierung, in der sich die Lage in den Kolonien deutlich verbesserte, und die Zweifel an ihrer Überlebensfähigkeit mit der Zeit schwächer wurden. Der Aufbau der Kooperativen, die verbesserte Infrastruktur in Form neuer Verkehrswege und die veränderten makroökonomischen Rahmenbedingungen, die sich im Rahmen der Einführung eines marktwirtschaftlichen Systems ergaben,²⁵ bildeten das Fundament für den wirtschaftlichen Aufstieg der Kolonien. Dieser zeigte sich zunächst in einer steten Zunahme importierter Investitionsgüter. Im Verlauf der 1960er Jahre wurden die ersten Traktoren und Landmaschinen eingeführt, so daß die Pferdefuhrwerke nach und nach ersetzt und die Ackerwirtschaft stark ausgedehnt werden konnte.²⁶ In den 80er Jahren verlagerte man das Gewicht aufgrund besserer Absatzmöglichkeiten vom Ackerbau hin zur Milchwirtschaft, und die Industrialisierung dieses Wirtschaftszweigs wurde stark ausgebaut. Bis heute bildet die Milchproduktion und -verarbeitung den Schwerpunkt der wirtschaftlichen Tätigkeit in den Chaco-Kolonien.

Auch in den Privathaushalten war und ist die wirtschaftliche Prosperität deutlich zu spüren. Neben der steigenden Anzahl an elektronischen Haushaltsgeräten läßt sich dies besonders eindeutig am Besitz von Privatfahrzeugen in der Kolonie Menno verdeutlichen. Während Klassen für das Jahr 1985 von insgesamt 942 Kraftfahrzeugen und 1645 Motorrädern spricht, konnten im Jahr 1996 in der Kolonie Menno 3000 Kraftfahrzeuge und 2800 Motorräder gezählt werden.²⁷ Ein weiteres Indiz für den mittlerweile hohen Lebensstandard liefert ein Supermarkt in Loma Plata, der im Dezember 1995 eingeweiht wurde und sich hinsichtlich des Warenangebots und der technischen Ausstattung (Scannerware) nicht von einem westeuropäischen oder US-amerikanischen Supermarkt unterscheidet.

Neuere Entwicklungen im wirtschaftlichen Bereich, die mit einer zunehmenden Öffnung der Kolonien verbunden sind, zeigen sich anhand zweier

Tendenzen. Zum einen scheint sich das Monopol der Kooperativen, das noch vor zehn bis fünfzehn Jahren in fast allen Wirtschaftssektoren unantastbar war, langsam zu lockern, so daß es in einigen Geschäftsbereichen zu ersten Privatisierungen gekommen ist.²⁸ Zum anderen bemühen sich die Mennonitenkolonien der Cono-Sur-Staaten um eine verstärkte wirtschaftliche Kooperation, mittels derer auf die neuen ökonomischen Rahmenbedingungen reagiert werden kann, die sich mit Entstehung des MERCOSUR²⁹ ergeben haben. Hierfür wurde im Jahr 1992 eine Organisation gegründet, die sich mit den Chancen und Gefahren des Freihandels für die Mennonitenkolonien beschäftigt und in Anlehnung an den Namen des Bündnisses die Bezeichnung „Menn-Co-Sur“ erhielt.³⁰

Mit dem wirtschaftlichen Aufstieg sank die Zahl der Abwanderungen, so daß die Kolonien ein stetes Bevölkerungswachstum zu verzeichnen hatten. Im Jahr 1995 betrug die Gesamtbevölkerungszahl in den drei Kolonien rund 13000 Personen, von denen 62 Prozent auf Menno, 26 Prozent auf Fernheim und 12 Prozent auf Neuland entfielen.³¹ Hinzu kommt ein Großteil der im Departamento „Boquerón“ lebenden indianischen Paraguayer, die eine Gesamtbevölkerungszahl von rund 18500 aufweisen, sowie ca. 4000 Lateinparaguayer.³² Durch das Bevölkerungswachstum wurden tiefgreifende Veränderungen im institutionellen Bereich notwendig, wobei vor allem auf die Modernisierung des Verwaltungsbereichs hinzuweisen ist. Beispielhaft kann dies anhand der Kolonie Menno gezeigt werden, die im Jahr 1937 eine Genossenschaft in Form eines kolonieeigenen Ladens und verschiedenen gemeinschaftlichen Produktionseinrichtungen gründete. Im Jahr 1962 folgte auch Menno dem Beispiel Fernheims, indem alle Bereiche des Gemeinwesens zur Genossenschaft erklärt wurden.³³ Damit teilte sich die Genossenschaft in zwei unterschiedliche Gesellschaften mit je einem eigenen Statut: die „Sociedad Civil Chortizer Komitee“ und die „Sociedad Cooperativa Colonializadora Chortizer Komitee“.³⁴ Heute umfaßt erstere insgesamt elf verschiedene Bereiche des öffentlichen Lebens (zum Beispiel Sozialkomitee, Ordnungsamt, Schulen, Hospital), während die „Sociedad Cooperativa“ für weitere elf Bereiche des wirtschaftlichen Lebens (beispielsweise Transport, Maschinenpark, Buchführung-EDV, Handel) verantwortlich ist. Hierbei sei noch erwähnt, daß die Verwaltung mittlerweile einen hohen Technisierungsgrad aufweist und zur Zeit nach neuen Organisationsstrukturen gesucht wird, die dem Umfang der zukünftigen Aufgaben gerecht werden.³⁵

Der Ausbau des institutionellen Bereichs läßt sich auch am umfangreichen Sozialwesen ablesen, das neben Alten-, Altenpflege- und Behindertenheimen auch die Krankenhäuser sowie Einrichtungen für Sozialdienste um-

faßt.³⁶ Zusätzlich muß auf die Indianerberatungsbehörde (IBB) hingewiesen werden, die im Jahr 1961 unter dem Namen „Indianer Siedlungs-Behörde“ (ISB) gegründet und später dann umbenannt wurde. Diese, zur Unterstützung der indianischen Bevölkerung ins Leben gerufene Organisation konnte ihre Aufgabenbereiche (wirtschaftliche Beratung, Krankenpflege/Gesundheitsdienste, Bildung, Sozialberatung) nach und nach ausweiten und ergänzen.³⁷ Auch im Bereich „Ordnung und Gerichtsbarkeit“ haben seit Bestehen der Kolonien einige Veränderungen stattgefunden. In den Anfangsjahren lag die Gerichtsbarkeit bei den aus Kanada stammenden Mennoniten in der Gemeinde, das heißt sie wurde vom Ältesten ausgeübt, während in Fernheim und Neuland das „russische“ Schulzen- und Oberschulzengericht übernommen wurde. In beiden Fällen bestand keine Verbindung zur Justizverwaltung Paraguays.³⁸ Polizeiliche Aufgaben wurden und werden von den sogenannten Ordnungsmännern wahrgenommen, die diesen jedoch insbesondere durch den vermehrten Zuzug von Indianern und Lateinparaguayern nicht immer gerecht werden konnten. Aus diesem Grund wurden im Jahr 1962 zwei Ordnungsmänner durch das paraguayische Militär bestätigt, um ihre Autorität zu erhöhen. Später wurde zusätzlich eine Abteilung der Militärpolizei in Filadelfia stationiert, die unterstützend auf die Arbeit der Ordnungsmänner einwirken sollte.³⁹ Seit Anfang der 1990er Jahre ist auch die nationale Polizei (*policía nacional*) in den Chaco-Kolonien vertreten,⁴⁰ die mit den Ordnungsmännern kooperiert, und auch die nationale Gerichtsbarkeit ist mittlerweile durch einen Bezirksrichter vertreten, der seinen ständigen Sitz jedoch nicht in den Kolonien hat.

Ein letzter Gesichtspunkt, der die Modernisierung der Kolonien verdeutlicht, ist im Bereich der Medien zu finden. Neben den zwei in den Kolonien erscheinenden Zeitungen (*Mennoblatt*, seit 1930, und *Menno Aktuell*, seit 1997 in Konkurrenz zu *Menno Informiert*) sowie einem kolonieeigenen Radiosender (ZP-30, seit 1975) hält auch das Fernsehen seit Ende der 80er Jahre Einzug in den Kolonien. Andere Kommunikationsmittel wie Telefon, Telefax und Personalcomputer mit Internetanschluß sind ebenfalls vorhanden. Zusammengefaßt kann behauptet werden, daß sich die mennonitischen Kolonien im Chaco zu einer technisierten und modernen Gesellschaft entwickelt haben, deren Wohlstand den Landesdurchschnitt deutlich übertrifft.

2. Der soziale Wandel in den Kolonien: Ursachen und Wirkungen

Angesichts des wirtschaftlichen Aufschwungs und dem damit einhergehenden Rückgang der Abwanderungstendenzen ließe sich vermuten, daß die Be-

wohner der Kolonien ihre gesicherte Existenz genießen und eine weitgehende Zufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation vorhanden ist. Wie sich jedoch anhand zahlreicher Artikel in den örtlichen Zeitungen zeigt, ist das nicht uneingeschränkt der Fall.⁴¹ Nicht zuletzt dürfte es mit den gesellschaftlichen Veränderungen zusammenhängen, die sich im Verlauf des Modernisierungsprozesses ergeben haben und die im folgenden beschrieben werden sollen. Zunächst soll gezeigt werden, daß die inneren und äußeren Schutzmechanismen, durch die das traditionelle Leben in den Kolonien gesichert wurde, im Zuge der Modernisierung abhanden gekommen sind und so den Ausgangspunkt für einen grundlegenden sozialen Wandel gebildet haben (2.1 und 2.2). Dieser Wandel soll anschließend anhand umfangreicher sozialstruktureller Veränderungen einerseits (3.) und einer zunehmenden Säkularisierung innerhalb der Kolonien andererseits verdeutlicht werden (4.).

2.1 Der Verlust des äußeren Schutzmechanismus: Die geographische Isolation

Die Mennoniten lebten mindestens seit ihrer Ansiedlung in Rußland (1789) weitgehend isoliert von der Außenwelt und konnten aufgrund der Selbstverwaltung und durch die Beibehaltung der deutschen Sprache jegliche Art des Außenkontakts weitgehend meiden.⁴² Dadurch war es ihnen möglich, daß sämtliche Neuerungen und Veränderungen nur von der Gemeinschaft selbst entwickelt und umgesetzt werden konnten und diese weitgehend im Einklang mit den Wünschen und Zielen ihrer Mitglieder standen.⁴³ Sofern die Isolierung und damit die selbstbestimmte Ordnung der Gemeinschaft nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte, setzte mit der Abwanderung und der Suche nach neuen Siedlungsmöglichkeiten ein zweiter Schutzmechanismus ein, der zur Aufrechterhaltung der traditionellen Lebensweise dienlich war. Dieser Mechanismus wird bis heute auch innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft genutzt, sofern sich ein Teil der Mitglieder mit den Veränderungen innerhalb der Kolonien nicht einverstanden erklärt.⁴⁴

Die auf dem mennonitischen Glauben gründende Selbstisolierung und -abgrenzung, die alles Äußere als Gefahr für die „innere Sicherheit“ der Gemeinde ansahen, bildeten die äußere Voraussetzung für die Vermeidung von Veränderungen und den Erhalt der Traditionen. Nach innen waren die uneingeschränkte Autorität des Ältesten und der Schulzen und die damit verbundenen Sanktionsmöglichkeiten gegen Abweichler ein Garant für die Verhinderung häretischer Entwicklungen. Die meist nur geringe Größe der Dorfgemeinschaften, die mit einem hohen Grad an sozialer Kontrolle einherging,

die ethnische Zugehörigkeit, die ein Abwandern in eine kulturell und sprachlich ungewohnte Umgebung unmöglich machte, und der drohende Verlust des Seelenheils, wenn der von Gott gewollte Weg verlassen würde, trugen zu einer an Traditionen gebundenen Lebensweise maßgeblich bei. Es bestand lediglich die Möglichkeit, sich einer anderen mennonitischen Kolonie anzuschließen, die eher den eigenen Vorstellungen entsprach. Es zeigt sich, daß die geographische Isolierung, die sowohl einen Schutzmechanismus als auch ein Charakteristikum des Mennonitentums darstellt, die Grundvoraussetzung für die innere Stabilität dieser Gemeinschaften bildet.

Auch im paraguayischen Chacogebiet waren die Bedingungen für eine Selbstisolierung dieser Art zunächst gegeben, wurde es doch aufgrund dieser Abgeschiedenheit von den ersten mennonitischen Einwanderern als adäquates Siedlungsgebiet ausgewählt. Von staatlicher Seite war aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Bedeutung der Mennoniten ebenfalls nicht mit Störungen zu rechnen, zumal den Mennoniten die zur Aufrechterhaltung der Isolierung notwendigen Privilegien gewährt wurden. Aus verschiedenen Gründen ist dieser Schutzmechanismus der geographischen Isolierung im Zuge der Modernisierung abhanden gekommen. Das begann mit der Entwicklung des Schulsystems und betrifft vor allem die Kolonie Menno. Die aus Kanada stammenden Mennoniten hielten nach wie vor an der konservativen Schulform fest, die vor der großen Reform in Rußland bestanden hatte und seinerzeit ein Auslöser für ihre Abspaltung und Auswanderung nach Kanada gewesen war. Den Zweck, den diese Schulen erfüllen sollten, beschreibt Klassen wie folgt: „Lesen, Schreiben, etwas Rechnen genügte, und Schulbücher waren das Neue und das Alte Testament, der Katechismus und das Gesangbuch.“⁴⁵

Die aus Rußland stammenden Mennoniten hingegen importierten das reformierte Schulsystem nach Paraguay und lebten damit in unmittelbarer Nachbarschaft zur Kolonie Menno. Wenngleich der Kontakt zwischen den Bewohnern Mennos und Fernheims (Neuland wurde erst später gegründet) anfangs eher als unterkühlt bezeichnet werden muß, so war er doch vorhanden. So hatte die Isolierung Mennos in bezug auf das Schulsystem keinen Bestand mehr, und es ist davon auszugehen, daß diese Nachbarschaft zumindest unterschwellig zu der späteren Schulreform in dieser Kolonie beigetragen hat.⁴⁶ Erhärtet wird diese Annahme durch Hacks Feststellung, daß Fernheim im Jahr 1956 trotz der schwierigeren Ausgangsbedingungen die innovativste und damit die wirtschaftlich erfolgreichste Kolonie war.⁴⁷ Sicherlich trug das bessere Bildungssystem hierzu bei und dürfte somit zumindest ein Grund dafür gewesen sein, daß später auch in Menno die Notwendigkeit

einer Schulreform eingesehen wurde. Sie ging mit einem gewissen Säkularisierungseffekt einher, weil die Trägerschaft der Schulen nun nicht mehr in den Händen der Gemeinde, sondern in denen der kommunalen Verwaltung lag, wenngleich der Einfluß der Ältesten nach wie vor groß blieb.⁴⁸ Der Wandel der Schulen wurde im Fall Mennos somit durch den Verlust der Isolation hervorgerufen, auch wenn die äußeren Einflüsse ihren Ursprung in einer anderen Mennonitenkolonie hatten.

Vor allem die verkehrstechnische Anbindung trug zur Öffnung bei. Die verbesserten Reise- und Transportmöglichkeiten, die sich durch den Bau der Transchacostraße ergeben haben, sind zunächst einmal für den wirtschaftlichen Aufschwung von Bedeutung gewesen. Dieser ging mit einer Verbesserung des Lebensstandards einher und ermöglichte es der Mehrheit der Koloniebewohner, über ein privates Verkehrsmittel zu verfügen. Der damit erreichte höhere Grad an Mobilität führte zu einem stärkeren Austausch mit der Außenwelt und zu einer Konfrontation mit neuen Einflüssen, die alleine durch ihre ständige Präsenz nicht mehr ignoriert werden konnten. Sicherlich war dies auch denjenigen Einwohnern klar, die eigentlich jeglichen Außenkontakt zu vermeiden versuchten, es dennoch letztlich nicht verhindern wollten oder konnten, weil die Chance auf eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation vermutlich im Vordergrund stand.⁴⁹ Angemerkt sei noch, daß die bessere Infrastruktur und die ökonomischen Möglichkeiten ebenfalls dazu beigetragen haben, den Auslandskontakt in Form von Studien oder Reisen zu ermöglichen, was üblicherweise mit einem Besuch von neu gewonnenen Freunden und Bekannten einhergeht.⁵⁰

Der wirtschaftliche Aufschwung hat aber auch in einer ganz anderen Art und Weise zu einem Verlust der geographischen Isolierung beigetragen. Die steigende Nachfrage nach Arbeitskräften bewirkte einen vermehrten Zuzug von Indianern und Lateinparaguayern, die sich in den Kolonien selbst oder in unmittelbarer Nähe ansiedelten.⁵¹ So war der Kontakt zu Personen hergestellt, die kulturell und ethnisch nicht der mennonitischen Gemeinschaft angehörten, selbst wenn Teile der indianischen Bevölkerung im Rahmen der Missionierung getauft wurden. Der damit verbundene Einfluß auf die Mennoniten hat sich durch ihre stärkere Anbindung an den paraguayischen Staat und durch umfangreichere Wirtschaftskontakte mit nicht-mennonitischen Unternehmen sicherlich noch erhöht. Auch der Kontakt zu Personen, die nach Ostparaguay, Kanada oder Bolivien ausgewandert waren, trug dazu bei, die Absonderung von der Welt aufzuheben.

Der vierte Gesichtspunkt betrifft den Einfluß der Medien. Durch den Gebrauch von Radio und Fernsehen, Telefon und Fax-Geräten sowie durch

die Möglichkeit, in- und ausländische Zeitungen zu lesen, ist wohl der letzte noch verbleibende Aspekt einer Selbstisolierung weggefallen. Zusätzlich hierzu hält das Internet Einzug in die Kolonien, so daß die geographische Abgelegenheit der Region kaum noch eine Rolle spielt. Angesichts dieser Tatsachen kann die Behauptung aufgestellt werden, daß die Einwohner der Chaco-Kolonien heutzutage ein hohes Maß an Außenkontakten unterhalten und somit die geographische Isolierung als Schutzmechanismus gänzlich verschwunden ist.

2.2 Der Verlust des inneren Schutzmechanismus: Wandel der Handlungsrationalität und die Konfrontation mit alternativen Weltdeutungen

Die Öffnung der Kolonien nach außen und der Verlust der geographischen Isolation bedeuteten für die Mehrheit der Bewohner eine Konfrontation mit zahlreichen Aspekten des außerkolonialen Lebens, die für sie neuartig und unbekannt waren. Die Verbesserung des bislang unbefriedigenden Lebensstandards wurde als positiv empfunden und bestätigte die Koloniebewohner erstmals darin, nicht abgewandert zu sein.⁵² Die Art und Weise, mit der diese Veränderungen erreicht wurden, bedingte gleichzeitig einen Wandel der Handlungsrationalität. Bis zum Zeitpunkt dieser Neuorientierung waren die sozialen Handlungen der Koloniebewohner durch die Tradition, das heißt durch eingelebte Gewohnheit im Sinne Max Webers bestimmt.⁵³ Sinn und Zweck der Handlungen waren generell daran orientiert, die Tradition zu erhalten und fortzuführen. Diese Art der Handlungsrationalität war nach außen durch die Isolation, nach innen durch die traditionellen Herrschaftsstrukturen in ihrem Fortbestand gesichert.

Aufgrund der andauernd unbefriedigenden ökonomischen Verhältnisse, unter denen die Mennoniten in den ersten Jahren nach ihrer Ansiedlung zu leiden hatten, und durch die Tatsache, daß sich daran trotz intensivster Bemühungen nichts zu ändern schien, wurde die Suche nach alternativen Problemlösungen notwendig. Diese mußten auch außerhalb der Kolonien gesucht werden, so daß die Absonderung von der Welt durch die zwingende Notwendigkeit, eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage zu erreichen, von den Mennoniten selbst gelockert wurde. Beispielhaft hierfür waren der Import von Investitionsgütern sowie die zunehmenden Wirtschaftskontakte nach außen, um die Exportchancen zu verbessern. Diese für den Fortbestand der Kolonien notwendige Öffnung war für deren Modernisierung von entscheidender Bedeutung, stellte sie doch eine erste grundlegen-

de Zweckrationalisierung des Denkens und Handelns dar. Nicht mehr der Erhalt der Traditionen stand im Vordergrund, sondern die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage, die allein das Überleben im Chaco sichern konnte. Die durch die Mennoniten selbst vorangetriebene Öffnung nach außen macht deutlich, daß der Schutz vor einer Verweltlichung, der traditionell im Mennonitentum verankert ist,⁵⁴ zugunsten einer am Zweck der wirtschaftlichen Verbesserung orientierten Handlungsweise aufgegeben wurde. Angesichts der existenzbedrohenden Situation war dies eher eine notwendige Umorientierung und wurde sicher als das kleinere Übel aufgefaßt. Trotz dieses zwingenden Charakters bleibt aber festzuhalten, daß zweckrationale, auf den ökonomischen Nutzen ausgerichtete Handlungen auch dann salonfähig waren, wenn sie mit der mennonitischen Tradition des Absonderns nicht im Einklang standen. Für diese Art der Öffnung scheint ein breiter Konsens vorhanden gewesen zu sein, wenn man bedenkt, daß auch die Ältesten und Oberschulzen an der Beschaffung von Krediten und der damit verbundenen Technisierung der Landwirtschaft beteiligt waren.⁵⁵ Hierdurch kam es zwangsläufig zu weiteren Außenkontakten, da die Koloniewohner auf auswärtige Fachkräfte angewiesen waren. Der erste Schritt des inneren Wandels bestand also darin, daß die Öffnung nach außen mit einer Zweckrationalisierung einherging.

Diese erste Umorientierung erklärt natürlich nicht, daß diese Form zweckrationalen Handelns auch nach den eingetretenen Verbesserungen der wirtschaftlichen Lage beibehalten wurde. Denkbar wäre auch gewesen, daß die Mennoniten nach der Sicherung des Fortbestands ihrer Kolonien zu den alten Handlungsmustern zurückgekehrt wären und die Traditionen erneut zum Schwerpunkt ihres Handelns gemacht hätten. Daß dies bis heute nicht eingetreten ist, kann mit denselben Gründe erklärt werden, die innerhalb der Kolonien zu Diskussionen über den Umgang mit dem sozialen Wandel geführt haben. Der Kontakt nach außen bedeutete für die Mennoniten nicht nur die einmalige Option, materielle Neuerungen einzuführen, sondern beinhaltete gleichzeitig den Kontakt mit alternativen Weltansichten.⁵⁶ Solange die Absonderung von der Welt Bestand hatte, ging die geographische mit einer geistigen Isolierung einher und sicherte die Gültigkeit einer mennonitischen, durch die Tradition überlieferten Interpretation von der Welt. Durch die bewußte Geschlossenheit der mennonitischen Gemeinschaften stellte sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit und nach Widersprüchen in ihrer Weltansicht nicht. Die Gemeinde stellte das Reich Gottes in dieser Welt dar, repräsentierte also den Willen Gottes und entsprach folglich auch unzweifelhaft der Wahrheit. Sämtliche Widersprüche innerhalb dieses Weltbildes, sofern sie

offenbar wurden, konnten unter Bezug auf Gottes Willen erklärt und ausgeräumt oder als Form der Häresie verurteilt werden. Die axiomatischen Annahmen und Voraussetzungen, die dieser Interpretation von der Welt zugrunde lagen, waren unantastbar und bedurften keiner weiteren Begründung, weil der Zweifel an ihnen gleichbedeutend mit einem Zweifel an der Wahrheit des mennonitischen Glaubens gewesen wäre. Jegliche Neuerungen, die außerhalb der Kolonien entwickelt wurden und damit als „verweltlicht“ galten, konnten unter bloßem Verweis auf die Tradition abgelehnt und als Gefahr für den mennonitischen Glauben eingestuft werden.

Durch den Verlust der geographischen Isolation setzte ein Prozeß ein, der als weitere Stufe der „Entzauberung der Welt“, wie sie Weber beschrieben hat, begriffen werden kann. Die Geschlossenheit des mennonitischen Weltbildes konnte beim Kontakt mit der Außenwelt nicht aufrecht erhalten werden, weil die Annahmen, die in der traditionellen Weltdeutung der Mennoniten verankert sind, mit denen anderer Interpretationen und Wissensformen nicht kompatibel waren. Dies bedeutet keinesfalls, daß die mennonitische Weltsicht gänzlich verschwunden ist und traditionsorientiertes Handeln der Vergangenheit angehört. Nach wie vor spielt religiöses und traditionelles Wissen eine bedeutende Rolle und bildet häufig das Fundament für die Handlungsorientierungen der Koloniebewohner.⁵⁷ Eine fundamentale Veränderung, die mit der Öffnung nach außen eingetreten ist, bestand jedoch darin, daß das geschlossene Bild der mennonitischen Weltdeutung durch den Kontakt nach außen mit anderen Interpretationen konfrontiert wurde. Insbesondere das auf der Basis eines wissenschaftlich-technischen Weltbilds entstandene Fachwissen hielt dabei einige Möglichkeiten zur Lösung von Problemen bereit, die unter dem bloßen Verweis auf die drohende Verweltlichung nicht mehr ignoriert oder abgelehnt werden konnten. Anders ausgedrückt bedurften die religiös-traditionelle Weltsicht und eine daran anknüpfende Handlungsorientierung fortan einer Begründung, die mit denen alternativer Weltdeutungen konkurrieren mußte. Dieser neue Stellenwert, den die mennonitische Interpretation von der Welt einnahm, bewirkte die Notwendigkeit zu einer reflexiven Betrachtung des eigenen Weltverständnisses, was nicht nur für die Ältesten, sondern für alle Bewohner der Kolonien galt. Aufgrund des Wunsches, für eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage fremdes Wissen zu nutzen, stellte sich das Problem, inwieweit man sich auf eine „verweltlichte“ Weltsicht einlassen konnte, ohne die Basis der eigenen zu verlieren. Alternative Weltsichten und deren Begründungen mußten geprüft und in das eigene Weltbild eingebaut werden, um die erwünschten Aspekte dieser Wissensformen nutzen und die als Bedrohung empfundenen aus-

schalten zu können. Eine solche Bewertung fremder Weltdeutungen ist ohne einen Vergleich mit der eigenen kaum vorstellbar, was gleichbedeutend mit einer reflexiven Betrachtung der eigenen Wissensformen ist. Durch die Anerkennung anderer Weltsichten war aber der eigene Wahrheitsanspruch nicht mehr für alle Lebensbereiche gegeben, sondern mußte sich von Fall zu Fall neu erweisen. Dies war besonders dann schwierig, wenn Vertreter der traditionellen Weltsicht zweckrationale Handlungen zur Lösung von Problemen ablehnen mußten, weil sie ihrer Ansicht nach mit einer Verweltlichung einhergingen. Eine solche Haltung konnte nicht zweckrational begründet werden, da sie sich auf die gegebene Wahrheit der Tradition und letztlich auf Gottes Willen berufen mußte. Diese Art von geschlossenem Weltbild konnte aber nicht mehr ohne Widerstand vertreten werden, weil damit ein Monopol bei der Deutung des göttlichen Willens erhoben worden und dies angesichts der kongregationalistischen Kirchenverfassung der Mennoniten ein offener Bruch mit den eigenen religiösen Traditionen gewesen wäre. Dies bedeutet nicht, daß es einen solchen Anspruch in der Geschichte der Mennoniten und auch noch im Chaco nicht gegeben hätte⁵⁸, es war aber durch die Öffnung nach außen bedeutend schwerer geworden, ihn zu begründen und durchzusetzen. Fortan stellte das religiöse Weltbild also eine von vielen Möglichkeiten dar, mit der die Welt interpretiert werden konnte.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß der Verlust der inneren und äußeren Schutzmechanismen Voraussetzung für die Modernisierung der Kolonien war. Diese ging mit bedeutenden sozialen Veränderungen innerhalb der Kolonien einher, die an sozialstrukturellen Veränderungen und einer zunehmenden Säkularisierung sichtbar werden. Beide Gesichtspunkte sollen im folgenden betrachtet werden.

3. Sozialstrukturelle Veränderungen

Die Auswirkungen der Modernisierung auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche der Kolonien lassen sich zunächst einmal anhand einer deutlich differenzierteren Sozialstruktur nachweisen. Sie wird vor allem an den wirtschaftlichen Veränderungen sichtbar, die seit den 70er Jahren zu einer verstärkten Technisierung der Landwirtschaft und zur industrialisierten Verarbeitung von Agrarprodukten geführt hat. Noch für das Jahr 1956 gibt Hack den Anteil derjenigen Erwerbstätigen, die nicht in der Landwirtschaft tätig sind, mit 10 Prozent (Menno), 38,1 Prozent (Fernheim) und 16,8 Prozent (Neuland) an.⁵⁹ Wenngleich keine genauen Zahlen über die heutige Verteilung der Erwerbstätigen je Sektor herausgefunden werden konnten, so kann

mit gutem Grund vermutet werden, daß die Berufsstruktur heutzutage ein deutlich differenzierteres Spektrum aufweist. Der Anteil der im Industrie- und im Dienstleistungssektor Beschäftigten dürfte bis heute deutlich angestiegen sein. Diese Vermutung wird indirekt durch die Daten von Hack bestätigt, da die Kolonie Fernheim schon im Jahr 1956 einen deutlich niedrigeren Anteil der in der Landwirtschaft Beschäftigten aufweist als die anderen Kolonien und gleichzeitig als diejenige charakterisiert wird, die in bezug auf den Grad an Technisierung und Industrialisierung am weitesten fortgeschritten ist.⁶⁰

Vergleichsweise aktuell dürfte ein Anstieg der im Dienstleistungssektor tätigen Personen sein. Die Ausweitung der industriellen Verarbeitung landwirtschaftlicher Güter und die damit einhergehende höhere Komplexität der Beziehung zwischen Produzenten und Kooperative, die Ausdehnung des Handels über die Kolonie- und Landesgrenzen hinweg und auch der Import auswärtiger Waren und deren Vermarktung innerhalb der Kolonien haben zu einem deutlich höheren Verwaltungsaufwand geführt, wie sich anhand der Umstrukturierung und Erweiterung der Verwaltung zeigt. Im Bereich der Dienstleistung müssen zusätzlich noch alle sozialdienstlichen Einrichtungen und Betreuungen hinzugezählt werden. In Menno, der zur Zeit größten Kolonie, die hier als Beispiel dienen soll, gehören dazu das Altenheim, das Altenpflegeheim und das Altenviertel, das Sonderheim, zwei Gruppenheime (Loma Plata und Lolita) sowie die Sozialdienste. Das übergeordnete Organ, das die Haushaltspläne dieser Einrichtungen überprüft, ist das Sozialkomitee, das seinerseits der Kolonieverwaltung und der Gemeindekonferenz unterstellt ist.⁶¹ Diese genaue Darstellung des Sozialbereichs soll deutlich machen, daß die Kolonien heutzutage über eine weitaus differenziertere Sozialstruktur verfügen als dies noch in den 1950er und 1960er Jahren der Fall gewesen ist. Auch anhand der Krankenversorgung zeigt sich dies sehr deutlich. In den ersten Jahren mußte sie mit primitivsten Mitteln auskommen oder wurde, wie im Fall der bis dahin äußerst konservativen Kolonie Menno, bis in die späten 1940er Jahre unter Hinweis auf die Verweltlichung gänzlich abgelehnt.⁶² Heutzutage weisen die Krankenhäuser im Chaco einen hohen Technisierungsgrad auf und verfügen über gut ausgebildetes Personal, so daß sie mit denen in industrialisierten Staaten durchaus vergleichbar sind. Diese umfangreichen institutionellen Entwicklungen im Wirtschafts- und Sozialbereich haben nicht nur zu einem veränderten Anteil der Erwerbsbevölkerung je Sektor geführt. Zwei weitere Aspekte müssen im Zusammenhang mit der Differenzierung der Sozialstruktur angesprochen werden. Zum einen hat sich das Spektrum der verschiedenen Berufsmöglichkeiten deut-

lich erweitert. Während seinerzeit die meisten Koloniebewohner als Landwirte gearbeitet haben, gibt es heute eine Reihe unterschiedlicher Berufe. Sie stellen gänzlich andere Forderungen an die schulische und ausbildungstechnische Qualifikation der Koloniebewohner, so daß die harte körperliche Arbeit auf dem Feld heutzutage nicht mehr automatisch der Garant für ein gutes Auskommen ist. Damit wird die zweite Konsequenz angesprochen, die sich aus der Differenzierung der Sozialstruktur ergeben hat. Der Bildungs- und Ausbildungsbereich mußte grundlegend reformiert werden, wenn man den neuen Anforderungen an die Qualifikation von Arbeitnehmern gerecht werden wollte. Dies fand seinen Ausdruck in der Zentralisierung der Dorfschulen, der Möglichkeit zum Abschluß des „bachillerato“ und einem anschließenden Studium an einer Universität, der kolonieeigenen Lehrerausbildung und der Verbesserung der schulischen Infrastruktur.⁶³ Die damit einhergehende Erweiterung des Angebots an Unterrichtsfächern hat sicherlich zu einer Säkularisierung und zu einer Schwächung der traditionellen Weltanschauung geführt.

Die sozialstrukturellen Veränderungen in den Kolonien zeigen sich nicht nur anhand des Wirtschafts- und Sozialbereichs. Auch in bezug auf das religiöse Leben in den Kolonien läßt sich eine zunehmende Differenzierung feststellen. Zwar wurden die anfänglichen theologischen Differenzen zwischen den aus Rußland bzw. aus Kanada übernommenen Gemeinden weitgehend ausgeräumt und zugunsten einer Annäherung an das aus Rußland bekannte Modell ersetzt,⁶⁴ jedoch scheint sich innerhalb der Gemeinden eine zunehmende Differenzierung ihrer Mitglieder abzuzeichnen, die „in einer unterschiedlichen Lebensführung und in Abstufung liberaler Weltanschauung zum Ausdruck kommt — nun aber nicht mehr als Kennzeichen einer Gemeinde, sondern in horizontaler Schichtung in allen Gemeinden.“⁶⁵

Auf eine Umstrukturierung der religiösen Landschaft deutet in jüngster Zeit die Entstehung neuer Gemeinden hin, die sicherlich als Ausdruck einer wie auch immer gearteten Opposition gegen die schon etablierten Gemeinden zu sehen ist.⁶⁶ Daneben muß darauf hingewiesen werden, daß sie, so es ihre Größe erfordert, in verschiedene Bezirke eingeteilt sind, die jeweils über einen Ältesten verfügen.⁶⁷

Eine zunehmende Differenzierung innerhalb der Kolonien ist zusätzlich im Freizeitbereich zu beobachten. Wurde die Freizeitgestaltung noch in den 1980er Jahren weithin durch die Gemeinden organisiert⁶⁸, sind mittlerweile auch private Sport- und Freizeitklubs in den Kolonien entstanden. Daneben ist auch das Spektrum der Freizeitmöglichkeiten, die im Rahmen der Gemeinde stattfinden oder zumindest deren Erlaubnis erhalten, heutzutage

deutlich größer. Noch bis in die 1960er Jahre hinein hing es beispielsweise von der Bewertung der geistlichen Führung ab, ob eine in der Freizeit organisierte Theateraufführung bewilligt oder unter dem Verweis auf die Gefahr einer Verweltlichung abgelehnt werden mußte.⁶⁹ Ein derart großer Einfluß der Kirche auf die Freizeitgestaltung innerhalb der Kolonien ist heutzutage nicht mehr vorhanden, was mit der zunehmenden Säkularisierung zu erklären ist.

Ein weiterer Befund, der in bezug auf die Modernisierung der Kolonien und der damit einhergehenden Veränderungen ihrer Sozialstruktur erwähnt werden muß, betrifft den Wandel der Familienstruktur, der sich sehr deutlich am Aus- und Umbau der Alten- und Altenpflegeheime zeigen läßt. Die Erweiterung der professionellen Altenbetreuung deutet darauf hin, daß gegenwärtig ein bedeutend höherer Anteil der ältesten Generation nicht mehr gemeinsam mit den Kindern und Enkeln lebt. Wenn man zusätzlich bedenkt, daß mit der Veränderung der Berufsstruktur zahlreiche traditionelle Aufgabengebiete für ältere Menschen weggefallen sind, kann auf einen steigenden Anteil im Heim lebender älterer Menschen geschlossen werden. Daneben dürfte auch die bessere finanzielle Situation der Kolonien selbst und auch der einzelnen Einwohner zu einer Verstärkung dieses Trends beigetragen haben. Auch die Verkleinerung der Familiengrößen⁷⁰, die ebenfalls vom Wandel der Familienstruktur zeugt, untermauert die These eines steigenden Anteils von Altenheim- und Altenpflegeheimbewohnern, weil die Möglichkeit häuslicher Pflege sinkt.

4. Der Säkularisierungsprozeß

Die Modernisierung hat in verschiedenen Bereichen der Kolonien zu einer weitreichenden Säkularisierung geführt, die aufgrund ihrer Bedeutung ausdrücklich dargestellt werden soll. Besonders deutlich wird die Zunahme säkularisierender Tendenzen an der stärkeren Einbindung der Kolonien in die institutionelle Struktur des paraguayischen Staates. Wie schon erwähnt wurde, ist eine solche Verflechtung im Justizbereich schon für die 1960er Jahre festzustellen, während eine dauerhafte Anwesenheit der „policía nacional“ erst mit Beginn der 1990er Jahre aufgebaut wurde. Neben den kolonieeigenen Rechtsorganen bildete sich eine zweite rechtliche Autorität, die vor allem deswegen notwendig wurde, weil die traditionellen Sanktionsmechanismen ihre Wirkung nur bei der mennonitischen Bevölkerung entfalten konnten. Durch den steigenden Anteil an Indianern und Lateinparaguayern in den Kolonien selbst und in deren Nachbarschaft verloren diese Mechanismen an

Wirkung,⁷¹ da ihre Funktionsfähigkeit nur bei Anerkennung des mennonitischen Glaubens und einer traditionellen Herrschaft greifen konnten. Damit ergab sich aber auch für die Mennoniten die Möglichkeit, sich im Konfliktfall an staatliche Institutionen zu wenden, sofern ihre Interessen mit Hilfe der kolonieeigenen Institutionen nicht durchzusetzen waren. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die traditionellen Sanktionsmechanismen ihren Einfluß gänzlich verloren haben und staatliche Institutionen den kolonieeigenen allgemein vorgezogen werden. Allerdings kann mit einiger Berechtigung davon ausgegangen werden, daß die Möglichkeit, sich an staatliche Institutionen wenden zu können, mit einer Schwächung traditionaler Herrschaftsstrukturen einherging. Allein die Drohung, davon Gebrauch zu machen, bedeutet im Konfliktfall eine Verbesserung der Verhandlungsposition des Drohenden, zumal die Zuständigkeit der einen oder anderen Institution von Fall zu Fall bezweifelt werden kann. Zudem ist anzunehmen, daß die Androhung der traditionell härtesten Strafe, des Banns⁷², heutzutage nicht mehr die abschreckende Wirkung hat, die sie noch vor einigen Jahrzehnten hatte. Größere wirtschaftliche Unabhängigkeit, ökonomische und persönliche Beziehungen über die Koloniegrenzen hinweg und ein hoher Grad an individueller Mobilität weisen darauf hin, daß sich die Koloniewohner dieser Sanktion vergleichsweise leicht entziehen können.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann behauptet werden, daß in den Kolonien ein Wandel von traditionaler zu legaler Herrschaft stattgefunden hat, der gleichzeitig mit einer Pluralisierung von Herrschaftsansprüchen einhergeht. Dieser Säkularisierungsprozeß zeigt sich nicht nur an der Präsenz staatlicher Institutionen in den Kolonien, sondern auch an der zunehmenden Bedeutung wirtschaftlicher Institutionen, bei denen der Herrschaftsbereich der Kirche nicht aufrechterhalten werden konnte. Die Genossenschaften können heutzutage als weltliche Institutionen definiert werden⁷³, die sich weitgehend vom Einfluß der religiösen Führung befreit haben und ihre Entscheidungen auf der Basis wissenschaftlich-technischen Wissens treffen. Der Aufbau der Agrarindustrie sowie die Technisierung weiterer Bereiche des Wirtschaftslebens deuten darauf hin, daß eine zunehmende Verweltlichung und der damit verbundene Verlust eines zentralen Bestandteils mennonitischer Tradition zugunsten wirtschaftlicher Effizienz in Kauf genommen wurden. Auch hier läßt sich ein Übergang von traditionaler zu legaler Herrschaft aufzeigen, da die Handlungsgrundlage insbesondere bei Wirtschaftskontakten nach außen vermutlich nicht auf mündlichen Absprachen und im Vertrauen auf die durch Sanktionen abgesicherten traditionellen Werte und Normen, sondern zunehmend auf „gesetztem“ Recht basie-

ren mußte. Die Entscheidungsträger in diesem Bereich konnten nicht gleichzeitig diejenigen sein, die über die Wahrung der Tradition zu wachen hatten, da die Verweltlichung dieser widerspach. Sicherlich gab es unter den Mennoniten schon seit ihrer Zeit in Rußland eine „weltliche“ Autorität in Form der Oberschulzen, die auch in den Chaco-Kolonien übernommen wurde. Neu war allerdings, daß sich die Aufgabenbereiche der Verwaltung seit der Gründung der Kolonien immer weiter ausgedehnt und mittlerweile einen weitaus bedeutenderen Einfluß auf das wirtschaftliche und soziale Leben haben. Aufgrund dieser Tatsache kann vermutet werden, daß der Einfluß der Oberschulzen gegenüber dem Einfluß der Ältesten zugenommen hat. Es muß darauf hingewiesen werden, daß die religiöse Prägung innerhalb der Kolonien damit nicht gänzlich abhanden gekommen ist. Es hat allerdings eine Trennung und Entflechtung von religiösen und „weltlichen“ Aufgabenbereichen stattgefunden, die auf beiden Seiten zu einem Spagat zwischen dem religiös-traditionellen Anspruch und den wirtschaftlich-technischen Anforderungen zwingt. Beiden Seiten gerecht zu werden, scheint kaum möglich zu sein und führt zu Widersprüchen, die in den erwähnten Diskussionen um die zukünftige Entwicklung der Kolonien hervortreten.

Drei weitere Aspekte, die erst mit der Modernisierung der Kolonien aufgetreten sind, können diesen unterstellten Zusammenhang verdeutlichen und stützen. Es wurde bereits angedeutet, daß sich das Bildungs- und Ausbildungswesen innerhalb der Kolonien bedeutend verändert und den Ansprüchen der Modernisierung angepaßt hat. Hierzu gehörte auch eine weitgehende Eingliederung des mennonitischen in das paraguayische Schulwesen.⁷⁴ Dies bedeutete nicht nur, daß Unterricht in spanischer Sprache eingeführt wurde und zum selbstverständlichen Bestandteil der schulischen Ausbildung geworden ist, sondern auch, daß die Sekundarschulen weitgehend den nationalen Lehrplan übernommen haben.⁷⁵ Innerhalb der Kolonien unterstehen die Schulen der Kolonieverwaltung, nicht den Gemeinden, und sie weisen in bezug auf ihre Infrastruktur und die jeweiligen Unterrichtsfächer einen hohen Grad an Modernität auf. Aufgrund dieses Wandels und mit Blick auf den hohen Technisierungsgrad der Wirtschaft und der Verwaltung, der als Indiz für das Vorhandensein wissenschaftlich-technischen Wissens dient, kann von einer Säkularisierung des Bildungswesens ausgegangen werden.⁷⁶ Der damit verbundene Bedeutungszuwachs, den der Bildungsbereich innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft erlangt hat, weist auch darauf hin, daß sich der Einfluß der Lehrerschaft auf die Entwicklung der Kolonien deutlich vergrößert hat. Ihr obliegt die Zuständigkeit für alle Fragen des Lehrplans, für die Gestaltung des Unterrichts sowie für die Beschaffung der not-

wendigen Lehrmittel.⁷⁷ Wenngleich die Finanzierung des Bildungswesens zumindest zum Teil durch die Gemeinschaft erfolgt und damit von der Kolonieverwaltung abhängt, dürften Veränderungen in diesem Bereich ohne die Zustimmung der Lehrer kaum durchsetzbar sein. Damit scheint eine Berufsgruppe an Bedeutung gewonnen zu haben, die durch ihre Steuerungsfunktion im Bildungssektor einen deutlich stärkeren Anteil an der zukünftigen Entwicklung der Kolonien haben wird und damit eine einflußreiche Interessengruppe darstellt. Auch dies trägt dazu bei, daß die Anzahl an Entscheidungsträgern weiter ansteigt.

Der zweite Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang angesprochen werden muß, betrifft die politische Beteiligung der Mennoniten, die noch bis vor kurzer Zeit ein allgemeines Tabuthema in den Kolonien war. Innerhalb der Kolonien kann politisches Engagement schon seit langer Zeit als fester Bestandteil des Zusammenlebens gelten, sind doch beispielsweise die internen Wahlen zum Oberschulzen generell als politische Aktivität zu bezeichnen. Mit dem Ende der Diktatur Alfredo Stroessners im Jahr 1989 und der daran anschließenden Demokratisierung des Landes⁷⁸ wurden auch neue politische Anforderungen an die Mennoniten gestellt, und es kam zu einer Öffnung der Kolonien gegenüber der nationalen Politik. Ein Grund hierfür ist sicherlich in Privilegien zu sehen, die unter der Herrschaft Stroessners nie zur Disposition standen. Mit ihrer zunehmenden Anbindung an den paraguayischen Staat und durch die Entwicklung zur Demokratie stellte sich natürlich die Frage, ob die Kolonien noch zeitgemäß waren und wer, außer den Mennoniten selbst, sich für sie politisch einsetzen würde. Auch andere gewünschte Entwicklungen konnten nur über die eigene politische Interessenvertretung erreicht werden, so daß nicht mehr fraglich war ob, sondern wann sich die Mennoniten politisch engagieren würden.

Neben der Beteiligung der Koloniebewohner an den Wahlen zu nationalen und regionalen Parlamenten zeigt sich diese neue Offenheit auch in der aktiven Beteiligung einiger Mennoniten am politischen Leben Paraguays, die mit der Wahl Cornelius Sawatzkys zum Gouverneur („gobernador“) des Bezirks Boquerón und Heinz Ratzlaffs zum Abgeordneten im nationalen Parlament erste Erfolge verbuchen konnte.⁷⁹ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß nach paraguayischem Recht die Frauen das aktive und passive Wahlrecht haben, so daß die Verweigerung dieses Rechts bei innerkolonialen Wahlen nicht begründet werden konnte. Folgerichtig wurde auch dieses Wahlsystem den neuen Realitäten angepaßt und ohne größere Diskussionen eine Gleichberechtigung hergestellt.⁸⁰ Folgt man den politischen Diskussionen in den örtlichen Zeitungen und berücksichtigt man die Aktualität

der Themen sowie das Engagement einiger Mennoniten in den Ortsverbänden der etablierten Parteien Paraguays⁸¹, so kann man davon ausgehen, daß die Integration der Kolonien in die nationale politische Landschaft schon sehr weit fortgeschritten ist. Vor dem Hintergrund, daß die politische Einbindung erst mit Beginn der 1990er Jahre einsetzte, ist das Tempo dieser Annäherung an den paraguayischen Staat besonders bemerkenswert.

Das politische Engagement der Mennoniten über ihre Koloniegrenzen hinaus bedeutete gleichzeitig einen weiteren Schritt in Richtung Säkularisierung, weil sich mit der Übernahme von Verantwortung für die politisch gesteuerte Entwicklung des Landes auch die Akzeptanz staatlicher Ordnung veränderte. Dies stellt einen Bruch mit der überkommenen apolitischen Haltung dar. Es fand eine Verschmelzung zwischen dem „Reich Gottes“ und dem „Reich dieser Welt“ statt⁸², sofern das eine nicht die weitgehende Auflösung des anderen bedeutet. Praktisch hatte dies die Auswirkung, daß neben der kolonieinternen auch die legale Herrschaft des Staates formal anerkannt wurde. Dadurch trug auch die politische Öffnung zu einer Pluralisierung derjenigen Institutionen bei, die offiziell einen Einfluß auf die Belange der Kolonien geltend machen können und folglich von den Bewohnern akzeptiert werden müssen, sofern sie sich selbst an der Entwicklung beteiligen wollen.

Der letzte Gesichtspunkt, der im Zusammenhang mit der Säkularisierung angesprochen werden soll, betrifft das religiöse Leben selbst. Ein Blick auf die verfügbaren Zahlen zeigt zunächst einmal, daß der Anteil der Gemeindemitglieder an der Gesamteinwohnerzahl zu Beginn des Jahres 1995 in allen drei Kolonien nach wie vor sehr hoch ist (Menno: 53,7 Prozent, Fernheim: 62,6 Prozent, Neuland: 60,0 Prozent).⁸³ Bei diesen Daten ist zu bedenken, daß die Prozentsätze auf der Basis der Gesamtbevölkerungszahl der jeweiligen Kolonie errechnet wurden. Sie enthält demnach auch die Kinder und Jugendlichen, die aufgrund ihres Alters noch nicht getauft sind und deshalb auch nicht als Gemeindemitglieder gelten können. Würde lediglich der Bevölkerungsanteil berücksichtigt werden, der oberhalb des Bekenntnisalters liegt, weil nur mit dieser Datenbasis der Maximalwert aller möglichen Gemeindemitglieder zu ermitteln ist, so läge dieser Wert bedeutend höher. Auf dieser Grundlage stellt J. Sawatzky für die Kolonie Menno der 90er Jahre einen Anteil von rund 90 Prozent an Gemeindemitgliedern fest⁸⁴, der nahezu dem von Hack aus dem Jahr 1957 entspricht.⁸⁵ Dienen lediglich diese statistischen Werte als Grundlage für die Beurteilung der Entwicklung des religiösen Lebens in den Kolonien, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß kein Wandel stattgefunden hat. Angesichts der aufgezeigten Verände-

rungen in annähernd allen anderen Bereichen des Kolonielebens muß diese Feststellung mißtrauisch stimmen. Zudem zeigt Hack, der den freiwilligen Charakter der Taufe bezweifelt und den Kirchgang nicht nur als religiöse Handlung, sondern auch als willkommene Abwechslung zum Alltag versteht,⁸⁶ daß die vermeintlich verlässlichen Indikatoren die unterschiedlichen Motive nicht berücksichtigen und damit kein Garant für die Güte der Meßergebnisse sind.

Aus diesem Grund muß eine andere Herangehensweise gewagt werden, um feststellen zu können, ob das religiöse Leben in den Kolonien von den Veränderungen unberührt geblieben ist. Betrachtet man zahlreiche Artikel der örtlichen Zeitungen, die sich immer wieder mit dem Thema der Religiosität auseinandersetzen, so entsteht der Eindruck, daß die Religion nach wie vor eine prägende Komponente des Zusammenlebens in den Kolonien ist, jedoch durch einen liberaleren Umgang mit entsprechenden Themen ihre Form qualitativ verändert hat und es zu einer Pluralisierung religiöser Ansichten gekommen ist. Einen direkten Hinweis darauf findet man in dem Vortrag des Predigers Klassen, der über die Gemeindezucht schreibt: „In der Gemeindezucht haben wir im Allgemeinen sehr nachgelassen. Wir sind tolerant geworden. [...] Manche melden sich dann von der Gemeinde ab. Die Gemeinde ist dazu [darüber] froh, weil sie dann nicht [zu] handeln braucht. Ist das ein biblischer Weg?“⁸⁷

Die Kritik wendet sich gegen einen zunehmend liberalen Umgang mit religiösen Fragen und weist darauf hin, daß dies eine neuere Erscheinung ist. Wenn man davon ausgeht, daß diese Einschätzung zutreffend ist und nicht auf einer stereotypen Beschönigung vergangener Zeiten beruht, dann könnte behauptet werden, daß sich der Verlust des geschlossenen religiösen Weltbildes und eine selbstreflexive Haltung der Gläubigen zu ihrer Religion in einem kritischen Umgang niederschlagen. Eine Zunahme liberaler Ansichten aufgrund von Reflexion bedeutet keinesfalls, wie es der Artikel eventuell suggerieren könnte, daß dies gleichbedeutend mit einem Verlust an Religiosität an sich ist, sondern daß religiöse Ansichten offen thematisiert, Mißstände kritisiert und eigene religiöse Interessen formuliert werden. Die schon erwähnten Gründungen neuer Gemeinden scheinen das Ergebnis eines solchen Prozesses zu sein. A. Giesbrecht beschreibt dies folgendermaßen: „Die Gemeindemitglieder [der neu entstandenen Gemeinde, J. G.] erklärten, daß in den alten Lokalgemeinden sehr viel Ungerechtigkeit herrsche. Streit und Zank auf den Gemeindestunden sei an der Tagesordnung gewesen, und es würden keine klaren Maßnahmen wegen unzüchtigem Verhalten der Gemeindemitglieder getroffen. Es gäbe zu viele negative Vorbilder in der Ge-

meinde. Es würden einige wenige Leute bevorzugt, denn 80 bis 90 Prozent der Gemeindemitglieder könnten sich nicht aktiv an den Programmen der Gemeinden beteiligen, sie seien nur Zuhörer.“⁸⁸

Während in den 1950er Jahren jegliche Kritik an der Gemeinde oder an den Ältesten kaum vorstellbar war,⁸⁹ weil die traditionellen Sanktionen gegen Abweichler noch vollständig funktionierten, werden religiöse Themen heutzutage deutlich offener und in differenzierter Form diskutiert.⁹⁰ Dabei wird auf Unzulänglichkeiten in den Gemeinden aufmerksam gemacht und auch deutliche Kritik geäußert: „Außerdem haben in der Geschichte der Mennoniten unsere Gemeinden oft nur gebremst und aufgehalten, aus Vorsicht oder Unsicherheit. Dadurch läuft heute sehr vieles außerhalb der Gemeinde und nicht unter der Schirmherrschaft derselben.“⁹¹

Angesichts dieser Äußerungen kann behauptet werden, daß sich der Umgang der Koloniewohner mit ihrer Religion verändert hat; er ist offener und reflektierter geworden. Die Gemeindemitglieder bilden zunehmend eigene religiöse Interessen aus und zögern nicht, Mißstände in den Gemeinden offen zu kritisieren. Dies führt zu einer zunehmenden Pluralisierung und Differenzierung religiöser Ansichten und ihrer praktischen Umsetzung. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß dies nicht zwangsweise mit einem Verlust an Religiosität einhergeht. Auch weiterhin spielt die Religion für weite Teile des mennonitischen Zusammenlebens eine bedeutende Rolle, heutzutage allerdings weniger einheitlich als zu früherer Zeit. Gerade dieser Gesichtspunkt macht den gesellschaftlichen Wandel besonders deutlich, dem die Kolonien seit ihrer Entstehung unterzogen wurden.

5. Die Zukunft der Kolonien — Weitere Modernisierung oder Rückbesinnung?

Die mennonitischen Kolonien im paraguayischen Chaco haben ihre Gestalt innerhalb der vergangenen Jahre bedeutend verändert. Die notwendige Öffnung nach außen sicherte dabei das wirtschaftliche Überleben und damit das Fortbestehen insgesamt, mußte jedoch um den Preis rasanter gesellschaftlicher Veränderungen erkaufte werden. Die vielen positiven Gesichtspunkte dieses Wandels, die wohl vor allem in einem höheren Grad an Selbstbestimmung und dem Aufbrechen verkrusteter Strukturen zu sehen sind, sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Bewohner dem Wandel mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehen. Die Befürchtungen dieses Teils der Bevölkerung, daß im Zuge der Modernisierung prägende Identitätsmerkmale mennonitischen Lebens verloren gehen und bedeutende kulturelle Bindun-

gen leichtfertig fallengelassen werden, entbehrt nicht jeglicher Grundlage. Da eine Rückbesinnung im Sinne einer reaktionär-konservativen Retraditionalisierung als unwahrscheinliche Variante der zukünftigen Entwicklung angesehen werden kann⁹², wird es in der Verantwortung der einflußreichen Modernisierer liegen, den Spagat zwischen Modernisierung und Bewahrung der mennonitischen Identität zu meistern. Dies wird angesichts zahlreicher verlockender Angebote, die das moderne Leben bereithält, insbesondere für die jüngere Generation sicherlich ein schwieriger Prozeß werden, sollte jedoch im Sinne des Überlebens dieser Gemeinden anzustreben sein. Ob dies gelingen wird und welches Erscheinungsbild die Kolonien dann aufweisen werden, ist noch nicht abzusehen.

- 1 Vgl. F. Vogler, Was muß der Auswanderer von der Republik Paraguay wissen? Diessen vor München 1919, S. 6.
- 2 Auf die Gründung weiterer Kolonien in Ostparaguay wird an dieser Stelle nicht eingegangen.
- 3 Der Chaco wurde von Indianern als Siedlungsgebiet genutzt, wobei es sich um nomadisierende Gruppen handelte.
- 4 Vgl. Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1, Bolanden-Weierhof 1988, S. 154 ff.
- 5 Vgl. hierzu die Aufsätze von Theodor Löwen, Welche erzieherischen Werte streben wir als christliche Gemeinschaft an, trotz der rapiden Veränderungen? Gekürzte Form eines Vortrags anlässlich des Gemeinschaftsseminars 1997 in Loma Plata, in: Menno Aktuell vom 20. Januar 1998, S. 6, sowie P. K. Neufeld, Einigkeit im Geist bewirkt Uneinigkeit im Fleisch, in: Mennoblatt, Nr. 4, Fildelfia, 16. Februar 1996, S. 3.
- 6 Vgl. Günther J. Bergmann, Auslandsdeutsche in Paraguay, Brasilien, Argentinien, Bad Münstereifel 1994, S. 76.
- 7 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 74.

- 8 Walter Quiring, *Im Schweiß Deines Angesichts ... Ein mennonitisches Bilderbuch*, Winnipeg/Manitoba 1953, S. 24.
- 9 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 71–74 und S. 89–96.
- 10 Vgl. Walter Quiring (wie Anm. 8), S. 24.
- 11 Dörte Dittmer/Ulrike Fullriede, *Como agua y aceite. Zum Verhältnis von Mennoniten und Indígenas in der multiethnischen Gesellschaft im paraguayischen Chaco*, Berlin, Hamburg, Mannheim 1996, S. 81.
- 12 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 110.
- 13 Vgl. hierzu Hubert Krier, *Tapferes Paraguay*, 2., verb. u. erg. Aufl., Würzburg 1976, S. 40 f.
- 14 Vgl. Walter Quiring (wie Anm. 8), S. 39.
- 15 Vgl. hierzu Henk Hack, *Die Kolonialisierung der Mennoniten im paraguayischen Chaco*, Amsterdam 1961, S. 98–101.
- 16 Vgl. Robert G. Unruh, *Die Geschichte des Büffelgrases im Chaco*, in: *Mennoblatt*, Nr. 18, 66. Jahrgang, Filadelfia, 16. Sept. 1995, S. 3 f.
- 17 Vgl. Walter Regehr, *Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco* (Basler Beiträge zur Geographie, Bd. 25), Basel 1979, S. 195 ff.
- 18 James Adrián Prieto Valladares, *Die mennonitische Mission in Costa Rica (1960–1978)*, Diss., Hamburg 1992, S. 46.
- 19 Vgl. Peter Wiens, *Dank und Anerkennung — 75 Jahre MCC*, in: *Mennoblatt*, Nr. 18, 66. Jahrgang, Filadelfia, 16. September 1995, S. 4 f.
- 20 Vgl. James Adrián Prieto Valladares (wie Anm. 18), S. 42–53.
- 21 Vgl. Dörte Dittmer/Ulrike Fullriede (wie Anm. 11), S. 47.
- 22 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 181.
- 23 Vgl. Peter Wiens (wie Anm. 19), S. 4.
- 24 Dies war auf die ersten beiden Ausbildungsjahre bezogen. Vgl. hierzu Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 280.
- 25 Vgl. ebd., S. 183 f. Mit Beginn der 90er Jahre wurde dann, wie in zahlreichen anderen Staaten Südamerikas, auch in Paraguay das als gescheitert angesehene Konzept der Importsubstitution zugunsten einer neoliberalen Umstrukturierung der Volkswirtschaft aufgegeben. Vgl. hierzu: Klaus Eßer, *Wirtschaftspolitische Neuorientierung in Lateinamerika*, in: *Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* (Hg.), *Lateinamerika und Europa in den 90er Jahren*, Hamburg 1994, S. 1 ff.
- 26 Vgl. Jacob N. Giesbrecht, *Zur Jubiläumsfeier in Menno*, in: *Menno Informiert*, Nr. 6, 9. Jahrgang, Loma Plata, 26. Juni 1996, S. 4.
- 27 Vgl. *Mennoblatt* vom 1. Juli 1997, *Statistische Daten*. Nr. 6, 68. Jahrgang, Filadelfia, S. 12 sowie Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 185.

- 28 Beipielhaft hierfür sei auf die privat betriebene Shell-Tankstelle verwiesen. Vgl. hierzu Kennert Giesbrecht, Shell-Loma Plata, in: Menno Aktuell, Nr. 2, 1. Jahrgang, Loma Plata, 14. Mai 1997, S. 15.
- 29 Beim MERCOSUR (Mercado Común del Sur) handelt es sich um eine Zollunion, der Argentinien, Brasilien, Paraguay und Uruguay angehören und die die Bildung eines gemeinsamen Marktes zwischen den Cono-Sur-Staaten zum Ziel hat. Sie wurde am 26. März 1991 mit dem „Tratado de Asunción“ aus der Taufe gehoben. Vgl. hierzu: ALADI (Hg.), El papel de la ALADI en la nueva institucionalidad del proceso de integración., ALADI/SEC/Estudio 86, Montevideo, 7. Juni 1995, S. 57 ff.
- 30 Vgl. hierzu Peter P. Klassen, Menn-Co-Sur. Eine Tagung mennonitischer Genossenschaften in Uruguay (25. und 26. September 1997), in: Mennoblatt, Nr. 20, 68. Jahrgang, Filadelfia, 16. Oktober 1997, S. 4 f.
- 31 Vgl. Menno Informiert vom 24. Juni 1995, Die mennonitischen Siedlungen in Paraguay, Nr. 5, 8. Jahrgang, Loma Plata, S. 20.
- 32 Vgl. Neues für Alle vom 13. März 1998. Politische Analyse des Bezirks Boquerón, Nr. 598, 19. Jahrgang, Asunción, S. 29.
- 33 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 171.
- 34 Vgl. Hans Fast: 70 Jahre Selbstverwaltung der Kolonie Menno, in: Menno Aktuell, Nr. 4, 1. Jahrgang, Loma Plata, 25. Juli 1997, S. 9.
- 35 Vgl. Adolf Sawatzky/Peter Sawatzky, Reform in den Betrieben der Sociedad Civil und der Kooperative der Kolonie Menno, in: Menno Informiert, Nr. 3, 11. Jahrgang, Loma Plata, März 1998, S. 3–5.
- 36 Verwaltungsrat Chortizer Komitee/Gemeindeleiter der Kolonie Menno (Hg.), Der soziale Dienst in der Kolonie Menno. Unveröffentlichtes Manuskript des Statuts für soziale Dienste in der Kolonie Menno, Loma Plata, 15. November 1994, S. 4–19.
- 37 Vgl. hierzu Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Begegnung mit Indianern und Paraguayern. Band 2, Bolanden-Weierhof, 1991, S. 171–196.
- 38 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 223 f.
- 39 ebd., S. 227.
- 40 Vgl. Adolf S. Sawatzky, Origin, evolución e inserción de la Colonia Menno a la sociedad paraguaya, unveröffentl. Staatsexamensarbeit, Universidad del Norte, Asunción 1996, S. 77.
- 41 Vgl. hierzu Peter A. Kehler, Der Weg aus der Krise, in: Menno Aktuell, Nr. 12, 2. Jahrgang, Loma Plata, 25. März 1998, S. 6.
- 42 Vgl. Elisabeth Wisotzki, Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten, Dissertation, Bonn 1992, S. 33.

- 43 Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es in den Kolonien keine Konflikte gab. Allerdings mußten Neuerungen immer im Einklang mit der Tradition stehen.
- 44 Vgl. hierzu Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 137–149.
- 45 Peter P. Klassen, Mennonitische Schulen im Wandel. Unveröffentlichtes Manuskript zu einem Vortrag, gehalten auf der Tagung des Lehrverbandes in Asunción vom 9. bis 11. Febr. 1994, S. 1.
- 46 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 272.
- 47 Vgl. Henk Hack (wie Anm. 15), S. 138.
- 48 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 37), S. 2.
- 49 Vgl. Peter A. Kehler (wie Anm. 41), S. 6.
- 50 Vgl. Adolf S. Sawatzky (wie Anm. 40), S. 79.
- 51 Vgl. Dörte Dittmer/Ulrike Fullriede (wie Anm. 11), S. 50.
- 52 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 165 f.
- 53 Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, hg. von Johannes Winkelmann, 5., revidierte Aufl., Studienausg., Tübingen 1972, S. 12.
- 54 Vgl. Elisabeth Wisotzki (wie Anm. 42), S. 29–41.
- 55 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 175–180.
- 56 Der Grundgedanke hierfür ist angelehnt an die Ausführungen von J. Habermas zum mythischen und modernen Weltverständnis. Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Frankfurt 1995, S. 72–113.
- 57 Grundsätzlich sind Beispiele hierfür in allen Zeitungen zu finden. An dieser Stelle sei auf einige aktuelle Artikel verwiesen: Gundolf Niebuhr, Zum Muttertag. So verwirklichen sich Gottes Pläne, in: Mennoblatt, Nr. 9, 69. Jahrgang, Filadelfia, 1. Mai 1998, S. 1 f.; Hartwig Eitzen, Petrus, hast du mich lieb?, in: Mennoblatt, Nr. 8, 69. Jahrgang, Filadelfia, 16. April 1998, S. 1 f.
- 58 Zur früheren Stellung der Ältesten vgl. Henk Hack (wie Anm. 15), S. 173 ff.; Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 318 ff.; Elisabeth Wisotzki (wie Anm. 42), S. 75–78.
- 59 Vgl. Henk Hack (wie Anm. 15), S. 91.
- 60 ebd., S. 130.
- 61 Vgl. Verwaltungsrat Chortizer Komitee/Gemeindeleiter der Kolonie Menno (Hg.) (wie Anm. 36), Organigramm (keine Seitenangabe) und S. 1.
- 62 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 292–295.
- 63 Vgl. Adolf S. Sawatzky (wie Anm. 40), S. 59–62.
- 64 Speziell in bezug auf Fernheim vgl. Kai Rohkohl, Die plaudietische Sprachinsel Fernheim/Chaco (Paraguay), Marburg 1993, S. 29; in bezug auf die Kolonie Menno vgl. B. Hoepfner, Die Gemeinde in Menno schließt sich zusammen und

- evangelisiert, in: Mennonitische Rundschau, Nr. 9, 107. Jahrgang, Winnipeg-Manitoba, 2. Mai 1984, S. 18 f.
- 65 Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 335.
- 66 Vgl. hierzu Abram Giesbrecht, Eine neue Gemeinde in Loma Plata, in: Menno Aktuell, Nr. 4, 1. Jahrgang, Loma Plata, 25. Juli 1997, S. 4; Mennoblatt vom 1. September 1996, Gründung einer neuen Gemeinde in Filadelfia, Nr. 17, 67. Jahrgang, Filadelfia, S. 12.
- 67 Vgl. Adolf S. Sawatzky (wie Anm. 40), S. 74.
- 68 Vgl. Kai Rohlkohl (wie Anm. 64), S. 30.
- 69 Henk Hack (wie Anm. 15), S. 187.
- 70 Sawatzky spricht im Fall Menno von einem Wandel der durchschnittlichen Kinderanzahl je Familie von 10 auf insgesamt 3. Vgl. Adolf S. Sawatzky (wie Anm. 40), S. 69.
- 71 Vgl. hierzu Peter P. Klassen (wie Anm. 37), S. 301–305 sowie S. 306–310.
- 72 Zur Bedeutung des Banns bei den Mennoniten vgl. J. Lawrence Burkholder, Die Gemeinde der Gläubigen, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten, Stuttgart 1971, S. 55 ff.
- 73 Vgl. hierzu Abraham Wiebe, Aufgaben des Verwaltungsrates der Genossenschaft und Zivil-Gesellschaft, in: Menno Aktuell, Nr. 15, 2. Jahrgang, Loma Plata, 25. Juni 1998, S. 10.
- 74 Vgl. hierzu Peter P. Klassen (wie Anm. 45), S. 9 ff.
- 75 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 276.
- 76 Den Wandel des Schulwesens hat Jakob Warkentin, Leiter des gemeinsamen Lehrerseminars in Filadelfia, eindrucksvoll in einem Vortrag beschrieben. Vgl. hierzu Jakob Warkentin, Rolle und Bedeutung von Kultur und Bildung in der Kolonie Menno. Gekürzt von Abraham Wiebe, in: Menno Aktuell Nr. 4, 1. Jahrgang, Loma Plata, 25. Juli 1997, S. 14 f.
- 77 Vgl. Peter P. Klassen (wie Anm. 4), S. 276.
- 78 Inwieweit die Demokratie in Paraguay als verwirklicht anzusehen ist, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden.
- 79 Vgl. Adolf S. Sawatzky (wie Anm. 40), S. 79.
- 80 Vgl. hierzu M. Rudolph, Wahlrecht für Frauen eingeführt, in: Menno Informiert, Nr. 8, 7. Jahrgang, Loma Plata, August 1994, S. 3.
- 81 Zu politischen Diskussionen verschiedenster Art sind zahlreiche Artikel erschienen, die an dieser Stelle nicht alle genannt werden können. Beispielfhaft sei auf folgende verwiesen: Mennoblatt vom 16. Juli 1996, Mennoniten aktiv in der Parteipolitik. Nr. 14, 67. Jahrgang, Loma Plata, S. 11; Gustav Sawatzky, Wahlen, in: Menno Aktuell, Nr. 2, 1. Jahrgang, Loma Plata, 14. Mai 1997, S. 17; Wilfried

- Giesbrecht, Ökosteuer: Eine Alternative für die Zukunft?, in: Menno Aktuell, Nr. 1, 1. Jahrgang, Loma Plata, 14. April 1997, S. 15.
- 82 Zur Erläuterung dieser beiden Begriffe vgl. Robert Friedmann, Die Lehre von den beiden Reichen, in: Guy F. Hershberger, Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 101–114.
- 83 Vgl. Menno Informiert Nr. 5 (24. Juni 1995), S. 20.
- 84 Vgl. Joachim Sawatzky, Die Reform des Schulwesens in Menno und ihre Beziehungen zu der Gemeinde. Unveröff. Seminararbeit an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule, Basel 1996, S. 44.
- 85 Vgl. Henk Hack (wie Anm. 15), S. 176.
- 86 ebd., S. 175 f.
- 87 Dietrich Klassen, Gemeindezucht. Gekürzte Fassung eines Vortrags anlässlich der Glaubenskonferenz am 26. Sept. 1997 auf dem Gemeinschaftshof von Weidenfeld, in: Menno Aktuell, Nr. 10, 2. Jg., Loma Plata, 20. Januar 1998, S. 3.
- 88 Abram Giesbrecht (wie Anm. 66), S. 4.
- 89 Vgl. Hack Henk (wie Anm. 15), S. 174.
- 90 Beispielhaft soll auf folgenden Artikel verwiesen werden: Cornelius C. F. Wiebe, Tradition — ja oder nein? in: Menno aktuell Nr. 15, 2. Jg., Loma Plata, 25. Juni 1998, S. 2–4.
- 91 Theodor Löwen (wie Anm. 5), S. 7.
- 92 Vgl. hierzu Jens Gehrman, Rückbesinnung? Der soziale Wandel bei den deutschstämmigen Mennoniten im paraguayischen Chaco. Magisterarbeit, Kiel 1999, S. 55–67.

Sprachlicher Wandel bei den Mennoniten im paraguayischen Chaco

Als sich in den Jahren 1927/28 rund 2000 kanadische Mennoniten im paraguayischen Chaco ansiedelten, waren sie davon überzeugt, hier nach vielen Verfolgungen und Anfeindungen, denen sie sich in den letzten Jahrhunderten immer wieder ausgesetzt sahen, die gesuchte Abgeschiedenheit gefunden zu haben, in der sie ihre Glaubensüberzeugungen ungestört würden ausleben können. Fünfzig Jahre lebten die Mennoniten im Westteil des Landes dann auch weitgehend abgeschlossen und ohne nennenswerte Kontakte zu anderen Kulturen, abgesehen von den Jahren des Chacokrieges von 1932 bis 1935 zwischen Bolivien und Paraguay, als die Kriegsfronten durch das Gebiet der Mennonitenkolonien liefen und sich viele Soldaten in dem Gebiet der Kolonien aufhielten. Ansonsten wohnten einige arme guarani- und spanischsprechende Landwirte in den Mennonitenkolonien oder in deren unmittelbarer Nachbarschaft. Hinzu kamen einige hundert Indios, von denen nach und nach immer mehr in dieses Gebiet zogen. Der Kontakt zu den Indios war besonders intensiv, weil die Mennoniten sie gerne als Arbeitskräfte einsetzten, wodurch die wirtschaftliche Abhängigkeit der Indios von den deutschen Arbeitgebern wuchs.

Für die Verständigung lernten die Indianer einige Brocken Plautdietsch. Mit der Zeit entwickelte sich eine Art Pidginsprache¹ zwischen den Mennoniten und den Indios, wobei man sich mit Phrasen folgender Art verständigte: „Es dina nicht in beet Eete feia mi. — Jo, oba muchta dina eascht in beet uabeite feia mi.“

Noch heute beherrschen einige ältere Indios ein fast fehlerfreies Plautdietsch. Doch abgesehen von wenigen Missionaren spricht kaum ein Koloniebewohner eine Sprache der Indios. Es gibt lediglich einzelne Wörter aus der Sprache der Enhlet, die den meisten mennonitischen Einwohnern der Kolonie Menno bekannt sind.

Als dann in den siebziger und achtziger Jahren relativer Wohlstand einkehrte, wurden auch die Grenzen zur Außenwelt durchlässiger, man fand nach und nach Anschluß an die moderne Kommunikationswelt. Im Jahr 1974 wurde von den Mennoniten ein Radiosender für die christliche Erbauung und für Missionszwecke in Betrieb genommen, der Programme in verschiedenen Sprachen ausstrahlt, wie Deutsch, Plautdietsch, Spanisch, Guarani und in verschiedenen Eingeborenensprachen. Die Inbetriebnahme dieses Senders

hatte zur Folge, daß die meisten Bewohner sich ein Radio anschafften. Vorher besaßen nur einige wenige Haushalte ein Radio.

Ab Mitte der achtziger Jahre statteten sich immer mehr Haushalte mit Fernseh- und Videogeräten aus. Da man über die Hausantenne keine Fernsehprogramme empfangen konnte, erfanden geschickte Geschäftsleute bald eine Einnahmequelle, indem sie in Deutschland Fernsehprogramme aufzeichnen ließen, um diese dann über Videoverleih den Koloniebewohnern zugänglich zu machen. Ab Anfang der neunziger Jahre legten sich dann viele Haushalte eine Satellitenschüssel zu. Mit ihr konnten zunächst hauptsächlich brasilianische Fernsehprogramme empfangen werden. Heute steigen viele auf digitale Technik um, womit sich über sechzig Fernsehprogramme empfangen lassen, darunter auch das Fernseh- und Rundfunkprogramm der Deutschen Welle, aber kein paraguayisches Fernseh- oder Rundfunkprogramm.

Man hat in den Kolonien zur internen Kommunikation ganz früh ein Telefonnetz aufgebaut, das teilweise bis heute genutzt wird. Jedoch bestand keine telefonische Verbindung nach außen. Die Kooperativen der Kolonien hatten je ein Funkgerät für die täglichen Kontakte mit den Kooperativvertretungen in Asunción. Erst 1986 wurde das erste öffentliche Telefon in den Kolonien eingerichtet, womit die Möglichkeit zur telefonischen Kommunikation nach außen hergestellt war. Nach und nach haben dann die Heime, die sich in den Zentren der Kolonien befinden, öffentlichen Telefonanschluß bekommen. Heute besteht die Möglichkeit, einen Anschluß für ein Mobiltelefon zu bekommen, so daß auch in den entlegendsten Dörfern ein öffentlicher Telefonanschluß vorhanden sein kann.

Vor einigen Jahren wußte kaum jemand, wie ein *Personal Computer* zu bedienen ist. Heute verschaffen sich immer mehr Leute einen Internetanschluß und pflegen Kontakte über E-Mail mit Personen unter anderem aus Europa und Nordamerika.² Doch ist auch hier wie überall auf der Welt zunächst nur ein verhältnismäßig geringer Teil der Bevölkerung an der rasanten Entwicklung direkt beteiligt, wenn auch die meisten wohl zumindest indirekt davon betroffen sind.

Wie diese kurzen Ausführungen zur Entwicklung der Kolonien zeigen, sind die Berührungen zu anderen ethnischen Gruppen heutzutage vielseitig und vielschichtig. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß diese Kontakte in der Sprache ihre Spuren hinterlassen haben, worauf verschiedene Autoren auch schon hingewiesen haben.³ Systematische sprachliche Untersuchungen hat es jedoch noch nicht gegeben. Mit diesem Aufsatz wird versucht, einen Einblick in die sprachliche Entwicklung der Chacokolonien zu gewinnen. Dazu soll in einem ersten Schritt die Sprachgeschichte der Mennoniten im allge-

meinen kurz skizziert werden (1), um im Anschluß daran die vielfältigen sprachlichen Kontakte aufzuzeigen, wie sie sich aus der Entwicklungsgeschichte der Kolonien ergeben haben (2). In einem dritten Kapitel werden einige Beispiele für Wörter genannt, die aus verschiedenen Sprachen Eingang in die Alltagssprache der Mennoniten im paraguayischen Chaco gefunden haben (3). Schließlich erfolgt eine Einschätzung hinsichtlich der weiteren sprachlichen Entwicklung in den Kolonien, wobei neben dem Plautdietschen auch die deutsche und die spanische Sprache einbezogen werden (4).

1. Kurze Einführung in die Sprachgeschichte der Mennoniten

Während ihrer Zeit im Weichseldelta pflegten die Mennoniten zunächst weiter das Niederländische als Kirchensprache. Als Alltagssprache benutzten sie eine Sprachform auf niederdeutscher Basis mit mehr oder weniger starken niederländischen Anteilen. Der Wechsel zum Hochdeutschen als Kirchensprache vollzog sich nur langsam, wobei die Landgemeinden diesen Sprachwechsel schneller vollzogen als die Stadtgemeinden. Das lag wohl vor allem daran, daß viele junge Leute, insbesondere aus Danzig, zum Studium in die Niederlande gingen und infolgedessen das Niederländische ein hohes Prestige besaß. Als Alltagssprache übernahmen sie das Niederpreußische, das in der Weichsellandschaft gesprochen wurde und in das sie noch einige Reliktwörter aus dem Niederländischen integrierten. Dieser niederpreußische Dialekt setzte sich als Umgangssprache der Mennoniten durch und wird heute noch von Mennoniten in vielen Teilen der Welt als Muttersprache gesprochen. Wolfgang W. Moelleken schreibt dazu:

„Die Vorfahren der meisten rußlanddeutschen Mennoniten kamen zwar ursprünglich aus den Niederlanden, Flandern und Nordwestdeutschland, sprachen aber bei der Auswanderung aus Westpreußen bereits den Dialekt der Weichsel. Obwohl ihr Dialekt in den folgenden Jahrhunderten viele Änderungen und Neuerungen erfahren hat, ist er auch heute noch deckungsgleich mit dem Dialekt ihrer ursprünglichen Heimat an der Weichsel, vor allem wie er auf der Nehrung und im Delta gesprochen wurde.“⁴

Man bezeichnet diese Sprache heute als Mennonitenplatt⁵ oder einfach als Plautdietsch⁶, und sie gilt als Teil des Niederdeutschen.⁷ Gleichzeitig ist sie Zeuge von der langen Wanderschaft der Mennoniten: Sie hat slavische und englische Wörter aufgenommen.⁸

Noch heute ist diese Sprache für viele Koloniebewohner im paraguayischen Chaco die einzige, die sie aktiv richtig beherrschen, wenngleich auch noch

Spanisch und Deutsch gesprochen wird. Wie jedoch schon in früherer Zeit, hat sich der Einfluß anderer Sprachen bis heute weiter fortgesetzt, der insbesondere im paraguayischen Chaco eine besondere Vielfalt aufweist.

2. Die Vielfalt der Sprachkontakte im paraguayischen Chaco

Die Sprachkontakte innerhalb der Kolonien des paraguayischen Chaco sind für diese enorme Vielfalt verantwortlich, die sich aus unterschiedlichen Gründen ergeben hat und neben Englisch und Spanisch auch mehrere indianische Sprachen betrifft.

Die Bewohner der Kolonie Menno sind aus Kanada nach Paraguay ausgewandert und besitzen in der Regel die kanadische Staatsbürgerschaft. Das befördert den regen Austausch mit Kanada, viele ziehen dorthin zurück. Und man besucht sich gegenseitig. Den Koloniebewohnern fällt es immer wieder auf, wieviele englische Wörter die Leute im Plautdietschen verwenden, wenn sie für einige Zeit in Kanada waren. Andererseits ist mancher überrascht, wenn er zum ersten Mal nach Kanada kommt und feststellt, daß er schon einige englische Wörter im Plautdietschen in Paraguay verwendet hat. Die meisten Koloniebewohner sind sich der vielen Lehnwörter aus anderen Sprachen im Plautdietschen nicht bewußt. So hat vor einigen Monaten ein Gastredner aus der Kolonie Menno in einer mennonitischen Kirche in Winnipeg gesagt: „So wie wir es in unserem schönen Deutsch sagen: Loot onns gaunz tranquilo senne“ (tranquilo, spanisch für ruhig, gelassen). Andererseits gibt es aber vor allem in Lehrerkreisen viele Diskussionen über die Hispanisierung der Koloniebewohner, die Wörter aus dem Spanischen nicht nur im Plautdietschen, sondern auch im Deutschen verwenden.

Die Hispanisierung hat nach Walter Quiring⁹ schon in den ersten Siedlungsjahren eingesetzt. Wenn sich jedoch schon in dieser frühen Phase, in der die Koloniebewohner noch relativ wenig Kontakte zu Spanischsprechenden hatten, Wortentlehnungen aus dem Spanischen im Plautdietschen eingebürgert haben, dann ist davon auszugehen, daß die Hispanisierung heute schon weit fortgeschritten ist. Ein erstes Beispiel fällt allen Besuchern aus Deutschland sofort auf, wenn sie Schilder mit folgender Aufschrift vorfinden: „Danke für nicht Rauchen!“ — eine direkte Übertragung aus dem Spanischen: „Gracias por no fumar!“

Da die Koloniebewohner schon ab den ersten Siedlungsjahren Kontakt zu verschiedenen Indianervölkern hatten, der mit den Jahren immer intensiver und vielseitiger wurde, ist auch dieser Aspekt auf eine bestimmte Art und Weise zum Tragen gekommen. Hierfür bietet sich das Beispiel der Enhlet

an, die schon seit der Ansiedlungszeit Seite an Seite mit den Koloniebewohnern von Loma Plata (Kolonie Menno)¹⁰ leben. Vor allem aber darf eine Eingeborenensprache nicht ausgeklammert werden: das Guaraní, das von fast neunzig Prozent der paraguayischen Bevölkerung gesprochen wird und neben dem Spanischen paraguayische Nationalsprache ist.

3. Beispiele für entlehnte Wörter im alltäglichen Sprachgebrauch der Koloniebewohner

Im folgenden sollen einige Beispiele für entlehnte Wörter im Plautdietschen gegeben werden. Hierbei handelt es sich um Wörter, die im Plautdietschen fest verankert sind, das heißt, die Koloniebewohner haben zu diesen Bezeichnungen keine — oder kaum gebräuchliche — Alternativen. Die Wörter sind der großen Mehrheit bekannt und werden kaum als Fremdwörter empfunden. Es soll vor allem auf die Wortbedeutung und -verwendung eingegangen werden. Ich weise in diesem Fall auch auf Guaranismen hin, zumal einige von der *Real Academia Española*¹¹ aufgenommen worden sind. Guaraní ist die Muttersprache für die Mehrheit der paraguayischen Bevölkerung.¹² Das hat zur Folge, daß das paraguayische Spanisch sehr viele Interferenzen des Guaraní aufzuweisen hat. Für manche Dinge, Tiere und Pflanzen kennt man in Paraguay nur die Bezeichnung aus der Guaranisprache.

3.1 Jemohldet Fleusch < carne molida: Hackfleisch

Es liegt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine Lehnübersetzung aus dem Spanischen handelt, denn „jemohldet“ heißt „gemahlen“. Im Spanischen des Rio-de-la-Plata-Gebiets wird „Hackfleisch“ mit „carne molida“ bezeichnet, was wörtlich übersetzt „gemahlenes, zerriebenes Fleisch“ bedeutet. Doch andererseits heißt „Fleisch durch den Fleischwolf drehen“ im Plautdietschen in Analogie zu „Kolvekorn mohle“ („Mais mahlen“) einfach „Fleusch mohle“, so daß es sich auch um einen intern gebildeten Ausdruck handeln könnte, bei dem die Grundbedeutung „mahlen“ wie in „Getreide mahlen, Korn mahlen“ auf „Fleisch mahlen“ angewendet wird.

3.2 guapo: „hübsch“, „schick“

Dieses Wort ist sehr geläufig und wird besonders häufig benutzt, wenn man Kinder für eine Leistung lobt, also in der Bedeutung von „tapfer“, „mutig“. Andere Bedeutungen für das Wort sind nicht bekannt, die Aussprache ist am Spanischen orientiert.

In den zweisprachigen Wörterbüchern¹³ steht „guapo“ für „hübsch, schick“; als maskulines Substantiv verwendet für „Angeber, Raufbold“, das Wort „tapfer“ kommt darin nicht vor.

3.3 *macatero*: „fliegender Händler“

Diese Bezeichnung steht in den Kolonien für fliegende Händler, die in traditioneller Manier aus der Hauptstadt mit Konsumgütern und Nahrungsmitteln in die Kolonie kommen und ihre Ware hier anbieten. Die Koloniebewohner kennen für diesen Berufsstand nur die Bezeichnung „macatero“. Dieses Wort ist seit Jahrzehnten weit verbreitet und wird, wenn überhaupt als Fremdwort erkannt, allgemein als Hispanismus angesehen, wenngleich es sich in keinem spanischen und auch in keinem Guarani-Wörterbuch finden läßt. Diese Tatsache führt Germán de Granada zu der Annahme, daß es kein spanisches Wort sei.¹⁴ Nach seiner Hypothese ist es ein afrikanisch-portugiesisches Wort, abgeleitet vom „mascate“ („fliegender Händler“, auch verächtlich „Pfeffersack“), von dem in Brasilien an der paraguayischen Grenze auch die Variante „mascateiro“ existiert. De Granada vermutet, daß die Herkunft des Wortes „mascate“ auf die Hauptstadt Omans Masqat (port. Mascate) zurückgehe. Demnach hätten die Portugiesen im 17. Jahrhundert in Mosambik und Mombasa die Händler aus dem Oman, die auf Schiffen Handel an den ostafrikanischen Küsten bis hin nach Indien trieben, als „mascate“ (die Leute aus Masqat) bezeichnet. Durch die Portugiesen sei die Bezeichnung dann nach Brasilien gebracht worden in der Bedeutung „fliegender Händler“.

Stichproben aus dem ADDU-Sprachmaterial¹⁵ haben gezeigt, daß die portugiesischsprachigen Befragten im uruguayisch-brasilianischen Grenzgebiet das Wort „mascate“ kennen, die spanischsprachigen jedoch nicht. De Granada behauptet, das Wort „macatero“ werde heute noch im paraguayischen Chaco von den Eingeborenen und den Kreolen verwendet. In Ostparaguay müßte das Wort früher gebräuchlich gewesen sein, heute ist es aber kaum mehr bekannt.¹⁶ Den s-Schwund erklärt er damit, daß im paraguayischen Spanisch das /s/ am Silbenende häufig wegfällt.

Die Auswertung vorhandenen Sprachmaterials zeigt auch eindeutig, daß das Wort im Sprachgebrauch des Plautdietschen der Koloniebewohner fest verankert ist.

3.4 *Mau-Auto: „PKW ohne gültige Dokumente“*

Das Wort tauchte in den achtziger Jahren auf, als gestohlene Autos aus Brasilien in großen Mengen in Paraguay verkauft wurden, die dann die Bezeichnung „autos-mau“ erhielten. Das Wort „mau“ kommt aus dem Portugiesischen und steht unter anderem für „schlecht, falsch“.¹⁷

Die Bezeichnung ist aus Brasilien mit den gestohlenen Autos gleich mit eingeführt worden. Die Bedeutung „schlecht“ für „mau“ dürfte kaum einem Koloniebewohner bekannt sein, ein Mau-Auto ist einfach ein „Fahrzeug ohne gültige Dokumente“.

3.5 *peyem: „Leguan“*

Diese Eidechse sieht wegen ihrer Größe aus wie ein Krokodil, denn sie wird bis zu einem Meter lang. Das Tier ist aber, im Gegensatz zu den Krokodilen, überhaupt nicht aggressiv, zieht sich bei Gefahr in Erdhöhlen zurück und liegt gern faul in der Sonne. Obwohl es von Natur aus sehr menschenscheu ist, läßt sich doch bei behutsamem Vorgehen sein Zutrauen gewinnen, so daß man sich bis auf einige Meter nähern kann. Da diese Tiere ein zartes und leckeres Fleisch haben, werden sie besonders gern von den Indios gejagt.

Die Bezeichnung „peyem“ ist ein Lehnwort aus der Sprache der Enlhet¹⁸. Die Koloniebewohner kennen keine andere Bezeichnung für dieses Tier.

3.6 *sagua'a: „wild“, „ungezähmt“, „widerborstig“, „unbändig“*

In den Kolonien versteht man unter „sagua'a“¹⁹ in erster Linie ein „wildes Rind“. Früher trieben sich auf den weiten, von der Zivilisation kaum berührten Steppen des zentralen Chaco oft herrenlos gewordene Rinder herum, die man „sagua'a“ nannte. Die Bezeichnung war wahrscheinlich von der paraguayischen Landbevölkerung übernommen worden. In scherzhafter Weise nennt man manchmal auch eine Person (seltsamerweise nur eine männliche) einen „sagua'a“, doch nur in der Form von „wild“, „unbändig“. Die Bedeutung „widerborstig“ ist nicht bekannt.

4. *Gegenwärtige Situation und Entwicklung der Sprachen in den Kolonien*

Die soeben genannten Beispiele für den fremdsprachlichen Einfluß auf das „Plautdietsche“, die lediglich einen kleinen Ausschnitt darstellen, zeigen, daß die traditionelle Sprache der Mennoniten einen erheblichen Wandel erlebt. Im folgenden soll nun versucht werden, die gegenwärtige sprachliche Situation in den Kolonien zu umreißen und eine Einschätzung bezüglich der

zukünftigen Entwicklung zu wagen, wobei nicht nur das Plautdietsche, sondern auch Deutsche und Spanische angesprochen werden.

4.1 Das Plautdietsche

Zum Plautdietschen haben die Koloniebewohner durchgehend eine sehr emotionale Bindung, denn für die meisten ist es die Sprache, in der sie sich mündlich am besten ausdrücken können. Lange hat sich kaum jemand über den Ursprung des Plautdietschen Gedanken gemacht. Das gilt insbesondere für die Altkolonier, die sich in der Kolonie Menno ansiedelten. In der Kirche sprach der Prediger ein mennonitisches Standarddeutsch, man las in der revidierten Lutherbibel und sprach Plautdietsch miteinander. Damit war das Kommunikationsbedürfnis weitgehend gedeckt. Es gab einige wenige Personen, die sich Grundkenntnisse in Spanisch angeeignet hatten, um sich bei Bedarf notdürftig mit Lateinparaguayern unterhalten zu können.

Heute ist die Situation eine ganz andere. In der Schule lernt man Deutsch und Spanisch, so daß auch die Leute ohne höhere Bildung diese beiden Sprachen bis zu einem gewissen Grad verstehen und sich zumindest begrenzt in ihnen mitteilen können. Und so kommt es, daß sich die Leute mehr Gedanken über die Sprache machen, die sie sprechen. Man hört heute immer öfter die Frage nach dem Ursprung des Plautdietschen. Auf meine Frage an einige Informanten, wie lange das Plautdietsche sich noch halten werde, haben die meisten mich erst einmal mit ganz großen Augen angeschaut, als wollten sie sagen, wie man denn überhaupt so eine Frage stellen könne. Und dann haben alle ausnahmslos gesagt, sie seien der Meinung, das Plautdietsche werde noch lange die Sprache der Koloniebewohner bleiben. Manche meinten, sie beherrschten ja keine andere Sprache richtig.

Als mich ein Freund vor einiger Zeit in Bielefeld einem rußlanddeutschen Mennoniten vorstellte, sprach der mich sofort auf Plautdietsch an, hielt aber nach einigen Sätzen inne und fragte: „Du sprichst doch auch Plautdietsch?“ Es war für uns eine Selbstverständlichkeit, uns auf Plautdietsch zu unterhalten, auch wenn wir beide deutsch sprechen und die Wege unserer Vorfahren sich schon vor über hundert Jahren in Rußland getrennt hatten.

Noch besser beschreibt Carlos Janz²⁰ die emotionale Verbundenheit der Koloniebewohner mit dem Plautdietschen: Im Kundendienst tätig, trifft er in einer Wohnung auf Leute, die er sehr bald als Mennoniten erkennt. Er spricht sie auf Plautdietsch an, und der fremde Mann sagt ganz erfreut zu seiner Familie. „Das ist einer von uns!“ Beide wohnten schon seit längerem in Deutschland, der eine aus Rußland kommend, der andere aus dem paragu-

ayischen Chaco. Obwohl beide deutsch sprachen, gab ihnen erst das Plautdietsch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Die Auseinandersetzung mit anderen Sprachen hat aber auch dazu geführt, daß sich immer mehr Koloniebewohner um das Plautdietsche Gedanken machen, dessen gezielte Förderung und Pflege fordern und über eine Verschriftung des Plautdietschen nachdenken. Dadurch allerdings würde das Plautdietsch in die Domäne des Deutschen eindringen, denn Schrift und öffentliche Reden (ob Vorträge oder Predigten) gehörten bisher zur Domäne des Deutschen. Zwar sendete der lokale Radiosender über viele Jahre wöchentlich eine Predigt auf Plautdietsch, doch viele Hörer empfanden das eher als komisch. Selbst wenn einfache Bürger, die das Deutsche kaum beherrschen, im Radio ein Interview geben, versuchen sie, sich auf Deutsch zu artikulieren. Peter Wiens schreibt dazu: „Wenn J. J. Neufeld das Neue Testament in plattdeutscher Sprache herausgibt, dann liest das kein plattdeutsch Sprechender, sondern nur einige Sprachforscher.“²¹

So ist es auch nicht verwunderlich, daß plautdietsche Texte meistens eher lustige Inhalte haben. Das Mennoblatt hat eine lange Tradition darin, Anekdoten aus dem Leben der Koloniebewohner auf Plautdietsch zu veröffentlichen. Als vor einigen Jahren ein Lektor vorschlug, diese Spalte nicht mehr weiterzuführen, da es keine einheitliche und verbindliche Rechtschreibung des Plautdietschen gibt,²² ertete er heftige Reaktionen von gebildeten wie weniger gebildeten Leuten, die ausnahmslos die Beibehaltung dieser Spalte forderten.²³

Die Reaktionen lassen vermuten, daß die Koloniebewohner in solchen Forderungen eine Gefahr für das Plautdietsche sehen. Doch ganz gewiß droht dem Plautdietschen noch keine mittelbare Gefahr, denn noch sprechen in der Kolonie Menno über neunundneunzig Prozent der Eltern mit ihren Kindern Plautdietsch. Auch die meisten dieser Kinder werden später sicherlich in erster Linie auf Plautdietsch mit ihren eigenen Kindern kommunizieren. Ein baldiger Sprachwechsel ist daher mit großer Sicherheit ausgeschlossen.

Die Hispanisierung des Plautdietschen wird aber mit großer Wahrscheinlichkeit weiter fortschreiten, dessen sind sich auch vor allem die gebildeteren Leute bewußt. Folgende Äußerungen einer jungen Mutter, die übrigens den Bachillerato abgeschlossen hat, sind sehr aufschlußreich: „Das [Plautdietsche] wird mehr ‚verspanischt‘. Unsere Sprache wird vermischt mit dem Spanischen, weil [...]. Ich, zum Beispiel, kann schon viele Wörter nicht mehr auf Deutsch sagen, weil ich die gar nicht mehr weiß [kenne]. Die sage ich einfach auf Spanisch. In dieser Umgebung hier wird Spanisch gesprochen, und so viele Begriffe für Waren, die kenne ich gar nicht mehr auf Deutsch.

Die sind hier einfach auf Spanisch, und dann übernimmt man das in unsere deutsche Sprache [...] Mir fällt das gar nicht so auf. Die anderen verstehen uns ja hier. Aber wenn mal Deutsche kommen oder Ausländer, die merken das gleich. ‚Was hast Du gesagt?‘ Und dann fällt mir ja auf: ‚Das war ja kein deutsches Wort!‘ Aber ich glaube, so langsam wird die sich ... [Abbruch]... ganz verlieren vielleicht nicht, aber so langsam wird die sich so vermischen mit dem Spanischen. [...] Ich habe früher mehr Worte in Deutsch gesagt als er [ihr Sohn] jetzt. So wie ‚Tor-[=]gol‘, das kennt er überhaupt nicht in Deutsch. [...] Das übernimmt er auch von den Medien. Da wird ja nur Spanisch gesprochen. Wir haben hier ja nichts Deutsches, außer *Deutsche Welle*. Sonst schauen wir nur Spanisch [spanischsprachige Sender], und dann übernimmt man schon die Sprache.“²⁴

Auch wenn die Deutschlehrer in den Kolonien mit den Hispanismen im Deutschen der Schüler zu kämpfen haben, so bin ich dennoch sicher, daß auch glücklicherweise heute noch kein Lehrer den Einfluß des Spanischen auf das Plautdietsche für schädlich hält, was beispielsweise Walter Quiring schon 1936 bemängelte: „Auch bei der arbeitsfreudigen Fernheimer Lehrerschaft mangelt es vorerst vollkommen an der Erkenntnis, daß ihr schönes Plattdeutsch mit der Zeit in ein charakterloses Mischmasch verwandelt werden muß, wenn sie es nicht lernen, die fremden Eindringlinge abzuwehren.“²⁵

4.2 Das Deutsche

Die sprachliche Situation der Mennoniten im paraguayischen Chaco ist vergleichbar mit der vieler anderer deutscher Siedlungen im Ausland. Als Umgangssprache dient eine deutsche Mundart, mit der deutschen Standardsprache tut man sich aber sehr schwer. Ludwig M. Eichinger beschreibt diese Sprachsituation so: „Sprachinseln scheinen eine typische Form des Vorkommens des Deutschen außerhalb seines zusammenhängenden Verbreitungsgebietes zu sein. Als Sprachinseln gelten Gemeinschaften, die sich in vorstandardlichen und vernationalen Zeiten aus diesem Gebiet gelöst, aber eine attitudinale Rückbindung an die Herkunftskultur behalten haben. Diese Rückbindung sichert den Erhalt genetisch als deutsch anzusehender Varietäten in fremdsprachiger Umgebung. Wenn man den heutigen standardsprachlichen Zustand des Deutschen als Bezugspunkt für Form und Verwendung der Inselvarietäten nimmt, muß man genauer differenzieren, was bei ihnen ‚deutsch‘ heißt und sieht, daß diese Zuordnung nicht die zentrale Rolle spielt, die der Terminus Sprachinsel suggeriert.“²⁶

Bei vielen Auslandsdeutschen kann man beobachten, daß sich deren deutsche Varietäten häufig immer weiter vom Standarddeutschen entfernen. So

ist es auch schon bei vielen Mennoniten zu einem Sprachwechsel gekommen, wie beispielsweise in Kanada und Brasilien, wo Deutsch als Kultursprache gegen Englisch oder Portugiesisch ausgetauscht wurde, doch Plautdietsch als Umgangssprache zum Teil erhalten geblieben ist.

Einen anderen Weg ist das Deutsche als Kultursprache in der Kolonie Menno gegangen. War man hier noch bis in die fünfziger Jahren hinein bestrebt, das mennonitische Standarddeutsch in einer möglichst abweichenden Form vom modernen Deutsch²⁷ in den Schulen zu lehren, so hat man sich in den letzten vier Jahrzehnten sehr intensiv um die Pflege des Deutschen bemüht. Die Verbesserung der Schulen in der Kolonie Menno war in der Form nur möglich, weil die Bundesrepublik Deutschland sowohl auf personeller, materieller als auch finanzieller Ebene große Hilfeleistungen erbrachte.²⁸

Nach der Wiedervereinigung ist die deutsche Unterstützung an die mennonitischen Schulen im paraguayischen Chaco immer weiter reduziert worden. So wurde vor zwei Jahren eine Stelle für eine vermittelte Lehrkraft gestrichen, und auch die Material- und Sachförderung wird immer weiter abgebaut. Offensichtlich verlagert sich die deutsche auswärtige Kulturpolitik immer mehr zur entwicklungsorientierten Förderung.²⁹

Die Schulverwaltung der Kolonie Menno versucht einem Verfall der deutschen Sprache in der Schule entgegenzuwirken, indem sie die eigenen finanziellen Leistungen verstärkt, Lehrer aus Deutschland für Ortsgehälter anwirbt und eigene Leute nach Deutschland zum Studium schickt. Die Koloniebewohner stellen sich schon die Frage, ob sich dieser große Aufwand um den Erhalt der deutschen Sprache überhaupt lohnt. Früher war die „Deutschfrage“ auch eine Glaubensfrage, denn man mußte Deutsch können, um den Katechismus und die Lutherbibel lesen zu können.³⁰ Infolge des missionarischen Eifers der Mennoniten gibt es heute in Paraguay viele mennonitische Kirchengemeinden, die nicht Deutsch sprechen; daher ist dieses Argument ins Wanken geraten.

Tief in den Koloniebewohnern steckt immer noch das Bewußtsein, deutscher Herkunft zu sein. Allerdings ist das Verhältnis zu den Deutschen (personifiziert durch Lehrer aus Deutschland) nicht immer konfliktfrei geblieben. Überspitzt könnte man das Bonmot von Karl Kraus auch auf die Koloniebewohner anwenden: „Was Deutsche und Österreicher wirklich trennt, ist ihre gemeinsame Sprache“.³¹ Nach Jakob Warkentin fehlte es den Koloniebewohnern früher offenbar nicht an sprachlichem Selbstbewußtsein, denn „... ein Kolonist erklärte Quiring, der aus Deutschland kam, aber auch aus der Ukraine stammte und daher das Mennonitenplatt beherrschte, kurzerhand, daß in Menno das richtige Hochdeutsch gesprochen werde, denn nicht

Ihr in Deutschland, sondern wir hier im Chaco sind die Träger des ursprünglichen Deutsch. Euch war die schlichte deutsche Sprache nicht mehr gut genug, Ihr wurdet stolz, und daher sprecht Ihr heute dieses komische Deutsch, das entstellte ...“³²

Obwohl viele Koloniebewohner heute ein besseres Deutsch als früher sprechen, so ist man sich dessen Mangelhaftigkeit doch allgemein bewußt. Und es darf auch nicht vergessen, daß der größte Teil der Koloniebewohner im normalen Alltag selten in eine Situation kommt, die eine aktive Anwendung der deutschen Sprache verlangt. Neufeld schreibt: „Die meisten Leute können heute Deutsch lesen, schreiben und sprechen, aber nach wie vor tummelt sich der Dialekt fröhlich in der Hochsprache. Deutschen Besuchern fällt auf, daß der Dialekt den Kolonisten zu Nase, Mund und Ohren herausschaut. Dabei ist es nach wie vor erklärtes Ziel der Lehrer und Eltern, die Schüler zum korrekten Gebrauch der Hochsprache zu führen.“³³

Das Bewußtsein, nicht so kompetent im Deutschen zu sein, führt bei den Koloniebewohnern zu Komplexen gegenüber Leuten aus Deutschland.³⁴ Das trägt dazu bei, daß Koloniebewohner sich häufig Deutschen gegenüber schüchtern verhalten, was wiederum bei diesen ein Gefühl der Überlegenheit oder der Nichtakzeptanz erweckt. Hinzu kommt noch der Umstand, daß das Leben und Denken der Koloniebewohner allgemein tief religiös ausgerichtet ist, was vielen Deutschen mit akademischer Ausbildung wie ein Relikt aus längst vergangener Zeit erscheint.

Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Koloniebewohner bereit sind, angesichts der zunehmenden Zurückhaltung der Bundesrepublik Deutschland selbst mehr für die Erhaltung und Verbesserung des Hochdeutschen zu tun. Die Förderung der deutschen Sprache steht und fällt mit den Siedlerschulen. Die Lehrer sind aber immer mehr auf plausible Argumente angewiesen, um den Leuten zu erklären, warum sie soviel Geld für die Förderung der deutschen Sprache ausgeben sollen.³⁵ Wenn immer häufiger von deutschen Politikern zu hören ist, man müßte mehr die sprachliche Integration der Auslandsdeutschen in ihr jeweiliges Gastland fördern, dann schwächt das die Position der Deutschlehrer.

Für immer mehr Koloniebewohner öffnet sich die Möglichkeit, ihre Kinder kostenlos in eine Regierungsschule zu schicken, die allerdings an Qualität viel zu wünschen übrig läßt. Die Gefahr besteht, daß ärmere Leute ihre Kinder in diese Schule schicken, wenn sie das hohe Schulgeld nicht mehr aufbringen können. Das wiederum könnte innerhalb der Koloniebewohner eine Zweiklassen-Gesellschaft fördern, mit unabsehbaren Folgen.

Sollte der wirtschaftliche Fortschritt weiter anhalten, dann werden die Koloniebewohner den eingeschlagenen Weg, neben dem Spanischen verstärkt auch das Deutsche zu fördern, schon aus eigenem Interesse fortsetzen. Um dieses wirtschaftliche Niveau zu sichern, sind die Koloniebewohner gezwungen, mehr eigene Fachkräfte auszubilden. Dies ist in Paraguay aber nur sehr begrenzt möglich, darum müssen Leute zum Studium ins Ausland gehen. Hier bietet sich Deutschland an, da Personen, die die Schule in den Kolonien abgeschlossen haben, ausreichend Deutschkenntnisse für ein Studium an einer deutschen Universität besitzen. Außerdem haben die Koloniebewohner von Deutschland eine sehr hohe Meinung wegen des hohen technischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Niveaus. In den letzten Jahrzehnten gehen immer mehr junge Leute aus den Kolonien nach Deutschland, um dort zu studieren oder eine handwerkliche Ausbildung zu absolvieren. Es sind meistens persönliche Kontakte zwischen leitenden Personen aus den Kolonieschulen und Personen in Deutschland, die eine einflußreiche Stellung in Bildung, Wissenschaft oder Wirtschaft innehaben, die Aussichten auf einen Studien- oder Ausbildungsplatz in Deutschland eröffnen. Aber auch Personen, die ihre Fachausbildung in Asunción machen, kommen Deutschkenntnisse sehr gelegen, denn das ermöglicht ihnen auch den Zugang zu deutscher Fachliteratur.

Seit einigen Jahren kann in den Kolonien das Fernsehprogramm der Deutschen Welle empfangen werden, allerdings nur einige Stunden täglich in deutscher Sprache. Nun hat kürzlich der Astra-Satellitenbetreiber angekündigt, in naher Zukunft die Ausstrahlung der Astraprogramme auf ganz Amerika und Afrika auszudehnen. Das würde bedeuten, daß die meisten deutschen Rundfunk- und Fernsehprogramme in den Kolonien empfangen werden könnten. Für die Pflege der deutschen Sprache in den Kolonien wäre dies von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

4.3 Das Spanische

Die meisten Koloniebewohner äußern immer wieder Bedauern darüber, in der Schule nicht mehr Spanisch gelernt zu haben. Aber sicherlich meinen die meisten nicht jenen Umgang mit der Sprache, wie er in der Schule gelehrt wird. Dort wird der Akzent mehr auf die geschriebene Sprache gelegt, denn der Schüler soll in der Schule die Grundkenntnisse des Spanischen erwerben, die ihm ein Studium in der paraguayischen Hauptstadt Asunción ermöglichen. Es werden eher grammatische Grundkenntnisse vermittelt und das Textverständnis gefördert. Die mündliche Ausdrucksfähigkeit wird weniger geschult. Es gibt nur eine begrenzte Anzahl Koloniebewohner, die ein

besseres Spanisch sprechen, und das sind in der Regel Leute, die in Asunción studiert haben. Die Zahl der Studenten aus der Kolonie Menno ist in den letzten Jahren ständig gestiegen.³⁶

Viele Koloniebewohner haben sich einige Grundkenntnisse in Spanisch angeeignet, um zumindest die einfachsten Kommunikationsbedürfnisse im Alltag meistern zu können. Denn Spanisch hat sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr zur Kontaktsprache zwischen den verschiedenen Sprachgemeinschaften des paraguayischen Chaco entwickelt, obwohl nur ein kleiner Teil der Bewohner dieser Region die spanische Sprache gut beherrscht. Die Lateinparaguayer, die im Gebiet der Mennonitenkolonien leben, sind in der Regel arme Leute mit einfacher Bildung, die Guaraní als Muttersprache haben und meistens nur ein fehlerhaftes Spanisch sprechen. Auch immer mehr Leute aus verschiedenen Sprachfamilien der Indios sprechen zumindest ein wenig Spanisch.

Die Koloniebewohner haben für das Spanische kaum Muttersprachler als Sprachvorbilder. Auch die Leute aus Asunción, die eine akademische Berufsausbildung haben und in den Kolonien als Lehrer oder Arzt arbeiten, sprechen meistens Guaraní als Muttersprache. Erst in den letzten Jahren ist mit der Einführung der digitalen Satelliten-Empfangstechnik auch im Gebiet der Kolonien der Empfang von mehr spanischsprachigen Fernsehprogrammen möglich. Mit der herkömmlichen Technik waren fast nur brasilianische Programme zu empfangen. Paraguaysische Fernsehprogramme dagegen sind in den Kolonien auch heute noch nicht zugänglich.

Der Einfluß des Spanischen wird sich sicher auch in Zukunft verstärkt bei den Koloniebewohnern bemerkbar machen. Vor allem wird für Dinge, die im alltäglichen Umgang mit Spanischsprachigen eine Rolle spielen, die spanische Bezeichnung übernommen werden, wie ein Koloniebewohner feststellt:

„In der Schwesternschule haben wir komplett umgestellt auf Spanisch. Televisión wird viel gesehen auf Spanisch, ja? Und im Laufe der Zeit wird sich das einprägen, daß einfache Dinge im alltäglichen Leben, die wird man nicht mehr wissen, wie sie auf Deutsch heißen. Zum Beispiel — ganz einfach: das Klosett. Da sagt kein Mensch mehr „Klosett“ oder „Klo“. Die sagen alle „baño“. Das Spanische, ja? [...] Basura! Oder alles, was mit der Automechanik zu tun hat, ja? Da werden dann die spanische Vokabeln gebraucht.“³⁷

Doch für die meisten wird Spanisch wohl auch in Zukunft nur eine Kontaktsprache bleiben, ein Kommunikationsmedium der verschiedenen ethnischen Gruppen untereinander. Auch in den Siedlerschulen wird man weiter um eine

bessere Qualität des Spanischen, neben dem Deutschen, bemüht sein, denn der qualitative Maßstab für die Schulbildung wird meistens an der Sprache angesetzt. Aber die Schüler werden auch in Zukunft deutschsprachig eingeschult werden, mit Spanisch als zweiter Schulsprache. Die positive Einstellung der Koloniebewohner gegenüber dem Spanischen bedeutet aber keinesfalls, daß diese Werte der paraguayischen Kultur allgemein als erstrebenswert angesehen werden. Die Koloniebewohner wollen sich integrieren und in das nationale Leben einordnen, doch sie wollen sich auf keinen Fall bedingungslos assimilieren und ihre Andersartigkeit aufgeben. Das gilt aber auch für die andere Seite, denn Warkentin stellt fest, daß die deutschsprachigen Einwanderer letztlich für die Lateinparaguayer die „gringos“ geblieben sind und als „alemanes“ und „menonitas“ bewundert und beneidet, geachtet und verachtet werden.³⁸

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Koloniebewohner und die Lateinparaguayer, die im Gebiet der Chacokolonien leben, sich arrangieren, gegenseitig akzeptieren und tolerieren.³⁹ Die meisten Lateinparaguayer stehen auf irgendeine Art und Weise bei den Koloniebewohnern in Arbeit und Brot, was sie durchaus zu würdigen wissen.

Im Fall der deutschen Sprache kann man allgemein davon ausgehen, daß Personen, die sich gute Deutschkenntnisse aneignen, dadurch der deutschen Kultur näher kommen, oder zumindest über bessere Einsicht verfügen. Im Fall des Spanischen ist die Lage eine andere. Die meisten Lateinparaguayer, die im Gebiet der Kolonie leben, sprechen kein Standardspanisch. Ihr Spanisch ist mit sehr vielen Interferenzen aus dem Guaraní besetzt. Sieht man Sprache als Kulturträger, dann wäre das in diesem Fall das Guaraní und nicht das Spanische, das hier hauptsächlich auf die Funktion eines Kommunikationsmittels reduziert wird. Es bleibt abzuwarten, wie sich dies innerhalb der Kolonien äußern wird.

- 1 „Pidginsprachen“ sind Behelfssprachen, die als reines Kommunikationsmittel von den Sprechern selbst entwickelt werden.
- 2 Im April 1999 waren es schätzungsweise 200 Personen, die einen Internetanschluß hatten. In derselben Ausgabe wird auch berichtet, daß die Kosten für die Internetverbindungen voraussichtlich in den nächsten Monaten auf ein Zehntel gesenkt werden sollen. Das wird sicherlich zur Folge haben, daß die Internetan-

- schlüsse in nächster Zeit stark ansteigen werden (vgl. Mennoblatt vom 1. Juni 1999, 71. Jahrgang, S. 12.).
- 3 Vgl. dazu Michael Rudolph, Das Hochdeutsche in der Mennonitenkolonie „Menno“ in Paraguay; in: Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung Heft 104, Kiel 1997 und Kai Rohkohl, Die plautdietsche Sprachinsel Fernheim/Chaco (Paraguay). Dokumentation des Sprachverhaltens einer Rußlanddeutschen Mennonitenkolonie, Marburg 1993.
 - 4 Wolfgang W. Moelleken, M. A. Moelleken, Aus dem Leben niederdeutscher Mennoniten, Marburg 1996, S. 16.
 - 5 Es ist keine reine Mennonitensprache, da auch Nichtmennoniten in Ost- und Westpreußen diese niederdeutsche Mundart sprechen. In der Arbeitsstelle „Preußisches Wörterbuch“, mit Sitz im Germanistischen Seminar der Christian-Albrecht-Universität, Kiel, wird der für Ost- und Westpreußen belegte mundartliche Wortschatz auf seine mennonitisch-niederdeutschen Ausprägungen hin untersucht.
 - 6 Ich werde die Bezeichnung „Plautdietsch“ für die niederdeutsche Mundart der Mennoniten verwenden.
 - 7 Zum Lautsystem, morphologischen und syntaktischen Bau des Plautdietschen vgl. Heinrich Klassen, Mundart und Plautdietsche Jeschichte ut dem Orenburgschen en ut dem Memritschen (Rußland), Marburg 1993, S. 34 f.
 - 8 Vgl. dazu Harald Thun, Slavismen und ihre Ersetzung im Niederdeutschen brasilianischer rußländischer Mennoniten; in: Akten des 2. Internationalen Kongresses über deutsche Mundarten auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion 1993 (im Druck) und Jack Thiessen, Mennonite Low-German Dictionary. Mennonitisches Wörterbuch, Marburg 1977.
 - 9 Vgl. Walter Quiring, Deutsche erschließen den Chaco, Karlsruhe 1936, S. 187 f.; im Wortschatz der Fernheimer Kolonisten sind schon folgende spanische Wörter im Gebrauch: machete, chacra, peon, bombilla, mate, terere, mosquitero, fortin, caña, und yerba.
 - 10 Insgesamt gibt es im Chaco drei Kolonien, von denen Menno die größte ist.
 - 11 Im folgenden abgekürzt als RAE.
 - 12 Vgl. dazu Daten des paraguayischen Innenministeriums aus der letzten Volksbefragung von 1992.
 - 13 Günther Haensch (Hg.), Diccionario Alemán-Español, Español-Alemán, Barcelona 1988, S. 542 und Langenscheidts Taschenwörterbuch Spanisch, Berlin und München 1980, S. 279.
 - 14 Vgl. Germán de Granda, Dos afro-portuguesismos léxicos en el español paraguayo (pombero y macatero), S. 207 f, in: Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes. Vol. I, Madrid 1985, S. 199–210.

- 15 Der ADDU (Atlas Lingüístico Diatópico y Diastrático del Uruguay) ist ein deutsch-uruguayisches Gemeinschaftswerk unter der Leitung von Prof. H. Thun (Christian-Albrechts-Universität Kiel) und A. Elizainzín (Universität Montevideo), das von der DFG gefördert wird. Der ADDU untersucht die spanischsprachige Bevölkerung Uruguays, der ADDU-Norte dagegen die portugiesischsprachige Bevölkerung im Grenzgebiet Uruguay-Brasilien.
- 16 Ich habe das Wort jungen Studenten aus Asunción gegenüber verwendet, die es jedoch nicht kannten. Ein Spanischlehrer, der in Ostparaguay aufgewachsen ist, hat mir bestätigt, daß das Wort in Ostparaguay als veraltet gilt.
- 17 Langenscheidts Taschenwörterbuch Portugiesisch, Berlin und München 1995, S. 394.
- 18 Hannes Kalisch, Ernesto Unruh, Moya ‚ansaelha‘ Nenggelpayvaam Nengeltomha Enlhet. Colección Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XXVII (CEADUC), Ya’alve-Saanga 1997, S. 556.
- 19 Das Wort kommt aus der Guaranisprache. Vgl. Antonio Guasch, Diego Ortiz, Diccionario Castellano–Guarani, Guarani–Castellano, Asunción 1994, S. 747.
- 20 Vgl. Mennoblatt, Nr. 15, 67. Jahrgang, Filadelfia, 1. August 1996, S. 7.
- 21 Peter Wiens, Zur Diskussion, in: Mennoblatt, Nr. 19, 66. Jahrgang, 1. Oktober 1995, S. 9.
- 22 Über die Probleme der plautdietschen Rechtschreibung beschwert sich auch VOTH in einem Brief (Okt. 1991) an Rueben Epp, der Forschungen zu plautdietschen Verben veröffentlicht hat: „Isn’t the next step the grammar, or the dictionary, or some more instruction on how to write and read Low German?? [...] My husband speaks LG {Low German} well, but when he tried to read from the story scripts he was totally lost. I find this more sensible.“
- 23 Vgl. Mennoblatt, Nr. 19, 66. Jahrgang, Filadelfia, 1. Oktober 1995, S. 9.
- 24 Jens Gehrmann, Rückbesinnung? Der soziale Wandel bei den deutschstämmigen Mennoniten im paraguayischen Chaco. Magisterarbeit, Kiel 1999, S. XL f.
- 25 Walter Quiring, Deutsche (wie Anm. 9), S. 187.
- 26 Ludwig M. Eichinger, Deutsch in weiter Ferne. Die Verbreitung der deutschen Sprache außerhalb des zusammenhängenden deutschen Sprachgebiets: Deutsche Minderheiten, in: Gerhard Stickel (Hg.), Varietäten des Deutschen. Regional- und Umgangssprachen, Berlin 1997, S. 155 f.
- 27 Zur Aussprache des Deutschen bei den Siedlern vgl. Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik, Münster 1998, S. 168 f. Ein Lehrer wurde auf seine Tauglichkeit geprüft, indem man feststellte, ob er das /a/ als /au/ aussprach.
- 28 Vgl. ebd., S. 281 f.
- 29 ebd., S. 112 f.

- 30 Zum Gebrauch der deutschen Sprache der Altkolonier-Mennoniten in der Kirche und in der Schule vgl. Carsten Brand, Sprache und Sprachgebrauch der Mennoniten in Mexiko, Marburg 1992, S. 14 f.
- 31 Vgl. Michael Frank, „Denen muß man erst einmal anständiges Deutsch lernen“, in: Süddeutsche Zeitung vom 15. Juli 1999, S. 13.
- 32 Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen (wie Anm. 29), S. 168 f.
- 33 Gerhard Neufeld, Sprachförderung der deutschsprachigen Schüler im paraguayischen Chaco aufgrund sprachlicher Interferenzerscheinungen. Freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Diplomgrades der Fachrichtung Schulpädagogik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd 1982 (unveröffentlicht), S. 1.
- 34 Die Koloniebewohner bezeichnen Deutsche als „Dietschländä“ (Deutschländer).
- 35 Im Haushaltplan der Kolonie Menno ist der größte Teil der Ausgaben für die Schule vorgesehen. Das deckt aber nur einen Teil der Schulkosten. Die Eltern müssen für einen Schüler der Grundschule rund 35 Prozent der Schulkosten selber bezahlen und rund 50 Prozent für einen Schüler der Sekundarschule.
- 36 Vgl. dazu Mennoblatt, Nr. 1, 69. Jahrgang, Filadelfia, S. 12. Die Schulverwaltung der Kolonie Menno förderte im Jahr 1997 81 Studenten, von denen 68 in Asunción oder im Ausland, wie in Kanada, Deutschland und der Schweiz studierten.
- 37 Jens Gehrman, Rückbesinnung (wie Anm. 24), S. LXXVI.
- 38 Vgl. Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen (wie Anm. 29), S. 418.
- 39 Vgl. ebd., S. 397 f.

Siegfried Bräuer

Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524

Im Aufsatz zur Überlieferungsgeschichte der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer, der 1998 in den Mennonitischen Geschichtsblättern erschienen ist, wurde bereits auf die Notwendigkeit einer kritischen Neu-edition hingewiesen. Der Aufsatz enthält neben der Begründung auch die Informationen zu den bisherigen Editionen und zur Forschungsliteratur (unten: Bräuer).

Die Wiedergabe des Textes hält sich an das Autograph. Aufgelöst werden die üblichen Kürzungen. Der Gebrauch von v für u, und umgekehrt, wird der heute üblichen Schreibweise angeglichen. Modernisiert wird die Interpunktion. Die Virgeln (/) entfallen. Verändert wird teilweise auch die Groß- und Kleinschreibung, wobei in Einzelfällen Unsicherheiten bleiben.

Die im Buchstaben-Apparat verzeichneten Verschreiber sind für Grebel nicht ungewöhnlich. Auch sonst unterlaufen ihm Verschreiber bei eiligen Schreiben, so beispielsweise allein in dem kurzen Brief an seinen Schwager Vadian vom 23. November 1524 sieben Verschreiber (QGT Schweiz I, S. 28 f. Nr. 17).

Abkürzungen

- | | |
|--------|--|
| Bräuer | Siegfried Bräuer, „Sind beyde diese Briefe an Münzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524; in: MGBI 55 (1998), S. 7–24. |
| DWB | Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 1–16, Leipzig 1854–1954. |
| Fast | Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962 (Klassiker des Protestantismus, Bd. 4). |

- MGBI Mennonitische Geschichtsblätter
- MSB Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 33).
- QGTS 1 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, 2. Aufl., Zürich 1974.
- SI Schweizerisches Idiodikon. Wörterbuch der schweizer-deutschen Sprache, begonnen von Friedrich Staub und Ludwig Tobler, Bd. 1–11, Frauenfeld 1881–1990.
- SSA Leland Harder (Edit.), The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents, Scottdale/Pa., Kittchener/Ont., 1985.
- StA Martin Luther Studienausgabe. In Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Joachim Rogge und Günter Wartenberg hg. von Hans-Ulrich Delius, Berlin/Leipzig, 1979 ff.
- TRE Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Müller, Bd. 1 ff. Berlin/New York, 1977 ff.
- VD 16 Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts — VD 16 — Bd. 1 ff., Stuttgart 1983 ff.
- WA Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1 ff., Weimar 1883 ff.
- Z Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli und Georg Finsler, Bd. 1–74, Berlin, Leipzig, Zürich 1905 ff. (Corpus Reformatorum, Bd. 88–101).

Sind Gnade und Erbarmung Gottes von Gott unserm Vater und Jesu Christo
ausgefließen. Sie sind mit uns allen. Lieber Bruder Thomas, laß
dich von uns nicht wundern, daß wir dich anrufend anrufen / und
wie ein Bruder verlassend dir mit uns gehandelt durch Christi / und
daß wir angefordert und dir unbekannt / habend gedörfen ein fromm künftiges
Opfer pflichten. Gottes Sohn Jesus Christus der sich aller Väter die so bezeugt
werden pflegend / einigen Meister und Haupt der Bitt / und uns bindet
geht hin / durch daß einige fromm Wort / allen Brüdern v. d. Erleuchten /
habe uns gezeigten und bezeugen künftige und Bitterkeit gemacht
und nachgehe aktuel anzuzeigen / Zu dem hat uns auch ein Heiliger
Zweier Buchlinien von dem erdachten Glauben gezeichnet / darauf so weilt
es im Beten Verstum um Christi unser Heilend willen / sol uns ob Gottes zu Gedenken
dienen und wirthen werden Amen. Wie nach dem unsere abfordern
von dem ewigen Gott / und erdacht Jesus Christi und der heiliger Pfaffen
Glaubens in in / und von dem waren einigen gemeinen göttlichen Wort / von
den göttlichen Brüdern / Christenlicher Liebe und Wissen abgefallen sind / an Gott
Ort und Evangelio / auch in menschlichen vernünftigen vernünftigen Brüdern und

*Konrad Grebel¹, Andreas Kastelberg², Felix Mantz³, Hans Oggenfuß⁴,
Bartlime Pur⁵, Heinrich Aberli⁶ und andere Brüder an Thomas Müntzer
Zürich, 5. September 1524*

• *Autograph von der Hand Grebels*: Vadianische Sammlung/Stadtbibliothek St. Gallen, M. 40, Brief 97. • *Abschrift durch Johann Jakob Simmler (1716–1788)*: Zentralbibliothek Zürich, MS S 11, 58 und 60.
• *Fotokopie*: Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524.
With Facsimiles of the Original German Script of Grebel's Letters.
Transcribed and Translated by J. C. Wenger, Scottdale, Pa., 1970.

[Bl. 4^v] Dem warhaftigen und getrüwen verkündiger deß Euangelii
Tomaes Müntzer zû Altstett am Hartz⁷, unserem getrüwen und lieben
mitbrüder in Christo etc.

5 [Bl. 1^r] Frid, gnad und barmhertzikeit von Gott unßerem vatter und
Jesu Christo, unserem herren, sy mit unß allen. Amen.⁸ Lieber brüder
Toman, lass dich umb Gotz willen nit wunderen, dass wir dich ansprechend

-
- 1 Konrad Grebel (ca. 1498–1526), Sohn des Zürcher Patriziers Jakob Grebel, Schwager Joachim Vadians, Studium in Basel, Wien, Paris, Heirat 1522, führte erste Erwachsenentaufe in Zürich am 21. Januar 1525 durch, inhaftiert, Flucht, starb an der Pest, vgl. QGTS 1, Reg.;
Harold S. Bender: Conrad Grebel, c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren, sometimes called Anabaptists, Goshen, Ind. 1950;
Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Bolanden/Hamburg 1998.
 - 2 Andreas Kastelberg(er)/Castelberg(er), Buchführer aus Graubünden, als Täufer 1525 aus Zürich ausgewiesen, danach in Chur, weiteres Schicksal unbekannt, vgl. QGTS 1, Register.
 - 3 Felix Mantz (ca. 1498–1527), Sohn eines Zürcher Chorherrn, humanistische Bildung, mehrfach inhaftiert, als Erster aus der Zürcher Täufergruppe hingerichtet (5. Januar 1527 ertränkt); Ekkehard Krajewski, Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. Über die Anfänge der Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit, 2. Aufl., Kassel 1958; James M. Stayer, Mantz, Felix, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation. Edit. Hans J. Hillerbrand, Vol. 2, New York/Oxford 1996, S. 504 f.

on titel und wie ein brüder, ursachend hinfür mit unß zehandlen durch
 gschrift, und daß wir ungeforderet und dir unbekant habend gedörfen ein
 gmein künfftig gsprech ufrichten. Gottes sun Jesus Christus, der sich aller
 deren, die do selig werden söllend, einigen meister und haupt dar bütt und
 5 unß brüdere heißt sin durch daß enig gmein wort allen brüderen und
 gleubigen, hand unß getriben und betzwungen fründtschaft und brüderschaft
 ze machen und nachgende artikel antzetzeigen.⁹ Zü dem hat unß ouch din

-
- 4 Hans Oggenfuß, Schneider in Stadelhofen bei Zürich, engagiert in der Zürcher Reformation und in der ersten Täufergruppe, mehrfach inhaftiert, zuletzt 1528 nachweisbar, vgl. QGTS 1, Reg.; SSA, S. 560. Zu prüfen ist die Frage einer Identität mit dem gleichnamigen Zunftmeister der Schneider im Zürcher Natalrat 1561–1569, Eherichter 1563–1564, Schlüssler 1565–1569, verst. 1572, vgl. Ekkehard Fabian, Geheime Räte in Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen. Quellen und Untersuchungen zur Staatskirchenrechts- und Verfassungsgeschichte der vier reformierten Orte der Alten Eidgenossenschaft (einschließlich der Zürcher Notstandsverfassung). Mit Namenlisten 1339/1432–1798 (1800), Köln/Wien 1974, S. 525 u. 226.
 - 5 Bartlime Pur, Bäcker (Pfister), engagiert in Zürcher Frühreformation und in der Täufergruppe, späteres Schicksal unbekannt, vgl. QGTS 1, Register; SSA, S. 561.
 - 6 Heinrich Aberli, Bäcker, engagiert in der Zürcher Frühreformation und in der Täufergruppe, durch Blaurock getauft, Verbindung zu Balthasar Hubmaier, mehrfache Inhaftierung, Januar 1526 gegen Geldbuße auf Bürgschaft entlassen, vgl. QGTS, Reg.; SSA, S. 527 f.
 - 7 Allstedt, in der Goldenen Aue, wird nur in der Volksüberlieferung zum Vorharzgebiet gezählt, vgl. Berent Schweinöcker (Hg.), Provinz Sachsen-Anhalt (Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands, Bd. 11), 2. Aufl., Stuttgart 1987, S. 5–7. Evtl. nimmt Grebel Bezug auf die Herkunftsangabe „von Stolberg am Hartz“ im Titel von Müntzers „Protestation“, vgl. MSB, S. 225.
 - 8 1. Tim. 1, 2b; 2. Tim. 1, 2b. Vgl. auch Titus 1, 4b.
 - 9 Zur christologisch begründeten Solidargemeinschaft im Grebelkreis vgl. Hans-Jürgen Goertz, Brüderlichkeit. Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: Heinrich R. Schmidt, Andre Holenstein, Andreas Würzler (Hg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag. Tübingen 1998, S. 161–178, bes. 173.

schriben zweier büchlinen von dem erdichten glouben geursacht.¹⁰ Darumb so wellist eß im besten verstan umb Christi unsers heilands willen, sol unß, ob Got wil, zû güttem dienen und würken werden. Amen.

- Wie nach dem unßere altforderen¹¹ von dem waren Got und erkantnuß Jesu Christi und deß rechtgshaftnen gloubens in in¹² und von dem waren einigen gmeinen götlichen wort, von den götlichen brüchen,¹³ christenlicher liebe und wäsen abgefallen sind, on Got, gsatz und Euangelio^a in menschlichen unnützen unchristlichen brüchen und ceremonien gelebt^b und darinn selikeit ze erlangen vermeint habend und
10 aber wit gefelt worden ist^c, wie daß die Ewangelischen prediger antzeigt habend und noch antzeigend zum teil: also ouch ietzund wil iederman in glichsendem¹⁴ glouben selig werden, on frucht deß gloubens, on touff der versüchung und probierung, on liebe und hoffnung, on rechte christenliche brüch, und^d beliben in allem altem wäsen eigner lasteren und gmeinen
15 ceremonischen endkristlichen brüchen touff und nachtmal Christi, in verachtung deß götlichen worts, in achtung deß bepstlichen und deß worteß der widerbepstlichen prediger, so ouch dem götlichen nit glich und gmeß ist; in ansehung der personen und allerley verführung wirt schwarlicher und

a danach gestrichen: on ir

b danach gestrichen: v

c über der Zeile anstelle des gestrichenen: vnd

d danach ein angefangener Buchstabe (b?) gestrichen

10 Müntzers „Protestation odder empietung“ und „Von dem getichten glawben“ 1524, vgl. MSB, S. 225–240 und 217–224. Zu Müntzers Aufforderung an die Leser, sich schriftlich zu äußern, vgl. MSB, S. 240, 11–13.

11 Die nachapostolische Kirche. Zur Verfallsgeschichte der Kirche vgl. Walter Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, S. 12 und 89 f.; Erich Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und Mystik, Meerane 1923, S. 259–269. Zur Kritik vgl. Christoph Marksches, Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenmodelle?, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 106, 1995, S. 70–97.

12 an ihn

13 Bräuchen

14 gleißenden, heuchelnden; vgl. MSB, S. 226, 28 und 231, 9 (Protestation).

schädlicher geirret dann von anfang der welt ie geschechen sy. In
 semlicher¹⁵ irrung sind ouch wir gewäsen, die wil wir allein zühörer und
 läser warend der Euangelischen predigeren, welche an disem allem
 schuldig sind, uß verdienst unserer sünden. Nach dem wir aber die gschrift
 5 ouch zehand genommen habend und von allerley artiklen besechen¹⁶, sind
 wir etwaß bericht¹⁷ worden und habend den großen und schädlichen
 mangel der hirtten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit tåglicly ernstlich
 mit stettem sünftzen¹⁸ bittend, daß wir^e uß der zerstörung alleß götlichen
 wäsens und uß menschlichen grewlen gefürt werdind, in rechten glouben
 10 und bruch Gottes kummind. In semlichem allem bringt daß faltsch^f
 schonen¹⁹, die verschwigung und vermischung deß götlichen wortes mit
 dem menschlichen. [Bl. 1^v] Ja^g, sprechend wir, eß bringt allen schaden und
 macht alle götliche ding hinderstellig, bedarf nit unterscheidens und
 ertzellens.

15 In dem so wir semlichs merkend und beklagend, wirt zû unß heruß
 gebracht din schriben wider den falschen glouben und^h touff,²⁰ sind wir
 nach baß bericht worden und befestet und unß wunderbarlich erfreuwt, daß
 wir einen funden habend, der einß gmeinen christenlichen verstands mit
 unß sy und den euangelischen predigeren iren mangel antzeigen dörfe, wie
 20 sy in allen haupt artiklen falsch schonind und handlind und eigens gût
 dunken, ja ouch deß endkristen über Gott und wider Gott setzind, nit wie
 gesanten von Gott ze handeln und predigen zûstat. Darumb so bittend und
 ermanend wir dich alß ein brüder by dem namen, kraft, wort, geist und heil,
 so allen christen durch Jesum Christum, unßeren meyster und seligmacher,

e danach gestrichen: vnß

f auslautendes e gestrichen

g danach ein Wort getilgt (sprechend?)

h danach gestrichen: Touff

15 derselben, gleichen

16 besehen, wahrnehmen, prüfen

17 unterrichtet, kundig

18 Seufzen

19 Die reformatorische Rücksichtnahme auf die Schwachen, vgl. 1. Kor. 8 f.

20 Vgl. MSB, S. 225 (Titel von Müntzers „Protestation“): „vnnd tzum anfang von dem rechten Christen glawben vnnd der touffe“.

begegnet, wellist dich ernstlich flissen,²¹ allein götlichs wort unerschrocken
predigen, allein götliche brüch uffrichten und schirmen, allein gött und
recht schetzen, daß in heiterer^j clarer²² gschrift erfunden mag werden, alle
anschlag, wort, brüch und gütdunken²³ aller menschen, ouch din selbß,
5 verwerfen, hassen und verflüchen.

- [1.] Wir verstand und hand gesehen, daß du die meß vertütschet hast
und nüwe tütsche gsang²⁴ uffgericht^j. Mag nit gütt sin, wann wir findet in
dem nüwen Testament kein ler von singen, kein bispil. Paulus schilt die
Corinthischen gelerten me dann er sy rüme, darumb daß sy in der gmein
10 murmletend²⁵, glich alß ob sy sungind, wie^k die Juden und Itali²⁶ ire ding
pronuncierend²⁷ in gsangs wiß. Zum andren, die wil daß gsang in
latinischer sprach on götliche ler und apostolisches bispil und bruch
erwachsen ist und nüt gütz gebracht nach gebuwen hat, wirt eß nach fil
minder buwen in tütsch und ein usserlichen schinenden glouben machen.
15 Zum dritten: so doch Paulus gar nach heiter²⁸ daß gsang verbütt im 5. zun
Ephesieren und im 3. zun Colosseren,²⁹ die wil er sagt und lert, man soll
sich bereden und ein andren unterrichten mit psalmen und geistlichen
liedern und so man singen well, sol man im hertzen singen und
danksagen. Zum 4., waß wir nit gelert werdend mit claren sprüchen und

i auslautendes er über der Zeile ergänzt

j von späterer Hand am Rand: gesang. Dieselbe Hand unterstrich

im Text: nüwe ...vffg

k über der Zeile ergänzt: die

21 sich befeißigen, eifrig sein

22 heller und klarer

23 Dünkel, menschliches Denken im Gegensatz zum Willen Gottes,
vgl. MSB, S. 230, 31–231, 1; 236, 14.

24 Müntzers „Deutsch kirchen ampt“ 1523/24, die Ordnungen für die
Wochengottesdienste nach den Haupthoren (Mette, Laudes, Vesper),
vgl. MSB, S. 25–155 und 161 f.

25 1. Kor. 14, zu Müntzers Verständnis vgl. MSB, S. 162, 163, 214.

26 Einwohner Italiens

27 vortragen, deklamieren

28 klar

29 Eph. 5, 19 und Kol. 3, 16. Zu Eph. 5, 19 bei Müntzer als Legitimation seiner
liturgischen Reformen vgl. MSB, S. 162, 164, 214, 242.

- bispilen, sol unß alß wol verboten sin, als stünd eß gschriben: daß tû nit, sing¹ nit. Zum 5. Christus heißt sine botten allein daß wort uß predigen in altem garnach³⁰ und nüwem Testament, Pauluß ouch also, daß die red Christi, nit gsang, under unß wone;³¹ der übel singt, hat ein verdruß, der eß wol kan, ein hoffart. Zum 6., sol man nit tûn, waß unß gût dunkt, zû dem wort und darvon nüt setzen. Zum 7., wilt du die meß abtûn, muß nit mit tûtschem gsang geschechen^m, daß din ratschlag fillicht oder von dem Luther her ist.³² [8.] Sy muß [Bl. 2^r] mit dem wort und uffsatz³³ Christiⁿ uß gerüttet werdend. 9. dann sy ist nit von Got gepflantzet.
10. Daß nachtmal der vereimbarung³⁴ hat Christus uffgesetzt und pflantzet. 11. Die wort, so Mathei 26. Marci 14. Lucae 22. und 1. Cor. 11,^o sollend allein gebrucht werden, weder minder noch me.³⁵ Der diener uß der gmein solte sy vorsprechen uß einem der Euangelisten oder uß Paulo. 13. Sind wort deß uffgesetzten maß der vereimbarung, nit der consecrierung.
14. Eß sol ein gmein brot sin,³⁶ on götzen³⁷ und zûsatz. 15. Wann eß bringt ein glichsenden andacht und anbettung deß brotes und ein abzug von dem

l über der Zeile ergänzt: nit

m danach gestrichen: vr

n danach gestrichen: vffgerich

o danach gestrichen: al (?)

30 fast, beinahe, vgl. DWB 4 I 1, Sp. 1370.

31 Kol. 3, 16 (Gebel bezieht sich punktuell nur auf V. 16 a).

32 Der Verdacht war unbegründet, da Luther noch an der lateinischen Messe festhielt, vgl. Frieder Schulz, Der Gottesdienst bei Luther, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hg. von Helmar Junghans, 2. Auflage, Berlin /Göttingen 1985, S. 297–302, 811–825.

33 Einsetzung, Verordnung, Gebot

34 Vereinigung, Gemeinschaft (nach 1. Kor. 10, 16 f.), vgl. Z 3, 5. 124 f. (Vorschlag wegen der Bilder und Messe, Sommer 1524).

35 Matth. 26, 26–28; Mark. 14, 22–24; Luk. 22, 19 f.; 1. Kor. 11, 23–25.

36 Vgl. Gebels Interesse an der Verwendung von gewöhnlichem Brot beim Abendmahl und Zwinglis Zustimmung, wenn auch in freierer Weise: Z 2, S. 789 f. (zweite Zürcher Disputation, 26.–28. Oktober 1523).

37 Wohl die seit dem Mittelalter üblichen Hostiensymbole, vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1960 ff., Bd. 5, S. 496.

innerlichen. Eß sol ouch ein gmein trinkgschirr³⁸ sin. 16. Dißes wurd die
 anbettung abtūn und recht erkantnuß und verstand deß nachtmaß bringen,
 die wil daß brott nüt anderß ist dann brot,^p im glouben der lib Christi und
 ein inlibung mit Christo und den brüderen; wann im geist und liebe müß
 5 man essen und trinken,^p wie Jo. im 6. ca. und in den andren antzeigt,
 Paulus^q im 10. und 11. zun Corinthieren, actuum 2. clar erlernet wirt.³⁹ 17.
 Ob eß wol nun⁴⁰ brott ist, so gloub und brüderliche liebe vorgat^r ⁴¹, sol eß
 mit freud genommen werden, wann so manß bruchte in der gmein, solt eß
 unß antzeigen, daß wir warlich ein brott und lib und ware brüder
 10 miteinander werind und sin weltind etc. 18. So einer aber sich funde nit
 brüderlichen mögen läben, ißt er zū der verdamnuß, wann er ißt on
 unterscheid wie ein ander mal,⁴² und schendt die liebe, daß inner band, und
 daß brott, daß usser.⁴³ 19. Wann eß ermant^s in ouch nit an den lib und blūt
 Christi, deß testamentes an dem crütz, daß er umb^t Christi^u und der
 15 brüderen, deß hauptes und glideren willen läben und liden well. 20. Eß solt
 ouch nit von dir ministriert werden. Darmit gieng die meß ab,⁴⁴ daß einig
 essen; wann daß nachtmal ist ein antzeigung der vereimbarung, nit ein meß
 und sacrament; darumb sol eß nieman allein bruchen, weder im todbett

p von späterer Hand unterstrichen: im glouben der lib Christi, inlibung ... vnd trinken

q danach gestrichen: o

r am Rand ergänzt: sol eß

s danach gestrichen: n

t danach gestrichen: der; versehentlich wiederholt: vñ

u danach gestrichen: wi

38 Vgl. Zwinglis „Aktion oder Brauch des Nachtmahls“ von März/April 1525
 (Z 4, S. 17, 1 f.): Die schüsßlen unnd bächer sind höltzin, damit der bracht nit
 wider kömme.

39 Joh. 6, 63; 1. Kor. 10, 16 f. und 11, 23–34; Apg. 2, 46 f.

40 nichts als, nur, vgl. SI 2, Sp. 764.

41 sich ereignet, begibt, geschieht, vgl. DWB 12 II, Sp. 1090–1092.

42 Mahlzeit, vgl. 1. Kor. 11, 27–29. 43 Das äußere Band

44 aufhören, zugrunde gehen, d. h. die Messe, vgl. SI 2, Sp. 9.

nach sunst.^v Daß brott soll ouch nit verschlossen werden⁴⁵ etc. uff ein
 einige person, wann niemantz soll im⁴⁶ selbß daß brott der vereimbarten
 nemmen allein, er sye dann mit sim selbß⁴⁷ uneiß^w,⁴⁸ daß ist keiner etc.
 21. Eß sol ouch nit gebrucht werden in templen nach aller gschrift und
 5 gschicht,⁴⁹ wann eß bringt ein^x falschen andacht. 22. Eß solt offt und fil
 gebrucht werden. 23.^y Solt nit on die regel Christi Mathei im xvijj⁵⁰
 gebrucht werden, wol aber eß ist ie nit deß herren nachtmal, wann on die
 selb so loufft iederman nach dem usseren, daß inner, die liebe, laßt man
 faren, gand brüder und falschbrüder hinzü oder essends. 24.^z So du eß je
 10 züdien⁵¹ wilt, woltend wir, eß gschech on pffäffische kleidung und
 meßgwand, on gsang, on zûsatz.⁵² [Bl. 2^v] 25. Der zitt halb wüssend wir,
 daß Christus den apostlen im nachtmal geben und die Corinthier ouch also
 gebrucht hand. Bestimmend by unß kein gewüsse tzit^a etc.⁵³

15 Darmit, nach dem du deß nachtmalß deß Herren fil baß bericht bist
 und wir allein unseren verstand antzeigend: sind wir nit recht dran, ler unß
 daß besser, und wellist daß gsang und meß lassen fallen und alleß allein
 nach dem wort handeln und brüch der apostlen herfür tragen mit dem wort

v danach gestrichen: s

w wohl verschrieben für: sin selbß vneiß

x danach gestrichen: a

y 3 verbessert

z 4 verbessert aus 3

a danach gestrichen: wi

45 D. h. die Aufbewahrung der konsekrierten Hostie in einer Pyxis zu weiterer
 Verwendung, z. B. für eine Krankenkommunion.

46 sich

47 sich, vgl. SI 7, Sp. 953.

48 uneins, vgl. SI 1, Sp. 284 f.

49 nach biblischer und kirchengeschichtlicher Überlieferung

50 Matth. 18, 15–18. Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Kirchenzucht 3. Reformationszeit*,
 in: TRE 19, S. 176–183.

51 ministrieren, austeilen

52 D. h. zur biblischen Überlieferung

53 Zur Frage der Meßgewänder und der Meßzeiten bei der zweiten Zürcher
 Disputation am 28. Oktober 1523 vgl. Z 2, S. 788 f. und 792 f. (Zwinglis
 Antworten auf Grebels Fragen).

und uffrichten. Mag eß nit sin, so^b wer eß besser, man ließe alle ding latin
beliben und ungeendret und gemitlet.⁵⁴ Mag daß recht nit uffgericht
werden, so ministrier ouch nit nach dinem oder deß entchristen pffaffischen
bruch und ler ze mintsten, wie eß sin solt, alß Christus Joannis im vj. tût
5 und lert, wie man sin fleisch und blût essen und trinken muß,⁵⁵ und sicht nit
an den abfal oder daß widerkristlich schonen, so die aller gkertisten erste
euangelische^c prediger ein waren abgott uffgericht und in alle welt
gepflantzet hand. Eß^d ist fil weger,⁵⁶ daß wenig recht bericht werdind durch
daß wort Gottes, recht gloubind und wandlind in tugenden und brüchen,
10 denn daß fil uß vermischter ler falsch hinderlistig gloubind. Wie wol wir
dich manend und bettend, hoffend wir doch, du tûest eß selbß, und manend
ouch darumb aller liebist, daß du unserem brüder also früntlich geloset⁵⁷
und bekent hast^e dich ouch etwas ze fil nachgelassen haben, und daß du
mitsampt Carlostadio⁵⁸ by unß für die reinisten ußkünd⁵⁹ und prediger
15 deß reinisten götlichen wortes geacht sind, und üch beden, so ir sy straffend
und billich die menschen wort und brüch mit götlichen vermischend,
sollend ir üch billich von der pffaffheit, pfründen und allerley nüwen und
alten brüchen, eignen und alten gütdunken von rissen⁶⁰ und gar rein
werden. Sind üwer pfründ gestifft uff zins und zehenden^f, bede warem

b danach gestrichen: vff

c verbessert aus: Ewangelische

d verbessert: Eß

e über der Zeile eingefügt: dich

f danach gestrichen: daß

54 Ungeändert, ungeteilt, vgl. SI 4, Sp. 564.

55 Joh. 6, 47–58.

56 mehr

57 Gehör gegeben, d. h. Hans Hujuff bei seinem Besuch in Allstedt, vgl. unten
Nachschrift, Anm. 2; Bräuer, S. 12 f.

58 Andreas Bodenstein aus Karlstadt, zu dem der Grebelkreis im Sommer 1524
brieflichen Kontakt aufgenommen hatte, vgl. QGTS 1, S. 12; Ulrich Buben-
heimer, Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541),
in: TRE 17, S. 649–657.

59 Verkündiger

60 losreißen

wücher, wie by unß, und so nit ein gantze gmein üch ertzücht,⁶¹ wellind ir
üch der pfünden entzüchen. Ir wüssend wol, wie ein hirt ernert werden sol.

Wir versehend⁹ unß fil gütz zû Jacobo Strauß⁶² und anderen etlichen,
die wenig geacht werdend by den hinlessigen⁶³ gschriftgelerten und
5 doctoren zû Wittenberg. Wir sind ouch also verworfen gegen und von
unseren gelerten hirt^h,⁶⁴ eß hangt innenn alle mentschen an, schafft, daß sy
ein sündigen, süßsen Christum⁶⁵ predigend, und inen gütz underscheids
gebrist,⁶⁶ wie du in dinen büchlinen⁶⁷ antzeigst, die unß armgeistigen⁶⁸ fast
10 über die maß gelert und gesterkt hand. Und sind also aller dingen glich, on
daß wir mit leid vernommen hand, wie du taflen⁶⁹ uffgericht habist, so wir
kein gschrift noch bispilⁱ in den nüwen Testament finden. In dem alten solt
eß wol usserlich geschriben werden, jetz aber in dem nüwen sol eß in die
fleischin taflen deß hertzen geschriben werden, wie die verglichung beder
[Bl. 3^r] Testamenten ußwißt, wie wir durch Paulum 2. Cor. 3., Hieremiam

g danach gestrichen: vnd
i verbessert

h danach zwei Buchstaben gestrichen

61 unterhält, vgl. Alfred Götze, Frühneuhochdeutsches Glossar, 7. Aufl.,
Berlin 1967, S. 90.

62 Jakob Strauß (1480/85–1527/33), aus Basel, Dominikaner, 1521/22 Prediger
in Hall/Tirol, 1522 in Wertheim, 1523–1525 in Eisenach, vgl. Joachim Rogge,
Der Beitrag des Predigers Jakob Strauß zur frühen Reformationsgeschichte,
Berlin 1957. Grebel teilt am 15. Juli 1523 Vadian mit, er habe Strauß' Schrift
gegen den Wucher erhalten, vgl. QGTS 1, S. 2.

63 fahrlässig, nachlässig

64 die reformatorischen Prediger um Zwingli und Leo Jud.

65 Begriff Müntzers, vgl. MSB, S. 222, 8 (süßer Christus);
228, 9 und 234, 3 (honigsüßer Christus).

66 gebricht 67 Vgl. Anm. 10.

68 Begriff Müntzers, vgl. MSB, S. 224, 8 und 226, 2.

69 Vermutlich Müntzers Rückgriff auf die im Spätmittelalter üblichen
Katechismustafeln in Kirchen mit dem Dekalog als Mittel der
Glaubenserziehung. Hujuff hatte sie bei seinem Besuch in Allstedt
kennengelernt, vgl. Bräuer, S. 13 und 21 f.

im 31. capitel, im 8. zun Hebreieren, Ezechiels im 36. bericht werdend.⁷⁰
So wir nit irrend, alß wir nit meinend und gloubend, wellist die tafflen
wider zegrund richten. Es ist uß eignem gütdunken erwachsen, ein
vergeblicher kost,⁷¹ der do zunehmen wurd und gantz abgötist werden und
5 sich in alle welt inplantzen, wie mit den götzen geschehen ist. Eß machte
ouch ein argwon,⁷² alß ob ie etwaß usserlichs an der statt der götzen, darab
der unglert leren künde,⁷³ stan und uffgricht werden müste, so allein daß
usserlich wort gebrucht soll werden, nach aller gschrift bispil und gebott,
wie fürnemlich 1. Cor. xiiij. und Col. 3.⁷⁴ unß angetzeigt wird. Semliche
10 erlernung uß dem einigen wort möcht mit der zitt etwaß hinderstellig⁷⁵
werden, und ob eß ie kein schaden bringen wurd, so welte ich ie nüt nüwes
erfinden und uffrichten und den^l hinlessigen falsch schonenden verführenden
glerten nit nachfolgen oder glich sin, uß eignem gütdunken nit ein einigs
stuk erfinden, leren und uffrichten.

15 Züch⁷⁶ mit dem wort und mach ein christenliche gmein mit hilf
Christi und siner regel, wie wir sy ingesetzt findend Mathei im xvij.⁷⁷ und
gebrucht in den epistlen. Leg ernst ann und gmeinß gebett und abbruch⁷⁸
nach dem glouben und der liebe one^k gebott und ungetzwungen, so wirdt
Gott dir und dinen schäfflinen zü aller luterkeit helfen, wirt daß gsang und
20 taflen fallen. Eß ist wißheit und rates me dann gnüg in der gschrift, wie
man all stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol.
Welcher sich nit besseren, nit glouben wil und dem wort und hendlen
Gottes widerstrebt und also verhart, den sol man, nach dem im Christus
und sin wort, sin regel geprediget, und er ermanet wirt mit den drien zügen

j gestrichen: ...nen im

k danach ein Buchstabe gestrichen: b (?)

70 2. Kor. 3, 3 f.; Jer. 31, 33; Herbr. 8, 10; Hes. 36, 26.

71 Aufwand

72 Verdacht, falsche Vermutung

73 dadurch der Ungelehrte lernen könnte

74 1. Kor. 14 und Kol. 3, 16.

75 rückständig, zurückbleibend

76 erweise, bezeuge

77 Matth. 18, 15–18, vgl. Anm. 50.

78 Enthaltensamkeit, Fasten, vgl. SI 5, Sp. 369.

und der gmein, den, sprechend wir uß gotteß wort bericht, sol man nit
töten, sunder ein heiden und zoller achten und sin lassen.⁷⁹

- Man soll ouch daß Euangelium und sine annemer^l nit schirmen mit
dem schwert oder sy sich selbs, alß wir durch unseren brücher⁸⁰
5 vernommen hand dich also meinen^m und halten. Rechte gleubige Christen
sind schaff mitten under den wölfen, schaffⁿ der schlachtung,⁸¹ müssend in
angst und nott, trübsal, ferfolung, liden und sterben getoufft werden,⁸² in
dem für probiert werden,⁸³ und daß vatterland der ewigen rûw nit mit
erwürgung liplicher finden, sunder der geistlichen erlangen.^o Sy
10 gebruchend ouch weder weltlichs schwert nach krieg, wann by inen ist daß
töten gar abgetan, wol aber [Bl. 3^v] wit⁸⁴ werend noch deß alten gsatztes,
in welchem ouch (so fer wir unß^p bedenkend) der krieg, nach dem sy daß
gelobt land eroberet hattend, nun ein plag gewesen ist. Von dem nit me.

- Deß touffts⁸⁵ halb gfalt unß din schriben wol, begerend ouch witer
15 bericht werden von dir. Wir werdend bericht, daß man on die regel Christi

l im Autograph: añ nemer

m verbessert aus: meinem

n danach gestrichen: vnd der v

o danach gestrichen: werden

p anstelle eines getilgten Wortes über der Zeile: wir vnß

79 Vgl. Matth. 18, 15–18.

80 Für die seit Cornelius übliche Annahme eines Schreibfehlers anstelle von
„bruder“ gibt es im Autograph keinen Anhaltspunkt, vgl. Bräuer, S. 22 Anm.
45. Unbekannt ist, ob „brucher“ in Zürich als Begriff für eine Tätigkeit bzw.
Amt üblich war, vgl. Deutsches Rechtswörterbuch. Bd. 2, Weimar 1933,
Sp. 529/Bruchherr, Brucher).

81 Matth. 10, 16; Ps. 44, 23 (Röm. 8, 36).

82 Luk. 12, 50

83 1. Petr. 1, 7.

84 Seit Simmler ist das im Autograph deutlich erkennbare „wit“ (weit, weithin
wirksam, weithin bekannt) als „wir“ gelesen worden. Vgl. Fast, S. 20: „es sei
denn wir gehörten noch dem alten Gesetz an“. Zutreffender vermutlich: „wohl
aber (obgleich) weithin noch das alte Gestz in Geltung ist“.

85 Zum nachfolgenden Abschnitt vgl. Christoph Wiebe, Konrad Grebels Aus-
führungen über Glaube und Taufe. Ein Versuch, mit Thomas Müntzer ins
Gespräch zu kommen, in: MGBI 46 (1989), S. 43–74; Martin Brecht, Herkunft
und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer, in: Archiv für Reforma-

- deß bindens und entbindens⁸⁶ ouch ein erwachsner nit gtoufft solte werden. Den touff beschribt unß die gschrift, daß er bedütte durch den glouben und daß blüt Christi (dem getoufften daß gmüt enderendem und dem^q gloubenden vor und nach) die sünd abgewäschten sin;⁸⁷ daß er bedütte, daß man^r abgestorben sie und sölle^s der sünd und wandlen in nüwe deß läbens und geist,⁸⁸ und daß man gwüß selig^t werd, so man durch den inneren touff den glouben nach der bedütneuß läbe; also daß daß wasser den glouben nit befestet und mere, wie die glerten zů Wittemberg sagend, und wie er ser fast tröste und die letst zůflucht in dem todbett sye.⁸⁹ Item daß eß ouch nit selig mache, wie Augustinus,⁹⁰ Tertullianus, Theophylactus⁹¹ und Ciprianus zů

q über der Zeile: dem

r danach gestrichen: vnß

s auslautendes n gestrichen

t verbessert aus: selich

tionsgeschichte 64 (1973), S. 147–165.

86 Matth. 18, 15–18, vgl. Anm. 50.

87 Offb. 1, 5.

88 Röm. 6, 2. 4.

89 Vgl. vor allem Luthers „De captivitate babylonica“, WA 6, S. 528; StA 2, S. 210 f. Melanchthons Loci von 1521, Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von Robert Stupperich, Bd. 2 I, 2. Aufl., Gütersloh 1978, S. 165–167. Der Besitz von Luthers „De captivitate“ ist nicht bei Grebel, aber bei Vadian bezeugt, vgl. Bibliotheca Vadiani. Die Bibliothek des Humanisten Joachim von Watt nach dem Katalog des Josua Kessler von 1553, bearb. von Verena Schenker-Frei, unter Mitarbeit von Hans Fehrlin und Helen Thurnheer, St. Gallen 1973, Nr. 780 (Vadian-Studien, Bd. 9).

90 Zur Heilsnotwendigkeit der Taufe bei Tertullian (um 160 bis nach 220), Cyprian (200/210–258) und Augustinus (354–430) vgl. Eduard Nagel, Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus, Frankfurt/Bern/Cirencester 1980 (Europäische Hochschulschriften, R. 23, Bd. 144), S. 51–54, 86 f., 157–160.

91 Theophylaktos, Erzbischof von Ohrid/Achrida (ca. 1088/92–1126), durch seine Kommentare zu den vier Evangelien ein Hauptvertreter der byzantinischen Exegese. Erasmus benutzte eine griechische Handschrift des Basler Dominkanerklosters für seine Ausgabe des Neuen Testaments. Ökolampad gab sie im März 1524 in lateinischer Übersetzung bei Andreas Cratander in Basel heraus. Es war die erfolgreichste Väterübersetzung Ökolampads. Der byzantinische

schmach dem glouben und dem liden Christi an den alten erwachsnen, zû
 schmach dem liden Christi an den ungetoufften kindlinen, gelert habend.
 Wirt haltend uß nach gemelten gschriften: Gene. 8., Deute. 1. 30. 31. und
 1. Cor. 14. Sapientiae 12., item 1. Petri 2., Ro.^u 1. 2. 7. 10.,^v Mathei 18.^w
 5 19., Marci 9.^x 10., Lucae 18. etc.:⁹² daß^y alle kind, die noch nit zû
 underscheid deß wüssens gûtts und böß kummen sind^z und von dem boum
 deß wissens nach nit geessen habend,⁹³ daß sy gwüß selig werdind durch
 daß liden Christi, deß nüwen^a Adams,⁹⁴ welcher inen daß verschimpft⁹⁵
 läben widergebracht hab, die wil sy allein dem tod und verdamnuß
 10 unterworfen gsin⁹⁶ werind^b, wo Christus nit gelitten hett, nach nit

u danach gestrichen: 2

v danach gestrichen: m

w über der Zeile ergänzt: 18

x über der Zeile ergänzt: 9

y danach gestrichen: die k

z danach über der Zeile ergänzt: kumē sind

a auslautendes ß gestrichen

b danach am Rand ergänzt: wo Christus nit gelitten hett

Exeget wurde von reformatorischen Autoren häufig (z. B. in Kirchenordnungen) als nichtscholastischer Zeuge einer bibelorientierten mittelalterlichen Theologie zitiert, vgl. Oxford Dictionary of Bycantiē, Vol. 3., New York/ Oxford 1991, S. 2068; Lexikon des Mittelalters, Bd. 8., München 1996, Sp. 671; Ernst Staehelin, Oekolampad-Bibliographie, 2. Aufl., Nieuwkoop 1963, S. 45 Nr. 93; ders. (Hg.), Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Bd. 1, Nachdr. New York/London 1971, S. 160 f. und 268–270; ders.: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, S. 185 f.

92 1. Mose 8, 21; 5. Mose 1, 39; 30, 6 und 11–14; 31, 13; 1. Kor. 14, 20; Weisheit Salomos 12, 24 f. (12, 23–27); 1. Petr. 2, 1–10 und 21–25; Röm. 1, 16–32; 2, 25–29; 7, 7 f.; 10, 3–18; Matth. 18, 1–5; 19, 13–15; Mark. 9, 33–37; 10, 13–16; Luk. 18, 15–17.

93 1. Mose 2, 17.

94 Röm. 5, 12–21.

95 verscherzt

96 gewesen

- erwachsen⁹⁷ zû^c dem præsten⁹⁸ der zerbrochnen⁹⁹ natur, man künne unß
denn bewisen, daß Christus nit für die kind gelitten hab. Daß man aber
fürwirft,¹⁰⁰ der gloub werd von allen erforderet, so da selig werden söllind,
schlüssend wir^d die kind uß und haltend sy on glauben selig werden und nit
5 glouben uß obgemelten sprüchen, und beschlüssend¹⁰¹ uß beschreibung deß
touffs und uß den gschichten¹⁰² (nach welchen kein kind getoufft worden
ist) ouch uß den obgemelten sprüchen^e (so allein von allem handel der
kinden luttend und andere alle gschrift die kind nit betrift), daß der
kindertouff^f ein unsinniger, gotzlesteriger grewel sy wider alle gschrift,
10 ouch wider daß bapstumb; wan wir^g findend, daß fil jar nach der apostlen
zitt durch,¹⁰³ Cipryanum und Augustinum,¹⁰⁴ sechßhundert jar lang
gloubende und ungloubende [Bl. 4^r] mitteinandren getoufft sind worden
etc.¹⁰⁵ Die wil du semlichs alß zehen malen baß bekenst und wider den
kindertouff dine protestationes¹⁰⁶ heruß gelassen hast, verhoffend wir, du
15 handlist nit wider daß ewig wort, wißheit und gebott Gottes, nach welchen
man allein gloubende touffen soll und touffist keine kind. Ob du oder
Carolostadius nit gnüßsam wider den kindertouff schriben werdend mit
aller zûgehört, wie und warumb man touffen sölle etc., so werde ich min

c für gestrichenes In über der Zeile: zû

d danach gestrichen: vß

e danach versehentlich ausgelassen: (

f von späterer Hand unterstrichen

g auslautendes t gestrichen

97 herangewachsen

98 Gebrechen, Mangel, Übelstand, Krankheit

99 sündigen

100 geltend macht, vorbringt

101 schließen, schlußfolgern

102 Apostelgeschichte

103 hindurch, vgl. DWB 2, Sp. 1571.

104 Vgl. Fast, S. 21: über Cyprian und Augustin hinaus

105 Zu dem Argument, daß die Kindertaufe erst seit 600 Jahren praktiziert werde
bzw. von den Päpsten eingeführt worden sei, vgl.
Brecht, Herkunft, S. 150 Anm. 17 (wie Anm. 85).

106 Vgl. Anm. 10.

heil versüchen (Cūnrat Grebel) und daß ich angehebt han,^h follē¹⁰⁷ uß
 schriben wider alle, so biß har (on dich)¹⁰⁸ von dem touffⁱ verfürlich und
 wüssenlich¹⁰⁹ schribend und die unsinnig gotzlesterig form deß
 kindertouffs tütscht hand, alß Luter¹¹⁰, Lōw¹¹¹, Osiander¹¹² und die
 5 Straßburger¹¹³, und ouch etliche noch schantlicher gehandelt hand.¹¹⁴ Ob eß
 von Gott nit gewendt wirt, so bin und wird ich mitsampt uß allen der
 verfolgung gwüsser sin von den glerten etc., dann anderen lütten. Wir
 bittend dich, wellist allte bruch der endchristy nit bruchen ouch nit

h am Rande nachgetragen: follē vß schriben

i danach gestrichen: verschr

107 vollenden

108 dich ausgenommen, abgesehen von dir

109 irreführend und mit Absicht

110 Martin Luther, Das tauffbüchlin verdeutscht, Wittenberg 1523,
 WA 12, S. 42–28.

111 Leo Jud, Ein kurtze und gemeine form für die schwachgleubigen kinder zu
 touffen ... Zürich 1523, Z 4, S. 707–713 (Neudruck). Vgl. Adolf Fugel,
 Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli, Bern/Frankfurt/New
 York/Paris 1989, S. 377–412 (Europäische Hochschulschriften, R. 23,
 Vol. 380). Die Darstellung des Verhältnisses Zwingli/Grebel, aber auch
 Grebel/Müntzer durch Fugel ist teilweise der älteren Forschung verhaftet.

112 Andreas Osiander, Ordnung, wie man Tauffet, Nürnberg 1524, Andreas
 Osiander d. Ä. Gesamtausgabe, hg. von Gerhard Müller, Bd. 1, Gütersloh
 1975, S. 109–121.

113 Teitsche // Meß vnd Tauff // wie sye yetzund zu Straß // burg gehalte werden
 ... Zu Straßburg. An. D. XXIII (Getruckt ... durch Wolff // Köpphel/ auff
 dem Roßmerckt // am. Xxiiij. Tag Brachmonds //). Vgl. VD 16, M 4902;
 Julius Smend, Die älteste Ausgabe der Straßburger deutschen Messe
 (Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 3), 1898, S. 47–52;
 Friedrich Hubert, Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der
 Reformation nebst einer Bibliographie der Straßburger Gesangbücher,
 Göttingen 1900, S. LV.

114 Es ist nicht gesichert, daß Grebel sein Vorhaben zu Ende führen konnte. Die
 Autorschaft Grebels bei der in Schweizerdeutsch verfaßten Täuferschrift, aus
 der Zwingli Passagen in lateinischer Übersetzung (libellus confutationis)

nemmen, alß sacrament, meß, zeichen etc., allein an dem wort halten und schalten, wie allen gesanten, und dir und Carolostadio foruß, wol anstat, (und ir mer tünd, weder alle predicanten aller nationen.)^j

- Halt unß für dine brüder und verstand dises unser schriben von
- 5 grosser freuden und hoffnung zû üch durch Gott wegen beschehen, und ermann, tröst und sterke unß, wie du wol kanst. Bitt Gott den Herren für unß, daß er unserem glouben ze hilf kumme, wann wir gern glouben weltind. Und so unß Gott ouch ze betten verlicht¹¹⁵, wellend wir ouch für dich und alle bitten, daß wir alle nach unserem brüf¹¹⁶ und stand wandlind.
- 10 Daß verlich unß Gott durch Jesum Christum unseren heiland. Amen. Grütz unß alle brüder, die hirtten und schäffli, so daß wort deß gloubens und heilß mit begird und hunger annemmend etc.

- Noch einß. Wir begerend din widerschriben, und so du etwaß ußgan lassist, unß durch disen botten¹¹⁷ und ander zûschikist. So du und
- 15 Carolostadius eineß gemüteß sind, begerend wir ouch bericht werden. Wir hoffends und gloubends. Diser bott, so ouch dem lieben unserem brüder Carolostadio brief gebracht hat von unß,¹¹⁸ sye dir befolet. Und magst du zû Carolostadio kummen, daß ir unß mitt einandren antwurtind, wurd unß ein hertzliche freud sin. Der bott sol wider zû unß kummen; waß wir imm nit gnügsam belonet habend, wirt in siner widerfart ersetzt werden.
- 20

Got sye mit unß.

Waß wir nit recht verstanden habend, berichte und^k lere unß.

- j danach) vergessen und versehentlich erst hinter „durch Gott“ gesetzt
k danach Buchstabe gestrichen

1527 in seinem „elenchus“ zitiert, ist zweifelhaft, vgl. Z 6, S. 3–6 (Walther Köhler plädiert für Grebel oder Mantz), S. 101 f. Anm. 1 (Fritz Blanke hält die Autorschaft Grebels für gegeben).

115 verleiht

116 Beruf, Berufung

117 Name des Botens unbekannt.

118 Der Bote sollte zuerst Karlstadt in Orlamünde aufsuchen, der aber gegen Ende September 1524 Sachsen verlassen mußte, vgl. Bräuer, S. 14 f.

[Bl. 4^v] Datum zů Zürich uff den fünften tag herbstmonets im Mv^c und xxiiij jar.

Cūnrat Grebel, Andereß Kastelberg, Felix Mantz, Hanß Oggenfuß, Bartlime Pur, Heinrich Aberli und andere din' brüder, ob Got wil, in
5 Christo, die semlichs zů dir verschriben habend, wünschend dir und unß allen und dinen schäflin allē, biß uff andere botschaft, daß war wort Gottes, waren glouben, liebe und hoffnung mit allem frid und gnad von gott durch Christum Jesum. Amen.

10 Dem Luter hab ich^m C. Grebel in unser aller namen schriben wellen und manen, abtveston von dem schonen¹¹⁹, so er on gschrift brucht und in die welt und ander nach im gepflantzet hand. So hat eß min trübsal und zit nit mögen zůgäben. Ir tünd eß nach üwer pflicht etc.

- l über der Zeile anstelle des gestrichenen: üwer
m danach gestrichen: in

119 d. h. Schonen der Schwachen, vgl. Anm. 19.

Konrad Grebel, Andreas Castelberg, Felix Mantz, Heinrich Aberli, Johannes Panicellus (Brötli)¹, Hans Oggenfuß. Hans Huiuf² an Thomas Müntzer.

[Zürich, 5. September 1524]³

[Bl. 2^v] Der brief gehört ouch Toman Müntzer zû. Zû Altstetten am Hartz.

[Bl. 1^r] Hertzliebster brüder Toman. Wie ich in unser aller namen geschriben hat in die il⁴ und gmeint, dißer bott⁵ wurd nit harren, daß wir dem Luther ouch schribind, also hat er regenß halb müßen beitten⁶ und harren. Do han ich für mich und die anderen mine und dine brüder ouch dem Luter gschriben und in gemanet abestan von dem falschen schonen der schwachen, welche sy selbs sind.⁷ Der Andreß Castelberg hat

1 Johannes Panicellus/Brötli aus Graubünden, Priester, ab 1523 Helfer in Zollikon, am beginnenden Täuferturn und an sozialrevolutionären Aktivitäten beteiligt, vgl. QGTS 1, Reg.; James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 19–49; ders., Reublin and Brötli, The revolutionary beginnings of Swiss Anabaptism, in: Marc Lienhard (Hg.), The Origins and Characteristics of Anabaptism, The Hague 1977, S. 83–102.

2 Hans Hujuff d. J., Goldschmied aus Halle, erwarb am 3. September 1520 das Zürcher Bürgerrecht, wegen täuferischer Tätigkeit inhaftiert, am 23. Dezember 1525 auf Urfehde entlassen, danach keine Beteiligung am Täuferturn bekannt, verstorben 1554, vgl. Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1989, S. 30–32.

3 Da der erste Brief bereits versiegelt war, wurde die undatierte Nachschrift extra ausgefertigt. Sie ist aber gleichfalls am 5. September 1524 verfaßt worden, vgl. Bräuer, S. 14.

4 Eile

5 Vgl. 1. Brief, Anm. 17.

6 verziehen, warten

7 Zum Schreiben an Luther vgl. QGTS 1, S. 21 (Grebel an Vadian, 14. Oktober 1524); SSA; S. 322–331 (Erhart Hegenwald an Grebel, Wittenberg, 1. Januar 1525); Bräuer, S. 15.

Carolostadio gschriben.⁸ In dem so kumpt Hansen Huiufen^a von Hall hie
 unserem mitburger und mittbrüder,⁹ der by dir gewäsen ist inn kurtzem, ein
 brief und schantlich büchlin deß Lutherß,¹⁰ daß keinem ze schriben zûstatt,
 der primitiae¹¹ wil sin wie die apostel. Paulus lert anderß: porro servum
 5 Domini etc.¹² Ich sich, daß er dich an die achß gâben¹³ wil und dem fürsten
 überantworten, an welchen er sin Euangelium gebunden hat, alß Aaron den
 Moysen für ein Gott haben müßt. Diner büchlin und protestationen¹⁴ halb
 so find ich dich on schuld, du verwerfist dann den touff gar, kan ich nit
 daruß verstan, sunder daß du den kindertouff und den unverstand¹⁵ deß
 10 touffs verdammest. Waß daß wasser bedütte Joannis 3.,¹⁶ wellend wir in
 diner und biblischer gschrift baß besechen. Deß Huiufen brüder¹⁷ schribt,

a danach gestrichen: b

8 Nicht erhalten

9 Zu Hujuffs Aktivitäten im Kreis der Prototäufer und bei den täuferischen Anfängen 1525 in Zürich, Zollikon und Meilen vgl. QGTS 1, Reg.; Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 7), Weierhof 1959, S. 168.

10 Martin Luther, Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist, WA 15, S. 199–221; StA 3, S. 85–104.

11 WA 15, S. 216, 21–23; StA 3, S. 98, 19 f: Primitas spiritus, erstling des geysts, nach Röm. 8, 23. Vermutlich Anspielung Luthers auf die Epiphaniaspredigt von Simon Haferitz 1524, vgl. StA3, S. 92 Anm. 117.

12 2. Tim. 2, 24 nach der Übersetzung von Erasmus, vgl. Erasmus von Rotterdam, Novum Instrumentum, Basel 1516, Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holleczek, Stuttgart/Bad Canstatt 1986, Epistola, S. 130.

13 An die (Mord-)Axt geben, der Axt des Schlächters ausliefern, vgl. SI 1, Sp. 619.

14 Vgl. 1, Brief Anm. 10.

15 Mißverständnis, falsches Verständnis

16 Joh. 3, 5; MSB, 5. 226 f (Protestation: Tzum sechsten). Dem Grebelkreis scheint Müntzers Interpretation dunkel geblieben zu sein.

17 Zu Hujuffs Hallenser Brüdern vgl. Bubenheimer, Müntzer, S. 32 Anm. 113 (wie Anm. 2).

- du habest wider die fürsten geprediget, daß man sy mit der funst¹⁸ angriffen solte.¹⁹ Ist eß war, oder so du krieg schirmen²⁰ woltest, die taflen,²¹ daß gsang oder anderß, so nit in clarem wort fundist, alß du diße gemelten stuk nit findest, so ermann ich dich by gmeinem heil unser allen: wellist darvon
- 5 abstan und allem gütdunken²² ietz und hernach, so wirst du gar rein werden, der unß sunst in andren artiklen baß gefalst den keiner in disem tütschen, ouch anderen lānderen. So du dem Luther und hertzen in die hend kumpst, laß die gmelten artikel fallen und by den andren stand^b wie ein helde und kempfer Gottes.²³ Biß stark. Du hast die bibel (daruß Luther
- 10 bibel, bubel, babel^c macht)²⁴ zū schirm wider daß abgötisch Luterisch schonen, daß er und die glerten hirtten by unß in alle^d welt gepflantzet hand, wider den hinterlistigen, hinlessigen²⁵ glouben, wider ire predigung, darinn sy den Christum nit lerend, wie sy soltend, und aller welt eben daß Euangelium uffgetan habend, daß sy eß selbß lāsind^e oder lāsen soltind,
- 15 aber nit filen^f,²⁶ wann iederman hangt an inen. By unß^g sind nit zwentzig,

b danach gestrichen: h (angefangen) c danach gestrichen:)

d gestrichen: auslautendes n

e danach am Rand ergänzt: oder lāsen soltind

f danach gestrichen: i g danach gestrichen: n (angefangen)

18 Faust

19 Vgl. MSB, S. 241–263: Auslegung des anderen Unterschieds Danielis. Zur Gefahr der Überinterpretation der Warnung des Grebelkreises als normative Gewaltlosigkeit anstelle einer Vorsichtsmaßregel vgl. James M. Stayer, Noch einmal besichtigt: Anabaptists and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus, in: MGBI 47/48 (1990/1991), S. 24–37, bes. 26.

20 entschuldigen, verteidigen

21 Vgl. 1. Brief Anm. 69.

22 Vgl. 1. Brief Anm. 23.

23 Anspielung auf 2. Tim. 2, 3?

24 WA 15, S. 211, 29; StA 3, S. 90, 10–91, 1. Vermutlich Bezugnahme auf Luthers entsprechende Äußerung zur Epiphaniaspredigt von Haferitz, vgl. StA 3, S. 91 Anm. 28.

25 nachlässig

26 füllen, erfüllen, zur Tat machen, vgl. DWB 4 I 1, Sp. 504.

Fast, S. 25: aber wenige tun es.

die dem wort Gottes gloubind, nun²⁷ den personen, Zwingli, Löwen²⁸ und
 andren, so anderscho sind glert geachtet. Und ob du darumb liden
 müßtest, weist wol, daß eß nit anderß mag sin. Christus müß nach mer liden
 in sinen glideren. Er aber wirt sy sterken und fest erhalten biß zû dem
 5 end.²⁹ Gott geb dir und unß gnad, wan unsere hirten sind ouch also grimm³⁰
 und wütend wider unß, scheltend^h unß büben an³¹ offenklicher cantzelⁱ und
 Satanas in angelos lucis conversos³². Wir werdend ouch mit der zitt
 sâchen³³ die verfolgung durch sy über unß gan. Darumb so bitt für unß by
 Gott. Nach einmal manend wir dich, und daß darumb, daß wir dich umb
 10 der^j clarheit willen dineß wortes also hertzlich liebend und achtend und
 vertraut³⁴ zû dir getörend³⁵ schriben: [Bl. 1^v] wellist nichts nach
 menschlichem gûtdunken, eignem oder frembdem, handeln, leren oder
 uffrichten, waß uffgericht ist, widerumb niderwerfen, und wellist allein
 götlichs clareß wort und brüch mitsampt der regel Christi,³⁶ unvermischem
 15 touff und unvermischem nachtmal^k (wie wir in dem ersten brief angerürt

h danach gestrichen: vnd b (angefangen)

i danach am Rand ergänzt: vnd Satanas in angelos lucis conversos

j danach gestrichen: ch

k versehentlich ausgelassen: (

27 nur, vgl. SI 4, Sp. 733.

28 Leo Jud (1482–1542), 1519 Zwinglis Nachfolger als Leutpriester in Einsiedeln, 1523 Pfarrer von St. Peter in Zürich.

29 1. Kor. 1, 8; 1. Petr. 5, 10.

30 heftig, wütend, grimmig, vgl. SI 2, Sp. 733.

31 von, auf

32 2. Kor. 11, 14. Vulgata: ipse enim satanas transfiguratur se in angelum lucis; Erasmus 1516: satanas tranformatur in angelum lucis (Epistola, S. 70, vgl. Anm. 12). Bei Grebel: QGTS 1, S. 22 (an Vadian, 14. Oktober 1524). Bei Müntzer: MSB, S. 218, 33–219, 1 (Gedichteter Glaube) und 234, 1 f. (Protestation).

33 sehen 34 vertrauensvoll

35 dürfen, wagen

36 Matth. 18, 15–18, vgl. 1. Brief Anm. 50.

habend, und du baß bericht biß, dann unser hundert) uffrichten und leren
etc. Wann so du und Carolostadius, Jacobus Struß und Michel Stifel³⁷ nit
gar rein zeflissen³⁸ sin woltind (alß ich aber und mine brüder hoffend, ir
werdinds tûn), were eß wol ein ellend Euangelium in die welt kummen. Ir
5 aber sind wit reiner weder unsere hie und die zû Wittemberg, die uß einer
gschriftverkerung in die ander und uß der blindtheit in andre größere
tåglich fallend. Ich gloub und halt, daß sy ware bāpstler und bāpst werden
wellind. Jetz nit me. Gott der hertzügen³⁹ mit sinem sun Jesu Christo
unserem heiland und sinem geist und wort sye mit dir und unß allen.

10 Cūnrat Grebel, Andreß Castelberg, Felix Mantz, Heinrich Aberli¹,
Joannes Panicellus, Hanß Oggenfuß, Hanß Huiuf, din lantzman von Hall,
dine brüder und siben⁴⁰ nüw jung⁴¹ Müntzer dem⁴² Luther.

So dir fry nachgelassen⁴³ wirt witer ze predigen und nichts
begegnet, wellend wir dir unßers schribens^m zû dem Luther copy schiken
15 und sin antwurt, so er unß widerschribt. Wir habend in gemanet und unsere
hie ouch. Darmit, so eß Gott nit hinderen wurde, wellend wir iren mangel

l Heinrich Aberli unter Verwendung des Randes auf der Zeile vermutlich nach-
getragen

m über der Zeile ergänzt: zû dem luther

37 Michael Stiefel (1487–1567), Augustinereremit, 1524/25 Prediger bei Graf
Albrecht von Mansfeld. Die vom Grebelkreis angenommene Distanz Stiefels zu
Luther beruht auf einer Fehldeutung der auch sonst bei reformatorischen
Autoren üblichen Betonung, er sei kein Anhänger Luthers. Sein Seligmacher sei
allein Christus, auf den ihn Luther hingewiesen habe (Stiefels Vorrede zur
Predigt über den verlorenen Sohn, Augsburg 1524), vgl. VD 16, S. 9008–9010;
Bräuer, S. 22 f. Anm. 52.

38 bestrebt, befließigt, bemüht

39 Heerscharen, Zebaoth

40 Bartlime Pur war offensichtlich bei der Niederschrift des Postskriptum nicht
mehr zugegen.

41 Vielleicht nicht nur auf das Alter zu beziehen, sondern auch als Verstärkung
von „neu“ denkbar.

42 gegen den

43 erlaubt, zugestanden

antzeigenⁿ und nit fürchten, waß unß darumb begegnen werde. Wir hand
ouch sunst kein copy behalten, denn allein deß briefs, so wir zû Martino,
dinem widersâcher, geschriben habend. Darumb vernimm unser unglert,
unbehoven schriben zû güttem uff und biß gwüß, daß wirß uß warer liebe
5 getan habind, wann wir^o sind mit wort und anfechtung und widersâcheren
glich, wie wol du baß gelert und sterker im geist. Umb diser glichförmige⁴⁴
willen habend wir gnüg mit dir gerett oder gschriben. Wellist unß, so eß
Gott haben wil, dine christen grüssen und allen gmeinklich in eim langen
brief widerschriben, wirst du unß große freud und gemerete liebe zû dir
10 erweken.

n korrigiert aus: antzezeigen

o korrigiert aus: wirt

44 Übereinstimmung, Gemeinsamkeit

willst nicht nach menschlichem Gutd in den eigne oder fremdem Landen
leben oder verbleiben / was vorsehst ist vordem nicht verkehren / und willst
allein Gottes d. stehst wort / und bist / mit demp der Regel Christi / unser
missetem Trunk und unvernünftigen nachmal / wie wir in dem Leben bist /
angewandt habend / und du hast beichtet bis dem unser Hundet / aufreisten
und leben ist vom so du und Carolstadius / Jacobs Trunk / und niedel
Stifel mit gar rein zersprehen sin wolgend / als ich aber und mine Brüder hoffend
is verdienst thun) weis es wol ein elend Evangelium in die welt
kommen / In aber sind wir zumeist weder unsere Sie und die zu Wittenberg
die es einer Christ-Verkennung in die ander / und was der Blindheit in andre
größere täglich fallend Ich glaub und halt das es wäre Bapstler und
Bäpft werden weckend Ich mit me Gott der Bekenner mit seinem him
Jesul Christo unserm Heiland / und sine Geist und wort Sie mit Sie und
wird alle
Die war Bibel / und es / Capelleberg / selig manz / Gernard abech
Johann Pomeranus / Hans Ogerhus / Hans Giesel
Die Landman von Gall dine Brüder / und siben min
Jung münzer dem Luther.

Marion Kobelt-Groch

„Welthistorische Käfige“ und stille, reinliche Ansiedlungen Täufer und Mennoniten im Werk Leopolds von Sacher-Masoch (1836 bis 1895)

Mit seinen Kritikern stand er auf Kriegsfuß. „Unter den jetzt lebenden Dichtern ist keiner so heftig angegriffen, so leidenschaftlich von der literarischen Inquisition angeklagt und verfolgt worden, wie ich, seit dem Erscheinen meiner ‚geschiedenen Frau‘ und meines ‚Vermächtniß Kains‘.“¹ Bereits zu Lebzeiten heftig umstritten, blieb Leopold von Sacher-Masoch bis in den Tod hinein und über ihn hinaus eine Art literarisches enfant terrible, ein anstößiger Dutzendschriftsteller mit pathologischen Zügen. Er weilte noch unter den Lebenden, als irrtümlicherweise in einschlägigen Nachrichtenblättern ein Jahr vor seinem Tod die ersten Nachrufe erschienen. Am 21. April 1894 wußte die Kölnische Zeitung zu berichten, daß der 1836 in Lemberg geborene Schriftsteller Leopold von Sacher-Masoch auf seinem Gut Lindheim in Oberhessen verstorben sei. Eine traurige Angelegenheit, die sich jedoch verschmerzen ließ, schließlich hatte es keinen ganz „Großen“ getroffen.

Wohl habe der angeblich Dahingeeschiedene Anfang der 70er Jahre mit seinen Schilderungen galizischen Lebens glänzendes Talent bewiesen und Aufsehen erregt, aber das war's dann auch. „Sacher-Masoch hat die an ihn geknüpften großen Erwartungen leider nicht erfüllt. Vielschreiberei und ein unkünstlerisches Spiel mit dem ‚Pikanten‘ haben seine große Begabung verdorben und seit geraumer Zeit hat er keine Rolle mehr im literarischen Leben gespielt. In der Literaturgeschichte ist er aber durch die Schriften seiner besten Zeit ein Typus geworden.“²

Über ihn zu streiten, scheint müßig. Das Urteil ist gefällt. Sacher-Masoch hat seine letzte Ruhestätte nicht im Dichterhain, sondern im literarischen Abseits gefunden. Alle Wiederbelebungsversuche waren bislang vergeblich. Neuauflagen seiner Werke³ hinterließen allenfalls Spuren, eine Renaissance bescherten sie nicht, und auch die Kritiker fledderten weiter. So kommt Albrecht Koschorkes⁴ Auseinandersetzung mit Sacher-Masoch und seinem

Werk einem Verriß gleich, der allenfalls dazu angetan ist, gängige Urteile und Klischees zu bestätigen. Alles, was er geschrieben habe, sei der Lüge verpflichtet,⁵ einschließlich seiner eigenen Lebensgeschichte, die eine Komposition aus Wahrem und Erfundenem darstelle.⁶ Was ist ein Schriftsteller wert, der sich angeblich am Sensationsgeschmack des Publikums orientierte, sich in einen überdrehten Realismus hineingeschrieben und zuletzt nur noch ausgeleierte Wortleidenschaften und Wortgrausamkeiten produziert habe? Wohl nicht viel. Bei aller Kritik räumt jedoch selbst Koschorke ein, daß Sacher-Masoch zu Unrecht völlig in Vergessenheit geraten sei.⁷ Daß er als Schriftsteller in Ungnade fiel und mit anhaltender Ignoranz gestraft wurde, liegt jedoch jenseits mehr oder weniger fundierter Kritik vor allem an seiner Vorliebe für eine Geschlechterkonstellation, die so ganz und gar nicht der „gesunden“ bürgerlichen Norm zu entsprechen schien. Sacher-Masoch hegte eine persönliche Vorliebe für dominante, grausame Frauen.⁸ Überall in seinem Werk sind sie zu finden. Weiber kalt wie Marmor, mit einem höhnischen Lächeln auf den Lippen, kräftigen Zähnen und blutroten Korallenketten, eingehüllt in erotisierenden Pelz. Sie schwingen die Peitsche, verteilen Fußtritte und malträtieren ihre Opfer mit allen nur denkbaren physischen oder psychischen Qualen. Einige dieser männermordenden Schönen gehen sogar bis aufs äußerste. Sie quälen ihr Opfer nicht nur, sondern töten es sogar. Den Mann köpfen oder ihm einen Nagel ins Herz treiben, Sacher-Masoch machte es zu seinem eigenen und zum Ergötzen seines Publikums literarisch möglich. Das irdische Ende verlor seinen Schrecken, sobald es zum letzten erregenden Erlebnis wurde und Todesangst sich in Wollustschauer verwandelte. Die schöne Mardona aus dem Roman „Die Gottesmutter“⁹ ist eine jener skupellos richtenden weiblichen Instanzen. Sanft legt sie die Arme um Sabadils Nacken und küßt ihn, bevor sie die Ärmel ihres Pelzes aufschürzt und langsam den Nagel in das Herz schlägt. „Das Opfer zuckte nur ein wenig. ‚Süß — ach wie süß,‘ flüsterte Sabadil, während sein rothes Blut über Mardonas weiße Hände strömte. Nimfodora und Sofia sprachen das Sterbegebet. Sein Haupt sank wie im Schlummer auf die Brust herab. Er war todt.“¹⁰

Vorbilder und Anregungen für Szenen dieser Art fand Sacher-Masoch reichlich und sehr variantenreich in mythischen Stoffen und historischen Ereignissen, die er seinen Bedürfnissen entsprechend gestaltete. Da gab es Herrscherinnen wie Maria von Österreich,¹¹ Katharina II. oder die angolansische Herrscherin Xinga, die einen Mann angeblich genauso zu überwältigen und notfalls zu töten verstanden wie jene sagemumwobenen Amazonen oder die biblische Judith,¹² der Sacher-Masoch immer wieder huldigte. Mochten

Literaturkritiker an der Themenwahl auch Anstoß nehmen und harte Urteile fällen, so hätten sie dennoch Sacher-Masoch als Mensch und Schriftsteller nicht so rigoros vernichten können, wie dies letztlich geschah. Dazu bedurfte es weiterer Angriffe. Sie kamen von wissenschaftlicher Seite. Der Psychologe und Psychotherapeut Richard von Krafft-Ebing meldete sich zu Wort.

Es geht vor allem auf sein Konto, daß Sacher-Masoch zu einem medizinischen Fall wurde, der ihm den Stempel einer krankhaft veranlagten Persönlichkeit aufdrückte. „Masochismus“ heißt das Schlagwort und zugleich vernichtende Urteil, das fortan mit dem Namen Sacher-Masoch untrennbar verbunden sein sollte.¹³ Das Urteil, Masochist gewesen zu sein und aus dieser Veranlagung heraus geschrieben zu haben, hat Sacher-Masoch als Mensch und Schriftsteller belastet, ruiniert und letztlich in der Versenkung verschwinden lassen. Er selbst bekam keine Chance, sich gegen die mit seiner Person untrennbar verbundenen Begriffe „Masochismus“ bzw. „Masochist“ zu wehren. Krafft-Ebing hatte sich Sacher-Masochs Namen bedient, ohne um Genehmigung zu fragen.¹⁴ Aber nicht nur der wortschöpferische Psychiater von Rang, auch andere Personen, unter ihnen beispielsweise Sacher-Masochs Biograph Carl Felix von Schlichtegroll¹⁵, trugen dazu bei, Sacher-Masoch und sein Werk weitgehend auf den sexuellen Aspekt zu reduzieren.

Aber vielleicht hat der Vielgeschmähte doch noch etwas mehr zu bieten. In letzter Zeit gibt es vielversprechende Ansätze, ihn von seinem zementierten Makel zu befreien. So regte Friedrich Lindner an, Sacher-Masoch „versuchsweise ‚ohne‘ das Schema des Sadomasochismus zu interpretieren und zu verstehen.“¹⁶ Das wird zwar schwerlich möglich sein, da die überall im Werk präsente sexuelle Komponente nicht einfach übergangen werden kann, dennoch ist eine Akzentverschiebung durchaus möglich. Schließlich hat es schon zu Lebzeiten Sacher-Masochs nicht nur kritische, sondern auch wohlwollende Äußerungen über ihn und sein literarisches Werk gegeben. Und wer in den vielen Novellen, Romanen nur Masochistisches in schrillen Farben sucht, wird erstaunt sein über die sich ihm bietende Themenvielfalt, gedankliche Tiefe, Toleranz und Modernität. Sacher-Masoch war keineswegs nur ein seichter Vielschreiber, der mit Trivialem gegen seine finanzielle Misere ansah. Als promovierter und habilitierter Historiker, der für einige Jahre an der Universität Graz lehrte,¹⁷ bevor er sich endgültig für eine Existenz als Schriftsteller entschied, blieb Sacher-Masoch zeitlebens an historischen und zeitkritischen Themen interessiert. Sich mit sozialen Fragen wie Armut und Ungerechtigkeit, der Institution „Ehe“, der Frauenbewegung und ihren Zielen oder der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau auseinanderzusetzen

zen, war für ihn genauso selbstverständlich, wie beispielsweise für religiöse Toleranz zu plädieren. Die Wege, die er dabei beschritt, lagen oft abseits des Stroms oder liefen ihm zuwider. Einer bestimmten zeitgenössischen Norm entsprechen oder sich gedanklich fügen zu müssen, Zwänge dieser Art waren Sacher-Masoch fremd. Nicht erst als Schriftsteller, schon als Historiker, der Geschichte erzählte und mit Literarischem durchtränkte, fiel er aus dem Rahmen. Überlieferungen des Volkes, Mode, Waffen, Kinderspiele, Lieder und Flugblätter, all dies schien ihm für die Geschichte oft bedeutsamer zu sein als halbvermoderte, staubige und vergilbte Urkunden oder „ein Dutzend Schlachten, Friedensschlüsse und gelehrter Traktätchen.“¹⁸

Auch in anderer Hinsicht machte er aus seinem Herzen keine Mördergrube. Während er die Deutschen mit manch kritischem Wort und spitzer Bemerkungen bedachte, kamen Slawen, Franzosen und vor allem Juden wesentlich besser weg. Keineswegs antisemitisch eingestellt, wie Margarita Stocker meint,¹⁹ vielmehr von Kindheit an mit der jüdischen Lebens- und Geisteswelt vertraut und zeitlebens ihr Bewunderer, fand Sacher-Masoch in seinem Werk immer wieder anerkennende Worte für das vielgeschmähte und verfolgte israelitische Volk. In seinen Augen übertraf es hinsichtlich Bildung, Sitten, Wissen und Humanität alle anderen Völker Europas: „Durch Jahrtausende mit grossen Ideen, erhabenen Empfindungen, edlen Gesinnungen und guten, menschlichen Sitten vertraut, hat es die thierischen Instinkte, die barbarischen Atavismen, weit mehr überwunden, als jedes andere und übertrifft alle an Humanität, das ist an Friedensliebe, Abscheu vor Gewaltthat und Blutvergiessen, Sittlichkeit und Nächstenliebe.“²⁰ Sacher-Masochs liberale und tolerante Haltung erwuchs nicht allein aus der Fähigkeit, kritisch zu reflektieren, sondern auch aus jener innigen Verbundenheit mit seiner Heimat Galizien. In Lemberg geboren, fasziniert von der galizischen Naturschönheit, der wechselvollen Geschichte und dem multikulturellen Leben dieses rückständigen österreichischen Kronlands, bot sein wechselvolles Erscheinungsbild Sacher-Masoch jene Fülle von Anregungen unterschiedlichster Art, die er für sein literarisches Schaffen benötigte. Daß er diese ihn so faszinierende historische Landschaft bereits mit zwölf Jahren verließ, um nach Prag überzusiedeln, änderte nichts an der tiefen Liebe und Verbundenheit, aus der Sacher-Masoch zeitlebens schöpfte. „Seine ‚galizische‘ Prosa bildet quantitativ einen beträchtlichen und qualitativ den besten Teil seines Œuvres.“²¹ Ähnliche Urteile wurden immer wieder gefällt, Sacher-Masoch und Galizien gehören zusammen.

Hier begegnete er auch Mennoniten. Er erwähnt sie nur flüchtig, ohne sich mit ihnen eingehender zu befassen. Als Bestandteil galizischen Lebens sind

sie einfach da, gehören dazu, mehr nicht. Schließlich stellten die Mennoniten lediglich eine religiös-soziale Gemeinschaft unter vielen dar, die sich in der multikulturellen Atmosphäre Galiziens arrangierten, ohne ihre individuelle Eigenart zu verlieren. Wer sie waren, woher sie kamen, all das scheint nebensächlich angesichts eines alle umspannenden Gefühls gegenseitiger Duldung und Anerkennung. „In einem Land wie Galizien, in dem es seit Jahrhunderten so viele verschiedene Nationalitäten und Konfessionen gibt, ist es nahezu eine Selbstverständlichkeit, sich zu tolerieren und gegenseitig zu achten. In einem Gebiet, in dem Polen, Russen, Kleinrussen, Rumänen, Juden, Deutsche, Armenier, Italiener, Ungarn, Zigeuner und Türken einträchtig zusammenleben, das also, was die Religionen betrifft, griechisch und römisch Katholische, Armenier, griechisch Orthodoxe, Lipowaner, Duchoborzen, Juden, Karäer, Chassidim, Lutheraner, Calvinisten, Mennoniten, Mohammedaner und Heiden aufgenommen hat, kann es keinen Rassenhaß, keine religiöse Verfolgung und auch keinen Antisemitismus geben.“²² Während die Mennoniten in dieser Beschreibung profillos bleiben und lediglich als Bestandteil galizischen Lebens genannt werden, wird Sacher-Masoch an anderer Stelle etwas konkreter. Er ist gerade dabei, die deutschen Frauen Galiziens in ihrer Wesensart eingehender zu beschreiben, als er auf die Mennoniten zu sprechen kommt. „Auch einzelne Mennoniten-Dörfer findet man; stille, reinliche Ansiedlungen mit jener frommen, friedlichen, keuschen Secte, welche keinen Eid leistet und keine Waffe führt.“²³ Die knappe, wohlwollende Charakteristik erinnert ein wenig an jene, wesentlich ausführlichere Idealbeschreibung, wie sie Grimmelshausen in seinem „Simplizissimus“ (1669) vom täuferischen Leben einst gab.²⁴ Fromm, friedlich, keusche Menschen, die keine Waffe tragen und den Eid verweigern, die von Sacher-Masoch erwähnten und beschriebenen Mennoniten könnten überall leben. Es gibt nichts, was sie speziell als Bewohner Galiziens ausweist. Hierfür wären detailliertere Informationen erforderlich gewesen. Vielleicht hätte ein Hinweis darauf erfolgen können, daß die Vorfahren der dort lebenden Mennoniten in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts aus der Kurpfalz nach Galizien eingewandert waren und eigentlich von Schweizer Täufern abstammten.²⁵ Präziser und individueller wäre seine Schilderung durch Orts- und Familiennamen geworden, die mit dem mennonitischen Leben in Galizien untrennbar verbunden sind. Vielleicht wußte er beispielsweise, daß sich die ersten 28 mennonitischen Familien als Kolonisten in Einsiedel, Falkenstein und Rosenberg niedergelassen hatten,²⁶ ungefähr drei Meilen südwestlich seiner Geburtsstadt Lemberg. In ihrer grundsätzlich Offenheit böte Sacher-Masochs Schilderung Kritikern wieder einmal

die Möglichkeit, auf jene angebliche Fülle von Stereotypen, Kulissen und Klischees zu verweisen, aus denen er nicht nur die historische Welt, sondern auch die eigene Gegenwart nach seinen Entwürfen mehr oder weniger stimmig literarisch gestaltet habe.

Sacher-Masoch hat nicht nur die für ihn in vielerlei Hinsicht integren Menoniten in seinem Werk erwähnt, sondern auch ihre Vorfahren, die einst so beunruhigenden Täufer des 16. Jahrhunderts. Schon früh befaßte er sich mit den Ereignissen in Münster. Wie Schlichtegroll zu berichten weiß, habe sich Sacher-Masoch bereits während seiner Abiturzeit mit dem Münsteraner Täuferreich eingehend beschäftigt und es, wie andere vor und nach ihm,²⁷ individuell zu bearbeiten versucht. „Ein Zufall spielte ihm in dieser Zeit Fosters ‚Geschichte der Wiedertäufer‘ in die Hände. Auf einen Charakter wie den seinigen mußten die Schilderungen dieser wollüstigen und mystisch=grausamen Sekte einen tiefen Eindruck hinterlassen und so machte er sich daran, eine Tragödie ‚Der König von Sion‘ zu schreiben, ein Werk, das jedoch niemals über seine Anfänge hinausgekommen ist.“²⁸

Was Sacher-Masoch nicht zum Abschluß brachte, gelang Robert Hamerling, dessen fast zeitgleich entstandenes, circa 8500 Hexameter umfassendes gleichnamiges Gedicht „Der König von Sion“²⁹ Furore machte und bis zum Tode des Dichters neun Auflagen erlebte. Obwohl Sacher-Masochs Werk unvollendet blieb und lediglich als nicht näher definiertes Fragment in der Literaturgeschichte zum Münsteraner Täuferreich weiterlebt,³⁰ erscheint es dennoch legitim, nach den Beweggründen des jungen Autors zu fragen. Was reizte Sacher-Masoch an dem Stoff? Schlichtegrolls lapidarer Hinweis, daß es nur der wollüstig, mystisch-grausame Charakter sektiererischen Wesens gewesen sein könne, erscheint als vordergründige Erklärung durchaus schlüssig, könnte sich jedoch letztlich als zu dürftig erweisen. Hier wird lediglich in altvertrauter Manier der „Masochist“ beschworen, der aufgrund seiner Veranlagung schon in jungen Jahren danach getrachtet habe, seine sexuellen Phantasien zu befriedigen. Obwohl derartige Gedanken hinsichtlich Sacher-Masochs möglicher Interessenlage nicht völlig von der Hand zu weisen sind, könnten auch andere Beweggründe eine Rolle gespielt haben. So stellt der historische Stoff als solcher eine Herausforderung dar, einschließlich einiger besonders markanter Individuen der Münsteraner Täuferhistorie, allen voran Jan van Leyden, aber auch Jan Matthijs, Knipperdollinck und Frauengestalten wie Königin Divara, Elisabeth Wandscherer und Hille Feicken sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Und noch etwas könnte seine Aufmerksamkeit erregt haben. Sacher-Masoch sollte ein Faible für Außenseiter entwickeln, sozial-religiöse Lebensformen abseits des Stroms,

jene bunte Vielfalt gläubigen Seins, die er im heimatlichen Galizien genauso antraf wie rückblickend in den bewegenden Jahren der Reformation. Juden und Duchoborzen bereichern dieses schillernde Repertoire genauso wie jener urwüchsige Repräsentant einer gläubigen Sekte der russischen Kirche, der zu den markantesten Gestalten in Sacher-Masochs Werk gehört. Desillusioniert von der Welt, auf der Flucht vor dem Leben erklärt der „Wanderer“, Haus und Weib verlassen und dafür den Wanderstab ergriffen zu haben. Überzeugt, daß der Satan über die Welt herrsche, sei es eine Sünde „an der Kirche oder dem Gottesdienste oder an dem Staate teilzunehmen. Und auch die Ehe ist eine Todsünde.“³¹

Obwohl es gewisse Berührungspunkte zu geben scheint, ist kein Täufer in seiner Glaubentiefe und seinem Lebensernst von Sacher-Masoch jemals so ergreifend geschildert worden wie jener einsame „Wanderer“. Im Vergleich zu ihm verblaßt alles, was Sacher-Masoch über die täuferischen Radikalen der Reformationszeit zu sagen weiß. Die dem Leser vermittelten Vorstellungen bleiben sporadisch, erschöpfen sich in flüchtig skizzierten Impressionen und sind gerade im Zusammenhang mit Münster dazu angetan, phantastische Vorstellungen abseits historischer Realität zu provozieren. Für Sacher-Masoch sind Täufer zunächst einmal grundsätzlich Menschen, die für ihre Glaubensgewißheit in geradezu masochistischer Manier qualvoll-freudig litten und sogar in den Tod gingen. In seiner berühmten Novelle „Venus im Pelz“ wird diese enge Affinität zwischen unbeirrbarem Glauben und Martyrium aufgegriffen. Von seiner Herrin Wanda gedanklich in die Vergangenheit katapultiert, erfährt der devote Severin im Zuge dieser gedanklichen Exkursion, unter anderem über täuferische Qualitäten zu verfügen: „Ich glaube sogar, Sie würden in ungewöhnlichen Verhältnissen, in einer großen Zeit, das was Ihre Schwäche scheint, als eine wunderbare Kraft offenbaren. Unter den ersten Kaisern wären Sie ein Märtyrer, zur Zeit der Reformation ein Anabaptist, in der französischen Revolution einer jener begeisterten Girondisten geworden, die mit der Marseillaise auf den Lippen die Guillotine bestiegen. So aber sind sie mein Sklave ...“³² Liegt laut Gilles Deleuze die Funktion des masochistischen Spiels darin, die Sinnlichkeit zugunsten eines neuen „übersinnlichen Menschen“ zu verneinen,³³ so entspricht das voll und ganz der Aufgabe des Martyriums. „Der Geist ersetzt den Körper.“³⁴

Ob Sacher-Masoch überhaupt zwischen unterschiedlichen täuferischen Bewegungen unterschiedet, ist zu bezweifeln. Einiges spricht dafür, daß er Täufer vor allem in enger Verbindung mit den Ereignissen in Münster sah. Dies betrifft nicht nur sein literarisches Fragment „Der König von Sion“, sondern auch Passagen seiner Habilitationsschrift, die unter dem Titel „Der Aufstand

in Gent unter Kaiser Carl V.“ veröffentlicht wurde.³⁵ In Holland habe einst alles seinen Anfang genommen. Von hier seien „jene blassen Menschen in schwarzen Gewändern“ gekommen, die „ihr blutiges Reich in Münster gründeten und dem Leyden den König von Zion“ gegeben habe.³⁶ Nach dem Untergang des Täuferreichs seien dann all jene mit der Todesstrafe bedroht worden, die weiterhin dem vermeintlichen Irrglauben anhängen. Die Täufer blieben ein Problem. Sie wurden als Bedrohung empfunden, der mit abschreckenden Sanktionen begegnet wurde.³⁷ Abgesehen vom „blutigen Reich“ als Umschreibung für die Münsteraner Täuferherrschaft, muten die wenigen Sätze der Habilitationsschrift speziell zu dieser Thematik eher sachlich als reißerisch an.

Sacher-Masoch konnte die Dinge aber auch ganz anders anpacken und Münster mit jener schaurig-wollüstigen Aura umgeben, die Schlichtegroll vor-schwebte und alle Täufer seit jeher in Mißkredit gebracht hat. In einer kleinen Skizze über „Welthistorische Käfige“³⁸ präsentiert Sacher-Masoch sensationslüsternen Lesern, was es einst in Münster und anderswo an grausamen Strafen und Strafritualen gegeben habe, und zwar von einem Raffinement, das „uns, die Geisteskinder Rousseaus’s und Schopenhauer’s Schaudern macht.“³⁹ Fürchterlich sei es zugegangen. Wer die harmonische göttliche Weltordnung durch ein Verbrechen gestört habe, mußte damit rechnen, schon auf Erden einen Vorgeschmack auf die Hölle zu bekommen. Die Delinquenten wurden gefoltert, gerädert, gevierteilt oder zu Bestien degradiert, die ihr Leben wider Willen fortan in einem Käfig fristen mußten. Vergitterten Behältnissen dieser Art, die in der Geschichte der Justiz ab und an anzutreffen seien und vor allem politische Verbrecher beherbergt hätten, gilt Sacher-Masochs besonderes Interesse. Was er vorlegt, ist jedoch keine sachliche Auseinandersetzung mit jenem berühmt berüchtigten „Theater des Schreckens“⁴⁰ vergangener Jahrhunderte, sondern eine launige Plauderei über grausame Frauen und ihre männlichen Opfer. Da ist beispielsweise zu erfahren, daß die schöne und geistreiche Marquise de Pompadour den Pariser Schriftsteller und Pamphletisten Desfor-ges aufgrund unflätiger Kritik in einen eigens für ihn angefertigten Käfig sperren ließ. Etliche Jahre habe er zum Ergötzen seiner „reizenden Kerkermeisterin“ in dieser mißlichen Lage zugebracht.⁴¹ Noch besser als die Mätresse Ludwigs XV. scheint die russische Zarin Katharina II. ihr männermordendes Handwerk verstanden zu haben. Für Sacher-Masoch stellte sie eine Traumfrau der Superlative dar, die seine masochistischen Phantasien wie kein anderes weibliches Wesen immer wieder neu zu beflügeln verstand: „Gleich der asiatischen Semiramis war sie zugleich das herrschsüchtigste, kühnste, genialste und das schönste,

wollüstigste und grausamste Weib ihres Zeitalters.⁴² Kurz: eine in jeder Hinsicht perfekte Herrscherin, ganz nach des Dichters Geschmack. Angeblich ließ die skrupellose Schöne nicht nur Purgatschew einsperren und zur Schau stellen, sondern auch Diderot mittels Peitsche und Käfig abrichten.⁴³

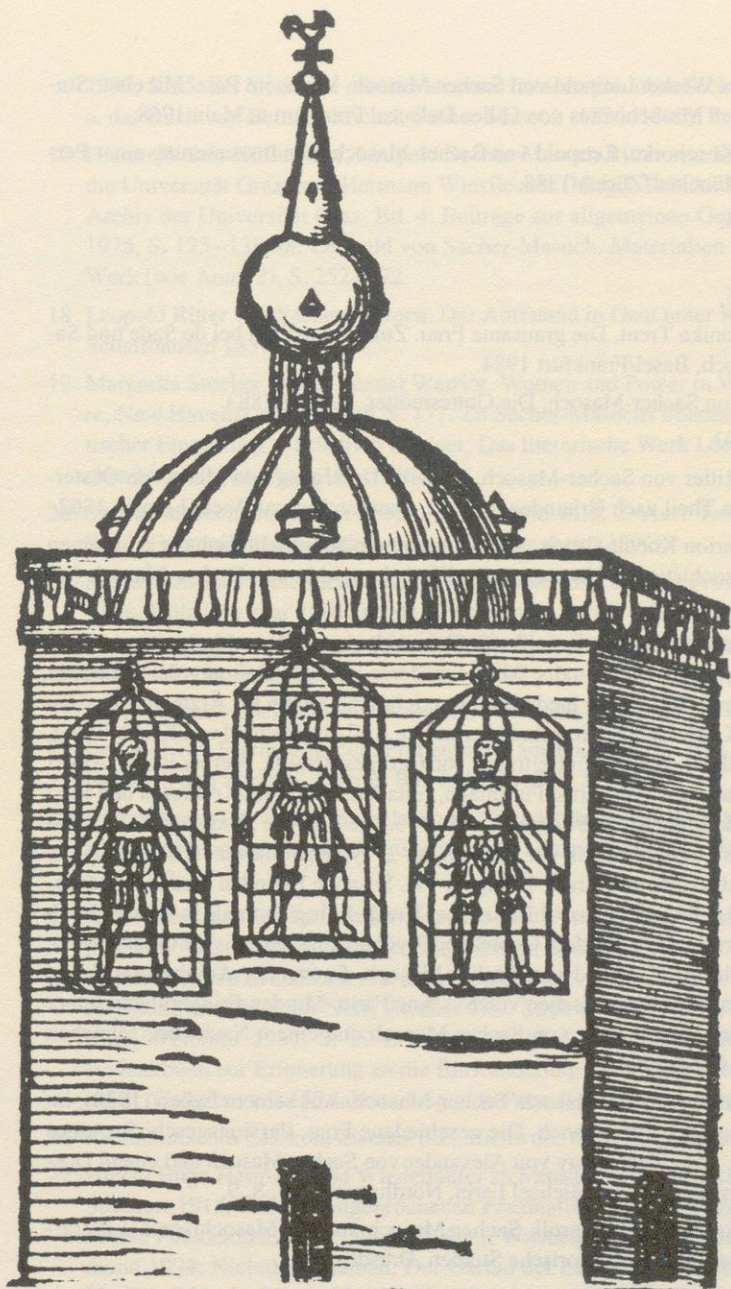
Zu den berühmtesten Käfigen oder besser Körben⁴⁴, in denen Menschen beziehungsweise speziell Männer gleich Tieren verwahrt wurden, gehören die drei Exemplare am Lambertiturm in Münster, in denen die Leichen der hingerichteten Täuferführer Jan van Leyden, Knipperdollinck und Krechting verwesen. Wie Sacher-Masoch zu berichten weiß, sind auch diese Käfige das Werk einer Frau, die sie zwar nicht selbst geschmiedet, wohl aber als geistige Idee geboren habe: „Der Wiedertäuferaufbruch in Münster, diese phantastisch wollüstige Episode des großen Reformationskampfes, war besiegt, die Führer desselben, der König von Sion, Johann von Leiden, dessen Kanzler Krechting und Scharfrichter Knipperdollinck befanden sich gefangen in den Händen des Bischofs Waldeck, und es war der Augenblick gekommen, wo die einst Gefürchteten nur noch dazu gut waren, die Nerven der Sieger zu kitzeln. Der Bischof hielt Umfrage bei seinen Bundesgenossen, und Maria von Ungarn, die Regentin der Niederlande, jenes schöne, geistvolle und sinnliche Weib, das in Gutzkow's ‚Hohenschwangau‘ und meinem ‚Letzten König der Magyaren‘ eine Rolle spielt, errang den Preis, d. h. es gelang ihr, die spaßhafteste und grausamste Strafe zugleich zu ersinnen. Ihr Einfall wurde auch sofort zur Ausführung gebracht, der König von Sion in einen Käfig gesperrt und gleich einem wilden Thiere durch das Land geführt und dem Volke gezeigt. Dann wurden alle drei in Münster auf offenem Markte mit glühenden Zangen gezwickt und nachdem sie den Gnadenstoß empfangen, in eisernen Käfigen an dem Lambertithurme aufgehängt, wo ihre Gebeine bleichen und die Käfige heute noch zu sehen sind.“⁴⁵

Daran hat sich rund 150 Jahre später nichts geändert. Noch immer erinnern heute die Täuferkäfige an die Münsteraner Ereignisse der Jahre 1534/36. Sacher-Masochs knappe Ausführungen zu diesem Thema sind allerdings nicht dazu angetan, die Vergangenheit im Licht historischer Normalität erscheinen zu lassen. Im Gegenteil, zumindest diese kleine Reminiszenz an die Täufer ist zu grell ausgefallen. Einiges erscheint überzeichnet, geradezu märchenhaft, anderes schlichtweg falsch. Wer im Münsteraner Täuferreich nur Orgiastisches wittert und sich an der einen oder anderen Ausdrucksform religiös-sozialen Denkens orientiert, wird dem tieferen Sinn des Geschehens nicht gerecht. Und auch die angebliche Tournee der in Käfigen sitzenden Täufer gehört in den Bereich der Legende. Wie Karl-Heinz Kirchhoff betont, seien die Eisenkörbe erst später fertig gewesen und „auch nicht

zum Transport der Gefangenen benutzt worden.“⁴⁶ Unvorstellbar erscheint auch, daß eine Art Wettbewerb in Sachen grausamer Strafen veranstaltet wurde, aus dem Maria von Ungarn als Siegerin hervorging. Dies alles dürfte wohl mehr der Befriedigung masochistischer Sehnsüchte, denn der Wahrheit gedient haben. Tatsächlich scheint allerdings bis heute ungeklärt, ob Knipperdolling selbst oder irgend ein anderer auf die Idee mit den Eisenkörben kam, die der Schmied Bertold von Lüdinghausen in Dortmund schließlich anfertigte.⁴⁷

War Sacher-Masoch also doch nur ein sensationshungriger Pseudohistoriker und seichter Literat, der die Geschichte mit einer Fülle von Legenden und grausamen Weibern überzog? Ein abschließendes Urteil ist kaum möglich. Es wird vielmehr über jedes seiner Werke neu gefällt werden müssen. Wie variantenreich er arbeitete, zeigt sich an Täufern und Mennoniten, die sachlich, trivial, aber auch völlig verdeckt und bis zur Unkenntlichkeit entstellt in seinem Werk auftauchen. So stimmen die in seiner Novelle „Die Judith von Bialopol“ beschriebenen Schanzenarbeiten⁴⁸ stark mit jener Beschreibung überein, die ein Chronist über vergleichbare täuferische Aktivitäten in Münster lieferte.⁴⁹ Vieles war möglich. Für Sacher-Masoch hatte die Vergangenheit ein lebendiges Gesicht, das sich nicht nur immer wieder anders präsentieren, sondern aus unterschiedlichen Facetten auch neu gestalten ließ. Sich möglichst wenig Normen zu unterwerfen und Grenzen aller Art zu überwinden, war für Sacher-Masoch eine Art geistiger Maxime, die nur wenige mit ihm teilen wollten und konnten.

- 1 Ueber den Werth der Kritik. Erfahrungen und Bemerkungen von Sacher-Masoch, Leipzig 1873, S. 32.
- 2 Kunst, Wissenschaft und Leben, in: Kölnische Zeitung, 21. April 1894, Nr. 332, S. 1, Zweite Morgen-Ausgabe, aus: Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk, hrsg. von Michael Farin, Bonn 1987, S. 148.
- 3 Es erschienen u. a.: Leopold von Sacher-Masoch, Grausame Frauen, Frankfurt a. M. 1960; ders., Die schwarze Zarin. Elf erotische Erzählungen vom Verfasser der Venus im Pelz, hrsg. von Robert Wirth, München 1969; ders., Katharina II. Zarin der Lust. Biographischer Roman, München 1982; ders., Ein weiblicher Sultan. Die Liebesnächte einer Despotin, München 1983; ders., Afrikas Semiramis. Hrsg. und mit einem Vorwort von Michael Farin, Rastatt 1985; ders., Don Juan von Kolomea. Galizische Geschichten, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Michael Farin, Bonn 1985. Immer wieder aufgelegt wurde das wohl berühm-



„Welthistorische Käfige“ in einer zeitgenössischen Darstellung.

- teste seiner Werke: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze, Frankfurt a. Main 1968.
- 4 Albrecht Koschorke, Leopold von Sacher-Masoch, *Die Inszenierung einer Per-
version*, München/Zürich 1988.
 - 5 ebd., S. 15.
 - 6 ebd., S. 8.
 - 7 ebd., S. 15.
 - 8 Hierzu Monika Treut, *Die grausame Frau. Zum Frauenbild bei de Sade und Sa-
cher-Masoch*, Basel/Frankfurt 1984.
 - 9 Leopold von Sacher-Masoch, *Die Gottesmutter*, Leipzig 1883.
 - 10 ebd., S. 203.
 - 11 Leopold Ritter von Sacher-Masoch, *Ungarns Untergang und Maria von Oester-
reich. Zum Theil nach Urkunden des k. k. Staatsarchivs zu Wien*, Leipzig 1862.
 - 12 Hierzu Marion Kobelt-Groch, *Judith — oder die Sehnsucht nach der grausamen
Frau. Masochistische Phantasien im Werk Leopolds von Sacher-Masoch* (im
Druck).
 - 13 Ausführlich beschäftigt sich Krafft-Ebing mit dem „Masochismus“ in seinem
Werk: *Psychopathia sexualis*. Mit besonderer Berücksichtigung der konträren
Sexualempfindung. Eine medizinisch-gerichtliche Studie für Ärzte und Juristen
von R. v. Krafft-Ebing, Vierzehnte vermehrte Aufl., in: Richard von Krafft-Ebing,
Psychopathia sexualis. Mit Beiträgen von Georges Betaille, Werner Brede, Albert
Caraco, Salvador Dali, Ernst Fuhrmann, Julia Kristeva, Paul Kruntorad und Elis-
abeth Lenk, München 1994, bes. S. 104–173. Die Begriffe „Sadismus“ und „Ma-
sochismus“ werden erst in der 6. Aufl. der „*Psychopathia sexualis*“ verwendet
(ebd., Paul Kruntorad, Krafft-Ebing, S. 11). Susanne Farin hat darauf hingewie-
sen, daß der Begriff „Masochismus“ bei Krafft-Ebing erstmals in seinem Buch
„*Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia sexualis*“, Stuttgart 1890,
aufgetaucht sei (Leopold von Sacher-Masoch, *Souvenirs. Autobiographische
Prosa. Aus dem Französischen von Susanne Farin. Mit den Erinnerungen seiner
zweiten Frau Hulda Edle von Sacher-Masoch und einem Nachwort*, München
1985, S. 101, Anm. 4).
 - 14 Alexander von Sacher-Masoch, *Sacher-Masoch. Aus seinem Leben* (1928), in:
Leopold von Sacher-Masoch, *Die geschiedene Frau. Passionsgeschichte eines
Idealisten*. Mit einem Essay von Alexander von Sacher-Masoch und einem Dos-
sier herausgegeben von Michael Farin, Nördlingen 1989, S. 9.
 - 15 Carl Felix von Schlichtegroll, *Sacher-Masoch und der Masochismus. Litterar-
historische und kulturhistorische Studien*, Dresden 1901.
 - 16 Friedrich Lindner, *Das literarische Werk Leopolds von Sacher-Masoch*, Magi-
sterarbeit Neuere Deutsche Philologie, Heinrich-Heine-Universität, Düsseldorf

- 1997, S. 55; der Verfasser arbeitet an einer Dissertation über Sacher-Masoch. S. a. das Buch von Bernard Michel, Sacher-Masoch (1836–1895), Paris 1989.
- 17 Hierzu Walter Höflechner, Leopold Sacher-Masoch Ritter von Kronenthal und die Universität Graz, aus: Hermann Wiesflecker (Hrsg.), Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz, Bd. 4: Beiträge zur allgemeinen Geschichte, Graz 1975, S. 125–138, in: Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk (wie Anm. 2), S. 252–272.
 - 18 Leopold Ritter von Sacher-Masoch, Der Aufstand in Gent unter Kaiser Carl V., Schaffhausen 1857, S. 1.
 - 19 Margarita Stocker, Judith Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture, New Haven/London 1998, S. 177. Zu Sacher-Masochs liberaler, kosmopolitischer Einstellung s. Friedrich Lindner, Das literarische Werk Leopolds von Sacher-Masoch (wie Anm. 16), S. 48 f.
 - 20 Sacher-Masoch, Jüdisches Leben in Wort und Bild, 2. Aufl. Dortmund 1985, S. 17 (Faksimile-Nachdruck der Ausgabe Mannheim 1892).
 - 21 Maria Klanska, Problemfeld Galizien in der deutschsprachigen Prosa 1846–1914, Wien/Köln/Weimar 1991, S. 56; Leopold von Sacher-Masoch, Don Juan von Kolomea. Galizische Geschichten, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Michael Farin, Bonn 1985.
 - 22 Leopold von Sacher-Masoch, Souvenirs (wie Anm. 13), S. 42.
 - 23 Leopold von Sacher-Masoch, Frauenbilder aus Galizien, in: ders., Silhouetten. Novellen und Skizzen, Zweiter Bd., Leipzig 1879, S. 53.
 - 24 Hierzu Harry Loewen, Grimmelshausens Wiedertäufer und der Utopie-Gedanke im „Simplizissimus“, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 39. Jg. (1982), S. 11–23.
 - 25 Horst Klaassen, Die Backnanger Mennoniten. Von Galizien, Preußen und Rußland nach Württemberg, 2., erweiterte Auflage, Backnang 1987, S. 83. Zum Thema Mennoniten in Galizien s. a. „Mennonitisches Lexikon“, hrsg. von Christian Hege und D. Christian Neff, Zweiter Bd., Stichwort: Galizien, Frankfurt am Main/Weierhof 1937, S. 29 f. und 1784–1934. Mennoniten in Klempolen. Gedenkbuch zur Erinnerung an die Einwanderung der Mennoniten nach Klempolen (Galizien) vor 150 Jahren, hrsg. von Peter Bachmann, Lemberg 1934.
 - 26 Mennonitisches Lexikon, Zweiter Bd., Stichwort: Galizien (wie Anm. 38), S. 29.
 - 27 Hierzu Hugo Hermsen, Die Wiedertäufer zu Münster in der deutschen Dichtung, Stuttgart 1913. Von der ungebrochenen Faszination des Stoffes zeugen diverse neuere Publikationen, u. a.: Jürgen Kehr, Wilsberg und die Wiedertäufer, Dortmund 1994; Nicholas Salaman, Der Garten der Lüste. Ein Roman aus der Zeit der Wiedertäufer, Zürich 1995; Norbert Johannimloh, Die zweite Judith. Drei Frauen aus der Zeit der Wiedertäufer, Zürich 2000.

- 28 Carl Felix von Schlichtegroll, Sacher-Masoch und der Masochismus (wie Anm. 15), S. 84.
- 29 Hamerlings „Der König von Sion“ wurde 1867 begonnen und 1868 vollendet. (Hugo Hermen, Die Wiedertäufer [wie Anm. 27], S. 100).
- 30 ebd., S. 159 Anm. II.
- 31 Leopold von Sacher-Masoch, Der Wanderer, in: ders., Mondnacht. Erzählungen aus Galizien. Auswahl, Nachwort und Anmerkungen von Karl Emmerich, Berlin 1991, S. 17; über die „Wanderer“ s. ebd., S. 5 Anm. 1.
- 32 Leopold von Sacher-Masoch, Venus im Pelz (wie Anm. 3), S. 78.
- 33 Gabriele Sörgel, Martyrium und Pornographie, Düsseldorf 1997, S. 234.
- 34 ebd.
- 35 Leopold Ritter von Sacher-Masoch, Der Aufstand in Gent unter Kaiser Carl V., Schaffhausen 1857, S. 1.
- 36 ebd., S. 39.
- 37 ebd., S. 128 und 137.
- 38 Leopold von Sacher-Masoch, Welthistorische Käfige, in: ders., Silhouetten. Novellen und Skizzen, Erster Bd., Leipzig 1879, S. 121–135.
- 39 ebd., S. 124.
- 40 Hierzu Richard van Dülmen, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit, München 1985.
- 41 Leopold von Sacher-Masoch, Welthistorische Käfige (wie Anm. 38), S. 130 f.
- 42 ebd., S. 131.
- 43 Leopold von Sacher-Masoch, Diderot in Petersburg. Hrsg. von Dieter Bandhauer. Mit Essays von Hans Hinterhäuser, Horst Thomé und Walter Vogl, Wien 1987, S. 47.
- 44 Zur Begrifflichkeit „Körbe“ und „Käfige“ speziell für Münster s. Karl-Heinz Kirchhoff, Die „Wiedertäufer-Käfige“ in Münster. Zur Geschichte der drei Eisenkörbe am Turm von St. Lamberti, Münster 1996, S. 25. Mein Dank gilt Dr. Ralf Klötzer (Münster), der mich auf diesen Titel aufmerksam machte.
- 45 ebd., S. 129 f.
- 46 ebd., S. 12.
- 47 ebd.
- 48 Leopold von Sacher-Masoch, Die Judith von Bialopol, 1675, in: ders., Liebesgeschichten. Novellen. Neue Folge, 3. Aufl. Berlin 1910.
- 49 Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westfalen. Nebst einer Beschreibung der Hauptstadt dieses Landes. Aus der lateinischen Handschrift des Hermann von Kerksenbroick übersetzt, Münster 1881, S. 489 f.

Selbstanzeige

Mark Furner, *The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, Switzerland, 1659–1743*. Unveröffentl. Diss., Cambridge, England, 1998.

Während die frühen Jahre des Schweizer Täuferturns (1520 bis 1540) gründlich erforscht wurden, trifft dies auf die folgenden zweihundert Jahre der täuferischen Geschichte nicht zu. Meine Dissertation untersucht den Zeitraum von 1659 bis 1743. In dieser Zeit richtete der Kanton Bern eine Verwaltung ein, die mit der Aufgabe betraut wurde, auf die Jagd nach Täufern zu gehen. Quellen, die auf die Geistlichkeit zurückgehen und von den Täufnern berichten, sind selten. Diejenigen Quellen, die von Verwaltungsbehörden der Stadt Bern herrühren, sind auch nicht gerade zahlreich. Dagegen vermitteln Ratssprotokolle, Rechnungen und die späteren Protokolle der Täuferkammer (1721 bis 1743) zusammen mit den Quellen der dörflichen Kommunen einen starken Eindruck von Problemen, die sich mit dem verschärften Vorgehen der weltlichen Obrigkeit einstellten. Sie geben auch Aufschluß darüber, wer die Täufer waren und wie sie sich selber verstanden.

Zunächst werden in der Dissertation die sozialen, geographischen und politischen Gegebenheiten beschrieben, die das Überleben der Täufer begünstigten. Anschließend werden die religiösen Dissenters (Abweichler) aus der Perspektive der weltlichen Behörden und aus der Sicht der Geistlichkeit untersucht. Das Augenmerk richtet sich auch auf die Gemeindeverwaltungen in den Dörfern, auf die Dorfgenossen, die in die obrigkeitlich verordnete Form der Konfession einwilligten. Schließlich werden die Täufer selbst untersucht und ihr Überleben mit Hilfe einiger Theorien abweichenden Verhaltens und moralischer Entrüstung bzw. Panik analysiert.

Das Überleben wird zum Teil mit den Grenzen erklärt, an die die politischen und kirchlichen Behörden stießen, als sie die Täufer verfolgten, auch mit der Taktik, die die Täufer wählten, um dem Rat und der Geistlichkeit aus dem Wege zu gehen. Mit diesem Zugang läßt sich die Einstellung der offiziellen Behörden zu den Täufnern untersuchen und ebenso eine Erklärung dafür finden, warum die Verfolgung notwendig war, aber dennoch scheitern mußte. Die Täufer überlebten in Bern, weil sie ihr Verhalten strategisch anlegten und mit der Duldung bzw. dem Schutz durch die Gemeinden, in denen sie lebten, rechnen konnten. Wenn man das Überleben der Täufer aus der Per-

spektive sowohl der Dissenters als auch der Behörden untersucht, die sie verfolgten, fällt ein helleres Licht als bisher auf die soziale und religiöse Identität der späteren Täufer, auf ihren ambivalenten Status in der Berner Gesellschaft und auf die Grenzen des Bemühens, Nonkonformität theologisch und ideologisch durchzusetzen. Einerseits erzwang dieses Bemühen ihre Verfolgung, andererseits schwächten die Widersprüche in der Berner Gesellschaft die Wirkung der Verfolgungsmaßnahmen.

Mark Furner (*MQR*, 1, 2000)

Von neuen Büchern

James M. Stayer, *Martin Luther, German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, 1917–1933*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2000, XVI und 177 S., Ln.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist James M. Stayer durch seine wichtigen Spezialstudien zu unterschiedlichsten Aspekten der Täufergeschichte, aber ebenso auch durch seine souveränen Zusammenfassungen und Überblicke auf diesem Gebiet wohl bekannt. Mit *Martin Luther, German Saviour* legt Stayer nun das Ergebnis seiner Studien zur Rezeption Luthers im Deutschland der Weimarer Republik vor. Der Untertitel „German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, 1917–1933“ macht darauf aufmerksam, daß es dem Verfasser nicht um eine umfassende Gesamtaufnahme und Geschichte der Arbeiten zu Luther während des thematisierten Zeitraums geht, sondern vielmehr um den Zusammenhang zwischen der Lutherforschung und den systematisch-theologischen Neuansätzen in Deutschland nach dem Ende des Ersten Weltkriegs. Denn die nahmen tatsächlich alle — wenn auch untereinander höchst unterschiedlich — Luther als ‚Retter‘ für das geschlagene Deutschland in Anspruch und wollten seine Theologie dafür fruchtbar machen.

In einem kurzen hinführendem Kapitel befaßt sich Stayer mit der Lutherdeutung vor dem Ersten Weltkrieg, für die Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch als repräsentativ, neben dem den Protestantismus herausfordernden Werk des Katholiken Heinrich Suso Denifle, stehen. Denn schon vor dem Ersten Weltkrieg, aber durch ihn und die deutsche Niederlage verstärkt, wurde die liberale Lutherdeutung ebenso als Herausforderung empfunden, wie die katholische Denifles und Hartmann Grisars. Anschließend behandelt der Verfasser in vier Kapiteln Karl Holl und mit ihm den Beginn der ‚Lutherrenaissance‘, die Lutherstudien der dialektischen Theologie, repräsentiert durch Karl Barth und Friedrich Gogarten, mit Werner Elert und Paul Althaus die konfessionellen Lutheraner Erlangens und schließlich mit Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang zwei Repräsentanten der sich deutlich nationalistisch und antidemokratisch entwickelnden Lutherrenaissance. Mit Recht stellt Stayer fest, daß die Lutherforschung zum bevorzugten Schlachtfeld der von ihm behandelten Richtungen systemati-

scher Theologie wurde, macht aber in seiner abschließenden Zusammenfassung auch darauf aufmerksam, daß es aus heutiger Sicht durchaus unerschwellige Verbindungen (etwa im Theozentrismus, in der Hervorhebung des Gemeinschaftsgedankens und dem Antihistorismus) dieser Richtungen gab und auch ihr Bruch mit der liberalen Theologie nicht so absolut war, wie sie selbst meinten.

Stayer hat sein Buch in erster Linie für Leser des angelsächsischen Sprachraums geschrieben, denen er die Augen für den ‚Sitz im Leben‘ der Lutherforschung in der Weimarer Republik öffnen möchte. Er ist aber darüber hinaus auch der Auffassung, daß die damit zur Debatte stehenden Zusammenhänge von gesellschaftlich-politischen Optionen und systematisch-theologischen Entwürfen als Bezugsrahmen der Lutherforschung in Deutschland zwar bekannt seien, aber nicht offen thematisiert würden. Dem wird man freilich nur im Blick auf manche Darstellungen zur Lutherforschung, nicht aber für die Bearbeitung der Theologiegeschichte der Weimarer Zeit insgesamt oder im Blick auf die einzelnen von ihm behandelten Theologen zustimmen können. Allerdings scheint mir der ‚Epilog zum Jahr 1933 und danach‘ für den deutschen Leser, selbst wenn er sich nur wenig mit den Fragen des Kirchenkampfes und der Lutherinterpretation befaßt hat, tatsächlich etwas zu knapp und überblicksartig.

Der Historiker Stayer hat sich mit der Thematisierung der gesellschaftlich-politischen und systematisch-theologischen Implikationen der Lutherdeutung in der Weimarer Republik ein großes Thema vorgenommen und es auf relativ schmalem Raum in beachtlicher Weise bearbeitet. Für alle von ihm behandelten Theologen stellt er in knappen biographischen Hinweisen fest, daß der Erste Weltkrieg und Deutschlands Niederlage in je unterschiedlicher Weise für die Theologie von Bedeutung wurden: für Karl Holl mit seiner immer stärkeren Wendung zu einem nationalen Konservatismus, für Barth mit der Enttäuschung über die Kriegstheologie seiner deutschen Lehrer und über die Sozialdemokratie, für Gogarten im Zusammenbruch der bürgerlichen Welt und der liberalen Theologie, für Elert und Althaus in der Wendung zu einem völkischen Konservatismus, der sich bei Hirsch und Vogelsang zu einer deutlichen Ablehnung der Weimarer Republik und späterer Unterstützung der Nationalsozialisten verdichtete. Daneben arbeitet er an den einschlägigen und im Blick auf das Thema klug ausgewählten Schriften heraus, wie sich diese Theologen in bleibender Prägung und Widerspruch zu ihren theologischen und philosophischen Lehrern verhielten und wie von daher ihre Lutherinterpretationen beeinflusst wurden. Dabei zeigt sich, daß — wenn auch wiederum unterschiedlich — keiner der behandelten Theologen den

‚historischen‘ Luther zu Gehör brachte, sondern alle ihn als Kronzeugen der eigenen Theologie und (mit Ausnahme Barths) ihrer politischen Vorstellungen benutzten, wobei freilich die konfessionellen Lutheraner, vor allem Paul Althaus, die Differenzen zwischen der eigenen Theologie und der Luthers im allgemeinen doch deutlich markierten.

Mit Recht mißt Stayer Holls intensiven Lutherstudien — gedacht als sein Beitrag zum Weltkrieg, daneben aber auch eine dauernde Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch — eine besondere Bedeutung zu, die sich vor allem darin zeigt, daß alle folgenden sich mit seiner Lutherdeutung positiv anknüpfend oder kritisierend auseinandersetzen mußten. Holl war es, der Luther ganz unhistorisch mit gleicher Entschiedenheit vom Mittelalter wie der folgenden lutherischen Orthodoxie absetzte und ihn zumal in seiner Gottesanschauung, seiner Rechtfertigungslehre und seiner Ethik als für die Gegenwart vorbildlich in direkter Linie zu Jesus und Paulus präsentierte.

Im Unterschied zu Holl läßt sich bei Karl Barth keine wirklich intensive Auseinandersetzung mit Luther feststellen, vielmehr verstand er das Werk Luthers und der anderen großen Reformatoren wie sein eigenes im Blick auf die Theologie seit Schleiermacher in erster Linie als Destruktion der vorangegangenen scholastischen Theologie, obwohl er im Unterschied zu Holl in spätmittelalterlicher Scholastik und Mystik, wenn auch nicht im Humanismus, von Luther und den Reformatoren aufgegriffene und fortgeführte Gedanken fand. Insgesamt aber nutzte Barth Luther vor allem für seine eigene, in scharfen Gegensätzen entfaltete Theologie, in der ersten Auflage des Römerbriefs für den Gegensatz von Gesetz und Gnade und später vor allem den des Gegensatzes von *theologia crucis* und *theologia gloriae* aus der Heidelberger Disputation. Innerhalb der Dialektischen Theologie war es vor allem Gogarten, der seine Theologie mit Lutherinterpretation verband und belegte. In scharfer Wendung gegen Ernst Troeltsch lehnte Gogarten all das, was dieser am Neuprotestantismus als Erbe der Reformation betrachtete, als unreformatorisch ab, wandte sich aber ebenso gegen Karl Holl, dem er eine ethizistisch-gesetzliche Verkehrung Luthers und eine Verzeichnung von dessen Christologie vorwarf. Fußend auf Luthers Schrift über den unfreien Willen und später mit der scharfen Ausarbeitung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium sowie der Kreuzestheologie prägte Gogarten — nach Stayer selbst bei englischen und amerikanischen Reformationshistorikern spürbar — die Lutherforschung. Und auch die spätere Kritik Barths an lutherischen Theologoumena möchte er zum Teil darauf zurückführen, daß Barth Luther durch eine Gogartensche Brille sah.

Bei den konfessionellen Lutheranern kritisierte Elert nicht nur den Theozentrismus der Lutherdeutung Holls und der dialektischen Theologie, in dem er allen Nachdruck auf die Inkarnation legte, sondern er entwickelte auch vor dem Hintergrund der scharfen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium, die er gegen jede Calvinisierung Luthers wandte, einen scharfen Gegensatz zwischen göttlicher Schöpfungs- und Gnadenordnung, in die er die politische Ethik seines Nationalkonservatismus einzeichnete. Im Unterschied zu Elert stand Althaus der Lutherrenaissance Holls näher (folgte ihm auch als Präsident der Luthergesellschaft), wenn er gegen Barth und Gogarten auf der Verbindung von forensischer und effektiver Rechtfertigung bei Luther bestand, ohne freilich Holls Verzeichnung der Rechtfertigungslehre Luthers und seiner Christologie zu verkennen. In seiner Auseinandersetzung mit Barth kam es zur ersten intensiven Diskussion der Zweireichelehre, aber auch zur Auseinandersetzung über Luthers Kreuzestheologie. Dabei legte Althaus stets Wert darauf, nicht nur in der Rechtfertigungslehre, sondern auch sonst sorgfältig zwischen Paulus, Luther und der eigenen systematisch-theologischen Entfaltung zu unterscheiden. Das gilt gerade auch für seine Schrift zu Luthers Stellung im Bauernkrieg, in der er deutlich markierte, wo seine Sicht von Nation und Geschichte mit ihren antiparlamentarischen Implikationen über Luther hinausging.

Wie Althaus, so hat auch Hirsch sich intensiv den Schriften Luthers zugewandt, freilich wiederum deutlich systematisch-theologisch geleitet. Dabei ist Hirsch mit seiner Sicht der Gottesanschauung Luthers nach dessen Schrift über den unfreien Willen deutlich von Holl beeinflusst, und auch das Verständnis Christi als des Offenbarers der Güte Gottes zeigt ihn als dessen Schüler. Andererseits dürfte Holls Überzeugung von Luthers Einfluß auf die spätere deutsche Geistesgeschichte auf Hirsch zurückgehen, der vor allem Fichte und Nietzsche wechselseitig mit Luther interpretierte. Im Blick auf die reformatorischen Anfänge Luthers setzte sich Hirsch allerdings deutlich von Holl ab, wenn er als einer der ersten unter Heranziehung von Luthers Rückblick aus dem Jahr 1545 die ‚reformatorische Wende‘ in die Zeit der ersten Psalmenvorlesung legte und in diesem Zusammenhang auch der angefochtene Christus und die Christologie bei ihm ihr eigenes Gewicht erhielten. Politisch allerdings waren Holl und Hirsch im Blick auf die Ablehnung von Demokratie, Sozialismus und Pazifismus durchaus einig, wie sich an Hirschs Schrift *Deutschlands Schicksal* zeigt. Hirschs Schüler Erich Vogelsang, dessen Eintreten für die Deutschen Christen keineswegs so vergessen ist, wie Stayer annimmt, hat vor allem mit seinem Beitrag zu Luthers Christologie in der ersten Psalmenvorlesung und die mit Psalm 70 verbun-

dene Datierung des Turmerlebnisses auf Herbst 1514 eine lange und intensive Nachwirkung erzielt. In einer methodisch nicht unumstrittenen Weise fragte er vor allem nach dem Neuen in der Psalmenvorlesung. Dabei ging es ihm insbesondere um Luthers Christologie, und zwar im Unterschied zur Christologie der scholastischen Theologie und der spätmittelalterlichen Mystik in der Verbindung des literalen mit dem tropologischen Sinn um den gekreuzigten Christus und das tägliche Kommen Christi im Gläubigen, den Christus in uns oder den Glauben an Christus. So wird der Gläubige mit dem angefochtenen Christus eins, und das Kreuz zum Zeichen göttlichen Zornes und göttlicher Gnade. Damit wurde Holls Verständnis der Rechtfertigung als wirklicher Veränderung des Menschen beibehalten, insgesamt aber eben doch — ohne daß Vogelsang dies explizit machte — grundlegend kritisiert. Gleichwohl blieb er mit seiner Interpretation auf der Linie der Lutherrenaissance Holls. Machte er doch keinerlei ernsthaften Versuch, die erste Psalmenvorlesung im Rahmen spätmittelalterlicher Theologie und von ihr aus zu verstehen. Und auch in seiner späteren Arbeit über ‚Luthers Kampf gegen die Juden‘ zeigt sich die Tendenz der Lutherrenaissance Holls, im Unterschied etwa zum konfessionellen Luthertum, Luthers Schriften insgesamt als geradezu kanonisch zu betrachten und dabei die Grenzen zwischen Luther und der eigenen Gegenwart zu verwischen. Dabei ging freilich der Schüler in seiner Unterstützung der Deutschen Christen und des Nationalsozialismus deutlich unreflektierter vor als sein Lehrer Hirsch.

In seinem Vorwort macht Stayer kein Hehl daraus, daß ihm als Historiker die methodisch ausgewiesene, historische Arbeit der liberalen deutschen Theologie — repräsentiert durch die Namen Adolf von Harnack, Albert Schweitzer und Ernst Troeltsch — näherliegt als die verschiedenen systematisch-theologischen Schulen, die sich seit dem Ende des Ersten Weltkriegs in Deutschland bewußt von den Traditionen der liberalen und kulturprotestantischen Theologie lösten. Und durch das gesamte Buch ziehen sich die Hinweise auf die fatalen und weitreichenden Folgen dieser Lutherinterpretationen für ein angemessenes historisches Verständnis Luthers, seiner Stellung innerhalb der Reformation und seiner Bedeutung für sie insgesamt. Um so bemerkenswerter scheint mir, mit welcher Fairneß und Umsicht er sich seinen Protagonisten zuwendet, die für die Lutherrezeption — und eben auch für die ‚Wiederentdeckung Luthers‘ in der Weimarer Zeit — so einflußreich waren. Was es zu ihnen an neueren Untersuchungen gibt, ist dem Verfasser vertraut, selbst wenn man einige für seine Thematik besonders wichtige Titel in den Literaturnachweisen vermißt. (Ich nenne als wichtiges Beispiel: Gottfried Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Refor-

mationsjubiläums, Zeitschrift für Kirchengeschichte 93, 1982, S. 177–231, wieder abgedruckt in: ders., Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, Göttingen 1993, S. 209–257). Die Darstellung insgesamt basiert bester angelsächsischer Tradition folgend auf einer genauen Kenntnis und zupackenden Interpretation gut ausgewählter Primärquellen. Den nicht selten sehr dezidierten Urteilen des Verfassers — etwa über den Charakter der Theologie Luthers vor 1518/19 — oder über den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Christus und der Rechtfertigungslehre am Schluß, wird man nicht immer zustimmen wollen. Das ändert aber nichts daran, daß hier eine engagierte und gleichwohl faire Darstellung der systematisch-theologischen und politischen Implikationen deutscher Lutherforschung zwischen 1917 und 1933 vorliegt, die es in deutscher Sprache so bisher nicht gibt.

Gottfried Seebaß

Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1999 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, hg. von Klaus Ganzer, 59), 232 S., kart.

Katharina Zell, eigenwillige Streiterin in religiösen Dingen und Frau des Straßburger Reformators Matthäus Zell, wußte sich gegen Paulus zu wehren. Mochte es auch im 1. Timotheusbrief und 1. Korintherbrief stehen, für sie persönlich gab es keinen Grund, sich dem weiblichen Schweigegebot und Lehrverbot widerstandslos zu fügen. Schließlich war Paulus nur einer unter vielen, die etwas zu sagen hatten. Die Bibel hielt ganz andere Sätze parat, mit denen es sich wesentlich leichter leben ließ. In diesem Zusammenhang erinnert Katharina Zell nicht nur an die prophetischen Prognosen Joels, sondern beruft sich auch auf Galater 3: In Christo ist weder man noch weyb (S. 10).

Als Herausgeberin hat sich Anne Conrad für dieses Bibelzitat entschieden und es zum Obertitel ihres Buches bestimmt. Dadurch wird zunächst einmal deutlich, daß die Zeit der Reformation und katholischen Reform keineswegs nur den Männern, sondern auch den Frauen gehörte, andererseits läßt der geradezu progressiv anmutende oppositionelle Tenor etwas von jener Aufbruchstimmung erahnen, die beide Geschlechter erfaßte und zu neuen Ufern aufbrechen ließ. Der Band umfaßt insgesamt zehn Aufsätze, die von evan-

gelischen und katholischen Theologinnen sowie Historikerinnen geschrieben wurden. Kenntnisreich, den jeweils aktuellen Forschungsstand reflektierend und zumeist gut lesbar, wird in den einzelnen Beiträgen analysiert, wie Frauen in den Sog der Ereignisse gerieten, das Geschehen aktiv mitgestalteten und auf der Grundlage religiöser Entscheidungen oder konfessioneller Verpflichtungen lebten, dachten und handelten.

In ihrem hinführenden Aufsatz, der unter dem Titel „Aufbruch der Laien — Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform“ die Funktion einer Einleitung erfüllt, steckt Anne Conrad zunächst einmal das zu untersuchende Terrain im Kontext der bisherigen Forschung ab (Stichworte unter anderem: Geschlechtergeschichte, Laien und Institutionalisierung, radikalreformatorische und spiritualistische Bewegungen, das Ideal der christlichen Ehefrau und Mutter, Klosterkritik und Ordensreform), um dann speziell zwei Punkte zu betonen, die für den übergreifenden Anspruch des Buches und weitere Untersuchungen wegweisend sind.

Erstens wird hervorgehoben, daß sich in allen Konfessionen eine Polarität zwischen geistlichen Funktionsträgern und Amtsinhabern einerseits und Laien andererseits herausgebildet habe. Wenn Frauen auch in der Regel zu den Laien gehörten, sei mit dieser Bestimmung noch wenig oder gar nichts über ihren speziell weiblichen Status ausgesagt, der zu erforschen und mit der Situation männlicher Laien zu vergleichen wäre (S. 21).

Zweitens wird noch einmal die Notwendigkeit einer konfessionsübergreifenden Betrachtung betont, wobei es einerseits um Gemeinsamkeiten und Analogien zwischen den Konfessionen geht, die aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive zu deuten wären, andererseits um die stärkere Gewichtung von „Bewegungen und Mentalitäten jenseits des jeweiligen konfessionellen Mainstreams“, worunter Täufer und Spiritualisten fallen, aber auch jene „Indifferenten“, die ihren eigenen Zugang zum Glauben suchten (S. 22).

Diesen strategischen Vorüberlegungen schließen sich die verbleibenden neun Aufsätze an, die thematisch vier großen Bereichen zuzuordnen sind. Im Mittelpunkt des ersten stehen Frauen, die durch Bildung beziehungsweise Wissen hervorstachen und über intellektuelle Grundlagen verfügten, die es ihnen erlaubten, ihre Meinung zu vertreten und auch in theologischen Diskussionen Position zu beziehen. Während Irene Leicht (Gebildet und geistreich: Humanistinnen zwischen Renaissance und Reformation) in diesem Zusammenhang unter anderem der Frage nach den Möglichkeiten humanistischer Frauenbildung nachgeht, befaßt sich Silke Halbach mit dem publizistischen

Wirken Argula von Grumbachs, Katharina Zells und Ursula Weides (Publizistisches Engagement von Frauen in der Frühzeit der Reformation).

Zu den großen, leidenschaftlich und oft polemisch diskutierten Themen der Zeit gehört die „Klosterfrage“, ein weiterer Schwerpunkt des Bandes. Nach zeitlichen Gesichtspunkten geordnet, gehören Antje Rüttgards Ausführungen über „Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen in Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1528)“ an den Anfang. Sie betont, daß die Angriffe Luthers und anderer Autoren gegen die Frauenklöster nicht nur zu Klosteraustritten von Nonnen geführt, sondern auch die öffentliche Meinung gegenüber dieser Institution beeinflußt hätten (S. 94). Über Gisela Mutschols Aufsatz zum Thema „Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung“ führt der gedankliche „Klosterweg“ schließlich zu Lucia Kochs lesenswertem Beitrag über „Protestantische Damenstifte an der Wende zum 17. Jahrhundert“. Er verdeutlicht, daß die Reformation mit dem Klosterwesen keineswegs gründlich aufgeräumt hat.

Vielmehr sei es „im 16. und 17. Jahrhundert zu zahlreichen Klosterumwandlungen und neuen Formen evangelischen Lebens in protestantischen Frauenkonventen“ gekommen (S.202). Ausgehend von den nassauischen Stiften wird die Wechselbeziehung zwischen Frau und Konfessionalisierung erhellt und darüber hinaus ein lebendiger Eindruck von Form und Zweck stiftischen Lebens vermittelt.

Was das Klosterleben an Ansehen einbüßte, kam der Ehe zugute, die eine neue Wertschätzung erfuhr. Abgedeckt wird dieser Bereich durch die Forschungen von Barbara Henze (Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im Gefolge von Reformation und katholischer Reform) und Siegrid Westphal (Kirchenzucht als Ehe- und Sittenzucht. Die Auswirkungen von lutherischer Konfessionalisierung auf das Geschlechterverhältnis).

Für die Leser der Mennonitischen Geschichtsblätter dürften vor allem jene zwei Aufsätze von besonderem Interesse sein, in denen es um Schwenckfelderinnen und Täuferinnen geht. Caroline Gritschke, die an einer Dissertation zum süddeutschen Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert arbeitet, hat sich auf die Suche nach den in der Forschung bislang weitgehend vernachlässigten Schwenckfelderinnen begeben und ist fündig geworden. Unter dem Titel „Deß Schwenckfeldts Lehr ... sey Jnen ain zeugnuß Jres hertzens“. Frauen als Anhängerinnen Schwenckfeldts“ präsentiert sie sie in ihrer Funktion als „Korrespondenzpartnerinnen, Botinnen, Missionarinnen, Gastgeberinnen, Organisatorinnen und Führerinnen“, die „ihren Glauben reflektierten und im Spannungsfeld zwischen äußerer Konformität und inne-

rer Heilsgewißheit zu leben versuchten“ (S. 116). Ins Auge sticht vor allem die intensive Korrespondenz, die Schwenckfeld mit einzelnen Frauen pflegte und ihre hervorragende Rolle, die sie als Vertraute und wichtige Gefolgschaft spielten. Vom radikalen Milieu um Schwenckfeld ist es nur ein kleiner Schritt zu den Täufern und Täuferinnen. Wie alle Autorinnen wartet auch Nicole Grochowina in ihrem Beitrag „Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung“ zunächst mit einer Fülle von Literaturangaben und bestehenden Desideraten auf, bevor sie sich dem täuferischen Leben in Mähren und Münster und anschließend den Zirkeln in Ober- und Niederdeutschland zuwendet. Daß es schwerlich möglich ist, auf knapp zwanzig Seiten einen präzisen Eindruck von der gesamten Forschungslage und dem weiblichen Aktionsradius zu vermitteln, leuchtet ein. Dennoch bedarf es einiger kritischer Hinweise. Gewiß wird zu recht bemängelt, daß bislang keine systematische Untersuchung zu den Täuferinnen vorliegt und das Quellenmaterial problematisch ist. Aber es scheint bislang doch etwas mehr hergegeben zu haben als angenommen. Da wäre beispielsweise der von C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht herausgegebene Band *Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers* (Waterloo, Ontario 1996) zu erwähnen gewesen, der mit seinen circa 35 Skizzen vornehmlich biographischer Qualität einiges von dem enthält, was die Autorin vermißt. Darüber hinaus bleibt zu überlegen, ob die gegebenen Forschungsimpulse tatsächlich weiterführen. Gewiß wäre es interessant zu wissen, inwieweit die Täuferinnen patriarchalische Strukturen der Bewegung (Grochowina hat sich für den Singular entschieden, präziser wäre es jedoch von „Bewegungen“ zu sprechen) thematisierten und als Begrenzung empfanden (S.113). Aber ist es wirklich möglich, Ergebnisse „die für die übrige protestantische Bewegung gewonnen wurden, auf die Täuferforschung“ zu übertragen und umgekehrt, da die sich stellenden Fragen ähnlich seien (S. 112)? Hier deutet sich eine mögliche Schwachstelle des übergreifenden Ansatzes an, wenn zu zwanghaft Verbindungen hergestellt und Parallelen entdeckt werden müssen. Vielleicht liegen die Wurzeln des Unbehagens speziell bei diesem Beitrag auch ganz woanders, nämlich in manch unpräziser Wortwahl und ungeschickter Formulierung beziehungsweise Beurteilung. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wer Joyce L. Irwins 1979 erschienene Publikation *Womanhood in Radical Protestantism. 1525–1675* kennt, dürfte kaum auf den Gedanken kommen, diese nach thematischen Gesichtspunkten gegliederte Quellenauswahl als „kritische Quellenedition der protestantischen Bewegung“ zu empfehlen (S. 112).

Mag die eine oder andere kritische Beobachtung auch angebracht sein, die grundsätzliche Qualität des Bandes bleibt unberührt. Empfehlenswert ist er nicht nur wegen seiner Konfessionsgrenzen überschreitenden Gesamtkonzeption, sondern auch wegen seines kritisch-informativen Ansatzes, der jeden Beitrag gleichzeitig zu einem speziellen Forschungsbericht werden läßt.

Marion Kobelt-Groch

Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Harvard Historical Studies, 134. Harvard University Press, Cambridge/London 1999. XVI und 528 S., 35 Abb., Ln.

Märtyrer und Martyrologien waren im Täufertum des 16. und 17. Jahrhunderts ein fundamentales Element, um täuferische Identität zu stiften und zu erhalten. Verdienstvolle Studien insbesondere aus den Vereinigten Staaten und aus den Niederlanden liegen zu dieser Thematik bereits vor. Doch all diese Studien blieben im mennonitischen Kontext verhaftet, die Martyrologien anderer Konfessionen wurden dabei nicht vergleichend in den Blick genommen. Schon deshalb ist Brad Gregorys Ansatz und seine nun vorliegende Studie zum christlichen Martyrium in der frühen Neuzeit bemerkenswert. Es ist der Versuch, alle Gruppen, die Martyrologien hervorgebracht haben, in einer Untersuchung zu behandeln und gemeinsame Faktoren ihres Umgangs mit Märtyrern zu erkennen. Für Gregory stehen also zunächst eben keine Kongregationen oder Denominationen im Vordergrund, sondern nur die Märtyrer als solche. Diese verortet er erst in konfessionellen Zusammenhängen, nachdem er die transkonfessionellen Elemente herausgearbeitet hat. Dies geschieht auf Basis einer allein vom Umfang her schon beeindruckenden Quellenstudie, die ihn durch das gesamte Europa führt. Regionale Schwerpunkte setzt er schließlich mit England, Frankreich und den Niederlanden.

Die Märtyrer von innen heraus zu verstehen — dies ist das erklärte Ziel von Gregory. Er will den Glauben benennen, der die Märtyrer antrieb, und ihre Erfahrungen aufzeigen — und dies losgelöst von Theorien, die er als Zwang empfindet. In seiner Einleitung macht er deutlich, daß es ihm schließlich nicht darum gehe, Martyrien zu erklären, sondern zu verstehen. Überzeugungen, Aktionen und Aussagen seien nicht mittels Theorien zu bewerten, er wolle allein auf das hören, was die Quellen ihm zu sagen hätten.

Mit der Theorieabstinenz mischt sich in seiner Untersuchung eine gewisse Unbefangenheit, was den Gebrauch einzelner Begriffe betrifft, die durchaus Säulen von Theoriekonzepten sind. Im zweiten Teil der Arbeit, in dem er

sich mit der katholischen, protestantischen und täuferischen Tradition der Martyrologien befaßt, wird aus den täuferischen Gruppen und Gemeinden eine „Mikrokonfession“. Der Ansatz an sich ist allemal bedenkenswert, gleichwohl hätte Gregory diesem Begriff zumindest eine kurze Definition hinzufügen müssen. Die Zuschreibung „Mikrokonfession“ vor dem Hintergrund des Konfessionalisierungsparadigmas zu beleuchten, hätte den Rahmen der Studie zwar gesprengt, aber so geht dieser für die gesamte Täuferforschung wichtige Gedanke durch die beiläufige Nennung unter. Gleichmaßen wäre es sinnvoll gewesen, die vorgenommene Abgrenzung zwischen Protestantismus und Täufern zu erklären.

Im ersten — transkonfessionellen — Abschnitt der Studie zeigt Gregory, daß das frühneuzeitliche Martyrium von drei Punkten abhängig war: Die Bereitschaft zum Töten mußte ebenso vorhanden sein wie die Bereitschaft zu sterben. Hinzu kam das spätmittelalterliche Erbe: Heilige prägten das Bild der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Märtyrer waren als Bekenner in diese Gruppe integriert, sie waren wie die anderen Heiligen auch Mittler zwischen Gott und den Menschen. Gleichzeitig jedoch — und dies macht die Janusköpfigkeit der Märtyrer aus — bot die Art und Weise, wie sie gestorben waren, Sicherheit dafür, daß ihr Martyrium nicht in Vergessenheit geriet. Zu dem mittelalterlichen Erbe gehörte auch das geduldige Leiden, der korrekte, gute Tod und die Passion Christi. Es gab nicht mehr den triumphierenden Christus früherer Jahrhunderte, sondern den blutenden, ans Kreuz geschlagenen Mann, der die Hingabe der Gläubigen für sich und sein Wirken einforderte.

Nach Gregory wurde zweitens der Wille, Menschen mit heterodoxer Auffassung zu töten, in der frühen Neuzeit dadurch unterstützt, daß die juristischen Mechanismen hierfür zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits ausgebildet waren. Hinzu trat das Verantwortungsgefühl von Herrschaftsvertretern, die gewillt waren, diejenigen zu bestrafen, die die göttliche Wahrheit (beziehungsweise deren konfessionelle Interpretation) herabwürdigten. Wurden diese Anschauungen jedoch widerrufen, erfolgte eine Strafe und die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Blieb die Häresie allerdings bestehen, war dies ein schwerwiegenderes Verbrechen als Mord oder Diebstahl, sie gefährdete die Seelen — die körperliche Bestrafung wurde unumgänglich.

Schließlich behandelt Gregory Menschen, die diese Bestrafung auf sich nehmen wollten. Mit der Suche nach ihrer Motivation widmet sich Gregory dem neuralgischen Punkt, der in allen Forschungsarbeiten zu Märtyrern offen oder im Hintergrund virulent ist. Jedoch beschränkt sich Gregory zunächst darauf, die mangelnde Erklärungskraft moderner psychologischer Theorien

darzustellen. Märtyrer seien eben keine Fanatiker oder Geisteskranke, sie und ihre Anhänger werteten ihre Handlungen als lobenswert, nicht als pathologisch oder unangemessen. Der Wille zu sterben, entsprang auch nicht der Unvermeidbarkeit der Exekution. Gregorory plädiert dafür, daß die Märtyrer nicht von außen bewertet, sondern von innen heraus verstanden werden müßten. Ihr Todeswunsch („death wish“) basierte auf der Erkenntnis, daß es bestimmte Dinge gebe, für die es sich zu sterben lohnte. Der Glaube eines jeden an eine bestimmte Form von Wahrheit war allein das entscheidende Kriterium für die Handlungen. Durch die Worte der Bibel sprach Gott direkt zu ihnen, Bibelverse, die die Notwendigkeit des Leidens betonten, schienen nur für sie geschrieben zu sein. Des weiteren waren Märtyrer Teil einer Gruppe, von der sie durch Korrespondenz, Gespräche, Besuche und Gesänge unterstützt wurden. So entstand Solidarität im Leiden.

Der Schwerpunkt der drei folgenden Kapitel liegt in einer umfassenden Aufarbeitung von Märtyrertraditionen in der katholischen, protestantischen und täuferischen Welt. Akribisch zeichnet Gregory dabei beispielsweise die Trennungen in der täuferischen Bewegung nach und ordnet den einzelnen Gruppen ihre Martyrologien zu. Auch die Führer aus den ersten Jahrzehnten des Täuferturns schließt Gregory ein und erläutert, wie sie den Boden für die späteren Anschauungen bereiteten. In seiner Tiefe, Quellennähe und Präzision ist das Kapitel zu den Täufern mehr als gelungen. Gregorys Material erlaubt ihm sogar noch eine konzise Analyse der Märtyrerschrift *Het Offer des Herren*, die sonst in der mennonitischen Forschung allzu sehr im Schatten des schier übermächtigen „Märtyrerspiegels“ von Thielemann Jansz. van Braght steht. Gleichmaßen widmet er sich der Bedeutung der Märtyrerlieder im Täuferturn. Schließlich zeigt er die Unterschiede in der Funktionalisierung von Märtyrern auf. Während im Protestantismus Märtyrer dazu dienten, Menschen für sich zu gewinnen, war dies im Täuferturn sekundär. Der Empfang der Erwachsenentaufe und der separatistische Impuls, der von den Täufern ausging, ließ eine Außenwirkung und damit die Missionierung etwa von Magistraten zweitrangig werden.

In einem abschließenden Kapitel behandelt Gregory die Frage, wo der Unterschied zwischen falschen und wahren Märtyrern liegt. Der Wille, sich für den christlichen Glauben töten zu lassen, die Verfolgung für diese Ansichten und die Standhaftigkeit angesichts des drohenden Todes waren allen gemein. Allerdings bestanden Unterschiede in der Definition von „christlich“. So wurden Märtyrer der anderen Denominationen nicht anerkannt und ausgegrenzt, während führende Vertreter die theologischen Unterschiede debattierten.

Brad Gregory hat ein Grundlagenwerk geschaffen. Der transkonfessionelle Ansatz bricht die Trennungen von Märtyrer- und Forschungstraditionen auf und verweist auf verbindende Züge bei den Märtyrern. Außerdem finden sich bei allen drei behandelten Traditionen von Martyrium weitere Ansätze, die es in der Zukunft zu untersuchen gilt. Dazu zählt auch die Klärung seines Begriffs der „Mikrokonfession“. Die Studie besticht durch ihre breite Quellenbasis und damit auch durch die Ernsthaftigkeit, mit der sich Gregory bemüht hat, die Märtyrer von „innen“ heraus zu verstehen. Abschließend bemerkt er, daß die christlich gesinnten Menschen der frühen Neuzeit keinesfalls in der modernen Welt hätten leben wollen.

Nicole Grochowina

Werner O. Packull and Geoffrey L. Dipple (Hg.), *Radical Reformation Studies: Essays presented to James M. Stayer*. St. Andrews Studies in Reformation History. Aldershot, England and Brookfield, VT: Ashgate Publishing, 1999, 201 S., Ln.

Täuferforscher haben James Stayer viel zu verdanken. Allein die einfache Nennung seines Namens ruft sofort Assoziationen wach, die mit dem Titel seines 1975 gemeinsam mit W. O. Packull und K. Deppermann veröffentlichten Artikels „From Monogenesis to Polygenesis“ verbunden sind und einen Wandel in der Täuferforschung markieren. Stayers polygenetischer Forschungsanstoß hat fünfundzwanzig Jahre lang die Forschungsbemühungen in der täuferischen Welt und mittlerweile eine ganze Generation von Forscherinnen und Forschern beeinflußt. Schon 1972 hat sein Buch *Anabaptists and the Sword* vielen die Augen geöffnet; die ausgetretenen Pfade der bisherigen Täuferforschung konnten fortan nicht mehr so wie früher begangen werden. Nicht nur durch diese Publikationen, sondern auch durch eine Fülle von Artikeln und weiteren Büchern hat Stayer in den letzten dreißig Jahren erfolgreich ein Ziel verfolgt, das die Herausgeber dieses Buches besonders betonen wollen. Stayer sei es darum gegangen, die Täuferstudien an den richtigen Ort zu rücken, und zwar „to their rightful, respected place in the history of the Reformation“ (S. 1). Er habe dies dadurch erreicht, daß er die apologetischen Neigungen der „free church“-Wissenschaft in Frage gestellt und den Pluralismus im politischen Denken der Täufer unterstrichen habe. Darüber hinaus hat Stayer sich nie gescheut, auch das Terrain der lutherischen Kirchengeschichte zu betreten und selbst dort neue Forschungswege zu eröffnen. Stayers polygenetischer Forschungsansatz und -methoden haben einen bleibenden Wert behalten.

Das vorliegende Buch trägt mit seinen elf Beiträge von Stayers Freunden, Studenten und Kollegen Stayers gewiß dazu bei. Die Autoren arbeiten mehrheitlich an kanadischen Universitäten oder haben kanadische Wurzeln, ausgenommen Taira Kuratsuka (Tokyo), Hans-Jürgen Goertz (Hamburg) und John Roth (Goshen). Die elf Beiträge, nur einer davon aus der Feder einer Frau, behandeln eine breite Palette von Themen. Dieses Spektrum betrachten die Herausgeber als ein „testimony to Stayer's own wide-ranging interests and influence on our understanding of the Reformation“ (S. 3). Gewiß haben sie mit dieser Feststellung Recht, die ihnen gleichzeitig aber auch ein Problem beschert.

Wie ist eine solche Sammlung zu ordnen? Die Herausgeber haben es mit einer Dreiteilung versucht. Ein erster Teil widmet sich mit vier Beiträgen der neuen Erforschung des Täuferturns des sechzehnten Jahrhunderts, wobei Stayers polygenetischer Ansatz den Schwerpunkt bildet. In weiteren vier Beiträgen werden im zweiten Teil die Wechselwirkungen zwischen Täufern und anderen Gruppen und Individuen untersucht. Im dritten Teil nehmen drei Artikel die methodologischen Voraussetzungen in historischen Beschreibungen der Täufer und anderer Gruppen unter die Lupe. Sicherlich ist diese Dreiteilung hilfreich und nützlich, aber auch etwas willkürlich. Genauso gut wäre der Ansatz, zu dem sich Arnold Snyder in seinem Beitrag bekennt: „... those of us who have followed in Stayer's wake find ourselves essentially adding footnotes to his earlier work. This present chapter is one such footnote“ (S. 53). Im Grunde sind alle Beiträge hier „Fußnoten“ zur Arbeit Stayers, die den in der Polygenesis-These implizierten „Revisionismus“ verfolgen oder die aus einer Revision des Revisionismus erwachsende und die Polygenesis-These relativierende Konzentration auf Wechselwirkungen zwischen Täufern und anderen anwenden oder eine Weiterführung von Stayers Thesen in andere Richtungen betreiben.

Der Wert des Buches muß aber mit der Qualität der Beiträge zusammenhängen. Hier kann nur cursorisch und skizzenhaft auf den Inhalt der Artikel eingegangen werden. Stayers Polygenesis-Ansatz ist nicht kritiklos aufgenommen worden. Besonders in den letzten Jahren haben einige Forscher die Ergebnisse der polygenetischen Richtung ein wenig relativiert und zum Teil auf die Wechselbeziehungen hingewiesen, zwischen unterschiedlichen Täufergruppen bestanden. Im ersten Teil dieser Sammlung geht es um solche Wechselwirkungen und „cross-fertilization“. Taira Kuratsuka beschreibt auf harsche und äußerst kritische Weise den Niedergang der hutterischen Gütergemeinschaft. Hierbei unterstreicht er die „Wechselwirkungen“ zwischen den seiner Meinung nach unvernünftigen und tyrannischen Forderungen der

hutterischen Führerschaft und dem gesunden Menschenverstand der Mitglieder, die zum Niedergang der Gütergemeinschaft dadurch beitrugen, daß sie vernünftigerweise gegen die versklavenden Tendenzen der Führer angingen. Weniger tendenziös geht Werner Packull an die Geschichte eines täuferisch-reformierten Dialoges in Augsburg in den früheren 1530er Jahren heran. Sein Beitrag konzentriert sich auf die Ereignisse im März 1531 als Hans Kentner und Jos Riemer auf die Kanzel in der St. Ulrich-Kirche gestiegen waren, um für das Täuferium zu werben und die evangelische Praxis zu kritisieren. Packull beschreibt die vorangehenden Ereignisse und die daraus resultierenden Publikationen (eine von den Täufern und eine vom reformierten Theologen Wolfgang Musculus). Packulls Absicht ist es, die Geschichte des Augsburger Täuferiums zu komplettieren (als Weiterführung seiner 1977 unter Stayer geschriebenen Doktorarbeit) und den Aspekt des Dialogs zwischen Täufern und Reformierten herauszustellen.

In John D. Roths Artikel geht es um die Debatte zwischen Schweizer Brüdern und den Reformatoren über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament. Roth zeigt wie die Brüder dem Alten Testament nicht allzu viel Bedeutung beigemessen haben, dem Neuen hingegen um so mehr als Richtschnur ihres Glaubens und ihrer Praxis. Zwingli konzentrierte sich am Anfang genauso auf das NT, aber erst als die Täufer anfangen, die Kindertaufe in Zweifel zu ziehen, hat er sein Augenmerk auf das AT verlagert. Nach Roth haben Zwingli und die anderen Reformer dann das Verhältnis zwischen den Testamenten als „the single most important point of contention with the Anabaptists“ (S. 36) betrachtet. Dementsprechend dominierte diese Frage eine Reihe von Disputationen von 1531 bis 1571 zwischen Täufern und Reformierten. Roth zeigt wie die Täufer dann ihre Interpretationen des AT revidiert und symbolische, figurative und dualistische Interpretationen des AT entwickelt haben.

Einer der eifrigsten Kritiker Stayers ist C. Arnold Snyder. In seiner „Fußnote“ zu Stayers Arbeit untersucht er das Verhältnis der späteren Schweizer Brüder zum Schwert. Ihm ist es wichtig, nochmal festzustellen, daß Stayer Recht hatte, als er behauptete, alle weiteren Äußerungen der Schweizer Brüder seien nur Randbemerkungen zur Schleitheimer Brüderlichen Vereinigung. Spätere Zeugnisse, die Stayer zur Zeit seines Buches über *Anabaptists and the Sword* nicht zur Verfügung gestanden haben, zeigen aber, daß „some surprising alternatives to radical apoliticism were being considered among the Swiss Brethren in the last quarter of the sixteenth century ...“ (S. 54). Diese Alternativen zum radikalen Apolitizismus sieht Snyder in einer anonymen Schrift dokumentiert, die er in der Berner Burgerbibliothek gefun-

den hat und die die moderatere Position des Marpeckkreises propagiert. Snyder sieht diese Schrift als eine Form der „cross-fertilization“ zwischen Marpeck und den Schweizer Brüdern.

In seinem Beitrag zum *Handbook of European History, Vol II* (Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy, ed., Leiden, New York, Köln 1995) hat Stayer eine neue Konzeptualisierung der Radikalen Reformation vorgeschlagen: die Wechselwirkung zwischen der um Karlstadt und Müntzer gesammelten spiritualistischen Bewegung und der biblisch-literalistischen Bewegung der Schweizer Brüder. Stayer hat das Verhältnis zwischen diesen beiden ein „konstruktives Mißverständnis“ genannt (*Handbook*, S. 254–59). Im zweiten Teil des vorliegenden Buches werden Beiträge präsentiert, die ähnliche Begegnungen beschreiben. Besonders Hans-Jürgen Goertz nimmt Bezug auf Stayers Vorschlag und beschreibt erneut die Grebel-Briefe an Thomas Müntzer vom September 1524 nicht als etwas Normatives, sondern als durchaus Provisorisches, als eine Vorstufe zum besseren Verständnis der noch nicht klar formulierten Ideen der Brüder. Nicht gerade als „Mißverständnis“, aber durchaus als ein „gemeinsames Gespräch“ werden die Briefe an Müntzer interpretiert. Für Goertz sind diese Briefe eine Suche nach theologischer Klarheit (vgl. die erweiterte deutsche Fassung in dieser Ausgabe).

Geoffrey Dipple (einer der beiden Herausgeber des Bandes) diskutiert in seinem Artikel die Wechselwirkungen zwischen Sebastian Franck und den Täufern in Münster. Stayer registrierte im Jahre 1988 einen größeren Einfluß Francks auf das Denken der Münsteraner als gemeinhin angenommen wurde; Dipples Beitrag will diesen Vorschlag untersuchen und auch untermauern. Insbesondere sieht der Autor einen Einfluß Francks auf das politische Denken Bernhard Rothmanns, ja eine Radikalisierung des Rothmannschen Konzeptes durch den eher toleranten und pazifistischen Franck.

Die letzten beiden Beiträge im zweiten Teil behandeln Wechselwirkungen anderer Natur. Bill McNiel beschreibt Andreas Karlstadt als humanistischen Theologen, wobei er versucht, nicht nur die andauernden humanistischen Züge in Karlstadts Karriere zu dokumentieren, sondern auch das nach Meinung des Autors enge Verhältnis zwischen Reformation und Humanismus zu klären. Gary K. Waite stellt sich die Aufgabe, mögliche Ähnlichkeiten und Verbindungen zwischen der Verfolgung der Täufer und Hexen in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts festzustellen. Er kann in Gerichtsprotokollen und auch in täuferischen Erzählungen (*Het Offer*) viel Gemeinsames in der Verfolgung von Täufern und Zauberern finden: „At least at the level of officialdom, and perhaps too of popular perception, the prosecution of

sixteenth-century Anabaptism and of magical deviance had much in common“ (S. 140).

Der dritte Teil enthält drei Aufsätze, die die Voraussetzungen der Interpretation der Täufergeschichte unter die Lupe nehmen. In diesen Beiträgen wird gefragt, ob es möglich sei, die im Studium des Täufertums gewonnenen Aspekte auch auf andere Gruppen anwenden zu können (oder umgekehrt). Der erste Beitrag, von Sonia Riddoch, wendet sich nochmal den soziologisch-typologischen Kategorien Ernst Troeltschs zu. Die Typologie von „Kirche“, „Sekte“, und „Spiritualismus“, die Troeltsch aus seinem Studium der Soziallehren in der Reformationszeit gewonnen hatte, werden im allgemeinen unter Historikern und Historikerinnen des Täufertums als hilfreich und für täuferische Gruppen vorteilhaft empfunden. Riddoch stellt aber fest, daß Troeltsch seine Meinung über die radikalen Gruppen in seiner Karriere grundlegend revidiert hat; bis zur Veröffentlichung der *Soziallehren* war er nicht der Verteidiger der radikalen Gruppen, für den er in der Wissenschaft gehalten wurde.

Michael Driedger revidiert die Arbeit Max Webers auf ähnliche Weise. In seinem Artikel (nach Meinung des Rezensenten der beste Artikel in der ganzen Sammlung) versucht er, die europäische Geschichte der Täufer und der Juden zu vergleichen. Hierbei findet er Webers Theorien von Ideal-Typen als unzureichend und irreführend. Er ist der Meinung, daß es sich überhaupt nicht lohnt, spezifische Ideal-Typen für das Täufertum und für das Judentum auszuarbeiten, wie Weber dies tut. Es sei besser, mit Ideal-Typen zu arbeiten, die für diese Gruppen nicht spezifisch sind. Um seine Gedanken zu illustrieren, schlägt er vor, das Buch von Jonathan Israel, *European Jewry in an Age of Mercantilism* (Oxford, 1989), zu nutzen, um die Geschichte der Täufer des 16. und 17. Jahrhunderts zu verstehen. Nach Driedger ist dieses Buch „one of the best books written in recent years which helps us understand early modern European Anabaptist history“ (S. 167). Er kann interessante Parallelen zwischen den jüdischen und täuferischen Erfahrungen aufweisen, die unser Verständnis für diese Zeit erleichtern und Forschern und Forscherinnen eine Alternative zu der „vertikalen“ Tradition in der täuferischen Interpretation anbieten.

Der letzte Beitrag im dritten Teil stammt von Clyde Forsberg, der die Frage klärt, ob Mormonen Täufer sind. Diese Frage wird manchem äußerst abenteuerlich erscheinen, zumal es nicht einleuchten will, daß Polygamie und das Streben nach einem politischen Gottesreich typische täuferische Ziele sind. Trotzdem ist Forsberg überzeugt, daß es viel Gemeinsames zwischen Täufern und Mormonen gibt. Um die Gruppen zu vergleichen, wie Driedger es

in seinem Artikel vorgeschlagen hat, untersucht er die Kontakte zwischen Mormonen und Mitgliedern der Church of the Brethren in den USA im 19. Jahrhundert. Besonders die missionarischen Erfolge der Mormonen unter den Brethren zeigen Forsberg, daß die beiden Gruppen über Gemeinsamkeiten verfügen, die nicht von der Hand zu weisen sind.

Sicherlich werden viele Leser diese Beiträge wertvoll und interessant finden. Sie bieten solide Wissenschaft zu einer Vielzahl von Themenkomplexen dar, bieten zum Teil innovative Ansätze und liefern viele Forschungsimpulse. Insofern bilden sie ein würdiges „Geschenk“ zur Ehre von James M. Stayer und seiner vielseitigen und innovativen Arbeit. Trotzdem stören einige Aspekte des Bandes. Durch das ganze Buch hindurch werden in den Texten englische Übersetzungen der Titel deutscher Bücher und Schriften geliefert, obwohl in den Fußnoten originale deutsche Titel stehen. Warum dies sein muß, kann ich mir nicht erklären; störend wirkt diese Praxis allemal. Abstoßend wirkt der aggressive Ton des Artikels von Kuratsuka. Seine Bezeichnung der Hutterer als „Zinnsoldaten“ (S. 12) scheint zu viel des Revisionismus zu sein. Es muß auch bemerkt werden, daß die Übersetzung des Beitrags von Hans-Jürgen Goertz leider nicht immer ganz verständlich ist. Dann muß auch zum Artikel von Clyde Forsberg bemerkt werden, daß er sich vielleicht zu viel vorgenommen hat. Im Zentrum seiner Argumentation steht die Behauptung, daß die Church of the Brethren eine Gruppe in der täuferischen Tradition sei. Für seinen Gedankengang ist diese Annahme sehr wichtig, aber gerade sie ist mehr als umstritten. Ob die Brethren überwiegend in der täuferischen oder in der pietistischen Tradition stehen, ist seit Jahren eine kontroverse Frage gewesen, über die Forsberg sich nicht hinwegsetzen darf. Dennoch: die hier präsentierten Beiträge sind interessant und wertvoll. Sie werden allen helfen, die Bedeutung der Arbeit James M. Stayers zu verstehen und anzuerkennen.

Dennis L. Slabaugh

John D. Thiesen, *Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America, 1933–1945. Studies in Anabaptist and Mennonite History 37*, hg. von John J. Friesen und Theron F. Schlabach, Pandora Press, Kitchener, Ontario und Herald Press, Scottdale, Pennsylvania und Waterloo, Ontario, 1999, 329 S., kart.

Inzwischen ist das Verhältnis, das Mennoniten in Kanada, Mexiko, Brasilien und Paraguay zum Nationalsozialismus unterhielten, besser erforscht als das Leben ihrer Glaubensgeschwister unter dem nationalsozialistischen Re-

gime im „Reich“ Dieser Eindruck stellt sich jetzt vor allem nach der Lektüre der Untersuchung ein, die John D. Thiesen, Archivar der Historical Library and Archives in North Newton (Kansas), nach gründlichen Recherchen, sorgfältigem Umgang mit dem Quellenmaterial und aufmerksamer Verarbeitung der Forschungsliteratur veröffentlicht hat. Diese Untersuchung ist aus einer Master's Thesis am Department of History der Wichita State University hervorgegangen. Für eine Magisterarbeit ist das eine bemerkenswerte Leistung.

Nach zwei kürzeren Kapiteln über den Einfluß, den nationalsozialistische Vorstellungen auf die mennonitischen Einwanderer in Mexiko und Brasilien ausübten, beschäftigt Thiesen sich ausführlich mit den Mennonitensiedlungen im Chaco von Paraguay. In Mexiko und Brasilien, wo vor allem Einwanderer aus Kanada schon in den zwanziger Jahren nach einer weltabgewandten Bleibe suchten, war die Anfälligkeit für die nationalsozialistische Volkstumspropaganda nicht sonderlich groß. In Brasilien war die Begeisterung für das „neue Deutschland“ zwar aufgeflackert, die brasilianische Innenpolitik sorgte aber dafür, daß sie bald wieder erlosch. Anders in Paraguay. Hier wurde die Begegnung mit dem Nationalsozialismus zum Problem für die Siedler untereinander, nirgendwo so brisant wie in der Kolonie Fernheim. Dort waren Mennoniten eingewandert, die 1929/30 nach Moskau gezogen waren, um ihre Auswanderung zu erwirken, und auf dramatische Weise über deutsche Durchgangslager in den Chaco gelangten. Viele haben den Weg in den Westen nicht geschafft und wurden nach Sibirien und Kasachstan verbracht. In der Kolonie Menno lebten dagegen vor allem die früher eingewanderten Mennoniten, die zwar auch aus Rußland stammten, aber über Kanada hierhergezogen waren. In dieser Kolonie stellte sich das nationalsozialistische Problem offenbar nicht bzw. nicht so prekär ein. Hier fehlte das traumatische Fluchterlebnis.

Ein genaues Bild der Kolonie Menno zeichnet Thiesen nicht, dafür konzentriert er sich aber um so mehr auf die Vorkommnisse in Fernheim. Er rekonstruiert Detail um Detail, in vier Kapiteln von 1933 bis 1945, und bespricht die Auswirkungen, die diese Geschichte auf das Weiterbestehen der Chakokolonien nach 1945 hatte. Diese Kapitel vermitteln einen lebendigen Eindruck von der anfänglichen Begeisterung, mit der die nationalsozialistische Erhebung in Deutschland von allen Mennoniten in Paraguay begrüßt wurde. Der Antibolschewismus und die Beteuerung Adolf Hitlers, auf dem Boden des „positiven Christentums“ zu stehen, hatten eine starke Überzeugungskraft. Sodann untersucht Thiesen besonders genau die Spannungen, die bald zwischen den Siedlern entstanden, die das pazifistische, Frömmig-

keit und Politik trennende Erbe ihrer Konfession bewahren wollten, und einer völkisch-nationalsozialistischen Bewegung, die aggressiv agitierte und dem Pazifismus der Väter keine Chance mehr gab. „Kämpfende Jugend“ hieß eine Beilage zum Menno-Blatt. Dieser Bewegung war es gelungen, wichtige Ämter in der Kolonie zu besetzen. Julius Legiehn wurde Oberschulze und Dr. Fritz Kliwer Leiter der Zentralschule. Schließlich beschreibt Thiesen die „Schlägereien“, die sich Mitglieder der völkischen Bewegung 1944 untereinander lieferten (nicht Konservative und Progressive) und die dazu führten, daß Kliwer und Legiehn ihrer Ämter enthoben wurden — nicht ohne Mithilfe der Vertreter des Mennonite Central Committee (MCC) und Repräsentanten der nordamerikanischen Botschaft.

Thiesen versucht, die Frage zu klären, wie es kam, daß sich die Siedler in Fernheim in konservativ-pazifistische und progressiv-völkische Gruppen aufspalteten, und auf welche Weise es den Völkischen gelang, die Macht in der Kolonie zu übernehmen. Vielleicht ließ er sich von dieser Frage zu sehr fixieren und dazu verleiten, alles auszublenden, was sich dieser Frage nicht zuordnen ließ. Es ging im Grunde immer nur um die Titelfrage: Kann man als Mennonit einer nationalsozialistischen Volkstumsbewegung angehören, Mennonit und Nazi sein? Von der völkischen Bewegung und deren Anstrengungen, sich in der Kolonie durchzusetzen, entsteht ein klares Bild — reichlich und teilweise mit erschreckenden Aussagen dokumentiert. Das Profil der Konservativen kommt dagegen nicht klar heraus. Fraglich ist auch, ob die Trennung zwischen Konservativen und Progressiven nicht zu scharf gesehen wird. Einige Dokumente, die er anführt, sprechen eher dagegen. Die Konservativen wollen 1937 als Siedler angesehen werden, in deren Adern echtes deutsches Blut fließt und die den Führer lieben. Sie wollen nur keine Eiferer sein, die wie die völkischen Mennoniten zu übertriebener Agitation neigen. Das ist keine scharfe Grenzziehung. Schließlich sind auch die Gründe für den innervölkischen Streit noch nicht klar genug herausgearbeitet worden. Oft wird davon berichtet, daß Benjamin H. Unruh von Deutschland aus die nationalsozialistische völkische Bewegung kraftvoll unterstützte, was dahintererstand, wird ebenfalls nicht genauer ausgeleuchtet, auch die gegenläufigen Interessen des MCC nicht. Hier gäbe es noch einiges zu tun.

Abschließend hat Thiesen mehrere Ansätze diskutiert, die ins Gespräch gebracht wurden, um die Begegnung der paraguayischen Mennoniten mit dem Nationalsozialismus zu interpretieren. Alle treffen etwas Wichtiges, reichen aber für eine umfassende Deutung nicht aus. Leider hat Thiesen es nicht gewagt, einen eigenen Erklärungsansatz vorzuschlagen. So bleibt manches im Ungefähren. Wichtig ist aber, was er fast nebenbei einmal erwähnt: Das na-

tionalsozialistische Debakel sei ein Problem gewesen, mit dem eine Glaubens- und Siedlergemeinschaft überfordert gewesen sei, die es in ihrer Geschichte nicht gelernt hat, unterschiedliche religiös-politische Einstellungen in ihrer Mitte zu ertragen. Daran wäre die Kolonie Fernheim beinahe zerbrochen.

In diesem Zusammenhang ist noch eine zweite Beobachtung von Bedeutung. In der Kolonie beunruhigte die Frage immer stärker, ob man die Not überhaupt überstehen würde. Angesichts dieser ungewissen Situation gab es zwei Optionen: Die einen hofften auf Hilfe aus Deutschland und strebten eine Repatriierung an, die anderen setzten auf die Hilfe des nordamerikanischen Hilfswerks. Für eine Heimführung ins Reich oder in die von deutscher Wehrmacht befreite Heimat der Ukraine konnte die Identifizierung mit dem völkischen Gedanken nur günstig sein, während mit einer Unterstützung der konservativ-pazifistischen Siedler durch das MCC gerechnet wurde. So waren die Siedler in eine Situation hineingeraten, die sie selber aus eigener Kraft nicht meistern konnten. Hier war mehr im Spiel, als mit mikrohistorischem Blick auf Fernheim allein sichtbar wird. Hier wurde die abgelegene Kolonie zum Opfer der Weltpolitik.

An diesen beiden Beobachtungen, die überaus nützlich sind, muß weitergearbeitet werden. An Fernheim sind die deutschen Mennoniten übrigens genauso beteiligt wie die nordamerikanischen. Für die deutschen Mennoniten ist wichtig, die Quellen zur Kenntnis zu nehmen, die Thiesen in vielen, ganz unterschiedlichen Archiven gefunden hat. Sie sagen nicht nur etwas über die Mennoniten in Paraguay aus, sondern auch über die Mennoniten in Deutschland. Bereits die Proben, die Thiesen gelegentlich in fast schon übertriebener Ausführlichkeit bietet, übertreffen leider die schlimmsten Befürchtungen. Thiesen verurteilt nicht. Er bemüht sich, die verschiedenen Optionen der Mennoniten im Chaco verständlich zu machen, ohne auf Erinnerungen und Gefühle noch Rücksicht nehmen zu müssen.

Hans-Jürgen Goertz

Heinz-Jürgen Mannhardt, Die Mennonitenfamilie van der Smitten und ihre Nachkommenschaft, zweite, ergänzte Auflage (Selbstverlag), Darmstadt 1999, [10] und 546 S., kart.

Im kommenden Jahre feiert die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona ihr 400jähriges Bestehen. Das Privileg der freien Religionsausübung, welches der Flame François Noë 1601 vom Landesherrn der Herrschaft Pinneberg, Ernst III. Graf von Schauenburg, erwirken konnte, wird zu Recht als

Entstehungszeitpunkt der Gemeinde genommen. Voraussetzung obrigkeitlicher Toleranz gegenüber den Täufern niederländischer Nation war, daß sie ihren Glauben „still“ ausübten und auf Mission verzichteten. Freiwillige Übertritte vormals Andersgläubiger (wie im 17. Jahrhundert der Familie Kramer) kamen äußerst selten vor, so daß die ethnische und geistliche Gemeinde der Flamingen bis um 1800 nahezu identisch waren. Das reichhaltig überlieferte familienkundliche Material in privatem und öffentlichem Besitz gibt davon Zeugnis.

Konkrete Aussagen zur Gruppenidentität der niederländischen Exulanten wären für die verschiedensten Wissenschaftszweige, so für die Migrations- und Biographieforschung, aber auch für die Wirtschafts- und Landesgeschichte von Bedeutung. Voraussetzung wäre aber die Aufarbeitung des Datenmaterials, eine unbequeme Aufgabe, die diskursgewohnte Historiker gerne den Genealogen zuweisen. So ist es Heinz-Jürgen Gysbert Mannhardt zu verdanken, daß wir jetzt über die Herkunft und Verbreitung der mennonitischen Kaufmanns- und Predigerfamilie van der Smissen ein klares Bild zeichnen können. Der promovierte Chemiker, selbst aus einer Hamburger Kaufmannsfamilie stammend, hat in jahrzehntelanger Kleinarbeit eine umfangreiche Materialsammlung zur Geschichte seiner Vorfahren zusammengetragen. Aus diesem Fundus veröffentlichte er 1987 *Die Mennonitenfamilie van der Smissen und ihre Nachkommenschaft*, ein gewissenhaftes genealogisches Nachschlagewerk, mit dem Ziel, die gesamte Deszendenz der aus Brabant stammenden Niederländerfamilie zu erfassen. Es folgten weitere Darstellungen von Seitenlinien oder Vorfahren (Aszendenz) im *Mannhardtschen Familienbrief* (Herausgegeben von Hinrich C. Hansen, Bostedt 1990 ff.).

Nun hat Heinz-Jürgen Mannhardt das „grüne Buch“, wie er es nach der Einbandfarbe zu nennen pflegt, in zweiter, ergänzter Auflage herausgebracht. In der ersten Auflage endet die Deszendenz aus Gründen des Datenschutzes, wie der Autor eingangs erläutert, mit der Generation um 1940, zu der meist nur Name und Geburtsdatum genannt werden. Dies wurde von vielen Lesern bedauert; da der Autor inzwischen neues Material, sowohl zu jüngeren Zweigen als auch zu den mennonitischen Vorfahren, seiner Sammlung einverleibt hatte, entschloß er sich, sein Werk um die Biogramme der heutigen Nachfahren zu vermehren.

Während die erste Auflage noch Familiengeschichte im Taschenbuchformat bot, hat die Neuauflage den Umfang eines großstädtischen Adreßbuches, trotz des flexiblen DTP-Satzes. Doch anders, als man es vom Volumen her erwarten würde, hat das Buch an Übersichtlichkeit gewonnen: Auf eine kurze Vorbemerkung zu den Ausgaben folgt ein sehr übersichtliches Inhalts-

verzeichnis, in dem die einzelnen Stamm-, Ast- und Zweiglinien nunmehr nach Vor- und Zunamen des jeweiligen „Stammvaters“ benannt sind, nicht mehr allein nach dem Familiennamen. Dies erleichtert die Orientierung ebenso wie die Kopfleisten mit der jeweiligen Abschnittsbezeichnung, die zusammen mit der konsequenten Numerierung der Deszendenten den Weg durch das Geäst der Generationen weisen. Das Prinzip seiner Zählweise und weitere Kriterien erläutert Mannhardt im eigentlichen Vorwort (S. 1–4), dem sich eine kurze Darstellung der Herkunft der Familie van der Smissen und ihres Wappens anschließt (S. 5 f.). In diesem Abschnitt beginnt auch die tabellarische Familiengeschichte mit dem Namensgeber des Geschlechtes, Gysbert I van der Smissen, der noch in Brabant bzw. später in den Niederlanden lebte (S. 6). Es folgt ein Abschnitt über die niederländischen Nachkommen van Walree (S. 7–11), zu denen freilich die in *Nederland's Patria* veröffentlichte Stammfolge noch nicht eingearbeitet wurde. Die Nachkommen des Exulanten Daniel I van der Smissen (1583–1629) sind bei Mannhardt „die deutschen van der Smissen“, mit Ablegern in Skandinavien, Rußland, Nord- und Südamerika, Südafrika und in anderen Länder (S. 12–510). Als jüngster Sproß beschließt Carl Octavius Voget die Nachkommenschaft der deutschen Linien. Wie schon in der ersten Auflage ist im Anhang eine unveränderte Darstellung der vorreformatorischen Van der Smissen in Belgien beigegeben, die Hans Roman Horny erarbeitet hat (S. 511–514). Eine Literatúrauswahl und ein Index der Familiennamen (das nach Vornamen geordnete Sonderregister van der Smissen ist leider entfallen) schließen den Band ab.

Der Autor schreibt im Vorwort, er habe „die Konfessionszugehörigkeit der einzelnen Personen [...] in keinem Falle aufgeführt“ (S. 2). Das dürfte sich wohl auf im Vorsatz erwähnte, „heute [existente] Nachkommen“ beziehen. Denn die „Mennonitenfamilie van der Smissen“ kennt verschiedentlich Konvertiten (S. 15, 20 f., 48, 99, 136, 274 f.), Gemeindeämter (S. 15, 24, 55, 63, 66 f., 69, 70), Taufen bzw. Religion (S. 51 f., 69, 71, 426) und — als Berufsangabe (soweit vorhanden) — zahlreiche Geistliche bis in die Gegenwart. Mannhardts Hauptquelle ist das 1743 von Gysbert III van der Smissen veranlaßte „Geschlechtsregister“ van der Smissen, in dem nur hin und wieder eine gemischtkonfessionelle Ehe (*buitentrouw*) angegeben wird. Der Autor benutzte den „Stam Boom“ in Hanerau (Berichtszeitraum bis etwa 1748) sowie die Abschrift eines in belgischem Besitz befindlichen Exemplares (Berichtszeitraum bis etwa 1755, vgl. S. 515 des hier besprochenen Bandes). Freilich gab Gysbert insgesamt neun Kopien in Auftrag, wovon sich in Schleswig-Holstein noch ein weiterer Codex im Familienbesitz befindet

(vgl. Rauert/Kümpers-Greve, Van der Smissen, Hamburg 1992, S. 5; Abb. S. 240 f.). Wurde die dritte Handschrift auch verglichen — welche ist Rezension? Die vom Verfasser benutzten Handschriften wurden — sozusagen als „work in progress“ — später ergänzt oder ihre Vakatsseiten waren dafür vorgesehen (vgl. S. 7, 46, 515).

Hier liegt Mannhardts Ansatz. Tatsächlich hat er die „Mennonitenfamilie“ mit Hilfe seiner Korrespondenten nicht nur um die jüngsten Verästelungen, sondern auch um das alte, mennonitische Kernholz (um im Bild des Stamm„baums“ zu bleiben) erweitern können, z. B. auf S. 13 (Schwieger-vater Gysbert II van der Smissen), S. 53 (Ast E, Nachfahren Abraham Siemsen), 55 f. (zu Vergoes ∞ van Sintern und Nachfahren, neuer Zweig F IV). Doch besteht noch Unklarheit über viele Linien, vor allem in weiblicher Deszendenz; eingedenk dessen fordert der Autor seine Leser auf, ihn auf Lücken und Fehler aufmerksam zu machen.

Unabhängig davon ist Heinz-Jürgen Mannhardts *Mennonitenfamilie van der Smissen* ein zuverlässiger Wegweiser durch die Abstammung der taufgesinnten Kaufmanns- und Predigerfamilie, zugleich ein willkommener Beitrag zur Geschichte der Jubiläumsgemeinde Hamburg und Altona.

Matthias H. Rauert

GRANDMA 3.0. [= Genealogical Registry and Database of Mennonite Ancestry, 3]. Herausgegeben vom Genealogical Project Committee der California Mennonite Historical Society. Fresno, California, 2000.

Die California Mennonite Historical Society (CMHS) hat sich einer großen Herausforderung gestellt: eine Datenbank aller Vorfahren der aus Preußen, Polen und Altrußland stammenden Mennoniten (Low-German Mennonites) und Hutterer zu erstellen, in der umfassende, genealogisch relevante Informationen (Wohnort, Beruf, Geburts-, Tauf-, Heirats- und Todesdaten, Eltern und Kindern) dokumentiert werden sollen. Das mit der CD mitgelieferte Shareware-Programm, Brother's Keeper, ermöglicht die Suche durch die Liste der miteinander verknüpften, vom 16. bis 20. Jahrhundert geborenen Personen. (Anmeldungskosten des Shareware-Programms: \$ 49 US. Auch andere Programme, die GEDCOM-Dateien lesen, können im Prinzip mit der Datenbank benützt werden.) Mit relativer Leichtigkeit kann man eine einzelne Person aussuchen und das komplexe Gewebe ihrer Verwandtschaften nachsuchen, soweit ihr Stammbaum erschlossen ist. Die Datenbank wird fortwährend erweitert und liegt nunmehr in dritter Auflage vor, die Arbeit an der vierten hat schon begonnen. Das Mammut-Projekt, das dank der Mitar-

beit tausender, vornehmlich in Nordamerika wohnender Hobby-Genealogen allmählich ein unüberschaubar großes Ausmaß annimmt, mußte viele Schwierigkeiten überwinden: das Fehlen einiger Kirchenbücher und anderer Quellenmaterialien, aber auch die verstreute Lage der noch erhaltenen Quellen. Die Daten fassen Angaben aus vielen Quellen zusammen: Kirchenbücher, Schullisten, historische Monographien (unter anderem Unruh, Penner, Stumpp), Aktenstücke der preußischen Regierungsbehörden sowie Hunderte von privaten Familienstammbäumen. Inzwischen sollen Daten zu über 400 000 Personen und über 117 000 Familien abgespeichert sein.

Natürlich ist das Projekt nur deswegen praktikabel, weil diese Mennoniten und Hutterer in einer relativ kleinen und unabhängigen, wenn nicht manchmal verschlossenen Gesellschaft zusammenwohnten und durch strenge Kirchengenossenschaft zur Heirat innerhalb der Gemeinde veranlaßt wurden. Das Projekt wird wohl nie vollständig abgeschlossen werden können, weil die Grenzen zwischen mennonitisch und nicht-mennonitisch stets offen blieben: Es gab in jeder Generation diejenigen, die sich aus der Gemeinschaft entfernten, wie auch Personen, die von außerhalb in die Gemeinschaft aufgenommen wurden. Trotzdem zeugt GRANDMA 3 von der Gleichförmigkeit vergangener Zeiten, was sich beispielsweise in den „mennonitischen Nachnamen“ zeigt. Diese Datensammlung trägt somit auch zur Sozialgeschichte der Mennoniten früherer Generationen bei.

Die Herausgeber sahen sich einer grundsätzlichen Schwierigkeit ausgesetzt: die Verwertung der eingesandten Stammbäume. Hierbei besteht ein erhebliches Problem, das auch von den Herausgebern in dem CD-Beiheft angesprochen wird: die unterschiedliche Verlässlichkeit der zusammengetragenen Daten. Zwar sind alle Mitarbeiter am Projekt aufgefordert, ihre eingesandten Beiträge zu belegen. Bei jedem Eintrag in die Datenbank wird dann die Quelle der gelieferten Angabe in einer sogenannten COMP-Datei gespeichert, und dieser Beleg kann abgerufen werden. Doch obwohl die Herausgeber versuchen, die von ihren Mitarbeitern zusammengetragenen Daten zu prüfen, ist zu vermuten, daß sich zahlreiche Fehler eingeschlichen haben. Diese Vermutung beruht beispielsweise auf der Beobachtung, daß verschiedene Familienstammbäume widersprüchliche Angaben liefern.

Somit ist die Datenbank nur mit Vorsicht zu benutzen: In jedem Fall soll die COMP-Datei herangezogen werden, um die Bestimmung einer Person zu überprüfen. Dies kann mit dem Brother's Keeper Programm schnell festgestellt werden, weil jeder eingetragenen Person ein individueller „Name-Code“ beigegeben wird. Bei mehreren Stichproben zeigte sich, daß viele Personen mehrmals aufgeführt werden. Nur eins von vielen Beispiel: Die Liste

enthält die Namen Derk Fehr, Namen-Code Nr. 190320, geboren 1810, und Derk Fehr (Nr. 229735) aus der Kolonie Chortitza. Beide waren mit einer Anna Janzen verheiratet, der im ersten Fall der Name-Code Nr. 190321 und im zweiten Nr. 229735 beigelegt wird. Das erste Paar hatte zwei Kinder: Aganetha, geb. 1836, und Wilhelm, geb. 1849, das zweite eine Tochter Anna, geb. 1851. Hier ist offenbar nur eine Familie gemeint: es gab nur einen Diedrich (Derk) De Fehr, der mit nur einer Anna Janzen verheiratet war. Die Datenbank führt die Namen jedoch doppelt auf, weil jede der beiden Quellen unvollständig ist. Das Genealogical Committee folgt dem Prinzip, alle Angaben unabhängig von einander aufzuführen, solange kein Zwang für die Zusammenführung der beiden Namen in einer Person gegeben ist. Diese Entscheidung trägt einerseits zur Zuverlässigkeit der Angaben bei, hat andererseits aber zur Folge, daß viele Personen zwei-, drei- oder gar viermal aufgeführt werden. Es muß festgestellt werden, daß darum weit weniger als die genannten 400 000 Personen tatsächlich in der Datenbank erfaßt worden sind.

Nebenbei gibt es einige interessante Zusätze auf der Datenbank. Sie enthält gescannte Bilder der Kirchenbücher der westpreußischen Kirchengemeinden zu Tragheimerweide und Orlofferfelde, wie auch korrigierte, aus den Schiffregistern entnommene Listen aller mennonitischen Auswanderer von Rußland nach Nordamerika.

Etwas ist noch zu bedenken: Viele der mit Genealogie beschäftigten nordamerikanischen Mennoniten, die ausführliche Datensätze zu ihren Verwandten zusammentragen und an das GRANDMA-Projekt liefern, scheuen sich nicht, auch ausführliche Informationen über noch lebende Personen zu sammeln und miteinander auszutauschen. Auf diese Weise kommen Namen mit Angaben über Geburtsdatum und Geburtsort, zum Ehepartner und zu Kindern von vielen Menschen in die Datenbank, ohne daß diese Personen nach ihrer Zustimmung zur Freigabe ihrer privaten Information gefragt werden. Das Genealogical Committee sollte sich über diese fragwürdige Praxis noch einmal beraten.

James Jakob Fehr

Horst Penner hat seinen 90. Geburtstag gefeiert

Kein deutsches Geschichtsbuch ist in den Mennonitengemeinden so bekannt wie die *Weltweite Bruderschaft*, die Horst Penner 1955 erstmals veröffentlichte und die inzwischen in der fünften Auflage vorliegt (1995). Nicht nur in Deutschland, sondern auch in Nordamerika, im paraguayischen Chaco und in den Weiten Rußlands wird dieses Buch gelesen — dort sogar von Hand abgeschrieben und von Haus zu Haus weitergereicht: ein Buch, das seinem Titel alle Ehre macht.

In diesem Jahr konnte Horst Penner, einst Direktor des Nordpfalzgymnasiums in Kirchheimbolanden, seinen 90. Geburtstag feiern: Grund genug, ihn auch von dieser Stelle aus zu grüßen und ihm dafür zu danken, daß er neben seiner beruflichen Tätigkeit soviel Energie aufgewandt hat, das Bewußtsein der Mennoniten für ihre Herkunft wachzuhalten und für ihre Geschichte zu festigen.

Horst Penner hat das Interesse an der Geschichte des Mennonitentums, dem er selber entstammt (Neuteich/Westpreußen), mit seinen wissenschaftlichen Neigungen verbunden. Er studierte in Tübingen, Innsbruck und Königsberg Geschichte, Germanistik und Geographie und wurde 1940 mit einer Dissertation über die *Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselgebiet* promoviert. Betreut wurde seine Dissertation, die noch im selben Jahr in die Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins aufgenommen wurde, von Friedrich Baetgen in Königsberg (1940 nach Berlin berufen), dem späteren Präsidenten der *Monumenta Germaniae Historiae* (1947).

Allenthalben wird heute über die fehlende Distanz der historischen Wissenschaften zum nationalsozialistischen Regime geklagt. Besonders auf das großangelegte Forschungsprojekt zur Ostbesiedlung, das Historiker damals in Königsberg betrieben, ist in letzter Zeit ein dunkler Schatten gefallen. Davon berichtet das von Winfried Schulze und Otto Gerhard Oexle herausgegebene Buch über *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, 2. Aufl., Frankfurt/M., 2000. In dieser Atmosphäre der Volkstums- und Siedlungsgeschichte hat das Ansiedlungsthema der Mennoniten im Weichseldelta natürlich einen besonderen Sinn erhalten. Alles drehte sich um den „deutschen Volkskörper“ und den „deutschen Volksboden“, der in Polen entstan-

den war, wie Horst Penner schrieb: „Trotz polnischer staatlicher Herrschaft wird neuer deutscher Volksboden gewonnen“ (S. 65). Auch für die Mennoniten fiel dabei etwas ab. Sie wurden in ihrem Bemühen unterstützt, sich dem neuen Staat als gute Deutsche, rassisch rein und leistungsstark, zu empfehlen. Die Entstehungssituation dieser Arbeit, die im einzelnen unverfänglich ist und von fleißiger Quellenarbeit zeugt, allerdings dem demographischen Minderheitenstatus der niederländischen Einwanderer an der Weichsel kaum genug Rechnung trägt, erklärt vielleicht, warum nach 1945 keine Notwendigkeit gesehen wurde, die Geschichte der Mennoniten im Dritten Reich gründlich zu revidieren. Ausführlicher als in der *Weltweiten Bruderschaft* hat Horst Penner sich zu diesem dunklen Kapitel der Mennonitengeschichte im zweiten Band seiner *Geschichte der ost- und westpreußischen Mennoniten* (1987) geäußert. Er wählte die beschwichtigende Perspektive persönlicher Erinnerungen, berief sich auf Augenzeugenberichte und sporadische Beispiele. Eine problemorientierte Analyse müßte jetzt folgen.

Der *Weltweiten Bruderschaft* sind neben zahlreichen Aufsätzen 1978 und 1987 zwei Darstellungen zur *Geschichte der ost- und westpreußischen Mennoniten* gefolgt (der erste Band ist ebenfalls im Mennonitischen Geschichtsverein erschienen). Die Treue zum Mennonitentum, das Interesse an den Kulturleistungen der Vorfahren und die Gabe, historische Informationen in eingängiger Darstellungsweise zu präsentieren, nötigen dem Leser Respekt ab. So greife ich immer wieder zu diesen Büchern, vor allem zu den beigefügten Illustrationen, die von einer versunkenen, aber anheimelnden Welt zeugen. Ich kann gut verstehen, warum diese Bücher einen weiten Leserkreis gefunden haben, eine kritisch erarbeitete Geschichte der Mennoniten im Osten können sie aber nicht ersetzen.

Niemand weiß es besser als ein Historiker, wie vergänglich die Werke der Geschichtsschreibung sind. Kaum jemand überlebt seine eigenen Arbeiten. Es ist natürlich schmerzlich, das über sich ergehen lassen zu müssen. Doch davon lebt die Geschichtsschreibung, sie beschäftigt sich mit den Veränderungen im menschlichen Zusammenleben, und das ist auch der Impuls gewesen, dem Horst Penner seine Untersuchungen und Darstellungen einst verdankte. In Königsberg wurde einst zu einem neuen Aufbruch geblasen und manches in ein anderes Licht gerückt als bisher. Nach 1945 war wieder eine neue Situation entstanden. Nun kam es darauf an, den Anspruch auf die verlorene Heimat historisch zu legitimieren. Horst Penner schrieb für seine Zeit und hat Resonanz gefunden. Inzwischen haben sich neue Möglichkeiten aufgetan. Die Archive im Osten haben sich geöffnet, auch polnische Historiker wollen gehört werden, und verfeinerte Methoden in der historischen For-

schung, vor allem in der Analyse des Dritten Reichs, sind entwickelt worden, ebenso Konzepte, wie man Religiöses, Politisches, Wirtschaftliches und Soziales zu einem Gesamtbild miteinander verknüpfen kann. Horst Penner hatte eine solche Verknüpfung zwar angestrebt, im Grunde aber war er doch nur an den Kulturleistungen der Mennoniten interessiert. „Kultur“ (und nicht Rasse) war übrigens der Begriff, der dem Königsberger Siedlungsprojekt dazu diene, den Begriff des Volkstums zu definieren. Der große Schweizer Theologe Karl Barth hat den *Kultur*protestantismus des 19. Jahrhunderts im Kirchenkampf dafür verantwortlich gemacht, daß die evangelischen Kirchen so anfällig für die nationalsozialistisch-totalitäre Vereinnahmungspolitik geworden waren. Ähnlich wird es auch bei einem Mennonitentum gewesen sein, das auf seine Kulturleistungen besonderen Wert legte und sich mit ihnen als staatsreu empfahl. Barth zu folgen und für die Verkündigung des göttlichen Wortes ohne Rücksicht auf Volkstum, Führer und Staat, auf Heimat- und Besitzrechte einzutreten, hat die Generation der führenden Mennoniten nicht nur im Dritten Reich, sondern auch nach dem Zweiten Weltkrieg versäumt.

Dennoch: Ich hoffe, der Jubilar wird sich freuen, wenn er hört, daß die Arbeit an seinen Themen weitergeführt werden muß und seine Bücher immer noch konsultiert werden.

Hans-Jürgen Goertz

Täuferkolloquium am Conrad Grebel College

Am 28. April 2000 fand das diesjährige Täuferkolloquium am Conrad Grebel College (Waterloo, Ont.) statt. Es wurde von Werner O. Packull organisiert. Im Vordergrund standen historiographische Themen. Besonders diskutiert wurde Brad Gregorys Buch über *Salvation at Stake* (s. die Besprechung in dieser Nummer) im Anschluß an ein Referat von Sonia Riddoch (Queen's University). William McNiel sprach über die Deutungen Karstads im 20. Jahrhundert und James M. Stayer erzählte aus seinen Erinnerungen an internationale Konferenzen, die sich in den siebziger und achtziger Jahren mit dem Täuferum befaßten. Er ging dabei besonders auf das Klima des Kalten Krieges ein, das diese Zusammenkünfte bestimmte. Arnold Snyder (Conrad Grebel College) untersuchte die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen spätmittelalterlicher Frömmigkeit, Täuferum und Pietismus und meinte, daß eine nuanciertere Konzeption von Täuferum und Pietismus vermeiden könnte, die Unterschiede zu übertreiben. Travis Moger (University of California, Santa Barbara) untersuchte die Bilderstürme in der frühen Reformationszeit — in Wittenberg, Zürich und Straßburg — und stellte die Theologie der Flugschriften und Predigten als einen bedeutenden Faktor hinter den ikonoklastischen Ausbrüchen dar, die deshalb nicht einseitig als soziale und politische Phänomene angesehen werden sollten.

J. M. Stayer

Der Mennonitische Geschichtsverein Ontario feierte die Ankunft der Mennoniten aus Rußland vor 75 Jahren

Auf dem Herbstprogramm des Mennonitischen Geschichtsvereins von Ontario stand nur ein Thema: die Ankunft der Mennoniten aus Rußland (der Ukraine) im Juli 1924. Sie kamen als Flüchtlinge per Schiff und Zug nach Waterloo, Ontario, Kanada, wo sie von Mennoniten aufgenommen wurden, die hier schon über hundert Jahre wohnten. (Die ersten Mennoniten in Ontario, ihre Vorfahren stammten aus der Schweiz, waren schon 1776 aus Pennsylvania nach Kanada eingewandert). Sie wußten weder etwas von Hungersnot noch von Revolution und überhaupt wenig über ihre Brüder und

Schwestern aus Rußland. Aber sie waren willig, die erwarteten 600 Leute aufzunehmen. Wie sich das vollzog, war am 6. November 1999 in der Mennonitenkirche an der Erb Straße zu erfahren, wo die Gruppe einst ankam. Vorträge, Briefe, persönliche Erlebnisse und Erzählungen von Familienmitgliedern, abgerundet durch Lieder der Schweizer und Rußland-Mennoniten, ließen die Vergangenheit lebendig werden. Der folgende, aus dem Englischen übersetzte Bericht enthält eine Zusammenfassung des Programms. Die Beiträge erschienen unlängst in *Ontario Mennonite History*, publiziert vom Mennonitischen Geschichtsverein Ontario.

Leonard Friesen, Professor für Geschichte an der Wilfrid Laurier Universität, hielt den einleitenden Vortrag. Er erwähnte unter anderem, daß jene Mennoniten, die in Polen Zuflucht gefunden hatten, im 18. Jahrhundert auf Einladung Katharinas der Großen nach Rußland auszuwandern begannen. 1917 lebten über 100000 Mennoniten im Russischen Reich, viele von ihnen waren keine Bauern. Dies unterschied sie von den Mennoniten in Ontario, die mehrheitlich auf dem Land wohnten. Nach 1917 brach auch für die Mennoniten wie für alle anderen Bewohner Rußlands eine chaotische Zeit an, erfüllt von Angst, Not und Furcht vor Banditen und Massenkrankheiten wie Typhus. 1920/21 herrschte Hungersnot. Die Mennoniten Nordamerikas wußten, wie sich die Lage in Rußland gestaltete. Um die Not zu mildern, wurde 1920 das *Mennonite Central Committee* (MCC) gegründet.

1874 hatte ein Drittel der dort lebenden Mennoniten Rußland verlassen, um nach Kanada und in die USA auszuwandern. Dies war 1919 nicht mehr möglich. In diesem Jahr war das Kanadische Immigranten Gesetz (Order-in-Council) geändert worden mit der Folge, daß keine Leute mehr aus Ost- und Zentraleuropa einwandern durften, wovon auch Mennoniten, Duchoborzen und Hutterer betroffen waren. Erst ein Regierungswechsel änderte die Situation. Als die Liberale Partei unter William Lyon Mackenzie King an die Regierung kam, der die Mennoniten kannte, wurden 1923 schließlich 738 Mennoniten in Kanada (Rosthern, Saskatchewan) aufgenommen.

Wie es dann weiterging, erzählte Lorna L. Bergey, Sekretärin des Mennonitischen Geschichtsvereins Ontario. Während die Mennonitische Behörde (Board of Colonization) die Aufnahme der Mennoniten organisierte, arrangierte die Kanadische Bahn (Canadian Pacific Railway, CPR) die Reise nach Kanada.

Als ein weiterer Vertrag mit der Bahn (CPR) für über 5000 mennonitische Immigranten ausgearbeitet wurde, waren die Mennoniten in Ontario an der Reihe zu helfen. Sie versprachen, einen Teil der Gruppe aufzunehmen, bis es für sie möglich sein würde, in den Westen Kanadas weiterzureisen. Ira

Baumen, Mitglied der Mennonitischen Kirche an der Erb Straße in Waterloo, Ontario, organisierte die Aufnahme, Noah Bearinger, ein konservativer (Old Order) Mennonit aus der Nachbarstadt Elmira, wurde von der CPR verpflichtet, die eintreffenden Immigranten am Zug in Empfang zu nehmen. Ursprünglich war es darum gegangen, für 600 Leute Unterkunft zu finden, aber als der Zug am 19. Juli 1924 in Waterloo eintraf, entstiegen ihm 825 Personen, was neue organisatorische Probleme mit sich brachte. In der Gemeinde Blenheim betätigten sich beispielsweise elf von fünfzehn mennonitischen Familien als Gastgeber, und jede mennonitische Siedlung in der Waterloo Region verfügte über ein „Depot“, in dem Kleider, Bettwäsche und Haushaltssachen von Leuten aus der Umgebung (nicht nur Mennoniten) gesammelt wurden. Hier konnten die Immigranten aus Rußland nehmen, was sie brauchten.

Nicolas Fehderau war ein junger Mann im Alter von zwanzig Jahren, als er am 19. Juli in Waterloo vom Zug herunterstieg. Am 6. November las seine Schwiegertochter Nancy Riediger Fehderau aus seinen Erinnerungen vor, die er über diese Zeit zu Papier gebracht hatte: Am 17. Juli 1924 war die Gruppe auf dem Schiff „Minnedosa“ in Quebec City angekommen. Zwei Züge brachten sie dann nach Ontario. Es sei ein einfacher Personenzug gewesen, aber wesentlich gemütlicher als jene Frachtwagen, in denen sie Rußland verlassen hatten. In der Wartehalle wurden etliche Familien ausgewählt (ca. 200 Personen), die nach Vineland statt nach Waterloo fahren sollten, um dort in Obstgärten zu arbeiten. Sie waren zu beneiden, meinte Fehderau, denn sie wußten schon, wohin sie kämen und hatten Arbeit. Busch, Seen und Steine - der Blick aus dem Zugfenster am folgenden Tag beunruhigte. Kanada brauchte Bauern, keine Industriearbeiter. Kein Wunder, daß sich die neuen Einwanderer verunsichert fühlten, besonders die, welche den reichen Boden der Ukraine bearbeitet hatten. Schließlich seien sie nach Toronto gekommen, wo sie sich von der Vineland Gruppe verabschiedeten, um nach Waterloo weiterzureisen. Erleichterung habe sich breitgemacht angesichts einer hügeligen Landschaft, wunderbarer Felder und gepflegter Bauernhäuser und Scheunen.

Nach einer 25tägigen Reise waren sie endlich da! Gemeinsam mit seinen zwei Schwestern stieg Nicolas Fehderau vom Zug. Menschen über Menschen, Mennoniten und Nichtmennoniten säumten die ganze Erb-Straße bis zur Mennoniten-Kirche, alle hatten gehört, daß die „Rußland-Mennoniten“ kommen sollten. Als Nicolas die vielen Menschen sah, habe er sich verstecken wollen, aber es gab keine Möglichkeit. Mit all den vielen anderen, inmitten von Gepäck, Säuglingen und kleinen Kindern, müde von Krieg, Re-

volution und langer Reise bewegten sich die drei Richtung Mennoniten-Kirche. Im offenen Pferdestall am Rande des Kirchhofs waren Bänke aufgestellt worden. Einheimische Mennonitinnen bewirteten die Neuankömmlinge mit Sandwiches, Kaffee und Kuchen, wodurch schnell eine Verbundenheit hergestellt wurde.

Lorna Bergey, sprach noch einmal, diesmal über ihre eigenen Erfahrungen. Obwohl sie damals erst fünf Jahre alt war, erinnerte sie sich genau an jene Tage vor 75 Jahren. Ihre Eltern waren damals sehr beschäftigt mit Vorbereitungen. Man habe ihr erklärt, daß Gäste aus Rußland kommen und mehrere Wochen bleiben würden. Dies war etwas Außergewöhnliches, normalerweise blieben Gäste nie länger als einige Tage. Tief bewegt sei sie als Kind gewesen, als von Krieg und Hungersnot erzählt wurde, die alle Zukunftshoffnungen dieser Menschen zerstört hätten.

Sam Steiner, Präsident des Mennonitischen Geschichtsvereins von Ontario und Leiter der Bibliothek im Conrad Grebel College, stand als letzter Redner auf dem Programm. In seinem Vortrag ging es um das Vermächtnis einer Zeit, in der zwei kulturell verschiedene mennonitische Gruppen in Ontario aufeinandertrafen und nach 1924 Wege der Zusammenarbeit fanden. Zunächst einmal, wie Steiner betonte, ließ Druck von außen, vor allem der Zweite Weltkrieg, die Mennoniten in Ontario dichter zusammenrücken. So mußten alle Mennoniten zusammenarbeiten, wenn es darum ging, Anträge wegen des gewünschten Ersatzdienstes an die kanadische Regierung zu richten. Die mennonitischen Prediger Elven Shantz und Jacob H. Janzen spielten bei der Schaffung einer einheitlichen Position zur Ersatzdienstfrage eine wichtige Rolle. Der Ersatzdienst selbst bot Mennoniten die Chance, sich bei der alltäglichen Arbeit näher kennen zu lernen. Später eröffneten sich andere Möglichkeiten. Nach dem Krieg arbeiteten die unterschiedlichen mennonitischen Gruppen im Hilfswerk des MCC zusammen.

Wie Steiner meinte, trugen drei weitere Faktoren dazu bei, daß sich die Mennoniten in Ontario einander annäherten. Die neue Generation rußlanddeutscher Mennoniten zog mehr und mehr in die Stadt, wo die englische Sprache wichtiger war als die deutsche. Ein Trend zur Verstädterung wurde sichtbar, der auch eine gewisse Anpassung mit sich brachte. Zur gleichen Zeit vollzog sich eine ähnliche Entwicklung unter den Schweizer Mennoniten hinsichtlich ihrer einfachen Kleidung, die sie bislang von den Kanadiern unterschieden hatte. Auch hörten die meisten Frauen auf, die Gebetshaube zu tragen. Ein weiterer wichtiger Punkt war, daß die Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg anfangen, Schulen zu bauen. Weil die eigenen Schulen oftmals weit entfernt lagen, wurden die Schulen der ‚anderen‘ Mennoniten

besucht und dort Freundschaften geschlossen. Drittens bot die Missionsarbeit eine Gelegenheit zur mennonitischen Zusammenarbeit. Obwohl es nach wie vor viele Unterschiede gibt, haben die gemeinsamen Erfahrungen seit 1924 alle Mennoniten gestärkt für ihre Pilgerfahrt im Reich Gottes.

Als vor 25 Jahren das 50. Jubiläum in Erinnerung an die Ereignisse von 1924 gefeiert wurde, wies die berühmte mennonitische Schriftstellerin Barbara Smucker darauf hin, daß es noch viele ungehobene Schätze gäbe, alte Photoalben, Geschichten und Erinnerungen von Leuten, die heute in der Gegend von Kitchener und Waterloo wohnen. Dies alles, betonte sie, müsse erhalten und an die Nachkommen weitergegeben werden. Dazu diene auch die jetzige Jubiläumsfeier zur Erinnerung an die Ankunft der Mennoniten aus Rußland vor 75 Jahren. Sie war auch eine Herausforderung für weitere mennonitische Zusammenarbeit in Gegenwart und Zukunft.

Linda Huebert Hecht

Das Königreich der Täufer

Ausstellung im Stadtmuseum Münster, 17. September 2000 bis 4. März 2001. Am Turm von St. Lamberti, hoch über dem Prinzipalmarkt von Münster, hängen sie noch, die eisernen Körbe, in denen die Leichen der hingerichteten Täuferführer Bernd Knipperdollinck, Bernd Krechtinck und Jan van Leiden am 22. Januar 1536 aufrecht festgebunden allen zur Warnung ausgehängt wurden. Im Stadtmuseum werden die vor 100 Jahren angefertigten Nachbildungen gezeigt, die bisher keine Chance bekamen, im Austausch mit den Originalen an den Turm der Lambertikirche zu gelangen. Das Arrangement der derzeitigen Ausstellung des Stadtmuseums Münster weist den Repliken der Körbe den hintersten Platz zu. Dort markieren sie die Schnittstelle zwischen der schwindelerregend rasanten Entwicklung von Reformation und Täuferherrschaft in Münster einerseits und einer inzwischen 465jährigen Rezeptionsgeschichte andererseits.

Münster wirft mit dieser Ausstellung in seinem Stadtmuseum erstmals „historisch neutrales Licht“ (Faltblatt zur Ausstellung) auf die damaligen Vorgänge. Vom gegnerischen Wiedertäuferbegriff, der in Ausstellung und Katalog 1982 noch verwendet wurde, hat man sich bewußt verabschiedet. Daß die Täufer von Münster bis heute Faszination und Abscheu erregen, war Barbara Rommé und ihrem Ausstellungsteam bewußt. Sie trugen erstaunlich viele Zeugnisse der Auseinandersetzung zusammen. Daß die Ausstellung die alten Werturteile dokumentiert, aber nicht wiederholt, läßt aufatmen.



Jan van Leiden, Kupferstich vom Heinrich Aldegrever, 1536

Im einzelnen gibt es mehr zu entdecken, als ein einmaliger Gang durch die Präsentation zuläßt. Aber nicht nur, wer sich gern auf Spurensuche begibt, kommt — bei freiem Eintritt — auf seine Kosten. Die didaktisch aufbereitete Darbietung führt zu grundlegenden Erkenntnissen. Während ein Meßpriester bei der Elevation der Hostie nur von hinten zu sehen ist, soll die Nachbildung einer hölzernen Kanzel auf die hohe Bedeutung der Wortverkündigung im evangelischen Gottesdienst hinweisen. Drei Bruchstücke eines wahrscheinlich unter der Täuferherrschaft zerschlagenen Taufbeckens aus der Pfarrkirche Liebfrauen zu Überwasser — sie waren seit den Zerstörungen der Stadt im Zweiten Weltkrieg verschollen und wurden im Steinmagazin des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte wiederentdeckt — finden im folgenden Ausstellungsraum ihren Kontrapunkt in einem schlichten Wassereimer, wie er alltäglich gebraucht und von den Täuferpredigern bei den Erwachsenentaufen verwendet worden sein mag.

Der zentrale Ausstellungsraum ist mit einfachen Mitteln durch eine Wand als Andeutung der Stadtmauer in innen (die belagerte Stadt) und außen (die gegnerische Umwelt) gegliedert. Ein Edikt des Fürstbischofs weist beim Betreten der Stadt darauf hin, „dat de gruwsame, unchristlige unde verdampfte ketterye unnde secte der wedderdoep dorch de verforysse leer Berndt Rothmans und syns anhanges bynnen unse stadt Munster zer mercklich yngetreten“, weswegen alle Obrigkeiten verpflichtet werden, die Wiedertäufer gefangen zu nehmen. Textdokumente, auf diese und ähnliche Weise augenfällig präsentiert, werden beachtet. Wohl hätten Transkriptionen der zahlreich vertretenen handschriftlichen Quellen den Erkenntniswert gesteigert, doch die Erläuterungstafeln, welche die Ausstellung begleiten, vermitteln wichtige Informationen in allgemeinverständlicher Form.

Innerhalb der Stadtmauer findet sich ein eigenhändiger Brief Bernd Knipperdollincks, des Bürgermeisters der Täuferstadt, der dann Schwertführer und später königlicher Statthalter wurde, datiert „den 13. dach Augusti anno etc. 34 in Monster, eyn stadt des alder hogesten schrecklyken Goddes synen vyanden“. Wenige Tage zuvor hatte sich Knipperdollinck an der Hinrichtung der Aufständischen beteiligt, die nach Einführung der Mehrfrauenehe die Stadt dem Fürstbischof öffnen wollten. In solchen Zeitdokumenten wird Geschichte gegenwärtig.

Was an Objekten von der Täuferherrschaft übrig blieb, war gering. Da es zerstreut wurde, suchte die Stadt seit Anfang des 19. Jahrhunderts zusammen, was immer als Reliquie der Täuferherrschaft dienen mochte. Viele „sogenannte“ Wiedertäuferstücke konnten im Zuge der Ausstellungsvorbereitung datiert und von ihren legendären Zuschreibungen befreit werden. Das

vermeintliche Bett des Königs Jan van Leiden ist nach dendrochronologischer Untersuchung nicht vor 1578 entstanden. Früh in den städtischen Museumsbestand übernommen, stellt es heute — als Renaissancebett mit bemalten Schnitzereien fast einzigartig — einen besonderen Überrest der frühneuzeitlichen Stadtgeschichte dar.

Den abschließenden Schwerpunkt bildet die Auseinandersetzung mit der Täuferherrschaft in Forschung, Literatur, Kunst, Musik und insbesondere im Geschichtsbewußtsein der Stadt Münster — bis hin zur „Wiedertäufertorte“, auf der jedes Stück das Herrschaftszeichen des Königs Jan van Leiden trägt. Am Ende begegnet der Besucher wieder den Körben. Bernhard Kleinhans nannte seine Skulptur, die er 1993 schuf, „Die drei Könige von Münster“. Es ist die Verbildlichung einer Vision Heinrich Heines, nach der der Kölner Dom eines Tages nicht mehr benötigt werden könnte und die Gebeine der heiligen drei Könige obdachlos würden: „Folgt meinem Rat und steckt sie hinein / In jene drey Körbe von Eisen, / Die hoch zu Münster hängen am Turm, / Der Sankt Lamberti geheiß“ (Katalog, Bd. 2, S. 210).

Mit ihren mehr als 400 Objekten leistet die Ausstellung viel. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei Reliquienverehrung und Türkenkriegen, um über Meßkritik und Taufdiskussion im Reich dann den Kampf um die Reformation von Münster zu thematisieren, folgt den Spuren der Täufer anhand von Traktaten, Verhörprotokollen, Münzen, Porträts und endet mit einer Auswahl der immensen künstlerischen Auseinandersetzung. Der zweibändige Katalog ist auf der Höhe der Forschung und selbst ein wichtiger Forschungsbeitrag, durch den die Täufer von Münster besseren Anschluß an die reformationszeitlichen Täuferbewegungen erhalten.

Ralf Klötzer

Johannes a Lasco, 1499–1560: Internationales Symposium in Emden

1544 geschah in der Grafschaft Ostfriesland etwas Unglaubliches: Der reformierte Superintendent Johannes a Lasco suchte das Gespräch mit zwei täuferischen Gruppierungen in seiner Region. Zunächst sprach er am 22. Januar 1544 mit Anhängern von David Joris und setzte das Gespräch mit ihm in einem Briefwechsel fort. Ab dem 28. Januar 1544 sprach er für drei Tage direkt mit Menno Simons. Beide tauschten ihre Sicht des Gesprächs in schriftlicher Form aus, diese wurde publiziert und die inhaltliche Debatte auf diese Weise fortgesetzt.

Johannes a Lasco (1499–1560), der diese Gespräche in einer Zeit suchte, als Mandate eher die Vernichtung der täuferischen Gruppierungen im gesamten Heiligen römischen Reich deutscher Nation vorsahen, stand im Mittelpunkt der Tagung, die vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes-a-Lasco-Bibliothek in Emden stattfand. Anlaß war der 500. Geburtstag des Erasmianers, Reformierten, Reformators, Superintendenten, der zeitlebens durch Europa gereist war auf der Suche nach der Einheit der sich trennenden Kirche. Mit dieser Idee zog er von Polen nach Ostfriesland, dann weiter nach England, hinterher nach Frankfurt am Main und schließlich zurück nach Polen. Seine Existenz besaß also eine europäische Dimension, wie sie wenige in seiner Zeit hatten. Nachhaltigen Eindruck hinterließ er mit seinen Arbeiten zur Organisation von Kirche und Gottesdienst.

Die reformierte Kirche in Polen hatte Johannes a Lasco bereits in der Woche vor den Ereignissen in Emden gewürdigt, von ostfriesischer Seite schloß man sich dieser Feier mit einem internationalen Symposium und einer Ausstellung mit dem Titel *Johannes a Lasco — ein Leben in Büchern und Briefen* an.

Die europäische Dimension a Lascos spiegelte sich auch in den Beiträgen zum Symposium wider, sie wurde von Heinz Schilling in einem einleitenden Vortrag gewürdigt. Nicolette Mout öffnete einen weiteren Rahmen, indem sie auf den engen Zusammenhang von erasmianischem Humanismus und reformiertem Protestantismus verwies.

Menno Smid gab mit seinem Vortrag zum Itinerar a Lascos die Vorlage zu einer Beschäftigung mit dieser Gestalt an seinen unterschiedlichen Wirkungsstätten. Dieses Itinerar vertieften Diarmaid N. J. MacCulloch für die englische Reformationsgeschichte und Janusz Mallek für das Erbe Johannes a Lascos in Polen. Auf die Bedeutung, den der Kölner Reformationsversuch des Hermann von Wied für a Lasco hatte, wies Willem van't Spijker hin, während Konrad Gündisch die transsilvanischen Kontakte und Interessen der Familie a Lasco verdeutlichte. Henning Jürgens brachte in seinem Vortrag zu a Lascos Wirken in Ostfriesland diesen direkt an den Ort der Tagung.

Theologische Aspekte wurden von Eberhard Busch angeführt, der die Ekklesiologie bei a Lasco und Johannes Calvin verglich, während Jan Rohlf s a Lascos Bedeutung für die reformierte Bekenntnisbildung betonte. Christoph Strom legte den Schwerpunkt auf Ethik und Kirchenzucht.

Ausdruck von a Lascos Theologie war seine Organisation von Armenwesen und Diakonenamt, die Tim Fehler veranschaulichte. Ebenso legte die fast schon irenische Grundhaltung a Lasco nahe, zumindest bis zu seiner Rück-

kehr aus London nach Emden 1553, mit den Täufern ins Gespräch zu treten. Piet Visser widmete sich den beiden Gesprächen und den darauffolgenden Briefwechseln mit den Täufern von 1544.

Besondere Aspekte der Freundschaft zwischen a Lasco und Albert Hardenberg wurden von Wim Janse gedeutet. Max Engammare präsentierte seine Untersuchung der Marginalien a Lascos im *Novum Testamentum Graece* des Erasmus und Jasper Vree beendete die Reihe der Tagungsbeiträge mit einem Blick auf Abraham Kuyper, der als Erbe a Lascos am Ende des 19. Jahrhunderts die einzige Werkausgabe des polnisch-ostfriesisch-englisch-frankfurterischen Reformators zusammengestellt hat.

International wie die Ausrichtung a Lascos war auch dieses Symposium besetzt. Insofern ist auch ein internationaler Impetus für die a-Lasco-Forschung zu erwarten, denn Fragen nach der Theologie a Lascos, wozu insbesondere sein Abendmahlsverständnis zählt, nach den dunklen Jahren seiner Biographie am Ende der 1530er und zu Beginn der 1540er Jahre sowie der Wandel seiner irenischen Haltung nach seiner Rückkehr aus London bedürfen noch weiterer Untersuchungen. Auch muß künftig auch seine Beziehung zu seinem Umfeld, etwa zu Erasmus, Hardenberg, aber auch zu Gräfin Anna in Ostfriesland stärker beleuchtet werden.

Die Beiträge des Symposiums werden in einem Aufsatzband erscheinen, der Ausstellungskatalog von Henning P. Jürgens liegt bereits vor: Johannes a Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen. Eine Ausstellung der Johannes a Lasco Bibliothek, Wuppertal 1999.

Nicole Grochowina

Professor Heiko A. Oberman wurde 70 Jahre alt

Im Oktober feierte der renommierte Reformationshistoriker Heiko A. Oberman, der an den Universitäten Harvard, Tübingen und Tuscon (Arizona) lehrte, seinen 70. Geburtstag. Ihm zu Ehren fand ein wissenschaftliches Symposium in Tuscon statt, das sich mit Forschungsproblemen lutherischer und calvinistischer Reformation in ihrer Beziehung zum späten Mittelalter beschäftigte. Mit großer Selbstverständlichkeit hat der aus den Niederlanden stammende Kirchenhistoriker in seine vom E. J. Brill Verlag in Leiden herausgebrachten wissenschaftlichen Buchreihen auch Themen aus dem Bereich der Radikalen Reformation aufgenommen und vor einem internationalen Forum zur Diskussion gestellt: unter anderem Untersuchungen von Clarence Bau- man über die Gewaltlosigkeit im Täuferum, von Hans-Jürgen Goertz über

die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer, von Walter Klaassen über Michael Gaismair, von Christof Windhorst über die Taufe bei Balthasar Hubmaier, von Ronald J. Sider über Karlstadt usw. Demnächst wird auch eine Festschrift für Professor Oberman erscheinen.

HJG

Jubiläum in der West Reserve von Manitoba

Im Sommer feierten die Mennoniten der *Old Colony* ihre Gründung vor 125 Jahren in der West Reserve von Manitoba (Kanada). Aus diesem Anlaß ist ein erweitertes Magazin mit Illustrationen, Beiträgen und Informationen erschienen, das einen lebendigen Eindruck von der Geschichte dieser als konservativ geltenden Mennoniten vermittelt. Sie haben Rußland 1870 verlassen („Kleine Gemeinde“) und sich unter schwierigen Bedingungen in Manitoba angesiedelt: *Preservings — being the Magazine/Journal of the Hanover Steinbach Historical Society*, Nr. 16, 2000. Dieses Magazin kann bei der Historical Society bestellt werden: Box 1960, Steinbach, Manitoba, Canada, ROA 2AO.

MGBI

Frankfurter Gemeindejubiläum

Im Anschluß an das vierzigjährige Bestehen der Mennonitengemeinde in Frankfurt/M. 1996 wurde eine Festschrift erarbeitet, die jetzt als Broschüre vorliegt: ein kleines Dokument mennonitischer Zeitgeschichte mit Berichten von den Jubiläumsfeierlichkeiten, einer Chronik der Gemeinde, Erinnerungen an ihre Ältesten und an die enge Verbindung mit dem Mennonite Central Committee (MCC) im Gemeindehaus Eysseneckstr. 54. Dieses Haus ist gelegentlich auch zu einem Treffpunkt der deutschen, ja, der europäischen Mennoniten allgemein geworden. Abgedruckt wurden auch die Jubiläumspredigt, die Pastor Dr. Heinold Fast 1996 hielt, und die Grußworte, die aus aller Welt eingetroffen waren. Diese Broschüre kann angefordert werden bei: Mennonitengemeinde Frankfurt, Eysseneckstr. 54, 60322 Frankfurt/M.

MGBI

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 4. Juni 2000 in Ludwigshafen

1. Eröffnung und Begrüßung

Dennis Slabaugh eröffnet die MV und begrüßt 22 stimmberechtigte Mitglieder und zwei Gäste aus den Niederlanden, aus Frankreich und aus Deutschland, die im Anschluß an die Mennonitische Europäische Regionalkonferenz (MERK) an der MV teilnehmen. Er stellt fest, daß form- und fristgerecht eingeladen wurde. Die Tagesordnung wird angenommen.

2. Protokoll der MV vom 12. Juni 1999 in Emden

Das Protokoll (MGBI 1999, S. 213 ff.) wird genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Statistik und Allgemeines

Dennis Slabaugh nennt 10 Aufnahmen, 6 Austritte und 3 Verstorbene. Die Anwesenden denken an Hans Ewert, Ernst E. Claassen und Eugen Guth. Dann teilt Dennis Slabaugh mit, der MGV habe wie im Vorjahr etwa 560 Mitglieder. Diese Zahl umfasse alle Personen und Institutionen, die an den Mennonitischen Geschichtsblättern interessiert sind.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter

Dennis Slabaugh berichtet, daß das Redaktionsteam an der Ausgabe für das Jahr 2000 arbeitet.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Peter Foth und Günther Krüger berichten von dem guten Zustand, in dem sich die Gedächtnisstätte befindet. Sie würdigen die Arbeit des Mennokaten-Ausschusses und des Ehepaares Janzen. Die Renovierungsarbeiten seien abgeschlossen, viele in Eigenleistung durchgeführt worden. Für die zahlreichen Besucher und Besuchergruppen werde ein Falblatt hergestellt. Peter Foth gibt Auskunft über Dietrich Janzen und seine Frau als Mitglieder der Gemeinde Lübeck.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Gary Waltner berichtet aus der Arbeit in der MFSt. Er nennt unter anderem die Inanspruchnahme durch Forscher und Studenten, den Ankauf von Büchern und die Archivarbeit. Unter den Besuchergruppen erwähnt er sowohl mennonitische Täuflinge als auch einen Rotary Club. Dann berichtet Gary Waltner von Tagungen, Ausstellungen und Kursen, so in Buchbinderei. Die Ausstellungen, beispielsweise von Bibeln, sollen so konzipiert werden, daß sie auch an anderen Orten gezeigt werden könnten. Schließlich teilt er mit, daß die erste Arbeit der Schriftenreihe der MFSt von Gertrud Hertzler stammen und den Münchhof sowie die Familie Würtz beschreiben werde.

Die Versammlung dankt Gary Waltner und allen Helfern für die auf dem Weierhof geleistete Arbeit. Auf Fragen nach dem optimalen Aufbewahrungsort von Akten, z. B. der Mennonitischen Jugend Norddeutschlands, werden Vorschläge und Verfahren zur Bewertung, Sortierung und Unterbringung solcher Unterlagen erörtert. Dem von Ortwin Driedger an Beispielen geschilderten Sortierv erfahren wird einhellig zugestimmt.

3.5 Kassenbericht

Ortwin Driedger legt den Kassenbericht 1999 vor und macht auf wichtige Posten aufmerksam. Bei den Einnahmen sind für den Neubau der MFSt weniger Spenden eingegangen als 1998, vermutlich weil der Bau als solcher beendet ist. Demgegenüber sind die ersten Einnahmen aus der Vermietung der Wohnung zu verzeichnen, die allerdings zur Finanzierung von Erhaltungsaufwendungen bestimmt sind. Der jährliche Zuschuß des Landes Rheinland-Pfalz zur Anschaffung von Büchern entfalle ab dem Jahr 2000 aus Einsparungsgründen. 1999 konnten Baudarlehen in Höhe von DM 22.500,— getilgt werden. Am 31. 12. 1999 betrug der Kassenbestand fast 89 TDM, davon waren fast 53 TDM frei verfügbar. Zum gleichen Zeitpunkt bestand in der Baukasse noch ein Fehlbetrag von etwa 31 TDM.

Dann berichtet Ortwin Driedger von der Reform des steuerlichen Spendenrechts. Er schildert das Verfahren, nach dem der MGV seit dem 1. 1. 2000 in eigener Zuständigkeit für Spenden wie nun auch für Mitgliedsbeiträge steuerwirksame „Zuwendungsbestätigungen“ erteilen kann.

Günther Krüger erläutert den Kassenbericht der Menno-Simons-Gedächtnisstätte 1999. Danach sank der Kassenbestand vom 1. 1. 1999 mit 34 TDM trotz der umfangreichen Renovierungsarbeiten bis zum 31. 12. 1999 nur auf 23 TDM.

4. Kassenprüfungsbericht

Günther Krüger berichtet von der Prüfung der Kasse des MGV, die er am 15. 3. 2000 zusammen mit Christa Hege in Reutlingen durchgeführt hat. Dabei wurde die Richtigkeit der Kassenführung und des Jahresabschlusses auf den 31. 12. 1999 festgestellt. Die Kasse der Gedächtnisstätte habe er am 7. 4. 2000 in Bad Oldesloe geprüft und ebenfalls als fehlerfrei geführt vorgefunden. Er empfiehlt die Entlastung der Kassenführer.

5. Entlastung des Vorstandes

Die MV erteilt den Kassenführern und dem Vorstand einstimmig die Entlastung. Dennis Slabaugh dankt für das dadurch erwiesene Vertrauen.

6. Veröffentlichungen

6.1 Das neue Geschichtsbuch

Dennis Slabaugh erinnert daran, daß der MGV und der Agape-Verlag ein neues Geschichtsbuch veröffentlichen werden. Autor des Buches ist Diether Götz Lichdi, dem er für die termingerechte Vorlage seines Textes dankt. Zur Zeit werde nach geeigneten Bildern gesucht.

6.2 Hutterite Beginnings

Das Buch, zu dessen Übersetzung in die deutsche Sprache der MGV einen Zuschuß gezahlt hat, wird durch den Universitätsverlag Wagner in Innsbruck im Laufe des Jahres 2000 veröffentlicht werden.

6.3 200 Jahre Mennoniten in Rußland

Mit der Veröffentlichung der von Gerhard Hildebrandt gesammelten Vorträge ist ebenfalls im Jahr 2000 zu rechnen.

6.4 Schriftenreihe der MFSt

Als Heft 1 wird die bereits erwähnte Arbeit von Gertrud Hertzler erscheinen (vergl. TOP 3.4).

6.5 Aufsatzband zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Siegfried Bräuer

Auf Vorschlag von Hans-Jürgen Goertz leistet der MGV einen Druckkostenzuschuß zur Veröffentlichung einer Sammlung von Aufsätzen zur Frühgeschichte der Reformation, vor allem der Radikalen Reformation.

6.6 Horst Penner: Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Band I
Dennis Slabaugh gibt bekannt, daß ein neuer Nachdruck des Buches vorliegt, der Verkauf könne fortgesetzt werden.

6.7 400 Jahre Mennonitengemeinde Hamburg-Altona

Zu dem im Mai 2001 anstehenden Jubiläum hat Michael Driedger eine neue Geschichte der Gemeinde Hamburg-Altona verfaßt. Der MGv wird bei der Veröffentlichung mitwirken.

7. Verschiedenes

7.1 Wahl von Kassenprüfern

Die Kassenprüfer des Jahres 1999 werden zur Prüfung der Kassengeschäfte des Jahres 2000 einstimmig wiedergewählt.

7.2 Stiftung Mennonitische Forschungsstelle

Gary Waltner teilt mit, auch das Stiftungsrecht sei neu gefaßt worden. Weil sich die zuständigen Stellen zunächst in die neuen Vorschriften einarbeiten, sei in der Erörterung des ersten Entwurfs einer Satzung einer Stiftung zur dauerhaften Finanzierung der Arbeit in der MFSt eine Pause eingetreten. Dennoch müsse schon jetzt um Spenden geworben werden, zumal die Verwaltung bereits empfohlen habe, ein Grundkapital von 100 TDM anzusammeln. Der „Zweck der Stiftung“ sei um das Gebiet „Ankauf von Büchern“ zu erweitern.

7.3 Die Mennoniten im Großen Werder

Peter Foth fragt nach Kontakten zwischen dem MGv und polnischen Institutionen, z. B. zur zukünftigen Pflege mennonitischer Friedhöfe. Dazu wird berichtet, daß bisher persönliche Kontakte vor allem von Eckbert Driedger gepflegt wurden, offizielle über die Geschwisterschaft in den Niederlanden, besonders durch den *Doopsgezinde Historische Kring*; Arno Thimm berichtet vom Entstehen und dem Stand der Beziehungen zu polnischen Stellen wie Schulen, Museen und der Denkmalschutzbehörde.

Horst Klaassen schlägt vor, die deutsche Fassung des unter dem vorgenannten Titel veröffentlichten Faltblattes zu berichtigen.

7.4 Altersstruktur des MGv

Diesbezügliche Bemerkungen von Wolfgang Krauß führen zu der gegenseitigen Aufforderung, für die Mitgliedschaft im MGv zu werben, besonders unter jungen Erwachsenen.

7.5 Termin und Ort der nächsten MV

Unter Hinweis auf das Jubiläum der Gemeinde Hamburg-Altona, das vom 24. bis zum 27. Mai 2001 gefeiert wird, teilt Dennis Slabaugh mit, die nächste MV könne im Rahmen eines dort vorgesehenen Symposiums, das heißt am 25. oder am 26. Mai 2001 stattfinden.

8. Abschluß

Dennis Slabaugh dankt dem Organisationskomitee der MERK für die Reservierung des Tagungsraumes und allen Anwesenden für ihre Mitarbeit. Er schließt die Sitzung mit einem Gebet.

Aufgesetzt: Wolfgang Schultz, Dietzenbach, im Juni 2000

Gelesen: Dennis L. Slabaugh, Hamburg, im Juni 2000

Kassenbericht 1999

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	20.999,27
Spenden (allg., Mennokate, Markushof)	6.881,00
Neubau Mennonitische Forschungsstelle	
davon Spenden, Zuschüsse:	54.897,53
davon Darlehen:	5.000,00
Buchverkäufe	4.670,49
Zuschuß des Landes für Menn. Forschungsstelle	3.000,00
Kapitalerträge	2.087,68
Forschungsstelle: Kaltmiete, Nebenkosten	8.595,79
Sonstige Einnahmen, Erstattungen	1.341,55
Durchlaufende Posten	13.392,95
Summe	120.866,26
Kassenstand 31. 12. 1998	74.687,08
	195.553,34

B. Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter (o. Druck Aufl. 1999)	4.171,84
Mennonitische Forschungsstelle	15.032,74
(Bücher, Zeitschriften, Betriebskosten)	
Neubau der Menn. Forschungsstelle	43.935,42
(Bau, Inventar, Zinsen, Tilgung)	
Porti, Kontoführung, Reisekosten, Mitgliedsbeiträge	3.605,98
Herausgabe von Büchern	4.785,89
Weiterleitung von Spenden	650,00
Förderungen	5.700,00
Sonstige Ausgaben	296,00
Durchlaufende Posten	28.415,38
Summe	106.593,25
Kassenstand 31. 12. 1999	88.960,09
	195.553,34

C. Neubau der Forschungsstelle

Spenden	431.986,51
Zuschüsse	53.233,00
Darlehen	99.957,98
<i>Summe Einnahmen bis 31. 12. 1999</i>	<u>585.177,49</u>

Bau	515.849,13
Tilgungen Darlehen	40.482,98
<i>Summe Ausgaben bis 31. 12. 1999</i>	<u>556.332,11</u>

Bestand zweckgebundener Einnahmen	28.845,38
abzügl. Darlehensverbindlichkeiten	<u>– 59.475,00</u>
<i>Stand der Baukasse am 31. 12. 1999</i>	<u>– 30.629,62</u>

D. Kassenstand

Girokonto	9.120,39
Sparanlagen	20.233,19
Depot (Kurswert 62.941,72 DM)	59.606,51
<i>Summe</i>	<u>88.960,09</u>
ab zweckgeb. Einnahmen (Neubau)	– 28.845,38
ab Rücklage zum Erhalt der Forschungsstelle	– 6.700,00
ab zweckgebundene Einnahme (Mietkaution)	– 600,00
frei verfügbar	52.814,71

E. Prüfungsvermerk

Aufgestellt im Februar 2000 durch Ortwin Driedger,
geprüft im März 2000 durch Christa Hege und Günther Krüger.

Angaben in DM.

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle. Anschrift: Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof, mennoforsch@t-online.de.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die 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)

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: Raphael S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, D-79367 Weisweil.

Mitgliedsbeiträge und Spenden

an den MGv e. V., für die eine Zuwendungsbestätigung zur Vorlage beim Finanzamt gewünscht wird, bitte den Überweisungsträger mit dem Verwendungshinweis „Bitte Bestätigung“ kennzeichnen sowie mit Name und Anschrift versehen.

Lieferbare Bücher des Vereins

Zur Zeit sind folgende Schriften und Bücher lieferbar:

- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Bolanden: Mennonitischer Geschichtsverein und Hamburg: Kümpers Verlag, 1998, 167 S., DM 16,80 (DM 24,80).
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte ... Geschichten zur Geschichte der Wanderung und Flucht der Mennoniten von Preußen über Rußland nach Amerika, 1997, 320 S., DM 20,— (DM 20,—)
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., DM 40,— (DM 45,—)
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2, 1998, 458 S., DM 40,— (DM 45,—)
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 2: Begegnungen mit Indianern und Paraguayern, 1991, 376 S., DM 18,— (DM 24,—).
- Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil I: 1526 bis 1772. Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), 500 S., DM 30,— (DM 35,—).

Bestellungen an: Christel Schultz, Blumenweg 28, 63128 Dietzenbach, Telefon 0 60 74 / 4 61 46

Alle Preise zuzügl. Versandkosten; die Preise in Klammern gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel.

Bestellungen für

- Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xeroxkopie, DM 320,— (420,— DM)
- Mennonitisches Lexikon, Band I bis IV, 1913 bis 1967, Nachdruck 1986, je Band DM 115,—, zusammen DM 460,—
- Gertrud Hertzler, Familie Wirz/Würtz, Menziken/Münchhof, 49. S., 12. Abb. s./w., brosch., DM 5,— (5,— DM).

sind an Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden-Weierhof. Alle Preise zuzügl. Versandkosten; die Preise in Klammern gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel.

Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein e. V., Bolanden
ISSN 0342-1171

57. Jahrgang, 2000

ISBN 3-921881-15-3

Preis: 48,- DM

im Abonnement: 35,- DM zzgl. Porto und Versand

DTP-Satz, Layout, Typographie:

Christoph Wiebe

QuarkXPress 3.11; Power Macintosh 6100/66, System 7.5.1

Schriften: Times, Helvetica, Bernhard Modern

Papier: Schleipen Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei, alterungsbeständig

Auflage: 720

Herstellung:

reproSatzstudio, Krefeld (Film); Kurt Wendisch GmbH, Krefeld (Druck)

Abbildungen:

S. 86: Abbildung mit freundlicher Genehmigung des Geheimen Staatsarchivs

Preußischer Kulturbesitz, Berlin. • S. 103: Die Karte stellte Jens Gehrman

freundlicherweise zur Verfügung. • S. 185 und 225: Abbildung mit freundlicher

Genehmigung des Stadtmuseums Münster.

