

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

•2506

59. Jahrgang 2002



N12<516437097 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

59. Jahrgang 2002



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTLEITUNG

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

MITARBEITER DIESER NUMMER

Andrea Chudaska, Hahler Str. 96, D-32427 Minden; andrea-chudaska@foni.net
Dr. James Jakob Fehr, Hegelallee 3, D-14467 Potsdam; fehr@uni-mainz.de
Peter J. Foth, Weißdornweg 6, D-25358 Hohenfelde; elpefoth@t-online.de
Dr. Horst Gerlach, Am Gerbach 3, D-67295 Bolanden; hogerlach@aol.com
Dr. Dr. Gerhard Günther, Friedhofsweg 8, D-99998 Bollstedt
Dr. Ralf Klötzer, Zumbrookstr. 2, D-48153 Münster; Kloetzer@stadt-muenster.de
Drs. Otto Samuel Knottnerus, Uiterburen 47, NL-9636 EC Zuidbroek;
ottoknot@xs4all.nl
Elke Park, M. A., Brandenburgische Str. 22, D-10707 Berlin; elkebpark@aol.com
Martin Rothkegel, Th. D., Ve Štěšovičkách 7, CZ-160 00 Praha 6;
rothkegel@centrum.cz
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg;
DLSlabaugh@t-online.de
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Canada; jms2@post.queensu.ca
Dr. Günter Vogler, Am Schützenwäldchen 141, D-15537 Erkner
Dr. Gary K. Waite, Dep. of History, University of New Brunswick, P. O. Box
4400, Fredericton, N.B., Canada E3B 5A3

HERAUSGEBER UND VERLAG: MENNONITISCHER GESCHICHTSVEREIN E. V.

1. Vorsitzender: Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
DLSlabaugh@t-online.de
 2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6, 73760 Ostfildern
Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, D-79367 Weisweil;
raphael.zeisset@gmx.net



ZA 2506-59, 2002

Inhalt

- 5 Zu dieser Nummer

Werner O. Packull geht in den Ruhestand

- 7 GARY K. WAITE Ein wirkungsreiches Gelehrtenleben

Aufsätze

- 13 ELKE PARK Untereinander gleich und alle Ding' gemein. Täuferische Bewegungen in Tirol 1527–1534
- 43 MARTIN ROTHKEGEL Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern
- 63 JAMES M. STAYER Unsichere Geschichte: Der Fall Münster (1534/35). Aktuelle Probleme der Forschung
- 79 GÜNTER VOGLER Von Orsoy nach Oberwesel. Die schwierigen Anfänge des Kampfes gegen die Täufer in Münster im Jahr 1534
- 111 OTTO SAMUEL KNOTTNERUS Täufer unter Söldnern und Freibeutern. Repräsentanten frühmoderner Mobilität

Aus Archiven

- 145 RALF KLÖTZER Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli 1535 auf Haus Dülmen. Zwei Versionen im Vergleich
- 173 JAMES JAKOB FEHR Kriegsdienstverweigerung im Militärstaat Preußen. Ein Bericht über neue Forschungen

Selbstanzeigen

- 181 MARTIN ROTHKEGEL Die Nikolsburger Reformation 1526–1535
- 186 ANDREA CHUDASKA Peter Riedemann: Von einer ›Bewegung im Übergang‹ zu den Hutterern

Von neuen Büchern

- 191 H.-J. GOERTZ / J. M. STAYER Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert (T. Scott)
- 193 U. BUBENHEIMER / ST. OEHMIG Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt (H.-J. Goertz)
- 197 WERNER O. PACKULL Die Hutterer in Tirol (Elke Park)

- 201 SIGRUN HAUDE In the Shadows of »Savage Wolves«: Anabaptist Münster and the German Reformation (H.-J. Goertz)
- 204 MICHAEL DRIEDGER Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg during the Confessional Age (D. L. Slabaugh)
- 208 STEPHEN RESCHLY The Amish on the Iowa Prairie (D. L. Slabaugh)
- 212 ROBERT FRIESEN Auf den Spuren der Ahnen (C. Wiebe)
- 213 REGINA LÖNEKE Die »Hiesigen« und die »Unsrigen«. Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien (C. Wiebe)

Nachruf

- 216 Horst Penner 1910–2002 (Horst Gerlach)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 219 Erfreulich und ein bißchen irritierend. Mennonitentreffen in Steegen (Peter J. Foth)
- 221 Kirchensteuergesetze nehmen Rücksicht auf Freikirchen (C. Wiebe)
- 224 Bibelkonkordanz von 1540 auf Englisch erschienen (H.-J. Goertz)
- 225 Jahrestagung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft (G. Günther)
- 226 Gemeinde Regensburg auf Spurensuche (C. Wiebe)
- 227 »200 Jahre Mennoniten in Bayern«
- 227 Jansson-Familienalbum erschienen
- 228 70 Jahre Brüdergemeinde Fernheim
- 228 Michael Sattler in katholischer Sicht
- 229 Vielweiberei im täuferischen Münster
- 229 Jubiläum der Mennoniten im Kraichgau (G. Waltner)
- 231 Neugestaltete Täuferkabinette im Stadtmuseum Münster (R. Klötzer)
- 232 Errata

Mennonitischer Geschichtsverein

- 233 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 15. Juni 2002
- 239 Kassenbericht 2001 (R. Zeisset)
- 241 Soeben erschienen: »Das schwierige Erbe der Mennoniten«
- 242 Weitere lieferbare Bücher des Vereins
- 243 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 244 Stiftung Mennonitische Forschungsstelle gegründet
- 244 Impressum

Zu dieser Nummer

Die Erforschung des Täuferturns ist in den vergangenen dreißig Jahren erfolgreich vorangetrieben worden. Es hat sich nicht nur die Zahl der Untersuchungen vermehrt, sondern auch die wissenschaftliche Qualität verbessert. Mit wachem Gespür für die Verschiedenartigkeit der täuferischen Bewegungen wurde der Anschluß an die allgemeine, sozialgeschichtlich orientierte Frühneuzeitforschung gefunden. An dieser Entwicklung ist auch Prof. Dr. Werner O. Packull beteiligt, der jahrzehntelang am Conrad Grebel College der University of Waterloo in Kanada gelehrt hat. Demnächst wird er sich aus dem Lehrbetrieb zurückziehen und alle verbleibende Kraft darauf verwenden, den zweiten Band seiner Geschichte der Hutterischen Brüder in Mähren zum Abschluß zu bringen. Für die Leser unserer Zeitschrift ist Werner O. Packull kein Unbekannter. Seine Verdienste um die Täuferforschung werden von seinem ehemaligen Schüler Prof. Dr. Gary K. Waite (University of New Brunswick, Kanada) ausführlich gewürdigt. Werner Packull hat sich mit der ganzen Breite täuferischer Bewegungen beschäftigt, und so können die Beiträge dieser Nummer über die Täufer in Tirol, Mähren und Niederdeutschland als ein Echo auf seine Arbeiten gelesen werden. Mit dieser Ausgabe der Geschichtsblätter wünschen wir ihm einen erfüllten Ruhestand und weiterhin Freude am Täuferturn.

Frau Elke Park hat sich in ihrer Hamburger Magisterarbeit mit den frühreformatorischen Bewegungen in Tirol beschäftigt und die Konzeptions-skizze zur Darstellung des Tiroler Täuferturns, die Wolfgang Lassmann vor vielen Jahren veröffentlichte, aufgenommen und eigenständig weiterentwickelt. Gezeigt wird, wie eng das Tiroler Täuferturn mit den Entwicklungen des Kommunalismus verbunden war, den für Tirol Peter Bierbrauer, ein Schüler des Kommunalismusforschers Peter Blickle, kürzlich untersucht hat. Dr. Martin Rothkegel, dem wir zur Erlangung der Doktorwürde an der Universität Prag mit seiner Dissertation zu den Anfängen des Täuferturns in Mähren (s. Selbstanzeige) sehr herzlich gratulieren, stellt uns eine wiederentdeckte Handschrift Gabriel Ascherhams vor und bringt das spiritua-listisch-apokalyptische Schriftverständnis dieses hutterischen Ältesten zur Kenntnis – ein überraschender Befund, der diese bislang wenig erforschte Gestalt in neuem Licht erscheinen läßt.

Einen weiteren Schwerpunkt dieser Geschichtsblätter bildet das münsteri-

sche bzw. niederländische Täuferium. Prof. Dr. James M. Stayer (Queen's University, Kingston, Kanada) hat sich den neueren Forschungsproblemen zugewandt, die das münsterische Täuferium wieder in das Zentrum der historischen Arbeit rücken. Dr. Ralf Klötzer, der mit seiner Hamburger Dissertation zur Täuferherrschaft erfolgreich war, hat sich um einen bisher vernachlässigten Vergleich der verschiedenen Protokolle bemüht, die nach dem Fall der Stadt 1535 von den Verhören der Täuferführer aufgenommen wurden. Diese minutiöse Analyse wird keiner übergehen, der sich in Zukunft mit den Aussagen der Täufer in Münster beschäftigt.

Dieses Täuferreich ist nicht nur ein Problem der Täuferforschung, sondern auch der Politik der Reichsstände, die alles daransetzten, die Herrschaft der Täufer zu brechen. Die teilweise schwierigen Verhandlungen der Reichsstände hat Prof. Dr. Günter Vogler (Berlin) gründlich untersucht und in einem Aufsatz für die Geschichtsblätter dargestellt. Wir sind ihm für diese Abhandlung besonders dankbar.

Von Interesse wird schließlich der Beitrag sein, den der niederländische Historiker Drs. Samuel Knottnerus über Täufer und Freibeuter nach der Zerschlagung des münsterischen Täuferreichs geschrieben hat: ein dubioses und bizarres Untergrundmilieu, in dem sich manche Täufer in den Niederlanden für eine Weile bewegten. Dieser Beitrag ist erstmals im *Niedersächsischen Jahrbuch für Landesgeschichte* (Bd. 73, 2001) erschienen. Für die Geschichtsblätter wurde er gekürzt und sprachlich überarbeitet. Wir danken dem Autor und der Jahrbuch-Redaktion für die Erlaubnis, diesen volkscundlich orientierten Beitrag zu übernehmen.

Wir freuen uns, nach der verspäteten Ausgabe der Geschichtsblätter für 2001 nun die diesjährige Nummer auch noch in diesem Jahr vorzulegen. Die Schriftleitung hat es nicht immer in der Hand, Erscheinungstermin und Umfang der Geschichtsblätter so einzuhalten, wie es ursprünglich geplant war. Diese Ausgabe ist uns fast aus den Fugen geraten. Der nächste Jahrgang soll wieder bescheidener ausfallen.

Die Schriftleitung

Prof. Dr. Werner O. Packull geht in den Ruhestand

GARY K. WAITE

Ein wirkungsreiches Gelehrtenleben

Es gibt Historiker, denen zu Beginn ihrer Karriere ein großer Wurf gelingt und die sich dann bis zu ihrer Pensionierung auf ihren Lorbeeren ausruhen. Es gibt aber auch solche, die der Wissenschaft ein Leben lang Beiträge liefern und ihr Forschungsgebiet dabei geradezu neu definieren. Eindeutig zur letzteren Gruppe ist Prof. Dr. Werner O. Packull vom Conrad Grebel College der University of Waterloo in Kanada zu zählen. 2003 wird er in den Ruhestand treten.

Als jemand, der von 1981 bis 1987 unter ihm studieren durfte, bereitet es mir besondere Freude, auf seinen Beitrag zur Historiographie des Täufer-tums näher einzugehen. Aufgrund der Akribie, mit der Packull geforscht, und der Behutsamkeit, mit der er seine Ergebnisse niedergeschrieben hat, werden seine Werke noch lange einer kritischen Prüfung durch die Geschichtswissenschaft standhalten. Dies gilt für seine frühe Arbeit über das oberdeutsche Täufer-tum genauso wie für seine jüngsten Forschungen zu den mährischen Hutterern.

Nachdem er sein *Bachelor*-Studium an der University of Guelph beendet sowie der Erreichung eines Magister an der University of Waterloo erworben hatte, strebte Werner Packull eine Promotion an, die von Prof. Dr. James Stayer an der Queen's University betreut wurde. Diese Wahl stellte die Weichen für eine lange nach der Vollendung der Dissertation 1974 fortbestehende, fruchtbare Zusammenarbeit, wie schon der große, gemeinsam mit James M. Stayer und Klaus Deppermann verfaßte Aufsatz »From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins« (*Mennonite Quarterly Review* [MQR] 49, 1975, S. 82–121) zeigt. Diese Abhandlung räumte mit der herrschenden Annahme eines einzigen Ursprungs des Täufer-tums in Zürich um 1525 gründlich auf, aber auch mit der gängigen Meinung, daß alle vom Typ der Schweizer Brüder abweichenden Täufer – etwa die oberdeutschen Hans Denck und Hans Hut – als nicht authentisch getrost zu vernachlässigen seien. Obwohl der Vorgang der Entmythisierung der täuferischen Ursprünge schon einige Jahre zuvor, nämlich 1972 mit der Veröf-

fentlichung von Stayers *The Anabaptists and the Sword*, begonnen hatte, schlug der Aufsatz von Stayer, Packull und Deppermann neue Schneisen in der Täuferforschung und gehört inzwischen zum Kanon derjenigen Werke, die zu den täuferischen Ursprüngen unbedingt gelesen werden müssen.

Darüber hinaus stellten Packull und Stayer einen hilfreichen Reader zur Historiographie des Tüfertums (*The Anabaptists and Thomas Müntzer*, 1980) zusammen, in welchem neben den traditionellen historischen Schulen auch marxistische Ansichten zur Sprache kamen.

Packulls Dissertation erschien 1977 unter dem Titel *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531* bei Mennonite Herald Press. Dieses bahnbrechende Werk machte die Unterschiede zwischen der oberdeutschen und der schweizerischen Variante des Tüfertums unverkennbar deutlich und besiegelte den Abschied von der monogenetischen Interpretation täuferischer Anfänge. Prägend für die oberdeutschen Täufer waren nach den neuen Erkenntnissen Packulls nämlich die spätmittelalterliche deutsche Mystik, apokalyptische Impulse und die Erfahrung des Bauernkrieges vom 1525.

Obwohl Packull sich hauptsächlich auf die Geschichte des Tüfertums konzentriert hat, versuchte er zugleich durch Forschung und Lehre in benachbarten Gebieten (besonders Sozialgeschichte der Reformation, Darstellungen des »gemeinen Mannes« und Interpretationen des Bauernkrieges), eine breitere Grundlage für die wissenschaftliche Auseinandersetzung im eigenen Spezialgebiet zu schaffen. Aus diesem Interesse heraus entstanden Aufsätze über marxistische und christliche Interpretationen von Thomas Müntzer (in der Zeitschrift *Historical Reflections*, 1977), Luthers Beeinflussung durch die spätmittelalterliche Mystik (in der Zeitschrift *Renaissance and Reformation*, 1982) sowie ein Aufsatz über Veränderungen in der Darstellung des gemeinen Mannes in der deutschen Flugschriftenliteratur zwischen den Jahren 1520 und 1525. Dieser Aufsatz, der 1985 in der Zeitschrift *Historical Reflections* veröffentlicht wurde, zeigt, wie Flugschriftenautoren die Stimmung im Volk zugunsten der Reformation aufheizten, indem sie das traditionelle Bild des Bauern als eines viehischen Tölpels radikal in das eines rechtschaffenen Verkündigers evangelischer Wahrheit verwandelten. Doch gegen die Absicht ihrer Autoren ermutigten dieselben Flugschriften das einfache Volk, sich gegen ihre Herren 1524 und 1525 aufzulehnen. Mit der Unterdrückung des Bauernaufstandes fand die wenig schmeichelhafte Darstellung des gemeinen Mannes wieder Eingang in die Flugschriftenliteratur.

In einem thematisch verwandten, im *Sixteenth Century Journal* von 1986 veröffentlichten Aufsatz studierte Packull eine Anzahl von Täufern, die am

Bauernaufstand teilgenommen und diesen überlebt hatten. Er zeigte, wie ihre früheren, von Apokalyptik bestimmten Hoffnungen auf eine neue Sozialordnung unter der Herrschaft des »gemeinen Mannes« sich unter dem Eindruck des gescheiterten Aufstandes in einen elitären, ausschließlich religiösen und ethischen Gruppenperfektionismus verwandelten.

Packull hat seine Forschungen nicht auf Oberdeutschland beschränkt. Seine wichtigen Studien über den oberdeutschen Apokalyptiker Melchior Hoffman lenkten seine Aufmerksamkeit auf Norddeutschland, Livland und die Niederlande, wo Hoffman ja seine größte Anhängerschaft hatte. In einer Reihe von Aufsätzen interpretierte Packull die frühen apokalyptischen Schriften Hoffmans (MQR, 1990), erläuterte ausführlich dessen Wirksamkeit in Livland (MQR, 1985) und unternahm eine erneute Analyse der Quellen über seinen vermuteten Tod in Straßburger Gefangenschaft 1546 (MQR, 1983). Packull befaßte sich aber auch mit Hoffmans Anhängern und veröffentlichte weitere wichtige Aufsätze über die Melchioriten, etwa die erste wissenschaftliche Arbeit über Anneken Jans von Rotterdam (gest. 1539). Dieser Aufsatz (*Archiv für Reformationsgeschichte*, 1987) bewies, daß Anneken Jans, obwohl sie in frühen mennonitischen Märtyrerlisten auftaucht, tatsächlich eine einflußreiche Mitarbeiterin des David Joris war. Ein wichtiger Melchiorit, dem Packull viel Aufmerksamkeit geschenkt hat, war Peter Tasch, ein Täufer, der sich 1539 mit Joris in Straßburg traf, sich daraufhin aber von apokalyptischen und enthusiastischen Ausschweifungen abwandte und sich schließlich zusammen mit dem Straßburger Reformator Martin Bucer für die Rückgewinnung hessischer melchioritischer Täufer für die Reformation einsetzte (MQR, 1988). In dieser Studie zeigte Packull, daß Bucer in der Tat vom täuferischen Vorwurf, die Reformatoren würden die moralischen Maßstäbe zu niedrig ansetzen, beeinflußt wurde.

Eine Vorlesungsreihe, in der Packull die Anfänge des Täuferniums neu interpretiert, erschien 1990 unter dem Titel *Rereading Anabaptist Beginnings*. In diesem Werk stellte er explizit dar, was er in den meisten seiner Veröffentlichungen zum Täufernium schon implizit gesagt hatte (und was die Besucher seiner Graduiertenseminare auch eindeutig zu verstehen bekommen hatten): Die Ursprünge des Täuferniums sind in der sogenannten Gemeindeformation, in den kommunalen Reformbemühungen des gemeinen Mannes zu finden.

Freilich entfernten sich die Täufer nach der Niederlage der »Volksreformation« von dem kommunalen, im Gegensatz zur individuellen Erlösung stehenden Heilsbegriff, behielten aber viele der ursprünglichen Impulse. Dies erklärt, so Packull, warum die Täufer die Bibel derart anders interpretierten

als die Hauptreformatoren, denn sie lasen sie »mit den Augen der Machtlosen« (S. 5). Auch nachdem sie zum Separatismus gezwungen worden waren, setzten die Täufer die Bemühungen der Gemeindereformation fort, »gewaltfreie, wahrhaft christliche Menschenbeziehungen« in ihren Gemeinschaften auszubilden. Auch in einem thematisch verwandten Aufsatz (*The Beginning of Anabaptism in Southern Tyrol, Sixteenth Century Journal*, 1991) deckte Packull eindeutige Verbindungslinien zwischen dem von Michael Gaismair geführten Aufstand und der Entstehung des Täuferturns in Tirol auf. So konnte er zeigen, daß das Täuferturn eine sowohl religiöse als auch sozio-politische Protestbewegung war, wenn auch die Täufer auf eine gesamtgesellschaftliche Revolution verzichteten und sich bewußt zu einer gottesfürchtigen Minderheit wandelten. Er erklärt ebenfalls, weshalb die Herrscher die zahlenmäßig begrenzten Täufer dennoch fürchteten, denn »ihre Ablehnung der Bilder, ihr Antiklerikalismus, ihre Eidesverweigerung, ihre Ablehnung der Waffen und ihre Absonderung von der breiteren Gesellschaft schienen die Grundlagen von Gesetz und Ordnung zu bedrohen« (*Rereading Anabaptist Beginnings*, S. 26). Dennoch haben sie kaum die brutale vom Erzherzog Ferdinand vorgenommene Unterdrückung verdient. In diesen Gesichtspunkten stimmen die Schlußfolgerungen Packulls mit denen Stayers überein, dessen Buch *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (1991) ungefähr zur selben Zeit erschien.

Das letzte Kapitel von Packulls *Rereading Anabaptist Beginnings* befaßt sich mit der eindrucksvollen Entstehung eines die Gütergemeinschaft praktizierenden Täuferturns im toleranten Mähren. Die mährischen Täufer stehen auch im Zentrum seines jüngsten Buches: *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation* (1995, dt. 2000), dem muster-gültige archivalische Forschungen sowohl zu den Täufem als auch zu deren mährischen Gönnern und Nachbarn zugrundeliegen. Seine sorgfältig formulierten Folgerungen zu den Ursprüngen und Eigenschaften des frühen Täuferturns in Tirol und Mähren sind wissenschaftlich unbestreitbar.

Zugleich lassen die Geschichten, die er von täuferischen Frauen und Männern erzählt, Vergangenheit lebendig werden. Sie bringen einen menschlichen Zug in die Täuferforschung hinein, den man angesichts sozialgeschichtlicher Statistiken oder ideologischer Auseinandersetzungen sehr oft vermißt. Viel intensiver als es früher möglich war, können wir in den familiären und privaten Alltag dieser verfolgten Dissidenten hineinschauen und lernen, wie sie mit den Schicksalsschlägen fertig wurden, die sie samt ihren Kindern – die oft zu Waisen wurden – trafen. Der Abschnitt, der sich mit dem Leben Jakob Hutters (gest. 1536) und mit seiner Wirksamkeit als Täuferführer befaßt,

stellt die bisher beste Biographie dieser zentralen Figur dar. Trotz seiner nicht zu verleugnenden Parteinahme zugunsten der Verfolgten gelingt es Packull sehr gut, auch der Denkweise der Verfolger gerecht zu werden. Seine Beobachtung, daß das mährische Täuferturn sich als »menschliches Unternehmen« entwickelte, welches »menschlicher Schwachheit, Eitelkeiten, persönlichen Streitigkeiten und Führungskämpfen unterworfen« war (S. 234), sowie seine Aussage, daß die Ausbreitung des Täuferturns viel mehr mit familiären, freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen als mit wirtschaftlichen und sozialen Interessen zu tun hatte (S. 208), weisen auf neue und spannende Forschungsfragen hin. Sie liefern auch ein gutes Beispiel für die Fähigkeit Packulls, die individuellen, menschlichen Dimensionen einer historischen Bewegung mit allgemeinen ideologischen, sozialen und politischen Aspekten in Verbindung zu setzen.

Die reformationsgeschichtliche Forschung darf sich glücklich schätzen, daß Packull auch im Ruhestand noch weiter zu forschen und zu schreiben gedenkt, wenn auch verständlicherweise in eingeschränktem Maße, um mehr Zeit für seine Familie zu haben. Zur Zeit arbeitet er an dem Nachfolgeband zu *Hutterite Beginnings*. Dieser Band wird die Analyse der hutterischen Bewegung von den späten 1530er bis zu den 1570er Jahren fortsetzen und so die Führungszeiten Peter Riedemanns (gest. 1556) und Peter Walpots (gest. 1578) umfassen. Mit welcher Sorgfalt Werner Packull diese Quellen behandeln wird, läßt sich aus den Aufsätzen ersehen, die er zur Rechenschaft (in: *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Festschrift für Hans-Jürgen Goertz, 1997, und in *Sixteenth Century Journal*, 1999) und zum Briefcorpus Riedemanns (zusammen mit Bruno Fast, *Journal of Mennonite Studies*, 1989 und MQR, 1991) veröffentlichte. Packull hat auch einen Bericht über den Märtyrertod des Hutterers Hans Purchner im Jahre 1556 (*Fides et Historia*, 1990) sowie eine Abhandlung über die Rolle hutterischer Frauen (MQR, 1999) geschrieben. Wenn es einmal abgeschlossen ist, wird dieses zweibändige opus magnum beredtes Zeugnis von einem fruchtbaren und wirkungsreichen Gelehrtenleben ablegen.

Obwohl er selber kein Mennonit ist, hat Packull stets eine tiefe und mitreißende Zuneigung für die Täufer gehegt, die er studiert hat, und für die Mennoniten, mit denen er gearbeitet hat. Er ist bemüht gewesen, die Objektivität eines empirisch arbeitenden Historikers aufrechtzuerhalten, was ihn zwangsweise dazu führte, altvertraute Mythen über die Täufer zu zerstören. Dies geschah jedoch auf eine Art und Weise, die auch seine einstigen Gegner unter den Mennoniten rasch wieder versöhnlich stimmte. Im Laufe seiner über 25 Jahre währenden Tätigkeit als Professor, zunächst am Renison

College, danach am Conrad Grebel College, University of Waterloo, hat Werner Packull nicht nur hunderte von Bachelor-Studenten und Dutzende von Magister-Studenten und Doktoranden für die Geschichte begeistern können, sondern auch ihre empirischen und intellektuellen Fertigkeiten geschliffen. Mir war es als Student vergönnt, seinen weisen Rat und seine geduldige Betreuung vielfach zu genießen. Ich konnte mich nicht nur darauf verlassen, daß sein sorgfältiges Korrekturlesen und seine kritischen Kommentare meiner eigenen Arbeit zu mehr Klarheit und Stringenz verhelfen würden, sondern mir kam auch zugute, daß er seine Zeit opferte: Im Laufe eines Jahres verbrachte Werner fast jeden Freitagnachmittag damit, mit mir Quellen zu David Joris durchzuarbeiten. Er nahm mich auf Tagungen mit, ermutigte mich dazu, meine Ergebnisse zu veröffentlichen, und unterstützte meine wissenschaftliche Laufbahn auf spürbare Weise. Selten stößt man auf derartige Freigiebigkeit. Obwohl wir ihm alle einen erholsamen Ruhestand wünschen, hoffen wir auf weitere reichhaltige Beiträge zur Forschung.

Übersetzt von Dr. Stephen Buckwalter

ELKE PARK

Untereinander gleich und alle Ding' gemein

Täuferische Bewegungen in Tirol 1527–1534

»In keinem Land hat die Botschaft der Täufer so sehr gezündet wie in Tirol. Tausende schlossen sich ihr an«, meinte Grete Mecenseffy, als Herausgeberin der österreichischen Täuferakten eine der besten Kennerinnen der Tiroler Täuferbewegung.¹ Gretl Köfler bezeichnete das Tiroler Täufertum »guten Gewissens als Massenbewegung«, und Wolfgang Lassmann sprach von einer »regelrechten ›Volksketzerei‹, die sich des aktiven Interesses und der passiven Hilfeleistung weiter Volkskreise erfreut.«² Hier entstand eine »der stärksten Täuferbewegungen des Reiches«.³

Die folgende Ausführungen sind Teil einer Magisterarbeit zur Entwicklung Tirols in den Jahren 1519–1533, einer bewegten Epoche in der Geschichte des Landes im Gebirge: die Lage des Landes zu Ausgang des Mittelalters, das Eindringen der Reformation, die bäuerlich-bürgerlichen Erhebungen des Jahres 1525 und schließlich das massenhafte Auftreten des Täufertums waren die thematischen Eckpfeiler der Darstellung. Die Kürzung und Herauslösung eines einzelnen Teils aus seinem Zusammenhang bleibt problematisch, denn die eigenartige Ausprägung täuferischer Bewegungen in Tirol läßt sich nur in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Kontext verstehen. So soll eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse den Überlegungen vorangestellt und der für die Untersuchung zentrale Begriff des Kommunalismus kurz erläutert werden.

Die Ehr Gottes und den gemeinen Nutzen suchen – Vorgeschichte und Kommunalismusbegriff

Gezeigt werden konnte, daß die Tiroler Entwicklung vor dem Hintergrund einer ausgeprägten antiständisch-antifeudalen Tradition abläuft: Wir haben es hier mit einem starken Bauernstand zu tun, der, in Gemeinden organisiert, selbstbewußt auf seine Rechte pochte und die Geschehnisse des Landes auf Landtagen und anderswo bereits mitbestimmte. In der Herausbildung des frühmodernen Staates hatte sich das Landesfürstentum zunächst der Grafen

von Tirol, ab 1363 der Habsburger auf die steuerliche und militärische Kraft der niederen Stände gestützt, um sich gegen Adel und Klerus durchsetzen und einen einheitlichen, zentral gesteuerten Machtbereich aufbauen zu können. Im Gegenzug wurden den Bürgern, vor allem den bäuerlichen Gemeinden, Schutz und rechtliche sowie wirtschaftliche Vergünstigungen zuteil. Der wachsende und immer deutlicher wahrgenommene Funktionsverlust von Adel und Klerus im Laufe des Spätmittelalters verstärkte diese antifeudalen Tendenzen. Und obwohl es bereits vor dem Eindringen der Reformation zu antiobrigkeitlichen, gegen Adel und bischöflichen Klerus gerichteten Aufständen seitens der Tiroler Bauern und Bürger kam (»den adl todt zu schlagen«), konnte die Infragestellung ihrer privilegierten Herrschaftsstellung erst mit Hilfe der reformatorischen Botschaft gerechtfertigt und legitimiert werden. Die Reformation, wie sie in Tirol ankommt, blieb jedoch auch aufgrund der kurzen Wirkungszeit, die ihr in dem habsburgischen Land beschieden war, durchweg theologisch unartikuliert und grob, war nicht mehr als ein kurzes Aufflackern. Was an reformatorischen Vorstellungen in Tirol vor allem auch über Flugschriften und Mundpropaganda vermittelt wurde, läßt sich als antiklerikale Agitation und Abwertung der alten Kirche oder im positiven Sinne als Aufwertung der Gemeinde umreißen. Wo das ganze Mittelalter keine Ideologie für das um sich greifende Gemeindeprinzip entwickeln konnte, wurde mit der Theologie der Reformation diese Ideologie erstmals geschaffen:⁴ Die Reformatoren legitimierten die Existenz der Gemeinde theoretisch. Der sozialen Herrschaft der »eigennützigen« Stände Adel und Klerus wurde ein sich am Gemeinwohl und Nächstenliebe orientierendes Modell als (schrift)gerechte soziale Organisationsform entgegengestellt; so auch 1521–22 von Jakob Strauß in Hall, der als einziger reformatorischer Prediger über ein paar Wochen in Tirol präsent war. Das *sola scriptura*-Postulat überlagert zudem in Tirol alle anderen Gehalte des Reformatorischen und wird als soziales, politisches, nicht so sehr als theologisches Argument übersetzt: Um Gottesdienstreform geht es hier nicht, die Feinheiten der lutherischen Rechtfertigungslehre wären wohl den einfachen Leuten auch schwer beizubringen gewesen. Antiklerikalismus und Antifeudalismus sowie die Aufwertung gemeindlichen Miteinanders, das hat sich in Tirol zumindest in den Köpfen der begeistert zuströmenden Bauern und Bürger festgesetzt.

Als 1525 weite Teile Tirols von Bauernaufständen mit bürgerlicher Beteiligung erfaßt werden, fordern die Aufständischen in ihren Beschwerdeschreiben folglich auch die Abschaffung der Herrschaft von Adel und Klerus, die Verstaatlichung ihres Besitzes und die Aufteilung des Landes zwischen Ge-

meinden und Landesfürsten. Dies geschieht mit nur rudimentär bleibender theologischer Rechtfertigung (»Eer Gottes«) – biblische Argumentation wie etwa in den *Zwölf Artikeln* der oberschwäbischen Bauern bleibt die seltene Ausnahme. Die Verweigerung des Landesfürstentums unter Ferdinand I. gegenüber diesen Vorschlägen führte schließlich zu einer Radikalisierung der Position, die allerdings nicht mehr von der Mehrheit mitgetragen wurde. Die Entwicklung gipfelte in der *Zweiten Landesordnung* des Bauernführers Michael Gaismair, in der nun auch der Herrscher ausgeschaltet war und nur noch die Gemeinden regieren sollten. Es hat sich herausgestellt, daß es sich bei diesem umfassenden gesellschaftlichen Neuordnungsvorschlag, dem die bisherige Forschung aufgrund seiner Radikalität stets mit einem gewissen erstaunten Unverständnis begegnete, um nichts anderes handelt als um die Übertragung der dörflich-gemeindlichen, nach außen sich abschottenden Ordnung auf ein ganzes Land: um ein Manifest des Kommunalismus.

»Kommunalismus« ist ein relativ neuer Wissenschaftsbegriff, der von Peter Blickle in den letzten Jahren für die historische Forschung erschlossen und fruchtbar gemacht worden ist. Der Begriff steht für die wissenschaftliche Konzeptualisierung der Gemeinde. Peter Blickle konstatierte einen Mangel innerhalb der historischen Forschung, wenn er meinte, daß »die breite Masse der Bevölkerung (Bürger und Bauern) unter einer bestimmten politischen Figur lebte, die von den Zeitgenossen hier wie dort Gemeinde genannt wurde, für die es keine wissenschaftliche Bezeichnung gab«.⁵ Diesen Mangel versucht er mit seinem Konzept zu beheben, indem er eine Theoretisierung des gemeindlichen Prinzips als einer gesellschaftlichen Organisationsform vornimmt.⁶ Seine geschliffene Definition muß jedoch in diesem Rahmen abgestumpft werden, um verständlich zu sein. Für folgende Überlegungen ist Kommunalismus das Prinzip der gemeindlichen Organisationsform menschlichen Zusammenlebens. Er ist zunächst und vor allem auch die Konzeptualisierung des dörflich-landgemeindlichen Miteinanders. Das kommunale Prinzip, die kommunale Ordnung beschreibt eine horizontal organisierte, auf gleichen Rechten der Mitglieder beruhende, nach außen abgeschlossene oder abgegrenzte Körperschaft, die nach dem Grundsatz der mehrheitlichen Entscheidungsfindung (Wahlprinzip!) zum Besten und zum Erhalt der Gemeinde bzw. der Gemeinschaft berät, Satzungen und Regelungen erstellt. Das Wahlprinzip und die Gleichberechtigung der Mitglieder ergeben eine Nähe zur republikanischen Ordnung, dennoch handelt es sich bei der kommunalistischen Organisationsform nicht um eine formlose, allumfassende Gleichheit der Menschen, sondern um eine nach außen abgegrenzte, aus designierten, das heißt »haushäblichen« Mitgliedern bestehende Gemeinschaft.

Gerade die Abgrenzung, die Abgeschlossenheit der Gemeinde, die für sich Entscheidungen fällt, nicht für andere, ist von großer Bedeutung.

Es soll nun gezeigt werden, daß die Forderung in Gaismairs Landesordnung, eine Ordnung aufzurichten, die Gott und seinem in der Schrift geoffenbarten Willen zur Ehre gereicht und entspricht sowie den »gemeinen Nutzen« fördert, der als Platzhalter für gemeindlich-gemeinschaftliche Sozialorganisation verstanden werden muß, von den Täufern radikal umgesetzt worden ist. Gaismairs Programm war aufgestellt worden, um »die Eer Gottes und den gemainen nutz zu suchen«⁷. Diese Losung ließe sich auch der täuferischen Bewegung voranstellen. Nur auf dieser Folie wird die massenhafte Verbreitung und Eigenart, ja, die Anziehungskraft, die das Täuferium in Tirol ausüben konnte, verständlich. Die Bewegung im Zeichen des Kommunalismus, der Versuch, einer auf gemeindlicher Ordnung basierenden Gesellschaft zum Durchbruch zu verhelfen, war durch die scharfe Verfolgung seitens des Habsburgerregimes in den Untergrund verbannt worden. Doch die Bemühungen um die Aufrichtung einer neuen Ordnung ebten nicht ab und drohten nun, den bestehenden Sozialverband nicht mehr von außen, wie noch Gaismair dies mit einem großangelegten Feldzug versuchte, sondern von innen zu sprengen.

Ausbreitung und Verlauf

In Tirol gab es nach dem Ende des Bauernkriegs keine einzige »reformierte« Gemeinde. Die Reformation als dauerhafte Präsenz eines reformatorischen Predigers oder Verhandlungen um die Institutionalisierung der reformatorischen Predigt und Kirchenordnung in einem Gemeinwesen haben in Tirol (wenn man von der kurzen Tätigkeit des Jakob Strauß in Hall 1521/22 absieht) nicht stattgefunden. Es war das »Täuferium«, das in Tirol die einzig erfolgreiche Alternative zur römisch-katholischen Kirche darstellte. Die täuferische Bewegung war dort die »einzig greifbare, in sozialen Formen organisierte Form des Reformatorischen«,⁸ sie wurde zum »Alleinerben der Reformation«⁹. Wo die ersten Täufer in Zürich aus der Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zum dortigen Stadtreformator Ulrich Zwingli hervorgegangen waren, der ihrer Meinung nach die Reformation nicht weit und konsequent genug vorangetrieben hatte, vielmehr die »wahre Botschaft des Evangeliums« zugunsten der obrigkeitlichen Durchsetzbarkeit der Reformation »geopfert« hatte,¹⁰ ist das Täuferium in Tirol als direkte Antwort auf den Katholizismus zu verstehen und wendet sich in seinen antiklerikalen Äußerungen nicht wie die übrigen Täufer vor allem gegen die »lutherischen Schriftgelehrten«, sondern immer noch direkt gegen die katholische Amtskirche, gegen »Papst, Müniche und Pfaffen«.

Die geschichtswissenschaftliche Debatte um die Verbindung von Bauernkrieg und Täuferum, wie sie vor allem in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts geführt wurde, ist mehrheitlich zugunsten des personellen wie programmatischen Zusammenhangs beider Bewegungen entschieden worden: »Es besteht ein wachsender Konsens darüber, daß das Täuferum mit den radikalen Strömungen der frühen Reformation und des Bauernkriegs seinen Anfang nahm.«¹¹ Wie bereits angedeutet, soll die Verbindung von Bauernkrieg und Täuferum hier insofern zur Darstellung gebracht werden, als es sich bei beiden um Bewegungen im Zeichen des Kommunalismus handelt, um Strömungen, die für gemeindliches Zusammenleben eintreten und die gesellschaftliche Neuordnung auf gemeindlicher Grundlage zum Ziel haben. Doch läßt sich auch, bei genauer Durchsicht der Quellen, die personelle Verbindung zwischen beiden Bewegungen weiter ausbauen und erhärten. Es fällt nicht schwer, der Liste derer, die sich sowohl im Bauernkrieg als auch im Täuferum engagiert haben, weitere Personen hinzuzufügen: ein bislang unentdeckter Fall ist beispielsweise Mathes Waldner, der wegen der Erstürmung der Burg Prössels im Gericht Völs am 14. Mai 1525 verhört wurde¹² und der im Dezember 1528 als gefangenzunehmender »Prinzipaltäufer und Verführer« gemeinsam mit seiner Frau in den Täuferakten verzeichnet ist.¹³

Im Tiroler Täuferum fließen zwei täuferische Strömungen ineinander. Im Norden und im Inntal spielen vor allem Ausläufer des Hutschen, auf Leidenbereitschaft orientierten, mystisch-apokalyptischen Täuferums eine Rolle. Als Hauptvertreter sind hier Leonhard Schiemer und Hans Schlaffer zu nennen, die beide als erste Opfer der Verfolgung 1528 in Innsbruck hingerichtet wurden. Die zweite Linie, und damit auch die Verbindung zum Schweizer bzw. Zürcher Täuferum, ergibt sich über den Einfluß von Jörg Blaurock, der in zwei Missionsreisen 1527 und 1529 vor allem den Süden Tirols, das Etsch- und Pustertal, bereiste und dessen Botschaft dort auf regen Anklang stieß. Traf er bei seinem ersten Aufenthalt auf vereinzelte, in ihrer Protesthaltung etwas orientierungslose Zirkel von evangelischen »Sakramentierern«, ¹⁴ so stand bei seiner zweiten Reise, die er mit dem Tod bezahlte, das Täuferum, namentlich eine der Erwachsenentaufe zugewandte Bewegung in voller Blüte. Auf die Schweizer Verbindung hat insbesondere Werner O. Packull die Forschung aufmerksam gemacht.¹⁵

Erst der Hutmachereselle Jakob Huter aus dem Pustertal konnte jedoch beide Anregungen, das Leiden als lebenslange Läuterung und wahre Taufe bei Hut und den strikten Schweizer Biblizismus, der auf Wortgenauigkeit und Nachfolge abhob, aufnehmen und sie zu einer spezifisch tirolischen Synthese verarbeiten. Er kehrte nach zweijährigem Aufenthalt in Kärnten, wo

er mit dem Täuferium Hutscher Prägung in Berührung gekommen war, Anfang 1528 ins Pustertal zurück und machte sich sogleich an die Aufrichtung und Organisation »täuferischer« Konventikel und Gemeinden, wobei er auf der von Blaurock und anderen geschaffenen Grundlage aufbauen konnte. Unter seiner Führung kam es zu einer organisatorischen Festigung der Bewegung, die überhaupt erst eigene Konturen anzunehmen begann: Konturen jedoch nicht im Sinne der Entwicklung einer originellen, eigenständigen theologischen Position, sondern vielmehr im Hinblick auf die Errichtung einer neuartigen sozialen Organisation der täuferischen Bewegung: der Begründung einer radikal neuen Form des Zusammenlebens. Hierin liegt die Originalität, die Faszination der Bewegung begründet, sowohl für Historiker als auch für die Zeitgenossen.

In den folgenden vier Jahren sollte es zu einem massenhaften Anwachsen der Bewegung kommen: Es gab bald keinen Ort in Südtirol mehr, in dem nicht auch mindestens ein täuferischer Haushalt oder ein von den Verfolgten verlassener Hof zu finden war. Neben der aktiven Teilnahme waren es jedoch vor allem die passive Hilfeleistung und Unterstützung weiter Teile der Bevölkerung, die das Überleben und die Ausbreitung der Bewegung sicherten: Die Behörden fanden sich oft vor einer »stillschweigenden Mauer des Einverständnisses«. Wie rege der Zulauf zur neuen »Sekte« zwischen Inn und Etsch gewesen war, zeigt sich auch daran, daß von 1600 für die österreichischen Erblände gedruckten Wiedertäufermandaten 1200 nach Innsbruck geschickt werden mußten.¹⁶ Offensichtlich traf die täuferische Botschaft, wie sie von Huter weitergetragen und umgestaltet wurde, auf ein originäres Bedürfnis der Bevölkerung, sie wurde in Tirol besonders gut verstanden und aufgenommen.

Mit dem raschen Anwachsen der Bewegung, die, wie Wolfgang Lassmann meinte, auf »Mehrheitsfähigkeit« in Tirol hinauslief, wurde jedoch auch die bestehende Ordnung zunehmend bedroht.¹⁷ Die unerbittliche und brutale Verfolgung, die zeitgleich mit dem Auftreten der ersten Täufer einsetzte, zwang Huter bald, anderswo nach einem Überlebensplatz für seine Gemeinde zu suchen. Er fand diese Zufluchtstätte in Mähren, wo seit den Prager Kompaktaten Glaubensduldung herrschte und sich bereits einige täuferische Gruppierungen in Nikolsburg und Austerlitz angesiedelt hatten.¹⁸ Zwischen Tirol und Mähren entwickelte sich ab 1529/30 ein reger Verkehr, Huter und andere organisierten regelrechte Ausreisewellen, um ihre Brüder und Schwestern der harten Verfolgung zu entziehen und – als Ziel und Ansporn für die in Tirol Verbliebenen – die Gemeinde Gottes, wie sie ihnen vorschwebte, zu verwirklichen.

Aus zahlreichen internen Streitigkeiten und Spaltungen unter den täuferischen Gruppierungen in Mähren ging Huter schließlich als Sieger hervor. Ab 1533 übernahm er nach einem mehrheitlichen Entscheid¹⁹ die Führung und den Aufbau der Gemeinde, setzte die strenge Gütergemeinschaft durch und bewies dabei enormes organisatorisches Geschick. Die »huterischen Bruderhöfe«, in denen Verbrauch und Produktion gütergemeinschaftlich geregelt waren, sollten zu einem vollen wirtschaftlichen Erfolg werden.²⁰ Ab 1533 beherbergte Mähren die Hauptgemeinde, Tirol war zum Missionsfeld geworden. Als Huter 1535 in die Heimat zurückkehrte, um das dortige Netzwerk wieder aufzubauen und zu stärken, wurde er gefaßt und Ende Februar 1536 in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen verbrannt.²¹

Soziale Zusammensetzung und die Realität der Bewegung: Alltag und Mission im Untergrund

Das Täuferium in Tirol war ein schichtenübergreifendes, nicht klassenspezifisches Phänomen. Zahlenmäßig stellten den Hauptteil der Bewegung sicherlich vor allem Handwerker und Kleinbauern, doch in der Täuferbewegung, auch im Exil in Mähren, fand sich der Schustergeselle neben dem reichen Mairhofer wieder, das Hausgesinde neben der adeligen Familie, auch zahlreiche ehemalige Geistliche gehörten dazu.²² In Tirol war das Täuferium nicht die Religion der »Armen«, die ohnehin nichts zu verlieren hatten: im Gegenteil. So mußten sich Anton von Wolkenstein, seine Frau Elsbeth und seine Söhne Sigmund und Paul, ja, sein ganzer Haushalt für die Beteiligung an der Bewegung verantworten und widerrufen.²³ Auch Helena Freifrau von Freiberg war eine langjährige Förderin der Täufer. Da sie selbst wiedergetauft war, wurden ihre Güter beschlagnahmt, sie mußte das Land verlassen und später widerrufen.²⁴ Auch sollen »Wiedertäufer« auf Schloß Neuhaus im Pustertal ein- und ausgegangen sein,²⁵ und die Kinder des dortigen Pflegers wurden nach Mähren geschickt.²⁶ Die Brüder Remigius und Christoph von Heugen zu Eyrs zogen ebenfalls nach Mähren und ließen Güter im Werte von 12000 Gulden zurück.²⁷ Auch zahlreiche wohlhabende Bauern finden sich in den Täuferquellen.²⁸

Grundsätzlich ist zu beobachten, daß sich die Verbreitung des Täuferiums, mit Ausnahme der Bergknappen, nicht über einen sozialen Schichtenzusammenhang oder über Klasseninteressen vollzog, sondern vielmehr über den Austausch innerhalb der Familie, oder besser, des bäuerlich-bürgerlichen Haushalts. Einmal war es der Knecht, der von der Bewegung erfahren hatte und seinem Herrn davon berichtete, anderswo die Tochter, die sich »in die Sekte verirrte« und ihre Familie »ansteckte«, oft auch der Hausherr oder die

Bäuerin selbst. Während im Inntal das Täuferium zum größten Teil auf die Umgegend von Städten und Bergwerksgebieten beschränkt war, findet sich im Süden das Täuferium hauptsächlich in ländlichem und ackerbürgerlichem Milieu. Mit Jakob Huter wird schließlich ein Hutmachergeselle Täuferführer, der »dem Tiroler Anabaptismus unverkennbar die kulturellen Gestaltungselemente einer ländlichen und ackerbürgerstädtischen Lebenswelt aufprägte«²⁹.

Das Täuferium scheint besonders auf Frauen eine hohe Anziehungskraft ausgeübt zu haben. Es handelte sich hier nicht nur um die Ehefrauen der Täufer, vielfach besuchten Bauersfrauen die Versammlungen auch allein³⁰ oder kamen gemeinsam und hörten zu und übernachteten dort: »Die Stampferin und allt Forchnerin zw Reichsperting seyen bey dem Ebner auf Herschwang gwesn, das wort Gottes gehört und habn gsagt, es gefall ihnen woll«.³¹ Oft sind es Mütter und Töchter oder einzelne unverheiratete »dirndlen«,³² die mit ihren Freundinnen zu den täuferischen Versammlungen pilgern. Den Frauen wurden offenbar in der Bewegung auch neue Freiheiten zugestanden: »Der vorsteer weiber lesen auch gleich sowol als die mannen«,³³ und von zahlreichen weiblichen Winkelpredigern, die mit missionarischem Eifer durch Tirol zogen, wird ebenfalls berichtet.³⁴

Die Zusammenkünfte und Versammlungen der Täufer konnten zunächst noch in Häusern von Anhängern oder auf Höfen ihnen wohlgesonnener Bauern abgehalten werden.³⁵ Sobald diese jedoch als Mitglieder oder Mitwisser entdeckt und »entlarvt« waren, blieb ihnen wenig Zeit, ihre Häuser zu fliehen. Die Besitztümer der Geflohenen und Gerichteten wurden konfisziert, teils verbrannt (vor allem im Inntal), teils die Einkünfte aus dem Verkauf zur Deckung der Gerichtskosten verwendet oder für den Unterhalt der hinterlassenen Kinder eingesetzt.³⁶

Die landesfürstlichen Häscher waren den Flüchtigen stets auf den Fersen, es wurden bezahlte Söldner als »streifende Rotten« zur Ausforschung und Aushebung der »Täufernester« eingesetzt, auch sollten Spione die täuferischen Netzwerke infiltrieren,³⁷ und für jeden angezeigten Täufer waren Belohnungen ausgesetzt.³⁸ Damit war den Taufgesinnten die Möglichkeit verwehrt, nach Hause zurückzukehren, und sie wurden zunehmend in ein Leben im Untergrund gedrängt. Sie hielten sich »in Wäldern und Schupfen«,³⁹ auf abgelegenen Einöden und Hochplateaus auf, was insbesondere im Winter schwierig wurde.⁴⁰ Stets Gefahr laufend, entdeckt zu werden, bewegten sie sich des Nachts und versteckten sich tagsüber in verlassenen Almhütten oder im Unterholz.⁴¹ Sie werden jedoch immer wieder verjagt⁴² und durch Schützen vertrieben.⁴³

Das Leben im Untergrund und die andauernde Fluchtsituation wäre für Kinder wohl unerträglich gewesen. Sie wurden von den Eltern oft zurückgelassen, irrten als verlassene Waisen in den Nordtiroler Städten herum und fielen der Versorgung durch die Behörden anheim.⁴⁴ Vielleicht wurden sie zurückgelassen, um ihnen ein Leben auf der Flucht zu ersparen und sie vor der Hinrichtung zu schützen, vielleicht aber auch, weil die Taufgesinnten von ihren Vorstehern dazu angehalten wurden, »weib und kindt« für den neuen Glauben aufzugeben.⁴⁵ Um die Ehre der Täufer zu retten, muß gesagt werden, daß sie wohl damit rechneten und Vorkehrungen trafen, daß die Kinder vom Erlös ihrer Güter oder dem elterlichen Erbe erhalten werden würden⁴⁶ und daß andererseits auch aus ihrer gemeinsamen Kasse Gelder eingesetzt wurden, um für die in Pflege gegebenen Kinder aufzukommen.⁴⁷ Auch bemühte man sich, die Kinder ins mährische Exil nachzuholen: Die stärksten Brüder, wie Ruprecht Hueber einer war, trugen die Kinder auf ihren Schultern über den Brenner, um sie von dort aus in Begleitung von »Schwestern« nach Mähren zu schicken und in Sicherheit zu bringen.⁴⁸ Etliche überlebten freilich die Reise nicht, doch schafften es auch viele, zu ihren Eltern nach Auspitz oder Austerlitz zu gelangen.⁴⁹

Das Schicksal des wohlhabenden Bauern Erhart Urscher und seiner Familie illustriert die Nöte und Zwänge, unter denen die Täufer standen.⁵⁰ Erhart Urscher mußte kurz vor seiner Entdeckung durch die Obrigkeiten mit seiner hochschwangeren Frau den Hof verlassen und floh ins Gasthaus »Zur Pögglauben«, wo seine Frau niederkam. Gemeinsam mit ihren Kindern pendelten die beiden in den folgenden Wochen zwischen einer Almhütte, den offenen Wäldern und dem Wirtshaus. Schließlich beschloß Urscher, sich zu stellen, denn er wolle »lieber wieder hausen als mit Weib und Kindern im Elend umherziehen«.⁵¹ Doch zwei Monate nach dem Widerruf wurden die beiden rückfällig und fliehen erneut, diesmal ohne ihre sieben kleinen Kinder.⁵² Kurz darauf werden sie wieder gefaßt. Während seines Prozesses sagte Urscher, »bevor er sich von diesem seinem Glauben wolle abwendig machen lassen, wolle er achtmal sterben; und darauf sagte er dem Vater Lob und Dank, daß er ihn auf den rechten Weg zur Seligkeit berufen habe, und das Geld, das er vor etlicher Zeit seinen Mitbrüdern gegeben hab er wohl angelegt und er vergönne es ihnen, es reue ihn gar nicht«.⁵³ Die Urschers wurden zum Tode mit dem Schwert »begnadigt« und ihre Leichen verbrannt.

Die Flucht nach Mähren, das war bald klar, wurde zur einzigen Überlebenschance. Im Angesicht der brutalen Verfolgung entwickelten die Täufer Strategien und auch ein funktionierendes Untergrundnetzwerk, das von Huter und anderen organisiert wurde. Auf dem Weg nach Mähren, der meist über

den Brenner führte, schiffte man sich in Hall oder Innsbruck auf dem Inn ein, um über die Donau das »gelobte Land« zu erreichen. Den Flüchtigen wurden Listen mit täuferfreundlich gesinnten Haushalten und Gaststätten mitgegeben, in denen Halt gemacht werden konnte.⁵⁴

Wie muß man sich nun die »Missionsarbeit« der Täufer vorstellen, wie gelang die Anwerbung von so vielen Mitgliedern? Es sind ein paar konkrete Beispiele überliefert, die wiederum deutlich zeigen, daß die Verbindungen, die zur Verbreitung des Täuferturns führten, über den Haushalt liefen: über Knechte, Töchter, Gesellen, Brüder und Hausherrinnen.

Valentin Luckhner gab 1532 zu Protokoll, er sei über Mathes Schuechknecht, dem Bruder des Messners an der Pfarrkirche zu Taufers, der bei ihm vier Jahre lang gearbeitet habe, zu der »Sekte« gekommen.⁵⁵ Als Luckhner eines Abends, es muß im Jahr 1530 gewesen sein, in der Bibel las, trat jener Mathes neben ihn und fragte, ob er dem, was er da so lese, auch nachkomme. Luckhner bejahte dies zunächst, worauf der andere ihn jedoch darauf hinwies, daß mehr dazu gehöre: »man muß nach dem Willen Gottes leben und nach dem Glauben getauft werden [...]« Er forderte ihn schließlich auf, er solle dem Befehl Gottes nachfolgen.⁵⁶ Diese Belehrung ließ Valentin Luckhner keine Ruhe, bis er schließlich andere Brüder, die ihn nun regelmäßig zu besuchen begonnen hatten, fragte, wo er denn getauft werden könne. Sie wollen ihm schon einen Diener Gottes schicken, kam es zur Antwort. Einen Monat darauf betrat Jakob Huter das Luckhnersche Haus und taufte den Mann, nachdem er ihm die »göttliche Wahrheit und Taufe« vorgehalten und ihn aufgefordert hatte, derselben nachzuleben. Huter sagte zu ihm, seine Sünden seien vergeben, doch müsse er »seinem Fleisch und Blut, Weib und Kindt absagen, [sic] verlassen«⁵⁷. Danach soll er die Brüder lange nicht gesehen haben. Luckhner erzählt weiter davon, wie er sich vor der Durchsuchung seines Hauses durch den örtlichen Richter, der offensichtlich von seinen Verbindungen bald Wind bekam, in der »Padstube« versteckt und später Huter und den Schatzmeister Mair-Paulle beherbergt habe.⁵⁸

In einem anderen Fall waren es die beiden leiblichen Brüder des Cristan Peduller, die ihn baten und aufforderten, »er soll ein Crist werden, er wird sonst mit der ganzen Welt verlornt«, woraufhin er, wie der Mann zu Protokoll gab, im Neuen Testament gelesen hat und sich kurze Zeit später taufen ließ.⁵⁹

Bei wieder einem anderen war es die Hausfrau, die den Ausschlag gab. Christoph Schuechknecht vermutete bei der Mairhoferin, bei der er angestellt war, daß sie eine von »diesen Leuten« war, von denen er reden gehört hatte. Er fragte sie, ob die Lehren der Täufer die göttliche Wahrheit seien, da habe sie geantwortet: »Ja, wann man nur darnach täte!«⁶⁰ Schuechknecht, der sich bald

darauf ebenfalls im täuferischen Lager wiederfand, beteiligte sich nun an der Bewegung, indem er Schuhe für andere Brüder und Schwestern anfertigte. Das Leder dafür erhielt er von den Gaismairs aus Sterzing. Er arbeitete auch in der »Pöggelhauben«, einem Wirtshaus, das zu einem wichtigen Treffpunkt der Täufer geworden war, denn im dahinterliegenden Stall wurden Gemeindeversammlungen abgehalten. Das verdiente Geld wurde in die Gemeinschaftskasse gelegt.⁶¹

Grundsätzlich begann der Ablauf eines »Anwerbungsgesprächs« mit der Frage, ob der Betroffene denn ein guter Christ sei, worauf meistens zur Antwort kam, daß man das schon glaube. Die nächste Frage lautete prompt, wenn er sich für einen Christen hielt, welche guten Werke er denn täte? Auf das erfolgreiche Zögern hin wurde dem zu Bekehrenden dann davon berichtet, daß »ein Gott im Himmel lebe, dem solle er nachfolgen«⁶².

Die Taufgesinnten erkannten sich untereinander an einer bestimmten Grußformel, »Der Friede Gottes sei mit Dir«, worauf ein »Gott sei gelobt oder geehrt« zur Antwort kommen mußte.⁶³ Auch kurze Dialoge wurden als gegenseitige Erkennungszeichen eingesetzt, nach dem Muster: »Ich bin ein Christ.« – »Was für ein Christ bist Du?« – »Ich tue christliche Werke«⁶⁴. Vor allem jedoch die Tatsache, daß die Brüder unbewaffnet umherzogen, was damals höchst ungewöhnlich war, kennzeichnete und verriet die Mitglieder der Gemeinschaft.⁶⁵ In einfacher Kleidung und nur auf einen Wanderstab gestützt (»Stäbler«), stilisierten sich die Täufer auch äußerlich zu Nachfolgern der ersten Apostel.⁶⁶ Neben diesen Erkennungs- und Stilisierungsritualen empfahlen sich die frühen Täufer auch »in der Tat« als mildtätige, selbstlose Nachfolger der ersten Christen und halfen ungefragt, wo sie gebraucht wurden.⁶⁷ So erhielt die Afra Kniepasser von einem Täufer für das Bleichen einer Elle Tuchs statt eines Kreuzers gleich einen ganzen Gulden, wovon die Frau Futter für das Vieh und Brot für ihre Kinder erwerben konnte.⁶⁸ Das moralisch einwandfreie Verhalten der Täufer fungierte wohl nicht nur als Selbstversicherung, sondern war ohne Zweifel auch eine gute Werbung für die Bewegung.

Die Täufer waren auf die Unterstützung der Bevölkerung angewiesen, die die Brüder und Schwestern gegen Bezahlung oder auch kostenfrei beherbergte, mit Proviant versorgte, ihre Höfe und Ställe, auch wenn sie keine Mitglieder waren, für Versammlungen zur Verfügung stellte oder sie schweigend duldete und ihnen gelegentlich auch zur Flucht verhalf.⁶⁹ Die Quellen sind voll von Berichten darüber, wie ausgesandte Täufer an die Türen der Bauernhäuser klopfen, um Fleisch, Brot oder Schmalz zu erbitten oder, vom Säckelmeister mit Geld ausgestattet, einzukaufen.⁷⁰

Die Organisation von Gemeindeversammlungen, der »gmain«, bei denen bis zu 90 Personen oft für eine Woche und länger versorgt werden mußten, war unter den Bedingungen der Verfolgung eine logistische Meisterleistung. Als Versammlungsort kamen vor allem abgelegene Einöden, geschützte »Kofel« und Wälder in Frage, sie konnten aber auch, wie erwähnt, auf Höfen und Ställen freundlicher Bauern und Wirte oder in Häusern noch unentdeckter Täufer abgehalten werden.⁷¹ Wieder waren es die »stärksten Brüder«, die Vieh, Getreide und was sonst noch benötigt wurde, zu den Versammlungsorten schleppten, so daß die anderen Täufer bei ihrem Eintreffen schon alles vorbereitet fanden.⁷² Auf diesen bis zu acht Tagen dauernden Zusammenkünften wurde aus dem Evangelium gelesen, das Abendmahl zum Gedächtnis mit dem Brechen des Brotes und mit Wein gefeiert, den Neuankömmlingen die täuferischen Positionen erläutert und getauft.⁷³

»Bei uns sein alle ding gemein« – Die Praxis der Gütergemeinschaft

Die Mitgliedschaft und Aufnahme in die Gemeinschaft der »wahren Christen« bedeutete gleichzeitig auch die Aufgabe der weltlichen Güter: »alle Dinge sollten unter einander gleich sein; hätte einer unter ihnen tausend Gulden, die soll er mit seinen Brüdern teilen [...]; und wer nur einen Vierer hätte und diesen verschweigt, der würde verdammt.«⁷⁴ Manche waren noch etwas zögerlich und äußerten sich dahingehend, daß sie »derweil nicht von der Wirtschaft stehen und die Gelder abrichten. Darnach, sofern ihm ihre Handlung weiter gefalle, möchte er sich vielleicht auch darein [in die Gütergemeinschaft] geben«⁷⁵. Doch die, die sich für einen Eintritt in die Gemeinschaft entschieden, gaben, was sie konnten.⁷⁶ Das Geld übergab man dem Säckelmeister und engen Vertrauten Huters, Hans Mair Paulle.⁷⁷ Aus der gemeinsamen Kasse wurde nicht nur für die Verpflegung der Täufer im Lande und für die Veranstaltung von Gemeindeversammlungen aufkommen, sondern auch der Auszug nach Mähren finanziert und das Geld für die Versorgung der zurückgelassenen Kinder zur Verfügung gestellt.

Wolfgang Lassmann und Werner O. Packull meinen, daß die Praxis der Gütergemeinschaft von Huter nach seinem Besuch in Mähren 1529 importiert wurde und »soziologisch einem hohen funktionalen Gewinn« entsprach (Lassmann).⁷⁸ Eine Form der gemeinsamen Kasse wurde jedoch von Huter und den Pustertaler Konventikeln bereits 1528 bei seiner Rückkehr aus Kärnten und vor seinem ersten Besuch in Mähren praktiziert.⁷⁹ Die Obrigkeiten sprechen auch bereits 1527 davon, daß die neuen Täufer »alle ding gemein« haben.⁸⁰ Grundsätzlich dürfte der Gedanke an Gütergemeinschaft einerseits aus praktisch-finanziellen Gründen, andererseits auch inspiriert durch Apo-

stelgeschichte 4 bereits von Anfang an im Raum gestanden, durch die Besuche der Tiroler in Mähren jedoch eine organisatorische Festigung und Konsolidierung als identitätsstiftende Praxis erfahren haben.

Der hohe funktionale Gewinn der Gütergemeinschaft ist nicht zu übersehen. Einerseits ist es sicherlich die praktische Seite gemeinschaftlichen Wirtschaftens, zweitens die Stärkung der eigenen, als einer selbstlosen und auf gegenseitiger Hilfe basierenden Position, die sich vom eigennützigen Habsburgerregime und der ausbeuterischen Herrschaft der »großen Hansen« absetzt, ein Gegensatz, der auch auf Außenstehende anziehend und überzeugend wirken mußte. Drittens überzeugte die Kongruenz mit dem biblischen Vorbild (Apostelgeschichte 4) als theologische Untermauerung und viertens die Versicherung des Heils, das durch diese Lebensweise erwartet wurde.

Die Gütergemeinschaft als radikale Neuregelung sozialen Miteinanders war insofern wertvoll, als man nun mit einem Gegenmodell zur bestehenden Herrschaftsordnung aufwarten konnte, das, da es aus der Bibel abgeleitet war, nicht widerlegbar schien. Wie James M. Stayer in *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* bereits nahegelegt hat, ist die gütergemeinschaftliche Lebens- und Wirtschaftsweise das stärkste Verbindungsscharnier zwischen Bauernkrieg und Täuferum. Mit der gütergemeinschaftlichen Lebensweise war der Anschluß an die Tiroler Tradition und Bedürfnisse hergestellt: Der »Ehre Gottes« wurde mit einer Ordnung Genüge getan, in der der gemeine Nutzen realisiert und als Grundprinzip aufgestellt, der Eigennutz der »großen Hansen« hingegen abgeschafft war.

Der bestehenden Herrschaftsordnung wird hier die totale Gemeinde entgegengestellt, eine Ordnung, die alle Aspekte des menschlichen Lebens (politisch, wirtschaftlich, sozial, religiös) kommunalisiert. Nicht nur der Eigennutz ist verschwunden, auch das Eigentum, alles wird auf gemeinschaftliches Zusammenwirken ausgerichtet. Huter extrahierte aus dem breit gefächerten täuferischen Angebot eine für die Tiroler Verhältnisse passende Ideologie; eine auf die Tiroler Bedürfnisse abgestimmte »Reformation«, vor allem aber eine Handlungsanleitung zur Lebensführung: es geht hier nie um theologische Argumentation, immer jedoch um das Handeln, um die Gestaltung des Lebens. Nicht nur der politisch-rechtliche – »sie sollten untereinander gleich sein, auch keiner anderen weltlichen oder geistlichen Obrigkeit gehorchen«⁸¹ –, auch der wirtschaftlich-soziale Aspekt des Kommunalismus war radikal zu Ende gedacht: »Sie haben auch alle ding bei innen gmain, [...] himlische und irdische guetter; es hab auch ainer so vil als der ander.«⁸² In der täuferischen Gütergemeinschaft verkörpert sich die totale Kommunalisierung aller Lebenszusammenhänge. Das kommunale Prinzip als eine ho-

rizontale Herrschaftsordnung, bei der das Wohl der Gemeinde im Vordergrund steht, ist hier realisiert. Als Organisator dieser Form von Lebensgestaltung ist der Hutmacher Jakob Huter in die Geschichte eingegangen.

Antiklerikalismus und die »Gemeinde Gottes«

Die Programmatik und die theologischen Standpunkte der Täufer in Tirol, sofern sie aus den Verhörprotokollen einfacher Täufer hervorgehen, beschränken sich im wesentlichen auf zwei Punkte: Es geht um die Abwertung der alten Kirchen- und Herrschaftsordnung einerseits, um die Aufwertung gemeindlicher Ordnung andererseits. Sämtliche positiven theologischen Äußerungen kreisen um den Begriff der Gemeinde.

Von einer Hinwendung zu friedliebendem, still-duldigem Gebaren, wie es den Täufern im allgemeinen bescheinigt wird, ist wenig zu spüren: Geballter Zorn tritt einem aus den Quellen entgegen, und die Verhörten gebrauchten abfälligstes Vokabular, um ihrer Überzeugung Ausdruck zu verleihen. Auch vor tätlichen Angriffen wurde nicht zurückgeschreckt. So heißt es an zahlreichen Stellen: Die Messe und das Sakrament des Altars seien nicht von Gott eingesetzt⁸³ oder von Christus befohlen (QGTÖ III, S. 160), vielmehr sind sie Götzenwerk (117, 136) und Teufelswerk:⁸⁴ nichts anderes als vom Teufel vorgegaukelte⁸⁵ Ketzerei und Zauberei (151), der Papst habe sie aufgebracht, der selbst ein Diener des Teufels sei (171). Das Sakrament, dies ist die Formulierung, die sich am häufigsten findet, ist »ein greil und gestankh vor Got« (117, s. a. 126, 154, 160), es sei nichts wert, denn »Got lass sich nit in menschenhenden umbtziehen« (154). Das Sakrament mache niemanden selig, »dann die pfaffen freßens von tag zw tagn und werden doch nicht pesser davon« (158).

Die Kirche verkauft »unseren Herrn«, um damit ihre »Huerweiß« auszurichten (92); sie sei ein »verfluechter huerrn- und gotzntempl, darinnen alle ungerechtigkait bescheche« (176, s. a. 151). Der »götzentempl sey ain stinkende babilonische huerr und sey nur menschengesatz, Got hab's nit bevolhen« (152). Außerdem wird die Kirche als »stainhauffen« beschrieben (»Es geen nur hueren und pueben in den stainhauffen«, S. 126) und als eine »mördergrueben« (126) bezeichnet. Sie sei eine Versammlung aller gottlosen Menschen (160), wo Ehebrecher, Lausbuben und Totschläger zusammenkommen (158) und in der sich nur hoffärtige und stolze Herzen finden (176). Es sind die Priester, die falschen Prediger (158) und Propheten (172), die die Seelen in der Kirche erwürgen und morden (158). Sie sind selbst die größten »huerrer« und »eebrecher« (S. 158)⁸⁶ und lügen vielmehr auf der Kanzel, als daß sie die Wahrheit sagen (117). Sie verkünden nicht das Evange-

lium, sondern lügen.⁸⁷ Sie, die selbst »nit rain sein« (22, s. a. 160), besudeln die Kinder, »die doch rain« sind, mit der Taufe, die ein »zauberpad« (151), eine »sudlwesch« (126) ist.⁸⁸ Denn Gott habe es nicht befohlen, die jungen Kinder zu taufen, die Menschen haben es geboten, wie »kaiser, bischof und solh narrenwerich« (152). Mit inbrünstiger Überzeugung und Haß wird hier gezeigt, daß Organisation und Lehre der alten Kirche nicht den von Christus im Evangelium aufgezeigten Normen und Vorschriften entsprechen, sie sind lediglich von Menschen geschaffene »abgötterey« (20). Die »reine Lehre« ist verfälscht. Gerade die Reinheitssymbolik und Verunreinigungsrhetorik spielt, wie deutlich zu sehen ist, eine große Rolle: Das Verlangen nach der reinen, apostolischen, unverfälschten und von »menschlichen Geboten unvermischten« Lehre des Evangeliums und der daraus resultierenden kirchlichen Praxis wird hier ganz wörtlich genommen.

Die antiklerikale Agitation beschränkte sich nicht nur auf verbale Abwertung, sondern beinhaltete auch gewalttätige Aktionen: Einer der spektakulärsten Vorfälle war die Tat Jakob Gassers, der in der Pfarrkirche St. Andrä bei Brixen während der Messe den Kelch samt Patene vom Altar gezerrt und hinter eine Tür geworfen hatte.⁸⁹ Gasser entriß daraufhin dem Pfarrer die Hostie, die dieser in der Hand hielt, warf sie zu Boden und trampelte darauf herum. Die umstehenden Meßgänger waren bis auf wenige nicht etwa geschockt, sondern begleiteten den Mann aus der Kirche und ließen ihn im Schutz der Menge entkommen. Später meinte einer, das Geschehene wäre ein »großes Wunder« gewesen und es könnte noch mehr geschehen.⁹⁰ An einigen Orten wurden Predigten gestört, Kruzifixe zerbrochen, Statuen zerschossen und zerschlagen.⁹¹ Einer gibt an, ein auf der Straße liegendes »Bildnis« getreten zu haben.⁹² Man muß sich vor Augen halten, daß die Tiroler von Bildern und Kultgegenständen geradezu umstellt waren. An jeder Straßenecke fand sich ein »Bildstöckel« oder eine Statue, dingliche Verkörperungen des hergebrachten Glaubens, die nicht für die wahre Kirche standen, sondern für eine Abgötterei, gegen die die Täufer sich wandten. Hier konnte man die Kirche »tatsächlich« treffen und schlagen.

Die Kritik der Täufer erschöpfte sich jedoch nicht nur in abwertender Polemik. An die Stelle der alten, hierarchisch strukturierten Vermittlerkirche sollte eine »Gemeindekirche« treten. Den »Steinhaufen und Götzentempeln« wurde der Tempel Christi als einziges »rain hertz« entgegengestellt.⁹³ Die wahre Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, »die gmain Gottes, die ain cristenlich leben füert«.⁹⁴ Diese Gemeinschaftskirche verflüchtigt sich nicht im Unsichtbar-Geistigen, wie bei Luther, sondern wird erst im konkreten Zusammenleben der Getauften real und lebendig.

Jörg Zaunring, einer der führenden Tiroler Täufer und Verbündeten Hutters, beschreibt in seiner Abhandlung *Ain kurtze annzaigung des abentmals Christy* seine Vorstellung von der Gemeinde.⁹⁵ In seinen Überlegungen zur Abendmahlsauffassung kommt Zaunring zu dem Schluß, daß es nur eine Auslegung von »das ist mein Leib« geben könne, und zwar in Bezug auf die »Gemeinde Gottes«: »Ja die gmain Gottes, die ist das brot hie auf erden, mein lieber brueder, denn wir vill seind ein brot und ein leib, [...] siehstu nun, wer das brot ist? Nämlich sein gmain hie auf erden, und [ist] eben wie das brot gebrochen worden, und in diesem brot will auch Christus wonen [...] und nit im stain haufen.«⁹⁶ Diese für Tiroler Verhältnisse seltene, theologisch tiefgreifende Äußerung wird später in einem Verhör von Paul Rumer, einem gebildeten jungen Mann aus dem Pustertal, aufgenommen: Er gab zu Protokoll, »wie dan solh prot von vil körndlen zusammen gemacht ist, also verainigen sich ir vil zusammen in ain cristenliche gmainschafft.«⁹⁷ Die Gemeinschaft derer, die durch die Taufe einwilligen, ein neues Leben in der Nachfolge Christi zu führen, ist der Leib Christi, und nur Christus ist ihr Haupt.

Eine »pöse, verführerische sect« – Das Verhältnis der Täufer zu den Obrigkeiten

Für den Tiroler Landesfürsten und deutschen König Ferdinand I. und seine Regierung war klar: Aus der »neuen sect des widertauffs« erfolge »nicht gewissers dann ain newer aufstandt, empörung und unordnung, auch mißglauben«.⁹⁸ Ferdinand sah von Anfang an in den »Wiedertäufern« eine Verlängerung des Aufstands von 1525 und eine Bedrohung der staatlichen Ordnung und seiner Herrschaft. Er vermutete, daß unter dem »schein des widertauffs sy also ain neue empörung und aufstand zu erwecken vermainen«.⁹⁹ An anderer Stelle heißt es, daß sie »under ainem schein ain gemainschafft aller sachen furgeben und doch zu gedenckhen ist, so sy ainen merern hauffen ires ungegründten gelaubens erlangen [...], daß es yetzound hinfur ain vertilgung aller erber- und obrigkhait sein wurde«.¹⁰⁰ Wiedertaufe und Gütergemeinschaft seien also nur ein Vorwand, um das Volk zum Aufruhr zu bewegen und die bestehende Herrschaftsordnung zu stürzen.

Ferdinand warf seinen Behörden Naivität vor, wenn sie die Täufer für harmlos hielten. Der Habsburger sah in der Ausbreitung des Täufertums eine Gefährdung seiner Herrschaft, dies um so mehr, als seine Untertanen die Täufer allerorten unterstützten, ihnen mit Sympathie begegneten und zur Flucht verhalfen. Auch von lokalobrigkeitlicher Seite wurde den zahlreichen kaiserlichen Mandaten oft nicht Folge geleistet, trotz der brutalen Gegenmaßnahmen wurde die Bewegung stärker. Es mußten weitere Mandate erlassen

werden, die allein die Beherbergung und sonstige Unterstützung der Täufer unter schwerste Strafen (Folter, Enteignung) stellten.¹⁰¹ Wolfgang Lassmann faßte zusammen: »Alle Hinweise deuten darauf hin, daß nur der energische Druck der Herrscherpersönlichkeit unter vollem Einsatz des frühneuzeitlichen Staatsapparates verhindern konnte, daß das Täuferum trotz – oder gerade wegen seines Radikalismus – regional [...] mehrheitsfähig wurde.«¹⁰² Am Hof in Innsbruck wurden bereits mögliche Szenarien durchgespielt, wie ein Schreiben der Regierung an König Ferdinand I. belegt: »Sollte allerdings eine ganze Pfarrgemeinde und ein Gericht sich der Sekte anschließen, würden auch 40 Knechte nicht ausreichen [...] Ein Aufstand könnte nicht niedergeschlagen werden.«¹⁰³ Auch von bischöflicher Seite wurde gewarnt: »Die Wiedertäufer seien Leute, die die ganze Welt in ihre Sekte bringen möchten. Sie ruhen nicht Tag noch Nacht ...«¹⁰⁴

Hatten die Obrigkeiten wirklich Unrecht, lagen sie falsch mit ihrer Einschätzung, daß die täuferische Bewegung die bestehenden Herrschaftsordnung gefährde? War den Täufern etwa nur an einer friedlich neben und unter den bestehenden Obrigkeiten existierenden Freikirche gelegen, wie dies die traditionelle Täuferforschung betonte? Aus den vorhandenen Stellungnahmen und Aussagen der Tiroler Täufer hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Obrigkeiten läßt sich diese These zunächst nicht erhärten: Die Obrigkeiten werden in den Verhörsprotokollen als »rechte Heiden« bezeichnet, die nicht von Gott eingesetzt sind, Kaiser und Bischof zum »Narrenwerk« erklärt.¹⁰⁵ Anderswo heißt es, daß »unser obrigkhait, die wir haben, allain vom teufel und nit von Gott« sei.¹⁰⁶ Von besonderem Interesse sind jedoch die wiederkehrenden Berichte der Neuankömmlinge, die gestanden, wie sie nach ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft von den Vorstehern unterwiesen wurden, »sie sollten untereinander gleich sein, auch keiner anderen geistlichen oder weltlichen Obrigkeit gehorchen [!], sondern nur den Vorstehern, die ihnen den Weg zur Seligkeit weisen; die sollen sie für ihre Obrigkeit halten und ihr nachfolgen«.¹⁰⁷

Angesichts solcher Äußerungen scheinen Ferdinands Befürchtungen mehr und mehr verständlich: Hier werden landesfürstliche Untertanen dem Zugriff ihrer bestehenden Obrigkeit entzogen, deren Berechtigung in Abrede gestellt und ein neuer Herrschaftszusammenhang aufgerichtet, der dem alten entgegengesetzt ist.

Die Bedrohung, die von der Bewegung ausgeht, liegt jedoch sicherlich nicht in abfälligen Äußerungen über die Obrigkeit, auch nicht in ihren – schlichtweg nicht vorhandenen – Kriegs- oder Umsturzplänen. Daran haben die Täufer tatsächlich nicht gedacht oder gearbeitet. Sie tragen die neue Ordnung

nicht mit dem Schwert oder politischem Kalkül – denn das sind die Waffen der Gottlosen – in die alte Ordnung hinein, wie dies noch Gaismair versuchte: Die Bewegung mit ihren Zielen und Prinzipien («Wiedertaufe», Nachfolge, Gütergemeinschaft) sprengt die alte Ordnung vielmehr von innen.¹⁰⁸ Innerhalb des Staatskörpers werden Zellen aufgebaut, auf die der Staat keinen Einfluß mehr hat, die seine Herrschaft und seine Berechtigung verneinen: Der Staat hat ihnen nichts mehr zu sagen. Sie entziehen landesfürstliche Untertanen der staatlichen Gewalt und unterstellen sie dem Gehorsam gegenüber der Gemeinde, ihrer eigenen, zunehmend autoritären Führung oder letztlich der göttlichen Instanz.

Wo nur wenige Menschen »betroffen« sind, die sich durch einen geringen missionarischen Eifer auszeichnen und in Abgeschiedenheit leben, kann der Staat das Bestehen solcher Gruppen noch verkraften, wo jedoch eine rege, höchst erfolgreiche Missionsarbeit geleistet wird,¹⁰⁹ ein stetes Ausbreiten zu beobachten ist und Mehrheitsfähigkeit als Möglichkeit in Betracht kommt, da muß sich die bestehende Herrschaft gefährdet fühlen und um ihre eigene Existenz kämpfen.¹¹⁰ Dies um so mehr, als die Bewegung auf traditionelle Bedürfnisse und historische Enttäuschungen der Bevölkerung präzise einzugehen und diese zu instrumentalisieren versteht.¹¹¹

Die Säuglingstaufe war, wie dies Hans-Jürgen Goertz betont hat, nicht nur ein religiöses Symbol, sondern auch der Einsetzungsritus in den weltlichen Herrschaftszusammenhang des *Corpus Christianum*.¹¹² So richteten sich die härtesten Strafen im Wiedertäufermandat vom August 1527 neben der »Anzweiflung der göttlichen und menschlichen Natur Christi« – hier gibt sich der Staat als Beschützer des katholischen Glaubens, auf dem seine Legitimität beruht – vor allem gegen zwei Punkte: erstens gegen »alle Personen, die ohne Priesterweihe die Sakramente spendeten« und zweitens gegen die Praxis der Gütergemeinschaft.¹¹³ Hier tritt der Staat als Wahrer seiner selbst auf. Wer ohne obrigkeitliche Einsetzung (»Priesterweihe«) staatliche Aufgaben (»Taufe« als Ritus, der in den Herrschaftsverband des *Corpus Christianum* einführt) übernahm, und keine Instanz als die Gottes oder der Gemeinde als Weisungs- und Richtinstanz akzeptierte, der verließ die Ordnung, der verneinte nicht nur die Zuständigkeit, sondern auch die Existenzberechtigung und Sinnhaftigkeit des Staates.

Die Praxis der Gütergemeinschaft und die Verpflichtung gegenüber der Gemeinde, die die Täufer ihren Mitgliedern abverlangten, ist, wie dies Ferdinand auch erkannte, ebenfalls von höchster politischer Brisanz. Wenn Menschen zuerst und ausschließlich ihre Energien (wirtschaftliche, politische, religiöse) für die Gemeinde einsetzen, in allem zuerst auf das Wohl und die

Regeln der Gemeinde achten, dann ist die Gehorsamspflicht gegenüber dem Landesfürsten als Grundlage seiner Herrschaft gelöst. Oder anders: Wenn ganz Tirol gütergemeinschaftlich organisiert wäre, welche Rolle könnte ein Fürst dann noch spielen? Wem sollten dann noch Steuern abgegeben werden und wofür? Stünden ihm dann die Gemeinden gegenüber? Wäre er letztlich lediglich eine – höchst unpassende – Repräsentationsfigur, der am Rande Beschützerfunktion, gleichsam als Angestellter der Gemeinden zukommen würde? Würde er aus den Einnahmen der Gemeinde(n) erhalten? Worauf würde sich der herrschaftliche Zugriff beziehen, würde dieser nicht vielmehr an der Gemeinde, die sich selbst organisiert, abprallen? Die Befürchtungen Ferdinands sind nicht von der Hand zu weisen: Seine Position wäre mit der mehrheitlichen Zuwendung und der »Einführung« des Täufern verschwunden. Eine »Täuferreligion«, wie sie sich in Tirol abzeichnete, innerhalb der bestehenden Ordnung einzuführen, war unmöglich.

Dennoch, und hier kommt das Bewegungsmodell ins Spiel, hätte sich auch das Täufern im Institutionalisierungsprozeß verändert, hätte seine Radikalität aufgeben, auf Kompromisse und politische Realitäten achten müssen. Doch das wollten die Täufer nicht. Immer das Vorbild des Urchristentums vor Augen, das sich in seiner Wehrlosigkeit schließlich auch gegen die römische Herrschaft durchgesetzt hatte, nur später korrumpiert worden ist, wollten es die Täufer wohl diesmal besser machen: ohne Päpste und hierarchische Herrschaftsstruktur, strikt nach »biblischen« Vorgaben. Woran das Urchristentum »gescheitert« war, an der Verhärtung und Korrumpierung durch Institutionalisierung und Herrschaftsübernahme, das sahen die Täufer zu keinem Zeitpunkt. Das Tiroler Täufern hat sich nie Gedanken darüber gemacht und machen können, wie die neue Ordnung politisch durchzusetzen wäre. Sie war und blieb gezwungenermaßen immer nur Bewegung. Wäre es gelungen, tatsächlich ein Gericht zu gewinnen, hätten sich die Täufer mit neuen Problemen konfrontiert gesehen, die sich so nicht stellten. Bewegung läßt sich nicht konservieren, mit der Institutionalisierung als Schaffung eines neuen Status quo wird die Radikalität aufgegeben. Diese Möglichkeit hatten die Täufer nicht und so entwickelten und konservierten sie ihre Radikalität später auf andere Weise: in weltabgewandten Gemeinden. James M. Stayer hat die Täufer, denen er »apoliticism and radicalism« attestierte, treffend charakterisiert.¹¹⁴

Eine Theologie des Lebenswandels

»Das Wesen des Täufern ist nur indirekt auf Dogma oder systematische Theologie, [...] viel eher auf der Idee der Erfüllung des Lebens gegründet«,

beruhend auf einem »Glauben, dessen Wurzeln im Leben und der Lehre Jesu liegen«, meinte Leonhard Gross als einleitende Bemerkung in einem Artikel zu den Lehrmeinungen der Täufer, insbesondere der Hutterer.¹¹⁵ Peter Blickle sprach in seinem Überblickswerk *Die Reformation im Reich* von einer »eher naiven Theologie«¹¹⁶ der Täufer, in einer späteren Ausgabe des Buches revidiert er sein Urteil geringfügig und bezeichnet die täuferische Theologie nun lediglich als »eher schlicht«.¹¹⁷ Wolfgang Lassmann schließlich charakterisiert die täuferischen Lehren, vor allem Tiroler Ausprägung, gar als »do-it-yourself«-Theologie der Praxis.¹¹⁸

Im Zentrum dieser »naiven« Theologie steht die Neugestaltung des Lebens in der Nachfolge Christi, die Umgestaltung des Lebens und der Zusammenhänge, in denen es sich vollzieht, nämlich nach den in der Heiligen Schrift festgelegten oder gefundenen Maßstäben und Prinzipien, nach dem Wort Gottes. Ob nun mystische Versenktheit oder Bibelexegese – hier ist die Heterogenität täuferischer Ansätze und Ansichten unabweisbar – dieses Wort auslegen halfen: Das Ziel war klar und allen gemeinsam. Das göttliche Gebot sollte die Lebensführung und die Art des sozial-gesellschaftlichen Miteinanders von Grund auf bestimmen. Geistliches und Weltliches fielen zusammen. Dieser radikale und unbedingte Anspruch begründet in aller Unterschiedlichkeit die Gemeinsamkeit der täuferischen Gruppierungen.¹¹⁹

Wo Luther die Kirche in den Bereich des »Unsichtbaren« verbannt und vom weltlichen Dasein trennt und Zwingli lediglich auf eine Annäherung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit unter Anleitung ausgebildeter Theologen hofft, wird hier versucht, die apostolische Urgemeinde wieder aufzurichten. Die Taufe bezeichnet als bewußter, freiwilliger Akt den Eintritt in diese Gemeinde und ist gleichzeitig Einwilligung zur Änderung des Lebens in der Nachfolge Christi.

Taufe und Leben sind essentiell miteinander verbunden. Wo die Schweizer Täufer meinten, daß »in der Schrift genug Weisheit und Rat steht, wie man alle Stände, alle Menschen regieren, weisen und fromm machen soll«,¹²⁰ und für sie das Neue Testament, wie Hans-Jürgen Goertz sagte, zum »Muster, nach dem das irdische Leben zu gestalten ist,«¹²¹ lautet der Titel einer der Hauptschriften Hans Huts: »Von dem geheimnus der tauf, baide des zai-chens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen lebens«.¹²² Hans Schlaffer betitelt eine seiner Schriften: »Ein Kurzer Unterricht zum Anfang Eines Recht Christlichen Lebens ...«¹²³ Das Wesen der Taufe ist auch bei den Hutterern die freiwillige Einwilligung und die Aufforderung zu einem neuen, gottgefälligen Leben. Die Taufe ist ein Zeichen dafür, daß man in einem neuen Leben und Geist,¹²⁴ in »göttlicher Art wan-

deln soll«, ¹²⁵ Balthasar Hubmaier, der Waldshuter Täuferreformer, bezeichnete sie als »eüsserlich pflicht zaichen eins neuen lebens«. ¹²⁶ Leonhard Schiemer äußerte in seiner Urgicht, daß er nichts Böses getan habe, »er hab nur das wort Gottes, glauben und cristliche lieb, gedult und trew aneinander zu beweysen und nach Gottes gepot zu leben gelernt«. ¹²⁷ Hans Denck setzt gar den Glauben mit Leben gleich. ¹²⁸ Die wahre Kirche, gab schließlich Paul Rumer, ein einfacher Tiroler Täufer, zu Protokoll, ist »die gmain Gottes, die ain cristenlich leben füert«. ¹²⁹

Die täuferische Theologie ist eine Theologie des Lebenswandels, eine Theologie, die Einfluß nimmt auf die Gestaltung und Organisation des täglichen Lebens und des sozialen Zusammenhangs, innerhalb dessen dieses Leben stattfindet: Man geht nicht in die Kirche, es ist immer Kirche. Das Leben (in all seinen Aspekten) wird bei den Täufern zum Gottesdienst, die Ordnung des Lebens in der Gemeinde soll Gott und seinem in der Schrift niedergelegten Willen zur Ehre gereichen. Das Leben, das Gott gefällt – so sehen es die Täufer zumindest in Tirol und später in Mähren – ist das Leben, das auf gemeinem Nutzen und brüderlicher Liebe aufbaut, bei ihnen übersetzt und radikalisiert in Gleichheit und Gütergemeinschaft.

Auch die aufständischen Bauern forderten 1525 eine Neuordnung der Gesellschaft, beruhend auf gemeindlichen Prinzipien, auch sie bedienten sich des Evangeliums als Richtschnur, um die göttliche Ordnung der Gemeinde zu realisieren, in der alle gleich sind und füreinander (nicht für den »eigenen Nutz«, sondern den »gemeinen Nutz«) arbeiten. Die Grundlage der hutterischen Brüderhöfe ist – obschon in radikalisierte Form – deckungsgleich mit den Forderungen der Tiroler Gemeinden 1525. Hans-Jürgen Goertz schloß: Die Glaubentaufe ist »die konsequente Fortführung der bäuerlichen Bemühungen, das ganze Leben im Lichte des Evangeliums zu überdenken und neu zu ordnen«. ¹³⁰

Das Neue Testament – besonders die Evangelien und die Apostelgeschichte – dienen als Dokumentation des göttlichen Willens und als Grundlage für die entsprechende Organisation des Lebens. ¹³¹ Wie das *sola scriptura*-Postulat in Tirol auch während der bäuerlichen Erhebungen ausschließlich dazu herangezogen wurde, eine Neuordnung der weltlichen Herrschaftsordnung (nicht primär die Gottesdienstreform!) zu legitimieren und als Referenzinstanz für die Aufrichtung einer auf gemeindlich-gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung basierenden Ordnung fungierte, so ist es jetzt auch im Täufertum: Aus dem Neuen Testament werden Verhaltensregeln und soziale Ordnungsvorschläge extrahiert: Beide Male wird die Aufrichtung einer Gemeinde damit legitimiert, daß der Ehre Gottes Genüge getan werden

muß.¹³² Waren es jedoch bei den Bauern und Gaismair 1525 lediglich die Legitimation der traditionellen kommunalen Ordnung und die Ausweitung des kommunalen Prinzips auf Landesebene, so haben wir es beim Täufer-tum mit einem potenzierten, »neuen«, sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins betreffenden, in seiner Organisation angeblich direkt aus der Schrift abgeleiteten Kommunalismus zu tun.

Das Täufer-tum wird zudem in Tirol, wie bereits erwähnt, zur direkten Alternative zum Katholizismus und ist zumindest in der Tiroler protohutte-rischen Ausprägung in vieler Hinsicht dem Katholizismus näher als das Luthertum. Für Luther ist die Art, wie man sein Leben führt, nicht entschei-dend für das Heil: Der Mensch sündigt ohnehin, er kann, wie dies Luther am eigenen Leib erfahren hat, nicht anders. Das »weltliche« Leben, auch der politisch-soziale Rahmen, in dem es sich vollzieht, bleibt getrennt vom geist-lichen Leben.

Für die Täufer, deren einfache Mitglieder in Tirol gar angaben, von Sünden reingewaschen zu sein und ohne Sünde zu leben,¹³³ zeigt sich jedoch gerade die »Christlichkeit« darin, wie man sein Leben lebt, auch und vor allem in guten Taten und Werken, so daß man von einer Art – moralisch einwand-freier – Werkgerechtigkeit sprechen kann. Der Ablauf der bereits erwähnten täuferischen »Anwerbungsgespräche«, in denen die zweite Frage der Täufer-missionare nach »Bist du ein Christ?« auf die Versicherung des Befragten stets lautete, ob er auch »christliche Werke tut«, bestätigt die Wichtigkeit des Handelns und Lebens nach Gottes Willens innerhalb der täuferischen Ideologie. Wie Wolfgang Lassmann formulierte, war »Christsein fortan nur noch an sozialer Interaktion zu messen«.¹³⁴

Offensichtlich sind auch bei den Täufern die »guten Werke« Einlaß zur Seligkeit, wer nicht nach Gottes Geboten (und damit auch in einer bestimm-ten sozialen Organisationsform) lebt und handelt, ist des Teufels. Das Luthertum postuliert und betont gerade den gnädigen, die Sünder – wenn sie nur glauben – aufnehmenden Gott, der allen Schäflein wohlgesonnen ist. Die Täufer, zumindest die Tiroler Täufer, hingegen sehen einen Gott, der sich nur den gerecht Lebenden, das Leben nach Gottes Geboten ausrichtenden Angehörigen der »wahren Kirche« zuwendet. Diese Sorge, ja Angst um das Heil vermag nicht nur die enorme Bereitschaft zu erklären, Leib und Leben einzusetzen, sondern hilft auch, die vielen Rückfälle nach Widerrufern zu verstehen. Für die Täufer stand fest: Steht man vom »wahren« Glauben und damit von der »richtigen« Art der Lebensführung ab, ist das ewige Leiden programmiert, man würde sich auch schon auf Erden als Lügner unter Mör-dern und Dieben wiederfinden.

Den Täufern wurde auch schon von Zeitgenossen vorgeworfen, ein neues Mönchtum aufzurichten.¹³⁵ Dieser Vorwurf, wie er unter anderem von Urban Rhegius vorgebracht wurde, ist durchaus berechtigt, denn im Täuferum wird die ganze Welt zum Kloster, zum Ort der Ehrerbietung Gottes durch eine bestimmte Organisationsform und Lebensweise, die, auf dem biblischen Vorbild aufbauend, die richtige, gottgefällige und gerechte sein muß.

Abschließende Bemerkungen

Das Tiroler Täuferum, wie es hier gezeichnet wurde, gewinnt ein ausgeprägt radikales Profil. Es ging den Täufern, die später zu »Hutterern« wurden, nicht um eine »Täuferreformation«, wie sie etwa Balthasar Hubmaier in Waldshut einführte, also um die Einführung einer neuen »täuferischen Religion«. Die Täufer wandten sich gegen das Konzept einer »Religion« mit einem Kultus, der vom täglichen Leben getrennt war. Ihre Lebensweise und täglichen Lebensabläufe, ja, auch ihr Leiden in der Nachfolge Christi waren die Religion. Schwerlich wird man angesichts der Äußerungen und Haltungen der Täufer zu dem Ergebnis kommen können, daß es sich hier um eine in friedlicher Abgeschiedenheit lebende, pazifistische Freikirche handelt. Und wer im Täuferum die moderne Trennung von Kirche und Staat präfiguriert sieht, kann sich auf die frühen Tiroler Täufer jedenfalls nicht berufen, denn es war gerade die Verschmelzung von Glaube und Weltgestaltung, die das Täuferum anfangs ausmachte. Zwischen beiden gibt es keinen Unterschied mehr: Die tagtägliche Form des Lebens, das Füreinandereinstehen und Arbeiten in der Gemeinde ist Kirche. Damit werden jedoch der bestehenden weltlichen Herrschaft Untertanen, Gehorsamspflichtige, entzogen. Es ging den Täufern darum, die richtige Lebensordnung zu finden, um Gott zu ehren und als wahre Christen Seligkeit zu erlangen. Und sie fanden diese Ordnung in der Organisation eines Gemeinwesens, das auf der Basis von gleichen Rechten, gleichem Besitz und mehrheitlicher Entscheidungsfindung organisiert war. Das eschatologische Element, der Wunsch nach dem ewigen Heil, beförderte und festigte hier den Kommunalismus auf eine unumstößliche Art. Man könnte fast meinen, daß für eine horizontale, auf gemeinem Nutzen aufbauende und Gott zur Ehre gereichende Ordnung das Leben gegeben wird. Nicht aus politischer Überzeugung, sondern aus Angst um das Heil. Man kann Christus nicht anders nachfolgen denn als Teil der Gemeinde, als Teil seines Leibes. Der Kommunalismus (als bestimmte Organisationsform des Lebens) wird hypertrophiert zum Heilmittel.

Nochmals: Es geht nicht um die Reform der kirchlichen Ordnung in einem bestehenden Gemeinwesen, sei es ein Dorf, eine Stadt oder ein Territorium.

Darum ging es in Tirol im übrigen zu keinem Zeitpunkt. Es handelte sich um die komplette Umgestaltung des Lebens und der sozialen Ordnung, innerhalb derer dieses stattfindet, eine Ordnung, die nach dem neutestamentlichen Vorbild Gott zur Ehre gereicht und den Gemeinnutz fördert. Dies hat auch Hans-Jürgen Goertz gesehen: Es ging den Hutterern darum, »das gesamte Leben, das geistliche wie leibliche, zu einer gesellschaftlichen Alternative zum *Corpus Christianum* auszugestalten.«¹³⁶ Und diese Alternative beruhte auf dem Ordnungsschema der Gemeinde: Es war dies ein potenziertes, totaler, alle Bereiche des Lebens umfassender Kommunalismus. James M. Stayer meinte: »The [...] Hutterites, created a new society, neither »feudal« nor »capitalist«, an authentic [...] transmutation of Michael Gaismairs Tyrolean Landesordnung.«¹³⁷ Weder feudalistisch noch kapitalistisch – Gaismairs Landesordnung und die Gemeindeordnungen der Täufer in Tirol waren Ausdruck eines radikalen Kommunalismus.

Anmerkungen

1 Grete Mecenseffy, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz 1956, S. 39.

2 Gretl Köfler, Täuferium in Tirol, in: Michael Gaismaier und seine Zeit, hrsg. von Christoph von Hartungen und Günther Pallaver, Bozen/Innsbruck 1983, S. 116; Wolfgang Lassmann, Möglichkeiten einer Modellbildung zur Verlaufsstruktur des tirolischen Anabaptismus, in: Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert, hrsg. von Jean-Georges Rott und Simon L. Verheus, Baden-Baden und Bouxwiller 1987, S. 298.

3 Lassmann, Modellbildung, S. 297.

4 Vgl. Peter Blickle, Die Reformation im Reich, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 1992, S. 175.

5 Peter Blickle, Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform, Bd. 1, München 2000, S. 11.

6 Aufbauend auf sorgfältiger Archivarbeit, die Quellen zunächst vor allem aus Oberdeutschland, im weiteren auch aus ganz Europa einschloß, kam Blickle zu folgender Definition: »Kommunalismus ist demnach eine regional verbreitete Formation der willentlich geschaffenen lokalräumlichen Organisation des Alltags durch das periodische Zusammentreten der haushälterischen Gemeindeglieder und deren Recht, die lokalen Normen zu definieren und ihre Durchführung der ehrenamtlichen Wahrnehmung durch Repräsentanten zu übertragen. Die Organisation des Alltags richtet sich vorrangig auf zwei Ziele, die Schaffung und Sicherung von Frieden und gemeinem Nutzen« (Kommunalismus, Bd. 2, S. 374.).

7 Vollständig abgedruckt in: Jürgen Bücking, Michael Gaismaier: Reformator – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler »Bauernkrieg« (1525/32), Stuttgart 1978, S. 153–162.

8 Peter Bierbrauer, Die unterdrückte Reformation. Der Kampf der Tiroler um eine neue Kirche (1521–1527), Zürich 1993, S. 170.

9 Ebd., S. 176.

10 Vgl. zur Entstehung des Täuferiums in Zürich James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz, (Hg.), Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen, 2., durchges. Aufl.,

Göttingen 1977, S. 19–49; Hans-Jürgen Goertz, Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 90–112.

11 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren. Aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta (Schlern-Schriften 312), Innsbruck 2000, S. 93.

12 Vgl. Josef Macek, Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair, Berlin 1965, S. 154.

13 Quellen zu Geschichte der Täufer XIII: Österreich, II. Teil (QGTÖ II), hrsg. von Grete Mecenseffy (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 41), Gütersloh 1972, S. 183.

14 Vgl. Packull, Hutterer, S. 200–206.

15 Ebd., S. 206–213.

16 Johann Loserth, Der Anabaptismus in Tirol. Aus hinterlassenen Papieren des Hofrates Dr. Josef von Beck, 1. Teil: Von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Hutters (1526–1536), in: Archiv für österreichische Geschichte, 78. Bd., 1892, S. 451.

17 Lassmann, Modellbildung, S. 302.

18 Vgl. Grete Mecenseffy, Ursprünge und Strömungen des Täuferiums in Österreich, in: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 14. Bd. (1984), S. 90ff.; zu den Verhältnissen und den täuferischen Gemeinden in Mähren vor 1530 vgl. ausführlich Packull, Hutterer, S. 69–155.

19 Zum Streit mit Sigmund Schützinger, in dem persönliche Gründe, nicht so sehr theologische Positionen eine Rolle spielten, vgl. Loserth, Anabaptismus, S. 522–531; Packull, Hutterer, S. 257–261.

20 S. Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2., verb. u. erw. Aufl., München 1988, S. 31ff.

21 Zur Schilderung von Prozeß und Tod vgl. Packull, Hutterer, S. 286–289.

22 Vgl. hierfür Rudolf Palme, Zur Täuferbewegung in Tirol, in: Christoph Hartungen (Hg.): Gaismair-Tage. Die Täuferbewegung (Tagung zum 450. Todestag Jakob Hutters [1536–1986] in Bozen 1986), Bozen 1989, S. 67–71.

23 Quellen zu Geschichte der Täufer XIV: Österreich, III. Teil (QGTÖ III), hrsg. von Grete Mecenseffy (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 50), Gütersloh 1983, S. 221, 244f., 254, 261, 264, 271.

24 QGTÖ III, S. 115; Loserth, Anabaptismus, S. 450, 454. Nach Mähren zogen unter anderem Agnesa von Trautmannsdorf und ihre Tochter (QGTÖ III, S. 416), ihre Schwester, die Gräfin von Neumarkt zeigte ebenfalls Interesse (QGTÖ III, S. 419f.):

25 QGTÖ III, S. 195.

26 QGTÖ III, S. 183.

27 QGTÖ III, S. 624; S. 650 kehrt Remigius, der Erbe, aus Mähren zurück.

28 Z. B. QGTÖ III, S. 25.

29 Lassmann, Modellbildung, S. 304.

30 QGTÖ III, S. 24f.

31 QGTÖ III, S. 25, Z. 24–26.

32 »Dirndl«=tirolisch für Mädchen; Ul Mülners Töchterl, ein »junges dirndl« mit ihren Freundinnen aus Klausen, übrigens die Tochter jenes Uel Mülners aus Klausen, der auch schon im Zirkel um Matthias Messerschmied aktiv war, QGTÖ III, S. 24, 27; auch die Mutter bzw. die Gattin ist Täuferin: QGTÖ III, S. 71; »ledige Dirnen«: QGTÖ III, S. 43, 35.

33 QGTÖ III, S. 25, Z. 22.

34 Loserth, Anabaptismus, S. 451; vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, Das Täuferium als reli-

- giöse und soziale Bewegung, in: Christoph Hartungen (Hg.): Gaismair-Tage, S. 23.
- 35 Vgl. z. B.: QGTÖ III, S.13; Versammlung in des Zimmermanns Haus; auch bei dem Mair und Ober auf Hörschwang werden Versammlungen gehalten QGTÖ III, S. 20, 21, 23.
- 36 Zu den Regelungen betreffend täuferischen Besitz oder die Häuser der Täufer vgl. Loserth, Anabaptismus, S. 465f., S. 473f., S. 491, S. 476: zur Bestreitung der Gerichtskosten; zu den Kindern der Täufer, die von den Obrigkeiten versorgt werden mußten: ebd., S. 475, S. 494; über die Rechte an den eingezogenen Gütern entbrannte sogar mancher Streit unter den jeweiligen Obrigkeiten: vgl. z.B. QGTÖ III, S.114. Auch: Loserth, Anabaptismus, S. 473, S. 488.
- 37 Streifende Rotten: Loserth, Anabaptismus, S. 492f. bzw. QGTÖ II, S. 335; Spione und Späher: Loserth, Anabaptismus, S. 486; schon bereits 1529 eingesetzt: s. QGTÖ II, S. 320f.
- 38 Ebd., S. 492: 1530 wurden 20–30 Gulden für die Anzeigung eines jeden Täufers ausgesetzt, diese Summe wurde bald auf 40 Gulden erhöht (ebd., S. 496).
- 39 vgl. z.B. QGTÖ III, S.90, Z. 32.
- 40 Wie dem Ritten oder dem Schlern, dies führt auch zu einem Ansteigen der Arrestierungen in der kalten Jahreszeit.
- 41 QGTÖ III, S. 141.
- 42 QGTÖ III, S. 117.
- 43 QGTÖ III, S. 153.
- 44 Vgl. Loserth, Anabaptismus, S. 474f.: 40–50 elternlose Kinder irrten im Gericht Kitzbühel umher; s. auch ebd., S. 494.
- 45 Nach der Taufe soll Jakob Huter dem Valentin Luckhner zu verstehen gegeben haben, daß »er mues seinem vleisch und pluet, weib und kindt absagen, [sie] verlassen« soll: QGTÖ III, S. 166, Z. 23f.
- 46 So ist ein Schreiben erhalten, in dem sich ein volljährig gewordener Sohn von nach Mähren emigrierten Täufern für die Rückstellung und Überschreibung seines Erbes einsetzt; vgl. QGTÖ III, S. 89 (Fall des Valtin Planer).
- 47 Vgl. QGTÖ III, S.113, 116, 183, 208, wo die übrigen Täufer für die Verpflegung, Unterbringung und Kleidung der Kinder eines gerichteten Bruders bei einem Bauern aufkommen; auch Sigmund Kresser hatte Kinder von Täufern in Pflege gehabt: QGTÖ III, S. 212.
- 48 Vgl. QGTÖ III, S.182f.
- 49 Vgl. QGTÖ III, S.183.
- 50 Der Fall wird ausführlich geschildert in: QGTÖ III, S. 90–97 bzw. S. 104f.
- 51 QGTÖ III, S. 95 (Regest).
- 52 QGTÖ III, S.104.
- 53 QGTÖ III, S.105, Z. 10–14.
- 54 Eine Liste mit solchen Haltestellen wurde z. B. bei Paul Rumer entdeckt: QGTÖ II, S. 156.
- 55 Seine Urgicht in: QGTÖ III, S. 165–172.
- 56 QGTÖ III, S. 165.
- 57 QGTÖ III, S.166.
- 58 Ebd.
- 59 QGTÖ III, S. 178f.
- 60 QGTÖ III, S. 174, Z. 7f.; der Aspekt des Handelns, der Tat, ist von größter Bedeutung für das Tiroler Täufertum: »Theologie der Praxis«.
- 61 Vgl. z.B. QGTÖ III, S.175f.
- 62 Vgl. QGTÖ III, S. 72f (Regest).
- 63 Vgl. QGTÖ III, S. 25, 137, 165, 174.

64 QGTÖ III, S. 137: »Was pistu für ain khrist? Antwort er: Ich thue khristliche werch etc.«; vgl. auch: QGTÖ III, S. 165, 174.

65 Auch QGTÖ III, S. 137: »Es trag auch khainer khain wär, darpey erkennen sy sich, ann-ander.« Dies wurde u. a. einem Bruder, als er sich nach Mähren einschiffen wollte, zum Verhängnis: aufgrund seiner mangelnden Bewaffnung wurde er als »ein solcher« entlarvt und verhaftet. vgl. QGTÖ III, S. 108.

66 Ob die Täufer sich auch was ihre Kleidung anbelangte, von den »Gottlosen« unterschieden, ist fraglich: die Steckbriefe beschreiben jeweils völlig unterschiedliche Kleidung, Röcke und Wämser. Wenn in QGTÖ III, S. 98 davon die Rede ist (Regest), »Man habe sie [Huter und andere in Klausen] an ihren Kleidern erkannt«, bleibt fraglich, ob sich das auf die in dem Steckbrief beschriebene Kleidung oder einen spezifisch »täuferischen« Aufzug bezieht.

67 Z. B. freiwillig angebotenes Roggenschneiden ohne Bezahlung: s. Matthias Schmelzer, Jakob Hutters Wirken im Lichte von Bekenntnissen gefangener Täufer, in: Der Schlern 58, 1989, S. 607.

68 QGTÖ III, S. 227.

69 Verpflegung und Versorgung der Täufer durch die Bevölkerung: »Suppen geben«, vgl. z. B.: QGTÖ III, S. 21, 22, 24, 25 etc.

70 Vgl. z. B. QGTÖ III, S. 227f.;

71 QGTÖ III, S. 72, S. 74: Gemeindeversammlung mit 90 Personen auf dem Brenner; QGTÖ III, S. 106: Gemein mit 70 Personen in einem Haus in Villnöß mit Huter und Amon, März 1533; QGTÖ II, S. 127: dreitägige Versammlung am Getzenberg; QGTÖ III, S. 126: Versammlung von 80 Personen in einem Wald bei Gufidaun; QGTÖ III, S. 169: Versammlung im Stall des täuferfreundlichen Wirtshauses »Pöggelhauben«.

72 »wann man ain gmain halten welle, so schikhn sy die sterkhistn brueder voran, die richten alle ding zw und bringen alles zusammen«, QGTÖ III, S. 154, Z. 12f.

73 S. QGTÖ III, S. 21, Z. 18f.: »gedechtnus unsers herrn«; es gibt nur wenige Tiroler Quellenzitate zur Transsubstantiation oder Abendmahlslehre: sie wird als »Gedachtnus Christi«, als symbolisches Brechen des Brotes und Trinken des Weins als Zeichen der Solidarität der wahren Gläubigen mit Christus verstanden: vgl. Zaurings »Ain kurtze anzeigung des abentmals Christy« in Glaubenszeugnisse I, S. 147.

74 QGTÖ III, S. 92, Z. 22–25 (Regest).

75 QGTÖ III, S. 94, Z. 24–26 (Regest). Es muß betont werden, daß es hier um das »Abrichten von Geldern« (!!) geht; die Entscheidung für das Täuferum ist auch in den Augen der beitrtrittswilligen Zeitgenossen eine wirtschaftliche, eine soziale Frage.

76 Das komplette mütterliche Erbe Paul Rumers z. B. wanderte in die gemeinsame Kasse, und Erhart Urscher gab 200 Gulden, was wiederum darauf hinweist, daß nicht nur die Besitzlosen, die durch die Gütergemeinschaft ohnehin nichts zu verlieren hatten, dem Täuferum zuströmten: im Gegenteil: vgl. QGTÖ III, S. 157 (Rumer) oder QGTÖ III, S. 93 (Urscher). Auch Balthasar Mairhofer gab eine beträchtliche Summe in die gemeinsame Kasse: QGTÖ III, S. 170f.

77 QGTÖ III, S. 25, Z. 17–19: »Und welher under inen in der bruederschafft gelt oder anders hat, der mues solhs dem seklmaister erlegn, derselb betzall für sy all und sey ir aller miteinander.«

78 Zitat bei: Lassmann, Modellbildung, S. 303; s. auch: Packull, Hutterer, S. 230.

79 Zur gemeinsamen Kasse in den Anfängen vgl. Packull, Hutterer, S. 227, S. 231; auch: Loserth, Anabaptismus, S. 483; QGTÖ III, S. 22. Vgl. zur Gütergemeinschaft in Mähren aus-

führllich: James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal, Kingston, London und Buffalo 1991, S. 139–159.

80 QGTÖ II, S. 100, S. 108.

81 QGTÖ III, S. 73.

82 QGTÖ III, S. 174, Z. 25–28.

83 »Das sacrament des altars sei nicht, sondern es sei ain greill vor Got und Got habs nit bevolhn«, QGTÖ III, S. 179, Z. 6f. Die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf die jeweiligen Seiten in QGTÖ III.

84 QGTÖ III, S. 154, »ain teufl« QGTÖ III, S. 21; »teuflisches Gespenst«: QGTÖ III S. 72; S. 152: »ain teuflsgspenst«.

85 »des teufls gaugl werch«: QGTÖ III, S. 171.

86 QGTÖ III, S. 171, Z. 36f.: »sy bedurffen nit weiber nemen, aber huern wol halten.«

87 QGTÖ III, S. 126, Z. 27; auch seien sie »voll teufl und reden khain warhait«: QGTÖ III, S. 160, Z. 34.

88 »und der pfaff wöll teufl aus dem kind austreiben, das doch rain sey, und er, der pfaff, sey selber voll teufl«, QGTÖ III, S. 151, Z. 21–23.

89 QGTÖ III, S. 4, 25, Hinrichtung: ebd., S. 42. vgl. auch Schmelzer, Jakob Hutters Wirken, S. 604f.

90 QGTÖ III, S. 50.

91 Z. B. QGTÖ III, S. 31, 93, 238.

92 QGTÖ III, S. 93.

93 QGTÖ III, S. 22.

94 QGTÖ III, S. 158 Urgicht des Paul Rumer. Vgl. auch: Schmelzer, Jakob Hutters Wirken, S. 604.

95 Abgedruckt in: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Bd. I, hrsg. von Lydia Müller, (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XX), Leipzig 1938, S. 143–147. Er spricht des weiteren vom Leiden als dem Brechen des Brotes: wie das Brot gebrochen wird, so soll auch die Gemeinde gebrochen werden; hier sind Hutsche Anteile eindeutig auszumachen, aber ob im Leiden oder im Zusammenleben, es geht um die Widmung des Lebens an die Nachfolge Christi.

96 Ebd., S. 147.

97 QGTÖ III, S. 158, Z. 16–18.

98 QGTÖ II, S. 34, Mandat Ferdinands vom 18. Dezember 1527. Der religiöse Aspekt steht in der Einschätzung an letzter Stelle.

99 QGTÖ II, S. 39, Mandat Ferdinands vom 23. Dezember 1527.

100 QGTÖ III, S. 39, Z. 30–34, Schreiben Ferdinands an den Pfleger von Gufidaun vom 15. März 1532.

101 Z. B. QGTÖ III, 16.

102 Lassmann, Modellbildung, S. 302.

103 QGTÖ III, S. 34, Z. 21f. (Schreiben der Regierung an Ferdinand I. von 1532, Regest). Man war sich bewußt, daß die Gefahr, die von den Täufern ausging, nicht auf ihrer Waffengewalt beruhte. Aber man wußte ebenfalls, daß, würde sich ein ganzes Gericht der »Sekte« anschließen, gewaltsam-militärisches Eingreifen nicht möglich wäre, ja, einen gegenteiligen Effekt zu Folge gehabt hätte. Erstens konnte man nicht ein ganzes Gericht foltern und verbrennen. Vor allem jedoch konnte man in Tirol grundsätzlich nicht gegen widerspenstige Gemeinden – wie etwa gegen Hubmaiers Waldshut – militärisch vorgehen, das hatte Ferdinand schon 1525 gelernt. Hätte er damals versucht, Gaismair und den

Brixener Ausschuß gewaltsam niederzuschlagen – abgesehen davon, daß ihm damals dazu die Mittel fehlten – wäre seine Herrschaft verloren gewesen. Ganz Tirol hätte sich gegen ihn erhoben, denn die Tiroler Schützen waren traditionell für ihre eigene Selbstverteidigung verantwortlich.

104 QGTÖ III, S. 98, Z. 12–14, Schreiben der Statthalter und Räte des Bischofs (Regest).

105 QGTÖ III, S. 39; vgl. Schmelzer, Jakob Hutters Wirken, S. 606; »kaysrer, kunig und alle die, so sich nit bekern, noch in irer bruederschafft sein, [sein] recht haidn«: QGTÖ III, S. 23, Z. 20f.; »kaiser, bischof und solh narrenwerich«: QGTÖ III, S. 152, Z. 26.

106 QGTÖ III, S. 176, Z. 1f.

107 QGTÖ III, S. 73, Z. 14–17 (Bekenntnis des Oswald Spies, Regest).

108 Vgl. Goertz, Aufständische Täufer und Bauern, S. 107.

109 Sie folgen dem Missionsbefehl Christi: z. B. QGTÖ III, S. 154.

110 Zum steten Anwachsen der »Sekte«, das beklagt wird: vgl. QGTÖ III, S. 5, 33, 54.

111 Es muß betont werden, daß es sich hier nicht um »Absichten« der Täufer als geschickt Bedürfnisse instrumentalisierende und nur um ihren eigene Machtzuwachs bemühte, auf Wachstum ausgerichtete Gruppierung geht. Im Gegenteil, gerade die Abwesenheit solcher politischer Überlegungen, die »Ehrlichkeit« und »Wahrhaftigkeit« der täuferischen Überzeugung machte auch die Anziehungskraft des Täuferturns aus.

112 S. Goertz, Täuferturn als Bewegung, S. 24: »Wer die Taufe verweigerte, stellte sich auch gegen die gesellschaftliche Ordnung seiner Tage, denn die Kindertaufe war nicht nur ein kirchlicher, sondern auch ein gesellschaftlicher Initiationsritus.«

113 QGTÖ I, S. 8–9; eine Paraphrase in heutigem Deutsch findet sich bei Packull, Hutterer, S. 215f.

114 James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence 1976, S. 337.

115 Leonhard Gross, Die ketzerischen Lehrmeinungen der Täufer: Das Wesen des Täuferturns mit besonderer Berücksichtigung der hutterischen Eigenart, in: Der Schlern 58 (1989), S. 640.

116 Blickle, Reformation im Reich, 1. Aufl., 1982, S. 118.

117 Blickle, Reformation im Reich, 3. Aufl., 2000, S. 163.

118 Lassmann, Modellbildung, S. 301.

119 Für eine konzise Zusammenfassung der Forschungsdebatte um die Heterogenität des Täuferturns, s. Packull, Hutterer, S. 11–22.

120 Brief von Konrad Grebel und Genossen an Thomas Müntzer, September 1524, zit. nach: Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 19.

121 Goertz, Aufständische Bauern und Täufer, S. 95.

122 Glaubenszeugnisse I, S. 12–28; s. Mecenseffy, Ursprünge, S. 79.

123 Glaubenszeugnisse I, S. 84–94.

124 Fast, Linker, Flügel, S. 20.

125 Mecenseffy, Ursprünge, S. 90.

126 S. Balthasar Hubmaier, Schriften, hrsg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 210; s. Goertz, Aufständische Bauern und Täufer, S. 95.

127 QGTÖ II, S. 57.

128 Goertz, Täufer, S. 67.

129 QGTÖ III, S. 158, Z. 3f. bzw. Schmelzer, Jakob Hutters Wirken, S. 604.

130 Goertz, Aufständische Bauern, S. 95.

131 Vgl. Gross, Lehrmeinungen, S. 640.

132 Dies bestätigt auch eine Gemeindeordnung der Tiroler Täufer in Mähren aus dem

Jahr 1529: Die Ordnung wird aufgestellt zur »besserung unserer gemain, dem herrn zu lob und eer« (aus der »Ordnung der Gläubigen«, zit. in: Packull, Hutterer, S. 344). Der Gaismaische »Gemain Nutz«, der »Gott zur Ehre gereicht« ist auch hier wiederzuerkennen.

133 QGTÖ III, S. 23, Z. 21f.: »Er sey auch numals rain und khain sunder nit mer«; S. 151, Z. 18: »Er sey rain, dann Gott hab in durch sein gnad gerainigt«; S. 174, Z. 33: »Er sei an sund aus gnad und barmherzigkait Gottes«; S. 176, Z. 24: »Er sey an sund, durch die gnad und barmherzigkeit Gottes.«

134 Lassmann, Modellbildung, S. 301.

135 Vgl. Scott Hendrix, Radical Agenda, Reformation Agenda, in: Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent. Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer, Berlin 2002, S. 56 mit Verweis auf Urbanus Rhegius, der den Täufern bereits als Zeitgenosse eine »neue müncherey« unterstellt und sie als »taufforden« bezeichnet.

136 Goertz, Täufer, S. 103.

137 Stayer, Community of Goods, S. 162.

Himmliche Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern

Eine unbekannte Täuferhandschrift von 1548 in Wiener Privatbesitz

In der Sammlung des Wiener Antiquars und Verlegers Walter Drews befindet sich eine frühneuhochdeutsche Handschrift mit einem Kommentar zum Römerbrief und zwei weiteren Traktaten (im folgenden Codex Drews). Der Codex hat 161 Blatt im Format Oktav und einen Ledereinband mit der Jahreszahl 1548. Von protestantischen Besitzern des 17./18. Jahrhunderts stammen verschiedene Eintragungen in tschechischer Sprache. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befand sich der Band im Besitz des Fabrikanten Rudolf Vrchovsky in Skalitz a. d. March (Skalica na Slovensku), später in der Sammlung Dr. Eduard Langer in Braunau (Broumov) in Ostböhmen.¹ Alle drei anonym überlieferten Texte sind vermutlich Gabriel Ascherham zuzuschreiben. Walter Drews hat eine Edition der Texte vorbereitet, die demnächst in seinem Wiener Verlag erscheinen soll. Mit der folgenden ersten Sichtung der drei Schriften soll die Zuschreibung der Texte an die Gabrieliter begründet und auf die Bedeutung der bevorstehenden Edition hingewiesen werden.

Erklärung des Römerbriefes (S. 1–214)

Ein oder zwei Blatt am Anfang fehlen. Der Text setzt ein mit der Erklärung von Römer 1: »... waren worden, sich allezeit über die bruder aus den heiden erhuben und meineten, sye solten under ihnen sein ...« Expl.: »... zu eyner lebendigenn hoffnung in Christo Jesu, unserm Herrn. Das geschech durch Jesum Christum. Amen.« Die Erklärung des Römerbriefes behandelt nacheinander die Kapitel Römer 1 bis 15 (Kapitel 16 wird der Kürze halber nicht erklärt), indem jeweils einige Verse, meist vom Anfang der Kapitel, im Wortlaut zitiert und erklärend paraphrasiert werden, worauf meist noch eine inhaltliche Zusammenfassung des ganzen Kapitels folgt.

Bei der Erklärung von Kapitel 1 bis 7 kommt der Verfasser auf Sünde, Gnade, Rechtfertigung und gute Werke zu sprechen. Seine Auffassungen stehen denen der süddeutschen Spiritualisten nahe, wobei er einerseits die lutherische Rechtfertigungslehre ablehnt, andererseits aber bestrebt ist, die Annahme einer Verdienstlichkeit der guten Werke auszuschließen. Die guten Werke der Namenschristen, »so ausserhalb der erkantnus des evangelii glauben wandlen«, sind zur Rechtfertigung nichts nütze (zu Kap. 1).

Diejenigen, die »mit guten wercken ... wöllen der seligkeitt versichert werden«, fehlen weit, »dan es ist ein betrug des teufels« (zu Kap. 4). Wiederholt wird betont, »das man allein durch den glauben from und gerecht wyrt fur Gott« (zu Kap. 5).

Zwar äußert sich rechter Glaube, der sich vom unvollkommenen durch die »erkantnus« unterscheidet, unbedingt in guten Werken, aber nicht diese, sondern Gottes Gnade und Barmherzigkeit machen gerecht: »Wer aber mit erkantnus dem evangelio glaubet, welches dan ein krafft Gottes ist, do verneuert und gebiert es den menschen mit glauben, leben und guten wercken, die Gott angenehm sind ... Diese werden sich nicht rechtfertigen mit wercken, sonder Gott lob und danck sagen umb die gnod und barmhertzigkeit in Christo Jesu« (zu Kap. 1). Verstockt und verzweifelt ist die Lehre der unbußfertigen »Lutteryschen pffaffen«, die behaupten, der Mensch könne nicht ohne Sünde leben. Der Verfasser versteht die Rechtfertigung als ein Handeln Gottes, bei dem »durch das wort der erkantnus im heyligen Geist die sünde im fleisch verdammet und ausgetrybenn« wird, »auff das wyr Gotte leben in göttlicher worheitt« (zu Kap. 3). Es wird eine effektive Gerechtmachung durch die Wiedergeburt angenommen, denn der »recht worhofftig glaub ist ein gob Gottes« und als solche eine göttliche Kraft, die den Menschen völlig zu erneuern vermag (zu Kap. 4). Die Namenschristen dagegen haben bloß einen historischen Glauben, der nicht selig macht, »haben doch die geburt des Geistes in yhren hertzen nie erschmeckt, sonder sundigen fur und fur auff Gottes barmhertzigkeit« (zu Kap. 4), ihr Glaube ist ein »wan und gutbeduncken der seligkeit, mytt worten der menschen dohin geredt, der ist nichts nutz« (zu Kap. 5). Die guten Werke des wahren Glaubens entspringen der Liebe und dürfen nicht zu einer neuen Gesetzhlichkeit führen. Der Verfasser mahnt, daß »das evangelion, das die freymachung des gesetzes und der gebot prediget, dyhr nicht ein gesatz werde« (zu Kap. 7). In diesem Sinne ist auch die Erklärung der paränetischen Abschnitte von Kapitel 14 und 15 gehalten: »Es ist aber dohin komen fast schyer an allen enden, das man vyl mehr das evangelyon der verdamnus dan der seligkeit predyget; in denen dingen, do nicht sund ist, do machet man sünde, und das, do sund ist, das nympt mann nicht war« (zu Kap. 14).

Kapitel 7 wird, der Annahme einer effektiven Gerechtmachung durch die Wiedergeburt entsprechend, als eine Rede an die gesetzesfrommen Juden verstanden, in der der Apostel zurückblickt auf »sich selbst, was er in seinem Judenthum gewesen ist«. Die reformatorische Deutung von Römer 7 wird vom Verfasser abgelehnt: »Diese rede wirt bey vilenn unrecht verstanden und felschlich ausgelegt, als die do meinen, die sund zu erhalten und

auch [d. h.: dennoch] selig zu werden. Furenn also dieses capitel zu einer zeugnis ihrer unbusfertigkeit und sagenn: Hot doch Paulus sich der sund hoch und sehr beklaget, so er doch ein apostel Jesu Christy gewesen ist, wievil mehr wyr müssen sundygenn bis ann unser end« (zu Kap. 7). Kapitel 7 spricht vom Menschen unter dem Gesetz, der Christ steht aber nicht unter dem Gesetz, daher beziehe sich der Text auf die Situation des noch nicht bekehrten Juden.

Hinter der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken treten Aussagen über die Taufe völlig zurück. Sie finden sich hauptsächlich in den Erklärungen zu Kapitel 4 und 6. Der Verfasser lehnt die Annahme einer Heilsnotwendigkeit oder -wirksamkeit von Sakramenten als unvereinbar mit den zuvor begründeten Prinzipien »sola fide« und »sola gratia« ab. »Dieweil die verheissung geschehen ist durch den glauben, auff das wyr aus gnod selig wurdenn und nicht durch den verdienst der wercke, so ist es nu offenbar, das uns kein eusserlich Gottesdienst oder gute werck reyniget von der sund« (zu Kap. 4). »Nyemand kann durch das wasser der tauff von sunden gereinigt werdenn« (zu Kap. 6). Die Taufe entspricht als »zeychen des neuen bundes« dem alttestamentlichen Bundeszeichen, der Beschneidung Abrahams, welche dieser »empfangen habe zu einem sygel der gerechtikeitt des glaubens, den er het, dieweyl er noch in der vorhaut was«. Ebenso wird auch niemand durch die Taufe selig, sondern allein durch den Glauben, durch den er zuvor von der Sünde gereinigt worden ist (zu Kap. 4). Die unmündigen Kinder sind durch Christi Sühnetod von der Erbschuld Adams gereinigt (zu Kap. 4).

Mit der Auslegung von Kapitel 8 geht der Verfasser von der Rechtfertigungsthematik zum zweiten, die Auslegung von Kapitel 8 bis 11 dominierenden Hauptthema seines Kommentars über, nämlich der Lehre vom Tausendjährigen Reich und der Hoffnung für das Volk Israel. An die Erklärung von 8, 22f. schließt sich ein langer Exkurs an, der zunächst Schöpfung und Fall und dann die Erlösung behandelt. Letztere vollzieht sich in einer Abfolge von drei Reichen, nämlich in zweierlei Reichen Christi und dem darauf folgenden dritten, ewigen Reich Gottes. Es kommt auf das rechte Verständnis an, die Aussagen der Heiligen Schrift diesen drei Reichen richtig zuzuordnen. Das erste der drei Reiche ist das »reich Christi im heiligen Geist vormallet hy auff erden« (Lukas 17,21 etc.). Dieses Reich ist »innerlich und geistlich« und gilt den gläubigen Heiden, es ist noch »trubsal und widerwertikeitt« und den Anschlägen des Teufels unterworfen. Es nahm seinen Anfang, als »Christus auff erden hott angefangen, das ewangelion zu predigen, unnd weret biß auff die nechste zukunfft Christi«. Das zweite Reich ist das

»reich Christi, durch den heiligen Geist vorsamlet auff erden, und das on alle trubsal unnd widerwertigkeit«, da der Teufel seiner Macht enthoben sein wird. Dies ist das Reich, »das Christus zu Jerusalem auffrichten wirt, in welchem die ausserwelten sicher und fridlich wonen werden, biß das die zeit des ewigen lebens eingeht«, und zu dem die Völker der Erde in Frieden ziehen werden und an dem die Gläubigen durch die erste Auferstehung teilhaben werden (Offenbarung 20). »Und dises reich wirt seinen bestantt haben tausent jor, ehe unnd das end der welt komen wirt.« Auf das Tausendjährige Reich beziehen sich auch die Worte Christi beim Abendmahl, Matthäus 26, 29; Markus 14, 25; Lukas 22, 15–18. Drittens sagt die Heilige Schrift, »das der Son dem Vater das reich uberantworten wirt, oder das Gott von hymel khomen wirt und sein wonung bey den menschen auff erden machen haben, ja das das neu Jerusalem aus dem hymel steyget« (Offenbarung 21 f.; 1. Korinther 15, 55). Dies alles ist »geredt von dem reich des ewigen lebens«. Anstelle einer gedanklich fortschreitenden Argumentation folgt nun eine umfangreiche Sammlung von Bibelstellen, die meist im vollen Wortlaut zitiert und kurz kommentiert werden. Das Fortbestehen der Verheißung an die Juden wird in den Erklärungen zu Kapitel 11 weiterbehandelt. Zwar ist Israel von Gott unter den Unglauben beschlossen, aber Gott wird sich der Juden wieder erbarmen. »Dorumb Israhel noch heut so woll zu hoffen hott als die heiden ihnn Christo, den die fursehung uber Israhel ist noch nicht aus« (zu Kap. 11).

In der Erklärung zu 8, 28 ff. und zu Kapitel 9 finden sich Ansätze zu einer recht unklaren Prädestinationslehre. Die Lehre von der doppelten Prädestination wird wiederholt als ein Betrug des Teufels verworfen. »Dan Gott hott alle menschen berufft zu der seligkeit, auch ist die frömickeit und gerechtigkeit allen menschen erworben durch Christum, aber durch unglaub macht man sich solches unwyrdig« (zu 8, 28 ff.). Andererseits wird anlässlich der Erklärung von 9, 13 eine Auffassung vorgetragen, die die Erlangung des Heils von astraler Determination abhängig macht: Gott hat von Anfang an sowohl Juden als auch Heiden des Reiches Christi teilhaftig werden lassen wollen. Die zwei Völker, Juden und Heiden, schuf er, auf daß »sie aufeinander eyfferig würd[en] unnd durch die tugend Gott dieneteten und also der fursehung zum reich Christu theilhaftig würd[en] ... Nun diese tugentt (dovon geredt ist) das ist eyynn menschliche frömickeit, stehet aber nicht in der krafft der menschen, sonder wirrt von Gott gegeben durch eyn gluckselige stund der geburt yn einem gottlichen zeichenn, bey Gott fursehen umb der seligkeit willen der menschen. So aber jemand saget: Ist dem also, das Gott dem menschen eyynn gluckselige stund und eyn ungluckselige stund

erschaffen hott? So kunnen die nicht selig werdenn, die ynn der ungluckseligenn stund geboren werden. Nun, so hör die schrift: Was wollen wyr sagen, ist dann Gott ungerecht? Das sey ferr ... Ja, lyeber mensch, wer bistu, das du mit Gott wylst zangkenn, dann die stund unnd die zeitt, doryn die tugentt geborenn wirtt und auch der mensch, steht alles in seiner macht, und nyemand hott etwas zu gebytten.«

Zu Kapitel 12 wird in einem langen Exkurs zu dem Stichwort »vernünftiger Gottesdienst« (12,1) die Lehre von zweierlei Weisheit und Gottesdienst entwickelt. »Die forcht Gottes ist ein anfang gotlicher weysheit ... Alle menschen fürchten Gott, auch der teuffel selbst. Dorumb habenn sie auch alle von Gott weysheit. Die weysheit der kinder Gottes ist hymlich und die weysheit der kinder der menschen ist irdisch, unnd das beide von Gott, dann er ist Gott yn hymel und auff erdenn. Aber wie die hymlichen ding ubertreffen die irdischen, also ubertrifft die weysheit der kinder Gottes die weysheit der menschenkynder ... Also ist auch die forcht Gottes unterschiedlich, nemlich eyn himlische und hellische forcht, und diese beyde sind gottesdienst.« Die irdische Weisheit erkennt nach menschlicher Vernunft den Buchstaben der Heiligen Schrift, »und wen man solche menschen nichts beschuldigen kan nach zeugnis der schrift ihres eusserlichen lebens und wandels, so meinen sie, sye sindt schon gerecht«. Dieser knechtische Gottesdienst, der der Furcht vor der Verdammnis und der Hoffnung auf Lohn entspringt, ist unnütz zur Seligkeit, »aber zeytlichen frieden zu erhalten, ist sie fast nutzlich ... Dorumb ist diese weysheit und forcht Gottes auch von Gott und thut auch gottesdienst, dorumb geneust sie auch die frucht yhres lang lebenn, dan sie ist irdisch und dienet dem irdischen lebenn«. Die himlische Weisheit dagegen ist kindlich und frei, sie dient Gott aus reiner Liebe ohne den Gedanken an Belohnung. Der Wille Gottes ist den Kindern Gottes ins Herz geschrieben, da der »geist der weysheit nicht aus erkanntnis der schrift genomen, sonder wesentlich selbs do ist mit wyrckungk, art und eygeschafft«.

Die Erklärung von Kapitel 13 ist der Stellung der Christen zur Obrigkeit gewidmet. Die Obrigkeit ist von Gott für das gegenwärtige Weltalter eingesetzt »zu eyner rach uber die ubeltheter, zeitlichen fried zu erhalten, auff das die erd vor der zeytt nicht außgemacht werde«. Wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersetzt sich Gottes Ordnung (13,2). Anderseit dürfen die Christen keine Rache üben, nicht selbst in den Krieg ziehen und nicht in Rat und Gericht sitzen. Um Gottes Ordnung willen sollen die Christen »gerne steur, zynß und zol gebenn, auf das zeytlicher fried erhalde werden, nicht aber umb der rach wyllen, sonder umb des frydens wyllenn«. Sondersteuern in Kriegszeiten dürfen daher nicht geleistet werden. Was jedoch die Verwen-

dung der üblichen jährlichen Steuern durch die Obrigkeit betrifft, »bekommen wyr uns nicht weyter, wye sie ihr ampt außrychten, und durffen uns weiter nicht zanckenn, so man saget, das nutzt man zu der rach«.² Die Christen verhalten sich »dem kunnig und allenn menschen unbeschwerlich«, daher soll niemand sie des Ungehorsams zeihen.

Auf die Erklärung von Kapitel 15 folgt ein Schlußwort, in welchem noch einmal alle Werkgerechtigkeit verworfen wird und die Rechtfertigungslehre des Verfassers (die effektive Gerechtmachung durch die Wiedergeburt) zusammengefaßt wird in dem Satz: »Das wortt Gottes aber wyrtt ewiglich bleybenn, welchs dann den menschen gebirt on seyne gutte werck, allein durch denn glauben in die gnod und barmhertzygkeit Gottes, zu eyner lebendigenn hoffnung in Christo Jesu, unserm Herrn.«

Öffentlicher Irrtum und Betrug (S. 215–268)

»Oeffentlicher irthumb und betrug, under menschlicher weysheitt und vernunft als etwas grosses verborgner geistlickeit furgelermtt, so sy doch die wircklicheitt oder das wyssehn des geistes götlicher geheymnus nicht habenn.« Inc.: »Dem leser eyynn kleyne vorrede. Lieber leser, loß es dich nicht wunder haben, das ich diesenn nochfolgenden synn schreibe ...« Am Ende fehlen zwei Blatt, der Text bricht ab mit den Worten: »... Nun, lieber leser, ich hab anfanglich zum theill entdeckt den geist, der »Nicht« haist und nichts ist, zum andern den geist, den man ...« Mit diesem von einer kurzen Vorrede eingeleiteten Traktat verteidigt der Verfasser sich gegen diejenigen, die sagen, die prophetischen Verheißungen der Heiligen Schrift seien bereits »geistlich« erfüllt, und dem Verfasser den Geist der Prophetie und sein Vorwissen der künftigen Dinge abzusprechen suchen, indem sie sagen: »Ey, es ist nichts.« Dies ist so, als würde ein Blinder dem Sehenden das Augenlicht absprechen.

Der Geist, auf den sich die Vertreter der »geistlichen« Auslegung der prophetischen Verheißungen der Schrift berufen, ist der Geist des Nichts, ihre Hoffnung ein Traumgespinnst. Sie sind es, von denen der Judasbrief schreibt: »Was sye nicht wyssehn, das verlesternn sye, was sye aber natürlich erkennen, damit verterben sye sich« (Judas 10). Der Geist Gottes dagegen ist »keynn gespenst oder todter schattenn« erdichteter »geistlicher« Dinge ohne greifbares Wesen, die nie waren und nie sein werden, sondern ein Vorwissen der künftigen Wirklichkeit, »ein gewysse ergreyffung der dingenn, die man tzu hoffenn hott« (Hebräer 11, 1). Der wahre Glaube ist stets verbunden mit einem »vorschmack« der Zukunft, ohne den sich die Botschaft der Bibel niemandem eröffnet. »Der rechtglaubig hoffet mit wesentlicher hoff-

nung des glaubens auff das sychtbarlich wessen des reychs Christy und Gottes, der gleyßner aber, dem der wessentlich glaub hye manglet, kann das sichtbar und wessennlich nicht hoffen, sonder saget, es ist yhm geist schon geschehen.« Die Prophezeiungen der Schrift sind noch nicht erfüllt, denn die Abfolge der Weltreiche ist noch nicht zu einem Ende gekommen. Die Babylonische Gefangenschaft dauert noch an, denn bisher ist es noch zu keiner vollkommenen, dauerhaften Rückkehr nach Jerusalem gekommen, die Verheißung der Rückkehr aber »yst ein volkomne gab byß yhnn die ewigkeit«. Es ist nicht recht, daß die Christen dieser Zeit den Juden die Teilhabe am Heil absprechen. Es ist zwar wahr, daß die Juden Christus gekreuzigt haben, doch erstens diene dies uns und ihnen zum Heil und zweitens tragen sie noch heute dafür ihre Strafe. Christus, der wahre Joseph, wird seine Brüder, die ihn verraten haben, jedoch einst wieder annehmen (Joseph-Christus-Typologie, Genesis 45). Gott hat die Juden bis zur Zeit der Erfüllung unter den Unglauben beschlossen. Darum darf man sie ebenso wenig verdammen wie die Frommen des Alten Testaments oder die vor Erlangung des Glaubens gestorbenen unschuldigen Kindlein. Jedermann richte sich selbst »unnd loß die Turckenn, Judenn unnd die unschuldygenn kindleinn bleybenn«.

Die Schriftgelehrten verwerfen, was sie nicht kennen. Zwar kennen sie die Schrift und fürchten Gott, aber nur aus Angst vor der Verdammnis. Ihre Lehre ist fruchtlos und ermangelt des wahren göttlichen Wissens im Herzen, das der Liebe entspringt. Alle »kynnder der lyebe« werden aufgerufen, die Weisheit Gottes zu erlernen. »Dyese lyebe hott hymliche weysheytt und enntsprynget yhm hertzen des menschen, sie studyrtt nicht auff den hohenn schullen oder yhnn denn thodtenn buchenn, sonder yhm buch der gelossenheytt, das nicht mit menschenhendenn geschryben ist, sonder vonn hymell komen.« Auf den Universitäten lernt man nichts als »geytz, hurerey unnd mussyggang, unnd aus denn sönenn der paurenn, der schuster unnd schneyder wachseenn eerwirdige unnd gnedyge herrenn«. Diese studierten Gelehrten lassen sich ihre vermeintlich Weisheit teuer bezahlen und verführen Könige, Fürsten und Herren, indem sie die Unschuldigen des Aufruhrs beschuldigen.

In Wirklichkeit war es aber »solicher doctors und magisters predig«, die den Mordgeist in Bewegung setzten. »Erstlich kam dieser mordtteuffell unnter die armenn paurenn, welicher er dann vyll gefressen hott ... unnd was nicht genug, das er sye erstlich auff die fleyschbannck hett geredt, sonder gab ihenn hernoch yhrer sachen unrecht« (man vergleiche Luthers Reaktion auf den Bauernkrieg von 1525). Danach »greyff dieser mordtgeyst die armenn wydertauffer ann unnd mordet das unschuldig blut«. Dessen überdrüssig,

warf sich der Mordgeist, welcher »komt aus der worheyt, die der Lutterysch annhanng, auch dye Zwynglischenn unnd päbstysch hauff predygett«, zwischen König, Fürsten und Herren, »we man dann heut im werck sicht« (wohl eine Anspielung auf den Schmalkaldischen Krieg 1546/47). Wer aber das Schwert nimmt, der wird daran umkommen, »we den Zwingell geschach, der war ein rechter mordtgeist«. Die studierten Gelehrten können ihrer vermeintlichen Wahrheit nur mit Gewaltandrohung Gehör verschaffen. Wenn aber Christus sein Reich mit Gewalt hätte errichten wollen, dann wäre es unschwer längst vollendet worden. »Dorumb es ein widerchristischer handel ist, wo man nottigett zum glauben.« Vor solchen Lehrern muß man sich hüten, »es sey bapst, Lutter oder Zwingell, dann einn kreh ist nicht weysser als die ander«.

Man soll auch nicht sagen: »Wyhr haben einen gutten prediger, er sagett uns die worheitt.« Schließlich muß auch der Teufel manchmal die Wahrheit reden. Man mag entgegenen: »Mein prediger sagett, ich soll nicht noch seinen wercken thun, sunder noch seinen worten.« Eben daran erweist er sich als des Teufels Schulgeselle (Matthäus 7, 12 ff.). Man lasse sich auch nicht dadurch täuschen, daß ettliche von der »Zwynglischen sectenn« und viele unter den »brudernnn, die ann diesem orth das gesatz Gottes wollen erfullenn und ann einem andern orth vyerfeltig ubertretten« das Kriegführen und Blutvergießen meiden. Der nun folgende Schlußabschnitt, der offenbar den Gedankengang der Schrift rekapitulierte, ist bis auf einen überleitenden Satz verloren.

Vom Reich Israel zu Jerusalem (S. 270–315)

»Vom reich Israel, das zu Jerusalem durch den heiligenn Geist im fleisch versamlett wirt.« Inc.: »Dieweil ich zuvor von solchem syn geschriben hab, vielleicht ettlichen unverstendig, doraus dan volgett, das es ettliche gutter maynung unverstendig auffnemen und ettliche mitt unverstand böser mainung auffnemen ...« Am Ende fehlen mehrere Blatt, der Text bricht ab mit den Worten: »... Ezechi. 28, am end des capittels, sagt der prophett: Also spricht der Herr Gott: So ich das hauß Israel von den ...« Dieser Traktat soll die in einem früheren, in Eile verfaßten Schreiben dargestellte Lehre vom Tausendjährigen Reich näher erläutern und so gegen Mißverständnisse und Widerspruch verteidigen. Dazu wird der Text des ersten Schreibens (nämlich der lange eschatologische Exkurs in der Erklärung von Römer 8) zugrunde gelegt, zum großen Teil übernommen und um Widerlegungen gegnerischer Einwände erweitert.

Gegen die Lehre vom Tausendjährigen Reich erheben sich Einwände von

drei Seiten: Einige sagen, die diesbezüglichen Prophezeiungen seien bereits im Geist erfüllt. Andere sagen, sie würden täglich im Geist erfüllt. Schließlich sagen die Hutterischen Brüder, »sie bauenn solchs Jerusalem ym Mehrerland und sind schon auff den berg Syonn komen«. Gegen diese Einwände will der Verfasser sein Verständnis der Propheten erläutern, »nicht als setzett ich ein gebott der seligkeit oder verdamnus dorein, als der solches glaubt oder nicht glaubt, sunder zu einem trost und frolichen hoffnung allen, so denn Geist solcher erkantnus haben«. Die Einwände derer, die von einer »geistlichen Erfüllung« reden, lohnen kaum der Widerlegung, denn die Schrift redet deutlich von drei verschiedenen Dingen: Erstens von einem geistlichen Reich Christi, das seinen Anfang mit der Menschwerdung und dem Leiden Christi genommen hat die Gläubigen umfaßt, die seither zum christlichen Glauben kamen. Zweitens von einem irdischen jüdischen Reich in Jerusalem, das noch zukünftig ist. Drittens vom ewigen Reich Gottes nach Vollendung der Weltzeit. Ähnlich wie im Römerbriefkommentar folgt eine ausführliche Erklärung der relevanten Schriftstellen zum gegenwärtigen geistlichen Reich Christi und zum zukünftigen Reich in Jerusalem: »Nun merck, in Jerusalem, und nicht im Mererlandt, wie ettliche treumer sagen!« Die Verheißungen des Friedensreiches schließlich gelten unmißverständlich den Juden, »unnd itzund hott kein Jud solchen frid«, daher müssen sie sich auf die Zukunft beziehen. »Nun sich, wie sicht diese prophetzey diser zeit so enlich, gleich wie schwartz und weiß ... Unnd es ist offentliche unworheit, das sich die vermainten Christen und die vermainten bruder itzund ym geist solches reich annemen.« Der Schluß des Abschnitts über das Tausendjährige Reich und der ganze Abschnitt über das ewige Reich Gottes fehlen.

Die gabrielitische Herkunft des Codex Drews

Die Schrift *Öffentlicher Irrtum und Betrug* enthält durch die Erwähnung des Todes Zwinglis (1531) einen *terminus post quem*. Die Klage über den zwischen König, Fürsten und Herren ausgebrochenen Religionskrieg in demselben Text bezieht sich wahrscheinlich auf den Schmalkaldischen Krieg, der im Sommer 1546 ausbrach. Daher kann angenommen werden, daß die Texte zwischen 1546 und 1548, dem Datum des Einbandes, verfaßt wurden. Der Standpunkt des Verfassers ist ein wehrloses Täuferium mit stark spiritualistischer Tendenz. Jedoch grenzt sich der Verfasser nicht nur von den Hutterern, sondern auch allgemein von den Täufern ab, die er in der Schrift *Öffentlicher Irrtum und Betrug* als die »armenn wydertauffer« bedauert. Er warnt in der Erklärung von Römer 7 vor einem unbedachten Gebrauch der

Wassertaufe: »Ja, der du meinst, so du aus der schrift vil uberreden konst, das sie sich tauffen lossen und also eusserlich noch christlicher ordnung leben, so habestu Gott vil frucht bracht, welche fruchte du nicht versamlest durch anregung des heyligen Geystes mit götlicher erkantnus in deinem hertzen, sonder durch den buechstaben, der doch nichts anders ist, dan allein ein zeuge der geistlichen fruchte.«

Diese Hinweise legen es bereits nahe, die Verfasserschaft Gabriel Ascherhams in Erwägung zu ziehen.³ Ascherham stammte aus Nürnberg, hatte das Kürschnerhandwerk erlernt und war zeitweise in Scherding in Bayern ansässig. Konkrete Nachrichten über ihn liegen erst ab 1531 vor. Als Jakob Hutter in diesem Jahr Südmähren besuchte, um seine Anhänger nach Mähren zu führen, traf er in Rossitz (Rosice) Ascherham als Leiter einer angeblich seit 1528 bestehenden kommunitären Täufergemeinde an und trat mit ihm in nähere Verbindung. 1533 überwarfen sich Ascherham und Hutter in einem heftigen Streit, der zur gegenseitigen Exkommunikation und bleibender Feindschaft der beiden Gemeinden führte.⁴ Durch die große Täuferverfolgung in Mähren von 1535 wurde auch die Rossitzer Gemeinde gezwungen, sich in kleine Gruppen aufzuteilen und in der Verborgenheit das Ende der Ausweisungs- und Verhaftungswelle abzuwarten, so daß das Schicksal Ascherhams sich für einige Jahre nicht konkret verfolgen läßt. Vermutlich zog er sich nach Schlesien zurück, woher der Großteil seiner Anhänger stammte. In den folgenden Jahren traten viele der »Gabrieler Brüder« zu den Hutterern über. Im Winter 1544/45 kam es schließlich zum Übertritt einer ganzen Gruppe von etwa dreihundert Gabrielitern aus Schlesien unter der Führung des Bärthl (Bartholomäus) Riedmaier. Aus diesem Anlaß berichtet die hutterische Chronik, daß Ascherham inzwischen eine indifferente Haltung gegenüber der Kindertaufe vertrat und das Abendmahl auf eine »bäpstische« Weise halten ließ.⁵

1544 bezeichnete sich Ascherham als »vornemlicher vorgesezter« der »bruder, die ynn dem land Schlesunge hin und wider zurstreuert sind, auch etlicher bruder in Mehrern« (Cod. 11736, Bl. 1r und 7r; ed. Wiswedel, S. 10), was bestätigt, daß der Schwerpunkt seiner Tätigkeit sich von Mähren nach Schlesien verlagert hatte. Auch scheint sich in der Formulierung anzudeuten, daß die gabrielitischen Gemeinden der Spätphase eher locker organisiert waren. Ascherham hatte seine in der Rossitzer Anfangszeit von 1531 bis 1533 vermutlich den hutterischen Grundpositionen ähnelnden Auffassungen immer stärker in Richtung eines quietistischen Spiritualismus verändert. Nach einem Bericht des schlesischen Chronisten Joachim Cureus hatte er in den 1540er Jahren das Prinzip der obligatorischen, schließlich auch das der

freiwilligen Gütergemeinschaft aufgegeben, stellte die Wassertaufe frei, ermahnte seine Anhänger zu Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und zur Geheimhaltung ihrer religiösen Überzeugungen.⁶

Die spätesten derzeit bekannten Nachrichten über Ascherham finden sich in der amtlichen Korrespondenz Ferdinands I. mit schlesischen Behörden und mit seinem Sohn, dem böhmischen Statthalter Ferdinand von Tirol, aus der Zeit zwischen Februar und Mai 1548. Demnach hatten sich die Wiedertäuferprediger Gabriel, Wolfgang und Georg (letzterer mit dem Berufsnamen Tischler) in der Stadt und Herrschaft Glatz aufgehalten und führten eine beträchtliche Summe Geld, die sie von ihren Anhängern gesammelt hatten, mit sich. Während Wolfgang im Glogauer Land gefaßt werden konnte und Georg sich den Glatzer Behörden stellen mußte, blieb Gabriel mit dem »Schatz« in Mähren flüchtig.⁷ Schließlich mußte Ascherham, von der Obrigkeit ausgewiesen, auch Mähren verlassen und starb (laut Cureus) in der Verbannung im polnischen Grenzland.⁸

In den amtlichen Schreiben vom Frühjahr bis Sommer 1548 wird mehrfach ein von Gabriel verfaßtes, den königlichen Behörden vorliegendes Büchlein erwähnt. Dieses ist vermutlich mit dem Codex 11736 der Wiener Nationalbibliothek zu identifizieren. Die Handschrift trägt das Datum 1548 und enthält nach einer Vorrede von Ascherhams Gehilfen eine längere Abhandlung Ascherhams über die zweifache Weisheit, der ein apologetisches Nachwort an die Obrigkeit und ein Nachtrag über das rechte Verständnis des Abendmahls von 1545 folgen. Eine sprachlich modernisierte, leider an vielen Stellen fehlerhafte (nicht auf dem Original, sondern auf Abschriften des 19. Jahrhunderts beruhende) Edition wurde 1937 von Wilhelm Wiswedel veröffentlicht.⁹ Während der Nachtrag über das Abendmahl ausdrücklich in das Jahr 1545 datiert ist, scheint die Schrift vom *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* schon 1544 entstanden zu sein. Ein Zitat aus dieser Schrift findet sich nämlich in dem Bericht der hutterischen Chronik über die Vereinigung der von Bärthl Riedmaier angeführten Gabrieliter mit den Hutterern am 16. Januar 1545. Dort wird berichtet, daß das Erscheinen dieser (von Ascherham in handschriftlichen Kopien an seine Gemeinden versandten) Schrift, in der es heißt, die Kindertaufe sei keine Sünde, eine der Ursachen war, aus denen sich ein Teil der Gabrieliter mit den Hutterern vereinigte.¹⁰ Ansonsten ist unter Ascherhams Namen lediglich ein Fragment einer Chronik über die Geschichte seiner Gemeinde von 1528 bis 1541 erhalten.¹¹

Ein Vergleich des Codex Drews mit dem Codex Vind. Pal. 11736 läßt eine Fülle ähnlicher Gedanken und Formulierungen erkennen. Es finden sich umfangreiche wörtlich übereinstimmende Passagen über mehrere Seiten.¹² Der

erhebliche Umfang der wörtlichen Übereinstimmungen läßt keinen Zweifel daran, daß der *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* von 1544 bei der Abfassung des Römerbriefkommentares von 1546/48 in schriftlicher Form vorlag. Die Priorität des *Unterschiedes* wird durch die Beobachtung bestätigt, daß die zitierten Abschnitte im *Unterschied* argumentativ notwendige Bestandteile einer gedanklich konsequent fortschreitenden Abhandlung über die zweifache Weisheit bilden, während sie sich im Römerbriefkommentar von der fortlaufenden versweisen Erklärung des Bibeltextes als ausführlicher Exkurs zu Römer 12,1 abheben. Die wörtlichen Zitate aus dem *Unterschied* erlauben, auf die gabrielitische Herkunft des Codex Dews zu schließen. Daß Gabriel Ascherham selbst der Verfasser ist, kann zwar nicht als bewiesen gelten, ist aber eine sehr wahrscheinlich Annahme.

Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung

Ohne hier einer zusammenhängenden Interpretation der gabrielitischen Lehre vorgreifen zu können, sei auf drei besonders charakteristische Themen des Codex Dews und des Cod. Vind. Pal. 11737 hingewiesen, nämlich die Lehre von der zweifachen Weisheit, die Annahme astraler Determination und die Lehre vom Tausendjährigen Reich.

Der Gegenstand der Lehre von der zweifachen Weisheit ist nicht die scholastische Unterscheidung von Natur und Offenbarung als zweierlei Quelle der Gotteserkenntnis, denn auch die irdische Weisheit bezieht sich auf die Heilige Schrift und erkennt deren buchstäblichen und historischen Sinn, auch sie bekennt Jesus von Nazareth als den Christus. Im Gegensatz zum apokalyptischen Dualismus der Hutterischen Brüder, die außerhalb der (*de facto* exklusiv für die eigene Gruppe beanspruchten) »göttlichen Wahrheit« die ganze Welt für gottlos erklärten, ermöglicht die Lehre von der zweifachen Weisheit Ascherham begrenzt positive Aussagen über die Lutheraner, Zwinglianer und Katholiken, ja, deren auf dem Buchstaben der Schrift gegründete Predigt ist sogar der Verkündigung der ungelehrten hutterischen Prediger vorzuziehen, da letztere weder die Erkenntnis der Schrift noch die Erkenntnis des Geistes besitzen: »Auch ist yr [der Hutterischen Brüder] prediget unordentlich, den menschen an leib und seele und niemandes nucz, welchs dann under denn schriftgelertenn und Bebstlernn und Luterischen nicht also ist, sundern ir prediget ist nucz und gutt auff erdenn und dienet viel zu zeitlichem friede und menschlicher forcht« (Cod. 11736, 19r-v; ed. Wiswedel, S. 14). Diejenigen Täufer, die ihr Seelenheil in der Wassertaufe, der Gütergemeinschaft und der Absonderung von der Welt suchen, verbleiben im Bereich des »elementischen« (dieser an Galater 4,3.9; Kolosser 2,8

anknüpfende, zentrale Begriff des Cod. Vind. Pal. 11736 fehlt auffälligerweise im Codex Drews) Christentums und des menschlichen Gottesdienstes, der von Gott lediglich einen irdischen, zeitlichen Lohn erwarten kann. Der christliche Pneumatiker hingegen wird durch den Heiligen Geist zur Erkenntnis der himmlischen Weisheit und des geistlichen Sinnes der Heiligen Schrift und zu einem von Gesetz und Sünde befreiten Leben wiedergeboren.

Die Hutterer waren der Auffassung, daß auf die mit der Taufe und dem Eintritt in die Gemeinde erfolgte einmalige Sündenvergebung eine Bewährung der Sündenvergebung im »Ofen der Gelassenheit«, das heißt in den strengen Lebensordnungen der Gemeinde, folgen müsse. Nur wer im Frieden mit der Gemeinde sterbe oder, im Falle schwerer Sünden nach der Taufe, vor dem Tod von der Gemeinde kraft deren Schlüsselgewalt die Vergebung erlangt habe, sei des Heils gewiß. Ascherham betont dagegen unter Ablehnung der »mönchischen« hutterischen Gehorsamsethik die Freiheit der Kinder Gottes vom Gesetz, bis hin zur Behauptung, die Sünde habe keine Macht mehr über die Wiedergeborenen. Der Pneumatiker hat für Ascherham größte Freiheit in der Gestaltung der Ordnungen der Gemeinde und im Gebrauch der äußerlichen Zeremonien: »Die yre selgkeit nicht ym wasser, brodt und wein, silber oder goldt etc. oder in einem abgesundertenn leben suchenn, sunder die gewaschenn sindt durch die genade Christi yn yrem herczen von dem vordemlichen leben, werend in Christo Jhesu gespeiset und getrenckt durch einen worhafftigen, lebendigen glauben zum ewigenn leben und sich nun hinfurt der freyheit des Geistes gebrauchenn ynn der christlichenn kirchenn yn denn euserlichen ceremonienn oder kirchbreuchen« (Cod. 11736, 7v; ed. Wiswedel, S. 10). Ascherham hielt die voreilige Spendung der Wasertaufe für gefährlich und verurteilte den Drang der Täufer zum Martyrium als extreme Form der Werkgerechtigkeit: »Dieweill nun die tauff nymandes from machtt, so soll mann denn leuttenn nicht also domitt zudringenn ausserhalb erkantnus bey ihm selbest, dann die zeit ist gefערlich. So imandes in denn todt geredt wirt umb der tauff willenn unnd hott solches selbst keinn erkantnus ..., so geschicht es alleyn dorumb, das er vormeinett, durch solchenn todt sellig zu werdenn. Das heist dann der gnode Gottes in Jhesum Christum vorfellet« (Cod. 11736, 86r; ed. Wiswedel, S. 239). Die in mancher Hinsicht an den frühchristlichen Gnostizismus erinnernde Lehre von der zweifachen Weisheit, eigentlich: von einem zweistufigen Christentum, ist also von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Gabrieliter von der kommunitär-pazifistischen Rossitzer Täufergemeinde von 1531 zu den quietistisch-spiritualistischen Konventikeln der 1540er Jahre.

Fragt man nach der Herkunft der Lehre von der zweifachen Weisheit, so ist von Bedeutung, daß diese im Codex Vind. Pal. 11736 direkt mit einer kosmologisch-astrologischen Lehre verknüpft wird, wonach die Ordnungen der Natur und die natürlichen, »elementischen« Fähigkeiten des Menschen der Herrschaft der Planeten, der »Götter des sichtbaren Himmels«, unterstehen: »Dann der mensch wirt auß erdenn geschaffenn und nimpt das lebenn auß dem wasser, feuer und dem lufft. Aber die naturliche weisheit und vornunftt entfacht der mensch durch die planetten, die dann götter sind des sichtbaren himels, vonn Gott dorzu vorordnet, auff das der mensch erkennt die ding alle miteinander, die Gott um seinett willen geschaffen hott. Diese weisheit dinet allein dem irdischenn lebenn, dann sie ist aus dem irdischen himmel, denn wir sehenn, genomenn. Denn götternn aber dieses himmels hott Gott ein gebott gegeben, das sie in irer ordnung bleibenn sollenn, und die verenderung irer zeit steet inn Gottes hanndt. Nun, waß diese götter fur und fur schaffenn, machenn, geben oder nemenn, geschichts alles nach und inn der ordnung, die der beschaffer aller dinge gesezt hatt. Und die menschen sind götter in irer weisheit über die dingk, so die götter des irdischenn himels teglich machenn. Und doher kompt die weisheit der menschenkinder, welches alles zu seinem endt kommenn wird« (Cod. 11736, 32r-v; ed. Wiswedel, S. 19). Diese Aussagen zeigen eine Aufnahme von Motiven der astrologischen Tradition und der neuplatonischen, spekulativen Naturphilosophie der Renaissance. Ähnliche Aussagen über eine partielle astrale Determination finden sich beispielsweise bei Ascherhams Zeitgenosse Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493/4–1541).¹³ Auch die Lehre von der zweifachen Weisheit findet sich bei Paracelsus: »Zwei liecht sein, menschlich und geistlich, und komben beide von Gott, nemlich das liecht der weisheit und des menschlichen lebens und das liecht des glaubens und des geistlichen lebens.«¹⁴ Eine zukünftige eingehendere Untersuchung der gabrielitischen Lehre wird unter anderem zu klären haben, ob sich konkrete Quellen für Ascherhams epistemologische und kosmologische Auffassungen benennen lassen.

Die astrale Determination ist laut Cod. Vind. Pal. 11736 beschränkt auf das Irdische und Zeitliche. Die Freiheit des durch den Geist wiedergeborenen Pneumatikers wird nicht zuletzt als Befreiung von der astral determinierten »elementischen« Sphäre verstanden: »Die weisheit aber der kinder Gottes wirt gesehenn, gegeben oder empfangenn auß dem unsichtbaren, nemlich auß dem andern und driten himell, wie Paulus, 2. Cor. 4, davonn sagett: ›Die wir nicht sehen auf das sichtbar, sunder auff das unsichtbar etc.‹ Dohinn werdenn die kinder Gottes mit yrem gemutt verzuckt, 2. Cor. 12, und wirt erfol-

lett, was Christus saget [Joh. 3, 13]: »Niemandes ferett kein himell, dann der Sonn des Menschenn, der ym himell ist etc.« Nun, ist imand mit Christo ein mensch, ein leib, ein geist, ja einn Sonn Gottes, der wirt gewislich sein woung und wandell im himel haben« (Cod. 11736, 33r-v; ed. Wiswedel, S. 19). Die Gnade Gottes durchbricht von oben, vom zweiten und dritten Himmel her, die in den niedrigeren Himmelssphären angesiedelte Herrschaft der Astralmächte und führt die in Christus »eingeleibten« Auserwählten (denn nur wer eins mit Christus ist, kann nach Johannes 3, 13 in den Himmel auf-fahren) im Geist hinaus in die Freiheit der Kinder Gottes (wieder ein Gedanke, der typisch für den frühchristlichen Gnostizismus ist). Es ergibt sich daher ein nicht geringer Widerspruch, wenn im Codex Drews in der Erklärung von Römer 9, 13 die Prädestination zum Heil mittelbar von der Geburtskonstellation abhängig gemacht wird. Dies bedeutet ja, daß die astrale Determination sich letztlich auch auf die ewige, geistliche Sphäre bezieht. Jedoch sind die Aussagen über die Prädestination im Codex Drews insgesamt so widersprüchlich, daß eine Klärung hier nicht erfolgen kann.

Die Lehre vom Tausendjährigen Reich, die im Codex Drews so breiten Raum einnimmt, findet sich im Cod. Vind. Pal. 11736 nicht einmal andeutungsweise. Es ist denkbar, daß Ascherham diese Lehre noch nicht vertrat, als er den *Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit* verfaßte. Die schwer-fällige Art, mit der Ascherham Dutzende von alt- und neutestamentlichen Passagen mit der Zwischenreichsvision von Offenbarung 20 in Verbindung bringt, deutet darauf hin, daß die Formulierung seiner chiliasmischen Auffassungen eine Frucht mühevollen, selbständigen Bibelstudiums war. Sie werden in dem Traktat *Öffentlicher Irrtum und Betrug* formal mit der Lehre von der zweifachen Weisheit verbunden, indem die Autorität zur Auslegung der Schrift allein dem Pneumatiker zugestanden wird. Übereinstimmend mit dem Cod. Vind. Pal. 11736 wird im Codex Drews über die himmlische Weisheit des Pneumatikers ausgesagt, daß sie ein Glaube mit einem »vorschmack« und »vorwissen« der künftigen Dinge ist. Die Gegner der chiliasmischen Auslegung werden im Codex Drews als der irdischen Weisheit verhaftete »Buchstäbler« zurückgewiesen, denen dieses Vorwissen fehlt. Gerade hier liegt aber die Schwäche der Argumentation des Codex Drews, denn es wäre in der Konsequenz der Lehre von der himmlischen Weisheit zu erwarten, daß sich die Erkenntnis des Pneumatikers auf ewige und geistige Gegenstände bezieht, die Erkenntnis der irdischen Weisheit dagegen auf eine zeitliche und vergängliche Hoffnung. Stattdessen heißt es: »Der rechtgläubig hoffet mit wesentlicher hoffnung des glaubens auff das sychtbarlich wesen des reychs Christy und Gottes, der gleyßner aber, dem der wessentlich

glaub hye manglet, kann das sichtbar und wessennlich nicht hoffen, sonder saget, es ist yhm geist schon geschehen« (Cod. Drews, S. 229). Indem Ascherham hier mit dem aristotelischen Begriff des »Wesentlichen« für etwas Sichtbares und Zeitlich-Vergängliches, das »Reich Israel zu Jerusalem im Fleisch«, operiert, impliziert er, im Widerspruch zu seiner neuplatonisch-spiritualistischen Grundkonzeption, eine ontologische Höherwertigkeit des Sinnlich-Konkreten gegenüber dem Geistig-Abstrakten, das er an dieser Stelle verspottet als den »Geist des Nichts«, dessen »glauben kein werck oder wyrrcklichkeit nicht hott, gleych wie der teuffel onn eynenn leyb« (Cod. Drews, S. 223).

Die argumentativen Inkonssequenzen zeigen, daß Ascherham Lehrstücke, die er in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern als Entgegnung auf deren Argumente formuliert hatte, sekundär in seine spiritualistische Grundkonzeption von der zweifachen Weisheit einfügte. Der Anlaß für die Formulierung seiner attentiv-chilastischen Auffassungen könnte die Zurückweisung des eschatologisch zugespitzten Exklusivitätsanspruches der Hutterischen Brüder gewesen sein, denen im Traktat *Vom Reich Israel* zugerufen wird: »Ja, yhr klugen bauleitt yn Sinear (aber nicht yn Sion), ich waiß wol, das ihr euer volkomene versamlung mainett, ihn welcher keyn mackel ist (so wenig als in Babel!). Dorumb so bautt nur fest, dan es wirrt einen bestantt haben wie ym land Synear« (Cod. Drews, S. 308f.). Den von seinem eigenen spiritualistischen Ansatz her näherliegenden Weg einer »geistlichen« Auslegung der Prophezeiungen von Friedensreich und Völkerwallfahrt verwarf Ascherham anscheinend, um eine präsentisch-ekklesiologische Dimension der Texte völlig auszuschließen und den Anspruch der hutterischen Gemeinde, das geistliche Zion und das verheißene Friedensreich Christi zu sein, zurückzuweisen. Es ist wohl kein Zufall, daß die 1545¹⁵ im Druck erschienene *Rechenschaft* Peter Riedemanns in ihrem zweiten Teil die hutterische Ekklesiologie in einer breit ausgeführten Metapher als den verheißenen Bau des Tempels auf dem Berg Sion und die Hutterer als die Bauleute darstellt.¹⁶ Es ist daher gut möglich, daß das Erscheinen von Riedemanns *Rechenschaft* den konkreten, aktuellen Anlaß für die Formulierung von Ascherhams chilastischer Schriftauslegung lieferte.

Die pastorale Funktion der hutterischen Ekklesiologie war die Vermittlung einer Heilsgewißheit, die die hutterische Rechtfertigungslehre nicht bieten konnte. Ascherham setzte dem eine die völlige Heilsgewißheit der Wiedergeborenen betonende Rechtfertigungslehre entgegen, in der er so weit ging, die Wirksamkeit der Sünde nach der Wiedergeburt zu leugnen. Zweitens bestritt er, daß die eschatologisch überhöhten ekklesiologischen Auffassun-

gen der Hutterer eine exegetische Grundlage bzw. eine göttliche Verheißung haben, indem er den Nachweis zu führen suchte, daß die von den Hutterern ekklesiologisch gedeuteten Verheißungen der Heiligen Schrift sich nicht auf die Kirche beziehen, sondern auf einen universalen Heilsplan Gottes, der auch die Juden einschließt und der sich ohne menschliches Zutun erfüllen wird. Selbst diejenigen Heilszusagen, die sich laut Ascherham auf das gegenwärtige Weltalter beziehen, gelten nicht der Kirche als einer empirischen Gemeinschaft, sondern dem universalen geistlichen Reich Christi. Die Abwertung der Ekklesiologie suchte Ascherham offenbar durch eine für das Täuferium ungewöhnliche Aufwertung der Abendmahlsfeiern zu kompensieren, zu denen sich die in Schlesien zerstreuten Gläubigen von Zeit zu Zeit versammelten, und die durch Ascherhams Deutung von Matthäus 26, 29; Markus 14, 25; Lukas 22, 15–18 auf die verheißene Teilhabe am Tausendjährigen Reich vorauswiesen.

Ascherhams eschatologischer Entwurf will als Ausdruck der Sehnsucht nach einer universalen Überwindung der gegenwärtigen heillosen Zerspaltung der Christen verstanden werden, unter denen »ein iczliches volck yn seiner secten wil mit seinem glauben und gottesdynst das beste seynn und die andernn, so nicht auch also glaubenn und thuen wollen, wie sie glauben und thun, die musenn bey ynnen verdampth seinn« (Cod. 11736, 3r-v; ed. Wiswedel, S. 10f.). Allerdings sprach auch Ascherham allen anderen »Völkern« oder »Sekten« die zur Seligkeit notwendige Erkenntnis ab. Ein ökumenischer Pluralismus im modernen Sinne lag ihm völlig fern, erst recht eine positive Würdigung der Religion des Judentums, dem er ausschließlich eine eschatologische Verheißung zumaß.

Der von Packull in *Hutterite Beginnings* beschriebene Prozeß der Ausbildung konkurrierender Täufergemeinschaften in den Böhmisches Ländern hatte diese nach einer sicheren Grundlage ihres Heils fragenden Menschen zutiefst verunsichert. Das kontroverse Argumentieren mit der Schrift führte, wie Ascherham in seiner Auseinandersetzung mit den mährischen Täufern erfahren hatte, in die Aporie. Mit seiner gnostisierenden Epistemologie und seiner universalen Eschatologie suchte er Heilsgewißheit jenseits der aporetischen Gegenwartserfahrung. In konsequenter Umsetzung seines Weges vom Täuferium in den Spiritualismus ging er gegen Ende seines Lebens daran, die Gemeinden seiner Anhänger aufzulösen. Ob sich, analog zur späteren Entwicklung des schlesischen Schwenckfeldertums, Nachwirkungen der Gabrieliter auf den schlesischen Spiritualismus des 17. Jahrhunderts nachweisen lassen, wäre durch weitere Forschungen zu klären.¹⁷

Anmerkungen

1 Vgl. Sonder-Ausstellung der Dr. Eduard Langerschen Bibliothek in Braunau i. Böhmen, veranstaltet zu der Generalversammlung der Gesellschaft der Bibliophilen in Leipzig vom 4.–5. Juli 1914, Leipzig 1914, S. 8, Nr. 26. Die Handschrift wird im folgenden nach der provisorischen Paginierung einer von Walter Drews hergestellten Transkription zitiert, die mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurde.

2 Vgl. die Nachricht in der hutterischen Chronik über die – aus hutterischer Sicht lax – Haltung Ascherhams in der Frage der Kriegssteuer: *Auch hat er etwan, wo sie gewonet, der herrschafft destemer zinß von eim hauß geben, auff das, wenn darnach die zeit des kriegens kombt, er frey sey*, A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York, 1943, S. 250.

3 Zu Ascherham vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore-London 1995, S. 120–132, 289–302, 317. — Ältere Literatur: Wilhelm Wiswedel, Gabriel Ascherham und die nach ihm benannte Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 34 (1937), S. 1–35, 235–262; Ewa Maleczyńska, Gabrielowcy ślascy [Die schlesischen Gabrieliter], in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 6 (1961), S. 17–28.

4 Von einem weiteren Schisma unter den Anhängern Ascherhams erfahren wir aus der Chronik des Joachim Cureus (*Gentis Silesiae annales, complectentes historiam [...], Witebergae M. D. LXXI.*, S. 372; Expl.: Praha, Národní knihovna, Sign.: 22 A 135), der berichtet, daß Ascherham einen Mitarbeiter namens Clemens ausschloß, woraufhin dieser in Schlesien eine eigene Gruppierung um sich sammelte. Bei diesem Clemens handelt es sich zweifellos um Clemens Adler, von dem ein Traktat *Vom Schwert* von 1529 erhalten ist (vgl. Samuel Geiser, An Ancient Anabaptist Witness for Nonresistance, in: MQR 25 [1951], S. 66–69, 72; Werner O. Packull, Clemens Adler: A Swiss Connection to Silesian Anabaptism? in: Conrad Grebel Review 9 [1991], S. 243–250; ders., Hutterite Beginnings, S. 106–119). Schlesische Chroniken des 16. Jahrhunderts berichten, daß Adler vor seiner Hinwendung zum Täuferum als Priester in Böhmen gewirkt hatte und wegen seiner Kenntnis der tschechischen, deutschen und lateinischen Sprache auch über Täuferkreise hinaus als ein gelehrter Mann galt (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 9004, Bl. 160r; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka [Universitätsbibliothek Breslau], Rkp. IV F 121, Bl. 198v). Er wurde im April 1536 in Glogau verhaftet kurz darauf enthauptet (Praha, Státní ústřední archiv [Prag, Staatliches Zentralarchiv], Rg, XIV, Bl. 215r–v, 245r–v, 272r; vgl. Maleczyńska, Gabrielowcy, S. 22 f.). Die Vermutung Packulls, Adler sei ein zeitweiliger Anhänger Ascherhams gewesen, wird also durch die Quellen bestätigt.

5 Zieglschmid, Chronik, S. 250–257.

6 Vgl. Cureus, *Gentis Silesiae annales*, S. 371 f.: *Gabriel erat vir paulo astutior et civilior, inflectebat sua dogmata ad temporum conditionem: Quando poterat, imitabatur ritus Anabaptistarum, ubi imminebat periculum ..., quaerebat επιεικειαν, addebat molliores interpretationes, iubebat suos dissimulare genus suae professionis et obsequi magistratui prohibenti propagationem impiorum dogmatum ... autorque fuit suis auditoribus, ut manerent in suis possessionibus deinceps et suas opiniones de religione clam foverent.*

7 Praha, Státní ústřední archiv (Prag, Staatliches Zentralarchiv), Rg, XLIII, Bl. 48r–v; CLXIII, Bl. 28r–v, 31v–32r; XLIII, 124v–125r, 130v–131v; vgl. CLXIII, Bl. 35v–36r; XLIII, 163v–164r.

8 Cureus, *Gentis Silesiae annales*, S. 372: *Gabriel demum ille iussus a magistratu Moravia excessit et in limite Poloniae vitam suam finiit.* Die in der Literatur begegnende Angabe, Ascherham sei bereits 1545 gestorben, ist unzutreffend. Die Angabe, der Ort seines Exils

und Todes sei das schlesische Fraustadt (Wschowa) an der Grenze zu Großpolen gewesen, ist eine (indirekt auf dem Bericht des Cureus beruhende) Vermutung Josef Becks, Vgl. Josef Beck (Hg.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn [...]*, Wien 1883 (*Fontes rerum Austriacarum, Oesterreichische Geschichtsquellen, II. Abtheilung: Diplomataria et acta*, 43), S. 71, Anm.

9 Österreichische Nationalbibliothek Wien, Cod. 11737, Bl. 1r–10r: Vorrede der Diener der Gemeinden in Mähren und Schlesien; l. 10v–118vr: Ascherham, Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit; 119r–128v: Ascherham, Eine Ermahnung an die Obrigkeit; 129r–144r: Ascherham, [Vom Abendmahl], 1545; dazu vgl. Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 123–131, 295–298; ed. Wiswedel, Gabriel Ascherham, S. 10–35, 235–260. Wiswedels Vorlage war Josef Becks Abschrift, heute in: Brno, Moravský zemský archiv (Brünn, Mährisches Landesarchiv), G 10, Beckova sbírka, karton 1, fasc. 25.

10 Zieglschmid, *Chronik*, S. 250 (*So mich yemands fraget, ob der kindertauff unrecht sey ...*), vgl. Wiswedel, Gabriel Ascherham, S. 240.

11 Der Titel lautete: *Was sich verlossen hat under den brüdern, so auß aller teutschen nation vertriben waren umb deß glaubens willen, die darumben zu derselbigen zeit in das Mährenland kommen zu auffenthalt ihres lebens, von dem 1528. jar biß auff das 1541. jar*. Ein Zitat daraus in: Christoph Andreas Fischer, *Der Hutterischen Widertauffer Taubenkolbel [...]*, Ingolstadt, in der Ederischen Truckerey Durch Andream Angermeyer, Anno M. DC. VII., S. 55–57.

12 Codex Drews, S. 187: *Die forcht Gottes ist ein anfang gotlicher weysheit, Psal. 110, und ist volkomene weisheit, Ecclj. 1. ... – ... also ubertrifft die weysheyt der kinder Gottes die weysheit der menschenkynder*, vgl. Cod. 11737, 31v–32r; ed. Wiswedel, S. 19. Cod. Drews, S. 189–194: *Die kinder Gottes haben ein kindliche forcht und dyenen ihrem Vatter aus liebe. Dan es steht geschribenn: Die den Herren forchten, die werden sych seins wolgefallens fleysen ... – ... ja, der geist, der sich fürchtet, die liebe zu Gott und seynem nechstenn zu ver- saumen*, vgl. Cod. 11737, 34r–36r; ed. Wiswedel, S. 20–21.

13 Vgl. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Der paracelsische Weg zu Astrologie und Magie*, in: Udo Benzenhöfer (Hg.), *Paracelsus*, Darmstadt 1993, S. 98–136 (Nachdruck aus: Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1985 [Sudhoffs Archiv, Beihefte 25], S. 67–89). Zu den Beziehungen des Paracelsus nach Mähren und seiner Begegnung mit dem den mährischen Täufern und Spiritualisten nahestehenden Jämnitzer Arzt und Humanisten Dr. Wolfgang Heiligmaier (gest. 1544) vgl. Martin Rothkegel und Udo Benzenhöfer, *Paracelsus in Mährisch Kromau und Znaim im Jahr 1537*, in: *Geschichte der Pharmazie (Beilage der Deutschen Apotheker Zeitung)*, Jg. 53 (2001), Heft 4, S. 49–57.

14 Zitiert bei Uta Gause, *On Paracelsus' Epistemology in his Early Theological Writings and in his Astronomia Magna*, in: Ole Peter Grell (Hg.), *Paracelsus. The Man and his Reputation, his Ideas and their Transformation*, Leiden-Boston-Köln 1998 (*Studies in the History of Christian Thought*, 85), S. 207–221, dort S. 209.

15 Vgl. J. ten Doornkaat Koolman, *The First Edition of Peter Riedemann's »Rechenschaft«*, in: *MQR* 36 (1962), S. 169 f.

16 Vgl. Peter Rideman, *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens [...]*, aufs Neue herausgegeben und gedruckt im Verlag der Hutterischen Brüder in U. S. A., Canada und England, Cotswold-Bruderhof, Ashton Keynes, Wilts., England, 1938, S. 149–178.

17 So soll etwa (nach Arno Lubos, *Geschichte der Literatur Schlesiens, I/1: Von den Anfängen bis ca. 1800*, Würzburg 1995, S. 89, 128) einer der adligen Mäzene Jakob Boehmes

(1575–1624), Karl Ender von Sercha (gest. 1624), Grundherr auf Leopoldshain bei Görlitz, ein Nachfahre des 1539 bei Görlitz aktiven schlesischen Täuferpredigers Johann Ender gewesen sein (zu letzterem vgl. die leider durch fehlerhaften Drucksatz entstellte Miszelle: Martin Rothkegel, Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täuferturns in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 5 [2000], S. 186–197).

Unsichere Geschichte: Der Fall Münster (1534/35)

Aktuelle Probleme der Forschung

Erst kürzlich hatte ich Gelegenheit, Anthony Arthurs *The Tailor King: The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom of Münster* zu lesen – eine durchaus anregende Lektüre.¹ Der Autor beschreibt sein Werk als Versuch, »ein breites Publikum mit einer gut lesbaren und dennoch verlässlichen Erzählung zu erreichen«.² Arthurs Darstellung läßt sich tatsächlich gut lesen, als verlässlich kann sie jedoch, gemessen an den Standards der Forschung zur Täuferherrschaft in Münster, die bis zu Carl Adolf Cornelius in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreicht, nicht bezeichnet werden.³ Vielmehr fällt sie in die Tradition der farbenfroh ausgeschmückten Literatur zum Täuferreich in Münster zurück, die aus der Perspektive seiner Gegner geschrieben wurde. Sie basiert hauptsächlich auf dem einflußreichsten Werk dieser Richtung, der *Historica narratio* des Hermann von Kerksenbroick, des Rektors der Domschule zu Münster aus dem Jahre 1575.⁴

Arthur verteidigt seinen Ansatz mit dem Argument, daß Kerksenbroick als junger Mann Ende Februar 1534 aus dem täuferischen Münster ausgewiesen wurde und später, nach Ende der Täuferherrschaft, als Schulmeister täglich in Kontakt mit den an den Ereignissen des Jahres 1534/35 beteiligten Personen stand, auch daß er weitreichenden Gebrauch von wichtigen Schriften und offiziellen Dokumenten machte, die seither als verschollen gelten.⁵ Außerdem benutzte Arthur die von Heinrich Detmer 1900 herausgegebene kritische Edition des lateinischen Originaltexts und nicht die deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1771, die Karl-Heinz Kirchhoff, der wohl bedeutendste Historiker des täuferischen Münster im zwanzigsten Jahrhundert, als von Fehlern durchsetzt und zugleich Hauptquelle diffamierender Legenden bezeichnete.⁶ Des weiteren erwähnt Arthur die 1923 von Clemens Löffler herausgegebene handliche Sammlung ausgewählter Quellen in moderner deutscher Übersetzung, in der Kerksenbroicks scheinbar quellennaher Darstellung der Ereignisse von 1534/35 großes Gewicht beigemessen wird.⁷ Was Arthur jedoch nicht beachtet, wenn er annimmt, Kerksenbroicks *Historica narratio* sei »im wesentlichen verlässlich«, sind die Einschätzungen der zwei prominentesten Historiker des münsterischen Täuferiums, Cornelius und Kirchhoff. Cornelius kam 1853, die bisherigen Darstellungen des Themas überblickend, zu dem Schluß, daß Kerksenbroick lediglich in seiner Schilderung der Ereignisse von Ende Januar bis Ende Februar 1534, wo er als

Augenzeuge zugegen war, sowie in seinen Verweisen auf andere, später verschollene Dokumente, von denen er viele zitierte oder exzerpierte, glaubhaft sei. Abgesehen davon hält er Kerksenbrock für »unbrauchbar«⁸, sicherlich nicht für »im wesentlichen verlässlich«. Kirchhoff, den Arthur zutreffend als den »herausragendsten deutschen Experten zu Münster heute«⁹ bezeichnete, hat gezeigt, daß Kerksenbrocks Darstellung der Ereignisse ab Februar 1534 vorurteilsbeladen und verzerrt ist.¹⁰ Brauchbar ist Kerksenbrock nur als Zugang zu anderweitig verlorenem Quellenmaterial. Schon 1923 war es wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, ihn so zu verwenden, wie es in Löfflers Quellensammlung geschah. Neben Löffler bezieht sich Arthur auch auf John Horsch, der Autodidakt war, aus den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts. Horsch veröffentlichte vor allem in *Mennonite Quarterly Review* und verwendete Kerksenbrock in derselben Weise wie Arthur selbst.¹¹ Kerksenbrock, Löffler und Horsch gegen Cornelius und Kirchhoff auszuspielen, verrät Arthurs unsicheren Umgang mit diesem Thema.

Auf gewisse Weise hat Arthur der Forschung zum täuferischen Münster jedoch einen großen Gefallen getan. Sein gleichzeitig so unkritischer wie ausführlicher Gebrauch der *Historica narratio*, der es ihm ermöglicht, Lücken zu schließen und ansonsten unbeantwortbare Fragen zur Täuferherrschaft in Münster (Februar 1534 bis Juni 1535) zu beantworten, lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Neigung der meisten Historiker, mich eingeschlossen, aus Mangel an besseren Quellen auf Kerksenbrock zurückzugreifen. Dies hob auch Ralf Klötzer in seiner Dissertation *Die Täuferherrschaft von Münster* (1992) deutlich hervor: »Obwohl allgemein bekannt ist, daß Kerksenbrock für seine Darstellung der Täuferherrschaft wenig Vertrauen verdient [...], stützt sich die Forschung vielfach auf ihn, so auch van Dülmen, Rammstedt und Brendler. Bisher wendet sich die Forschung nur punktuell von Kerksenbrock ab.«¹² Mit anderen Worten, es sollte zur Richtlinie der Forschung werden, Kerksenbrock nur dann zu verwenden, wenn wir seine Verwendung rechtfertigen können, anstatt ihm im Zweifelsfalle beizupflichten, wenn sich kein gutes Argument gegen seine Darstellung anbietet. Das Problem, dem sich auch Arthur gegenüber sah und mit dem wir letztlich alle konfrontiert sind, ist die Tatsache, daß wir ohne Kerksenbrock weitgehend auf unsere eigene Vorstellungskraft gestellt sind, wenn wir versuchen, das zur Darstellung zu bringen und zu interpretieren, was sich innerhalb der Stadtmauern Münsters in der Belagerungszeit von Februar 1534 bis Juni 1535 abgespielt hat.

Nicht zufällig sind die größten Fortschritte in der historischen Forschung zur Täuferherrschaft in Münster in zwei Hauptbereichen erzielt worden: einer-

seits in den Vorbedingungen der täuferischen Übernahme der Stadt während der frühen dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts und andererseits in den aufgebrachten und entsetzten Reaktionen auf die Ereignisse. Hier existiert solides und verlässliches Quellenmaterial. Was die Vorgeschichte zur täuferischen Herrschaftsübernahme anbelangt, haben die Untersuchungen Kirchhoffs¹³, gestützt von den Arbeiten Heinz Schillings¹⁴ und Taira Kuratsukas¹⁵, Kerssenbroicks Darstellung der Ereignisse vor Februar 1534 dermaßen unterminiert, daß der Rest seiner Geschichte ernsthaft in Zweifel gezogen werden muß. Die stetig anwachsende Reihe von Studien zu den Reaktionen auf das Täuferreich zu Münster, die von Günter Vogler¹⁶ und Sigrun Haude¹⁷ angeführt und von wichtigen und überzeugenden Beiträgen D. Jonathan Griersers¹⁸, Brad Gregorys¹⁹ und Samme Zijlstras²⁰ ergänzt wird, stellt eine bedeutende Neuentwicklung in der Münsterforschung dar. Eine der Ironien der Historiographie zum täuferischen Münster bleibt jedoch die Tatsache, daß sowohl die Ereignisse, die der Täuferherrschaft vorausgehen, als auch die Reaktionen darauf besser dokumentiert sind als das eigentliche Zentrum des Themas: die täuferische Herrschaft selbst, vom 23. Februar 1534 bis zum 22. Juni 1535.

Als wichtigste Ergänzung zu Kerssenbroick erscheint in Löfflers Quellensammlung zum täuferischen Münster die Summarische *Ertzelungk und Bericht* Heinrich Gresbecks, eine in deutscher Sprache verfaßte Darstellung eines Tischlermeisters und einstigen Landsknechts, die nach Cornelius, der sie 1853 veröffentlichte, im Zeitraum zwischen dem Ende der Täuferherrschaft und 1543 entstanden sein muß.²¹ Cornelius weist auf die Grenzen der Glaubwürdigkeit von Gresbeck hin, dessen Ausführungen er jedoch sehr schätzt, weil sie Authentisches vom Leben im belagerten Münster erwarten ließen. Diese Zeit hat er vom Anfang bis zur Nacht des 23. Mai 1534 miterlebt, als er schließlich von seinem Wachtposten fliehen konnte. Von jemandem, der wie Gresbeck den Belagerern half, die täuferischen Linien im letzten Ansturm Ende Juni zu durchbrechen, kann nicht erwartet werden, den überzeugten Täufern und insbesondere ihren Anführern mit Sympathie gegenüberzutreten. Er stand den inneren Kreisen der täuferischen Herrschaftselite fern. Cornelius vermutet, daß Gresbeck am Mollenheck-Aufstand gegen die Einführung der Polygamie beteiligt war, jedoch wegen seiner unbedeutenden Rolle begnadigt wurde.²² Die Ansicht des gebürtigen Münsteraners Gresbeck, daß die täuferische Führung hauptsächlich in der Hand von »Ausländern«, Holländern und Friesen, gelegen habe, wurde in Kirchhoffs wichtiger Untersuchung aus dem Jahr 1973 grundlegend revidiert.²³ Bei Gresbecks Bericht handelt es sich also um eine weitere, dem täuferischen Münster feind-

lich gesonnene Quelle, wenn auch um eine weitaus glaubwürdigere als Kerssenbroicks *Historica narratio*.

Der lutherische Pastor Antonius Corvinus aus Hessen befragte die drei gefangenen Täuferführer Bockelson, Knipperdollinck und Berndt Krechting in den Wochen vor ihrer Hinrichtung. Sowohl Kirchhoff als auch Robert Stupperich halten Corvinus für den wahren Autor der ersten Geschichte der täuferischen Stadt Münster, der *Warhafftigen Historie*, die 1536 in Wittenberg unter dem Pseudonym »Henricus Dorpius Monasteriensis« erschien.²⁴ Obwohl »Dorp« behauptet, Einwohner Münsters gewesen zu sein, waren ihm manche Dinge, die jedem Münsteraner selbstverständlich gewesen wären, nicht bekannt. Abgesehen von der ausdrücklichen Parteinahme für die lutherische Reformation, bemerkte schon Cornelius, daß diese Historie »durch grobe Irrtümer ihre Abhängigkeit vom Hörensagen und von dem unbestimmten Gerücht« unter Beweis stellt.²⁵ Eine andere, dem täuferischen Münster nicht gerade wohlgesonnene Quelle ist Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijks *Van den oorsponck ende anuanck des sectes welck men wederdop noomt*. Diese Schrift wurde von Samme Zijlstra vor einigen Jahrzehnten in einem gut erhaltenen Manuskript in der Jorislade der Basler Universitätsbibliothek entdeckt. Zijlstra nimmt an, daß sie um 1558/59 vom Schwiegersohn des David Joris als Beitrag zu den internen Kontroversen der Joris-Gruppe kurz vor dem Tode David Joris' verfaßt wurde. Es handelt sich um eine Geschichte des norddeutsch-niederländischen Täuferturns vom ersten Auftreten Melchior Hoffmans bis zum Niedergang des Täuferreichs zu Münster.²⁶ Obwohl Blesdijk erst kurz zuvor mit den Joristen gebrochen hatte, kann er dennoch als »Insider« gelten, der den täuferischen Gruppen, deren Leben und Vorstellungen er beschrieb, wohl mit Sympathie begegnete. Sein Wissen über Münster war jedoch sehr begrenzt. Er stützte sich in großen Teilen auf Lambertus Hortensius, einen katholischen Schulmeister in Utrecht, der 1548 *Tumultuum anabaptistarum* in Basel veröffentlichte, eine Darstellung, die die täuferischen Aufstände in den Niederlanden und in Münster miteinander verband. Cornelius schätzte Hortensius als einen in der Historiographie seiner Zeit geschulten Historiker, der jedoch in der Behandlung der Täufer in Münster vollends auf seine Vorstellungskraft zurückgeworfen war: »Dem Münsterschen Aufruhr [...] steht er in Raum und Zeit fern, und hat weder die Schriften seiner Vorgänger noch irgendeine erhebliche Zahl eigener authentischer Nachrichten zur Benutzung« herangezogen.²⁷ Trotzdem mißt Zijlstra der Schrift Blesdijks beträchtliche Bedeutung bei und zitiert ihn ausgiebig in seiner kürzlich erschienenen Geschichte des Täuferturns in den Niederlanden. Blesdijk wußte seiner Ansicht nach viel über das

Täuferium aus eigener Erinnerung, aus Erzählungen von Beteiligten (beispielsweise der Frau Knipperdollincks) und aus seiner intensiven Lektüre täuferischer Schriften, insbesondere jener Melchior Hoffmans. Wie zu sehen sein wird, hängt die Bedeutung einer Quelle wie Blesdijks Geschichte davon ab, wie die Verbindung zwischen dem täuferischen Münster und den melchioritischen Gruppen in den Nachbarländern eingeschätzt wurde.

Es wäre für die Geschichte Münsters während der Belagerungszeit sicherlich förderlich, stünde mehr Quellenmaterial zur Verfügung, das den täuferischen Standpunkt zum Ausdruck bringt. Allen voran gewähren die Traktate und Briefe des täuferischen Reformers Bernhard Rothmann sowohl Einblicke in die täuferische Theologie als auch in die verschiedenen Phasen der Belagerung, die sich in den theologischen Standpunkten widerspiegeln.²⁸ Von beträchtlichem historischem Wert sind auch die Verhörprotokolle von Täufern, die während der Belagerung und nach dem Fall Münsters gefangen genommen worden waren.²⁹ Darüber hinaus ermöglichen die Verzeichnisse täuferischer Häuser und Grundstücke, die nach dem Ende der Belagerung eingezogen und konfisziert wurden, eine prosopographische Erfassung der täuferischen Bewohner Münsters während der Belagerung – ohne allerdings eine Unterscheidung zwischen überzeugten Anhängern und Menschen treffen zu können, die zu Beginn der Belagerung zur Wiedertaufe gezwungen worden waren. Die Arbeit Kirchhoffs über *Die Täufer in Münster* (1973) ist zweifellos das wichtigste Werk zu diesem Thema im 20. Jahrhundert. Es scheint jetzt überflüssig zu sein, Kirchhoffs wohlbegründete Argumentation, daß sich das täuferische Münster in seiner Sozialstruktur nicht erheblich von anderen frühneuzeitlichen deutschen Städten in derselben Größe und Region unterschied, zu diskutieren. Die Annahme, daß Münster eine einzigartige Sozialstruktur gehabt hätte, die dem Erwartungsschema eines revolutionären Marxismus entsprochen habe, scheint höchst unwahrscheinlich. Selbst mit dem Wegfall marxistischer Erklärungsmuster bleiben jedoch die Konturen der Täufergeschichte Münsters unklar und verschwommen. Dies wird deutlich an den unterschiedlichen Ergebnissen, zu denen zwei erst kürzlich erschienene Untersuchungen gelangt sind, die diese Geschichte frei vom Vorurteil und von der verzerrenden Wirkung feindlich gesonnener Quellen zu erzählen versuchen.

Im weiteren soll auf die unterschiedlichen Darstellungen der Täuferherrschaft in Münster einerseits bei Karl-Heinz Kirchhoff, *Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35* (1989),³⁰ und andererseits bei Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung* (1992),³¹ eingegangen werden. Kirchhoff war immer daran gelegen, das

täuferische Münster in seiner historischen Verankerung, in seinem zeitlichen Rahmen als Phänomen des 16. Jahrhunderts zu verstehen; für ihn bedeutete dies, das Vorhandensein und die Dominanz genereller religiöser und spezifisch apokalyptischer Beweggründe und Motivationen unter den Täufern in Münster anzuerkennen: »[...] die Furcht vor Gottes Zorn und die Erwartung des Tags des Herrn [hat] viele Bürger Münsters zur Annahme der Taufe veranlaßt [...], dieser Hinweis auf eschatologische Ängste und Hoffnungen wurde von der älteren Literatur kaum beachtet und geriet vollends in Vergessenheit, als sozial-ökonomische Bedingungen zur Erklärung frühneuzeitlicher Volksbewegungen herangezogen wurden. Jedoch reichen diese zur Deutung der Vorgänge in Münster nicht aus.«³² Klötzers Ansatz unterscheidet sich von Kirchhoffs insofern, als nicht die Furcht vor dem Anachronismus ins Zentrum der Deutung rückt, sondern die Absicht, Begriffe wie »Radikalität« und »soziale Bewegung«, die er der Reformationsforschung seines Doktorvaters Hans-Jürgen Goertz entliehen hatte, als heuristische Prinzipien zur Anwendung zu bringen. Überzeugt von A. F. Mellinks These, daß es sich beim niederländischen Täuferium zur Zeit der Täuferherrschaft in Münster um eine soziale Bewegung gehandelt habe, versuchte Klötzer dasselbe für Münster zu erweisen. Im Anschluß an Goertz, der behauptet hatte, daß die Struktur der Theologie bei Thomas Müntzer ihrem Wesen nach eher mystisch als apokalyptisch sei, beschließt Klötzer des weiteren seine methodologische Einführung mit der Bemerkung daß »auch die reformatorische Bewegung von Münster in ihrem revolutionären Prozeß ein Element der Mystik zur Geltung brachte«.³³

Daß eine apokalyptische Erwartungshaltung die Weltsicht der Täufer in Münster weitreichend prägte, läßt sich nicht leugnen. Ihr apokalyptischer Glaube ermöglichte es ihnen, in der Heilsgeschichte einen Platz zu finden.³⁴ Es liegt nun am Historiker festzustellen, wie aktiv oder passiv die Apokalyptik der Täufer in Münster war und bis zu welchem Grad, wenn überhaupt, sie rationale Entscheidungen der Täuferführer behinderte. Kirchhoffs Bemühungen, die täuferische Apokalyptik angemessen zu bewerten, führten ihn dazu, die Bedeutung der apokalyptisch ausgerichteten Sekte Melchior Hoffmans zu betonen. Es ist bekannt, daß melchioritische Gedankengänge auch das Münsteraner Täuferium beeinflussten, was besonders gut an den Schriften Bernhard Rothmanns zu erkennen ist. Geistesgeschichtlich orientierte Historiker wie Kirchhoff³⁵ und Martin Brecht³⁶ betonten, daß melchioritische Ideen durch den Einfluß von Predikanten aus Wassenberg in Jülich im Sommer 1533 in Münster Verbreitung fanden. Kirchhoff weist außerdem darauf hin, daß die Anhänger Bernhard Rothmanns bereits lange vor dem

Einsetzen der ersten Erwachsenentaufen in Münster im Januar 1534 als »Wiedertäufer« bezeichnet wurden (die Erwachsenentaufe war ein Nebenthema bei Melchior Hoffman, 1531 setzte er die Praxis zudem für zwei Jahre aus – so folgten auch die Radikalen in Münster bis Anfang 1534 Hoffmans Vorbild und vermieden das Kapitalverbrechen der Erwachsenentaufe, obwohl sie die Kindertaufe verwarfen.)³⁷ Klötzer hält den angeblichen Einfluß Heinrich Rolls und der Wassenberger Prädikanten auf Rothmann für eine unnötige Hypothese, die von den Quellen nicht ausreichend gestützt wird. Aus seiner Sicht war die Verweigerung der Kindertaufe eine logische Folge der internen Radikalisierung der Münsterischen Reformation.³⁸ Was den melchioritischen Einfluß auf die Reformation in Münster vor Januar 1534 anbelangt, scheint Kirchhoff die stärkeren Argumente zu haben. Jan Bockelson, der zukünftige König und damals bereits melchioritische Täufer, besuchte Münster im Juni 1533 für einige Wochen, da »hy huerden, dat wort Gotz dair selfs am heifsten und beisten gepredigt worde«.³⁹ Auch Blesdijks *Oorspronck* betont, daß die melchioritische Bewegung in Ostfriesland sowie in den Niederlanden und die Reformation in Münster sich gegenseitig beeinflusst hätten. Die Ankunft Heinrich Rolls in Amsterdam im Dezember 1533, mit gedruckten Ausgaben der *Bekentnisse van beyden Sacramenten* im Gepäck, die von Rothmann und den Wassenberger Prädikanten verfaßt und bestätigt worden waren, hatte katalysatorische Wirkung für die Akzeptanz des Jan Matthys von Haarlem als führenden melchioritischen Propheten, der für die unverzügliche Wiedertaufe als apokalyptisches Zeichen eintrat.⁴⁰

Die bedeutendsten Historiker des niederländischen Täuferturns, A. F. Mellink und sein Schüler und Nachfolger Samme Zijlstra, behandelten die niederländische melchioritische Bewegung und das Münsteraner Täuferturn als ein einziges Thema. Dennoch hat sich Zijlstra bezüglich des wichtigsten Arguments, das Klötzer von Mellink übernahm, von seinem Lehrer entfernt. Mellink vertrat im Anschluß an ältere Forschungen die Auffassung, daß die Niederlande sich zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts in einer breiten sozialen und wirtschaftlichen Krise befunden hätten und die apokalyptischen Ideen der Melchioriten deshalb auf besonders fruchtbaren Boden fallen konnten.⁴¹ Zijlstra bleibt dieser Erklärung gegenüber skeptisch und neigt, wie Kirchhoff, eher dazu, den apokalyptischen Ideen selbst mehr Gewicht einzuräumen. Im Anschluß an die Arbeiten Lammert Jansmas⁴² argumentiert Zijlstra ausführlich gegen eben jene Erklärungen, die zunächst von Mellink und dann von Klaus Deppermann,⁴³ dem bedeutendsten Biographen Melchior Hoffmans, vorgebracht worden waren. Er weist darauf hin,

daß sich während dieser Periode die Lebensmittelpreise nicht sonderlich erhöht hatten, während die Löhne schon seit längerem angestiegen waren: »Een direct verband tussen de keuze voor het anabaptisme en de slechte tijden is nooit onweerlegbaar aangetond.«⁴⁴ Klötzers Ansatz darf jedoch nicht mit dem traditionell marxistischen, sozioökonomischen Erklärungsmodell verwechselt werden, von dem Mellink letztlich ausgegangen war: »Über soziale Grenzen hinweg – es beteiligten sich Personen aus fast allen Ständen, Schichten, Alters- und Berufsgruppen sowie Frauen und Männer – und über die territorialen Grenzen hinweg wird der Wille artikuliert, das Muster des gesellschaftlichen Systems zu verändern.«⁴⁵

Wie die Rolle Jan Bockelsons selbst einzuschätzen sei, gehört zu den umstrittensten Punkten in der Historiographie der Täuferherrschaft zu Münster. Die Bemerkung Anthony Arthurs über meine eigenen früheren Äußerungen dazu ist scharfsinnig: »Dr. Stayer argumentiert, daß Jan van Leiden grundsätzlich nur eine Figur war, die auf höchst eigenartige Inszenierungen zurückgreifen mußte, weil ihm die Autorität eines Jan Matthys fehlte.«⁴⁶ Rückblickend war ich möglicherweise zu sehr von Otthein Rammstedts Modell in *Sekte und soziale Bewegung* (1966) beeinflusst. Unter Verwendung Weberscher Konzepte behauptete er, daß Jan Bockelsons Herrschaft ein typisches Fallbeispiel für eine Institutionalisierung darstellte, die den Verlust an Charisma ausgleichen mußte, der durch den Tod von Jan Matthys im April 1534 hervorgerufen worden war.⁴⁷ Es gibt sicherlich einiges, was für diese Interpretation spricht. Mit dem Verschwinden des Jan Matthys traten die alten, protätäuerischen Eliten Münsters in jenes sorgfältig ausbalancierte Arrangement der Machtaufteilung mit den holländischen Einwanderern ein, wie es von Kirchhoff beschrieben wurde. Unter Bockelson war es den Einheimischen erlaubt, ihre Häuser und Grundstücke zu behalten, obwohl dies der Erklärung Rothmanns und der Propheten zur Gütergemeinschaft zuwiderlief.⁴⁸ Sicherlich konnte Bockelson in täuferischen Kreisen außerhalb Münsters auch niemals das gleiche Maß an Autorität wie Jan Matthys gewinnen. Sowohl die jämmerliche Niederlage des Amsterdamer Aufstands im Mai 1535 als auch das Auftauchen Jan van Batenburgs als rivalisierenden Anführers unter den revolutionären melchioritischen Gruppen wiesen auf den Niedergang und Verfall von Bockelsons prophetischer Autorität hin. Dennoch muß der erfolgreiche sechzehnmonatige Widerstand der Täufer in Münster vor allem Bockelson zugeschrieben werden, wie Klötzer meint. Im Vergleich zu Bockelson ist Jan Matthys eine dunklere Figur, begabt mit einer religiösen Autorität, die in Fanatismus, möglicherweise in den Wahnsinn abglitt. Klötzers Argumente, daß es Bockelson und nicht Matthys gewesen sein

muß, der mit der Wahl des protäuferischen Rats im Februar 1534 die Rechtmäßigkeit der Regierung ausrief,⁴⁹ und daß die radikale Zäsur in der Herausbildung der Täuferherrschaft »die Abschaffung der Ratsverfassung (Anfang April 1534) zugunsten einer theokratisch legitimierten Ordnung unter der charismatischen Führerschaft des Jan van Leiden« gewesen sei,⁵⁰ sind überzeugende Vorschläge. Bockelson war die wegweisende Gestalt in Münster, sicherlich ab April, möglicherweise schon zu Beginn der Belagerung.

Tonangebend wirkte Bockelson auch bei der Einführung der Polygamie, von der er die Prediger allerdings erst nach acht Tagen hartnäckiger Auseinandersetzungen überzeugen konnte. Doch selbst dies rückt ihn nicht unbedingt in ein unvorteilhaft-diskreditierendes Licht. Es kann keinen ernsten Zweifel an der großen Überzahl der Frauen im täuferischen Münster geben. So kann auch gesagt werden, daß das Hauptziel der Polygamie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in dieser Stadt gewesen sei – mit anderen Worten: die weibliche Mehrheit mußte, den vorherrschenden Einstellungen der Zeit gemäß, von Männern geführten Haushalten unterstellt werden. In ihrer nüchternen Darstellung des einst so sensationellen Themas der Vielweiberei im münsterischen Täufertum unterscheiden sich Klötzer und Kirchhoff kaum. Klötzer schreibt: »Offenbar hatte die Führung der Stadt das Interesse, Ehemißbrauch zu verhindern und Mäßigung zu gewährleisten, um alle Frauen in die Eheordnung hineinzunehmen und trotzdem auszuschließen, was man für Unzucht hielt.«⁵¹ Kirchhoff findet eine überzeugende Erklärung für die Einführung der Polygamie »in der Notwendigkeit [...], den großen Überschuß an alleinstehenden Frauen in die angestrebte patriarchalische Gesellschaft einzuordnen bzw. jede Frau der Obhut eines Mannes zu unterstellen«.⁵² Freilich haben sich die Herrschenden, sobald ein System der Polygamie errichtet war, zahlreiche Frauen aus den unterschiedlichsten Gründen genommen. Es besteht aber wenig Grund anzunehmen, Bockelson sei besonders ausschweifend gewesen, wollte man dasselbe nicht auch für den Propheten Mohammed behaupten. Dieses »Königreich der Frauen« hat sich angesichts der Tatsache, daß sich relativ wenige Söldner unter den Verteidigern befanden, als erstaunlich effektive und wehrhafte »Kriegsmaschine« erwiesen.

Klötzer stellt Bockelson als einen Mann dar, dessen apokalyptische Weltansicht sich reibungslos mit rational begründeter Anpassung an die sich ständig verändernden Umstände seiner Herrschaft vereinbaren ließ. Die Entscheidung für die Polygamie war unter anderem eine Maßnahme, unverheirateten Söldnern, die aus der bischöflichen Armee desertiert waren, einen Anreiz zu bieten, sich in die täuferische Gemeinschaft zu integrieren.⁵³ Die-

se Berufssoldaten hätten der Verteidigung nützlich sein können, doch mit ihren gewalttätigen und trunksüchtigen Gewohnheiten wurden sie eher zu einem störenden Element in der »Gemeinschaft Gottes«. Nach dem Fehlschlag der zweiten Frontalattacke auf die Mauern Münsters im August 1534, soll Jan van Leiden angeblich erkannt haben, wie knapp der Sieg war und daß er sich nicht mit Regelmäßigkeit würde wiederholen lassen.⁵⁴ Daher versuchte er, seine Truppen auf einen Ausfall in die der täuferischen Sache wohlgesonnenen Nachbarländer vorzubereiten. Im Oktober legte sein militärischer Oberbefehlshaber jedoch ein Veto gegen den geplanten Ausbruch ein. Der König mußte seine Taktik den veränderten Umständen anpassen⁵⁵ und begann nun mit zahlreichen Appellen an andere Täufergruppen in Westfalen und den Niederlanden, Truppen aufzustellen, die den Belagerungsring um Münster durchbrechen sollten. Die zunehmend verzweifelter werdenden Versuche belegen, wie im Fall des Verräters Heinrich Graess, einerseits die Leichtgläubigkeit und Naivität der täuferischen Führung und andererseits den willensstarken, verschwörerischen Realitätssinn eines Jan van Geel. Das war eine Mischung aus religiöser Überzeugung, Verzweiflung und taktischer Planung, wie sie sich in der Geschichte häufig findet.

Diese Überlegungen führen uns zum Hauptstreitpunkt zwischen Kirchhoff und Klötzer, was den Anspruch auf Universalherrschaft und die expansionistischen Absichten der Münsteraner Täufer anbelangt. Eine der markantesten Revisionen in der Historiographie der Täuferherrschaft zu Münster wäre, setzte sie sich durch, Kirchhoffs These, daß der König niemals einen Anspruch auf Weltherrschaft erhoben habe. Sämtliches Beweismaterial, das für eine solche Zielsetzung spräche, schreibt er den absichtlich oder unab-sichtlich verfälschten Protokollen von Verhören abgefangener täuferischer Emissäre zu. Mit diesen Protokollen versuchte der Bischof, von benachbarten Herrschaften finanzielle Unterstützung für die Belagerung einzuwerben, indem er sie von der Gefahr überzeugte, die von der Täuferherrschaft für ihre eigenen Herrschaften ausging. Dazu trug natürlich auch die böswillige Legendenbildung von »Dorp« und Kerksenbroick bei.⁵⁶ Die alleinige Absicht der Münsteraner Täufer war es, ihren Missionsauftrag in der ganzen Welt als das in der Bibel beschriebene Vorspiel zur Wiederkunft Christi zu erfüllen. »Alle Belege zu angeblichen Weltherrschaftsplänen der münsterischen Täufer gehen auf entstellte oder erfundene Interpretationen solcher Motive zurück, die mit biblischer Weltmission oder dem weltweiten Königreich Christi der Endzeit zusammenhängen. Das münsterische Täufertum übernahm den universalen Anspruch des Christentums, symbolisiert durch das Kreuz über der Erdkugel, legitimiert durch den Missionsauftrag, den Chri-

stus seinen Aposteln erteilt hatte. Man mag das als Anmaßung der Täufer ansehen, muß aber bedenken, daß mit gleichen Argumenten gerade in jenen Jahren die neue Welt (Mittelamerika) missioniert wurde.«⁵⁷ Sicherlich haben die inhaftierten Täuferführer nach der Eroberung Münsters behauptet, daß sie in der Stadt geblieben wären, wenn die Belagerer sich zurückgezogen hätten, »und den bischop mit sinen sticht und landt gewarden laeten hebbben, sunder onderwindong eniger hoech ader oevericheit«.⁵⁸ Klötzer hielt Kirchhoffs Argumentation dennoch für wenig überzeugend – meiner Meinung nach mit gutem Grund.

Zu Beginn meiner wissenschaftlichen Beschäftigung habe ich mich intensiv mit den Traktaten, die Bernhard Rothmann während der Belagerung Münsters verfaßt hatte, beschäftigt und einen Aufsatz mit dem Titel »The Münsterite Rationalization of Bernhard Rothmann« veröffentlicht.⁵⁹ Ich arbeitete mit einer historischen Methodologie, die vor allem großen Wert darauf legte, den untersuchten Autoren ein konsistentes Gedankengerüst zu attestieren: So ergab sich für Rothmann eine geschlossene »münsterische Rationalisierung«. Später lobte mich Kirchhoff, von seinem apokalyptisch orientierten Standpunkt aus argumentierend, für den erstmals exakt geführten Nachweis, wie es Rothmann gelingen konnte, das Datum für die Wiederkunft Christi auf 1533 oder 1534 festzusetzen.⁶⁰ Ich hatte stets meine Probleme damit, die Ideen in Rothmanns Traktaten zu vereinheitlichen. Klötzer hat nun der Forschung den Dienst erwiesen, die Entwicklung von Rothmanns Propaganda vor dem Hintergrund der sich verändernden Umstände der Täuferherrschaft zu Münster analysiert zu haben.

Der erste Traktat, den Rothmann während der Belagerung verfaßte, war das kurze *Bekentones des globens und lebens der gemein Christe zu Monster*, das im Juni, noch vor der Einführung der Polygamie, erschien. Von diesem Traktat meint Klötzer, daß es kurz nach dem verheerenden Fehlschlag des ersten Angriffs auf die Mauern der Stadt im Mai geschrieben wurde, um einige der bischöflichen Söldner dazu zu bewegen, die Seiten zu wechseln.⁶¹ Dieser Traktat enthält eine Zusammenfassung der täuferischen Glaubensvorstellungen und weist die Anschuldigungen zurück, die Belagerten hätten »der frawen gemein haben under einander« getrieben, ihr Widerstand gegen den Bischof sei illegitim und sie hätten Ende Februar durch die Ausweisung ihrer Gegner aus der Stadt ungerecht gehandelt. Ein apokalyptisch-endzeitlicher Unterton und die Welteroberungspläne der münsterischen Täufer fehlten in dieser ersten Abhandlung im Gegensatz zu den vier folgenden Traktaten, die mit der *Restitution* vom Oktober 1534 einsetzten, völlig. Vor der Veröffentlichung der *Restitution* war im Juli die Polygamie eingeführt wor-

den, und Bockelson war im September zum König aufgestiegen. Klötzer interpretiert die Einführung des Königtums gerade als Bestätigung der Weltrevolution, wie sie für Münster konzipiert worden war, und weist Kirchhoffs Angriff auf die »Weltherrschaftslegende« ausdrücklich zurück: »Von vornherein war nichts anderes als die Universalität des Königtums konzipiert. Nur das Regiment der Stadt Gottes hatte demnach Anspruch darauf, die gesellschaftliche Ordnung in der Welt zu bestimmen. [...] Militärische Maßnahmen plante man nur, um den Belagerungsring zu sprengen. Danach sollte sich die Macht des Königs wie von selbst ausdehnen, indem alle Menschen ihm beifielen und nur einzelne Widersetzliche abgeurteilt würden.«⁶² So gesehen reflektierte die Restitution das gelassene Selbstbewußtsein des frühen Königtums, indem sie die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens in Münster ankündigte und die Lehren der melchioritischen Täufer sowie die Praxis der Gütergemeinschaft und der Polygamie unter dem König, den Gott auf den Thron Davids gesetzt hatte, erläuterte.⁶³ Hier wird die Übergabe der Stadt an die Täufer als Himmelsgeschenk gepriesen und nicht nur in nüchtern-legalistischen Worten gerechtfertigt wie noch in dem *Bekentones* vom Juni.

In gewisser Weise sind, wie Klötzer anmerkt, die beiden nächsten Traktate Rothmanns, der Bericht *Van der Wrake* (Dezember 1534) und *Van verborgenheit der schrift* (Februar 1535), nur Begleitstücke zur *Restitution*,⁶⁴ so daß es berechtigt sei, ihre Gedanken als eine Einheit zu analysieren. *Van der Wrake* richtete sich an Täufer außerhalb Münsters und wurde zu einer Zeit verfaßt, als der Belagerungsring sich immer enger zusammenzog und der Verräter Heinrich Graess falsche Hoffnungen auf anrückende Entsatztruppen zu wecken verstand: »Schon im Restitutionstraktat war zu lesen gewesen, daß die Heiligen die Rache an »Babylon« vollstrecken sollten, doch von der Aktualität des göttlichen Plans, einen Vernichtungsfeldzug gegen die Gottlosen durchzuführen, spricht Rothmann erst in der Racheschrift. Wahrscheinlich wäre diese höchste Zuspitzung der Racheideologie ausgeblieben, hätte nicht Heinrich Graess mit seinen verräterischen Absichten die Bereitschaft der Gemeinde, offensiv zu werden, stimuliert.«⁶⁵ *Van verborgenheit der schrift* ist an ein breiteres reformatorisches Publikum adressiert, insbesondere jedoch an Markgraf Philipp von Hessen, der zu Beginn des Jahres 1533 Rothmanns Reformationsbestrebungen noch maßgeblich unterstützt hatte und jetzt einen großen Teil der Belagerungsarmee stellte.⁶⁶ Wäre es Rothmann tatsächlich gelungen, Philipp für die täuferische Sache zu gewinnen, hätte sich die Situation für das täuferische Münster entscheidend verändert. Doch schon diese Absicht allein hätte gezeigt, wie sehr die Führungs-

elite in Münster ihren Sinn für Realitäten bereits verloren hatte. Die *Verborgenheit* war sowohl in der *Restitution* als auch in *Van de Wrake* bereits angekündigt worden; der Traktat versuchte, alle Widersprüche in der Heiligen Schrift aufzulösen, indem biblische Verheißungen verschiedenen Stadien des göttlichen Heilsplans zugeordnet wurden. Das Leiden der Apostel und die Militanz der Täufer in Münster repräsentierten so Gottes Willen in verschiedenen Abschnitten der Geschichte.⁶⁷

Rothmanns letzte Schrift, *Van erdesscher unnde tytliker Gewalt*, die sich wie die *Verborgenheit* an Philipp von Hessen richtete, wurde zu spät während der Belagerung vollendet, als daß sie hätte gedruckt werden können. Die Stimmung ist niedergeschlagen. Klötzer schreibt: »Obwohl Rothmann nicht mehr damit rechnet, dem Vernichtungswillen der Feinde Münsters entgegen zu können, läßt er sich noch von der Hoffnung treiben, zumindest wenigen Mächtigen die Einsicht zu eröffnen, daß sie gegen Gott handeln, wenn sie die Heiligen umbringen.«⁶⁸ Im Angesicht der Niederlage klammerten sich die Täufer in Münster an die bekannte Prophezeiung in Daniel 2, daß die weltliche und zeitliche Macht »bald« zerstört werden würde, und fuhren fort, ihre apokalyptischen Aufrufe zur Umkehr an die Herrschenden zu richten. Die Bedeutung der Täuferherrschaft zu Münster wurde, wie es den Melchioriten auch entsprach, auf ein »Bild« reduziert, auf die figurative Vorschau des kommenden Reichs Christi. Kirchhoffs wichtigsten Belegtext für die täuferische Absicht, dem Bischof zu erlauben, seine Länder und seine Macht zu behalten, erklärt Klötzer wie folgt: »Um das Projekt der Stadt Gottes zu retten, ging Jan van Leiden sogar so weit, den Universalanspruch des Königtums fallenzulassen.«⁶⁹

Sicherlich waren die münsterischen Täufer keine modernen Revolutionäre im Kostüm des 16. Jahrhunderts, wie W. J. Kühler gegen Karel Vos einst meinte.⁷⁰ Es bleibt weiterhin wichtig, ihre apokalyptische Motivation wahrzunehmen. Dennoch fallen wir wohl keinem historischen Anachronismus zum Opfer, wenn wir die täuferische Apokalyptik so auffassen, daß sie sich mit rationaler Vorgehensweise vereinbaren läßt, und zur Kenntnis nehmen, daß sie beides enthalten kann: Gottes Werk aktiv voranzutreiben als auch auf seine Handlungen zu warten. Moderne begriffliche Konzeptionen wie Revolution und Bewegung, selbst Charisma, können von hohem heuristischen Wert sein, um die Vergangenheit zu erhellen – es hängt lediglich davon ab, wie geschickt und vorsichtig sie angewandt werden. Weil die Geschichte der Täuferherrschaft zu Münster, vom Februar 1534 bis Juni 1535, von ihren Feinden so entstellt und verzerrt wurde, kann sie nicht mit Sicherheit erhellt werden. Eines ist jedoch sicher: Wir können als gewissenhafte

Historiker nicht einfach nur wiederholen, was ihre Gegner darüber gesagt haben, selbst wenn sie, wie Kerksenbroick, eine Geschichte lebendig zu erzählen verstehen. Karl-Heinz Kirchhoff und Ralf Klötzer haben beide versucht, die Geschichte des täuferischen Münster vorurteilsfrei darzustellen. Angesichts der Quellenlage überrascht es jedoch nicht, daß sie zu so unterschiedlichen Ergebnissen gelangt sind. Die Geschichtsschreibung, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat, ist eine Form der Rhetorik. Die Leser sind das Publikum, das darüber entscheidet, ob es zustimmt oder nicht.

Aus dem Englischen übersetzt von Elke Park

Anmerkungen

1 Anthony Arthur, *The Tailor King. The Rise and Fall of the Anabaptist Kingdom of Münster*, New York 1999.

2 Ebd., S. 4.

3 Vgl. Besprechung v. Dale Jonathan Grieser, in: *Mennonite Quarterly Review* 2001, S. 273–274.

4 Heinrich Detmer (Hg.), *Hermann von Kerksenbroick, Anabaptisti furoris Monasteriensium inclitum Westphaliae metropolim evertentis historica narratio* (2 Bde.), Münster 1899/1900.

5 Arthur, *Tailor King* (wie Anm. 1), S. 225f.

6 Karl-Heinz Kirchhoff, *Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35*, in: Franz Petri (Hg.), *Der Raum Westphalen 6. Fortschritte der Schlußbilanz 1*, Münster 1989, S. 312f.

7 Clemens Löffler (Hg.), *Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen*, Jena 1923.

8 Carl A. Cornelius (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853 (Münster 1983, Neudruck), S. XXXVI–LX.

9 Arthur, *Tailor King* (wie Anm. 1), S. 224.

10 Karl-Heinz Kirchhoff, *Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?*, in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 55/56, 1962/63, S. 7–21.

11 Arthur, *Tailor King* (wie Anm. 1), S. 223f.: »My own account (...) leans more toward the Kerksenbrück/Horsch interpretation.«

12 Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster 1992, S. 82f., Anm. 300.

13 Kirchhoff, *Friedliche Täufergemeinde* (wie Anm. 10).

14 Heinz Schilling, *Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreiches, 1525–1534*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.): *Der Deutsche Bauernkrieg 1524–26*, Göttingen 1975, S. 193–238.

15 Taira Kuratsuka, *Gesamtgilde und Täufer: Zur Struktur der Radikalisierung der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich in Münster 1533/34*, in: *ARG* 1985, S. 191–222.

16 Günter Vogler, *Das Täuferreich zu Münster im Spiegel der Flugschriften*, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.): *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, Stuttgart 1981, S. 309–351.

17 Sigrun Haude, *In the Shadow of »Savage Wolves«: Anabaptist Münster and the Ger-*

- man Reformation during the 1530s, Boston 2000.
- 18 Dale Jonathan Grieser, »Seducers of the Simple Folk«. The Polemical war against the Anabaptists (1525–1540), Unveröff. Theol. Diss., Harvard 1993.
- 19 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. 1999.
- 20 Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum u. Leeuwarden 2000.
- 21 Cornelius, *Berichte* (wie Anm. 8), S. 3–214.
- 22 Ebd., S. LXIII–LXXXIII.
- 23 Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973.
- 24 Robert Stupperich, *Wer war Henricus Dorpius Monasteriensis?*, in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 51/52, 1958/59, S. 150–160. Karl-Heinz Kirchhoff (mit gleichem Titel), in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 53/54, 1962, S. 173–179.
- 25 Cornelius, *Berichte* (wie Anm. 8), S. IX–XXIV, bes. XXII.
- 26 Samme Zijlstra, Nicolaas Meynderts. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme, Assen 1983, S. 147–165.
- 27 Cornelius, *Berichte* (wie Anm. 8), S. XXVI–XXVII.
- 28 Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970.
- 29 Cornelius, *Berichte* (wie Anm. 8), S. 369–381, 398–410; Robert Stupperich, *Zwei bisher unveröffentlichte eigenhändige Briefe Berndt Knipperdollyncks*, in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 77, 1984, S. 41–58.
- 30 Wie Anm. 6
- 31 Wie Anm. 12.
- 32 Kirchhoff, *Phänomen* (wie Anm. 6), S. 362f.
- 33 Klötzer, *Täuferherrschaft* (wie Anm. 12), S. 12–19 (Zitat S. 19).
- 34 Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979.
- 35 Kirchhoff, *Phänomen* (wie Anm. 6), S. 286: »Heinrich Slachtschap, einer der Wasserberger Predikanten, bemerkte schon im Mai oder Juni 1533, Rothmann und Roll »setzten die Kindertaufe hintan«, d. h. sie entfernten sich in dieser Frage vom Luthertum.«
- 36 Martin Brecht, *Die Theologie Bernhard Rothmanns*, in: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 78, 1985, S. 66.
- 37 Kirchhoff, *Phänomen* (wie Anm. 6), S. 373–376.
- 38 Klötzer, *Täuferherrschaft* (wie Anm. 12), S. 47.
- 39 Cornelius, *Berichte* (wie Anm. 8), S. 370; vgl. Kirchhoff, *Phänomen* (wie Anm. 6), S. 373.
- 40 Zijlstra, Blesdijk (wie Anm. 26), S. 154–155.
- 41 A.F. Mellink, *De wederdoopers in de noordelijke Nederlanden 1531–1544*, Groningen 1953, S. 1–19.
- 42 Lammert G. Jansma, *The Rise of the Anabaptist Movement and Social Change in the Netherlands*, in: Irvin B. Horst (Hg.): *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, Leiden 1986, S. 85–104.
- 43 Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 281–283.
- 44 Zijlstra, *Geschiedenis van de dopersen* (wie Anm. 20), S. 110.
- 45 Klötzer, *Täuferherrschaft* (wie Anm. 12), S. 14.

- 46 Arthur, Tailor King (wie Anm. 1), S. 223.
- 47 Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln und Opladen 1966.
- 48 James M. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods, Montreal 1991, S. 123–138, 208–213.
- 49 Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 12), S. 73–76.
- 50 Ebd., S. 9.
- 51 Ebd., S. 98.
- 52 Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 6), S. 392.
- 53 Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 12), S. 97.
- 54 Ebd. S. 103.
- 55 Ebd., S. 111f.
- 56 Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 6), S. 399–401.
- 57 Ebd., S. 401.
- 58 Cornelius, Berichte (wie Anm. 8), S. 380.
- 59 James M. Stayer, The Münsterite Rationalization of Bernhard Rothmann, in: Journal of the History of Ideas 28, 1967, S. 179–192.
- 60 Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 6), S. 369, Anm. 52.
- 61 Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 12), S. 154–157.
- 62 Ebd., S. 104–105, Anm. 392: »Gegen Kirchhoff, Phänomen, [S.] 400, der die ›Weltherrschafts-Legende‹ umstoßen will, halte ich mit Jelsma daran fest, daß man in Münster den König Jan van Leiden als die alleinige legitime Obrigkeit in der Welt ansah.«
- 63 Ebd., S. 157–162.
- 64 Ebd., S. 163–170.
- 65 Ebd., S. 169.
- 66 Ebd., S. 173.
- 67 Ebd., S. 170–173.
- 68 Ebd., S. 174–175.
- 69 Ebd., S. 135–136.
- 70 W. J. Kühler, Het anabaptisme in Nederland, in: De Gids 85/3, 1921, S. 249–278.

Von Orsoy nach Oberwesel

Die schwierigen Anfänge des Kampfes gegen die Täufer in Münster im Jahr 1534

Die Täuferherrschaft in Münster hat in den letzten Jahrzehnten die Forschung immer wieder beschäftigt.¹ Es wurden Überblicke vorgelegt oder einzelne Aspekte beleuchtet. Auch waren in Münster zwei eindrucksvolle Ausstellungen zu den Ereignissen und ihrer Rezeptionsgeschichte zu sehen, die in Katalogen dokumentiert wurden.² Am intensivsten untersuchte Karl-Heinz Kirchhoff das Phänomen und faßte seine Forschungen zuletzt in einer bemerkenswerten Publikation zusammen.³ Die meisten Untersuchungen widmeten sich den Vorgängen in der Stadt, das heißt der Einführung der Reformation und der Ausgestaltung der Täuferherrschaft. Weniger Beachtung fanden dagegen die Belagerung der Stadt und die Probleme, die sich daraus für Bischof Franz von Waldeck und andere Fürsten ergaben. Nach der Arbeit von Ludwig Keller⁴ wurden zwar einige kleinere Beiträge zum Thema veröffentlicht, aber nur Kirchhoff legte einen Überblick vor, der die militärischen Maßnahmen und politischen Verhandlungen eingehend verfolgte⁵, während Helmut Neuhaus die reichspolitische Dimension untersuchte.⁶

Kirchhoff verarbeitete neben gedruckten Quellen die Akten der Archive in Münster und Düsseldorf. Ich teile seine Beurteilung der Ereignisse. Berücksichtigt man indes die Bestände weiterer Archive, zum Beispiel in Marburg, Weimar, Dresden, Hannover, Würzburg oder Wien, dann kann seine Darstellung vervollständigt werden.⁷ Für den Zeitraum vom Tag zu Orsoy am 26. März 1534 bis zu dem in Oberwesel am 16. November soll deshalb verfolgt werden, welche Interessen in dieser Phase die Herrschenden bewegten und welche Schwierigkeiten sich abzeichneten, dem Bischof zu Hilfe zu kommen. Denn es ist schon erstaunlich, warum es mehrerer Monate bedurfte, ehe eine effektive Unterstützung zustande kam. Die umfangreichen Quellenbestände können allerdings auch in diesem im Umfang begrenzten Beitrag nicht ausgeschöpft werden.

I. Der Tag zu Orsoy

Franz von Waldeck, seit 1530 Administrator des Bistums Minden, seit 1532 Bischof von Münster und Osnabrück⁸, war in der Stadt Münster mit einer erstarkenden reformatorischen Bewegung konfrontiert.⁹ Vor allem aber gewannen die Täufer an Einfluß. Den hessischen Landgrafen Philipp informierte

der Bischof am 20. Januar 1534, daß angesichts der »verführerischen« Predigten Bernhard Rothmanns ein allgemeiner Aufstand zu befürchten sei und die Sache bei dem gemeinen Mann »in ander unser stede und naberlande einen gewissen vortganck« gewinne.¹⁰ Der Verweis auf der Stadt benachbarte Gebiete erfolgte nicht grundlos, denn auch dort und in den Niederlanden breitete sich die Täuferbewegung aus. Die Räte des Herzogs von Kleve berichteten dem Bischof am 4. März, in Kleve, Jülich und Berg seien von Münster ausgesandte »Propheten« erschienen, um die Untertanen zu bewegen, mit ihnen nach Münster zu ziehen.¹¹

Bei den Ratswahlen am 23. Februar 1534 erlangten die Täufer die Herrschaft in der Stadt und begannen, das Regiment nach ihren Vorstellungen einzurichten. Am 17. Februar bot der Bischof die Ritterschaft und am 28. Februar die Erbmänner des Stifts auf.¹² Am 23. Februar richtete er sein Hauptquartier in Telgte ein. Da er eine Belagerung aus eigenen Mitteln trotz wiederholter Schatzungen¹³ nicht finanzieren konnte, hoffte er auf die Unterstützung benachbarter Fürsten. Philipp von Hessen, der seit 1532 mit ihm verbündet war, stellte als erster Truppen zur Verfügung, erklärte sich wiederholt zur Hilfe bereit und war bemüht, weitere Fürsten zu bewegen, den Bischof zu unterstützen.¹⁴ Die »Empörung« in Münster sei dem »vorschiedenen bewerischen vfrur nit sehr ungleich«, schrieb er am 30. März an den Augsburger Rat, und wenn nicht Widerstand geleistet werde, könne vielen Ländern daraus großer Schaden erwachsen.¹⁵ Tatsächlich waren die Täufer in weiten Teilen des Reiches aktiv, und die von König Ferdinand und mehreren Landesherren erlassenen Mandate vermochten die Bewegung nicht im gewünschten Maß einzudämmen.

Nachdem sich Franz von Waldeck Ende Februar ohne Erfolg an den Kölner Erzbischof und Kurfürsten Hermann von Wied und an Herzog Johann von Kleve gewandt hatte, erschienen am 20. März kurkölnische und klevische Räte in Telgte und bekundeten, beide Landesherren seien bereit, »souil inen vmber muglich solich onchristlich grausam erschreckenlich vnd vfrurisch wesen straffen zu helffen vnd derhalb Munster hilfloß nit zulassen.« Sie ersuchten den Bischof, am 25. März nach Orsoy (zwischen Wesel und Moers) zu kommen, um dort am nächsten Tag mit beiden Fürsten zu beraten.¹⁶

Während des Tages zu Orsoy am 26. März, an dem die drei Landesherren nicht persönlich teilnahmen, zeichnete sich zunächst kein Ergebnis ab.¹⁷ Erst nach separaten Beratungen der kurkölnischen und klevischen Räte lenkten letztere ein, so daß doch noch ein Abschied zustande kam.¹⁸ Hinsichtlich der »eilenden Hilfe« wurde darauf verwiesen, daß die erbetenen Geschütze nach

Münster unterwegs seien. Beide Fürsten verpflichteten sich ferner, jeder zwei Fähnlein Knechte für einen Monat zur Verfügung zu stellen. Zur Verlängerung der Hilfe erklärten sie sich bereit, wenn dies erforderlich sein sollte. Da der Bischof nicht über genügend Knechte verfüge und deshalb der Belagerungsring nicht geschlossen werden könne, wollten sie ihm mit geschickten guten Leuten und nicht mit Geld zu Hilfe kommen. Einige Festlegungen galten der Sicherheit der Territorien: Die Untertanen sollten sich nicht in ausländische Dienste begeben und der Durchzug fremden Fußvolks unterbunden werden, auch den Amtleuten alle Personen angezeigt werden, »so zue vffrur vnnd verdruckung der oberkheit ader sunst zu verachtung alter vnnd wolhergebrachter Christlicher ordenong dienen«. ¹⁹ Allen Untertanen sollte angesagt werden, wenn an einem Ort Aufruhr entstehe, ungesäumt zu helfen, diesen zu stillen.

Um weitere Hilfe für den Bischof zu mobilisieren, rieten Kurköln und Kleve: Da die münsterische Sache alle Obrigkeiten angehe, sollten die Stände des niederrheinisch-westfälischen Reichskreises ²⁰ gemäß dem Abschied des Speyerer Reichstags von 1526 um Beistand ersucht werden. ²¹ Damit war ein Weg gewiesen, die Unterstützung nicht mehr über Verhandlungen mit einzelnen Fürsten zu betreiben, sondern das Potential eines ganzen Reichskreises zu erschließen, und zwar gemäß den Prinzipien, die der Speyerer Reichsabschied fixierte. ²² Insofern verwies der Tag von Orsoy auf einen gangbaren Weg. Doch politische Gründe verhinderten, eine wirksame Hilfe sofort zu vereinbaren: »Man befürchtete, es ginge dem Bischof nur um die Niederwerfung der Stadt, und es bestand die Gefahr, daß er die so gewonnene Herrschaft im Stift benutzen würde, um sein Territorium an Burgund zu übergeben. Dazu wollte Kleve nicht helfen. Andererseits konnte man nicht abseits stehen und Hessen die Hilfe überlassen. Mit der Einberufung des Kreises hoffte man wohl, den Bischof von hessischer und burgundischer Hilfe unabhängig zu machen.« ²³

II. Der erste Tag zu Neuss und weitere Bemühungen um Hilfe

Inzwischen leitete Franz von Waldeck die Belagerung der Stadt ein, und er plante auch, Münster im Sturm zu erobern. Er ließ am Niederrhein ²⁴ und in Mitteldeutschland ²⁵ Söldner anwerben. Doch die Vorbereitung eines Angriffs verzögerte sich, weil es an Arbeitskräften und schwerem Geschütz mangelte. Auch die in Orsoy vereinbarten Maßnahmen wurden nur zögernd umgesetzt. Denn in dem »spannungsvollen politischen Kraftfeld zwischen Burgund, Geldern, Köln, Kleve und Hessen hatte Bischof Franz einen schwierigen Stand.« ²⁶ Nahm er die Hilfe des einen an, weckte das den Arg-

wohn der anderen. Auch schwelte im Norden der Konflikt zwischen Lübeck und Dänemark, und im Süden betrieb Philipp von Hessen die Rückgewinnung Württembergs für Herzog Ulrich.²⁷

In den Blickpunkt des Reiches rückte der Konflikt um Münster, als König Ferdinand sich zwischen dem 25. und 31. März an zahlreiche weltliche und geistliche Fürsten sowie Reichsstädte wandte.²⁸ Er erinnerte an das dortige Geschehen, erklärte generell, die Täufer beabsichtigten, alle Obrigkeiten zu unterdrücken »oder doch vnnder dem gemainen man ainen aufstand vnnnd entporung zu erwecken«²⁹, rügte die nachlässige Befolgung der Täufermandate an vielen Orten und verlangte deren strikte Einhaltung. Da die Zeitläufte unruhig seien, sollten nach einem Zug gegen Münster die Truppen unverzüglich entlassen werden, um einen Aufstand des Pöbels zu verhüten, »zu welchem derselbig on das geneigt ist, auch ime ytz sonderlich die widertauffrisch sect raitzung gibt«.³⁰ In das Schreiben an die geistlichen Fürsten war ein Passus eingefügt, der die Aufwiegelung zu gewaltsamen Aktionen in ihren Folgen für die Kirche ausmalte. Denn mit diesen sei beabsichtigt, den Geistlichen die Gotteshäuser und die zeitlichen Güter zu nehmen, wodurch weitere Fürsten angereizt würden, gleiches zu tun.³¹

Franz von Waldeck griff nun den Vorschlag von Orsoy auf, die Hilfe der Nächstgesessenen zu erbitten. Am 29. März wandte er sich an Herzog Johann von Kleve als Obersten des niederrheinisch-westfälischen Reichskreises.³² Er erinnerte an den Artikel des Speyerer Abschieds von 1526, verwies auf den »mutwilligen Ungehorsam« und das »unchristliche Wesen« der Täufer in Münster und erbat den Rat und Beistand der benachbarten Kreisstände. Sie sollten die münsterische Sache als ihre eigene betrachten, da sonst allen Fürsten und Obrigkeiten, Land und Leuten die Vernichtung drohe. Deshalb möge der Herzog alle Kreisstände anschreiben. Die Reaktionen fielen unterschiedlich aus. Einige erklärten sich zur Hilfe bereit. Bürgermeister und Rat von Köln antworteten am 7. April, sofern eine allgemeine Kreissteuer ausgeschrieben werde, wollten sie sich dem fügen.³³ Andere verwiesen auf ihr Unvermögen, Hilfe zu leisten. Der Abt des Stifts Corvey antwortete zum Beispiel am 14. April, sein Stift sei durch schwere Händel in »üblen Unrat« geraten, so daß er wegen seiner »Ohnmacht« um Nachsicht bitte.³⁴ Offenbar wurde nichts unternommen, um die Kreisstände beschleunigt einzuladen und eine Kreissteuer zu beschließen. Erst am 21. Juni informierte der Herzog von Kleve, Graf Wilhelm von Nassau, er habe eine Berechnung der Steueranlage nach dem Anschlag des Türkenzugs vorgenommen.³⁵ Als die Stadt Köln davon erfuhr, monierten Bürgermeister und Rat, eine Veranlagung vor Berufung der Kreisstände entspreche nicht der Reichsordnung.³⁶

Ein Kreistag fand vorerst nicht statt, und Kurköln und Kleve kamen ihren im Orsoyer Abschied eingegangenen Verpflichtungen nur säumig nach. Deshalb verhandelte Franz von Waldeck mit weiteren Fürsten, die zwar ihre Solidarität bekundeten, aber die notwendige materielle Unterstützung nicht zusagten. Als die Hilfe im gewünschten Maß immer noch ausblieb, mobilisierte der Bischof zunächst die Lehnsleute im Bistum Minden.³⁷ Ende April sandte er seine Räte zu den Fürsten von Köln und Kleve. Den Herzog von Kleve sollten sie ersuchen, ein eigenes Feldlager vor Münster zu errichten und sich in persona an die Grenze des Stifts zu begeben, damit man sehen könne, daß es sich um eine ernste Sache handle.³⁸ Vom Kölner Kurfürsten erwartete er, daß er sich unverzüglich persönlich mit so viel Geschütz, wie er zur Verfügung habe, in das Feldlager begeben.³⁹ Die Relation der bischöflichen Gesandten vom 1. Mai zeigt, daß die Verhandlungen sich schwierig gestalteten.⁴⁰ Während diese auf schnelle Hilfe drängten, wollte der Kölner Kurfürst sich erst mit Kleve beraten und dann ihre Werbung beantworten. Das einzige greifbare Resultat war der Vorschlag des Kurfürsten, mit Herzog Johann in Neuss weiter zu verhandeln.

An dem Tag zu Neuss am 7. Mai 1534 nahmen Kurfürst Hermann von Wied und Herzog Johann persönlich teil. Da die von beiden in Orsoy übernommenen Verpflichtungen noch nicht eingelöst waren, ging es jetzt vor allem darum, wie dies geschehen solle. Der vereinbarte Abschied besagte⁴¹: (1) Jeder Fürst stelle 200 Reiter und (2) zwei Fähnlein Knechte zur Verfügung, die am Sturm auf die Stadt teilnehmen sollen. (3) Beide werben 100 Gräber an, die zur Anlage der Graft – eines Erdwalls, der um die Stadt angelegt werden soll – benötigt werden. (4) Beide Fürsten richten für ihr Kriegsvolk eigene Feldlager vor Münster ein und (5) entsenden ihre Kriegsräte dorthin. (6) Geregelt wurde die Bürgschaft beider Fürsten über jeweils 10 000 Gulden zur Besoldung des Kriegsvolks. (7) Auch wollen sie grobes Geschütz für den Fall bereit halten, daß es benötigt werde. (8) Den notwendigen Proviant sollen ihre Amtleute und Untertanen gegen angemessenes Entgelt in das Lager liefern.

Vergleicht man diese Abmachungen mit denen von Orsoy, so spielten neue Gesichtspunkte keine Rolle. Zum einen wurde zugesagt, den Orsoyer Abschied umzusetzen, zum anderen wurden die eingegangenen Verpflichtungen konkretisiert. Doch auch diesmal blieben die Festlegungen auf dem Papier oder traten Verzögerungen bei der Hilfeleistung ein. »Es scheint, als habe der Neusser Vertrag nur den Zweck gehabt, den Bischof bis zur Einberufung eines Kreistages hinzuhalten und ihn durch Hilfsversprechungen zur Aufgabe seiner Beziehungen zu anderen Fürsten zu veranlassen. Denn die

Eroberung Münsters mit hessischer und burgundischer Hilfe lag aus machtpolitischen Gründen nicht im Interesse der rheinischen Fürsten.⁴²

Inzwischen warb der Rat von Bremen bei mehreren Fürsten um Unterstützung gegen Erzbischof Christoph.⁴³ Der Anlaß waren Auseinandersetzungen um das evangelische Glaubensbekenntnis und die Verhandlungen Christophs mit Burgund wegen der Übernahme des Hochstifts. Die Stadt beabsichtigte offenbar, Knechte von Münster abzuwerben.⁴⁴ Herzog Ernst von Braunschweig informierte am 10. Mai den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich darüber und über die Lage vor Münster⁴⁵: Die eingegangene Kundschaft lasse ihn zweifeln, daß Franz von Waldeck die Stadt erobere, denn es mangle an Pulver und anderem Material. Gelingen die Einnahme nicht, werde daraus weiterer Aufruhr erwachsen, »dan die an und umbligende lande alle faste mit dem irthumb der widdertaufe und sacraments beflegt sein, so das sich alsdan ein groess volck in Munster vorsamlen konte.«⁴⁶ Man müsse deshalb auf Mittel bedacht sein, wie der Konflikt zwischen dem Bischof und der Stadt überwunden werden könne. Am 21. Mai antwortete Johann Friedrich⁴⁷, er trage Bedenken, mit den Täufern zu verhandeln. In der Stadt lebten wohl noch einige Einwohner, die der christlichen Lehre anhängen, doch die jetzigen Inhaber des Regiments seien »mit dem grossern hauffen der schwermerey des widertaufs verwant«.⁴⁸ In der Zeit, als der Sturmangriff vorbereitet wurde, gab es dennoch Bemühungen, zu einem Ausgleich zu kommen.⁴⁹ Eine Kapitulation lehnten die Täufer jedoch ab.

Die Vorbereitung eines Sturms wurde mehrmals durch Ausfälle der Täufer gestört.⁵⁰ Am 18. Mai informierte Konrad Hesse, es sei zu befürchten, der Bischof werde die Stadt mit Gewalt nicht erobern.⁵¹ Der erste Angriff war für den 26. Mai vorgesehen und wurde seit dem 19. Mai mit der Beschießung vorbereitet. Doch betrunkene Söldner griffen bereits am 25. Mai an. Das Unternehmen mißlang und ein Teil der Knechte meuterte, so daß ein weiterer Angriff vorerst nicht möglich war.⁵² Von bischöflicher Seite hieß es, die Stadt sei mit Gräben, Mauern und Wällen stark befestigt, auch mit Geschütz und Zubehör versorgt und nicht ohne weiteres einzunehmen.

Franz von Waldeck unterrichtete sofort mehrere Fürsten. Am 26. Mai schrieb er an die hessischen Räte in Kassel: »Wie aber dem, wollen wir doch zum furderlichsten mit hilf Gots die sachen mit dem ernste angreifen, der zuversicht, die stat Munster zu gepurlichem gehorsam zu bringen.«⁵³ Skeptischer äußerten sich am selben Tag die klevischen Kriegsräte⁵⁴: Es sei abzusehen, daß man die Knechte für weitere Monate zur Verfügung haben müsse, »dan die zit verlouft unversehens, und sonder gelt ist hie nit zu handeln, des wir nit mehe haben.«⁵⁵ Zwei Tage später berichteten sie allerdings,

die Knechte – mit Ausnahme von drei Fähnlein – seien zu einem weiteren Sturm bereit, forderten aber zusätzlichen Sold, was gegen den Bestallungsbrief verstoße.⁵⁶

Das Stift Münster konnte die Kosten der Belagerung allein nicht tragen, zumal sich abzeichnete, daß die Niederwerfung der Täufer innerhalb kurzer Zeit nicht gelingen werde. Offenbar wurden in dieser Zeit von verschiedener Seite die Bemühungen fortgesetzt, die Knechte in Dienst zu nehmen, wenn sie von Münster abziehen. Daran war Philipp von Hessen interessiert, der sie für den Württemberger Zug benötigte bzw. Holstein zur Verfügung stellen wollte.⁵⁷ Daran gelegen war aber auch den Lübeckern⁵⁸, die am 14. Mai die Kriegshandlungen gegen Dänemark begannen. Um endlich die benötigte Hilfe zu erlangen, unterbreitete Franz von Waldeck am 2. Juni 1534 Kurköln und Kleve Pläne, wie die Belagerung fortgesetzt werden könne. Auch schlug er eine erneute Zusammenkunft in Neuss vor.⁵⁹ Inzwischen liefen die Schanzarbeiten dienstpflchtiger Bauern weiter, um einen neuen Angriff vorzubereiten.⁶⁰ Doch die Absicht, den Stadtgraben zuzuschütten, mußte aufgegeben werden, da die Erdarbeiten durch Ausfälle der Täufer gestört und die Arbeiter wiederholt aus den Schanzen vertrieben wurden. Die Knechte, die zum Schutz der Arbeiter eingesetzt waren, wurden von den Täufeln während mehrerer Scharmützel zurückgeworfen. Ein neuer Plan sah nun vor, einen Erdwall – die Graft – aufzuwerfen und wie eine Walze in Richtung der Stadtmauern vorzuschieben, um an den Wassergraben zu gelangen.⁶¹

III. Der zweite Tag zu Neuss und weitere Verhandlungen

Als Franz von Waldeck sich auf dem Weg nach Neuss befand, traf eine burgundische Gesandtschaft ein, die Hilfe anbot, weil auch in den Niederlanden Aufruhr zu befürchten sei, wenn die Stadt Münster nicht eingenommen werde. Der Bischof konnte nun hoffen, seine beiden Verhandlungspartner in Neuß – anders als in Orsoy und bei dem ersten Tag in Neuss – zu effektiverer Unterstützung zu bewegen. Doch die Verhandlungen zogen sich vom 16. bis zum 20. Juni hin. Ausdrücklich wurde auf »vilgehapter hin vnd wider ergangener Underhandlung, vleissiger und dapperer Erwegung, grois und wichtigkeit dieser sachen und handel« verwiesen.⁶²

Mit dem Abschied vom 20. Juni wurde vereinbart⁶³: (1) Die drei Fürsten erklären sich bereit, einen Monat lang 4000 Solde für die Knechte sowie für 1000 Gräber zu tragen und vorzustrecken und außerdem 10 000 Emder Gulden zur Beschaffung von Pulver zu erlegen, so daß auf jeden Fürsten 20 000 Gulden fallen. (2) Als Oberster Feldhauptmann wird der Bischof vorgeschlagen. Ihm sollen Graf Wilhelm von Nassau, Graf Wilhelm von Neuenahr

und Graf Wierich von Oberstein beigeordnet werden. Alle die Belagerung und Eroberung der Stadt betreffenden Fragen sollen nur unter Hinzuziehung der Kriegsräte beraten werden. (3) Kurköln und Kleve erhalten für die vorgestreckten Gelder eine Verschreibung zu Lasten des Bischofs, des Domkapitels, der Ritterschaft und Landschaft des Stifts. (4) Wird die Stadt innerhalb eines Monats nicht erobert, so daß das Kriegsvolk länger unterhalten werden muß, soll der Bischof die Kosten für den zweiten Monat tragen. Ist die Stadt dann noch nicht eingenommen, wollen Kurköln und Kleve sich mit ihren Landschaften verständigen, wie dieser dritte Monat finanziert werden kann. (5) Da die Sache nicht nur das Stift Münster, sondern die »ganze deutsche Nation« angehe, soll der Herzog von Kleve nochmals die Stände des niederrheinisch-westfälischen Kreises anschreiben und darauf hinweisen, wer keine Leute schicken könne, solle mit Geld, Pulver oder anderem Gerät helfen. Keiner solle sich auf die Hilfe Kurkölns und Kleves verlassen. (6) Der Oberste Feldhauptmann und die Kriegsräte sollen gewährleisten, daß im Feldlager Gotteslästerung, Schlägereien, Trinkgelage und andere Mißbräuche unterbleiben. (7) Der Bischof soll sich ohne Wissen beider Fürsten mit niemandem in Verhandlungen einlassen, die zum Ziel haben, das Stift einem anderen Potentaten zu überstellen.

Die Hilfe überstieg diesmal den Umfang der Zusagen, die während des ersten Neusser Tages vereinbart worden waren. Auch verstärkten beide Fürsten ihren Einfluß auf das militärische Kommando. Die »Unordnung« im Feldlager dürfte aus der langen Belagerung und den demoralisierenden Wirkungen des fehlgeschlagenen Sturms herrühren, so daß Schritte notwendig wurden, um die Ordnung zu gewährleisten. »Aus dem Protokoll dieser Verhandlungen geht deutlich hervor, daß Bischof Franz nicht mehr als Bittsteller auftrat, sondern – vor dem Hintergrund des burgundischen Angebots – die Hilfe der Nachbarn forderte und sie in großzügiger Weise auch erhielt.«⁶⁴

Am 24. Juni legte Herzog Ernst von Braunschweig einem Schreiben an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen »neue Nachrichten« bei: Es werde erzählt, das Geld für den Sold der Knechte komme vom Burgunder Hof.⁶⁵ Die Verhandlungen Franz von Waldecks mit der burgundischen Gesandtschaft fanden aber erst nach seiner Rückkehr aus Neuss am 24. Juni statt.⁶⁶ Er ersuchte sie, 80 000 oder 90 000 Gulden und 500 Zentner Pulver vorzustrecken. Die soeben vereinbarte Hilfe der beiden rheinischen Fürsten erwähnte er offenbar nicht. Um seine finanziellen Kalamitäten zu überwinden, streckte der Bischof die Fühler weiterhin nach allen Richtungen aus.

Philipp von Hessen, der die Rückgewinnung Württembergs am 13. Mai durch den Sieg bei Lauffen am Neckar entschieden hatte, wurde ständig über

die Situation in und um Münster unterrichtet. Das besorgte vor allem Konrad Hesse, der in kurzen Abständen seine Berichte aus dem Lager an den Landgrafen oder nach Kassel schickte.⁶⁷ In einem Bericht vom 23. Juni⁶⁸ gab Hesse seinen Eindruck wieder, die Stadt sei mit Gewalt wohl nicht zu erobern, denn mit dem Graben komme man nur langsam voran. Eher könnten die Belagerer zum Erfolg kommen, wenn die Täufer die Stadt aufgeben würden. »Es ge, wie es welle, so weirt es in einen monat hei nit geendet.«⁶⁹ Vier Tage später berichtete er nach Kassel von den Werbungen der burgundischen Gesandtschaft.⁷⁰ Diese habe sich hören lassen, daß Holland, Seeland, Brabant und andere Länder sich den Täufern anschließen würden, wenn die Stadt Münster nicht gestraft werde. Ende Juni waren die Knechte schon drei Wochen nicht bezahlt worden, so daß eine Meuterei drohte. Hessen stellte daraufhin dem Bischof eine Summe zur Verfügung, um die Söldner im Lager zu halten.

Entsprechend dem zweiten Neusser Vertrag wandte Herzog Johann von Kleve sich noch einmal an die Kreisstände, doch wiederum mit wenig Erfolg. Der Kölner Rat beschied ihn am 30. Juni, die Stadt sei zur Hilfe bereit, wenn die Sache von allen Kreisständen beschlossen werde. Aber die Festlegung einer Kreissteuer ohne deren Berufung entspreche nicht dem Reichsabschied und der Reichsordnung.⁷¹ Am nächsten Tag legte der Rat fest, es solle noch einmal beratschlagt werden, wie auf andere Weise Hilfe geleistet werden könne.⁷² Inzwischen trafen, wenn auch verspätet, die Gelder von Kurköln und Kleve sowie von Burgund ein.⁷³

In diese Zeit fällt eine weitere Initiative, um den Konflikt zwischen dem Bischof und der Stadt durch Verhandlungen beizulegen. Am 24. Juni wandte sich Herzog Ernst von Braunschweig erneut an Kurfürst Johann Friedrich⁷⁴: Der Bischof wolle Gewalt gegen die Stadt gebrauchen, aber Geistlichkeit, Ritterschaft und Landschaft des Stifts würden es lieber sehen, »das die sach zu anderen und gutlichen wegen mochte gericht und die stat unverderbet« bleibe, um weiteres Blutvergießen zu vermeiden.⁷⁵ Johann Friedrich antwortete am 7. Juli⁷⁶ und verwies auf den Vertrag von Kaaden vom 29. Juni, der ihm auferlege, mit Hessen und Württemberg wegen einer Reiterhilfe für den Bischof zu verhandeln.⁷⁷ Wenn er diese Aufgabe wahrnehme und gleichzeitig zwischen dem Bischof und den Täufern in Münster vermittele, könne der Eindruck entstehen, es geschehe nur zum Schein und die Verhandlungen mit Hessen seien nicht ernst gemeint, »auch als tetenn wir es denn vncristlichenn aufffurischen Leuttenn zugut, vnnd der maynung, inenn aus der vorwircktenn straff zu weiter ausbraitung ires irthumbs zu helfen.«⁷⁸ Gewichtiger war wohl sein Argument, wenn er sich auf Unter-

handlungen einlasse, könne es nur darum gehen, die Einwohner zur Annahme des reinen Gottesworts zu bewegen, was von ihnen aber nicht zu erwarten sei. Der Bischof werde darauf bestehen, sie dem Papsttum zuzuführen, worauf er und der Landgraf sich nicht einlassen könnten. Er sehe deshalb in einer Vermittlung keinen Nutzen.

Herzog Ernst wandte sich inzwischen auch an seinen Vetter Herzog Philipp im Lager vor Münster, um »vff gut vertragen« in Erfahrung zu bringen, ob der Bischof Unterhandlungen gestatten werde.⁷⁹ Philipp gab Franz von Waldeck das Schreiben zur Kenntnis, so berichtete er am 11. Juli, und erhielt zur Antwort, der Bischof und die Landschaft seien entschlossen, die Stadt zu erobern, weil das Vorhaben der Täufer unchristlich und unerhört sei, auch die Zerstörung aller Polizei daraus folge und bereits eine erhebliche Summe Geldes für die Kriegshandlungen verwendet worden sei.⁸⁰ Als Herzog Ernst am 15. Juli wiederum an Kurfürst Johann Friedrich schrieb, informierte er ihn darüber nicht, sondern teilte nur mit, im Stift Münster hingen noch viele dem evangelischen Glauben an, doch die »Pfaffenschaft« trachte wohl danach, nicht allein die Irrtümer der Täufer, sondern auch die »reine Lehre des göttlichen Worts« zu verfolgen und auszurotten.⁸¹

IV. Einbeziehung aller Reichsstände in die Hilfe?

Der Kaadener Vertrag vom 29. Juni regelte Ferdinands Anerkennung als König durch Kursachsen und den Status Württembergs.⁸² Auch verlangte er von Hessen und Württemberg Reiterdienste zugunsten des Bischofs von Münster. Darüber sollten die Räte Kurfürst Johann Friedrichs mit beiden Fürsten verhandeln, »dieweil dieselbige Sach keinen Verzug leiden kan.«⁸³ Der Landgraf sollte 1500 gerüstete Pferde, 3000 gute Knechte sowie Geschütz »jetzo alsbald für Münster schicken / dieselbige Stadt in Nahmen und Befelch der Kays. Majest eröbern helffen / und daß dieselben Reuter und Knecht der Kön. Maj. verwandt seyn / und sich derselben Befelch halten sollen.«⁸⁴

Am 30. Juni wurde die Instruktion ausgefertigt, derzufolge Anacker von Wildenfels und Hans von Dolzig die Verhandlungen mit Hessen und Württemberg führen sollten.⁸⁵ Am 15. Juli trafen sie sich mit Philipp. Dieser erklärte sich zwar bereit, den Vertrag zu erfüllen, machte aber Vorbehalte gegen die ihm und dem Württemberger abverlangten Reiterdienste geltend.⁸⁶ Er holte weit aus, um zu erklären, warum es beschwerlich sei, diesen Vertragspunkt zu erfüllen: Er sei der erste Fürst gewesen, der den Bischof unterstützt habe, indem er 1000 Knechte und einen Teil seines besten Geschützes zur Verfügung stellte. Es sei nicht abzusehen gewesen, daß er selbst vor

einem beschwerlichen Zug stehe. Er sei auch künftig zur Hilfe bereit, doch belaste ihn und Herzog Ulrich die ihnen auferlegte Verpflichtung schwer, da der Württemberger Zug erhebliche Kosten verursacht habe. Auf sein Ersuchen hin hätten sich Kurköln, Kleve und Kurtrier zur Unterstützung des Bischofs bereit erklärt. Sollte mit dem Erdwall nichts erreicht werden, würden auch 500 Pferde und 3000 Knechte nichts nützen. Schließlich gab Philipp zu bedenken, es handle sich um eine Sache, die die Königliche Majestät angehe und an der Kurfürsten, Fürsten und Reichsstände teilhaben sollten. Man solle deshalb die Bürde nicht allein ihm auferlegen, sondern eilends einen Reichstag ausschreiben und dort verhandeln lassen, »das die stende gemeinlich darzu thun, wie es dan auch ein gemein sach ist.«⁸⁷ Der sächsische Kurfürst solle das dem König vortragen und diesen den Krieg gegen Münster ausrichten lassen.

Philipp leitete mit seinem Vorschlag die Bemühungen um Hilfe für den Bischof in eine neue Bahn. Denn jetzt ging es nicht mehr darum, die Nächstgesessenen zu mobilisieren, sondern alle Reichsstände einzubeziehen. Nach der Kenntnisnahme des Berichts verhehlte Kurfürst Johann Friedrich in einem weiteren Schreiben an Philipp vom 21. Juli seine Enttäuschung nicht, unternahm aber einen zweiten Anlauf, die Zustimmung des Hessen zu erreichen.⁸⁸ Ausführlich ging Johann Friedrich auf den Vorschlag ein, einen Reichstag auszuschreiben. Werde die Stadt nicht erobert, so argumentierte er, gebiete es die Sache, einen Reichstag zu veranstalten. Doch der König und seine Unterhändler würden darin unzweifelhaft einen »nachteiligen Verzug« sehen. Da ein Reichstag schwerlich vor Ende September zusammentreten könne und niemand wisse, ob der Bischof die Söldner so lange zu halten in der Lage sei, folge daraus eine spürbare Stärkung der Täufer.

Am 26. Juli bekräftigte Landgraf Philipp seine ablehnende Haltung.⁸⁹ Den bekannten Gründen fügte er jetzt hinzu, er müsse den Herzog von Holstein im Krieg gegen Lübeck unterstützen. Auch könne er die Bauern seines Landes nach dem Württemberger Zug nicht noch stärker belasten. Schließlich bestehe Hoffnung, daß Münster nun bald erobert werde. Auch habe der Bischof bei ihm um keine weitere Hilfe angesucht. Wenn aber Johann Friedrich und andere Fürsten sich entschließen sollten, ihr Kriegsvolk nach Münster zu führen, wolle er die Reiter und Knechte aufbringen. Doch ihm scheine, es falle auch dem Kurfürsten schwer, sich zu beteiligen, denn er habe »noch zur zeyt, vnsers wissens, zu dem handel nichts gethann.«⁹⁰ In seiner Antwort vom 5. August ging Johann Friedrich nur noch kurz auf die Angelegenheit ein.⁹¹ Er habe zwar gehofft, der Landgraf werde die Hälfte der Reiterdienste übernehmen. Weil er dies aber ab-

schlage, habe er König Ferdinand unterrichtet. Von der Sache ist in der folgenden Zeit nichts mehr zu hören.

Im Lager vor Münster war die Lage prekär, da angesichts des ausbleibenden Erfolgs, des wiederholt nicht gezahlten Soldes und der anhaltenden Belagerung die Knechte nur schwer zu halten waren. 3000 Bauern waren Tag und Nacht am Werk, um den Wall aufzuwerfen und einen neuen Sturmangriff vorzubereiten.⁹² Es wurde errechnet, daß dafür 9000 Arbeitskräfte gebraucht würden. Doch diese Zahl konnte zu keiner Zeit aufgeboten werden. Die Hoffnung, Münster bald einnehmen zu können, scheint durch Nachrichten über Konflikte in der Stadt wegen der polygamen Ehe genährt worden zu sein. Das war wohl für den Obersten Feldhauptmann und die Kriegsräte der Anlaß, am 31. Juli zu erklären, wer aus der Stadt entweiche und Gnade begehre, dem werde Geleit und Begnadigung gewährt.⁹³

Am 5. August kamen der Kölner Kurfürst und weitere Fürsten in das Feldlager vor Münster, um mit dem Bischof und den Kriegsräten die nächsten Schritte zu beraten, da die Hilfgelder aufgebraucht und die Knechte in der ersten Augustwoche ohne Sold geblieben waren.⁹⁴

Daraufhin wandte sich Franz von Waldeck am 10. August mit gleichlautenden Schreiben an König Ferdinand, die Kurfürsten von Mainz, Trier, Brandenburg, Sachsen und der Pfalz, an die Herzöge von Braunschweig und Sachsen, an den Landgrafen von Hessen und den Bischof von Lüttich.⁹⁵ Er verwies auf die Gefahren, die der ganzen deutschen Nation drohten, und auf seine Bemühungen, den Täufern Widerstand zu leisten. Doch es sei in den vergangenen sieben Monaten nicht gelungen, die Münsterischen zum Gehorsam zu bringen. Da die Stadt stark befestigt sei, könne er angesichts der bisherigen Belastungen ohne die Hilfe der Reichsstände den Krieg nicht weiter betreiben. Deshalb ersuchte er die Angeschriebenen, den schrecklichen Handel und die absehbaren Folgen zu beherzigen und mit einer stattlichen Summe Geldes zu helfen. Daran müsse jedem gelegen sein.⁹⁶ Mit Ausnahme von Hessen und der Kurpfalz erhielt der Bischof nur negative Antworten.⁹⁷

Der nächste Schritt war am 19. August ein Treffen Franz von Waldecks mit dem Kurfürsten von Köln und dem Herzog von Kleve in Essen.⁹⁸ Der Bischof informierte über die Lage vor der Stadt und verwies darauf, den Abschieden von Orsoy und Neuss sei bisher nicht in allen Artikeln entsprochen worden. Im Ergebnis wurde am 20. August ein Abschied vereinbart⁹⁹, demzufolge Kurköln und Kleve einwilligten, gemäß dem letzten Neusser Abschied 40 000 Gulden für einen weiteren Monat vorzustrecken, einen Teil davon sofort auszuzahlen und den Rest möglichst bis Ende August aufzubringen, um den rückständigen Sold zu zahlen und die Einwilligung der Knechte zu

einem neuen Sturmangriff zu erlangen. Bei dessen Vorbereitung sollte der Bischof den Rat der Kriegsräte einholen. Dem Ersuchen Franz von Waldeck, der Kurfürst und der Herzog sollten sich in die Nähe Münsters begeben, auch ihren Kriegsräten noch etliche Leute beordnen, wollten beide nachkommen. Kurköln übermittelte die Gelder bis zum 3. September, Kleve bis zum 9. September.¹⁰⁰

Am 25. August wurden die Täufer aufgefordert, die Stadt zu übergeben. Am 27. August begann eine viertägige Beschießung, am Morgen des 31. August der Angriff. Die Täufer wehrten ihn ab, so daß es ein zweites Mal mißlang, die Stadt im Sturm einzunehmen. Die Nachricht wurde sofort mehreren Fürsten übermittelt. Angesichts der prekären Lage trafen sich am 2. September der Kurfürst von Köln und seine Räte, die klevischen Kriegsräte sowie der Bischof und die Verordneten des Stifts im Lager zu St. Mauritz.¹⁰¹ Ein Bericht vom 3. September dokumentiert die schwierigen Beratungen.¹⁰² Bischof und Ritterschaft erklärten, nach dem vergeblichen Sturm wüßten sie kein weiteres Geld für den Kriegshandel aufzubringen und schlugen vor, Kurköln und Kleve sollten die Sache »vßfuerenn vnndt den Stifft vnnd Landtschafft annemenn«.¹⁰³ Geschehe das nicht, müßten sie bei anderen Fürsten und insonderheit bei Burgund Hilfe suchen, »vnnd derhalben viel handelung hin vnnd widder gepflegt.«¹⁰⁴

Zuletzt wurde vorgeschlagen, die Verordneten des Stifts Münster sollten den Plan prüfen, sechs Blockhäuser aufzuschlagen. Die Kosten für 300 dort zu stationierende Reisige sollte das Stift übernehmen. Der Kölner Kurfürst willigte ein, bis zur Errichtung der Blockhäuser für die Söldner und danach für die zu stationierenden Knechte über den in Essen bewilligten Monat hinaus für einen weiteren Monat ein Drittel von 50 000 Embder Gulden zur Verfügung zu stellen. Ein weiteres Drittel sollte das Stift Münster übernehmen. Die Klever Räte sagten zu, die Sache ihrem Herrn vorzutragen. Den Vertretern des Stifts wurde aufgetragen, inzwischen zu bedenken und sich schriftlich zu äußern: Wenn der Handel sich länger als zwei Monate hinziehe und Kurköln und Kleve nicht weiterhelfen könnten, »welcher gestalt Keyserliche Maj[estät], auch andere Furstenn vnnd herenn alßdann vmb wyter hilff, trost vnnd bystandt anzuruffenn werenn«.¹⁰⁵

Mit dem Vorschlag, die Blockhäuser einzurichten, zeichnete sich eine neue Entwicklung ab – die Umorientierung von der Blockade der Stadt mit dem Ziel ihrer baldigen Eroberung durch einen Sturmangriff auf eine Belagerung von längerer Dauer, um durch die Sperrung aller Zufahrtswege die Täufer zu isolieren und auszuhungern. Diese Änderung resultierte sowohl aus der Tatsache, daß die bisherigen Mittel sich als untauglich erwiesen hatten, als

auch dem Faktum, daß angesichts des nahenden Winters die Vorbereitung eines neuen Sturmangriffs nicht möglich war.

V. Der Kurfürstentag zu Mainz

Nach dem mißlungenen Sturm bestand die Gefahr, daß das Feldlager sich auflöst. Besorgt wandten sich am 5. September Angehörige des Domkapitels und der Ritterschaft an den Bischof: Nachdem er und die anderen Fürsten sowie Hintersassen des Adels abgezogen seien, verliefen sich die Knechte. Sie ersuchten deshalb den Bischof, in das Lager zurückzukehren. Auch befürchteten sie, die geplanten Blockhäuser könnten nicht besetzt werden, da weder Geld noch Proviant vorhanden sei.¹⁰⁶ Drei Tage später – am 8. September – informierten sie den Bischof, die Landsknechte würden größtenteils abziehen und seien nur durch die Zusage von mehr Sold aufzuhalten.¹⁰⁷ Am 14. September entschied der Landtag zu Telgte, die Blockhäuser zu errichten. Anfang Oktober waren trotz mancher Schwierigkeiten sieben Blockhäuser und sieben Reiterlager fertiggestellt. Ihre Unterhaltung verursachte weniger Kosten als die Bezahlung der Reiter und Knechte in den Lagern.¹⁰⁸ Dennoch war die Geldknappheit ein Dauerthema der nächsten Monate.

Offensichtlich kam nun der Prozeß in Gang, über den Kreis der Nächstgekommenen hinaus die Hilfe weiterer Stände zu gewinnen, um die Blockhäuser zu finanzieren. Am 6. September ersuchte Franz von Waldeck den Herzog von Kleve, die Stände des niederrheinisch-westfälischen Kreises nach Köln zu laden.¹⁰⁹ Herzog Johann versandte indes Einladungen nicht nur in seinem Kreis, sondern wandte sich auch an Stände im oberrheinischen und obersächsischen Kreis. Damit überschritt er seine Kompetenzen. Auch andere Fürsten wurden aktiv. Der Kurfürst von Köln bot Franz von Waldeck an, sich nach Mainz, Trier und Lüttich zu begeben, um dort Unterstützung einzuwerben.¹¹⁰ Für diese Reise ließ der Bischof Instruktionen erarbeiten, die die Handlungen der Täufer in Münster ausführlich rekapitulieren.¹¹¹ Hier findet sich auch die Information, bisher hätten 600 000 Gulden für die Belagerung aufgebracht werden müssen.¹¹² Philipp von Hessen erbot sich, mit Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Georg von Sachsen sowie Herzog Erich von Braunschweig und weiteren Fürsten in Verbindung zu treten.¹¹³ Herzog Johann von Kleve schickte eine Gesandtschaft an den sächsischen Kurfürsten.¹¹⁴ Dessen Antwort vom 28. September konzentrierte sich wiederum auf das Anliegen, Münster nach der Eroberung nicht der »Pfaffheit« zu überlassen, sondern das evangelische Bekenntnis zu sichern. Einen eigenen finanziellen Beitrag stellte der Kurfürst nicht in Aussicht, trug aber seine Vorstel-

lung vor, wie das Bistum vor dem Zugriff »fremder Potentaten« gesichert werden könne.¹¹⁵

Zurückhaltend fielen auch die Reaktionen anderer Fürsten aus. Mitte September schickte der Kölner Kurfürst eine Gesandtschaft an den Würzburger Bischof.¹¹⁶ Auf deren Werbung antwortete Konrad von Thüngen am 29. September, es stehe nicht im Vermögen von einem, zwei oder drei Fürsten, solches Übel abzuwenden und auszurotten. Der Kurfürst von Köln und der Bischof von Münster sollten deshalb zu einem Tag einladen und dort ratschlagen, wie die Blockhäuser und das Kriegsvolk über den Winter hinweg unterhalten werden können. Er sei bereit, zu dem Tag einen Gesandten zu schicken.¹¹⁷ Der Mainzer Kurfürst Albrecht von Brandenburg erklärte sich am 10. September zu finanzieller Hilfe bereit, verwies aber auf die schwierige Lage in seinem Territorium und die Belastung mit »stattlichen Ausgaben«. Deshalb schlug er vor, Kaiser und König zu bitten, bei den anderen Kurfürsten und Fürsten anzufragen, was sie für gut und förderlich ansehen würden.¹¹⁸

Johann Friedrich von Sachsen blieb bei seiner ablehnenden Haltung. Am 20. September teilte er Franz von Waldeck mit, er sei durchaus geneigt, neben anderen Ständen zu helfen, zeigte sich aber wiederum besorgt, nach Einnahme der Stadt könne die »verführerische päpstliche Lehre« erneuert werden. Das könne er vor seinem Gewissen nicht verantworten und deshalb auch die erbetene Geldhilfe nicht leisten, es sei denn, daß diejenigen, die in der Stadt an der christlichen Lehre festhalten, nach der Eroberung nicht auf gleiche Weise wie die Täufer abgestraft werden. Auch werde dem Bischof sicher Hilfe gewährt, wenn er um die Ausschreibung eines Reichstags ansuche.¹¹⁹ Herzog Georg von Sachsen antwortete am 15. September, er wolle es an nichts fehlen lassen, wenn auch andere Reichsstände sich zur Hilfeleistung bereit erklärten.¹²⁰ In einem Schreiben an König Ferdinand vom 16. September gab er zu bedenken, eine allgemeine Hilfe von allen Ständen des Reiches aufbringen zu lassen.¹²¹

Die Bemühungen Franz von Waldecks führten bisher zu dem Ergebnis, daß mehrere Fürsten beteuerten, ihn unterstützen zu wollen, aber keine konkrete Hilfe zusagten. Übereinstimmend erklärten sie sich dazu bereit, wenn andere Fürsten sich beteiligten. Damit gewann das Projekt an Bedeutung, die Hilfsaktion auf mehrere Reichskreise zu verlagern. Der Herzog von Kleve war nach der Zusammenkunft in Essen entschlossen, nicht nur die Stände des niederrheinisch-westfälischen, sondern auch des oberrheinischen und ober-sächsischen Kreises anzusprechen.¹²²

Franz von Waldeck war interessiert, daß in weitere Beratungen Kursachsen

und Hessen einbezogen werden.¹²³ Da der sächsische Kurfürst bei seiner ablehnenden Haltung blieb, bemühte sich Landgraf Philipp am 1. Oktober, ihn doch noch umzustimmen.¹²⁴ Der Kurfürst wollte die vereinbarte Zusammenkunft am 16. Oktober in Fulda abwarten. Mit Schreiben vom 4. Oktober suchte Hessen zudem, weitere Fürsten für die Finanzierung der Blockhäuser zu interessieren – Kurmainz, Kurtrier, Kursachsen, die Kurpfalz, den Herzog von Sachsen und den Bischof von Würzburg.¹²⁵ Die Antworten fielen wiederum zurückhaltend aus und wiederholten bekannte Argumente. Der pfälzische Kurfürst informierte den Landgrafen am 13. Oktober, er habe sich beim kürzlichen Besuch des Kölner Kurfürsten mit diesem verständigt, in Kürze in Mainz zusammenzutreten. Bei dieser Gelegenheit könne auch über die Münstersche Sache beraten werden. Er solle sein Ansuchen deshalb dorthin richten. Um die umsitzenden Fürsten in die Hilfe für Münster einzubeziehen, solle alsbald ein Tag der Kurfürsten und Fürsten ausgeschrieben werden.¹²⁶

Am Kurfürstentag in Mainz am 1. Oktober nahmen königliche Räte, Kurmainz, Kurköln, Kurtrier und die Kurpfalz teil.¹²⁷ Kurköln trug die münsterische Werbung vor.¹²⁸ Ausführlich wurde über das bisherige Geschehen in und um Münster berichtet. Kurköln schlug – auch im Namen Kleves – vor, die königlichen Räte sollten die Sache König Ferdinand vortragen, um gemäß dem Reichsabschied von 1526 zum einen eine eilende Hilfe zur Unterhaltung der Blockhäuser zu beschließen, bis die Stadt nach dem Winter erneut im Sturm angegriffen werden könne, zum anderen bedenken, »wie die Stadt Munster nach außgangk dießer winterliger zeit mit einem gewaltigenn zeuge sult angegriffenn vnnd zu gehorsam bracht werden.«¹²⁹ König Ferdinand solle deshalb einen Tag ausschreiben, um darüber zu beraten.

Die Räte der anderen Kurfürsten antworteten, die Sache sei wichtig, aber auch beschwerlich.¹³⁰ Da der Handel nicht nur die Kurfürsten, sondern auch andere Fürsten und Reichsstände angehe, und nicht wieder – wie im Sommer – unnütze Kosten entstehen sollten, erachteten sie es für notwendig, den oberrheinischen, niederländischen und westfälischen Reichskreis einzubeziehen.¹³¹ Die Unterhaltung der Blockhäuser sollten über den Winter oder bis zu der vorgeschlagenen Zusammenkunft Kurköln, Kleve und andere benachbarte Fürsten und Stände tragen. Der beste Weg sei es, wenn der Bischof die ausschreibenden Fürsten der drei Kreise ersuche, zu einem gemeinsamen Kreistag einzuladen. Die kurkölnischen Räte waren mit der vorgeschlagenen Finanzierung der Blockhäuser nicht einverstanden und erbat eine neue Stellungnahme.

Schließlich verständigten sich alle auf den folgenden Abschied: Erstens soll

der Bischof von Münster allein oder zusammen mit Kurköln und Kleve die vornehmsten Fürsten des oberrheinischen und niederrheinisch-westfälischen Kreises ersuchen, alle geistlichen und weltlichen Stände zum 13. Dezember nach Koblenz zu laden. Sie sollen persönlich erscheinen oder sich durch bevollmächtigte Botschaften vertreten lassen und am nächsten Tag beraten, wie der Bischof gemäß den Reichsabschieden oder aus Notdurft bis zum Frühjahr unterstützt werden könne, um die Blockhäuser zu unterhalten. Zweitens soll der Bischof von Münster den Kurfürsten von Mainz oder dessen Statthalter bitten, auch die zum kurrheinischen Kreis gehörenden Stände einzuladen.

Kurköln und Kleve wurden noch nicht von der Bürde der münsterischen Hilfe entlastet, zumal die vorgeschlagene Versammlung der Kreise in Koblenz erst Mitte Dezember stattfinden sollte. Andererseits war nun vorgezeichnet, wie der Kreis derer, die zur Unterhaltung der Blockhäuser beitragen sollten, erweitert werden konnte. Mehrere Seiten hatten darüber hinaus vorgeschlagen, die Angelegenheit König Ferdinand vorzutragen, und einige Fürsten hatten ihn aufgefordert, Schritte einzuleiten, um weitere Reichsstände an der Hilfe zu beteiligen. Der König unterrichtete am 16. August Kaiser Karl V. über die »geschwinden Läufe« im Reich und meinte damit vornehmlich die konfessionellen Probleme.¹³² Er gab zu bedenken, ob ein Reichstag dienlich sei, um den Glaubenszwiespalt zu überwinden, da das erhoffte Konzil in Kürze nicht stattfinden werde. Karl V. antwortete am 27. September, er halte einen Reichstag für angemessen, doch vor einer Ausschreibung solle die Meinung der Kurfürsten, Fürsten und Stände eingeholt werden.¹³³ Obwohl in dieser Korrespondenz von dem Münsterischen Handel direkt keine Rede war, nahm Ferdinand dieses Thema später als Landfriedensproblem in die Werbung der Gesandtschaften auf, die er an verschiedene Höfe schickte.¹³⁴ Am 5. September hatte der Kölner Kurfürst den König über das »beschwerliche Wesen der Stadt Münster« unterrichtet. Ferdinand antwortete am 6. Oktober, er habe Karl V. informiert und erwarte von ihm Bescheid. Auch ersuchte er den Kurfürsten, ihn über den Tag zu Mainz zu unterrichten. Er wolle dem Kaiser davon Kenntnis geben und dann mit den Kurfürsten, Fürsten und anderen Reichsständen alles unternehmen, um das christliche Wesen, Ruhe, Frieden und Wohlfahrt im Reich zu erhalten.¹³⁵

VI. Der Kreistag zu Köln und weitere Treffen

Die Hilfe mehrerer Reichskreise rückte zwar näher, aber beschlossen war bisher nichts. Franz von Waldeck war jetzt vor allem bemüht, den Kurfürsten von Sachsen zu gewinnen.¹³⁶ Als die Partner des Kaadener Vertrags

sich am 17. Oktober in Fulda trafen, nutzte der Bischof das Angebot Johann Friedrichs, eine Gesandtschaft dorthin zu schicken.¹³⁷ Diese unterrichtete den Kurfürsten über den Stand der Belagerung und die schwierige Situation, aber Johann Friedrich gab keine definitive Antwort, sondern verwies auf seine bevorstehende Reise nach Düsseldorf, wo er sich mit Herzog Johann beraten wolle. Am 30. Oktober informierten Johann Friedrich und Johann den Kurfürsten von Köln über ihre Beratungen und luden ihn zum 4. November nach Essen ein. Bischof Franz sollte am 5. November hinzugezogen werden.¹³⁸

Bevor es zu diesem Treffen kam, wandte sich Franz von Waldeck am 21. Oktober an Herzog Georg von Sachsen, um mit seiner Hilfe den obersächsischen Reichskreis zu mobilisieren.¹³⁹ Die Werbung referiert zuerst den ganzen Hergang, um dann Georg zu ersuchen, er solle die Stände des obersächsischen Kreises auffordern, neben den anderen geladenen Kreisen in Koblenz zu erscheinen. Die Summe der bisher verausgabten Gelder beziffert er jetzt mit 700 000 Gulden. Ein beigefügtes Blatt informiert: Da die Sache keinen Verzug dulde, habe er die Einladung drucken lassen und lege eine Anzahl Exemplare bei, so wie er es auch im Fall der anderen kreisausschreibenden Fürsten gehandhabt habe. Georg antwortete erst am 27. November, es sei ihm angesichts der Weitläufigkeit des obersächsischen Kreises nicht möglich, das Einladungsschreiben allen Kreisständen in so kurzer Zeit zu übermitteln. Auch sei er nicht der vornehmste Fürst des Kreises. Der Bischof möge sich deshalb an den Kurfürsten von Sachsen oder den von Brandenburg wenden.¹⁴⁰

Am 25. Oktober trat der niederrheinisch-westfälische Kreistag in Köln zusammen. An ihm nahmen nur Botschaften von Kurköln und Kleve, des Stifts Münster und des Bischofs von Lüttich, des Abts zu Cornelimünster, des Grafen von Tecklenburg sowie der Städte Köln, Aachen und Dortmund teil.¹⁴¹ Die Gesandten des Bischofs schilderten gemäß ihrer Instruktion¹⁴² eindringlich den bisherigen Hergang, die unternommenen Schritte und die möglichen schlimmen Folgen für das Reich. Werde der schreckliche Handel nicht beendet, sei zuletzt »ein gemeine emborung uproir und gruwsam bloitvergeten im hilligen Rich und durch die gantze duitsche nation gewisslich to besorgen«.¹⁴³ Auch verwiesen sie auf den Abschied des Speyerer Reichstags von 1526 als Grundlage für die Regelung der Hilfe.

Die Botschaften einigten sich nach Beratung auf den folgenden Abschied¹⁴⁴: Erstens verwiesen sie auf den bevorstehenden Tag zu Koblenz am 13. Dezember. Auch seien einige Kreisstände nicht erschienen, andere nicht bevollmächtigt, einen Abschied anzunehmen. Deshalb solle die Vereinbarung

einer beharrlichen Hilfe bis zu dem Koblenzer Tag aufgeschoben werden. Die Erschienenen sollten jedoch alle anderen anhalten, ihre bevollmächtigten Botschaften zu dem Koblenzer Tag zu entsenden. Zweitens solle als eilende Hilfe jeder Kreisstand eine Summe Geldes in Höhe der letzten Veranlagung zur Türkensteuer zur Verfügung stellen. Diese Summe solle ihnen bei einer späteren Veranlagung angerechnet werden. Drittens solle der Herzog von Kleve die abwesenden Kreisstände ersuchen, sich nach diesem Abschied zu richten.

Franz von Waldeck erhielt im Ergebnis des Kurfürstentages zu Mainz und des Kreistages zu Köln trotz eindringlicher Darstellung der Gefahren immer noch nicht die erwartete und für ihn unentbehrliche Hilfe. Seine Lage war inzwischen prekär geworden: Die Täufer in Münster riefen im September nicht nur Jan von Leiden zum »König von Zion« aus, sondern sandten am 13. Oktober Apostel aus. Einige Orte schlossen sich den Täufern an, so daß der Bischof das besetzte Warendorf erst wieder zurückerobern und einige weitere Orte zum Gehorsam bringen mußte. Franz von Waldeck ersuchte den Kurfürsten von Köln sofort um eine Unterredung, und dieser schlug ein Treffen am 27. Oktober in Geseke vor.¹⁴⁵ Es ist nicht bekannt, was dort verhandelt wurde, aber der Kurfürst änderte nun seine Haltung gegenüber den evangelischen Verbündeten des Bischofs. »Nach dem Scheitern seiner Bemühungen auf dem Kurfürstentag zu Mainz war er wohl um so eher bereit, neue Verbündete zu gewinnen, als die dort beschlossene Einberufung der drei Kreise nach Koblenz zum 13. Dezember dem ... Kreistag zu Köln (25. Okt.) jede Bedeutung zu nehmen drohte. Zudem hatten die Aussendung der münsterischen Apostel und die Ereignisse in Warendorf und Soest bewiesen, daß noch immer die Gefahr einer Ausweitung des täuferischen Aufruhrs drohte. Jeder neue Verbündete mußte in dieser Situation willkommen sein, ungeachtet der politischen Differenzen zwischen den einzelnen Fürsten.«¹⁴⁶

Um mit Landgraf Philipp in ein Verständnis zu kommen, stimmte Hermann von Wied der von Hessen vorgeschlagenen Entsendung des evangelischen Geistlichen Dietrich Fabricius nach Münster zu. Die hessische Aktion wurde nun vom Bischof und vom Kölner Kurfürsten gebilligt. Beabsichtigt war, mit den Täufern zu verhandeln, um den »rechten Glauben« zu erhalten und weiteres Blutvergießen zu vermeiden. Fabricius hielt sich am 2. und 3. November in der Stadt auf. Philipp setzte inzwischen seine Bemühungen fort, die Unterstützung weiterer Fürsten zu gewinnen. Am 25. Oktober ersuchte er Kurfürst Ludwig von der Pfalz, seine Räte am 15. November zu einem Tag der »Rheinischen Einung« nach Oberwesel zu entsenden.¹⁴⁷ Er bat um Verständnis, daß

er diesen Tag einberufe, aber er sitze dem münsterischen Handel am nächsten. Im gleichen Sinne habe er auch an Kurmainz, Kurtrier und Würzburg geschrieben.¹⁴⁸ Obwohl der Mainzer Kurfürst die Zeit für etwas kurz hielt, fielen die Antworten der angeschriebenen Fürsten zustimmend aus.¹⁴⁹ Bei mehreren Fürsten gingen inzwischen Schreiben König Ferdinands vom 2. November ein, mit denen er über seine Bemühungen informierte, eine Verständigung wegen der münsterischen Hilfe herbeizuführen.¹⁵⁰ Angesichts der bisher ausgebliebenen effektiven Unterstützung wuchs das Interesse, Kursachsen endlich zu einer positiven Entscheidung zu bewegen. Eine solche zeichnete sich erstmals ab, als Johann Friedrich sich bereit erklärte, von Fulda nach Kleve zu reisen. Vom 5. bis 8. November trafen sich die Kurfürsten von Köln und Sachsen, der Herzog von Kleve und der Bischof von Münster in Essen.¹⁵¹ In Vorbereitung auf das Treffen verständigten sich Kleve und Kurköln, wie sie sich verhalten sollten, wenn sie aufgefordert würden, das Stift Münster zu übernehmen. Darüber berieten sie am 5. November mit dem sächsischen Kurfürsten und überzeugten ihn, daß dieser Schritt nicht zu umgehen sei, wenn das Stift einer fremden Macht zuzufallen drohe. Bedenken trug Johann Friedrich dagegen, ob der Tag zu Koblenz eine Hilfe beschließen oder eine Entscheidung bis zu einem künftigen Reichstag verschieben werde. Um die Belagerung zu gewährleisten, erklärte er sich nun mit den Nächstgesessenen zur Hilfeleistung bereit. Im Anschluß berieten die Fürsten mit ihren Räten über eine eilende Hilfe, einen gemeinsamen Brief an König Ferdinand und über notwendige Maßnahmen für den Fall, daß die Reichshilfe nicht zustande komme.

Die von Bischof Franz am 6. November vorgetragene Werbung zielte darauf ab, vor dem Koblenzer Tag weitere Hilfgelder sowie die erste Essener Hilfe in voller Höhe zu erhalten. Der Abschied vom 8. November¹⁵² besagt, die Versammelten hätten erwogen und befunden, daß eine von König Ferdinand ausgeschriebene »gemeine Reichsversammlung« nützlich sein könne, um über die Unterhaltung der Blockhäuser zu beraten und zu beschließen. Er verweist auf den vorgesehenen Tag zu Koblenz und legt fest, daß Kurköln und Kleve für den vergangenen Monat zwei Teile und der Bischof einen Teil des Soldes übernehmen, wie es in den vorherigen Abschieden geregelt wurde. Für den laufenden Monat beteiligt sich auch Kursachsen an den Kosten, so daß auf jeden der vier Fürsten ein Viertel entfällt. Dieses Geld soll den drei Fürsten auf dem Koblenzer Tag erstattet oder von der dort zu beschließenden Hilfe abgezogen werden.

Um sich über die Situation der Landsknechte vor Münster zu informieren, soll jeder der drei Fürsten einen Mann in das Feldlager delegieren, um die

Blockhäuser besichtigen zu lassen, die Ordnung unter den Knechten zu erkunden und gegebenenfalls Mißstände abzustellen. Auch sollen sie prüfen, ob über den Winter Reisige benötigt werden. Der Bischof sagte zu, dem Kölner Kurfürsten die Musterrollen zu übergeben, um errechnen zu können, welche Summe Geldes für die Soldzahlung benötigt werde. Bischof, Domkapitel und Landschaft verpflichteten sich zudem, mit keinem Fürsten in Verhandlungen wegen des Stifts einzutreten und dieses nicht in fremde Hände zu geben. Der Bischof erklärte sich auch einverstanden, daß die Fürsten nochmals mit den Täufern in Münster unterhandeln, um sie von ihrem Irrglauben abzubringen und weiteres Blutvergießen zu vermeiden. Dieser Passus scheint auf das Drängen Johann Friedrichs zurückzugehen.

Am 8. November wurde das Schreiben an König Ferdinand ausgefertigt.¹⁵³ Die Fürsten informierten ihn über die jüngsten Ereignisse in Münster (Königtum Jan von Leidens, Aussendung der Apostel) und erklärten: Da »aus allerlei bewegenden Ursachen« anzunehmen sei, in Koblenz werde keine Hilfe beschlossen, seien sie auf die kaiserliche und königliche Unterstützung sowie die aller Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reiches angewiesen. Sonst würden weitere Empörungen wider die Obrigkeiten nicht ausbleiben. Die Notdurft erfordere deshalb die Ausschreibung eines Reichstags.

Über das Ergebnis der Verhandlungen in Essen unterrichteten die Fürsten die benachbarten Regenten, darunter auch Hessen. Um den Abschied umzusetzen, wurde am 9. November die Instruktion für die in das Feldlager zu entsendenden kurkölnischen, klevischen und kursächsischen Räte ausgefertigt. Sie hielten sich seit dem 15. November in Wolbeck auf und übermittelten ihre Beobachtungen und Vorschläge am 17. November den drei Fürsten.¹⁵⁴ Inzwischen liefen die Vorbereitungen für den Koblenzer Tag weiter. Schwierigkeiten traten auf, da Franz von Waldeck nicht immer genau informiert war, wer in den Reichskreisen für die Einladung zuständig war. Für Hessen stand zudem der Tag zu Oberwesel im Vordergrund.

VII. Der Tag zu Oberwesel

Am Tag der »Rheinischen Einung« zu Oberwesel am 16. November nahmen Botschaften von Kurmainz, Kurtrier, Kurpfalz, Würzburg und Hessen teil.¹⁵⁵ Die Beratungen sind gut zu verfolgen, weil neben einigen Instruktionen und dem Abschied auch ein Protokoll überliefert ist.¹⁵⁶ Die hessische Instruktion besagte, die Gesandtschaft solle zuerst den beschwerlichen Handel in Münster darstellen, so wie Franz von Waldeck ihn in seinem Schreiben wiedergebe. Dann sollen die Fürsten beraten, wie sie zur Unterhaltung der Blockhäuser beitragen können. Wenn sie eine Entscheidung aufschieben wollen,

sollen die hessischen Räte dazu keineswegs raten. Denn wenn die Blockhäuser aufgegeben werden müßten, werde der gemeine Mann sagen, dies sei Gottes Wille. Deshalb sollen sie werben, daß jeder Kurfürst und Fürst die Kosten für ein halbes Blockhaus übernimmt.¹⁵⁷

Mit Schwierigkeiten bei den Verhandlungen war zu rechnen. Das gibt schon die Würzburger Instruktion zu erkennen.¹⁵⁸ Die Gesandten waren instruiert, bei ihrer Ankunft in Oberwesel sich mit den kurpfälzischen Vertretern zu verständigen, um möglichst einmütig zu votieren. Angesichts der drohenden Gefahren sei Hilfe erforderlich, aber die Bürde sei von allen zu tragen. Da im Sommer in Münster nichts ausgerichtet wurde, habe man sich entweder nicht »mit dem ernst vnd vleiß, wie sich wol geburt«, der Sache angenommen, oder mit dem Kriegsvolk und den Rüstungen gegen die Stadt Münster nichts auszurichten vermocht, »vnd doch zu letzt mit spot vnd schaden widerumb dauon lasen muste.«¹⁵⁹ Deshalb sollten, ehe man in der Sache etwas beschließe, einige in Kriegssachen erfahrene Männer in das Feldlager geschickt werden, um zu erkunden, ob die Stadt erobert werden könne oder das unmöglich sei, damit künftig nicht unnötige Kosten entstünden. Auch sollte die Würzburger Gesandtschaft vorschlagen, die Reichskreise zu einem Tag zu laden. Würden die anderen Gesandtschaften die Unterhaltung der Blockhäuser für notwendig ansehen, »sollen sie es in allweg mit benennung der hilff, wieuill, wie lang, wa mit vnd wahn die beschehen solle, lauter abreden, damit es in kunfftig zeit kainer disputirung bedorf«.¹⁶⁰

Die Beratungen begannen mit dem Vortrag der hessischen Räte, wie der Handel gegen die Täufer in Münster bisher verlaufen sei. Der Landgraf habe diesen Tag ausgeschrieben »mit anzeig, das die sache (wohe der nit widerstrebt) schwerer vnd harter sein werde dan die verganngen beurisch vfffrur.«¹⁶¹ Sie seien verordnet, um gemeinsam die nötige Hilfe zu bedenken. Denn wenn der Bischof die Belagerung aufgeben müsse, werde der »angemaßte König« – das ist Jan von Leiden – die Obrigkeiten vernichten. Auch würden dann etliche große Reichsstädte oder das Stift vom Reich abfallen.

Bei der anschließenden Umfrage nahm zuerst Kurtrier das Wort zum Vorschlag, ein jeder solle ein halbes Blockhaus unterhalten. Die Kurpfalz, Kurmainz und Würzburg wollten dagegen erst den Bericht von Fabricius hören. Dieser informierte daraufhin über seinen Aufenthalt in Münster, seinen Disput mit Jan von Leiden und seine Beobachtungen bei einem Rundgang durch die Stadt. Er will bei dieser Gelegenheit gehört haben, wenn ein weltlicher Fürst die Stadt belagere, könne mit ihm gegebenenfalls verhandelt werden, dem Bischof jedoch solle sie nicht in die Hand fallen. Er sei danach im Feld-

lager gewesen, fuhr Fabricius fort, und habe bemerkt, daß zu wenige Blockhäuser vorhanden seien, so daß man in der Dunkelheit leicht aus der Stadt heraus oder in sie hinein gelangen könne. Wolle man die Täufer isolieren, müsse zwischen den Blockhäusern ein Graben angelegt werden. Das falle aber dem Bischof und seinen Untertanen zu schwer, denn sie seien unwillig und kriegsverdrossen.

Als danach beraten wurde, erinnerte Kurtrier an den vorgesehenen Tag der drei Reichskreise. Da die »Rheinische Einung« zur Zeit keine ersprießliche Hilfe leisten könne, sollten sie ohne die anderen Reichsstände nichts ausrichten, denn sonst »wurde der schade zum spott volgen.«¹⁶² Auch die kurpfälzischen Räte plädierten für die Verschiebung einer Entscheidung bis zum Koblenzer Tag. Wenn aber zwischenzeitlich einem Bundesverwandten etwas zustoße, wollten sie diesem zu Hilfe kommen. So lauteten auch die Voten von Kurmainz und Würzburg. Daraufhin ersuchten die hessischen Räte die anderen Botschaften, nochmals zu bedenken, welche Gefahr entstehe, wenn die Kriegsknechte abziehen würden und das Stift Münster in fremde Hände fiele. Nach weiteren Beratungen der fürstlichen Räte fielen deren Voten nicht anders als zuvor aus. Die hessischen Vertreter erklärten daraufhin, sie wollten ihren Herrn unterrichten, wiewohl sie es lieber gesehen hätten, wenn eine Entscheidung zugunsten des Bischofs getroffen worden wäre. Da eine Hilfe derzeit aber nicht zustande komme, seien sie von ihrem Herrn beauftragt, die Anwesenden zu ersuchen, dem Bischof bis zu dem Tag in Koblenz mit einer Summe von 8000 Gulden auszuhelfen. Daraufhin berieten die fürstlichen Botschaften wiederum und meinten, eine so kleine Summe sei diesem Werk nicht zuträglich. Den Hessen teilten sie dann mit, daß sie bis zum Koblenzer Tag stillstehen und dann vollziehen wollten, was dort beschlossen werde.

Daraufhin wurde am 17. November der Abschied formuliert.¹⁶³ Er referiert, warum der Tag zu Oberwesel ausgeschrieben wurde, was die hessischen Räte vortrugen und welche Folgen sich aus dem Handel ergeben könnten: Wenn der Bischof von Münster ohne Hilfe bleibe und die Belagerung aufgeben müsse, sei zu befürchten, »das der neue vermeint thoricht Monsterrisch khonig seinen Raum gewinnen, das der schlecht gemein man mocht achten, es were vonn gott also geordenet vnd darnach solichs in einenn vn-synne vnnd abfalle erwachsen, auch andere stette zu innenn fallen, waß darauß (dweil die stette der Lanntart on das gemeint, ire oberkeit abzusetzen in dem schein, als ob sie das in der geschriffte fug vnd zuthun haben sollten) volgen mocht, were auch hochlich zu bedenncken, wie der gemein Man itzunt die oren rekt vnd streckt, durch das alles, wohe der bestettigt¹⁶⁴ ver-

lassenn wurde, das der stiftt vnd statt in andere hende zu schmelerung des Reichs wachsenn mochte.«¹⁶⁵

Die Räte der Fürsten – so heißt es weiter – hätten vernommen, wie wichtig der Handel sei. Auch seien ihre Herren zur Hilfe geneigt. Aber die hochwichtige Sache gehe alle Obrigkeiten und Stände des Reiches an. Sie erinnern deshalb an den Koblenzer Tag, zu dem sie geladen seien, und sind der Hoffnung, daß die Blockhäuser bis dahin von Kurköln, Kleve und dem Bischof unterhalten werden. Wenn die rheinischen Einungsverwandten sich unabhängig davon auf eine Hilfe einließen, könnten die anderen Fürsten und Kreisstände den Eindruck gewinnen, als wollten sie die Last allein tragen. Deshalb solle die Sache bis zum Koblenzer Tag ruhen, um dann eine stattlichere Hilfe zu beschließen. Wenn aber ein Einungsverwandter durch die Täufer von Münster oder deren Anhang Schaden erleide, solle jeder dem Beschwerten auf Erfordern zuziehen.

Nach der Verlesung des Abschieds nahmen ihn alle an, die Würzburger aber mit dem Vorbehalt, ihr Herr sei nicht Glied dieses Kreises und auch nicht zu dem Tag im Dezember geladen. Sie wollten ihn aber informieren. Auch die hessischen Räte legten Verwahrung ein, um bei ihrem Herrn nicht in Verdacht zu geraten, ihre Instruktion überschritten zu haben.

Das Ergebnis war für Philipp von Hessen enttäuschend, denn er war es vor allem, der – neben dem Bischof – immer wieder auf die von Münster ausgehenden Gefahren hinwies und die notwendige Hilfe einforderte. Doch er fand nicht das erhoffte Echo, weil alle sich auf den Koblenzer Tag herausredeten. Immerhin war in den letzten Wochen erreicht worden, »daß die deutschen Fürsten sich auf die Seite des Bischofs stellten, nachdem Franz bei jeder Gelegenheit auf die Möglichkeit des burgundischen Eingreifens hingewiesen hatte.«¹⁶⁶ Dieses Argument verlor aber an Zugkraft, da die Landvögtin Maria die finanzielle Unterstützung nicht im gewünschten Maß leistete, und als der Bischof am 15. November noch einmal darum nachsuchte, antwortete auch sie, die Sache ginge alle Fürsten an.¹⁶⁷

VIII. Wie ist die Haltung der Reichsstände zu erklären?

Die Kommunikation zwischen den Fürsten im Reich wurde im Jahr 1534 in hohem Maße von den Münsteraner Ereignissen geprägt. Korrespondenzen in großer Zahl liefen von Ort zu Ort, um über das Geschehen zu informieren und für den bedrängten Bischof des Stifts Münster Hilfe zu organisieren. Das Fazit dieser Bemühungen ist ernüchternd: Der Bischof blieb zwar nicht ohne Unterstützung bei der Belagerung der von den Täufern beherrschten Stadt Münster. Doch konnte er sich längere Zeit nur – von den eigenen, durch

Schatzungen aufgebrachten Mitteln abgesehen – auf Hessen, Kurköln und Kleve sowie bedingt Burgund stützen. Obwohl die Ausbreitung der Täuferbewegung im Reich kritisch beobachtet wurde und Täufermandate zu deren Verfolgung aufriefen, gelang es vorerst nicht, den Kreis derer wesentlich zu erweitern, die bereit waren, die Kosten der Belagerung zu tragen.

Wurde die von der Täuferherrschaft in Münster ausgehende Gefahr unterschätzt? Der Bischof von Münster und der Landgraf von Hessen machten schon frühzeitig auf die gefährlichen Folgen für alle Reichsstände aufmerksam, wenn die »Irrlehren« der Täufer weiter verbreitet würden und die Täuferherrschaft in Münster nicht beseitigt werde. Philipp verwies wiederholt auf den nur ein Jahrzehnt zurückliegenden Bauernkrieg und warnte, die Täufer in Münster könnten erneut Aufstände im Reich erwecken. »Es seind vf diese stundt drei trefflicher Kriege in deutscher Nation«, urteilten die hessischen Räte am 18. Mai 1534 in einem Ratschlag: der Württemberger Zug, der Krieg Lübecks gegen Dänemark und der Kampf gegen die Täufer. »So ist zum vierden der vfstandt der pawren hochlich zu besorgen, dan man achtet es fur gewiß, so Munster halt¹⁶⁸, das vil mehr stedt vnd lande an den reigen komen werden, sonderlich in Nidderlande, da man an vil orten Arbeit hat das volck zubehalten, vnd als alle kundschaften lauten«.¹⁶⁹

Angesichts der Charakterisierung der Ereignisse als Aufruhr und Landfriedensbruch mutet die Zurückhaltung zahlreicher Fürsten merkwürdig an. Der niederrheinisch-westfälische Kreistag in Köln trat erst nach sieben Monaten zusammen, ohne ein Ergebnis zu zeitigen, und der Tag mehrerer Reichskreise in Koblenz war erst für Mitte Dezember anberaumt. Bis dahin ging die »Hilfe« vieler Reichsstände über Bekundungen der Solidarität nicht hinaus. Immer wieder wurden formale und inhaltliche Einwände vorgetragen, warum sie sich an den Kosten der Belagerung nicht beteiligen können. Fast alle bemühten das Argument, die Hilfe könne nicht nur von einem, zwei oder drei Ständen geleistet werden, sondern müsse Sache des ganzen Reiches sein. Damit wurde einerseits die Situation zutreffend beurteilt, andererseits eine schnelle Hilfe verhindert. Das Argument bot vielen einen willkommenen Entschuldigungsgrund für das eigene Verhalten.

Mit den Zusammenkünften und Absprachen in Orsoy (26. März), Neuss (7. Mai), Neuss (16. bis 20. Juni), Essen (19. bis 20. August), Mainz (1. Oktober), Fulda (17. Oktober), Köln (25. Oktober), Geseke (27. Oktober), Essen (5. bis 8. November) und Oberwesel (16. bis 17. November) unternahmen es immer nur zwei, drei oder vier Fürsten, eine Hilfe für den Bischof zu vereinbaren. Die Umsetzung der Beschlüsse erfolgte indes nur zögernd, und Entscheidungen wurden immer wieder hinausgeschoben, als der Koblenzer Tag in Aussicht stand.

Einige Fürsten brachten einen Reichstag ins Gespräch, um alle Reichsstände in die Hilfe einzubeziehen. Solche Initiativen gingen zum Beispiel von Hessen und Kursachsen sowie von König Ferdinand aus. Doch abgesehen davon, daß ein Reichstag einer längeren Vorbereitung bedurfte und schnelle Hilfe nicht ermöglichte, hätte auch die »Religionsfrage« auf die Tagesordnung gesetzt werden müssen, da der Nürnberger »Friedstand« von 1532 nur bis zu einem allgemeinen freien und christlichen Konzil oder – wenn dies nicht stattfindet – bis zum nächsten Reichstag gelten sollte.¹⁷⁰ An der Behandlung dieses Themas im Rahmen eines Reichstags war aber derzeit keine Seite interessiert.¹⁷¹ Größere Chancen hatte deshalb der in Mainz vorgelegte Vorschlag, einen Tag mehrerer Reichskreise in Koblenz zu veranstalten. Seitdem dieser Gestalt annahm, diente er mehreren Fürsten als Argument, zuvor keine Entscheidungen zu treffen.

Warum war es so schwierig, nicht schon zu einem früheren Zeitpunkt eine umfassendere Hilfe zu vereinbaren, da doch alle die drohenden Gefahren sahen? In erster Linie spielten politische und konfessionelle Rivalitäten eine Rolle. Philipp von Hessen unterstützte als erster den Bischof, erweckte aber durch sein Engagement den Argwohn von Kurköln und Kleve, die eine Ausweitung des hessischen Einflusses in Richtung Norden verhindern wollten. Franz von Waldeck wiederum war auf die Unterstützung durch Kurköln und Kleve angewiesen, wurde von diesen aber wegen seiner Beziehungen zu Burgund und Hessen mißtrauisch beobachtet. Auch gehörten die angesprochenen Fürsten unterschiedlichen konfessionellen Lagern an. Der katholische Bischof und der evangelische Landgraf fanden aus politischen Gründen zur Zusammenarbeit, andere hielten sich zurück. Vor allem Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen zögerte, dem Bischof Hilfe zu leisten, weil er befürchtete, dieser werde nach der Eroberung der Stadt die katholische Kirche restituieren. Aber auch katholische Fürsten wie Herzog Georg von Sachsen oder der Würzburger Bischof Konrad von Thüngen waren zu materieller Hilfe für ihren Glaubensgenossen nicht ohne weiteres bereit. Initiativen, die auf einen Ausgleich zwischen Bischof und Täufern durch Verhandlungen zielten, wurden ebenso von den unterschiedlichen konfessionellen Standpunkten beeinflußt.

Ein anderes Motiv für die Zurückhaltung, sich an den Kosten der Belagerung zu beteiligen, war die Skepsis, ob die belagerte Stadt in kurzer Zeit eingenommen werden könne. Das war innerhalb von neun Monaten nicht gelungen, zwei Sturmangriffe waren gescheitert, und die Knechte drohten wiederholt mit dem Abzug. Diese Situation nährte die Besorgnis, die Gelder würden vergebens aufgewandt. Nur die Aussicht auf einen baldigen Erfolg

konnte die Reichsstände umstimmen. Obwohl die Zahl der den Bischof von Münster unterstützenden Fürsten größer geworden war, stand eine Wende erst mit dem Koblenzer Tag in Aussicht. Doch auch die dort am 29. Dezember von den Reichsständen in einem Abschied fixierten Maßnahmen wurden nur zögernd umgesetzt. Darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden. Die Reichskreise boten ein Instrument, um den Bischof bei der Niederwerfung der Täufer zu unterstützen, dessen Handhabung erwies sich indes auch künftig als schwierig. Trotz des seit Dezember 1534 wachsenden Engagements der Reichsstände gelang es erst am 25. Juni 1535, die Stadt zu erobern – allerdings begünstigt durch Verrat.

Anmerkungen

Folgende Archive werden nur mit dem Namen des Standorts zitiert: Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Stadt- und Verwaltungsarchiv Erfurt, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover, Tiroler Landesarchiv Innsbruck, Historisches Archiv der Stadt Köln, Landeshauptarchiv Magdeburg, Hessisches Staatsarchiv Marburg, Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv Münster, Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Österreichisches Staatsarchiv – Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien.

1 Vgl. die Bibliographie in: Das Königreich der Täufer. Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster, Bd. 2, Münster 2000, S. 212–239.

2 Vgl. Die Wiedertäufer in Münster, Stadtmuseum Münster 1983; Das Königreich der Täufer, 2 Bände, Stadtmuseum Münster 2000.

3 Vgl. Karl-Heinz Kirchhoff, Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35, in: Franz Petri (Hg.): Der Raum Westfalen 6/1, Münster 1989. Vgl. zuletzt Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreform und Welterneuerung, Münster 1992.

4 Vgl. Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster. Nebst ungedruckten Urkunden, Münster 1880, S. 240–289.

5 Vgl. Karl-Heinz Kirchhoff, Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35. Militärische Maßnahmen und politische Verhandlungen des Fürstbischofs Franz von Waldeck, in: Westfälische Zeitschrift 112 (1962), S. 77–170.

6 Vgl. Helmut Neuhaus, Ferdinands I. Reichstagsplan 1534/35. Politische Meinungsumfrage im Kampf um die Reichsverfassung, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, 32 (1979), S. 24–47; 33 (1980), S. 22–57; ders., Reichsständische Repräsentationsformen im 16. Jahrhundert. Reichstag – Reichskreistag – Reichsdeputationstag, Berlin 1982, S. 36–144; ders., Das Reich und die Wiedertäufer von Münster, in: Westfälische Zeitschrift 133 (1983), S. 9–36.

7 Vgl. auch Günter Vogler, Das Täuferreich zu Münster als Problem der Politik im Reich. Beobachtungen anhand reichsständischer Korrespondenzen der Jahre 1534/35, in: Menonitische Geschichtsblätter, 37 (1985), S. 7–23.

8 Vgl. Eike Wolgast, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648, Stuttgart 1995, S. 100–110.

9 Vgl. Ernst Laubach, Reformation und Täuferherrschaft, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.), Geschichte der Stadt Münster, Bd. 1, Münster 1993, S. 145–216; Heinz Duchhardt, Protestanten und ›Sektierer‹ im Sozial- und Verfassungsleben der Bischofsstadt im konfessionel-

len Zeitalter, in: ebd., S. 217–222.

10 Carl August Cornelius (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853, Nr. 1, S. 217–218, Zitat S. 218.

11 Vgl. ebd., Nr. 4, S. 225–226, Zitat S. 225.

12 Vgl. Münster, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 2 b, Bl. 164, 206.

13 Vgl. Kirchhoff, *Belagerung* (wie Anm. 5), S. 84–87, 104–106, 113–115.

14 Vgl. Friedrich Krapf, *Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und die Religionskämpfe im Bistum Münster 1532–1536*, Diss. Marburg 1951, S. 109–183.

15 Marburg, Politisches Archiv des Landgrafen Philipp, Nr. 1429, Bl. 6–6'.

16 Münster, FM, LA 518/19, Bd. 3 a, Bl. 194–194'; Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 247a, Bl. 97–97'.

17 Vgl. ebd., Bl. 100–106.

18 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1041, Bl. 19–24; Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 248, Bl. 6–10; Kurköln II, Nr. 4548, Bl. 17–21'.

19 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1041, Bl. 23 f.

20 Vgl. Andreas Schneider, *Der Niederrheinisch-Westfälische Kreis im 16. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985, S. 39–45, 48–51.

21 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1041, Bl. 20.

22 Vgl. Günther Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Darmstadt 1963, S. 598–601; Günter Vogler, *Der deutsche Bauernkrieg und die Verhandlungen des Reichstags zu Speyer 1526*, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze*, Göttingen 1977, S. 173–191, bes. S. 189–191.

23 Kirchhoff, *Belagerung* (wie Anm. 5), S. 96.

24 Vgl. Münster, FM, LA Nr. 518/19, Bd. 2 b, Bl. 168.

25 Vgl. Dresden, Geheimes Archiv, Religionssachen, Loc. 10327, Nr. 3, Bl. 2, 9–11, 14–14'; Erfurt, Abt. XXI/XI, Nr. 1 *Liber recognitionum der Stadt Erfurt 1531–1546*, Bl. 31'.

26 Kirchhoff, *Belagerung* (wie Anm. 5), S. 92. Vgl. auch Franz Petri, *Nordwestdeutschland im Wechselspiel der Politik Karls V. und Philipps des Großmütigen von Hessen*, in: *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*, 71 (1960), S. 40–60.

27 Vgl. Günter Korell, Jürgen Wullenwever, *Sein sozial-politisches Wirken in Lübeck und der Kampf mit den erstarkenden Mächten Nordeuropas*, Weimar 1980, S. 82–116; Christoph von Rommel, *Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen*, 1. Bd., Gießen 1830, S. 321–381.

28 Liste der Adressaten: Wien, Reichskanzlei, Reichsakten in genere, Fasz. 7, Bl. 14. Die Konzepte der weitgehend übereinstimmenden Schreiben ebd. Bl. 11–12, 15–16, 17–18, 20–24.

29 Innsbruck, Von der Kgl. Majestät 1532–1534, Bl. 412'.

30 Wien, RK, RA in gen, Fasz. 7, Bl. 22.

31 Ebd., Bl. 17.

32 Vgl. Keller, *Wiedertäufer* (wie Anm. 4), Nr. 29, S. 313–314.

33 Vgl. Düsseldorf, Niederrhein.-westfäl. Kreisarchiv, X, Nr. 3, Bl. 2.

34 Ebd., Bl. 4.

35 Ebd., Bl. 26–27.

36 Ebd., Bl. 47.

37 Vgl. Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (23., 24. u. 25. April 1534).

38 Vgl. Münster, FM, LA 518/19, Bd. 3 b, Bl. 90–91

- 39 Vgl. ebd., Bl. 92–93’.
- 40 Vgl. ebd., Bl. 99–99’.
- 41 Vgl. Keller, Wiedertäufer (wie Anm. 4), Nr. 32, S. 316–317.
- 42 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 100.
- 43 Vgl. Wolgast, Hochstift (wie Anm. 8), S. 121–125; Herbert Schwarzwälder, Geschichte der Freien Hansestadt Bremen, Bd. 1, Bremen 1995, S. 206–211.
- 44 Vgl. Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (5. Mai 1534).
- 45 Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 8, S. 229–231; vgl. auch Nr. 9, S. 231–233.
- 46 Ebd., Nr. 8, S. 230 f.
- 47 Vgl. Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (21. Mai 1534).
- 48 Ebd.
- 49 Vgl. Die Schriften Bernhard Rothmanns. Bearb. von Robert Stupperich, Münster 1970, S. 108–111.
- 50 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 10, S. 233–235.
- 51 Vgl. ebd., Nr. 11, S. 235–237.
- 52 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 3 c, Bl. 19’ f.
- 53 Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 17, S. 244–245, Zitat S. 245.
- 54 Vgl. ebd., Nr. 16, S. 243–244.
- 55 Ebd., Nr. 16, S. 243.
- 56 Vgl. ebd., Nr. 18, S. 245–247.
- 57 Vgl. Marburg, PA Nr. 340, Bl. 94–95’; Nr. 341, Bl. 6–6’. 14–14’, 17–18, 27–27’, 36–37, 49–49’, 63, 69–70.
- 58 Vgl. ebd., Nr. 340, Bl. 110–110’; Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 20, S. 248–251.
- 59 Vgl. Münster, FM, LA 518/19, Bd. 3 c, Bl. 4–5.
- 60 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 21, S. 251; Nr. 22, S. 251–252.
- 61 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 107.
- 62 Keller, Wiedertäufer (wie Anm. 4), Nr. 33, S. 317.
- 63 Vgl. ebd., Nr. 33, S. 317–320. Exemplare des Abschieds: Münster, FM, LA 518/19, Bd. 3 c, Bl. 35–38; Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4549, Bl. 6–9’, Jülich-Berg II, Nr. 248, Bl. 17–21; Weimar, Reg N, Nr. 1041, Bl. 40–43’.
- 64 Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 102.
- 65 Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 26, S. 259; Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (24. Juni 1534).
- 66 Vgl. Münster, FM, LA Bd. 3 c, Bl. 43–43’.
- 67 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 11 (S. 235–239), Nr. 20 (248–251), Nr. 25 (S. 255–257), Nr. 27 (S. 261–263); Marburg, PA Nr. 413, Bl. 20’–23, 31–33, 34, 46–47, 49–50.
- 68 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 25, S. 255–257.
- 69 Ebd., S. 256 f.
- 70 Ebd., Nr. 27, S. 261–263.
- 71 Köln, Briefbücher, Nr. 58, Bl. 175.
- 72 Ebd., Ratsprotokolle Nr. 9, S. 133.
- 73 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 103 f.: Münster, FM, LA Nr. 518/19, Bd. 4 a, Bl. 10, 19.
- 74 Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 26, S. 257–261.
- 75 Ebd., S. 258.
- 76 Vgl. Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (7. Juli 1534).

- 77 Vgl. Johann Christian Lünig, Das Teutsche Reichs-Archiv. Pars Specialis, I. Teil, Leipzig 1713, S. 32.
- 78 Hannover, Celle, Br. 28, Nr. 4 (7. Juli 1534).
- 79 Vgl. ebd. (undatiert).
- 80 Ebd. (11. Juli 1534).
- 81 Vgl. Weimar, Reg N, Nr. 1038, Bl. 25.
- 82 Lünig, Das Teutsche Reichs-Archiv (wie Anm. 77), S. 28–32. Vgl. Alfred Kohler, Antihabsburgische Politik in der Epoche Karls V., Göttingen 1982, S. 321 ff.
- 83 Lünig, Das Teutsche Reichs-Archiv (wie Anm. 77), S. 32.
- 84 Ebd.
- 85 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1037, Bl. 1–5.
- 86 Vgl. ebd., Bl. 10–13.
- 87 Ebd., Bl. 11'.
- 88 Vgl. ebd., Bl. 15–20; Marburg, PA Nr. 2559, Bl. 13–17'.
- 89 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1037, Bl. 22–25'; Marburg, PA Nr. 2559, Bl. 18–22.
- 90 Weimar, Reg. N, Nr. 1037, Bl. 23'.
- 91 Vgl. ebd., Bl. 32–34'.
- 92 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 107 f.
- 93 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 29, S. 264.
- 94 Vgl. ebd., Nr. 31, S. 267.
- 95 Münster, FM, LA 518/19 Bd. 4 a, Bl. 85–87.
- 96 Vgl. Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, Bl. 26; Weimar, Reg N, Nr. 1036, Bl. 1.
- 97 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 109.
- 98 Vgl. Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 247 b, Bl. 120–120'.
- 99 Vgl. ebd., Nr. 248, Bl. 33–34.
- 100 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 109.
- 101 Vgl. ebd., S. 110 f.
- 102 Vgl. Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 247 b, Bl. 131–132; ebd., Nr. 248, Bl. 37–37'; Weimar, Reg. N, Nr. 1041, Bl. 59–60'.
- 103 Ebd., Bl. 59.
- 104 Ebd.
- 105 Ebd., Bl. 60'.
- 106 Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 32, S. 267–268.
- 107 Vgl. ebd., Nr. 33, S. 268–269.
- 108 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 112 f.
- 109 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 32.
- 110 Vgl. ebd., Bd. 4 b, Bl. 26.
- 111 Vgl. ebd., Bl. 3–6.
- 112 Vgl. ebd., Bl. 5 f.
- 113 Vgl. ebd., Bl. 14.
- 114 Vgl. Weimar, Reg N, Nr. 1041, Bl. 7, 14–17.
- 115 Vgl. ebd., Bl. 64–73.
- 116 Vgl. Würzburg, Miscellanea, Nr. 1380, Bl. 2–2', 3–7.
- 117 Vgl. ebd., Bl. 8–9.
- 118 Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 40.
- 119 Vgl. Keller, Wiedertäufer (wie Anm. 4), Nr. 35, S. 321–322.

- 120 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bl. 46–46’.
- 121 Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, Bl. 28–29.
- 122 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 115; Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 41.
- 123 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 115.
- 124 Weimar, Reg. N, Nr. 1037, Bl. 37.
- 125 Vgl. Marburg, PA Nr. 2088, Bl. 48–49’.
- 126 Vgl. ebd., Nr. 2404, Bl. 88–89’.
- 127 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 116 f.
- 128 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 85–90’; Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4548, Bl. 9–15.
- 129 Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 90.
- 130 Vgl. ebd., Bd. 4 d, Bl. 82’–84’.
- 131 Gemeint waren der kurrheinische, oberrheinische und niederrheinisch-westfälische Reichskreis.
- 132 Vgl. Neuhaus, Ferdinands I. Reichstagsplan (wie Anm. 6), 1. Teil, S. 35–47.
- 133 Vgl. Wien, Reichskanzlei, Reichstagsakten, 1. Nichtperman. Reichstag. Fasz. 5, C I, Bl. 3–4’.
- 134 Vgl. Neuhaus, Reichstagsplan (wie Anm. 6), 2. Teil, S. 28, 36–38.
- 135 Vgl. Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4547, Bl. 1–2.
- 136 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 117 f.
- 137 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 123–124.
- 138 Vgl. Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4547, Bl. 3.
- 139 Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, Bl. 32–36’.
- 140 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 c, Bl. 81; Dresden, Loc. 10327, Nr. 3, Bl. 68–69; Weimar, Reg. N, Nr. 1055, Bl. 11–16.
- 141 Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 166’–166a.
- 142 Vgl. Cornelius, Berichte (wie Anm. 10), Nr. 37, S. 279–288.
- 143 Ebd., S. 287.
- 144 Vgl. Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4548, Bl. 5–8’.
- 145 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 b, Bl. 146.
- 146 Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 119.
- 147 Zur Rheinischen Einung vgl. Friedrich Eymelt, Die Rheinische Einung des Jahres 1532 in der Reichs- und Landesgeschichte, Bonn 1967.
- 148 Vgl. Magdeburg, A 1 Nr. 303, Bl. 6–8’.
- 149 Marburg, PA Nr. 2088, Bl. 60; Nr. 2404, Bl. 105; Nr. 2951, Bl. 198; Würzburg, Miscellanea Nr. 1380, Bl. 108’.
- 150 Vgl. Münster, FM, LA 518/519, Bd. 4 c, Bl. 30–31; Weimar, Reg. N, Nr. 1045, Bl. 1–2’.
- 151 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 122 ff.
- 152 Vgl. Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 248, Bl. 48–50’.
- 153 Vgl. ebd., Kurköln II, Nr. 4548, Bl. 30–34’; Jülich-Berg II, Nr. 248, Bl. 48–50’; Weimar, Reg. N, Nr. 1044, Bl. 1–4.
- 154 Vgl. Weimar, Reg. N, Nr. 1050, Bl. 3–4’, 5–12’.
- 155 Vgl. Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 125 ff.
- 156 Vgl. Würzburg, Miscellanea Nr. 110, Bl. 2–12; Germanisches Nationalmuseum Nürnberg (Archiv), Deutsches Reich, Nr. 10.
- 157 Vgl. Marburg, PA Nr. 414, Bl. 1–2’.

- 158 Vgl. Würzburg, Miscellanea, Nr. 1380, Bl. 97'–100'.
 159 Ebd., Bl. 99'.
 160 Ebd., Bl. 100'.
 161 Ebd., Nr. 110, Bl. 3.
 162 Ebd., Bl. 8.
 163 Vgl. ebd., Bl. 12'–17; Marburg, PA Nr. 414, Bl. 4–7; Weimar, Reg N, Nr. 1053, Bl. 16–20'; Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 4548, Bl. 23–28', Jülich-Berg II, Nr. 248, Bl. 53–57.
 164 Gemeint ist der Bischof.
 165 Würzburg, Miscellanea, Nr. 110, Bl. 13'.
 166 Kirchhoff, Belagerung (wie Anm. 5), S. 127.
 167 Vgl. ebd.
 168 Das heißt: gehalten wird.
 169 Marburg, PA Nr. 340, Bl. 33'.
 170 Vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. 10. Bd.: Der Reichstag in Regensburg und die Verhandlungen über einen Friedstand mit den Protestanten in Schweinfurt und Nürnberg 1532, Teilbd. 3. Bearb. von Rosemarie Aulinger, Göttingen 1992, S. 1513, 1526.
 171 Vgl. Neuhaus, Reichstagsplan (wie Anm. 6), 2. Teil, S. 28–36.

Täufer unter Söldnern und Freibeutern

Repräsentanten frühmoderner Mobilität

Die Täufer im Wirtshaus

Einige Wochen nach Ostern 1535, als die Täuferhauptstadt Münster bereits weitgehend verloren war, traf sich eine Gruppe Täufer in der Gastwirtschaft *In den gulden Ancker* in Groningen. Es waren Leute aus verschiedenen Gegenden, die alle aus ihren Heimatorten geflohen waren.¹ Unter ihnen befanden sich Schiffer, Kaufleute, Bauern und Handwerker aus ganz verschiedenen Gegenden. Aus dem Rheinland stammte Hans van Coelen, der mit den Kreisen um Melchior Hoffman gut bekannt war. Aus Süddeutschland kam ein Unbekannter in sämischlederner Kleidung, ein *Overlander*, der offensichtlich einen unehrlichen Beruf ausübte. Der aussätzige Gewürzkrämer aus Zütphen, Henrick Evert Valkensz, hatte einige Zeit in Münster verbracht, bevor er die belagerte Bischofsstadt verlassen konnte. Ein holländischer Bauer, der sich in Westfriesland angesiedelt hatte, kam zusammen mit seinem Sohn angereist. Ein korpulenter Mann aus Coevorden hatte eine Dirne bei sich, die er seine Tochter nannte. Dabei handelte es sich vermutlich um den Schiffer Gerdt Eilkeman (genannt van Coevorden) aus Appingedam, der zu den Führern der dortigen Täufer zählte. Eilkeman war ein Vertrauter von Obbe Philips, dem späteren Lehrmeister von Menno Simons. Und vielleicht war auch der spätere Untergrundführer Jan Dirksz. van Batenburg dabei, ein kriegsgewandter Schöffe der Kleinstadt Steenwijk, der nach religiösen Wirren seiner Heimat entflohen war und sich ebenfalls in Appingedam aufhielt.²

Was diese Leute in der fernen Provinz zusammenführte, war weniger ihre persönliche Beziehung zur Tragödie in Münster, von der die meisten sich angeblich fernhielten, sondern der gemeinsame Haß auf das habsburgisch-burgundische Reich, das sie aus ihrer Heimat vertrieben hatte. Groningen lag damals im Grenzgebiet der habsburgischen Machtentfaltung.³ Die stolze Stadtrepublik hatte sich 1506 zusammen mit den vorgelagerten Landschaften Edzard dem Großen von Ostfriesland unterstellt, aber wanderte acht Jahre später, als der niederländische Statthalter Albrecht von Sachsen-Meißen sie erobern wollte, ins geldrische Lager über. Damit hatte sie jedoch ihre Eigenständigkeit nicht sichergestellt. Als Außenprovinz des altgläubigen Herzogtums lag das Groningerland eingeklemmt zwischen dem bur-

gundischen Westfriesland und der Grafschaft Ostfriesland, die 1532 abermals ins habsburgische Lager überwechselte.

Die aus den Niederlanden zugewanderten Täufer konnten sich nur in dem Maße sicher fühlen, als sie vom Statthalter Karl von Geldern, genannt dem Bastard, der seine reformatorischen Sympathien verheimlichte, geduldet wurden. Sie erzählten sich zwar, daß der junge Statthalter kürzlich gesagt habe, er sei ihnen wohlgesonnen. Doch war es ihnen vermutlich völlig unbekannt, daß dessen ehemaliger Präzeptor Gert tom Closter alias Gerrit Boeckbinder zu den führenden Köpfen des Täuferreiches gehörte. Der Statthalter kam jedenfalls bei seinem Vater, dem strengen katholischen Herzog, in Verdacht und mußte kurz darauf aus dem Lande fliehen.⁴ Vom burgundischem Reich ging eine ständige Bedrohung aus, die immer belastender wurde, nachdem der Landesherr Karl V. entschlossener gegen den Protestantismus vorging.

Die Gäste im Wirtshaus waren sich ihrer prekären Lage schmerzlich bewußt. Sie sahen sich als Ausgestoßene, die den Fleischtöpfen Ägyptens oder der babylonischen Gefangenschaft entflohen waren. Das biblische Wort hatte für sie noch eine Aktualität, die ihre Taten unmittelbar mitbestimmte.⁵ Sobald es ihnen klar wurde, daß ihre Glaubensgenossen in Münster das Neue Jerusalem nicht verwirklichen konnten, gingen sie auf die Suche nach neuen Gegenwartsdeutungen. Mehrere von ihnen mögen später dabei gewesen sein, als Jan van Batenburg geoffenbart wurde, daß er hinfort die Führung der zerstreuten Täufer übernehmen sollte. Ein Laienprediger betonte, Batenburg sei der neue David, der den Auftrag habe, Babel und die Babylonische Hure mit dem Schwert zu strafen. Auf seine Nachfrage wurde ihm gesagt, Babel und die Hure seien das Haus Burgund und das mit ihnen verbundene Papsttum.⁶

Sämtliche Täufer melchioritischer Prägung lebten immerhin in der festen Überzeugung, daß das tausendjährige Reich bevorstünde. Bereits 1531 wurden die ersten melancholischen Lieder verfaßt, die im Hinblick auf die näherkommende Apokalypse, einen geistlichen Aufbruch forderten. Sie weisagten das Exil und mahnten die Heimgebliebenen, sich demnächst auf die Reise zu begeben.⁷

Die Zeit unserer Jahre

Ist wenig, kurz und klein

Wir müssen von hier fahren

Reich und arm insgemein.

Der Gedanke an einen leiblichen Auszug kam, sobald die Lage in Holland sich im Spätherbst 1533 radikalisierte, immer näher. Erst durch die Ereignisse in Münster bekam die Täuferbewegung jedoch ein konkretes Ziel, so daß Zukunftserwartung und Gegenwartsgestaltung tendenziell ineinander-

flossen. Was zuvor eine moralische Beschwörung im Geist der evangelischen Stadtreformation war, wurde nun zu einer »mystischen Heilsgewißheit«, die das aktuelle Handeln legitimierte und die natürliche Spannung zwischen Wunschbild und Realität verwischen ließ. Die propheten und prediganten meinden, Got gieng mit inen up erden, stellte ein Beobachter der Ereignisse später fest. Sie selber meinten, das Wort sei Fleisch geworden.⁸

Die ersten holländischen Glaubensflüchtlinge begaben sich ins westfälische Hinterland in der Erwartung, hier vor dem Jüngsten Gericht, das ihre meerschlundene Heimat strafen würde, sicher zu sein. In Sendbriefen aus Münster wurden die Leute ermahnt, die Küstenprovinzen rechtzeitig, vor Ostern 1534, zu verlassen. Man sollte Leib oder Seele nicht aufs Spiel setzen und sich durch Besitz oder Verwandtschaft zurückhalten lassen: der böse Drache, der König von Babylon, würde niemanden schonen. Geld, Leinwand und Proviant waren für die Reise angeblich nicht genug: »Wer ein Messer oder Spieß oder Büchse hat, die nehme er mit sich, und wer sie nicht hat, kaufe sie; denn der Herr wird uns durch seine mächtige Hand und durch seine Knechte Moses und Aaron erlösen«.⁹

Die Sprache der Täufer war die Sprache der Pilger, die sich auf die Reise begaben. Die Auswanderer trugen Wallfahrtsmedaillen mit dem Aufschrift *D(at) W(ort) W(irt) F(leisch)* und hatten weiße Fahnen verfertigt, die das Jerusalemkreuz abbildeten, gewissermaßen ein Gegenstück zum roten Andreaskreuz der Habsburger. Gäste wurden mit einer rituellen Fußwaschung begrüßt, wie sie auch den Neuankömmlingen in Jerusalem zuteil wurde.¹⁰

Freilich ereignete sich der Auszug zum Teil nach bewährten städtischen Mustern. In Amsterdam hat man die Zweifler in einem rituellen Umzug mit blanken Schwertern zur Parteinahme aufgefordert. Wie üblich bei städtischen Protestbewegungen, versammelten sich die Auszügler außerhalb der verfeimten Stadt, um sich dort für die eventuelle Abreise bereit zu halten. Sie rechneten aber damit, daß die Machtverhältnisse sich noch zu Gunsten der evangelischen Partei verschieben konnten. Der ehemalige Schiffskapitän Jan van Renen (genannt van Revel) befand sich in einem Dorfkrug auf dem Lande, als er hörte, die Amsterdamer Behörden seien in Panik geraten. »Hatte ich es nicht gesagt, das muß blühen und gedeihen«, jauchzte er, während er seinen Arm in die Luft warf und mit den Fingern schnippste. Als man ihn aber fragte, ob er denn keine Strafe befürchte, meinte er: »Mir ist es egal, wo ich wohne, ostwärts oder sonstwo«.¹¹ Die Hoffnung, die ganze Stadt könne den Täufern zufallen, entsprach also noch dem traditionellen Muster, wonach der Stadtfriede durch Vertreibung der unterliegenden Partei wiederhergestellt werden sollte.

Aber schon bald nahm eine alttestamentlich geprägte Symbolik überhand. Selbsternannte Propheten bespritzten die Haustüren, um den Dorfbewohnern den Auszug aus Ägypten ins Gedächtnis zu rufen. Andere kletterten nachts auf die Dächer, um eine himmlische Stimme durch die Rauchfänge erklingen zu lassen. Die Zurückbleibenden, behaupteten sie, würden ihre Seligkeit verschlafen. Oder sie versuchten, die Leute davon zu überzeugen, daß himmlisches Brot sie unterwegs sättigen würde. Für die einfachen Gläubigen, denen die Mysterien der alten Kirche vertraut waren, waren derartige Vorhersagen durchaus glaubwürdig. Hunderte von westfriesischen Wiedergetauften verließen ihre Häuser und wanderten scheinbar ziellos herum, in der Erwartung, durch Gottes Wort weitergeleitet zu werden. Bei Utrecht setzten einige Pilger sich, nachdem ihre Vorräte ausgegangen waren, einfach in die Bäume, um dort den göttlichen Mannaregen abzuwarten. Die Leute, die sich in Holland während der Fastenzeit eingeschifft hatten, meinten sogar, der Weltuntergang habe bereits begonnen, sobald sie den Kirchturm ihres Dorfes hinter dem Horizont versinken sahen.¹²

Als die Ketzerverfolgungen schlimmer wurden, suchte man neue Zufluchtsorte. Bereits 1534 traf eine Gruppe holländischer Frauen im Groningerland ein, während zwölf Schiffe mit Täufern sich auf den Weg nach Dithmarschen begaben. Angeblich war ihnen bekannt, daß sich die stolze Bauernrepublik kürzlich für die Reformation entschieden hatte. Der Amsterdamer Großkaufmann Pieter Oeverlander, der aus Lunden stammte, hat diesen Exulanten vermutlich einen Geleitbrief verschafft.¹³ Andere Glaubensflüchtlinge versuchten, nach Emden, Danzig, Königsberg oder Kleve zu gelangen. Kriegsvertriebene aus den benachbarten Provinzen versammelten sich in den Dörfern Ostfrieslands.¹⁴ Im Groningerland kamen die Täufer auf einem Bauernhof zusammen, den sie die *Arche* nannten: eine Stifthütte oder Bundeslade, zugleich aber eine symbolische Arche Noah, die die Auserwählten angeblich vor der bevorstehenden Sintflut retten mußte. Die erregte Versammlung, deren enthusiastische Teilnehmer zu ihren Münsterschen Glaubensgenossen wollten, ließ sich aber ohne Widerstand auseinanderjagen, während ihre Propheten ins Gefängnis wanderten. Ein bewaffneter Hilfszug nach Westfriesland scheiterte an der Unentschlossenheit seiner Führer.¹⁵ Gerade im Hinblick auf die zunehmenden Verfolgungen erhielt der Emigrationsgedanke eine völlig neue Aktualität.

Gewaltphantasien

In jener gereizten Stimmung begegneten sich die Flüchtlinge im Groninger Wirtshaus. Angeblich suchten sie einen Ausweg aus der vermeintlichen

Sackgasse, in die die Täuferbewegung geraten war. Wir wissen nicht genau, was man hier besprochen hat. Die Gäste hüteten sich, sich Fremden gegenüber frei zu äußern. Vermutlich haben aber die unterschiedlichen Lösungen, die in den nächsten Jahren erprobt wurden, damals bereits zur Diskussion gestanden. Einerseits gab es den Weg, der von den Getreuen Melchior Hoffmans befürwortet wurde: Man sollte sich zurückhalten, bis sich Gottes Rache auf Erden zeigen würde. In der Emdener Gemeinde beispielsweise, wo die Täuferbewegung 1530 angefangen hatte, war die Begeisterung für das münstersche Vorhaben nicht sehr groß. Die Gesandten, die von Amsterdam und Groningen aus geschickt wurden, fanden dort jedenfalls keinen Widerhall.¹⁶ Diejenigen Täufer, die der Lehre Melchior Hoffmans treu geblieben waren, glaubten vielmehr, daß fremde Kriagsunternehmer im Auftrag protestantischer Fürsten, wie Herzog Christian von Holstein (der dänische Wahlkönig Christian III.), einen gewaltsamen Umbruch in den Niederlanden herbeiführen würden. Einige hatten ihre Hoffnung auf dessen Rivalen Christian II., den Pfalzgrafen Friedrich sowie Christoph von Oldenburg gesetzt, die sich, der eine nach dem anderen, mit den rebellierenden Bürgern Lübecks und Kopenhagens verbündet hatten.¹⁷ Möglicherweise wußte man sogar, daß ausgerechnet der Kaiser sich um die eingekesselte Täuferhauptstadt kümmerte, um seinen evangelischen Gegnern ein Schnippchen zu schlagen.¹⁸ Viele Melchioriten meinten, Gewalt sei zwar erlaubt, aber zur Selbstverteidigung oder auf göttliche Anweisung hin. Erst nachher, als die letzten apokalyptischen Hoffnungen verflogen waren, kamen wirklich friedliche Strömungen zum Vorschein, die ihre Zukunftserwartungen zurücknahmen und ihr Exil als eine Flucht in die Einsamkeit, eine Entdeckungsreise ins Innere oder einen Rückzug in die Abgeschlossenheit der eigenen Gemeinde verstanden.¹⁹

Andererseits wurden aktive Gewaltlösungen befürwortet, als ob man Gott ein wenig nachhelfen wollte. Es liefen Gerüchte um, daß ganze Städte den Täufern zufallen würden, nicht nur Münster, sondern ebenso Amsterdam, Groningen, Deventer, Wesel und Straßburg. Auch Ostfriesland wurde dabei genannt.²⁰ Zwei Gäste im genannten Wirtshaus hatten an der gewaltsamen Eroberung des Oldeklosters bei Bolsward in Westfriesland teilgenommen. Dort hatten sich hunderte von Familien, die ihren neuerworbenen Glauben durch die verordnete Osterkommunion gefährdet sahen, in den Klostergebäuden verschanzt. Obwohl die Führung in den Händen kriegserfahrener Männer ruhte, war man der Gewalt von Landsknechten, Artilleristen und aufgebotenen Geestbauern nicht gewachsen. Alle Erwachsenen wurden gefangengenommen und hingerichtet, ihre Häuser angesteckt und die verwai-

sten Kinder fortgeschickt.²¹ Die beiden Gäste waren dem Blutbad nur mit Mühe und Not entkommen. Einer war dem Henkersschwert entkommen, der andere war vom Galgen gefallen und hatte sich drei Tage bei einer Wöchnerin versteckt, bevor er mit einem Schiff entkommen konnte. Es befand sich unter den Gästen auch ein Barbier (vielleicht Obbe Philips?), der dessen entzündete Wunde mit einer Salbe behandelte.²²

Andere Wirtshausgäste waren später an dem bewaffneten Überfall auf Amsterdam beteiligt, der in einem ähnlichen Massaker enden sollte. Der Prophet Adriaen van Benschop erzählte ihnen, daß 5000 Männer bereit stünden, die Stadt in eine zweite Täuferhauptstadt zu verwandeln. Auch gäbe es hier zwei kaiserliche Hauptleute, die den Auftrag hätten, Söldner für den Entsatz Münsters anzuwerben. In Wirklichkeit handelte es sich um führende Täufer: den Söldnerhauptmann Jan van Geelen, ein Vertrauter des Täuferkönigs Jan Beukelsz. van Leiden, und den betagten Schanzmeister Jakob Bockes, genannt van Vollenhove, der kürzlich aus Bremen ausgewiesen worden war. Van Geelen hatte den kaiserlichen Behörden vorgetäuscht, er würde Münster für sie erobern.²³ Doch wird die Tatsache, daß es dabei um einen trügerischen Vorsatz ging, die Anwesenden kaum aufgehalten haben.²⁴ Die Heilsverheißung des Märtyrertodes, die bei den späteren Mennoniten eine so wichtige Rolle spielte, übte schon in der Frühzeit der Täuferbewegung eine große Anziehungskraft aus. Sie immunisierte die Zukunftserwartungen der Gläubigen gegen die unvermeidlichen Enttäuschungen, die das Ausbleiben einzelner Prophezeiungen mit sich brachte.²⁵ Etwa vierzehn oder fünfzehn Wirtshausgäste nahmen sich die Worte des Propheten zu Herzen und reisten nach Zwartsluis (bei Zwolle) ab, von wo sie mit einem Börtschiff nach Amsterdam fuhren. Drei oder vier von ihnen wurden gefangengenommen und hingerichtet, ihre abgeschlagenen Häupter wurden auf Stangen am Meeresufer gesteckt.²⁶ Gewaltphantasien, die die Vorhersage mit der angeblichen Gewißheit ihrer Realisierung verbanden, fanden bei den damaligen Zuhörern großen Anklang. Sogar nachdem der Fall Münsters den zerstreuten Täufern bekannt geworden war, haben viele die Hoffnung auf eine plötzliche Wende nicht ganz aufgegeben. Bald wußte man auch im Groningerland, daß der Kanzler Heinrich Krechting mit seinen Gefährten nach Oldenburg entkommen war. Die im Kampf um die Bischofsstadt erprobten Krieger fanden Unterschlupf bei dem antiklerikal eingestellten Grafen Christoph (der damals noch in Dänemark war) und seinem Bruder Anton, die jene für ihre dynastischen Eroberungspläne einschalten wollten.²⁷ Noch vor Jahresende besuchten ihre Führer die Täuferhochburg Appingedam, wo Jan van Batenburg sie vermutlich kennenlernte. Inzwischen versuchte eine Gruppe fanatischer Täufer Sy-

lvester 1535 die Herrlichkeit Hazerswoude (bei Rotterdam) zu erobern. Batenburg wurde sofort nach Herzogenbusch geschickt, um Waffen für sie zu kaufen. Doch bevor er zurückkehren konnte, waren die Aufrührer längst niedergemetzelt.²⁸ Mit Krechtings Vertrautem Gerd Reininck zog er darauf nach Straßburg, in der falschen Erwartung, dort eine einflußreiche Täufergemeinde zu finden. Auch Gerdt Eilkeman, der Mitarbeiter von Obbe Philips, reiste mit. Enttäuscht kehrten diese Männer jeder für sich zurück.²⁹

Und doch hatten die radikalen Anführer der Täufer ihren Mut nicht ganz verloren. Es wurden zum Beispiel Pläne vorbereitet, Emden vom Meer aus zu erobern. Dabei vertraute man auf die Mitwirkung der hundert Verbündeten, die sich in der Stadt aufhielten. Ihre Glaubensgenossen auf dem Lande würden ebenfalls Beistand leisten. Dennoch riet Batenburg, der Oberfähnrich in der kaiserlichen Armee gewesen war, von dem Vorhaben entschieden ab. Ohne Hilfe der Besatzung könne man niemals die gräfliche Burg erobern. Einen ähnlichen Anschlag auf Amsterdam verwarf er ebenfalls, weil dieser zu sinnlosem Blutvergießen führe.³⁰

Größere Erfolge versprach man sich vermutlich in Appingedam, wo der märkische Kriegsunternehmer Meinert van Hamme und der geldrische Landdrost Berend van Hackfort sich im Mai 1536 im Auftrag des Herzogs von Geldern verschanzten, um einer burgundischen Hilfsexpedition nach Kopenhagen zuzuvorkommen.³¹ Die Quellen sind zwar dürftig, doch erwecken sie den Eindruck, daß die Täufer tatsächlich meinten, auf diese Weise die Kleinstadt in die Hand gespielt zu bekommen. Auch Groningen ließe sich, so erörterte man, mit Hilfe von geldrischen Landsknechten erobern. In Holland wurde vermutet, daß sich die Täufer, die bisher still gehalten hatten, einer Landsknechtstruppe bei Haarlem anschließen wollten. Darüber hinaus wurde häufig von unbekannten Kriegsschiffen geredet, die den Täufern zu Hilfe kommen würden: eine Hoffnung, die sich zu erfüllen erschien, als einige holsteinische Vorratsschiffe die Ems hinauffuhren, um die Besatzung Appingedams gegen die burgundischen Gegenangriffe zu unterstützen. In Amsterdam wußte man schon zu erzählen, daß der zukünftige König Christian III. dem ganzen Pfaffenhandel demnächst ein Ende bereiten würde. Alle Hoffnungen waren jedoch vergebens.³² Eine dänische Hilfsarmee wurde besiegt, die ausgehungerten Landsknechte mußten ihre Waffen aufgeben und die belagerte Kleinstadt verlassen. Die stolze Reichsstadt Groningen unterstellte sich freiwillig den Habsburgern. Appingedam hingegen wurde mit der Schleifung seiner Festungswälle bestraft. Der burgundische Statthalter Georg Schenck van Tautenburg, der einen alten Haß auf die Täufer hatte, konnte nur mit Mühe davon abgehalten werden, die ganze Stadt einäschern zu lassen.³³

Damit war der Spielraum, den die Täufer noch zu haben meinten, erschöpft. Ihre gemäßigten Führer, unter denen sich auch Menno Simons befand, begaben sich ins Exil, meistens nach Ostfriesland oder ins Baltikum. Inzwischen bekannten sie sich zu einem friedlichen Kurs, der die melchioritische Eschatologie gänzlich auf das Jenseits projizierte. Jan van Batenburg und seine Genossen entschieden sich dagegen für den Untergrundkampf, der sich in seinen gewalttätigen Methoden offensichtlich kaum noch von banalem Kirchenraub und brutaler Mordbrennerei unterschied.³⁴ Zwei Jahre später begann auch Krechtings Gruppe sich zu verlaufen, nachdem das Oldenburger Vorhaben, Münster zu erobern, gescheitert war.³⁵

Die gewaltsamen Pläne, die im Groninger Wirtshaus besprochen wurden, waren also keineswegs einzigartig. Offensichtlich handelte es sich nicht um eine reine Verzweiflungsoffensive, sondern um wohlüberlegte Strategien, das Königreich Gottes, wenn nicht weltweit, dann doch in ausgewählten Städten zu realisieren. Vom späteren Bestreben der Calvinisten, dauerhafte Zufluchtsorte zu erobern, unterschied sich diese Absicht grundsätzlich. Wohl aber haben die Täufer sich durch die feste Überzeugung, daß ihre eigenen Tätigkeiten, trotz zeitweiligen Mißgeschicks, in direktem Zusammenhang mit der Realisierung des göttlichen Plans standen, vor ihren späteren Nachfolgern ausgezeichnet. Gerade deshalb konnten sie auch gegenüber den protestantischen Landesherren ihre Behauptung aufrechterhalten, die Ansätze der Stadtreformation, die auf halbem Weg zwischen moralischen Forderungen und praktischer Machtpolitik stecken geblieben waren, legitim weiterzuführen.³⁶

Wie die späteren Geusen bedienten sich die unsteten Täufer ganz unterschiedlicher Maßnahmen, um ihre Sache voranzutreiben. Sie unternahmen gewagte Propagandastreiche und organisierten öffentliche Protestveranstaltungen, sie verübten Guerillaanschläge und scheuten bisweilen nicht vor formaler Kriegserklärung zurück. Vor allem in den Küstenprovinzen, wo man schnell über die zahlreichen Kanäle, Binnenseen und Wattrinnen hinwegkommen konnte, fanden ihre Führer eine relativ sichere Unterkunft. Die holländischen Behörden, die den großen Auszug nach Münster (woran gut vierzig Schiffe teilnahmen) noch frisch im Gedächtnis hatten, fürchteten sich jedenfalls vor neuen Anschlägen vom Meer aus. So wurde im Februar 1535 das falsche Gerücht verbreitet, tausend Täufer hätten sich auf einem holländischen Binnensee versammelt. Zwei Monate später berichtete man aus Ostfriesland, daß sich zehn oder elf große Schiffe vor kurzem auf der Ems getroffen hätten: »die lassen niemand zu Inen nahen, seind unbekante leuth wisse man nit was Ir furhaben ist«. Der Bericht wurde auch in der bedrängten

Täuferhauptstadt bekannt, wo man sofort einen Boten nach Westfriesland schickte, der sich nach dem angeblichen Treffpunkt auf dem Meer erkundigen mußte.³⁷

Im obengenannten Wirtshaus war es der Fischkaufmann Albert van Campen aus Zwolle, der den übrigen Gästen einen gewaltsamen Siegeszug auf dem Meer vorgaukelte. Früher, betonte er, sei er ein Bergenfahrer gewesen, doch jetzt hätte man ihn wiederum als Schiffer eingesetzt. Er solle bald ein Riesenschiff mit drei kupfernen Rädern kommandieren, ein Schiff, das fähig sei, mit allen Winden und Strömungen alle Berge hinauf und hinunter zu fahren. Die versammelten Gäste würden demnächst eine glückliche Reise machen und sämtlich zu Reichtum kommen. Die Zuhörer waren begeistert. Herman Hoen, der Schatzmeister der Täufer war, warf seinen Arm erfreut in die Luft und sagte, als ob es eine Kriegskompagnie betraf, er würde der Schreiber sein, bei dem die Teilnehmer sich anmelden könnten.³⁸

Landschaften der Veränderung

Die Welt der Flüchtlinge war im Umbruch. Das galt nicht nur für die Täufer, sondern auch für all diejenigen Zeitgenossen, die sich in den Sozialverbänden und Vorstellungsweisen der mittelalterlichen Gesellschaft nicht länger zurechtfinden konnten. Fortschreitende Kommerzialisierung, zunehmende Staatsintervention und ideologische Ungewißheit übten ihre Wirkungen auf die festumrissenen Kreise aus, in denen sich das Alltagsleben abspielte. Mobilität wurde bisher als eine Ausnahme erlebt. Fahrende Leute – Fernhändler, Söldner, Pilger, Studenten und Leprose – genossen eine kollektive Sonderstellung, die ihnen die fiktive Zuordnung in der lokalen Gesellschaftsordnung gewährleistete.³⁹ Jetzt aber wurde gesellschaftliche Mobilität zu einer unvermeidlichen Tatsache, mit der sich immer mehr Leute auseinandersetzen mußten, wollten sie ihre Zukunftschancen nicht verringern.

Diese Veränderung, die sich zuerst in den höchstentwickelten Teilen Europas bemerkbar machte, trieb viele Leute auf die Wanderschaft, doch sie eröffnete zugleich neue Aussichten. Brutale Glücksjäger, gewandte Unternehmer und eigensinnige Exulanten begaben sich auf den Weg in die Fremde, um dort ein neues Leben anzufangen. Abhängig von ihrem Sozialstatus wurden sie entweder aufgrund ihres Kapitals, ihrer Kenntnisse oder der Lebenserfahrungen, die sie mit sich brachten, willkommen geheißen. Oder sie wurden wegen ihrer Armut, ihres verachteten Berufs und ihrer abweichenden Religion verschmäht.

In den Hochburgen des damaligen Wirtschaftslebens konnten die Einwanderer sich fast problemlos im urbanen Milieu integrieren. Das städtische

Wachstum erzeugte zahlreiche neue Möglichkeiten, die den Neuankömmlingen nach und nach zur Verfügung standen. Häufig bildete man eigene Personenverbände, die die besondere Herkunft ihrer Mitglieder zwar betonten, die den Einwanderern jedoch zugleich einen weitverzweigten Bekanntenkreis verschafften, der es ihnen erlaubte, wichtige Funktionen im städtischen Wirtschaftsverkehr zu übernehmen. Das galt nicht allein für die Täufer, deren gemeinsame Abstammung aus Flandern, Nordholland, Westfriesland oder vom Niederrhein später den Beitritt zu dieser oder jener Mennonitengemeinde ermöglichte.⁴⁰ Auch Mitglieder anderer Minderheitskonfessionen fanden in den Städten häufig eine festumrissene Nische, die eine schnelle Integration ermöglichte, ohne die eigene Gruppenidentität grundsätzlich zu gefährden. Verachtete Berufsgruppen, wie Kürschner, Kesselflicker, Weber, Tuchscherer und Landsknechte, deren ländliche Angehörige als relative Außenseiter galten, gelangten in den Städten zu einer zwar beschränkten, doch unabwendbaren Respektabilität. Die leibliche Wanderschaft ging hier in eine Vorstadtexistenz über, die ein baldiges Hineinwachsen in die fortwährende Dynamik des städtischen Lebens versprach.⁴¹

Dagegen blieb den Einwanderern in ländliche Gegenden, wo der gesellschaftliche Wandel sich nur zögernd bemerkbar machte, häufig eine Sonderstellung vorbehalten. Das galt nicht nur in den Dörfern Norddeutschlands, sondern auch in den meisten Städten, wo Zünfte und Innungen sich häufig zu Ausschreitungen gegen Fremde hergaben. Konfessionelle Minderheiten und diskriminierte Berufsgruppen konnten sich hier, falls sie sich nicht restlos integrierten, nur mit Hilfe individueller Schutzmaßnahmen und korporativer Privilegien halten. Dennoch mußten ihre Mitglieder, sobald die Duldsamkeit der Behörden nachzulassen drohte, immer dazu bereit sein, ihre Wanderschaft wieder aufzunehmen. Das neuerliche Reiseerlebnis, der bedrückende Gedanke, dauernd unterwegs sein zu müssen, hat das Leben und den Glauben der Einwanderer tiefgreifend geprägt.⁴²

Die habsburgischen Niederlande und die benachbarten Küstenbezirke gehörten zu den Zentralregionen der frühmodernen Weltwirtschaft, in denen Verstädterung und Marktentfaltung mit dem Aufbau einer effektiven Verwaltung und einer rechtsstaatlichen Verfassung verknüpft waren. Darüber hinaus waren die Niederlande auch auf militärischer Ebene maßgebend. Aufgrund stabiler Steuereinkünfte und finanzieller Liquidität waren die Habsburger, in der Lage, ständig wachsende Landsknechtsarmeen anzuheuern, womit sie ihre Nachbarn zu entsprechenden Gegenmaßnahmen drängten. Ihre Truppen unterwarfen der Reihe nach Westfriesland, das Stift Utrecht, Groningen, das Herzogtum Geldern und die Grafschaft Lingen und standen

1539 und 1547 sogar vor den Toren Bremens. Die Versuche Christians II. zur Rückeroberung Dänemarks, die Kriegsabenteuer des altgläubigen Herzogs Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel und die unterschiedlichen Maßnahmen, um das Erzstift Bremen unter seinem Bruder Christoph von der Reformation fernzuhalten, wurden von den Niederlanden aus kräftig unterstützt.⁴³ Auch auf dem Meer hat das Flottenaufgebot der holländischen Städte, obwohl nur zögernd vom Landesherrn unterstützt, die maritime Vorherrschaft der Hansestädte zunehmend beeinträchtigt.

Der anwachsende Exulantenstrom aus den Niederlanden, der vor allem aus Intellektuellen, Kaufleuten, Handwerkern und Landwirten bestand, fand sein Gegenstück in der zunehmenden Anziehungskraft, die die holländischen Städte auf die benachbarten Provinzen ausübten.⁴⁴ Wachsende Zahlen von Kaufleuten und Handwerkern, wie auch Söldnern, Matrosen und Tagelöhnern versuchten in Holland ihr Glück. Neuankömmlinge, Auswanderer und Pendlern haben sich vermischt, wodurch der Eindruck eines totalen Umbruchs verstärkt wurde. Ein beträchtlicher Teil der holländischen Täufer gehörte zu den neuen Einwanderern, deren Eingliederung in die städtische Gesellschaft noch keineswegs abgeschlossen war.

Die Täufer waren Träger und Repräsentanten des gesellschaftlichen Wandels. Ihre Zukunftsphantasien, Reiseerlebnisse und Schicksale erwiesen sich als symptomatisch für viele Zeitgenossen, die von den Umbruchserscheinungen berührt wurden. Als wichtigste Betroffene haben die Täufer aber zu gleicher Zeit versucht, ihre Situation aktiv umzugestalten und damit einen bedeutenden Einfluß auf den weiteren Verlauf des Geschehens auszuüben.

Die neue Arche

Was in den Geschichten der Täufer an erster Stelle auffällt, ist die Komplexität der Vorstellungen und die Radikalität der Entscheidungen. Passive Weltmeidung und aktive Einmischung ließen sich nicht trennen, Glaubensfragen und säkulare Gedanken liefen durcheinander. Wirtschaftsstreben, politische Stellungnahme und religiöse Begeisterung blieben eng miteinander verknüpft. Karl Mannheim hat in seiner bekannten Studie *Ideologie und Utopie* festgestellt, daß die Dynamik der frühen Täuferbewegung durch das Prinzip der ›absoluten Präsenz‹ bedingt wurde. Bisher unterdrückte Wünsche und Phantasien wurden aus ihren festen Zusammenhängen gelöst und in einer neuartigen Dynamik freigesetzt. »Bislang frei schwebende oder auf ein Jenseits konzentrierte Hoffnungen wurden plötzlich diesseitig, als *hier* und *jetzt* realisierbar erlebt«.⁴⁵

Der Gedanke eines Riesenschiffes zum Beispiel, eines fast dämonischen

Gegenstücks zur Arche Noah, war zum Teil traditionell bestimmt, doch zugleich auch wirklichkeitssprengend. Das Bild muß bei den Zuhörern jedenfalls auf einen gewissen Widerhall gestoßen sein. Zwar darf man hier nicht eine unmittelbare Beziehung zu den späteren Seemannsmärchen, in denen fliegende Holländer und umherschweifende Riesenschiffe eine Hauptrolle spielten, voraussetzen.⁴⁶ Doch hegte man auch schon im 16. Jahrhundert, von humanistischen Autoren angeregt, vergleichbare Phantasien von einem geheimnisvollen Gespensterschiff, das die verdammten Seelen zum Vulkan Hekla auf Island bringen würde. Evangelische Schiffer erzählten beispielsweise, daß ihnen der 1558 verstorbene Bremer Erzbischof Christoph entgegengefahren war, der dem schauernden Publikum zugerufen habe, er ginge »thom Heckelfeldt tho, thom Heckelfeldt tho«. Und in Ostfriesland wurde um 1600 erzählt, daß den verhaßten Kanzler Justus von Wettern ein ähnliches Schicksal traf.⁴⁷

In der volkstümlichen Tradition waren solche Gespensterschiffe geläufig. Beliebte war eine altfriesische Überlieferung, die erzählte, wie Karl der Große zwölf ungläubige Richter zum unseligen Tode verurteilte, indem er sie in einem Schiff ohne Riemen oder Ruder aufs Meer schickte. Christus kam den Männern jedoch zu Hilfe und fungierte als der Steuermann, der das Schiff ans Land führte. Diese Bekehrungssage fand ihr Gegenstück in ähnlichen Erzählungen, wo es gerade der Teufel oder einer seiner Trabanten war, der am Ruder erschien.⁴⁸ In einem westfriesischen Dorf sah man 1521 ein Ruderschiff voll unbekannter Kriegsleute sich einem Hochzeitsfest nähern. Sobald aber der Gastgeber dem eindrucksvollen Schiffsführer mit einem »Willkommen in Gottes Nahmen« begegnete, löste sich die Erscheinung in Flammen auf. »Es waren alle Teufel, vor denen Gott uns behüten soll«, meinte der weltgewandte Mönch, der das Ereignis als wahre Begebenheit aufzeichnete.⁴⁹

Auf symbolischer Ebene verkörperte das Schiff mit den drei Rädern die Höllenfahrt, die jeder rechtgläubige Christ fürchtete. Die Seefahrt galt im 16. Jahrhundert durchaus noch als eine gefährliche Sache, die man besonnen und mit reinem Gewissen angehen mußte, wenn man sich nicht den Mächten des Bösen aussetzen wollte. In den städtischen Fastnachtzügen galt das Schiff als Metapher für den drohenden Zerfall und die ewige Verdammnis. Ein Narrenschiff, das die Hölle veranschaulichte, wurde dabei herumgefahren. Das blaugefärbte Fahrzeug auf Rädern war gefüllt mit zechenden Verbrechern, Seuchenkranken und teuflischen Tierfiguren, deren Schicksal die Zuschauer mahnte, ihr Leben zu bessern. Der niederländische Namen des Schiffes, *Sinte Reinuut*, verwies dazu auf Völlerei und Verschwendung. Implizit wurde damit ein Urteil ausgesprochen über alle diejenigen, die sich nicht in den

traditionellen Moralvorstellungen des Bürgertums zurechtfinden konnten. Das Publikum wurde genötigt, am Ende der Fastnachtsfeier ins konkurrierende Schiff der Kirche umzusteigen.⁵⁰ Die blaue Schute (*Blauw-schuyt*) verwies zudem auf die geheimnisvolle Seemannskrankheit Skorbut, die viele Seeleute traf und in Zeiten von Hungersnöten auch in den schlammigen Hafenvierteln wütete. Der Skorbut galt, obwohl seine Opfer im Grunde genommen nichts dafür konnten, als eine Strafe für Müßiggang und Faulheit.⁵¹ Ein Schiff, dessen Besatzung offenbar angesteckt war, galt als verflucht. Die Erkrankten wurden gemieden wie Syphilitiker und Leprose.

So wirkte die Darstellung eines aufs Trockne gebrachten Schiffes zu gleicher Zeit als Ansatz zur Sozialkritik, indem man sich mit der Besatzung identifizieren konnte, um das wirklich Tadelnswerte zu kritisieren. Die verkehrte Welt der Fastnachtszüge war eine legitimierte Komödie, die, ausgelöst von tatsächlichen Mißständen, in einen bösen Rachefeldzug gegen den Betrug der verantwortlichen Autoritäten umschlagen konnte.⁵² Die Figur des Narrenschiffes zeigte eine alternative Gemeinschaft von Trinkbrüdern und Zechgenossen, die sich auf die Suche nach einer neuen und besseren Welt begaben. Der Name *Sinte Reinnoot* deutet darauf hin, daß die Neulinge tatsächlich gehänselt wurden: angeblich mußten sie, wie wirkliche Seeleute, den gemeinsamen Bierkrug in einem Zug leeren, bevor man sie für würdig erachtete, in die Zechgemeinschaft aufgenommen zu werden.

Das Hänseln der Seeleute hatte gewisse Ähnlichkeiten mit dem Initiationsritual der Täufer. Diese wurden mit ungeweihtem Wasser übergossen, jene ins Wasser getaucht oder mit Kot von Hunden und Katzen eingeseift. In beiden Fällen wurde das Ritual der christlichen Taufe auf symbolischer Ebene rückgängig gemacht.⁵⁴ Die Neulinge fanden sich eingeladen, ihre weltliche Ehre hinter sich zu lassen. Sie traten ein in eine abenteuerliche, aber gefährvolle Wirklichkeit, in der der geläufige Unterschied zwischen Gut und Böse neu definiert werden mußte. In der Gemeinschaft der Seeleute galten andere Normen als im normalen Leben. Wer unvorbereitet in ein Schiff stieg, wurde genötigt, »in duvels nahmen inthotreden«, wobei es dem Schiffsführer angeblich Spaß machte, anzukündigen, er wolle im Namen des Teufels fahren. Die gebildeten Schiffskapitäne und Flottenkommandeure haben zwar versucht, den Mannschaften vorzuschreiben, daß »keiner den Teuffell nennend ader sunst einigenn fluch ader swerenn sollte«, wie es zum Beispiel 1543 bei der dänischen Flotte vorgeschrieben wurde. Doch gerade auf den holländischen Schiffen wurden solche moralischen Vorschriften kaum beachtet.⁵⁵ Immerhin war das Seelenheil der Seefahrer zu sehr gefährdet, als daß man sich noch ausschließlich auf die formalen Sicherheiten der altkirchlichen Moral

verlassen konnte. Seefahrer wie Täufer waren auf der Suche nach einer neuen Sittlichkeit, die ihrer unsicheren Zukunftserwartung besser entsprach. Dabei mögen den Anwesenden im Wirtshaus auch die bekannten Geschichten von Klaus Störtebeker und Godeke Michels ins Bewußtsein gekommen sein. In ihrer Freibeutergenossenschaft soll man lediglich denjenigen Gefangenen, die riesige Sturzbecher leeren konnten, das Leben geschenkt haben.⁵⁶ Genauso hatten die Täufer ihr ewiges Leben dem Initiationsritual der Taufe und dem gemeinsamen Abendmahlstrunk zu verdanken. Ihre der Fastnachtsdichtung entnommene Vorstellung, daß sie im Riesenschiff »alle Berge hinauf und hinunter« fahren würden, war zugleich eine sozialkritische Metapher, die, wie Störtebekers legendäre Genossenschaft der *Likedeeler* (Gleichverteiler), auf den Ausgleich sozialer Unterschiede zielte. Jan van Leiden hat in Münster auf ähnliche Weise vorhergesagt, daß alle Berge, laut Bibeltext, erniedrigt würden. Gemeint war damit, daß die Herren und Fürsten demnächst ihr Ende fänden.⁵⁷ Der Gedanke, daß alle »sämtlich zu Reichtum« kämen, erinnerte nicht allein an das Schlaraffenland der Fastnachtszüge, sondern auch an das Neue Jerusalem, das die Wirtshausgäste als Endziel gewählt hatten.⁵⁸

Vor allem aber haben die Zuhörer im erwähnten Schiff die Waschbecken auf kupfernen Rädern, die aus dem Tempel Salomos nach Babylon geschafft worden waren, wiedererkannt.⁵⁹ Sie identifizierten sich zwar mit den weggeführten Stämmen Israels, doch umso mehr mit allerhand Bemühungen, sich wiederum aus der babylonischen Gefangenschaft zu befreien. In ihren Wunschträumen verwandelte sich das vierrädrige Waschbecken in ein dreirädriges Narrenschiff, das identisch war mit der Täufergemeinschaft, aber zugleich wiederum stellvertretend für das Ritual, das sämtliche Passagiere vereinte. Implizit wurde damit das Schiff des Verderbens in sein Gegenteil verwandelt: ein Schiff der Erhaltung, eine neue Arche, die durch den Akt der Glaubenstaufe konstituiert wurde. Säkulares Fastnachtsritual und biblische Symbolsprache haben sich gegenseitig ergänzt, bis eine scheinbare Eindeutigkeit entstand, die die Anwesenden in offensichtliche Euphorie versetzte.

Ende der Angst

Die Täufer, zumindest ihre Anführer, waren Meister der Umdeutung. In Münster waren es gerade die Neuankömmlinge aus den Niederlanden, die ihren Schabernack am weitesten trieben. Fastnachtszüge, Schwerttänze und blasphemische Messen, wobei der Prediger seinen Hintern zeigte und die Gläubigen einander mit Katzenfellen und toten Ratten bewarfen, gehörten zu den Ausgelassenheiten, die man sich erlaubte, um den bohrenden Hunger zu un-

terdrücken. Ekelhafte Speisen wie Katzen wurden festlich gebraten und wenn möglich mit Zucker bestreut. Verächtliches Pferdefleisch wurde mit Pfeffer, Gewürz und Zucker abgebrüht, als ob es sich um ein Herrenessen handelte. Musik und Tanz, die den Täufern normalerweise nicht erlaubt waren, hat man ebenfalls wieder eingeführt. »Op dat leste was it al mit dem geck beschlotten. Et was al Hollenders werck«, meinte ein unfreiwilliger Zuschauer.⁶⁰

Nach den provisorischen Plänen, Amsterdam zu erobern, wollten die Täufer als Erkennungszeichen blaue Mützen tragen und Buchstaben auf die Kleider nähen, wohl mit dem aufwiegelnden Wahlspruch der Münsteraner *Dat Wort Wirt Fleisch*. Dagegen sollten die Frauen zu Hause bleiben und beten. Die Mütze war ein Zeichen der Rache, eine Umkehrung, die erst verständlich wird, wenn man realisiert, daß sonst die betrogenen Gatten, die durch ihre Nachbarn verspottet wurden, eine blaue Mütze aufgesetzt bekamen.⁶¹ Bei dem eigentlichen Überfall im Mai haben die Verschwörer sich vermutlich Pluderhosen anmessen lassen: eine neumodische maskuline Landsknechtstracht, die wegen des obszönen Hosenlatzes und der üppigen Stoffe gegen die herkömmliche Bürgermoral verstieß. Nicht sie seien die Narren, sondern der Kaiser und seine Anhänger, meinte ein Täufer, der sich nicht länger von diesen »gottlosen Hunden« quälen lassen wollte.⁶² Diese Vorgänge waren zwar Exzesse, doch sie waren symptomatisch für die Umdeutung aller Werte, an der mancher Zeitgenosse teilhatte. Gemeinverständliche Rituale, die bisher die altbewährte Sozialordnung verstärkten, wurden jetzt zu Instrumenten der Veränderung, mit Hilfe deren man leidenschaftlich versuchte, Wunschbild und Realität wieder miteinander in Einklang zu bringen.

Höllenschiff oder Narrenschiff haben den Täufern angeblich keine Angst eingejagt. Sie fürchteten sich nicht länger vor Fegefeuer und Hölle, da sie sich ihres Heils bereits sicher waren.⁶³ Auch die Tatsache, daß sie sich gerade in einem Wirtshaus, wo normalerweise getanzt und gezecht wurde, versammelten, konnte diese Sicherheit nicht erschüttern. Offensichtlich war die antiklerikale Gesinnung der Nachbarschaftsbiere und Fastnachtzüge sowie die dort gebotene Möglichkeit, die eigene Sache relativ offen darzustellen, gegenüber der innerlichen Überzeugung, daß man sich von Säufen und Schlemmern fernhalten sollte, manchmal vorherrschend. Man ginge lieber uneingesegnet ins Bierhaus als gesegnet in die Kirche, meinten einige Freigeister im Jülicher Land, als sie wegen der Meidung der Gottesdienste zur Verantwortung gezogen wurden. Genauso sollen die ostfriesischen Bauern bisweilen das Abendmahl zu Hause mit Bier, Wasser oder Wein gefeiert haben.⁶⁴

Ihre christliche Taufe im Säuglingsalter haben die Täufer für nichtig erklärt. Sie rühmten den Märtyrertod durch Feuer und Wasser, der sonst nur Ungläu-

bigen und Zauberern zuteil wurde, und waren bisweilen stolz auf das unehrliche Begräbnis, das ihnen bevorstand. Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein wurden religiöse Minderheiten zusammen mit Landflüchtigen, Bettlern und Seuchenopfern in ungeweihtem Boden bestattet. Verbrecher, Söldner, Seeräuber und Ertrunkene wurden häufig an Ort und Stelle, wo man ihre Leiche fand, verscharrt oder sogar den Vögeln überlassen. Die Täufer – sowohl die späteren Mennoniten als auch ihre Vorgänger in Münster – ignorierten das Urteil, das man über ihr Seelenheil aussprach, und ließen sich gelegentlich absichtlich im Deich, auf einem Acker oder sogar unter dem Galgen begraben.⁶⁵ Damit waren die äußerlichen Merkmale, die die friedlichen Glaubensflüchtlinge etwa von Söldnern, Seeräubern oder Aufrührern unterschieden, verwischt. Der Gedanke, gewalttätig gegen die Feinde Christi vorzugehen oder an Kriegszügen und Überfällen gegen sie teilzunehmen, wurde für einige Täufer durchaus akzeptabel, wenn es nur der Sache Gottes diente. Die Gäste im Wirtshaus stellten sich ihr eingebildetes Schiff sogar als Piratenschiff vor, offensichtlich weil sie ihre Feinde selber zur Hölle fahren wollten. Wenigstens in ihrer Phantasie lehnten sie sich an eine Wirklichkeit an, in der die Freibeuterei immer mehr an Selbstverständlichkeit gewann. Wunschbild und Realität, Prophetie und Erfüllung schienen ineinander zu fließen.⁶⁶

Auf jeden Fall haben die bedrängten Täufer versucht, ihre aktuelle Lage stets anhand des göttlichen Worts zu deuten. »Es hatte den Anschein, sie hätten die ganze Bibel geschluckt«, heißt es in einem zeitgenössischen Rhetorikerspiel.⁶⁷ Die Vorhersagen der Propheten wurden immer wieder erprobt und auf die Waagschale gelegt. Ihnen mag dabei wohl das Wort des Propheten Jesaja (14, 12 ff.) eingefallen sein, wie der schöne Morgenstern, der König von Babylon (der Kaiser, wie man meinte), in der tiefsten Hölle anlangte, als Strafe dafür, daß er sich die Stadt Davids aneignen wollte:

Wie bistu von Himel gefallen, du schöner Morgenstern?

Wie bistu zur Erden gefellet, der du die Heiden schwechest?

Gedachtest du doch in deinem hertzen:

›Ich wil in den Himel steigen und meinen Stuel über die sterne Gottes erhöhen. Ich wil mich setzen auff den berg des Stiffts an der seiten gegen mitternacht. Ich wil über die hohen wolcken faren und gleich sein dem Allerhöhesten.«

Ja zur Hellen ferest, zur seiten der Gruben.

Diese täuferische Phantasievorstellung, es gebe ein neues Jerusalem im Norden als Gegenstück zur Residenz des Antichrist in Rom, blieb auch nach dem Fall Münsters maßgebend. Gerade weil man sich jedoch nur im beschränkten Maße mit der Realpolitik der evangelischen Großmächte Nordeuropas

identifizieren konnte, wurde die himmlische Stadt identisch mit den insgeheim weiterexistierenden Täufergemeinschaften. Damit hatten die Täufer auch eine letzte Umkehrung des zeitgenössischen Weltbildes vollzogen. Der Norden, der traditionelle Zufluchtsort von Teufeln, Hexen und Wetterzauberern, wurde den Täufern zu einer neuen ideellen Heimat, die, wenigstens tendenziell, mit den Außengrenzen der Zivilisation, wo Freibeuter und Abenteurer herumschweiften, zusammenfiel.⁶⁸

Ostfriesland: antiklerikaler Freiraum

Groningen und Ostfriesland haben nicht nur auf religiöser, sondern auch auf militärischer Ebene eine bedeutende Rolle gespielt, gerade wo es darauf ankam, die neuen Ansätze aus den Niederlanden an die Lokalverhältnisse anzupassen. Im Vorfeld der habsburgischen Machtentfaltung entwickelte sich ein reger Wetteifer zwischen den unterschiedlichen Landesherren, die ihre Kleinterritorien zu konsolidieren versuchten. Freigeister, Abenteurer und Söldnertum konnten sich im Nordwesten des Reiches langjährig aneinander gewöhnen. Die Militarisierung der ostfriesischen Halbinsel wurde vor allem durch den andauernden Wetteifer zwischen dem ostfriesischen Grafenhaus und dem unruhigen Balthasar von Esens vorangetrieben. Der Chronist Eggerik Beninga stellte bereits 1531 fest, daß »in Oistfrieslandt an beden siden alle de nederlendische knechten by den anderen weren«. ⁶⁹ Verschiedene Landsknechtsführer, darunter Meinert van Hamme, haben hier die Erfahrungen gesammelt, die sie sich später anderswo zunutze gemacht haben. Die kleine Herrschaft Esens wurde von geldrischen Landsknechten geschützt, die den förmlichen Auftrag hatten, diesen katholischen Vorposten gegen die Ostfriesen zu halten. In Wirklichkeit aber sieht es so aus, als ob die Region ein Zufluchtsort für allerhand Kriegersleute, heimliche Täufer und andere Abenteurer wurde. Vielleicht haben auch Balthasars gute Beziehungen zu dem Bastard Karl von Geldern, dem Statthalter von Groningen, zu dieser Duldsamkeit beigetragen. Er bemühte sich immerhin, freilich ohne Erfolg, eine Heirat zwischen dem Statthalter und Fräulein Maria von Jever zu arrangieren.⁷⁰ Darüber hinaus hat seine Parteinahme gegen die Habsburger ihm anscheinend auch in Ostfriesland, wo der junge Graf Enno bemüht war, die radikalisierte Landeskirche wieder auf das evangelische Gleis zu schieben, einen gewissen Rückhalt verschafft. Der betagte Ulrich von Dornum, der zuvor Karlstadt und Hoffman beherbergt hatte, versuchte jedenfalls nach Esens zu entkommen, nachdem er 1532 in geldrischen Dienst getreten war. Zusammen mit Hero von Werdum wurde er dennoch von der Gegenpartei erwischt und ins Gefängnis gesteckt.⁷¹ Gerade diese Sachlage läßt die schein-

bare Tatenlosigkeit der Emdener Melchioriten möglicherweise in einem anderen Licht erscheinen.

Die pauschale These, daß der geldrische Verwalter Barend van Hackfort als »Erzfeind der Lutheraner« im Harlingerland »eine Art Gegenreformation« durchführte, muß deshalb überprüft werden.⁷² Es gibt verschiedene Hinweise dafür, daß sich, unter dem Einfluß der zugewanderten Landsknechte und Abenteurer, bei beiden Kriegsparteien eine vehement antiklerikale Stimmung entwickelte. Als einer der ersten Kriegsakte zerstörten Balthasars Truppen 1531 das Kloster Marienthal bei Norden, das Hauskloster der ostfriesischen Grafenfamilie. In Balthasars Armee diente zum Beispiel der lockere Prediger Johan Wulff von Kampen, genannt Campensis, der in Holstein Melchior Hoffman unterstützt hatte und später vermutlich nach Münster ging.⁷³ Auch der erste Adlige im Harlingerland, Hero von Werdum, und seine Familie neigten zur »gesellschup der wedderdoper«, seine Enkelinnen traten offensichtlich zu den Mennoniten über. Der Dorfprediger, den er angestellt hatte, erschütterte die Gläubigen mit seinem radikalen Skeptizismus.⁷⁴ Die von beiden Parteien angeheuerten Hauptleute haben sich ebenso wenig wie ihre Herren um den alten Glauben gekümmert. Eher herrschten Gleichgültigkeit oder sogar täuferische Gefühle vor.

So sollen sich 1536, als der Landsknechtsführer Meinert van Hamme ins Groningerland zog, unter seinen Hauptleuten mehrere Täufer befunden haben. Offensichtlich hat er den Umstand, daß die Täufer ihre Hoffnungen auf ihn gesetzt hatten, völlig ausgenutzt. Er nannte sich jedenfalls in ihrer eigenen Terminologie »Gottes Rache und Geißel«, so wie Melchior Hoffman die Türken (Gog und Magog, die Völker des Nordens) gedeutet hatte. Demgemäß haben auch die Landsknechte sich als Türken verkleidet. Im Lager befand sich ein Konterfei, das, genauso wie es bei den münsterschen Täufern üblich war, den Feind als »de Babeloensche huer [...] up een beest midt seven hoeffde« abbildete. Ein Holzschnitt aus Martin Luthers Bibelübersetzung von 1534 hat dafür vermutlich Modell gestanden.⁷⁵

Die Frömmigkeit der Gottlosen

Die Berührungspunkte zwischen der Lebenswelt der Landsknechte und Frei-
beuter einerseits und derjenigen der Täufer und anderer Glaubensflüchtlinge
andererseits sind frappant. Beide Gruppen galten als ehrlos, doch sie ver-
suchten immer wieder ihren Sonderstatus als Konsequenz aus einer verkehr-
ten Weltordnung darzustellen. Im gleichen Sinne haben später auch die
Wassergeusen die ablehnende Bezeichnung »Bettler« (gueux) zum Ehren-
namen erhoben.⁷⁶

Die Reformation hat die Landsknechtshaufen nicht unberührt gelassen. In ihrer Mitte befand sich eine beträchtliche Zahl ehemaliger Geistlicher, die teils aus Armut, teils aus Glaubenszweifel ihre Posten verlassen hatten. Manche Kompanie hatte einen eigenen Kaplan oder Feldprediger, dessen Auffassungen sich weitgehend der kirchlichen Kontrolle entzogen. Bald durch diesen, bald durch jenen Landesherrn angeheuert, sahen die Kriegsleute sich religiösen Einflüssen unterschiedlicher Glaubensrichtungen ausgesetzt. Wechselnde Erfahrungen schufen eine innerliche Distanz zur Kirchenlehre, die bewirkte, daß diese Kriegsleute heterodoxen Auffassungen gegenüber aufgeschlossen waren. Der Landsknechtsführer Gerrit Koeckenbakker aus Zütphen zum Beispiel, der später zu den Mennoniten übertrat, erzählte, daß seine Truppen, als sie um 1542 in Dänemark stationiert waren, von einem evangelischen Prediger betreut wurden. Jacob van Aken, der etwa zur gleichen Zeit nach Dänemark zog, verfügte über ein Buch des protestantischen Märtyrers Adolf Clarenbach. Sogar unter den altgläubigen Hauptleuten gab es ein Verlangen nach ketzerischer Lektüre.⁷⁷

Darüber hinaus bestanden, wie bereits gezeigt wurde, eine Reihe personaler Verbindungen zwischen Landsknechten, Freibeutern und Täufern. In der belagerten Stadt Münster hielten sich Dutzende von Landsknechten auf, die, obwohl sie weitgehend kompromittiert waren, bei ihrer Flucht aus der Stadt von ihren Berufsgenossen geschont wurden. Darunter befanden sich Edelleute wie Heinrich Krechting, Gerlach von Wüllen und Wernher Scheiffart von Merode sowie der dänische Reichsritter Torben Bilde, die vermutlich schon vorher Erfahrungen als Landsknechtsführer gesammelt hatten. Besonders bei den niederen Adelsfamilien, die in den Armeen gut vertreten waren, gab es viele verkappte Sektierer.⁷⁸ In einem Fall läßt sich plausibel machen, daß ein ostfriesischer Hauptmann zu den Täufern übergetreten ist. Es handelt sich um Ino Back, des »seligen Hansken Back sone tho Eszensz«, der, in gleicher Weise wie der obengenannte Wallmeister Jacob Bockes, 1534 als Täufer aus Bremen ausgewiesen wurde. Vater und Sohn Back ließen sich vielleicht mit den Hauptleuten Johan von Esens und Kynt von Esens identifizieren, deren Namen schon früher bezeugt worden sind.⁷⁹

Verschiedene münstersche Exulanten sind mit Heinrich Krechting nach Oldenburg gekommen, andere schlossen sich dem Untergrundkampf an. Hunderte von rachgierigen jungen Leuten, deren Eltern in Münster den Tod gefunden hatten, wurden als potentielle Rekruten in den Landsknechtshaufen aufgenommen. Und auch verwitwete junge Frauen, die Hab und Gut verloren hatten, konnten hier wenigstens ein warmes Bett erwarten. Abgedankte Söldnertruppen und Täuferbanden beteiligten sich häufig an vergleichbaren

Aktivitäten, hatten gemeinsame Interessen und zum Teil sogar die gleichen burgundischen Feinde. Darüber hinaus mag auch die persönliche Frömmigkeit der Täufer dem Verlangen nach Heilsgewißheit bei den kirchlich verunsicherten Söldnern entgegengekommen sein.⁸⁰

Sowohl in der Bande von Batenburg und seinen Nachfolgern als auch in der Gruppe von Krechting waren Landsknechte vermutlich gut vertreten. Krechtings Leute planten noch Weihnachten 1540 einen Überfall auf Münster.⁸¹ Sie mußten aber Oldenburg verlassen und fanden einen Unterschlupf in der benachbarten Herrlichkeit Gödens, deren Inhaberin mit den Täufern sympathisierte. Dutzende von westfälischen Exulanten (darunter vielleicht auch Bernd Rothmann) fanden hier eine neue Heimat. Ob sie sich noch an Anschlägen beteiligt haben, bleibt allerdings fraglich. Immerhin bot der Jadedusen den Freibeutern viele Versteckmöglichkeiten, doch haben die meisten Einwohner des Fleckens Neustadtgödens sich später entweder den Mennoniten oder der reformierten Kirche angeschlossen. Auch Heinrich Krechting wurde nach einigen Jahren reformiert.⁸²

Batenburgs fromme Räuberbanden, die sogenannten Schwertgeister, hatten länger Bestand. Ihr Gründer wurde zwar Ende 1537 in Artesien verhaftet und im nächsten Frühjahr hingerichtet. Doch seine beiden Jünger Willem Dirksz. Zeylmaker (der vermutlich im Groninger Wirtshaus dabei war) und Cornelis Jansz. Oliviersz. genannt Appelman führten die Sekte weiter: dieser als Hauptmann, jener als Schatzmeister, als ob es sich um eine ordentliche Landsknechtsgruppe handelte. Ihre Führer haben sich häufig unter die Landsknechte gemischt, um Neuigkeiten zu sammeln. Der Hauptmann Hans Steyn aus Schoonhoven, vermutlich eine führende Persönlichkeit unter den Täufern, lehrte sie zum Beispiel, wie man Gold von Silber trennt. Der Geschützmeister der Stadt Deventer, Hans de Wael, verschaffte ihnen gefälschte Schlüssel.⁸³ Sie führten ein Herrenleben, so sagte Gerdt Eilkeman später aus, sie ritten die stärksten Pferde, schliefen in den feinsten Wirtshäusern und tranken die besten Weine. Dazu hatten sie mehrere Konkubinen, wie es bisweilen auch bei den Söldnerführern üblich war. Ihre einfachen Anhänger hielten sich häufig unter kümmerlichen Umständen in Westfalen, Geldern und Brabant versteckt, nachdem befreundete Gruppen in Utrecht und Haarlem eliminiert worden waren.⁸⁴ Noch 1543 wollten die Batenburger Emden erobern, wohl mit Hilfe eines gewissen Henrick Cleynsmyths, der vermutlich nach Dänemark entkam.⁸⁵

Die Eroberung Gelderns und die vom Kaiser erzwungene Gegenreformation in Jülich und Kleve haben den Schwertgeistern ihre letzten Zufluchtsorte geraubt. Die wichtigsten Führer wurden im Sommer 1544 verhaftet und auf

den Scheiterhaufen gebracht, zusammen mit einem beträchtlichen Teil ihrer Anhängerschaft. Gruppen von Mordbrennern, die sich eines täuferischen Idioms bedienten und erklärten, aus Rache für die Ermordung ihrer Eltern und Verwandten zu handeln, haben sich dennoch längere Zeit behaupten können. Im Münsterland, in Geldern und Overijssel trieben sich zum Beispiel die sogenannten »Kinder von Emlicheim« herum, die 1548 die Kleinstadt Billerbeck teilweise in Asche legten. Ein gewisser Kuyper van Cleve operierte 1547 mit seinen Landsknechten von Jemgum und Emden aus.⁸⁶

Neue Sittlichkeit

Die Münsterischen Gewaltausbrüche und ihre Nachwirkungen in der Provinz waren nur vorübergehende Zwischenfälle in der Geschichte der Täufer. Die große Mehrzahl bekannte sich nach 1540 zum friedlichen Mennonitentum, dessen Anhänger von Emden aus kirchlich organisiert wurden. Bei den Mennoniten herrschte ein anspruchsloser Lebensstil, der sich von Festgewühl, Gewalt und Luxus fernhielt. Bereits 1549 sagte der Mennonitenlehrer Johan Schutte in Ahaus aus, daß sich unter seinen Gemeindemitgliedern überhaupt kein »anhanck van knechten etc.« mehr befand. Seine Leute erwarteten »geine vertroestunge van houptluden eder sust van jemmantz up der gantzer werlt«: Christus sei ihre einzige Hoffnung. Wer sich dennoch zu den Landsknechten begab, wurde ausgestoßen.⁸⁷ Darüber hinaus bildeten die Täufer im Auswanderungsstrom als solchen, der erst in den 1560er Jahren einen Höhepunkt erreichte, eine Minderheit, die sich lediglich durch ihre rigorose Kirchenzucht von den übrigen Gruppen abhob, dadurch aber weitgehend eine Außenseiterposition einnahm.

Die meisten Zuzügler in Norddeutschland haben sich fügsam niedergelassen und sich allmählich – wohl unter Einwirkung der zahlreichen niederländischen Dorfpastoren – zu evangelischen Landeskirchen bekannt, wiewohl sie auch privat an bestimmten Überzeugungen festgehalten haben mögen. Die Zähigkeit, womit sich die geheime Sekte der Davidjoristen bis weit ins 17. Jahrhundert hinein behauptet hat, ist dafür symptomatisch.⁸⁸ In den Niederlanden und Ostfriesland wurde die Frontstellung gegen Kaiser und Papst eher von den Calvinisten übernommen, die, im Gegensatz zu den Mennoniten, ihre Bereitschaft zur Gewaltanwendung mit einer positiven Grundhaltung zu Staat und Kirche verbanden.⁸⁹ Es verwundert nicht, daß viele ehemalige Täufer sich später der reformierten Kirche angeschlossen haben.

Dennoch zeigt das Zwischenspiel von Münster, wie sehr die unterschiedlichen Modernisierungsvorstöße des frühmodernen Zeitalters einen gemeinsamen Ursprung hatten. In der Täuferbewegung konzentrierten sich die

bereits vorhandenen gesellschaftlichen Spannungen. Sie wirkte wie ein Katalysator, der unerhörte Mengen an gesellschaftlicher Energie freisetzte. Glücksjäger, Unternehmer und Exulanten wurden im Veränderungsprozeß mitgerissen und fanden sich auf völlig neuen Positionen im geographischen, sozialen und ideologischen Spektrum wieder. Die gleichen Vorgänge, von denen die Täufer betroffen waren, galten ebenso für Landsknechte und Freireute. Beide wurden empfänglich für neue Ideologien, die dem gesellschaftlichen Wandel besser entsprachen als das geschlossene Weltbild der alten Kirche. Dabei war die gewaltsame Wirklichkeit der Söldner und Seeräuber kaum von der regen Betriebsamkeit der Deichbauer, Schiffer und Wanderarbeiter zu trennen, die sich wiederum häufig mit der ruhigeren Existenz der frommen Pächter, Krämer und Handwerker vermischte.

Erst recht hat sich diese gesellschaftliche Dynamik während des großen niederländischen Aufstands gegen die habsburgisch-burgundische Vormachtstellung durchgesetzt. Nordwestdeutschland wurde zu jener Zeit, teils sogar unfreiwillig, von den niederländischen Exulanten in den Unabhängigkeitskrieg hineingezogen.⁹⁰ Das Resultat war aber grundverschieden. Während auf deutscher Seite die neuen Chancen und Aussichten allmählich wieder verschwanden, entstand in den Niederlanden eine relativ offene Gesellschaft, in der eine säkularisierte Öffentlichkeit durch privatisierte Frömmigkeit abgesichert wurde. Ein kleinkariierter Ehrenkodex wie in Norddeutschland kam in den Niederlanden kaum zur Entfaltung. Vielmehr wurden die überlieferten Standesgliederungen, Ehrenhändel und kulturellen Tabus im 17. Jahrhundert eingeebnet und zur Privatsache erklärt.⁹¹

Die neue Moral war freilich nicht die der Täufer, denen jede Toleranz fehlte, sondern die einer bevorrechteten Kirche, die mitbestimmte, wieviel Freiheit Andersgläubigen gestattet wurde. Sie entsprach der Wirklichkeit einer dynamischen Stadtgesellschaft, die Neuankömmlingen und Außenseitern immer wieder versprechen konnte, sie allmählich in die Gemeinschaft zu integrieren, ohne die Wurzeln ihrer Identität endgültig vernichten zu wollen.

Abschließend läßt sich sagen, daß die Täuferunruhen am Anfang einer vielschichtigen Migrationsbewegung und einer verstärkten Dynamik standen, die das Verhältnis zwischen Nordwestdeutschland und den Niederlanden entscheidend geprägt haben. Glücksjäger, Unternehmer und Exulanten unterschiedlicher sozialer Herkunft und religiöser Gesinnung hatten Teil an einer gesellschaftlichen Entwicklung, die sich erst im Laufe des 16. Jahrhunderts in konfessionellen und territorialstaatlichen Strukturen verfestigte. Die alte Weltordnung war zwar überholt, doch die neue hatte sich noch nicht ausgebildet. Diese Feststellung macht das frühe 16. Jahrhundert so ungemein spannend.

Die Gäste im Wirtshaus gelangten in die Diaspora. Einige von ihnen wurden verhaftet und hingerichtet, andere entkamen und kämpften im Untergrund weiter. Es gab einige, die sich wieder nach Hause begaben und ihren Glauben in der Stille lebten, während sich einige andere vermutlich dem Flüchtlingsstrom ins Emderland anschlossen. Und schließlich gab es einige Wirtshausgäste, die die Namen ihrer Zechbrüder den Autoritäten preisgaben. Haben diese Gäste sich tatsächlich auf das Meer begeben wollen? Das läßt sich bezweifeln. Die wiederholten Gerüchte über Schiffsversammlungen erwiesen sich jedesmal als falsch. Vielmehr sollte man ihre Gewaltphantasien in einem rituellen und antiklerikalen Kontext betrachten. Die Schiffsmetapher hatte zwar die Form einer karnevalesken Lügengeschichte, durchaus komisch, doch mit seriösen Untertönen.

Ihre Zeitgenossen haben das alles sofort verstanden. Für sie stand fest, daß die Täufer eine utopische Weltordnung anstrebten, deren Realisierung weitreichende soziale Folgen haben würde. Die Reaktion war angemessen: Begeisterung oder Empörung. Spöttische Lügengeschichten sind aber durchaus realistischer als wohlgemeinte Utopien, weil sie immer wieder in die Wirklichkeit zurückkehren. Den Gästen im Wirtshaus ist es demnach genauso ergangen, wie ihnen im Fastnachtslied vorhergesagt wurde⁹²:

Idt segelden etlige up ein Landt

[...]

Se segelden up einen hogen Berch

Dar mosten se all versupen.

Anmerkungen

DB = Doopsgezinde Bijdragen

1 Eine erweiterte Fassung dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel Wiedertäufer, Söldner und Freibeuter als Repräsentanten frühmoderner Mobilität, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 73/2002, S. 1–50. Zu den Wiedertäufern im Wirtshaus vgl. Albert F. Mellink (Hrsg.), Documenta Anabaptistica Neerlandica, Bd. 1: Friesland en Groningen (1530–1550), Leiden 1975, S. 132f., 134f.; Bd. 5: Amsterdam (1531–1536), Leiden 1985, S. 211f., 226f.; Ders., De wederdopers in de noordelijke Nederlanden, 1531–1544, Groningen 1954, Neudr. Leeuwarden 1981, S. 91f., 133f., 249, 264f. Allgemein zur Geschichte der niederländischen Täufer vor 1550: Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum/Leeuwarden 2000, S. 33–269; Mellink, Wederdopers; Ders., Das münstersche Täuferium und die Niederlande, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte, 78, 1985, S. 13–18; Ders., Das niederländisch-westfälische Täuferium im 16. Jahrhundert. In: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 206–222; Wilhelmus Johannes Kühler, Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de 16e eeuw, 1932, Neudr. Haarlem 1961.

2 Hans van Coelen war wiedergebapt worden durch Peter Tesch aus Köln. Documenta,

Bd. 1, S. 136; Bd. 5, S. 227. Henrick Evert Valkensz ist identisch mit Henrick de Lepper oder Henrick Cramer van Zutphen: Mellink, *Wederdopers*, S. 25f., 80; *Documenta*, Bd. 5, S. 182f., 222f., 226–229, 231. Gerd Eikeman bediente sich der Decknamen Peter van Orck, Peter van Noerich, Gerrijt Leermens und Henrick von Münster. Seine leibliche Tochter war damals erst drei Jahre alt: Mellink, *Wederdopers*, S. 404–409; Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferturns im Stift Münster 1533–1550*, in: *Westfälische Zeitschrift*, 113/1963, S. 1–109, hier 83–85; *Documenta*, Bd. 1, S. 168f.; Joseph Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, Bd. 1: *Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer*, Coesfeld 1826, S. 297ff. Zu Jan van Batenburg: Mellink, *Wederdopers*, S. 91, 133; *Documenta*, Bd. 1, S. 144; Zijlstra, *Om de ware gemeente* (Anm. 1), S. 153. Zur ledernen Kleidung: Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1927–1942, Neudr. Berlin 1987, Bd. 5, Sp. 999, 1465.

3 Koert Huizenga, *Groningen en de Ommelanden onder de heerschappij van Karel van Gelre, 1514–1536*, Groningen/Den Haag 1925; Wiebe Jannes Formsma, *De landsheerlijke periode*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Historie van Groningen. Stad en Land*, Groningen 1976, S. 173–206.

4 Der 1535 hingerichtete Walraven Herberts van Myddelyc sagte aus, er sei früher Präzeptor bei Hendrik van Steenberg zu Voorst, dem Stiefvater Karls von Geldern, gewesen. Bis 1527 hat er also Karl unterwiesen. Mellink identifiziert Walraven als Gerrit Boeckbinder, einen der führenden Köpfe in Münster. J. de Hullu, *Bescheiden betreffende de hervorming in Overijssel*, Teil 1: *Deventer (1522–1546)*, Deventer 1899, S. 222–225. Albert F. Mellink, *Anabaptism at Amsterdam after Münster*. In: Irvin B. Horst (Hrsg.), *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, Leiden 1986, S. 127–143, hier 128–129; A. P. Schilfgaarde, *Het testament van hertog Karel en zijn afstammelingen*, in: *Bijdragen en Mededelingen der Vereniging Gelre*, 50/1950, S. 23–53, hier 35–41; Adriaan W. E. Dek, *Genealogie der heren en graven van Egmond*, Den Haag 1958, S. 27–29.

5 Timothy George, *De spiritualiteit der vroege Dopers in de Lage Landen*, in: *DB*, 1986–1987, S. 195–211, hier 201–203 (auch in *Mennonite Quarterly Review*, 1988, S. 257–275); Klaus Depermann, Melchior Hofman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 65–67, 212–231, 297–301; Lammert Gosse Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millennialistische beweging uit de 16e eeuw*, Buitenpost 1977, S. 100, 225f.; Ders., *De chiliastische beweging der Wederdopers (1530–1535)*, in: *DB*, 1979, S. 41–55; Ders., *Eindtijdverwachtingen en de wederdopers*. In: ders. und Durk Hak (Hrsg.), *Maar nog is het einde niet. Chiliastische stromingen en bewegingen bij het aanbreken van een millennium*, Amsterdam 2000, S. 37–54; William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968, S. 179.

6 *Documenta*, Bd. 1, S. 146–147. In der Forschung ist bisher unbegründet angenommen worden, daß die von Batenburg beschriebene Vorgänge sich vor dem Anschlag auf Amsterdam am 10. Mai 1535 ereignet haben. Hullu, *Bescheiden* (Anm. 4), S. 244–252; Mellink, *Wederdopers*, S. 92, 250, 265f.; Zijlstra, *Ware gemeente* (Anm. 1), S. 55, 153–155. Dagegen: Otto S. Krottnerus, *Menno als tijdverschijnsel*, in: *DB*, 1996, S. 79–118, hier S. 86f.

7 »De tijt van onsen Jaren/ Is weynich kort vn de kleyn: Wy moeten van hier varen/ Rijk/ arm alle ghemeyn«. David Joris, *Een Geestelijck Liedt-Boexcken*, hg. v. Irvin B. Horst, Amsterdam/Nieuwkoop o.J. (1971), S. 21.

8 Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft in Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster 1992, S. 71, 88. Mellink, *Wederdopers*, S. 59. Zitat nach Carl Adolf Cornelius,

Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich, 1853, Neudr. Münster 1983, S. 89.

9 Hullu, Bescheiden (Anm. 4), S. 153f., nach Jeremias 51; Richard van Dülmen (Hrsg.), Das Täuferreich zu Münster 1534–1535. Berichte und Dokumente, München 1974, S. 79; Kühler, Geschiedenis (Anm. 1), S. 95f.

10 Hullu, Bescheiden (Anm. 4), S. 161, 181; Kühler, Geschiedenis (Anm. 1), S. 101; Mellink, Wederdopers, S. 59–61; Cornelius, Augenzeugen (Anm. 8), S. 27f. Zur Fußwaschung: Wilibrord Lampen, Van Haringkarspel naar Jerusalem, in: West-Friesland's Oud en Nieuw, 4/1930, S. 122–125, unter Hinweis auf Francesco Quaresmius, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Antwerpen 1639, Neudr. Venedig 1881, Bd. 2, S. 40; Cornelius Krahn, Melvin Gingerich und Orlando Harms (Hrsg.), *The Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist Mennonite Movement*, Scottdale, Pa, 1955–1959, Hillsboro, Kans., 2. Aufl. 1972–1990, Bd. 2, Sp. 347–351; George, Spiritualiteit (Anm. 5), S. 207f. (auch in *Mennonite Quarterly Review*, 1988, S. 257–275). Zum Andreas-kreuz: Matthias Rogg, »Zerhauen und zerschnitten nach adelichen Sitten«. Herkunft, Entwicklung und Funktion soldatischer Tracht des 16. Jahrhunderts im Spiegel zeitgenössischer Kunst, in: Bernhard R. Kroener und Ralf Pröve (Hrsg.), *Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1996, S. 109–135, hier S. 122.

11 Jan van Renen hatte ein Gasthaus am Stadtrand, wo die Täufer später tagten. Documenta, Bd. 5, S. 25–28, 61–66, 79f., 84f.; Albert F. Mellink, Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw, Nimwegen 1978, S. 31f. So auch Bolsward 1480: Peter Jacobsz. van Thabor, *Historie van Vriesland*, 1824–27, Leeuwarden 1973, S. 29f. Zum Auszug als Druckmittel nach Hesekiel 12:3 (»Nimb dein Wandergerete / vnd zeuch am liechten tage dauon fur jren augen«) s. Rudolf M. Dekker, *Labour Conflicts and Working Class Culture in Early Modern Holland*, in: *International Review of Social History* 35/1990, S. 377–420; Herbert Schwarzwälder, *Geschichte der Freien Hansestadt Bremen*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Franzosenzeit (1810), Bremen 1975, Neudr. 1995, S. 243f. Grundsätzlich: Heinz Schilling, *Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität. Möglichkeiten und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit*, in: Günter Vogler, *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Weimar 1994, S. 277–308, hier S. 303f.

12 Documenta, Bd. 1, S. 5; V.P., *Successio Anabaptistica*, Dat is Babel der Wederdopers. In: Samuel Cramer u. Frederik Pijper (Hrsg.), *Bibliotheca reformatrica neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden*, Bd. 7: Zestiende-eeuwsche schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopsgezinden hier te lande, Den Haag 1910, S. 15–87, hier 31, 46; Jozef Grauwels, *Dagboek van Gebeurtenissen, opgetekend door Christiaan Munters 1529–1545*, Assen 1972, S. 22; Gerrit Jacob Boekenooogen, *Zaanse Anabaptisten*, in: DB, 1918, S. 140–148, hier 142. Kaum 3000 Pilger haben Münster erreicht, zu zwei Drittel Frauen. Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973, S. 24.

13 Documenta, Bd. 1, S. 105; V.P., *Successio* (Anm. 12), S. 33. Pieter Oeverlander, auch Overlander, heiratete um 1536 die Wittwe Griet Jacobsdr. Smit. Ihr Schwager Cornelis Cornelis Jansz. de Vlamincq wurde wegen eines täuferischen Anschlags auf Deventer hingerichtet. Ihr Bruder, der ausgetretene Priester Meister Cornelis Jacobsz, ist ebenfalls wegen Ketzerei verurteilt worden. Documenta, Bd. 5, S. 89, 168; Greta Grosheide, *Bijdrage tot de geschiedenis der anabaptisten in Amsterdam*, Hilversum 1938, S. 78, 105.

14 »Letter: Waer hebdijs dus lang geweest. Misbruyck: Ego, in Eemderlant, weet ick noch

waer, in diversche gehuchten. Letter: Goy, Gelderman schat ick, heeft u doen vluchten. Ja, off die smalle creen [...] Letter: Ick wil nae Munstere. Misbruyck: Egoy, daer niet want den smallen creen hoor ick daer verwarren den tol.« M. A. Krebber u. Sjouke Voolstra (Hrsg.), Een spel van sinnen van de menswerdinge Christo. Een rhetorische bestrijding van Melchior Hoffmans menswordingsleer, in: DB, 1983, S. 53–103, hier 60, 63, 103. Das Rhetorikerspiel ist auf Frühjahr 1535 zu datieren wegen der Anspielungen auf die Situation: die Portionen seien sehr abgemagert und die Leute fast tot. Die smalle creen (kleine Luder) sind angeblich die Belagerungstruppen Münsters.

15 Documenta, Bd. 1, S. 121f.; Pieter Gerrit Bos, De Groninger wederdoperswoelingen in 1534 en 1535, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 6/1909, S. 1–47. Es gab um 1550 vier Archen oder Versammlungshäuser in der Gegend: P. Coolman und Teun Juk, De doopsgezinde vermaning van Zijldijk, in: Groninger Kerken, 16/1999, S. 6–14, hier 8f. In Leiden hieß 1557 der Mennonitenfriedhof »In de Ark«. Laurentius Knappert, De opkomst van het Protestantisme in eene Noord-Nederlandsche stad. Geschiedenis van de Hervorming binnen Leiden van den aanvang tot het beleg, Leiden 1908, S. 256.

16 Unter ihnen vermutlich auch Lenaert Boeckbinder oder Lenaert van Emden. In den Münsterischen Quellen erscheinen dennoch keine Ostfriesen. Mellink, Wederdopers, S. 35, 66, 256, 371; Documenta, Bd. 1, S. 111, 128 Anm., 174f.; Bd. 5, S. 118; Bd. 2: Amsterdam (1536–1578), Leiden 1985, S. 157. Zur Emdener Gemeinde: Quellen zur Geschichte der Täufer, hg. v. Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Bd. 8: Elsaß, Teil II: Stadt Straßburg 1533–1535, S. 134 (Brief 1533); Deppermann, Hofman (Anm. 5), S. 271–277. Zur Gewaltfrage: Deppermann, S. 301 Anm. 88. Zweifel an der münsterschen Sache im Groningerland: Documenta, Bd. 1, S. 119.

17 Der täuferische Waffenhändler Symon Garbrantsz. aus Amsterdam kehrte jedenfalls Mai 1535 enttäuscht aus Kopenhagen zurück. Documenta, Bd. 5, S. 164, vgl. 275. Vgl. Kirchhoff, Münsterland (Anm. 2), S. 28; Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster, Münster 1880, Neudr. Osnabrück 1979, S. 190–192. Zur allgemeinen politischen Situation: Rudolf Häpke, Die Regierung Karls V. und der europäischen Norden, Lübeck 1914, Neudr. Hildesheim 1976, S. 153–199; Konrad Fritze und Günter Krause, Seekriege der Hanse. Das erste Kapitel deutscher Seekriegsgeschichte, Berlin 1989, 2. Aufl. 1997, S. 162–169.

18 Mellink, Wederdopers, S. 17f., 40, 93–95, 127–132; Egbertus Marinus ten Cate, Onderhandelingen vanwege het hof te Brussel met de Munstersche wederdopers aangeknoot, in: DB, 1899, S. 1–20; Helmut Neuhaus, Das Reich und die Wiedertäufer von Münster, in: Westfälische Zeitschrift, 133/1983, S. 16–36, hier 34f.

19 Zijlstra, Om de ware gemeente (Anm. 1), S. 130f., 144; vgl. Mellink, Wederdopers, S. 367f.; Kühler, Geschiedenis (Anm. 1), S. 110f.

20 Mellink, Wederdopers, S. 58ff., 151; Documenta, Bd. 1, S. 149f.; Bd. 5, S. 65, 273; Knappert, Opkomst (Anm. 15), S. 155 Anm.

21 Documenta, Bd. 1, S. 29–42, 134; Bd. 5, S. 212; Mellink, Wederdopers, 247–249; Jan Juliaan Woltjer, Friesland in hervormingstijd, Leiden 1962, S. 84f.; Samme Zijlstra (Bearb.), Blesdijk's verslag van de bezetting van Oldeklooster, in: DB, 1984, S. 61–69; James M. Stayner, Oldeklooster en Menno, in: DB, 1979, S. 56–76.

22 Der verwundete Gast war vermutlich Baucke Meuldere, der wohl identisch war mit dem 1547 verhaftete Kirchenräuber Bouwen Yopez aus Bolsward. Der andere wird sein Freund Oolfaert oder Algert Meulenaer gewesen sein, der vielleicht 1549 als der mennonistische Bergenfahrer Elbert molenaer in Amsterdam erwähnt wird. Gary K. Waite, David

Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo, Ont., 1990, S. 152; Zijlstra, Blesdijks verlag (Anm. 21), S. 69; Documenta, Bd. 1, S. 134, 146, 148, 255–256; Bd. 2, S. 35, 39f., 69f., 90, 93; Bd. 5, S. 212.

23 Jakob Bockes oder Bakes wird der Schreiber der Truppe genannt. Documenta, Bd. 1, S. 135; Bd. 5, S. 225f. Mellink, Wederdopers, S. 91f., 95–97, 133–142; Ders., Amsterdam (Anm. 13), S. 53–64; Johann Renner, Chronica der Stadt Bremen, hg. v. Lieselotte Klink, Bremen 1975, Bd. 2, S. 220; Wilhelm Lührs, Die Anfänge der Bremer Neustadt, in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 17/1973, S. 7–50, hier 20; Johann Focke, Bremische Werkmeister aus älterer Zeit, Bremen 1890, S. 7f.; ten Cate, Onderhandeligen (Anm. 18), S. 14.

24 Jedenfalls Henrick Evert Valkensz., der vorher in Borken mit Jan van Geelen und Gerit Boeckbinder gesprochen hat, muß Bescheid gewußt haben. Mellink, Wederdopers, S. 80.

25 Brad S. Gregory, Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Cambridge 1999, S. 216–219, weist auf die ironische Tatsache hin, daß die massakrierten Münsteraner nicht als Märtyrer erinnert worden sind. Vgl. Gary K. Waite, Dopers anti-clericalisme en lekenheiligheid. Doperse heiligen en de status van heiligheid in de Nederlanden, in: DB, 1999, S. 65–84 (auch in Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Beihefte).

26 Mellink, Wederdopers, S. 133f.; Ders., Amsterdam (Anm. 11), S. 71f. Berichtigung: Documenta, Bd. 5, 226 Anm.

27 Kirchhoff, Münsterland (Anm. 2), S. 43–46, 68f. Ludwig Schauenburg, Die Täuferbewegung in der Grafschaft Oldenburg-Delmenhorst und der Herrschaft Jever zur Zeit der Reformation, Oldenburg 1888, S. 44ff. Otto S. Knottnerus, »Gyliden / die aen alle wateren zaeyt«: Doperse immigranten in het Noordduitse kustgebied (1500–1700), in: DB, 1994, S. 11–60, hier 31f.; Werner Storkebaum, Graf Christoph von Oldenburg (1504–1566). Ein Lebensbild im Rahmen der Reformationsgeschichte, Oldenburg 1959, 55f.

28 Gary K. Waite, From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists: Anabaptist Radicals after Münster, 1535–1544, in: Archiv für Reformationsgeschichte 80/1989, S. 173–193, hier 176–180; Albert F. Mellink, Een late uitloper van de Munsterse beweging in de Nederlanden. Het oproer van Hazerswoude (31 december 1535), in: Lias, 11/1984, S. 155–68; Jeremy D. Bangs, Waarom zou je het Nieuwe Jeruzalem zoeken in Hazerswoude, 1535–1536?, in: DB, 1981, S. 82–91; Kühler, Geschiedenis (Anm. 1), S. 186–189; Documenta, Bd. 2, S. 31.

29 Die Reise nach Straßburg wird sich wohl zu Beginn 1536 abgespielt haben, Mellink datierte sie auf Mitte 1535, Kirchhoff dagegen 1537. Documenta, Bd. 1, S. 163, 168; Knottnerus, Menno (Anm. 6), S. 87. Kirchhoff, Münsterland (Anm. 2), S. 50, 59, 72.

30 Documenta, Bd. 1, S. 149; Mellink, Wederdopers, S. 265.

31 Zur Gesamtlage: Knottnerus, Menno (Anm. 8), S. 88–91; Huizenga (Anm. 3), S. 88–93; Häpke, Regierung (Anm. 17), S. 141 Anm. 1, 196; Eggerik Beninga, Chronikon der Fresen, bearb. v. Louis Hahn, Aurich 1961–1964, S. 646–653; Rudolf Häpke (Bearb.), Niederländische Akten und Urkunden zur Geschichte der Hanse und zur deutschen Seegeschichte, Bd. 1: 1531–1557, München/Leipzig 1913, Nr. 298f.

32 Documenta, Bd. 1, S. 149f.; Bd. 2, S. 7–8; Hans-Achim Schmidt, Landsknechtswesen und Kriegsführung in Niedersachsen 1533–1545, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 6/1929, S. 167–223, hier 180f. Der erste Bericht aus Amsterdam 1537 bezieht sich zwar auf Ostern, doch offensichtlich war das vorhergehende Jahr gemeint. In einem zweiten Bericht aus Amsterdam 1536 ist die Bezeichnung König der Schippen (Meinert van Hamme) angeblich zu Schiffen verballhornt worden.

- 33** Harry Gras, *Bronnen voor de geschiedenis van Westerwolde*, Groningen 1991, S. 77; Jan Dik, *Uit de geschiedenis van Appingedam, de oude hoofdplaats van Fivelingo*, Assen 1956, Neudr. Groningen 1976, S. 138f. Knottnerus, Menno (Anm. 6), S. 91, wo die Statthalterin dafür verantwortlich gemacht wird, muß hier berichtet werden. Appingedam als Täuferhochburg: Documenta, Bd. 1, passim; Heinrich Garrelts, *Die Reformation Ostfrieslands nach der Darstellung der Lutheraner vom Jahre 1593 nebst einer kommentierten Ausgabe ihrer Berichte*, Aurich 1925, S. 102.
- 34** Weitere Literatur zu den Batenburgern s. Jansma, Melchiorieten (Anm. 5), S. 221–262.
- 35** Storkebaum, Graf Christoph (Anm. 27), S. 59; Schmidt, Landsknechtswesen (Anm. 32), S. 183; Karl Sichart, *Der Kampf um die Grafschaft Delmenhorst 1482–1547*, in: *Oldenburger Jahrbuch* 16/1908, S. 193–291, hier 229–280.
- 36** Klötzer, Täuferherrschaft (Anm. 8), passim; Robert Stupperich (Hrsg.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, S. 414–422.
- 37** Die Berichte erwähnten eine vergadderonge opter see. Documenta, Bd. 1, S. 37, 42, 152; Bos, *Wederdoperswoelingen* (Anm. 15), S. 44f.; Mellink, *Wederdopers*, S. 33, 90, 92f., 132f., 161; Zijlstra, *Om de ware gemeente* (Anm. 1), S. 130, Anm. 19.
- 38** Documenta, Bd. 1, S. 133; Bd. 5, S. 211.
- 39** Ernst Schubert, *Mobilität ohne Chance. Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes*. In: Winfried Schulze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1989, S. 113–164; Bernd Roeck, *Außenseiter, Randgruppen. Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit*, Göttingen 1993, bes. S. 42–52, 76; Bob Scribner, *Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland*. In: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Hrsg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden/New York/Köln 1997, S. 21–46 (mit weiterführender Literatur).
- 40** Die meisten niederländischen und niederdeutschen Täufer bekannten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts zu den sogenannten Flamingern, die sich auf das exklusive Erbe Menno Simons' beriefen. Dagegen waren die Gemeinden der Friesen, Waterländer und sogenannten Hochdeutschen mehr oder weniger regional geprägt. In den Städten bildeten die lockeren Waterländer und Hochdeutschen häufig ein Gegenstück zu den unbiegsamen Flamingern und Friesen, obwohl es dabei mehrmals zu Spaltungen und Umgruppierungen kam. Einführend: Zijlstra, *Om de ware gemeente* (Anm. 1), S. 270–315, 458–463.
- 41** Johannes G.C. A. Briels, *Zuid-Nederlanders in de Republiek 1572–1630. Een demografische en cultuurhistorische studie*, Sint-Niklaas 1985; Gustaaf Janssens, »Verjaagd uit Nederland«. Zuidnederlandse emigratie in de zestiende eeuw. Een historiografisch overzicht (ca. 1968–1994), in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1995, S. 102–119; Jan Lucassen und Rinus Penninx, *Newcomers: Immigrants and their Descendants in the Netherlands 1550–1995*, Amsterdam 75/1997; Heinz Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh 1972; Robert van Roosbroeck, *Emigranten. Nederlandse vluchtelingen in Duitsland (1550–1600)*, Löwen 1968; Franklin Kopitzsch, *Minderheiten und Fremde in nordwestdeutschen Städten in der Frühen Neuzeit*, in: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 69/1997, S. 45–59.
- 42** Knottnerus, *Immigranten* (Anm. 27), S. 52–55; Schilling, *Alternative Konzepte* (Anm. 11), S. 307f.
- 43** Schmidt, *Landsknechtswesen* (Anm. 32), S. 170. Zur habsburgischen Machtentfaltung:

Häpke, Regierung (Anm. 17); Wolf-Dieter Mohrmann, Die Grafschaft Lingen in der Politik Kaiser Karls V., in: Bernhard Sicken (Hrsg.), Herrschaft und Verfassungsstrukturen im Nordwesten des Reiches. Beiträge zum Zeitalter Karls V. Franz Petri zum Gedächtnis (1903–1993), Köln/Weimar/Wien 1994, S. 113–136; Wim P. Blockmans und Jan van Herwaarden, De Nederlanden van 1493 tot 1555: binnenlandse en buitenlandse politiek, in: Dirk Peter Blok u. a. (Hrsg.), Algemene geschiedenis der Nederlanden, Bd. 5, Bussum 1980, S. 443–491; Albert F. Mellink, Territoriale afronding der Nederlanden, in: Algemene geschiedenis der Nederlanden, Bd. 5, S. 492–505; James D. Tracy, Holland under Habsburg Rule, 1506–1566. The Formation of a Body Politic, Berkeley 1990; Jonathan Israel, The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806, Cambridge 1995, S. 55–73.

44 Herman Diederiks, Deutsche Arbeitsmigranten in den Niederlanden. In: Hans-Heinrich Nolte (Hrsg.), Deutsche Migrationen, Münster 1996.

45 Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, 1929, 7. Aufl. Frankfurt/M. 1985, S. 185.

46 Helge Gerndt, Fliegender Holländer und Klabautermann, Göttingen 1971; Jurjen van der Kooi, 't Schip van Ternuten. Een »zeemannsprookje« tussen actualiteit en historisering, in: Driemaandelijke Bladen voor Taal en Volksleven in het Oosten van Nederland, 45/1993, S. 101–122.

47 Konrad Maurer, Die Hölle auf Island, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 4/1894, S. 256–269, hier 261; Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch (Anm. 2), Bd. 5, Sp. 787f. (Art. Island). Ulrich von Werdum, Series familiae Werdumanae usque ad annum 1667. Die Geschichte des Hauses Werdum bis zum Jahre 1667, Teil 2: Deutscher Text, Aurich 1983, S. 71.

48 Willy Krogman, Die friesische Sage von der Findung des Rechts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung, 84/1967, S. 72–127. Zur Popularität im 16. Jahrhundert: W. Noordeloos, Over stadszegels van Medemblik, in: West-Frieslands Oud en Nieuw, 26/1959, 30–33. Als Teufelssage: Hendrik Derk Meijering, Widekin, thi forma asega. In: Flecht op 'e koai. Stúdzjes oanbean oan Prof. Dr. W. J. Buma ta syn sechstichste jierdei, Leeuwarden 1970, S. 53–61; Jan Bolhuis van Zeeburg, Kritik der Friesche geschiedsschrijving, Den Haag 1873, S. 48.

49 Peter van Thabor, Historie (Anm. 11), S. 266–268.

50 Dietz-Rüdiger Moser, Fastnacht – Faschung – Karneval. Das Fest der »verkehrten Welt«, Graz/Wien/Köln 1986, S. 71–82; Herman Pleij, Het gilde van de blauwe schuit. Literatuur, volksfeest en burgermoraal in de late middeleeuwen, Amsterdam 1979, S. 187–198, 220f.; Diederik Theodorus Enklaar, Varende luyden, Studien over de middeleeuwse groepen van onmaatschappelijken in de Nederlanden, 1937, 2. Aufl. Assen 1956, S. 41–98; Stephan Fuchs, »... und netzen das bapyren Schyff«. Schiffsmetapher, Buchmetapher und Autordiskurs im Narrenschiff Sebastian Brants, in: Neophilologus, 82/1998, S. 83–96.

51 Otto S. Knottnerus, Die Angst vor dem Meer. Der Wandel kultureller Muster an der niederländischen und deutschen Nordseeküste (1500–1800). In: Ludwig Fischer (Hrsg.), Kulturlandschaft Nordseemarschen (Nordfriisk Instituut, Bd. 129), Bredstedt/Westerhever 1997, S. 145–174, hier S. 157–159; Kenneth J. Carpenter, The History of Scurvy and Vitamine C, Cambridge 1986, S. 13.

52 Norbert Schindler, Karneval, Kirche und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert. In: Ders., Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 1992, S. 121–174; Barbara A. Babcock, Introduction. In: Ders. (Hrsg.), The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society, Ithaca/London, 1978, S. 13–36.

53 Sytze Jan van der Molen, *Het schip van Sint Reinuit*, in: *Neerlands Volksleven*, Bd. 13, 1963, S. 479–488; Willy Louis Braeckman, Van »Sinte Reinuut« en zijn schip, in: *Volkskunde*, 81/1980, S. 280–301.

54 Julius Harttung, *Die Spiele der Deutschen in Bergen*, in: *Hansische Geschichtsblätter*, 7/1877, S. 89–114; Kai Detlev Sievers, *Der Gemeinschaftsgedanke in der alten Hanse*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 59/1963, S. 59–88; Knottnerus, Menno (Anm. 6), S. 149; Rudolph His, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, Leipzig 1920–35, Bd. 1, 184ff., Bd. 2, 104ff.; Heiner Lück, *Art. Wassertauch*. In: Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann (Hrsg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, Berlin 1998, Sp. 760–761.

55 »... na der gottlosen vehrluden wiese ...« Beninga, *Chronikon* (Anm. 31), S. 739; Johannes Petreus, *Schriften über Nordstrand*, hg. v. Reimer Hansen, Kiel 1901, Neudr. Walluf/Nendeln 1974, S. 215f.; *Diplomatarium Norvegicum*. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forhold, sprog, slægter, seder, lovgivning og rettergang i middelalderen, hg. v. Kommisjonen for *Diplomatarium Norvegicum*, Christiana/Oslo 1849ff., Bd. 12, nr. 572, Bd. 16, Nr. 609; Fynes Moryson, *An Itinerary. Containing His Ten Yeeres Travell through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland and Ireland*, Glasgow 1907–1908, Bd. 4, S. 20, 55. Allgemein zur Zweideutigkeit in der Seemannskultur: Alain Cabantous, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime (XVe–XIXe siècle)*, Paris 1990. Vergleichbare Verhaltensweisen bei den Landsknechten: Brage Bei der Wieden, *Niederdeutsche Söldner vor dem Dreißigjährigen Krieg: geistige und mentale Grenzen eines sozialen Raumes*. In: Kroener und Prüve, *Krieg und Frieden* (Anm. 10), S. 85–107, hier 90f.

56 Matthias Puhle, *Die Vitalienbrüder. Klaus Störtebeker und die Seeräuber der Hansezeit*, Frankfurt/New York 1992, S. 162–164; Annelise Blasel, Klaus Störtebeker und Gödeke Michels in der deutschen Volkssage, Greifswald 1933, S. 22, 40; Kornelis ter Laan, *Groninger encyclopedie*, Groningen 1954–1955, Bd. 2, S. 756 nach S. H. van Idsinga, *Het Staatsrecht der Vereenigde Nederlanden vertoond volgens de geschiedenissen der stad Groningen onder de bisschoppen van Utrecht en volgende princen*, Leeuwarden 1758–65, Bd. 1, S. 301.

57 Puhle, *Vitalienbrüder* (Anm. 56), S. 40f.; Niesert, *Urkundensammlung* (Anm. 2), S. 138f. mit Berichtigung bei Cornelius, *Berichte* (Anm. 8), S. 451; vgl. Jesaja 40, 4; Ezechiel 38, 20.

58 Dieter Richter, *Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie*, 1984, Neudr. Frankfurt 1995, S. 53–58; Herman Pleij, *Dromen van Cocagne: Middeleeuwse fantasieën over het volmaakte leven*, Amsterdam 1997, S. 218–225, 333–342.

59 1. Könige 7, 30; 2. Könige 16, 17; Jeremia 27, 19; 52, 17. Für den Zusammenhang mit dem Ritual der Fußwaschung: Johannes 13, 10.

60 Cornelius, *Augenzeugen* (Anm. 8), S. 55, 137f., 152f. Zitat nach S. 137: »Wan ein Hollender seven iair alt iss, so is hei up dem allerweyesten, als hei werden wil. It sint int gemein halve narren.« Hermannus von Kerssenbroick, *Anabaptistis furoris Monasterium inclitum Westphaliae metropolim evertentis historica narratio*, hg. v. Heinrich Detmer, Münster 1899–1900, Bd. 1, S. 798f.; *Documenta*, Bd. 1, S. 20. Zum Festessen: Günter Wiegmann, *Thesen und Fragen zur Nahrung und Tischkultur im Hanseraum*. In: Ders. und Ruth-E. Mohrmann (Hrsg.), *Nahrung und Tischkultur im Hanseraum*, Münster/New York 1996, S. 1–21, hier 9f. Zum niederländischen Ursprung von Schwerttänzen: Jan Gessler, *Over en om de Bruegelsche Zwaarddansers en hun vermeende Inspiratiebron*, in: *Volkskunde. Driemaandelijksch tijdschrift voor de studie van het volksleven*, 47/1946, S. 49–67.

61 *Documenta*, Bd. 5, S. 101; Cornelius, *Augenzeugen* (Anm. 8), S. 27f.; Mellink, *Weder-*

dopers, 59f., 119; Eelco Verwijs und Jacob Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek*, Den Haag 1885–1952, Bd. 1, Sp. 1260.

62 Bereits Januar 1535 wurden in Delft zwei münstersche Täufer mit affgesneden hoesen nach der Landsknechte Art signalisiert, vermutlich Jan van Geelen und Jakob Bockes. *Documenta*, Bd. 5, S. 71, 101, 164 (30 paer crijchslyuder hosen); Mellink, Amsterdam (Anm. 11), S. 33, 57; Peter Burschel, *Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien*, Göttingen 1994, S. 32–34; Rogg, *Zerhauen und zerschnitten* (Anm. 10), S. 132–135.

63 Vgl. Gary K. Waite, *Man is a Devil to Himself: David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540–1600*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 75/1995, S. 1–30.

64 Otto R. Redlich, *Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Bd. 2: *Visitationsprotokolle und Berichte. Erster Teil: Jülich (1533–1589)*, Bonn 1911, S. 736. Versammlungen in Wirtshäusern: *Documenta*, Bd. 1, S. 145, 156; Bd. 2, S. 229; Bd. 5, S. 85, 88, 100, 121, 131. Widerwillen dagegen: Kirchhof, Münsterland (Anm. 2), S. 55; Cornelius, *Augenzeugen* (Anm. 8), S. 50f. Ders., *Der Anteil Ostfrieslands an der Reformation bis 1535, Münster 1852*, S. 57–59. Zur Widersprüchlichkeit der Situation: Marion Kobelt-Groch, *Unter Zechern, Spielern und Häschern: Täufer im Wirtshaus*. In: Fischer und Kobelt-Groch, *Außenseiter* (Anm. 39), S. 111–126; Alain Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999, S. 123–125; Monika Spicker-Beck, *Räuber, Mordbrenner, umschweifendes Gesind. Zur Kriminalität im 16. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 1995, S. 177–182.

65 Knottnerus, *Immigranten* (Anm. 27), S. 47f. Beispiele: Cornelius, *Augenzeugen* (Anm. 8), S. 4; Mellink, *Wederdopers*, S. 284f.; *Documenta*, Bd. 2, S. 232, 308, 314; Bd. 5, S. 253; Knapert, *Opkomst* (Anm. 15), S. 256f.; Johan Decavele, *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520–1565)*, Brüssel 1975, Bd. 1, S. 503, 615.

66 Ausführlicher zum Piratenwesen: Knottnerus, *Wiedertäufer* (Anm. 1), S. 30–33, 38–43. Louis Sicking, *Zemacht en onmacht. Maritieme politiek in de Nederlanden, 1488–1558*, Amsterdam 1998.

67 Krebber und Voolstra, *Een spel van sinnen* (Anm. 14), S. 103.

68 Jesaja 14, 12–15, zitiert nach Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*, Wittenberg 1545, hg. v. Hanz Volz, München 1972. Mit dem »Berg des Stifts an der seiten gegen mitternacht«, also mit dem Berg Zion, hat man 1534 den Domhof in Münster gemeint. Vgl. Jesaja 41, 25: »ICH aber erwecke einen von Mitternacht«. Die Gleichstellung des Nordens mit dem neuen Jerusalem auch bei David Joris, *Liedt-Boexcken* (Anm. 7), S. 85v, 86, 88v, 89v, 90, 92v. Traditionell negative Bilder des Nordens: Jeffrey B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984, S. 69–72; E. William Monter, *Scandinavian Witchcraft in Anglo-American Perspective*, in: Bengt Ankarloo und Gustav Hennigsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990, Neudr. 1998, S. 425–434.

69 Beninga, *Chronikon* (Anm. 31), S. 617. Zum Landsknechtwesen s. Otto S. Knottnerus, *Wiedertäufer* (Anm. 1), S. 25–30, 36.

70 Knottnerus, *Immigranten* (Anm. 27), S. 25–27; *Diplomatarium Norvegicum* (Anm. 55), Bd. 15, S. 445.

71 Gerhard Ohling, *Juncker Ulrich von Dornum*, Aurich 1955, S. 42–44; Friedrich Ritter, *Zur Geschichte der Häuptlinge von Werdum und der taufgesinnten Märtyrerinnen Maria v. Beckum und Ursula v. Werdum (1538–1552)*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Bildende*

Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden, 2:5/1905, S. 390–411, mit Nachtrag, S. 504–519, hier 392f.

72 Balthasar Arends, Landesbeschreibung vom Harlingerland, hg. v. Heinrich Reimers, Wittmund 1930, S. 199; Heinrich Reimers, Die Einführung der Reformation im Harlingerland, Wittmund o.J. (1921), S. 13; Menno Smid, Ostfriesische Kirchengeschichte (= Ostfriesland im Schutze des Deiches, Bd. 6), Pewsum 1976, S. 155. Berend van Hackfort war Landdrost von Zütphen (also vermutlich nicht von Esens) und wurde wegen finanzieller Forderungen 1530–1532 mit der Herrlichkeit Westerwolde und dem Drostamt Oldambt belehnt. In Westerwolde war damals mindestens ein evangelischer Prediger (Ludolphus Egberti Fresinga zu Bellingwolde) tätig. Hackforts Tochter führte um 1550 eine Korrespondenz mit David Joris. Maria Hartgerink-Koomans, Het geslacht Ewsum, geschiedenis van een jonkersfamilie uit de Ommelanden in de 15e en 16e eeuw, Groningen/Batavia 1938, S. 150–152. C.P.L. Rutgers, Inventaris van het familie-archief van het geslacht van Ewsum, berustende in het Rijksarchief in Groningen, Den Haag 1899, Regest Nr. 165. Gary K. Waite, The Dutch Nobility and Anabaptism, 1535–1545, in: The Sixteenth Century Journal, 23/1992, S. 458–485, hier 467.

73 Carl Adolf Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bd. 2, Leipzig 1860, S. 333. Deppermann, Hofmann (Anm. 5), S. 110, 116f.; Wilfried Ehbrecht, Reformation, Sedition und Kommunikation. Beiträge und Fragen zum Soester Predikanten Johann Wulff von Kampen, in: Gerhard Köhn (Hg.), Soest: Stadt – Territorium – Reich. Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Vereins für Geschichte und Heimatpflege Soest, Soest 1981, S. 243–326, hier S. 275–280. Daß Johann Wulff, wie Ehbrecht meint, in Münster hingerichtet worden sei, beruht auf einer Verwechslung von Johann Campis mit Jacón van Campen.

74 van Werdum, Series familiae Werdumanae (Anm. 47), Bd. 2, S. 114; Ritter, Häuptlinge von Werdum (Anm. 71), passim; Georg Sello, Östringen und Rüstringen, Oldenburg 1928, S. 54f.; Knottnerus, Immigranten (Anm. 27), S. 27.

75 Mellink, Wederdopers (Anm. 1), S. 16, 295; Jansma, Melchiorieten (Anm. 5), S. 79f., 241f.; Schmidt, Landknechtswesen (Anm. 32), S. 181; Pieter van Wissing, Meindert van Hamen het beleg van Heinsberg. Een anti-Gelders historielied uit het *Antwerps Liedboek*, in: Literatur. Tijdschrift over Nederlandse Letterkunde, 10/1993, S. 257–264, 259; Werken van de Ommelander jonker J(ohan) Rengers van Ten Post, hg. v. Hendrik Octavius Feith, Groningen 1852–1853, Bd. 1, S. 235; Tjalling Petrus Tresling (Hg.), Fragment ener kronijk, in: Groninger Volks-Almanak, 7/1843, S. 180–188, 181. Ob Meinert van Hamme tatsächlich mit den Täufern in Verbindung stand, ist unsicher. Knottnerus, Wiedertäufer (Anm. 1), S. 29f., 37f. Zur Identifikation der Landsknechte mit Gog und Magog als Vollzieher der göttlichen Rache: Offenbarung 20,9; Ezechiel 39,1f. Dazu: Deppermann, Hofmann (Anm. 5), S. 186, 224, 229f., 299. Zur Abbildung der babylonischen Hure: Luther, Heilige Schrifft Deudsch (Anm. 68), S. 2502, Nr. 123, Nr. 127; Anhang und Dokumente, S. 160*.

76 Burschel, Söldner (Anm. 62), S. 35; Henk F. K. van Nierop, Edelman, bedelman. De verkeerde wereld van het Compromis der Edelen, in: Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden, 107/1992, S. 1–27.

77 Burschel, Söldner (Anm. 62), 89f., 106, 164f., 169, 180; J. H. P. Kemperink, Aus der Geschichte der »Große Garde«, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, 82/1958, S. 253–264, hier S. 254; Walther Lammers, Die Schlacht bei Hemmingstedt. Freies Bauerntum und Fürstenmacht im Nordseeraum. Eine Studie zur Sozial-, Verfassungs- und Wehrgeschichte des Spätmittelalters, Heide i.H. 1953, 3. Aufl. 1987,

S. 84, Anl. 3; H.D. Wessels, Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren. Het optreden van Adam Pastor in het kwartier van Zutphen, in: DB, 1981, 66–81, hier 78; Karel Vos, Martelaars uit Gelderland (1550), in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 1914, S. 252–268; Reinhard Baumann, Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg, München 1994, S. 258f.

78 Waite, Nobility and Anabaptism (Anm. 27); Kerssenbroick, Anabaptistis furoris (Anm. 60), S. 649f., 782–785; Cornelius, Augenzeugen (Anm. 8), S. 234, 275, 292–296. Kirchhoff, Münster (Anm. 12), Nr. 769; Ludwig Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Leipzig 1881–1895, Bd. 2, S. 273. Der Ritter Torben Bilde (Turban Bill) ist offensichtlich nicht identisch mit Meister Torben Steensen Bilde, Kandidat Erzbischof von Lund. Diplomatarium Norvegicum (Anm. 55), Nr. 610 und passim. Zur Stellungnahme des Landadels auch: Susanne Woelk, Menno Simons in Oldersum und Oldesloe. »Häuptlingsreformation« und Glaubensflüchtlinge im 16. Jahrhundert, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1996, S. 11–33; Knottnerus, Immigranten (Anm. 27), S. 51f.

79 Auch: Ivo Back, Focke, Bremische Werkmeister (Anm. 23), S. 7. Keller, Geschichte der Wiedertäufer (Anm. 17), S. 185, identifiziert ihn, wohl zu Unrecht als Jacob Bockes. Diplomatarium Norvegicum (Anm. 55), Bd. 13, Nr. 419, 516. Gerhard Wilhelm Kernkamp (Hrsg.), Rekeningen van Pompejus Occo aan koning Christian II van Denemarken, in: Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap (gevestigd te Utrecht), 36/1915, S. 278. **80** Kirchhoff nennt eine Zahl von 3 bis 4000 Vertriebenen, darunter nur 150–250 Männer. Kirchhoff, Münster (Anm. 12), S. 40f.; Ders., Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35, in: Westfälische Zeitschrift, 112/1962, S. 77–170, hier S. 143; Cornelius, Augenzeugen (Anm. 8), S. 190; Burschel, Söldner (Anm. 62), S. 245f.; Jansma, Melchiorieten (Anm. 5), S. 242–244.

81 Kirchhoff, Münsterland (Anm. 2), S. 45, 89.

82 Unter den zugewanderten Täufern befand sich auch der Lehrer Hans Schmidt aus Württemberg. Michael Clemens, Radikale Täufer in Gödens, in: Harlinger Heimatkalendar, 2000, S. 39–46; Knottnerus, Menno (Anm. 8), S. 100f.; Heinold Fast, Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1995, S. 85–100; Susanne Woelk, Zur verlassenen Mennonitenkirche am Schwarzen Brack. Die Mennoniten in Neustadtgödens, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 1990–1991, S. 89–103; Enno Hegenscheid, Die Mennoniten und Neustadtgödens. Ursprung und Untergang einer Glaubensgemeinschaft in der Herrlichkeit Gödens, o. O. 1985; Gerhard de Buhr, Heinrich Krechting, der »Kanzler« der Münsterschen Wiedertäufer, in: Ostfriesische Familienkunde, 1/1960, S. 29–46.

83 Jansma, Melchiorieten (Anm. 5), S. 221–262; Ders., Revolutionaire wederdopers na 1535. In: Marten G. Buist u. a. (Hrsg.), Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw. Opstellen aangeboden aan prof. dr. A(lbert) F(redrik) Mellink bij zijn afscheid als hoogleraar in de sociaal-economische geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen, Groningen 1984, S. 49–66; Ders., Misdaad in de 16e eeuw in de Nederlanden. De Batenburgse benden na 1540, in: DB, 1986/1987, S. 40–55 (auch in: Mennonite Quarterly Review, 1988, S. 221–235); Waite, Crusaders (Anm. 28); Kirchhoff, Münsterland (Anm. 2), S. 47–96; Albert F. Mellink, Groningse wederdopers te Munster (1538). Een bijdrage tot de geschiedenis der Batenburgse richting, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Bd. 44/1961, S. 87–100; Ders., Wederdopers, S. 496–416. Der einäugige Zeilmaker hatte die Decknamen Willem Heirtges, Jan Jacobsz van Amsterdam und Willem Becker, möglicherweise identisch mit een lanck jong man genaempt Willem im Gro-

ninger Wirtshaus. Hans Steyn wird identisch mit Jan van Schoonhoven sein, der 1536 der Täuferkonferenz von Bocholt beiwohnte. Documenta, Bd. 1, S. 135, 172 Anm.; Bd. 2, S. 33f.; Bd. 5, S. 227; Kühler, Geschiedenis (Anm. 1), S. 201. Der protestantische Büchsenmacher Hans de Wale wurde 1570 vorgeladen in Antwerpen. Hullu, Bescheiden (Anm. 4), S. 292; A. L. E. Verheyden, Geschiedenis der Doopsgezinden in de Zuidelijke Nederlanden in de XVIe eeuw, Brüssel 1959, S. 126.

84 Niesert, Urkundensammlung (Anm. 2), S. 310. Zusammenfassend zu den Batenburgern: Jansma, Melchiorieten (Anm. 5); Zijlstra, Om de ware gemeente (Anm. 1), S. 199–202.

85 Documenta, Bd. 1, S. 185f.; Hullu, Bescheiden (Anm. 4), S. 262 (1542). Vielleicht 1542. Henrik van Emden ist vor 1546 in Højelse bei Køge auf Seeland eingewandert. Lanbohistorisk Selskab, Adkomstregistrering 1513–50, <http://coco2.ihl.ku.dk/navnef/adkomst/c/c001/c239.htm>.

86 Philip Christiaan Molhuysen sr., Moordbranders in Overijssel 1548–1560, in: Overijsselsche Almanak voor Oudheid en Letteren, 14/1849, S. 79–122; H. G. M. Willems, Onrust in een interbellum. Moorbranders in Overijssel 1529–1566, in: Overijsselse Historische Bijdragen, 96/1981, S. 51–70; Georg Kip, Die Wiedertäufer in unserer Grafschaft. Geschichtliche Bilder aus einer wirren Zeit, in: Jahrbuch des Heimatvereins der Grafschaft Bentheim, 55/1963, S. 5–45, 57/1964, S. 5–19 mit Nachtrag in 60/1966, S. 25–31.

87 Karel Vos, Anabaptisten te Ahaus in 1549, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 10/1913, S. 257–270, 267. Menno's Weg ins friedliche Täuferum: Zijlstra, Om de ware gemeente (Anm. 1), S. 171–177; Wiebe Bergsma und Sjouke Voolstra, Uyt Babel ghevlohen, in Jruzaalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping, Amsterdam 1986; Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1973. Dagegen war Menno's Lehrmeister Obbe Philips zunächst an gewalttätigen Plänen beteiligt: Knottnerus (Anm. 8), S. 80–88.

88 Knottnerus, Immigranten (Anm. 27), S. 55–60; Silke Götsch, »... für einen Holländer gescholten ... Wiedertäufer in Eiderstedt im 17. Jahrhundert, in: Kieler Blätter zur Volkskunde, 16/1984, S. 5–30.

89 Heinz Schilling, Civic Calvinism in Northwestern Germany and The Netherlands, Sixteenth to Nineteenth Centuries, Ann Arbor, Mich., 1991; Ders., Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der vereinigten Niederlande. »Öffentlichkeitskirche« und Säkularisation; Ehe und Hebammenwesen; Presbyterium und politische Partizipation. In: Franz Petri (Hrsg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit, Köln und Wien 1980, S. 197–250.

90 Klaus Brandt, Hajo van Lengen, Henrich Schmidt und Walter Deeters, Geschichte der Stadt Emden, Bd. 1, Leer 1994; Bernd Kappelhoff, Niederlands Schlüssel, Deutschlands Schloß. Ostfriesland und die Niederlande vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 67/1995, S. 59–80.

91 Otto S. Knottnerus, Vroegmoderne cultuurgebieden in Nederland en Noordwest-Duitsland: gedachten over behoudzucht en dynamiek, in: De Zeventiende Eeuw, 16/2000, S. 14–28.

92 Johann Adolfs genannt Neocorus, Chronik des Landes Dithmarschen, hrsg. von Theodorus Christoph Dahlmann, Kiel 1827, Nachdr. Leer 1978, Bd. 2, S. 568.

RALF KLÖTZER

Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli 1535 auf Haus Dülmen

Zwei Versionen im Vergleich

Zu den bedeutendsten Quellen der Täufergeschichte zählen die Protokolle der Verhöre gefangener Täuferinnen und Täufer. Dies gilt auch für die Geschichte der Täuferherrschaft von Münster 1534–1535. Neben Selbstzeugnissen, den Akten der Gegner und chronikalischen Berichten bilden die Verhörprotokolle eine der wichtigen Säulen der Forschung auch für Münster.

Nach Eroberung der Täuferstadt am 25. Juni 1535 und nach Inbesitznahme durch den Landesherrn Franz von Waldeck wurde von den zunächst inhaftierten fünf Täuferführern einer, Christian Kerckerinck, sehr bald hingerichtet und ein zweiter, Gerlach von Wullen, begnadigt.¹ Die drei übrigen, Jan van Leiden als »vermeinter König« sowie Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechtinck blieben monatelang in Haft und wurden erst am 22. Januar 1536 auf einem vor dem Rathaus in Münster errichteten Schaffott grausam getötet. Im Verlauf ihrer Gefangenschaft hat man sie zweimal, am 25. Juli 1535 und – kurz vor der Hinrichtung – am 20. Januar 1536, ausführlich verhört. Bernd Knipperdollinck ist am 21. Januar 1536 noch einmal verhört worden.²

In diesem Beitrag will ich Beobachtungen zu den am 25. Juli 1535, einen Monat nach der Niederschlagung der Täuferherrschaft, auf Haus Dülmen südwestlich von Münster entstandenen Verhörprotokollen vorstellen. Zunächst wird erörtert, in wessen Auftrag die beiden bekannten Protokollversionen entstanden sind. Sodann werden Korrekturen zu den bereits im 19. Jahrhundert publizierten Druckfassungen gegeben. Weiter kommen orthographische Defizite der Druckfassungen zur Sprache.

In einem zweiten Teil werden die Verhöre selbst genauer betrachtet. Zunächst ist zu klären, welche Bedeutung die kölnische Fragenliste für die Verhöre hatte. Anschließend folgen Skizzen des Verlaufs der Verhöre nach beiden überlieferten Protokollversionen.

I. Druckfassungen und Originalprotokolle

Jedes der drei Verhöre wird bis heute durch zwei Protokollversionen dokumentiert, die sich in den sogenannten Wiedertäuferakten im Nordrhein-Westfälischen Staatsarchiv Münster befinden.³ Beide Protokollversionen sind keine redigierten und nachträglich bereinigten Fassungen, sondern originale Mitschriften. Die zum Teil am Rand und über der Zeile nachgetragenen Verbesserungen wurden parallel und in unmittelbarer zeitlicher Nähe vorgenommen. Daß weitere Versionen bestanden haben, ist möglich, aber nicht bekannt. Eine der beiden erhaltenen Versionen veröffentlichte Joseph Niesert schon 1826, die zweite wurde von Carl Adolf Cornelius 1853 herausgegeben.⁴

Die sechs gedruckten Protokolle wurden mit den im Staatsarchiv Münster aufbewahrten Originalen verglichen. Bedeutende Fehler der Niesertschen Publikation hatte schon Cornelius berichtigt.⁵ Ein Teil blieb allerdings unbemerkt. Grundsätzlich ein zuverlässiger Bearbeiter, hat auch Cornelius, der große Mengen von Handschriften edierte, die Druckfassungen der von ihm herausgegebenen Protokolle nicht von Fehlern freihalten können und sogar willkürliche, die Texte zum Teil entstellende Normalisierungen der Schreibweise vorgenommen, so daß eine Neuveröffentlichung geboten erscheint. Diese soll über den Druck einer den Buchstabenbestand wiedergebenden Fassung hinaus die beiden Versionen der Verhörprotokolle jeweils nebeneinander stellen, so daß Übereinstimmungen und Abweichungen synoptisch vergleichbar werden. Diese Edition ist für 2003 in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* vorgesehen.

Es ist verwunderlich, daß Cornelius und beinahe die gesamte jüngere Literatur die Tatsache der Existenz von zwei veröffentlichten Protokollversionen der Dülmener Verhöre von Jan van Leiden, Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechtinck am 25. Juli 1535 mit keinem Wort erwähnen. In meiner eigenen Dissertation habe auch ich, als ich den Wortlaut beider Versionen einer Äußerung von Jan van Leiden zitierte, nur in einer Fußnote festgestellt: »Vermutlich wurde dieselbe Aussage durch zwei Protokollanten unterschiedlich wiedergegeben.«⁶ Karl-Heinz Kirchhoff bezeichnete die bei Niesert und Cornelius gedruckten Versionen als erstes und zweites Bekenntnis der drei Täuferführer und wollte damit vermutlich eine der Unterscheidung dienende Benennung einführen, die jedoch mißverständlich sein kann.⁷ Daß es tatsächlich an jenem Tag nur ein Verhör und ein Bekenntnis jedes der drei Täuferführer gab, das von zwei Protokollanten unterschiedlich mitgeschrieben wurde, wird im Laufe der folgenden Ausführungen festzustellen sein.⁸

In der Literatur finden sich keine Hinweise darauf, in wessen Verantwortung die beiden Protokollversionen entstanden sind. Es fällt zunächst ins Auge, daß die Verhöre, die vor kölnischen, münsterschen und klevischen Räten erfolgten,⁹ nicht in drei, sondern lediglich in zwei Protokollversionen überliefert sind. Aber es gibt indirekte Hinweise darauf, in welchem Auftrag die vorhandenen Protokolle geschrieben worden sein dürften.

Die bei den Protokollen liegenden, in kölnischem Auftrag entstandenen »Interrogatoria«, die gewünschte Fragen an Jan van Leiden und Bernd Knipperdollinck enthalten,¹⁰ sind in ihrem von Folio abweichenden Format (Höhe rund 4 cm geringer als Folio) und in Papier und Heftung auffällig identisch mit den durch Niesert veröffentlichten Protokollen, in denen der einzige Hinweis auf sie zu finden ist. Das Protokoll des Verhörs von Jan van Leiden beginnt nämlich mit dem Satz: »Erstlich up den ersten punct des Interrogatorii.«¹¹ Diese Indizien erlauben, die Niesertsche Protokollversion, die zudem recht viele hochdeutsche Nebenformen enthält (hefft und hat, syn und sein, geloven und glauben), mit allem Vorbehalt als kölnisch zu bezeichnen.

Die zweite, von Cornelius veröffentlichte Version paßt sprachlich eher zum Niederrhein als nach Westfalen. Der Schreiber verwendet für »und« ausnahmslos und sehr häufig (246 Mal) »ind«, eine niederländisch gefärbte Form, im 16. Jahrhundert im Herzogtum Kleve typisch. Als weiteres Indiz kann hier angeführt werden, daß die mitprotokollierte Nachricht über den in Düsseldorf inhaftierten Henrich Kammerknecht aus Münster nur in der bei Cornelius gedruckten Version erscheint. Diese kann folglich, ebenfalls mit allem Vorbehalt, als klevische Version gelten. Eine mögliche münstersche Version wäre demnach der Forschung unbekannt.

Formal unterscheiden sich die Versionen zunächst insofern, als nur die Protokolle bei Niesert, die vermutlich kölnischen, jeweils die Aussagen des Befragten durchnummerieren. Diese Numerierung scheint allerdings willkürlich und ohne Bedeutung zu sein. Jedenfalls findet sich in den Interrogatoria keine Numerierung. Das bei Niesert gedruckte, durchnummerierte Protokoll des Verhörs von Jan van Leiden ist in 37 Aussagen gegliedert. Bei Bernd Knipperdollinck sind es 28 Aussagen, bei Bernd Krechtinck 18 Aussagen.

Bis heute müssen bei der Verwendung der bei Niesert gedruckten Protokolle die Korrekturen zur Kenntnis genommen werden, die Cornelius daran angebracht hat.¹² Dort finden sich zum Protokoll des Verhörs von Jan van Leiden 18, zu dem des Verhörs von Bernd Knipperdollinck sieben und zu dem des Verhörs von Bernd Krechtinck zwei Korrekturen und Ergänzungen. Vergleichsweise wenige Fehler und Lücken waren in der Wiedergabe der vermutlich klevischen Protokolle bei Cornelius zu korrigieren.

Die folgende Liste von Korrekturen basiert auf einer neuen, an den Originalen vorgenommenen Textfassung. Die jeweils wesentliche Korrektur ist kursiv gesetzt. Die mit [C] gekennzeichneten Korrekturen finden sich ähnlich bei Cornelius, jedoch meist in knapperem Auszug und zum Teil mit reduziertem Buchstabenbestand.¹³ Von denjenigen Fehlern bei Niesert, die Cornelius übersehen hat, und von den Fehlern bei Cornelius haben einige größere Bedeutung. Sie sind mit ** kenntlich gemacht.

Korrekturen zu den bei Niesert gedruckten Protokollen

1. Jan van Leiden

DRUCK ¹⁴	VORLAGE ¹⁵
S. 174 [Titel fehlt]	<i>Johann van Leyens Bekentnisse</i>
S. 174 darna eine Schneder gewesen	darna eine <i>schroder</i> gewesen
S. 174 darna nam er ein wiff und in Lispon gereyset und Kopinanschop gehalten	[C] darna nam er ein wiff <i>by Leien ein mil geborn</i> und in Lißpon gereyset und <i>kopmanschop</i> gehalten
S. 175 by Herman Painert gebleven	[C] by Herman <i>Ramert de erste reise</i> gebleven
S. 176 und ist darnach mit Gerton Closter in de stat Bril und Rotterdam geto- genn	[C] und ist darnach mit Gert <i>ton</i> Closter in de stat Bril und Rotterdam geto- genn
S. 176 widderum gereyset na Amsterdam, dar hefft he gesetten in Berndes Huss	[C] widderumm gereyset na Amster- dam, dar hefft he <i>gegetten</i> in <i>Ger- des huses</i> ¹⁶
S. 176 unnd hefft i oder vi by sich gehatt	[C] unnd hefft i oder vi <i>g[ulden]</i> by sich gehatt

S. 176

[Randbemerkung fehlt]

S. 177

Item hefft in Knip. huss eine gekomen und hefft geprophetirt

S. 177

do hefft eme sein Geist ock gedrun-
gen, und hefft geropen gelick der
frawen

S. 177

wie ein man queme

S. 178

und hefft sehen willen, offt ock so-
liks wurde

S. 178

schut uth ingewinge des Geistes

S. 178

derehr halven

S. 178

dat under inen ein Regent und Vor-
nemste moste sein, de solch Volck
vorwesende regerde

[C]

[Am Rand:] *Da er bynnen Munster
gekomen, sy wol xiiii hundert ge-
dopt gewesen*

[C]

Item *es*¹⁷ hefft in Knip. huß eine
*schryners fraw*¹⁸ gekomen und hefft
geprophetirt

[C]

do hefft ome sein geist ock dar-
*nach*¹⁹ gedrun-gen, *wie er dan ock to
Schoppingen in der nacht gedrun-
gen, so Hinrich Krechtingen magt
kranck gewesen, de solde he dopen
und solde gesunt werden, dith ge-
schach als er na Munster genck*²⁰,
und hefft geropen gelick der frawen

[C]

wie *dar*²¹ ein *gerustet man*²² queme

[C]

und hefft sehen willen, offt ock
*solcks geschehen werde*²³

[C]

schach uth ingewinge des geists

[C]

der *ehe* halven

**

dat under Inen ein regent und *over-
ste* moste sein, de solchem volck
vorwesende regerde

S. 178

wie dat got in letzten dagen
[S. 179] einen Konig erwecken
wolde

S. 179

und ist so van dem volcke angeno-
men, und leten sick inshryven, und
syn so alle Ampter, glick andern
Konigrichen, besatt und vorencket
worden

S. 180

Ock worden to ende des Regiments
xii Hertzogen gesatt, de wurden ge-
deilet in xii dele up ider porten
(ein)

S. 180

Hinricus Grass hefft ii^c hundert •²⁶
mit sick genomen, etzlich Anschle-
ge to maken

S. 180

17. 18. Item ist gefragt wurden offt
se ock jenig gelt umb Knechte ante-
werven uthgeschickt hedden

S. 181

19. Item he hefft vi oder vii gekop-
pet mit seynem Wyve

S. 181

Sein Wiff ist gekoppert worden dar-
umb

S. 181

de breve und sigel, privilegien und
anders, sein verbrant worden ersten

[C]

wie dat got in letzten dagen einen²⁴
*syner knecht David*²⁵ erwecken
wolde

**

und ist so van den volck angeno-
men, und leten sick inschryven, und
syn so alle amptere, glick andern
konigrichen, besaten und *vorordent*
worden

Ock worden to ende des regimentz
xii hertzogen gesatt, de worden ge-
deilet in xii dele up ider porten *eine*

[C]

Hinricus Grass hefft ii c hundert²⁷
g[ulden] mit sick genomen, etzliche
anschlege to maken

17. Item *ihm* ist gefragt wurden,
offt se ock jenig gelt ummb knechte
antoverven uthgeschickt hedden

18. Item *er* hefft vi oder vii gekop-
pet mit seynem wyve

19. Sein wiff ist gekoppert worden
darumb

de breve und sigel, privilegien und
anders, sein vorbrant worden ersten

in deme upror dorch Johan
Matiesen

S. 181
so averst jemantz van jene Stet
[S. 182] und brodern gekomen wer-
den

S. 182
Gesecht, dat se in dem storm keine
viffich Mans verloren hebben

S. 183
und ist datzumal mit gefangen

S. 183
hebben se gemeynt ed sy ein straffe
Gots, dar Knipperdöllinck nit glich
andern umb siner overtredung
gestraffet sy worden

S. 183
wan schon man tein mans dabyn-
nen gewest syn weren

S. 184
Item wan einer den andern begert
hefft thor Ehe, syn twe bruder da by
komen, und syn thosamen gebleven

S. 185
hadden se ehne den christen wat
thogefort wel se betalt heben²⁹

S. 185
Item wette nicht van Bernhards
teverie oder vergifft

in *deren* upror dorch Johan
Matiesen

[C]
so averst jemantz van *irer sect* und
brodern gekomen werden

Item gesacht, dat se in den storm
kein viffich mans verloren hebben

[C]
und ist datzumal *nit* gefangen

hebben se gemeynt, ed sy ein
straffe gots, *dat* Knipperdöllinck nit
glich andern ummb seiner overtred-
ung gestraffet sy worden

wan schon man tein mans dabyn-
nen gewest²⁸ *weren*

Item wan einer den andern begert
hefft thor ehe, syn twe bruder da by
komen, und syn *so* thosamen geble-
ven

**
hadden se ohne, den christen, wat
thogefort, *wol* se betalt heben

**
Item wette nicht van Bernharts
toverie oder vorgifft

2. Bernd Knipperdollinck

DRUCK³⁰

VORLAGE³¹

S. 186

Item se hebben einen predicanten
gehat mit namen Rothman, de
hebbe ehm de lehr vorgedregen, de
hebbe he gefolgt

S. 186

Item he hebbe by Rothmans Lehr-
gehens der nagefolgt

S. 186

dat he etzliche Verblyndung gehat,
dat er nit wisse, wat er dede

S. 186

dat de Düvel solchs in ehme solde
gewecket hebben

S. 187

Item er hefft nymerlde gewetten

S. 187

Item, dat alle ler, so se gehat, falsch
sy, konne er nit geloven

S. 187

wo se nicht den Passchen erlost
werden

S. 187

dat er gern wisse warumb se sick so
anstelt

S. 187

hefft Peltzis geandtwort, se sehen
gliche wol tho, wen sy inlathen, und
hedde begert, ehme erer predinge

[C]

Item Se hebben einen predicanten
gehat mit Namen Rothman, de
hebbe *ohne*³² de lehr vorgedregen,
der hebbe he gefolgt

**

Item he hebbe by Rothmans Lehr
gehengen, der nagefolgt

dat he etzliche *vorblyndung* gehat,
dat er nit *wiste*, wat er dede

[C]

dat de duvel solchs in ohme solde
gewerckt hebben

Item er hefft *nywerlde* gewetten

Item, dat alle ler, so se gehat, *solle*
falsch *syn*, konne er nit geloven

wo se nicht den passchen erloset
worden

dat er gern *wiste* warumb se sick so
anstelten

[C]

hefft *Peltzig* geandtwort, »*so sehet*
gliche wol tho, wen gy inlathen«,
und hedde begert, *ohne*³³ erer

ein mit to delen, deme so geschein

S. 188

in einer bockese up dem Rathus gelegen

S. 188

Alle Sigel und breve sein dor erste-like verbrant, dar man der nicht lenger se manck der christen gebucken solle, wie se bisher gedan

S. 189

hefft Iderman wol afftenemen, dat man tonenlr setten moste etc.

S. 190

avert nit dan ein klein stücke brods mit Kall, und ein klein stücke vissches vor sein person gefunden

S. 190

avert by den jungen Megeden wer noch hoppung, wanner se er begerden. Derhalven solde man se brucken, dyt hefft ein predicant mit dem Konige vorgegeben.

S. 190

Item, se hebben Ehefrawen so swanger worden, by sich glich anderen behalden

S. 190

wie de vermeinte Konig gefogt

S. 191

geschreven van einen Hieronymus

*pennige*³⁴ ein mit to delen, dem so geschein

[C]

in *einem bocke*, *so*³⁵ up dem Rathuse gelegen

[C]

Item alle sigel unnd breve sein *der orsake* vorbrant, *dat* man der nicht lenger *so* manck den christen gebuken solle, wie se bisher gedan

[C]

hefft iderman wol aff tonemen, dat man *regenten* setten moste etc.

**

avert nit dan ein klein stücke *bradens* mit kall, und ein klein stücke vissches vor sein person gefunden

**

avert by den jungen megeden wer noch *hoppnung*. *Derhalven solde man se brucken*, wanner se es begerden,³⁶ dyt hefft ein *predicantz* mit dem konige vorgegeben.

[C]

Item Se hebben *ohre*³⁷ frawen, so swanger worden, by sich glich andern beholden

**

wie de vermeinte konig *gesagt*

geschreven van einem *gnant* Hieronymus

3. Bernd Krechtinck

DRUCK³⁸

VORLAGE³⁹

S. 193

mit mundlichen bevelch toge-
schickt, falsche botschap von Hin-
ricus Graess vorhanden

[C]

mit muntlichen bevelch toge-
schickt, *dat se sollenn stille sittenn,*
dan es weren etzliche falsche bot-
schap von Hinricus Graeß vorhan-
denn

S. 194

Item sein broder ist des Konigs
overste Rath gewesen. Ed sy nit
war, dat

[C]

Item sein broder ist des konigs
overste Rath gewesen, *averst* ed sy
nit war, dat

S. 195

Hebben keine Vertröstung gehat,
dan

Se hebben keine vortröstung gehat,
dan

S. 195

Umb de iiii Weche hebben se eine
Dans gehalten uth des Konigs
bevelch, und ist einer dar bynnen
gewesen mit namen Lutgerus, hefft
dem Konige up *dem ergeln* gespilt.

**

Umb de iiii *wochen* hebben se eine
dans gehalten uth des konigs
bevelch, und ist einer dar bynnen
gewesen mit namen Ludgerus, hefft
dem koninge up den *orgeln* ge-
spilet.

Korrekturen zu den bei Cornelius gedruckten Protokollen

1. Jan van Leiden

DRUCK⁴⁰

VORLAGE⁴¹

S. 370

Und heft also der Gerit gepredicht
und up ider platz over viii ader x
ongeverlich gedoipt

**

ind hefft also der Gerit gepredicht
ind up ider platz *oirer* viii ader x
ongeverlich gedoipt

S. 370

Doe weder to Leiden komen und
aldair ongeverlich over viii ader x
wederdoipt

**

Doe weder to Leyden komen ind
aldair ongeverlich *oirer* viii ader x
wederdoipt

S. 372

und bat den Hern, oen sulx to
verlaeten, aver so dat niet sin dar,
dan dat selve durch einen andern
prophetirt werden moechte

S. 372

mit etligen kighslueden und bur-
gern, tot ongeverlich iic toe

S. 373

wie dan der koninck sulx langh dair
bevoir haet prophetiert und des
sinen koep af to houwen, so verne
sulx neet geschege, verwillicht
hadde

S. 375

und hadde altit gewolt, dat hy sin
volck hedde moegen reddden mit
pravande und ander nottorft, al sol-
de hy dair umb al dat ghene hy ge-
hat verk..t, oich schoen dair umb
gestorven hebben

**

ind badt den hern, oen sulx to
verlaeten, aver so dat niet syn, *dat*
dan dat selve durch eynen andern
prophetirt werden moeghte

**

mit etligen kryghsluyden ind bur-
gern, tot ongeverlich 1 1/2 c toe

wie dan der koninck sulx langh dair
bevoir *hart* prophetyrt ind des
synen koep aff to houwen, so verne
sulx niet geschege, verwillicht
hadde

2. Bernd Knipperdollinck

DRUCK⁴²

S. 378

Doch so heb hy na wal bekant, dat
sulchs onrecht wer und in die ...
niet bestaen moeghte.

S. 378

in dem sie victorie behalden, wer
sins achtens die meinong, oere
koningh die oeverste gewest und
gin ander sich tot der oevericheit
vorder erwellet und upgeworpen
hebben solden

VORLAGE⁴³

Doch so heb hy na wal bekant, dat
sulchs onrecht wer ind in die *forde*
niet bestaen moeghte.

**

in dem sie victorie behalden, wer
syns achtens die meynongh, oire
Koningh die oeverste gewest ind
sy ander sych tot der oevericheit
vorder erwellet ind upgeworpen
hebben solden

S. 381

und dit allet uit raet und angeven
des propheten Johannes
Duisentschuer

ind dyt allet uyt raet ind angeven
des propheten *Johans*
Duysentschuer

S. 381

Item disses Krechtings broder Hen-
rich is des konings oeverste reet
und stathelder gewest

Item dysses Krechtings Broder
Henrich is des Konings oeverste
Raet ind stathelder gewest

Orthographische Probleme der Druckfassungen

Den korrekten Text festzustellen war wegen der sprachlichen und inhaltlichen Fehler,⁴⁶ darüber hinaus aber auch wegen einer bei Niesert und Cornelius willkürlichen Orthographie notwendig. Die wichtigsten orthographischen Besonderheiten der Vorlagen und orthographischen Irrtümer oder Nachlässigkeiten der Bearbeiter seien kurz angesprochen.

Das kölnische Protokoll verwendet für die deklinierten Pronomen, bei denen im heutigen Deutsch *i* steht, grundsätzlich *o*. Es heißt durchgängig ohne (Nebenform ohm: ihm), ohne (Nebenform ohn: ihn, ihnen), ohre (ihre), ohrem (ihrem), ohrer (ihrer), ohren (ihren). Niesert hat das *o* immer als *e* gelesen und gelegentlich das folgende *h* nicht mit aufgenommen. Das *o* der Vorlage, vom *e* nicht leicht unterscheidbar, hat Niesert auch in anderem Zusammenhang oft nicht erkannt:

– Vorlage/Niesert: vorbrant/verbrant, vorgifft/vergifft, toverie/teverie, orgeln/ergeln.

Beide, Niesert und Cornelius, neigen zur Angleichung an aktuelle Schreibweise:

– Vorlage/Niesert: muntlich/mundlich, spitzerie/spetzerie, nit/nicht, densulven/denselven, befruchtet/befurchtet, underholden/underhalden, se/sie, erloset/erlost, inwending/inwendig, vastelavent/vastelavend, bedragen/bedrogen.

– Vorlage/Cornelius: seght/secht, Ossenborgh/Ossenburg.

Aber auch der umgekehrte Fall kommt vor:

– Vorlage/Niesert: angetragen/angedragen, underhalten/underholden.

Offenbar absichtlich hat Cornelius darüber hinaus die Orthographie stark vereinfacht. Er war vermutlich daran interessiert, die Lesbarkeit zu verbessern. An den vorgefundenen Buchstabenbestand hat er sich nicht gehalten:

– Vorlage/Cornelius: frouw/frow, stadt/stat, dat wordt Gaitz/dat wort Gotz. Stellenweise haben Veränderungen auch Auswirkungen auf die Grammatik. Es muß der Eindruck entstehen, dem Schreiber sei der Fehler unterlaufen:

– Vorlage: »Item he hefft drie wyve gehadt, der dan ii geswengert waeren, ind die darde [Cornelius: darden] dair umb voirhanden hadde.«

An zahlreichen Beispielen ließe sich zeigen, daß Cornelius die Schreibweise nicht nach festen Regeln vereinfacht hat. Oft hat er das auf g folgende h nicht übernommen, so bei Krechtingh, erlanght, dregongh, enigher, verkundight, saght. In einigen Fällen hat er es jedoch übernommen, vor allem wenn das h für heutigen weichen Klang (einfeldigh, gepredight, wenigh), durchaus auch mundartlich (wagenborgh), oder für ch stehen kann (braght, gesaght, bedroigh, moeghten). Vielfach hat er es ohne nachvollziehbaren Grund übernommen (gheven, langh, terongh, eroeverongh) oder zum Teil übernommen, zum Teil fortgelassen (ghein/gein). Seine Orthographie muß deswegen als nahezu willkürlich bezeichnet werden. Von möglichen weiteren Beispielen sei lediglich noch angeführt, daß Cornelius die 246 mal vorkommende Konjunktion ind (und) zwar fast immer mit und, aber doch achtmal mit ind wiedergegeben hat.

Eine paläographisch oft unlösbare Schwierigkeit bei den von Cornelius gedruckten klevischen Protokollen besteht in der geringen Unterscheidbarkeit der flüchtigen Varianten der Binnenbuchstaben e und i. Das Problem ist jedoch von untergeordneter Bedeutung, da sich e und i entweder aus dem Sinn erkennen lassen oder ohnehin – zum Beispiel als Dehnungsvokal – auch deutlich erkennbar nebeneinander vorkommen (Soest und Soist).

II. Die Verhöre

Vorbereitung durch die kölnische Fragenliste

Über Fehlerkorrektur und Texterfassung hinaus ist ein Vergleich der beiden durch Niesert und Cornelius veröffentlichten Protokollversionen weiterführend. Schon formale Beobachtungen liefern Erkenntnisse. Die wohl kölnischen Protokolle, die Niesert herausgab, sind unmittelbar aufeinander folgend in ein Heft geschrieben worden.⁴⁷ Das Heft beginnt mit dem Protokoll des Verhörs von Bernd Krechtinck.⁴⁸ Nach dessen Schluß auf einer Vorderseite (rechts) beginnt auf der folgenden Seite (links) das Protokoll des Verhörs von Jan van Leiden.⁴⁹ Dieses endet auf halber Seite. Noch auf derselben Seite beginnt das Protokoll des Verhörs von Bernd Knipperdollinck.⁵⁰ Dieser Befund macht wahrscheinlich, daß Bernd Krechtinck als erster verhört worden ist. Die vermutlich klevischen Protokolle hingegen, die Cornelius veröffentlicht hat, beginnen für jedes Verhör einen eigenen Bogen.⁵¹ Aus

diesen Bögen kann auf die Reihenfolge der Verhöre nicht geschlossen werden.

In der weiteren Beschäftigung mit den Quellen war zu prüfen, ob und inwieweit die Verhöre der kölnischen Fragenliste, den *Interrogatoria*, folgten. Wenn auch die Numerierungen der kölnischen Protokolle nicht, wie vielleicht erwartet werden könnte, von der Fragenliste, die ja nicht numeriert ist, übernommen worden sind, so zeigt sich doch an vielen Stellen, daß die Verhöre sich immer wieder auf den offenbar vorliegenden Fragenkatalog bezogen haben, ohne streng und Punkt für Punkt nach ihm vorzugehen.

Zwar findet sich in den Quellen kein direkter Hinweis darauf, warum Bernd Krechtinck, wie beinahe sicher angenommen werden kann, als erster verhört worden ist. Es liegt jedoch nahe, daß man an weiteren Aspekten für die folgenden, als wichtiger eingeschätzten Verhöre von Jan van Leiden und Bernd Knipperdollinck interessiert war.

Das Verhör Bernd Krechtincks, für das in den *Interrogatoria* keine speziellen Fragen formuliert sind, behandelt zuerst das Thema seines früheren Wirkens und seiner Ankunft in Münster. Unvermittelt kommt man sehr bald auf das Thema der möglichen Außenkontakte der belagerten Stadt in der Hoffnung auf Hilfe. Hier könnte die folgende Frage der *Interrogatoria* zugrunde gelegen haben: »Item was verstantnisse unnd verbuntnisse be in anderen landen unnd Stetten gehabt ...«⁵² Der Befragte spricht von dem Brief eines Hieronymus Mullinck.⁵³ Die Verhörkommission hatte, so scheint es, keine Kenntnis von diesem Brief. Jan van Leiden liefert Informationen zu den Außenkontakten der Stadt ebenfalls im unmittelbaren Anschluß an seinen allerdings wesentlich längeren biographischen Bericht und geht zunächst auf den verräterischen Propheten Heinrich Graess ein.⁵⁴ Auch er äußert sich in diesem Zusammenhang, anscheinend aufgrund einer Zwischenfrage, zum Brief des Hieronymus Mullinck⁵⁵. Schließlich wird Bernd Knipperdollinck kurz vor dem Ende seines Verhörs offenbar gezielt zu dem Brief des Hieronymus Mullinck befragt.⁵⁶

Neben der Frage nach den Außenkontakten der belagerten Stadt finden sich auch die meisten übrigen zentralen Themen der Verhöre schon in der Liste der *Interrogatoria*. Für das Verhör Bernd Krechtincks waren alle Fragen der *Interrogatoria* relevant, die nicht speziell an Jan van Leiden⁵⁷ oder Bernd Knipperdollinck⁵⁸, sondern an beide gerichtet werden sollten.⁵⁹ Das im Bekenntnis Krechtincks anschließend angesprochene Thema folgt auch schon in den *Interrogatoria* direkt nach dem Fragenbündel zu den Außenkontakten, wenn es dort heißt: »Item So dorch gotz verhencknisse Irer boesheit das geluck zugeslagenn, was syn gemeynt geweßen weyters antzurichtenn.«⁶⁰

Eine wenig später folgende Äußerung Krechtincks bezieht sich auf eine Frage, die sich in der Liste der Interrogatoria weiter oben findet und – aus den Antworten zu schließen – allen drei Gefangenen gestellt worden ist: »Item warumb ze Segell unnd Breve unnd Stadt Privilegienn zorissen unnd verbrandt ...«⁶¹ Gegen Ende hat Krechtinck eine Frage nach Kontakten mit Hauptleuten der Belagerungstruppen zu beantworten, die die Interrogatoria für Jan van Leiden formulieren: »Ob er auch ... tzo Leyden ader anders wo in Hollandt, Brabandt, Freitzlandt etc. enicher verstentnisse ader verbuntnisse gehabt, Dergelichen mith den heuptludenn vor Munster.«⁶² Nach solchen Kontakten wurden alle drei Gefangenen gefragt. Im Protokoll von Krechtincks Verhör heißt es: »Item seght, dat sy uyt dem leger gheyn verstenen gehadt ader enighe brieve kregen hebn, dan so vuell als van Lentzen den hofftman ...«⁶³

Mehr Übereinstimmungen mit Fragen aus den Interrogatoria sind für die Bekenntnisse von Jan van Leiden und Bernd Knipperdollinck festzustellen. Ein erstes Beispiel: »Item we velle Burger der vermeynter konynck unnd er Knipperdollinck unnd andere mith egener handt gekoppert, verwurget, erschossenn unnd jamerlich umbracht habenn.«⁶⁴ Die Verhörprotokolle dokumentieren Antworten auf zahlreiche weitere Fragen der Interrogatoria, so die Zwietracht zwischen dem König und Knipperdollinck betreffend, ein Thema, das bis in Einzelheiten – »unnd warumb Knipperdollinck durch den konynck gefangenn, we er wedderumb loesß geworden«⁶⁵ – abgefragt wurde. Zu den weiteren vorformulierten Fragen, die sich in den gegebenen Antworten spiegeln, gehören:

– »Item waß des konnynges unnd der furnembster furnemen geweßen, do he de arme verfurte leute zo Jemerlich hongers und kommers habe verderben laissen, da ze doch selbst noch proviande gehabt ...«

– »We lange ze sich vertroßt, mith zulcher proviande noch zu underhalten.«

– »Item So de Statt nyt erobert worden wer durch den Sturm, we se sich tzo lest mith der Stadt hetten richtenn willenn.«

– »Ob es nyt war zy, das der komber da bynnenn ßo groiß gewesen, das Itliche er kinder getodet unnd gesaltzett haben, we dan etliche kynder gefonden.«⁶⁶

Die Nähe der Verhöre zu den Interrogatoria wird im Bekenntnis von Bernd Knipperdollinck am deutlichsten. Er stand in seinem Verhör von Beginn an unter dem Druck mehrerer Anschuldigungen, wie sie schon in den Interrogatoria vorgesehen waren. Er sollte, den Interrogatoria zufolge, gefragt werden:

– »ob er nytt uß bloissen haisß, neidtigenn unnd boffhafftigenn gemute, so

er vann wegennn Byner voirger gefencknisße widder denn Bisschoff zo Munster gefast, zu deßer uffruer anzurichtenn verorsacht worden sy«

– »ob er nyt syther der zeyt eyn gantz bloitgirichs gemute gehabt, Nemplich ob er zych mocht gegenn denn Bisschoff, Ritterschafft unnd gantze Lantschaff zu Munster rechnen«

– »ob er nit der Furnemster anfenger aller uffrur unnd emporung ... zo Munster ... geweßenn«

– »ob er nyt Bernhardt Rotmann zo der abtrennung leer geretzet unnd der fenrich in desßen uffrorisschenn handell geweßenn.«⁶⁷

Bis in die Formulierungen hinein lassen sich diese Fragen in den protokollierten Antworten Knipperdollincks erkennen. Wahrscheinlich ist aus diesen Fragen auch im Verhör Krechtincks geschöpft worden, in dessen Antwort einige Vorwürfe zurückgewiesen werden, wenn es heißt: »Item haett, nith, uproer und der predicanten unbescheidenheit hebben ohne bynnen Munster nit gefallen.«⁶⁸

Rahmenbedingungen und Mitschriften

Es dürfte deutlich geworden sein, daß man in den Interrogatoria eine Richtschnur der Verhöre sehen muß, die tatsächlich Verwendung fand, auch wenn schließlich nur ein Teil der Fragen gestellt wurde. Die mitgeschriebenen Protokolle geben Anhaltspunkte zum Verlauf der Verhöre, manches bleibt jedoch offen. Zunächst ist fraglich, ob die Gefangenen peinlich, das heißt unter Anwendung der Folter (die mit der Vorführung der Folterwerkzeuge begann), verhört worden sind. Im Titel des kölnischen Protokolls des Verhörs von Bernd Krechtinck wird mitgeteilt, dieser sei »pynlich verhort unnd examinert worden.«⁶⁹ Es muß vermutet werden, daß Jan van Leiden und Bernd Knipperdollinck ebenfalls unter Anwendung der Folter, was gängige Praxis war, verhört worden sind, auch wenn hierüber keine Nachricht vorliegt. Die Protokolle der späteren Verhöre vom 20. Januar 1536 sagen ausdrücklich, daß die Gefangenen ihre Aussagen »usserhalb peinen, aen pin, sunder pin«⁷⁰ machten. Das Bekenntnis von Bernd Knipperdollinck am 21. Januar 1536 geschah dann wieder »in pinen«.⁷¹

In allen Protokollen finden sich Beispiele dafür, daß die Reihenfolge der vom kölnischen und vom klevischen Protokollanten wiedergegebenen Antworten voneinander abweicht. Dies kann sich aus unterschiedlicher Umsetzung des gesprochenen Wortes in die Mitschrift ergeben haben. An einigen Stellen ist aber deutlich, daß die nachgetragenen Partien, die überwiegend im klevischen Protokoll zu konstatieren sind, wegen einer Überlast von flüchtig notierten Informationen zunächst ausgelassen und in einer späteren Atem-

pause niedergeschrieben worden sein dürften. Die klevischen Protokolle haben insgesamt mehr Text, da der klevische Schreiber offenbar mehr Interesse daran hatte, Details festzuhalten, der kölnische hingegen knappere Zusammenfassungen des Gehörten zu formulieren verstand. In denjenigen Passagen, die im klevischen Protokoll deutlich länger ausfallen als im kölnischen, musste der Schreiber sich erkennbar beeilen, so daß die Schrift im klevischen Protokoll hier besonders flüchtig wurde.

Das Verhör von Bernd Krechtinck

Den Anfang des Verhörs von Bernd Krechtinck am 25. Juli 1535 teilt nur das klevische Protokoll mit. Themen sind sein Wirken als Prediger auf der Burg Bentheim und seine Vertreibung von dort, sein Erscheinen und Auftreten in Münster, sowie, vermutlich auf eine Zwischenfrage hin, Informationen über die Zahl seiner Ehefrauen in Münster. Der andere, kölnische Protokollant nimmt seine Mitschrift erst an dem Punkt auf, als über die Hoffnung der belagerten Stadt Münster auf Hilfe gesprochen wird. Nur das kölnische Protokoll nennt an dieser Stelle Hieronymus Mullinck als Autor eines Briefes, den Hensken van Soest in die Stadt gebracht hatte. Sowohl den Zeitgenossen als auch der Forschung ist Hieronymus Mullinck unbekannt geblieben.⁷² Im kölnischen Protokoll hat diese Geschichte des in die Stadt geschickten Briefes, über dessen Inhalte Bernd Krechtinck nichts zu wissen angab, so daß das Protokoll nur festhält, »darup mogen se vertroosting gehatt hebben«,⁷³ ihren Platz vor einer längeren Ausführung über die Rückkehr des Heinrich Graess, die das klevische Protokoll ausführlicher wiedergibt als das kölnische. Es wäre denkbar, hierin ein besonderes klevisches Interesse an dem Auftreten des aus Borken stammenden Graess, der die Weseler Täufergruppe verriet,⁷⁴ zu sehen.

Die folgenden Antworten von Krechtinck setzen die Frage nach den Absichten der Täufer im Falle der Aufhebung der Belagerung voraus. Daß die münsterschen Täufer dann keine Obrigkeiten hätten stürzen wollen, sagt das kölnische Protokoll im einleitenden, das klevische hingegen im abschließenden Teil der Antwort. Der zentrale Teil der Antwort handelt von den Herrschaftsvorstellungen der Täufer in Münster im Fall einer beendeten Belagerung.

Insgesamt erscheinen die Themen in Krechtincks Verhör in einer nicht stringenten Abfolge. Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, daß die vermutlich vorliegenden kölnischen Interrogatoria keine speziell an Krechtinck zu richtenden Fragen enthalten. Manches hat man offensichtlich aus den Interrogatoria genommen, einiges andere dürfte spontan formuliert worden sein.

Krehtinck äußerte sich zu den Prophezeiungen des Königs, die zum Bau der Wagenburg führten, und über die Ämter und Aufträge seiner selbst, der ausgesandten Apostel, seines Bruders und Christian Kerckerincks. Will man überhaupt einen roten Faden erkennen, so könnte man vermuten, daß das Hauptinteresse der Verhörenden den äußeren Verbindungen der münsterischen Täufer galt. Eine denkbare Frage wäre, warum Krehtinck nicht mit ausgesandt worden ist. Unvermittelt wandte sich dann das Verhör den Aufgaben anderer führender Täufer zu.

In dieser Phase der offenbar bereits nicht straff geführten Befragung finden sich vier Äußerungen allein im kölnischen Protokoll, und zwar zu den wechselnden Themen Christian Kerckerinck, Hass als Handlungsmotiv, Verbrennung der Urkunden und Akten, Fortgang des Königtums. Hier muß der klevische Protokollant kurz pausiert haben. Bei der vierten Antwort nimmt er das Protokoll wieder auf, gibt allerdings einen anderen Teil der Antwort wieder. Im kölnischen Protokoll ist zu lesen, Krehtinck habe Zweifel am Fortgang des Königtums gehabt. Der klevische Protokollant schreibt, man habe Münster wegen des Mangels an Proviant nicht halten können.

Die nächsten beiden Antworten zur Begründung der Mehrehe sowie zur Einfuhr von Munition laufen in beiden Protokollen wieder parallel. Eine dann folgende Äußerung zur angeblichen Vergiftung des Volkes läßt der kölnische Protokollant aus. Nach dieser angenommenen Vergiftung durch vergifteten Honig oder ungelöschten Kalk als Beimengung des Brotes wurden anschließend auch die beiden anderen Gefangenen befragt. Erst im letzten Verhör wird aus dem klevischen Protokoll deutlich, daß die Verhörenden eine Vergiftung als Ursache der nicht anders erklärlichen geschwellenen Bäuche der Menschen in der belagerten Stadt vermuteten. Daß Hunger zum Schwellen der Bäuche führen kann, war offenbar nicht bekannt.

Anscheinend war der klevische Protokollant am Schluß des Verhörs erneut in Rückstand geraten. Eine Äußerung über den Kontakt zu einem Hauptmann der Belagerungstruppen hat er zurückgestellt und als letzten Punkt, ausführlicher als der kölnische Kollege, festgehalten.

Das Verhör von Jan van Leiden

Die beiden Protokolle des Verhörs von Jan van Leiden beginnen parallel mit Antworten zu Herkunft, Wanderjahren, Berufsleben und Heirat. Dennoch bringt jeder der beiden Protokollanten auch Informationen, die beim anderen fehlen. Wiederum schreibt der klevische Protokollant mehr, doch es entgeht ihm, daß Jan van Leiden mit seiner Frau, mit der er zwei Kinder hatte, Bier und Wein zapfte. Der Widerspruch seiner Frau gegen seinen Wunsch,

nach Münster zu reisen, fehlt hingegen im kölnischen Protokoll. Die Hinwendung des klevischen Schreibers zum Detail kommt hier und an anderen Stellen in der Wiedergabe der wörtlichen Rede zum Ausdruck. Jans erster Aufenthalt in Münster im Frühjahr 1533 erscheint parallel, aber die von Münster im Sommer nach Osnabrück, Schöppingen und Coesfeld unternommene Rundreise hat nur der kölnische Protokollant.

Offenbar zügig sprach Jan van Leiden dann vom Taufbeginn des Jan Matthijs in Leiden im November 1533, von der Meinungsverschiedenheit zwischen Matthijs und Hoffman bezüglich des Wiederbeginns der Taufen, über seine Sendung mit Gert von Cloester nach den Briel und Rotterdam, ihre Rückkehr nach Leiden, ihre Reise nach Amsterdam und Nordholland, ihre Rückkehr nach Leiden und ihre Sendung nach Münster. Es folgen Äußerungen zu seinem ersten Auftreten in Münster und zum Beginn der Prophezeiungen und Bußrufe. Beide Protokolle verlaufen parallel. Das klevische Protokoll ist zwar meist etwas ausführlicher, aber die wichtige Nachricht, daß bei seiner Ankunft in Münster bereits 1400 Menschen getauft gewesen seien, findet sich nur im kölnischen Protokoll.

Im bisherigen Verlauf des Verhörs waren offenbar nicht viele Fragen erforderlich. Alles ergab sich aus dem Interesse daran, den Lebenslauf zu hören und in Erfahrung zu bringen, was Jan van Leiden zur Annahme der Wiedertaufe sowie zum Auftreten als Apostel und Prophet bewegt und was ihn veranlaßt hatte, nach Münster zu gehen. Die dann folgenden Äußerungen sind als Antwort auf die Frage zu verstehen, wie er zum Königtum gekommen sei. Die Antwort auf die nur als Überleitung fungierende Frage nach seinen Motiven der Annahme der Wiedertaufe, die die Unterstellung enthielt, er habe Lust und Herrlichkeit gesucht, wird vom klevischen Protokollanten, der bis hierhin sehr engagiert mitgeschrieben hat, übergangen.

Anschließend sind beide Schreiber wieder im Sog des Berichts, den sie hören. Jan van Leiden legt, offenbar nicht gestört durch Zwischenfragen, seine Sicht der Entwicklung dar, in der er die Nachfolge des von den Belagerten getöteten Propheten Jan Matthijs besonders betont. Auffällig ist, daß er beiden Protokollen zufolge den Aufstand unter Heinrich Mollenhecke gegen den tatsächlichen Verlauf erst nach seiner Einsetzung als König anführt. Der Hinweis auf den Widerstand gegen seine Herrschaft paßt an dieser Stelle dramaturgisch besser. Der Fehler mag sich dadurch erklären, daß die Linie der Erzählung zunächst stringent auf den Beginn des Königtums hinlief, so daß das Thema des Widerstands gegen die Herrschaft erst danach zur Sprache kam.

Obwohl der klevische Schreiber schon bis hierhin meist ausführlicher als der

kölnische protokolliert hatte – lediglich der Bericht von der Festnahme des Königs am Aegidiitor ist in der kölnischen Mitschrift inhaltsreicher – kann der klevische Protokollant die Ausführlichkeit seiner Verschriftlichung halten und abschnittsweise noch steigern. Als es um die Hoffnung auf Hilfe, das Auftreten des verräterischen Propheten Heinrich Graess und um den Brief des Hieronymus Mullinck geht, liefert wiederum der klevische Protokollant eine deutlich ausführlichere Version, zumal er ja beim Protokoll des Verhörs von Krechtinck den dort in seiner Bedeutung wohl noch nicht verstandenen Bericht über den Brief ausgelassen hatte. Nur der klevische Schreiber gibt an, daß der Brief zum Durchhalten bis zur erwarteten Erlösung an Ostern aufgefördert haben soll. Diese Passagen läßt der kölnische Schreiber weg. Als wenig später noch einmal von der Hoffnung auf Unterstützung von außen die Rede ist, diesmal mit konkretem Bezug auf niederländische Hilfe, enthält das klevische Protokoll davon nichts.

In dem inzwischen mit dem Thema der Hoffnung auf Hilfe begonnenen, auf die Biographie folgenden zweiten Teil der Befragung wird Jan van Leiden in seinen Äußerungen stärker von den gezielten Interessen der Verhörenden gelenkt. Hier kommt – im kölnischen Protokoll – sogar einmal vor, daß die gestellte Frage mit aufgenommen wird: »Item ihm ist gefragt wurden, oft se ock jenig gelt ummb knechte antoverven uthgeschickt hedden«. ⁷⁵

Von hier an gibt es im klevischen Protokoll in Einzelfällen auch wieder Auslassungen von Antworten. So fehlt zum Beispiel die Äußerung über die von Jan van Leiden selbst vollzogene Hinrichtung einer seiner Frauen, der hier nicht namentlich genannten Elisabeth Wantscherer. ⁷⁶ Hingegen gibt der klevische Schreiber die Gründe für die Vernichtung der Urkunden und Akten ausführlich wieder, nachdem er von diesem Thema bei Krechtincks Verhör nichts protokolliert hatte.

Nur als Antwort auf eine Zwischenfrage begreiflich ist der kurze Hinweis darauf, daß die Verteidiger nach dem ersten Sturmversuch zwar 50 Tote hatten, die Stadt damals aber noch nicht zu erobern gewesen war. Als nächstes Thema spricht Jan van Leiden den Zwist mit Bernd Knipperdollinck an, gefolgt von der Äußerung, man habe die Stadt auch noch mit den letzten zehn Mann halten wollen. Hier könnte die Verknüpfung darin bestanden haben, daß die Verhörenden einen Zusammenhang zwischen internen Meinungsverschiedenheiten und einer möglichen Kapitulation sahen. Eine abschließende Mitteilung über sein persönliches Verhältnis zu Knipperdollinck fehlt im klevischen Protokoll.

Die folgenden Antworten auf offenbar konkrete Fragen über den angeblich in der Führungsgruppe noch reichlicher vorhandenen Proviant, über angeb-

liche Verschwörung untereinander, über das angebliche Töten und Essen von Kindern und über das angebliche Vergiften des Volkes durch Honig oder ungelöschten Kalk laufen in beiden Protokollen parallel. Zur Eheordnung hat das klevische Protokoll wieder eine Nachstellung, indem es die Nachricht über den Ritus der Eheschließung vor zwei männlichen Zeugen zunächst ausläßt, anschließend aber unter Einschluß des wörtlichen Zitats der Trauformel ausführlicher wiedergibt.

Als letzter paralleler Eintrag findet sich die Äußerung zu Rothmanns angeblichen Zaubereien. Die zuvor abgehandelte Frage nach den Plänen im Fall der Aufhebung der Belagerung hat im klevischen Protokoll erst als Nachtrag einen Platz gefunden. Ein anderer, zuvor festgehaltener Nachtrag bezieht sich auf die Frage nach der Ehe mit noch nicht geschlechtsreifen Mädchen, wovon das kölnische Protokoll nichts überliefert.

Das Verhör von Bernd Knipperdollinck

Von wieder anderem Charakter ist das Verhör von Bernd Knipperdollinck. Nachdem das Verhör Krechtincks von allen Beteiligten vergleichsweise wenig engagiert geführt worden war, das Verhör von Jan van Leiden hingegen vor allem durch den raschen Fluß der Antworten eine offenbar hohe Dynamik hatte, gewinnt man aus den Protokollen des Verhörs von Knipperdollinck den Eindruck, daß dieser von Anfang an in der Defensive stand und sich gegen Unterstellungen und Vorwürfe zur Wehr setzen mußte.

So versucht er zu Beginn die rhetorische Frage zurückzuweisen, ob er nicht aus Hass und Rache wegen seiner früheren Gefangenschaft als Gegner des Fürstbischofs zum Anstifter der Täuferbewegung in Münster geworden sei. Im klevischen Protokoll wird sodann, wie schon beim Verhör von Jan van Leiden, die Begründung für die Annahme der Wiedertaufe fortgelassen. Wieder beginnt danach ein offenbar zügig vorgetragener Bericht, dem der klevische Protokollant etwas ausführlicher folgt als der kölnische. Zunächst geht es um die Bedeutung von Rothmanns Predigt für den Beginn der Bewegung und anschließend um den Zwist mit Jan van Leiden, den Knipperdollinck, seinen Äußerungen zufolge, selbstkritisch und mit Einsicht in seinen Irrtum überwunden hat. Die Verantwortung für die Gütergemeinschaft weist er von sich und schildert, wiederum im klevischen Protokoll ausführlicher und mit wörtlichem Zitat wiedergegeben, das Auftreten der Propheten Jan Matthijs und Jan van Leiden in dieser Sache.

Über die nicht erfüllte Prophezeiung des Königs, sie sollten bis Ostern erlöst werden, macht Knipperdollinck Angaben, die wiederum der klevische Schreiber mit größerer Liebe zum Detail festgehalten hat. Hingegen findet

sich zu diesem Themenkomplex allein im kölnischen Protokoll der Vorspann, er könne nicht glauben, daß ihre Lehre in allen Punkten falsch gewesen sei, wenn es auch falsche Prophezeiungen gegeben habe.

Ferner äußert sich Knipperdollinck zu den erfragten Kontakten mit Hauptleuten der Belagerungstruppen und berichtet von einem Kontakt mit »Pelzig, Peyls« (Albrecht von Belzig), knapp im kölnischen, ausführlicher im klevischen Protokoll. Jedoch hat nur das kölnische Protokoll die Nachricht, der Hauptmann habe ihn gebeten, ihnen (den Belagerern) eine ihrer Münzen zu geben, was erfolgt sei.

Zur Frage der eigenhändigen Hinrichtungen stellt das klevische Protokoll die Antwort um einen Absatz nach. Die Thematik wird hier eingeführt mit der parallel im kölnischen Protokoll enthaltenen grundsätzlichen Äußerung, das Wort Gottes und nicht das Schwert habe die Disziplin in Münster hergestellt.

Die Begründung der Vernichtung von Urkunden und Akten fällt im klevischen Protokoll wiederum inhaltsreicher aus. Knipperdollinck erläutert, daß diese Vernichtung vorgenommen wurde, um die Gütergemeinschaft durchzusetzen, distanziert sich aber rückblickend davon, wenn er sagt, daß dies – in beiden Protokollen wörtlich übereinstimmend – »nit bestan mochte«.⁷⁷

Im zweiten Teil wird auch in diesem Verhör nach der Hoffnung auf auswärtige Hilfe gefragt. Wieder läßt das klevische Protokoll eine Äußerung weg, die den ideologischen Hintergrund beleuchtet und weniger konkret ist. Knipperdollinck sagte, dem kölnischen Protokoll zufolge, man habe sich allein auf Gottes Barmherzigkeit verlassen. Gleichwohl kommt auch zur Sprache, daß Boten ausgeschiedt wurden. Hier schreiben beide Protokollanten von Boten an Weihnachten und Michaelis. Das ist nicht leicht zu verstehen, denn wenn das Jahr 1534 gemeint war, würde man Michaelis (29. September) und Weihnachten (25. Dezember) als Reihenfolge problemlos nachvollziehen können, aber nicht Weihnachten und Michaelis. Falls Knipperdollinck hier nicht zeitlich rückschreitend gedacht hat, könnte bezüglich Weihnachten Henrich Rol gemeint sein, der im Dezember 1533 in Amsterdam war,⁷⁸ doch das muß Hypothese bleiben.

Zur Thematik ihres weiteren Verhaltens gegenüber der »Welt« findet sich allein im kölnischen Protokoll die Äußerung, Gott wollte die Welt durch sie strafen. Dies war, wenn auch in der Forschung hierüber noch gestritten wird, die Hauptlinie im Selbstverständnis der Täuferherrschaft spätestens vom Beginn des Königtums an und mit Sicherheit noch am Jahresbeginn 1535, als man die niederländischen Täufertruppen erwartete. Daß Jan van Leiden und andere Führer am Ende wirklich den ideologischen Rückzug antraten, Knip-

perdollinck aber an der zuvor entwickelten Perspektive noch festhielt, ist sicherlich denkbar. Nach seiner Wahrnehmung, und hiermit endet das Thema, hätten die Täufer nach ihrem Sieg auch außerhalb von Münster die neuen Obrigkeiten stellen müssen. Damit konform geht im Grunde die nur im kölnischen Protokoll überlieferte, zunächst abweichend erscheinende Äußerung Krechtincks, man hätte die Obrigkeiten belassen, sofern sie nicht gegen Gottes Wort, also gegen die Täufer, gehandelt hätten. Über Heinrich Graess und seine Förderung des Aufstands, die dieser, wie man zu spät erkannte, mit verräterischen Absichten betrieb, finden sich im Verhör Knipperdollincks erneut im klevischen Protokoll die umfangreicheren Informationen.

Eine Frage zum Taufbeginn in Münster ist in beiden Protokollen unterschiedlich dokumentiert. Man erfährt im kölnischen Protokoll mehr über den Aufenthalt der Apostel Wilhelm und Bartholomäus in Münster, die Weitergabe des Taufbefehls an die münsterschen Prädikanten steht aber nur im klevischen Protokoll.

Zum letzten Proviant innerhalb der Führungsgruppe finden sich im kölnischen Protokoll die ausführlicheren Informationen, und zwar eine Nachricht über Knipperdollincks letzte Mahlzeiten beim König, die lediglich aus einem kleinen Stück Braten mit Kohl und einem kleinen Stück Fisch bestanden hätten. Wegen eines von Cornelius nicht korrigierten Lesefehlers bei Niesert mußte man bisher davon ausgehen, Knipperdollinck habe beim König ein kleines Stück Brot mit Kohl und einem kleinen Stück Fisch gegessen.⁷⁹ Es ist jedoch wahrscheinlich, daß es in der Hungersnot kein Brot mehr gab, wohl aber – man hatte die Pferde schon geschlachtet – noch etwas Fleisch von den allerletzten Kühen.

Beide Protokolle bringen die Äußerungen, man habe die Stadt halten wollen und Knipperdollinck wisse nichts vom Töten und Essen der Kinder. Zur Frage nach dem Vergiften des Volkes findet sich im kölnischen Protokoll mehr zur Zurückweisung der Unterstellung des vergifteten Honigs, im klevischen Protokoll jedoch der bereits genannte wichtige Hinweis, man habe nicht gewußt, woher das Schwellen der Leute gekommen sei.

Zur Verheiratung der noch nicht geschlechtsreifen Mädchen differieren die überlieferten Varianten von Knipperdollincks Aussage leicht. Ob man die Formulierung des klevischen Protokolls, »dat der koninck Johan van Leyen der erster anhever mit den jonghen megden gewest sy«, ⁸⁰ wörtlich nehmen darf, muß offen bleiben. Denkbar ist auch, daß in dieser Formulierung die Frage noch durchscheint, ob nämlich Knipperdollinck »der erster anhever mit den jonghen megden gewest sy«. Dies würde jedenfalls zu dem vorherrschenden Duktus der Unterstellungen und Anschuldigungen pas-

sen, die das Verhör Knipperdollincks von Anfang an kennzeichneten. Am Schluß des Verhörs äußert sich Knipperdollinck zum Brief des Hieronymus Mullinck, den er, Knipperdollinck, dem König übergeben habe, wie aus dem kölnischen Protokoll zu erfahren ist. Das klevische Protokoll ist hier kürzer, ja bricht ab, während im kölnischen Protokoll noch einmal das Thema der Mehrehe zur Sprache kommt. Der klevische Protokollant könnte die letzten Minuten des Verhörs von Knipperdollinck dazu genutzt haben, seine Nachträge zum Protokoll von Jan van Leiden zu formulieren.

Zusammenfassung

Obwohl seit 1853 bekannt ist, daß von den am 25. Juli 1535 in Dülmen vorgenommenen Verhören der Täuferführer aus Münster zwei Protokollversionen überliefert sind, werden diese Versionen, deren Originale sich im Nordrhein-westfälischen Staatsarchiv Münster befinden, hier erstmals verglichen. Wahrscheinlich wurde Bernd Krechtinck als erster, Jan van Leiden danach und Bernd Knipperdollinck zum Schluß verhört. Aufgrund mehrerer Indizien kann man davon ausgehen, daß die von Joseph Niesert 1826 gedruckte Version von einem kölnischen, die von Carl Adolf Cornelius 1853 gedruckte Version aber von einem klevischen Protokollanten mitgeschrieben worden ist. Der Verhörkommission, zu der kölnische, münstersche und klevische Räte gehörten, hat eine Fragenliste von kölnischer Seite vorgelegen, die verwendet wurde, der man aber nicht Punkt für Punkt gefolgt ist.

Der Vergleich mit den Vorlagen ergab, daß die Drucke bei Niesert und Cornelius bisher nicht bekannte Fehler enthalten und in der Orthographie vielfach willkürlich verändert sind. Eine deswegen gebotene Neuedition der kölnischen Fragenliste sowie der sechs Protokolle wird vorbereitet.

Die Versionen der beiden Protokollanten spiegeln die Verhöre unterschiedlich wider. Ein Grundbestand von Antworten stimmt in beiden Versionen inhaltlich weitgehend überein. Aber ein kleinerer Teil der Antworten findet sich jeweils nur in einer der beiden Versionen. Der kölnische Protokollant, distanzierter und wohl routinierter als der klevische Kollege, hat sich unter Verzicht auf manche Detailinformation meist kürzer gefaßt. An wenigen Stellen aber hat nur er Äußerungen zum geistigen Hintergrund festgehalten. Das klevische Protokoll hingegen ist anschaulicher und in vielen Passagen detailreicher als das kölnische. Oft gelang es dem Schreiber nicht, Schritt zu halten, so daß er wiederholt Sinnabschnitte nachtragen mußte.

Da sich die Versionen ergänzen, ist es unabdingbar, zu jedem Verhör beide Versionen zur Kenntnis zu nehmen. Unklare Stellen werden verständlich, wenn die andere Mitschrift herangezogen wird, das Bild vom Verlauf der

Verhöre wird plastischer. Für Bernd Krechtincks Verhör waren in den kölnischen Interrogatoria keine speziellen Fragen vorbereitet. Dennoch wurden Fragen von dort genommen. Das Hauptinteresse der Verhörkommission an möglichen äußeren Verbindungen der belagerten Stadt ist schon in diesem Verhör sehr bald erkennbar. Größere Dynamik hatten die Äußerungen von Jan van Leiden, der über lange Passagen zusammenhängend berichtete. Die deutlich werdenden Entwicklungen und Änderungen seiner Perspektiven lassen erkennen, daß die Konzepte der Täufer im Fluß waren. Das Verhör von Bernd Knipperdollinck, nur durch wenige spezielle Fragen vorbereitet, wurde durch diese mit heftigen Anschuldigungen verbundenen Fragen stark bestimmt. In den Mitschriften der Verhöraussagen sind seine Stellung im Regiment und seine Kritikbereitschaft auch über das Ende der Täuferherrschaft hinaus dokumentiert.

Anmerkungen

1 Die Eroberer hatten die meisten Männer getötet. Von den führenden Täufern waren Heinrich Krechtinck und Bernd Rothmann entkommen. Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 131), Münster 1992, S. 137, und Ernst Laubach, *Reformation und Täuferherrschaft*, in: *Geschichte der Stadt Münster* (3 Bände), hg. v. Franz-Josef Jakobi, Bd. 1, Münster 1993, S. 145–216, hier S. 214.

2 Zu den Protokollen vom 25. Juli 1535 die folgenden Ausführungen. Die Protokolle vom 20. und 21. Januar 1536 bei C[arl] A[dolf] Cornelius, *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuerreich* (Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster, Bd. 2), Münster 1853, Nachdruck Münster 1983, S. 398–410.

3 Nordrhein-westfälisches Staatsarchiv Münster (StAM), Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519 (Wiedertäuer), Band 7a, Fol. 75–78 und 83–98 (Bleistiftfoliierung).

4 Joseph Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, Band 1: *Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertauffer*, Coesfeld 1826, S. 174–195, und Cornelius, *Berichte der Augenzeugen* (1853), S. 369–381.

5 Cornelius, *Berichte der Augenzeugen* (1853), S. 417–418.

6 Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster* (1992), S. 58, Anm. 220.

7 Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferiums im Stift Münster 1533–1550*, in: *Westfälische Zeitschrift* 113, 1963, S. 1–109, hier S. 103.

8 Vor kurzem hat Bernhard Frehe, *Vielweiberei im täuferischen Münster. Legende und Wirklichkeit*, Münster 2001, S. 32, die Meinung vertreten, das bei Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, Bd. 1 (1826), S. 174–185, veröffentlichte Bekenntnis von Jan van Leiden sei lediglich eine Bearbeitung des bei Cornelius gedruckten Protokolls. Eine Begründung dieser Einschätzung fehlt jedoch.

9 Für Köln und Kleve waren je drei, für Münster zwei Räte (Friedrich von Twiste, Goddert von Schedelich) beteiligt: »in bysyn etliger Colnyscher, Munsterscher ind Cleffscher rede ind diener, als nementlich Manderscheit, Ambrosius van Vermunde ind Jorien Wrede, Zwysten ind Gaertz van Schelick, Wachtendonks, Johan van Loe ind Raedek«. In abwei-

- chender Orthographie: Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 369.
- 10 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 88a–d (Bleistiftfoliierung) = Fol. 190–193 (Stempelfoliierung). Druck: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 166–174. Der Druck enthält zahlreiche Lesefehler. Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 411–418, hat hierzu keine Korrekturen, denn er korrigiert nur die Bekenntnisse.
- 11 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 90v. Druck: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 174.
- 12 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 411–418, hier S. 417–418. Titel, S. 411: Verzeichniss der wichtigeren Druck- und Lesefehler und Lücken in den Wiedertäufferbekenntnissen bei Niesert (Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1).
- 13 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 417–418. Eine weitere Korrektur hat Cornelius irrtümlich angebracht. Im Original des bei Niesert gedruckten Protokolls des Verhörs von Jan van Leiden heißt es: »Darna stont einer up, gñant Mollenheck, mit etzlichen borgern und krigsluden in der nacht, 1 ½ c starck.« StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 90v–95v, Nr. 13. Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 418, hatte korrigiert: iic.
- 14 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 174–185.
- 15 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 90v–95v (Bleistiftfoliierung).
- 16 Wohl verschrieben für *huß*.
- 17 es fehlt bei Niesert und Cornelius.
- 18 *schryners fraw* übergeschrieben, fehlt bei Niesert, vorhanden bei Cornelius, S. 417.
- 19 *darnach* fehlt bei Niesert und Cornelius.
- 20 *geñge* bei Cornelius, S. 418.
- 21 *dat* fehlt bei Niesert und Cornelius.
- 22 *gerustet* übergeschrieben, *ein man gerustet* bei Cornelius, S. 418.
- 23 *wurde* bei Niesert und Cornelius, S. 418.
- 24 Durchgestrichen: *einen konig*, so bei Niesert.
- 25 *wahrscheinlich: ein siner knecht David* bei Cornelius, S. 418.
- 26 Fußnote bei Niesert: »Soll Mann oder Soldaten bedeuten.«
- 27 *ii hundert* bei Cornelius, S. 418.
- 28 Dahinter durchgestrichen: *syn*.
- 29 Zusatz bei Niesert: *Unverständlich*.
- 30 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 185–191.
- 31 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 95v–98v (Bleistiftfoliierung).
- 32 *ehne* bei Cornelius, S. 418.
- 33 *ehm* bei Cornelius, S. 418.
- 34 *penninge* bei Cornelius, S. 418.
- 35 *in einer bockese* bei Niesert, *in einem bocke* bei Cornelius, S. 418.
- 36 *wanner se es begerden* nachgetragen.
- 37 *ehre* bei Cornelius, S. 418.
- 38 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 192–195.
- 39 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 89r–90r (Bleistiftfoliierung).
- 40 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 369–376.

- 41 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 83–88 (Bleistiftfoliierung).
- 42 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 376–379.
- 43 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 75–76 (Bleistiftfoliierung).
- 44 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 379–381.
- 45 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 77–78 (Bleistiftfoliierung).
- 46 Einige inhaltliche Korrekturen sind von Belang, so zum Beispiel die Reduzierung der angegebenen Zahl der am Aufstand von Heinrich Mollenhecke beteiligten Personen von bisher angenommenen 200 auf 150.
- 47 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 89–104 (Bleistiftfoliierung); nur Fol. 89–98 beschrieben, Fol. 99–104 frei. = Fol. 174–183 (Stempelfoliierung, weitere 6 Blätter frei).
- 48 Ebd., Fol. 89r–90r.
- 49 Ebd., Fol. 90v–95v.
- 50 Ebd., Fol. 95v–98v.
- 51 StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 75–78 und 83–88 (Bleistiftfoliierung). Die Protokolle der Verhöre von Knipperdollinck (Fol. 75–76) und Krechtinck (Fol. 77–78) liegen aufgrund einer früheren irrtümlichen Einordnung unter dem 23. Juli 1535 in der Akte weiter vorn und getrennt von dem Protokoll des Verhörs von Jan van Leiden (Fol. 83–88).
- 52 In geringfügig abweichender Orthographie: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 170.
- 53 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 192.
- 54 »Item wete van ghener verstantenis van hern, fursten, steden ader enigen onderdaenen. Dan so vuell als van Henricus Graeß ...« Orthographisch abweichend: Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 373.
- 55 »... ind oich van eynen bryff, einer Jheronimus Mullinck geschreven ...« Ebd.
- 56 »Item heb oich wal van den brieff gehort, die eyner, Jheronimus Mullinck genant, durch Hensken van Soest dair innen geschickt hadde ...« Ebd. S. 379.
- 57 »Unnd Irstlich den vermeynten konyneck zu fragen ...« StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 88a–d (Bleistiftfoliierung), hier Fol. 88b. – In abweichender Orthographie: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 166.
- 58 »Bernhardt Knipperdollinck zu fragen ...« Ebd. S. 168.
- 59 »Item Be de gefangenn beyde zufragenn ...« Ebd. S. 169.
- 60 In abweichender Orthographie: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 171; *syn* wohl verschrieben für *sy*.
- 61 Ebd., S. 170.
- 62 Ebd., S. 168.
- 63 In abweichender Orthographie: Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 381.
- 64 In abweichender Orthographie: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 169.
- 65 Ebd., S. 172.
- 66 Ebd., S. 172–173.
- 67 Ebd., S. 168–169.
- 68 Ebd., S. 194.

- 69 Ebd., S. 192. Der Titel des ersten Verhörs auf der ersten Seite des kölnischen Protokollheftes »Am Sontage denn 25. July anno 1535 ist Berndt Krechtinck up den huß Dulmen pylich verhort unnd examinert worden wie folgt« hat offenbar Titelfunktion auch für die beiden folgenden Verhöre, deren Titel nur noch sehr knapp ausfallen: »Johann van Leyens Bekentnisse«, »Bernhart Knipperdollincks Bekentnisse«. StAM, Fürstentum Münster, Landesarchiv 518/519, Bd. 7a, Fol. 89r, 90v, 95v.
- 70 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 398, 403, 405.
- 71 Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 407.
- 72 Vgl. Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster (1992), S. 120–122.
- 73 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 192.
- 74 Vgl. ebd., S. 123.
- 75 In abweichender Orthographie: Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 180.
- 76 Karl-Heinz Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, Bd. 22), Münster 1973, S. 146: »Hardewick, Else, gen. Wantscherers«. – Bernhard Frehe, Vielweiberei im täuferischen Münster (2001), S. 25–33, versuchte kürzlich, »die Legende von der Enthauptung der Elisabeth« (Kapitelüberschrift) zu widerlegen. Tatsächlich haben die Chronisten hier eine Legende gesponnen, die das Täuferbild bis heute bestimmt. Siehe dazu Ralf Klötzer, Mißachtete Vorfahren. Über die Last alter Geschichtsbilder und Ansätze neuer Wahrnehmung der Täuferherrschaft in Münster, in: Das Königreich der Täufer. Vorträge, hg. von Barbara Rommé, Münster 2002 (im Satz). Nach Frehe soll auch der Kern der Legende, nämlich die Hinrichtung der Elisabeth Wantscherer, ohne Wahrheitsgehalt sein. Er argumentiert mit dem Bericht von Heinrich Gresbeck, in: Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 1–214, der die Hinrichtung nicht erwähne, sondern (S. 190–191) mit Nachdruck betone, Jan van Leiden habe wegen der Hungersnot seine Frauen entlassen – mit Ausnahme der Königin, die er allein in der Stadt behielt. Ebenso hätten alle Männer ihre zweiten und weiteren Frauen entlassen, so daß die meisten Frauen aus der Stadt gezogen seien. Die nach dem kölnischen Protokoll von Jan van Leiden gegebene Begründung für die Hinrichtung habe der Bearbeiter, einem umlaufenden Gerücht folgend, hier eingefügt. Sie beruhe nicht auf einer Aussage des Verhörten. Die von Frehe dargelegten Argumente sind jedoch nicht zwingend. Jan van Leiden kann durchaus eine seiner Frauen hingerichtet haben, auch wenn Gresbeck schreibt, daß der König seine Frauen entließ. Die Hinrichtung wird, wie sich aus Frehes Nachweisen ergibt, von einem zeitgenössischen, am 3. Juni gedruckten Flugblatt auf den 26. Mai 1535 datiert – an diesem Tag war Gresbeck nicht mehr in Münster – und in einem am 29. Mai geschriebenen Brief erwähnt.
- 77 Orthographie hier nach dem kölnischen Protokoll. Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 188.
- 78 Vgl. Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster (1992), S. 59–60.
- 79 Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1 (1826), S. 190.
- 80 In abweichender Orthographie: Cornelius, Berichte der Augenzeugen (1853), S. 379.

Kriegsdienstverweigerung im Militärstaat Preußen

Ein Bericht über neue Forschungen

Ohne Vorwarnung erhielt im Februar 1732 der kleine Kreis von 17 Mennoniten-Familien in der Stadt Königsberg einen Befehl Friedrich Wilhelms I., alle preußischen Länder zu verlassen. Die Ausweisung galt für alle Mennoniten innerhalb der Grenzen des Königreichs Preußen und traf daher auch eine zweite Gruppe von 40 Familien, die auf dem Rautenburger Landsitz des Generalmajors Graf Truches [auch Truchses] zu Waldberg angesiedelt war.¹ Einen ersten Versuch, über Mannhardts und Randts ältere Darstellungen² hinauszugehen und diese Ereignisse aufgrund neuer Quellen zu deuten, habe ich vor kurzem in einem Aufsatz vorgenommen³, der hier in verkürzter Form dargestellt werden soll.

Meine Forschungen zu den Umständen der Ausweisung basieren auf Dokumenten des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, Berlin (= GStA PK). Seitdem sind mir weitere Quellen zu diesem Vorfall zur Kenntnis gekommen. Der Briefwechsel der Königsberger, Elbinger und Danziger Mennoniten (unter anderem Jan Pieter Spronck, Jan Bruinvish, Gilles Ewerdt, Jan van Hoek, Jacob Wedeler und Andres Kreger – so die niederländische Schreibweise) sowie Schriftstücke des Königs und seiner Minister mit den Mennoniten sind in J. G. de Hoop Scheffers *Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (1884) inventarisiert. Diese Dokumente sollen im Gemeentearchief Amsterdam noch erhalten sein. Insofern könnte eine künftige Beschreibung des Vorfalles noch ausführlicher sein.

Als Teil des »Retablisement« der Ländereien in Ostpreußen und Preußisch Littauen nach den Pestjahren 1709–1710⁴ versuchte Friedrich Wilhelm, der »Soldatenkönig«, ausländische Arbeiter anzuwerben.⁵ In einem auf den 4. Dezember 1721 datierten Dekret versprach er allen Kolonisten »freies unentgeltliches Meisterrecht«, Freiheit in der Ausübung ihrer Religion und Wehrfreiheit.⁶ Das Dekret diente sowohl der Absicherung der Rechte jener Ausländer, die schon zuvor ins Land gekommen waren, als auch der Anwerbung weiterer Kolonisten. Die ersten mennonitischen Geschäftsmänner siedelten schon 1716 in Königsberg. Unter ihnen spielte Johann Peter Sprunk, ein Brandweinbrenner aus Danzig, der von 1721 bis zu seinem Tod 1743 der Gemeinde als Diakon diente, eine führende Rolle.

Unter der Leitung Sprunks baten die in der Stadt wohnenden Mennoniten im

Februar 1721 um die Erlaubnis, Gottesdienste abzuhalten. Sie brachten in Erinnerung, daß ihre Beteiligung am Handel in der Stadt eine beträchtliche Zunahme an Steuergeldern bedeute. So wird beispielsweise vermerkt, »daß auch so gar unter uns der Peter Sprunk allein in 4. Jahren biß 9500 fl. vor Brandwein veraccise«. ⁷ Ferner berichten sie von den unzumutbaren Strapazen, die sie unternehmen müssen, um ihren Glauben auszuüben: »... da wir aber in Übung der Heyl. Sacramenten nach Befehl Göttlichen Worts und Antrieb unseren eigenen Gewißens genöthiget sind, schwere Reysen nacher Dantzig und Elbing zu thun; welches uns nunmehr fast eine Unmöglichkeit werden wil:« [so bitten wir, daß] »wir Gott nach Einhalt unser Confession /: jedoch in aller Stille:/ dienen und für die Wolfahrt von Ew. Königl. Majest. Höchsten Person und dero Unterthanen inbrünstig bitten mögen.« ⁸ Dabei vergessen sie nicht zu erwähnen, daß ein positiver Bescheid weitere Mennoniten in die Stadt locken werde.

Während die Duldung kleiner Mennonitengemeinden auf abgelegenen Ländereien die lutherisch dominierte Öffentlichkeit nicht in Aufregung versetzt haben dürfte, wäre eine fremde Konfession in der Großstadt Königsberg nicht mehr zu verstecken gewesen. Denn es ging den Mennoniten nicht nur um die Erlaubnis, Gottesdienste abzuhalten, sondern auch um die Anerkennung »als Gliedmaßen der Christlichen Kirchen«. Aus Regierungssicht mußte einiges in Erwägung gezogen werden: Einerseits mußte die berechtigte Hoffnung bestehen, daß die Bevölkerung Toleranz gegenüber den Fremden in ihrer Mitte zeigt. Andererseits könnte die königliche Liberalität als ein Freibrief für andere Religionsabweichler mißverstanden werden. (Um 1721 wurden Maßnahmen in Königsberg ergriffen, um die Ausbreitung der Sozinianer einzudämmen.) Folglich verlangte der König von ihnen ein Glaubensbekenntnis, das »Joh. Peter Sprunck Im Nahmen derer Sämblt Alhier zu Königsberg Wohnende sogenandte Mennonisten« unter dem Datum vom 24. Januar 1722 einreichte. Das im Staatsarchiv aufbewahrte Glaubensbekenntnis ist wohl das früheste schriftliche Zeugnis über die theologischen Ansichten der in Preußen wohnenden Mennoniten. In kurzen Glaubenssätzen wird auf die Forderungen des Königs eingegangen, eine explizite Stellungnahme zu den Dogmen der Trinität, der Menschwerdung und Gottheit Christi sowie der Anerkennung der obrigkeitlichen Gewalt zu liefern.

Als Antwort auf diese Bitte erließ Friedrich Wilhelm am 2. April 1722 das Reskript für eine ausdrückliche Duldung der Mennoniten in allen Teilen seines Reiches, weil sie die wirtschaftliche Lage verbessern würden und weil »diese Leuthe auch bey ihren in Religions=Sachen etwa habenden besondern Meynungen sich überall eines frommen, stillen und ehrbaren Lebens be-

fleißigen, und allen Pflichten, welche von guten Unterthanen gefodert werden können, überall sathsamst genügen Zuthun versprechen.«¹⁰ (In der Sekundärliteratur wird behauptet, daß der König von dem Bekenntnis berührt war.) Hinzu kam die Erlaubnis, daß sie »zu Königsberg in einem privat=hause ihre Zusammenkunft und Gottesdienst auf einer stillen Art halten und begehen mögen.«

Über die nächsten zehn Jahre wuchs die Zahl der Mennoniten in Königsberg allmählich, und die Gemeinde verhielt sich unauffällig. Daher traf sie der Ausweisungsbefehl wie aus heiterem Himmel. Am 16. Februar 1732 unterschrieb Friedrich Wilhelms I. eine Order an den Etatsminister von Viebahn, daß keine Mennoniten länger geduldet werden und daß »andere gute Christen / die den Soldaten=Stand nicht für verbothen halten« an ihre Stellen kommen sollten.¹¹ Sie hätten drei Monate Zeit, um ihr Eigentum zu verkaufen; nach Ablauf der Frist sollten sie als Verbrecher behandelt werden, sofern sie sich noch auf preußischem Gebiet aufhielten. Der Grund für diese harsche Maßnahme wird nicht angegeben: Es gebe lediglich »bewegende Ursachen« hierfür. Randt ist der Meinung, »daß es hauptsächlich der Umstand war, daß die Mennoniten den Soldatenstand für verboten hielten und sich deshalb der Wehrpflicht entzogen«, deshalb seien sie des Landes verwiesen worden.¹² Tatsächlich hat es schon 1724 eine Ausweisung von Mennoniten aus der Tilsiter Niederung gegeben, die aufgrund ihrer Weigerung des Militärdienstes ausgesprochen wurde.¹³

Daß der Grund für die Ausweisung jedoch nicht ausschließlich in einer prinzipiellen Ablehnung dieser konfessionellen Besonderheit zu finden sein kann, läßt sich durch andere Indizien erhärten. So ist darauf hinzuweisen, daß zwei Wochen zuvor ein »Einladungs= und Toleranz=Patent« angekündigt wurde, das sich primär an die aus Salzburger Land vertriebenen Protestanten richtete. Im April trafen die ersten von über 30000 Salzburger Exulanten in Preußen ein. Bis Oktober 1732 sollten 10780 Salzburger in Königsberg angekommen sein; die meisten von ihnen wurden nach Ostpreußen gebracht und blieben nur kurze Zeit in der Stadt.¹⁴ Diese waren die »andere[n] gute[n] Christen / die den Soldaten=Stand nicht für verbothen halten« und für die die Mennoniten Platz machen sollten. Die Wendung zeigt, daß die Sache nicht so sehr eine Konfessionsfrage war. Aus Sicht des Königs ging es darum, die geeignetsten Kolonisten für die Erhaltung und den Aufbau des Staates auszuwählen. Angesichts Tausender lutherischer Einwanderer schienen die 66 Mennoniten (17 Männer, 14 Frauen, 31 Kinder, 4 Jungen und Knechte mit 21 nicht-mennonitischen Mägden) entbehrlich.

Auch der weitere Umgang mit den Mennoniten zeigt, daß der Konflikt zwi-

schen den zur Wehrlosigkeit verpflichteten Täufern und dem zum militärischen Schutz verpflichtenden Staat »letztlich politischer und nicht religiöser Natur« war, wie Ernst Correll sagt.¹⁵ Denn die städtischen Mennoniten wurden anders behandelt als die Bewohner auf Truches' Landgut, deren Bitten kein Gehör finden. Dagegen führten wirtschaftliche Erwägungen dazu, daß der Ausweisungsbefehl gegen die Königsberger Mennoniten ausgesetzt wurde.

Hier spielte die Kriegs- und Domänenkammer der Königsberger Regierung unter dem Etatminister von Lesgewang die wichtige Rolle. Von Lesgewang hatte sich 1722 für die Einladung der Mennoniten stark gemacht, und jetzt setzte er sich kämpferisch wieder für sie ein. Im März 1732 schickte er ein Memorandum nach Berlin, in dem angezeigt wurde, daß die Mennoniten nicht aus religiösen Gründen des Landes verwiesen werden dürften. Des Königs eigenes Reskript bezeuge, »daß in ihrem Glaubens Bekäntnuß nichts enthalten, was der Evangelischen Religion entgegen were, oder einen Christen anstößig seyn könnte«. Überdies berichtet es ausführlich über die wirtschaftlichen Leistungen der einzelnen Betroffenen, ohne deren Produktion viele Güter aus Polen oder Danzig importiert werden mußten.¹⁶ Ferner würden Bürger der Stadt ihre Arbeitsstellen verlieren, wenn ihre Arbeitgeber abziehen sollten. Der ausführlichen Bittschrift wird angehängt eine »Liste von denen in Königsberg sich aufhaltenden Memnonistischen [sic] Familien« mit ausführlichen Beschreibungen ihrer Familienumstände und Finanzlage (Bl. 25–26) und einem »Extract Des was nachstehende Mennonisten in Annis 1729. 1730. et 1731 vor Brandwein, außerdem dazu gebrauchten Gewürtz der Königl. Accise=Casse beygetragen« (Bl. 23–24) sowie das Bittschreiben des Grafen Truches (Bl. 21–22).

Von großem Interesse ist auch die Meinung von Lesgewangs, daß sich die Gemeinde auf lange Sicht an die dominante Konfession anpassen werde. Sie benutzten schon ein lutherisches Gesangbuch und schickten ihre Kinder in die städtischen Schulen. Ein Mennonit habe sogar eine Anhängerin der Reformierten Kirche (des Königs eigene Konfession) geheiratet und lasse die Kinder reformiert aufwachsen (Bl. 18). Er sei der Meinung, daß mit der Zeit alle Mennoniten sich anpassen werden: »... folglich Ew. Königl. Majestaett dero Zweck sowohl in peuplirung des Landes, alß auch in Absicht der Recretierung gleichwohl erreichen werden, insonderheit wenn denen Mennonisten frey gegeben werden mögte, zu ihren Professionen so viel Gesellen und Jungen anzunehmen und zu halten, alß ein jeder nach seiner Nahrung zu haben vermögent.« (Bl. 19)

Die finanziellen Vorteile für die Staatskasse und die Hoffnung auf eine gra-

duelle Assimilation der Mennoniten bewogen Friedrich Wilhelm, am 19. April für die Stadt eine Ausnahme zu machen – gegen die Proteste der lutherischen Geistlichen. Doch auch dieser *connivendo*-Erlaß enthielt unbefriedigende Bedingungen: Mennoniten dürften nur unter der Voraussetzung bleiben, daß sie zum Aufbau von Seiden- und Wollmanufakturen beitrugen, Geschäfte, für die sie vollkommen unqualifiziert waren. Von den königlichen Launen beunruhigt, setzten sie ihren Abzug aus der Stadt fort. Daraufhin verbat ihnen der König am 6. Mai, die Stadt zu verlassen, ohne einen »Abschoß« zu zahlen. Inzwischen waren nur noch sechs Mennoniten anwesend. Sie weigerten sich, eine Auswanderungssteuer zu zahlen, da sie immer noch unter dem Ausweisungsbefehl standen.

Das Ergebnis dieser verworrenen und willkürlichen Ausländerpolitik kann man wohl als Blamage für den König bezeichnen. Schließlich lenkte er ein und die rückkehrwilligen Mennoniten – unter ihnen waren Sprunk, Berendt Classen von Dyck, Isaac Krock, Andreas Groot, Isaac Lammerts, Claaßen, Conwentz und Schomaker – durften zurückkommen (Erlaß vom 22. August 1732). Die Gemeinde erholte sich schnell. Bis 1735 waren 22 Familien in Königsberg wohnhaft, die alle die besonderen »Schutz- und Nahrungs=Gelder« zu entrichten hatten: 6 Taler für Kaufmänner und Krämer, 3 für Brandweinbrenner und Destillateure, 2 für Handwerker und einen Taler für einfache Arbeitskräfte.

Unter dem Sohn, Friedrich II., verbesserte sich die Rechts- und Finanzlage der Mennoniten kontinuierlich. Nur wenige Tage nach seiner Inthronisierung erließ er am 14. August 1740 ein Patent, in dem die lokalen Regierungen aufgefordert wurden, die Mennoniten in ihren Landen zu dulden und sie »in Ruhe zu lassen«, solange sie die gewöhnlichen Abgaben leisteten.¹⁹ Am 19. Dezember 1740 wurde ihnen das Bürgerrecht und die Mitgliedschaft in Zünften und Gewerken zugesichert und am 5. März 1742 wurde Berendt von Dyck der erste mennonitische Bürger der Stadt. Der Bürgermeister und der Stadtrat weigerten sich zunächst, ihm seine Urkunde zu überreichen, aber am 16. November 1744 kam die endgültige Bestätigung zu seinen Gunsten. Etwas später erhielt die Sonderstellung der Mennoniten durch das Gnadenprivileg vom 29. März 1780 ihre Bekräftigung.²⁰ Es wäre dennoch ein Fehler, Friedrichs Politik als einen Widerspruch zu den Bemühungen seines Vaters zu deuten. Die Toleranz Friedrichs II. war lediglich die Fortsetzung und Intensivierung der Arbeit aller seiner Vorgänger, die seit dem Großen Kurfürsten immer wieder Ausländer anderen Glaubens in die Mark Brandenburg und nach Ostpreußen einluden.

Die Staatsräson Friedrich Wilhelms I. zielte nicht nur auf Stärkung des Mi-

litärs, sondern auch auf Liberalisierung des überkommenen Kirchenregiments und den wirtschaftlichen Aufbau des Landes. Doch konnte er, der vermeintlich absolutistische Herrscher, nicht alle seine Wünsche durchsetzen. Merkantilismus und Militarismus ließen sich nicht immer miteinander in Einklang bringen, und beide Interessen standen gelegentlich im Widerspruch zu seiner Toleranzpolitik. Letzten Endes führten seine Entscheidungen in der Sache der Mennoniten zur Auflösung der Konfessionalisierung in seinem Königreich – eine Absicht, der er mit dem Wort »Machet keine difference«²¹ Ausdruck verlieh. Die Königsberger Mennoniten mußten jedoch darunter leiden, daß ihre Wehrdienstverweigerung sie zum schwächsten Glied bei der Liberalisierung in Kirchensachen machte, so daß sie erst mit Verzögerung an den Vorteilen der Kirchenpolitik Preußens teilhaben konnten.

Anmerkungen

1 Siehe dazu Truches' an den König adressierten Brief vom 13. März 1732; GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6102, Bl. 21–22; Erich Randt, Die Mennoniten in Ostpreußen und Littauen bis zum Jahre 1772, Inaugural-Dissertation, Königsberg 1912, S. 51–52.

2 Wilhelm Mannhardt, Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung, Marienburg 1863; Erich Randt, Die Mennoniten in Ostpreußen und Littauen bis zum Jahre 1772, Inaugural-Dissertation, Königsberg, 1912.

3 Der Aufsatz erscheint unter dem Titel »Conscientious Objection in the Militarist State: The Mennonite Refusal of Military Service in Brandenburg-Prussia« in: Günther Lottes (Hg.), Brandenburg-Preußen und das Jahrhundert der Aufklärung, Berlin 2002.

4 Wilhelm Sahm, Geschichte der Pest in Ostpreußen, Leipzig 1905, S. 149.

5 Johannes Kunisch, Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime, Göttingen 1986, S. 109.

6 Randt, Mennoniten in Ostpreußen, S. 97, Anm. 6; de Hoop Scheffer, Inventaris, 2. Stuk, 2. Afdg., Nr. 702.

7 Zitiert aus: »Allerunterthänigstes Bitten derer Sämtlichen Alhie wohnenden Mennoniten / Umb Allergnädigsten Concession eine Versammlung / Zu ihren Gottesdienst zuhalte«, GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 68 (1695–1725), Bl. 93. Die Bittschrift ist unterschrieben von Johan Peter Sprunck, Jacob Schröder und Isaac Kröcker.

8 GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 68 (1695–1725), Bl. 93–94.

9 Forderung des Königs: GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 68 (1695–1725), Bl. 91; Antwort der Mennoniten, titulierte »Beylage 5«: GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 68 (1695–1725), Bl. 83–90.

10 GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 68 (1695–1725), Bl. 76–77.

11 GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6102, Bl. 1.

12 Randt, Mennoniten in Ostpreußen, S. 51.

13 Randt, Mennoniten in Ostpreußen, S. 33.

14 Fritz Gause, Die Geschichte der Stadt Königsberg, Vol. 2: Von der Königskrönung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, Köln 1968, S. 48–49.

- 15 Ernst Correll, »Friedensbewegung«, in: Mennonitisches Lexicon, Bd. 1, S. 706.
- 16 GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6102, Bl. 13.
- 17 GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6102, Bl. 68–79.
- 18 Datiert 26. Juni 1735; GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6100, Bl. 14.
- 19 GStA PK, II. HA Gen. Dir., Ostpreußen und Littauen II, Nr. 6100, Bl. 15–16.
- 20 Der Text des Gnadenprivilegs ist bei Mannhardt abgedruckt, S. 131–132. Eine Kopie des verlorengegangenen Originals wurde von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer angefertigt und ist im Internet einzusehen: www.eak-online.de/kdv-tag.
- 21 Gerhard Heinrich, Geschichte Preußens. Staat und Dynastie, Frankfurt 1981, S. 181.

Selbstanzeigen

Martin Rothkegel, *Die Nikolsburger Reformation 1526–1535: Vom Humanismus zum Sabbatarismus*. Dissertation, Prag, Evangelische Theologische Fakultät der Karlsuniversität, November 2000 (verteidigt im Oktober 2001)

Die im Manuskript 460 Seiten umfassende Arbeit wurde von den Professoren Noemi Rejchrtová (Prag) und Hans-Jürgen Goertz (Hamburg) betreut und durch ein dreijähriges Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes finanziert. Eine Veröffentlichung in gekürzter und überarbeiteter Form ist beabsichtigt.

Das etwa einjährige reformatorische Wirken Balthasar Hubmaiers in der süd-mährischen Stadt und Grundherrschaft Nikolsburg 1526/27 ist einer der wenigen Fälle, in denen sich das Täuferium nicht als oppositionelle und mehr oder weniger separatistische Bewegung, sondern als lokale Reformation des öffentlichen Gottesdienstes manifestierte. Der Weihbischof Dr. Martin Göschl (als Propst des Stiftes Kanitz war er Inhaber der Patronatsrechte der Pfarrkirchen von Nikolsburg und Umgebung) und der Nikolsburger Grundherr, Leonhard von Liechtenstein, empfingen damals die Taufe, ebenso der bereits vor Hubmaiers Ankunft »evangelisch« gesinnte Nikolsburger Klerus und offenbar die Masse der Bevölkerung. Bisherige Arbeiten zum Nikolsburger Täuferium beschränkten sich auf den Zeitraum bis zu Hubmaiers Verhaftung im Sommer 1527 oder die Ausweisung der Anhänger Hans Huts aus der Herrschaft Nikolsburg im Frühjahr 1528, sei es im Zusammenhang mit der Biographie Hubmaiers (Loserth 1893; Bergsten 1961) oder im Rahmen weitergefaßter Themenstellungen (Zeman 1969; Stayer 1972; Packull 1995). Die Hauptquellen dieser Arbeiten waren die in Nikolsburg gedruckten Schriften Hubmaiers aus den Jahren 1526/27 (hg. v. Westin/Bergsten 1962) und die mit dem Auszug der Anhänger Huts 1528 abbrechenden Berichte der hutterischen Chronisten (hg. v. Beck 1883 u. Zieglschmid 1943). Lokales Quellenmaterial ist nicht vorhanden, da die Nikolsburger Archivalien der Zeit vor 1570 verlorengegangen sind. Daher blieb bisher die Frage offen, wie sich die Nikolsburger Reformation nach 1528 entwickelte. Der Hinweis der hutterischen Chronik, aus den Nikolsburger »Schwertlern«, das heißt den von Hubmaier reformierten Pfarrgemeinden der Herrschaft Nikolsburg, seien später die Sabbater hervorgegangen, wurde meist übersehen, da man

meinte, den mährischen Sabbatarismus aus der Hutschen Tradition ableiten zu können (Seebaß 1972; Liechty 1988; Kaiser 1996).

Im Dezember 1997 stieß ich in Bratislava auf ein Konvolut (hauptsächlich von Schriften Hubmaiers in Drucken und Abschriften), das als Sammlung der »Ordnungen der Brüder, so man Sabbater nennt« bezeichnet ist. Einer der Texte dieser Sammlung ist ein (ca. 10 Druckseiten langes) Glaubensbekenntnis von fünf Predigern der Kleinstädte und Dörfer der Herrschaft Nikolsburg aus dem Jahr 1535, das theologisch im Sinne der Lehre Hubmaiers gehalten ist. Unter den Unterzeichnern befinden sich der bereits 1524 in Nikolsburg wirkende Johannes Spittelmaier und mehrere andere Geistliche, die bereits vor dem Wirken Hubmaiers als katholische Pfarrer in Nikolsburg und Umgebung tätig waren, ferner der als Sabbater bekannte Andreas Fischer. Damit legten sich zwei Hypothesen nahe. Erstens: Die aus den alten Pfarrgemeinden hervorgegangene Nikolsburger Täuferkirche bestand mindestens bis 1535. Zweitens: Die Nikolsburger Täufer führten nach dem Tod Hubmaiers die Sabbatheiligung anstelle des Sonntags ein und wurden daher später Sabbater genannt. Diese beiden Hypothesen ließen sich aufgrund intensiver Forschungen in tschechischen und ausländischen Archiven und Bibliotheken durch weitere Quellen erhärten. Als besonders interessant erwiesen sich Schriften und lateinische Gelegenheitsdichtungen katholischer Gegner von 1528 (Johannes Fabri, Caspar Velius Ursinus, Georg von Logau, Johannes Rosinus), die die Führer der Nikolsburger Täufer als eitle humanistische Dichterlinge und Grammatiker karikierten. Johannes Fabri zeigte sich besonders erzürnt darüber, daß die Nikolsburger Täufer, die »poetici theologi«, in den Kirchen sämtliche Bilder vernichtet hatten, in ihren Häusern dagegen Darstellungen antiker Gottheiten und antike Münzen sammelten.

Die Dissertation geht zunächst der Vorgeschichte und dem Verlauf der Nikolsburger Reformation nach. Der Ankunft Hubmaiers war eine bikonfessionelle reformatorische Bewegung in Mähren unter Utraquisten und Katholiken vorhergegangen, der sich seit 1522 vor allem gebildete Kleriker, Humanisten und Adlige angeschlossen hatten. Im März 1526 unternahmen mehrere Adlige und der Weihbischof Göschl den Versuch einer Union zwischen reformatorisch gesinnten Utraquisten und Katholiken durch das Austerlitzer Religionsgespräch, dessen von weit über zweihundert Pfarrern beider kirchlicher Jurisdiktionen unterschriebene Artikel eine deutliche zwinglianische Tendenz aufwiesen. Dieser Versuch einer Aufhebung des seit den Hussitenkriegen bestehenden böhmischen Schismas auf reformatorischer Grundlage scheiterte jedoch an den übergeordneten politischen Verhältnis-

sen. Unmittelbar darauf fand der aus Waldshut und Zürich vertriebene Hubmaier Zuflucht in Nikolsburg bei seinem ehemaligen Ingolstädter Studenten Johannes Spittelmaier. Gemeinsam mit Göschl, Spittelmaier und dem Nikolsburger Prediger Oswald Glaidt führte Hubmaier in der Herrschaft Nikolsburg 1526/27 eine radikale, täuferische Umgestaltung des kirchlichen Lebens durch, die in Hubmaiers Nikolsburger Schriften theologisch begründet wird. Die damals eingeführten Ordnungen bestanden auch nach der Verhaftung Hubmaiers im Sommer 1527 und Göschls im April 1528 weiter. Göschl wurde wegen seiner Heirat (1525) und seinem aktiven Wirken als »Wiedertäufer« der Prozeß gemacht, er starb erst Jahre später im Gefängnis. 1534 wird in einem Brief Andreas Fischers neben anderen dogmatischen und apologetischen Schriften der Nikolsburger Kirche eine Kirchenordnung erwähnt. Diese früheste bezeugte reformatorische Kirchenordnung Mährens ist leider ebenso wie die meisten übrigen bezeugten Schriften der Nikolsburger Täufer, darunter lateinische Gedichte (vor 1528) und eine lateinische Apologie (1535), verschollen. Da sie den Gebrauch der Todesstrafe, den Kriegsdienst und die Ausübung obrigkeitlicher Ämter durch Christen befürworteten, standen die Nikolsburger Täufer zu den seit 1529 massenweise nach Mähren einwandernden separatistischen Täufern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz in einem distanzierten Verhältnis (dies zeigt unter anderem ein Bruchstück einer späteren polemischen Schrift der Sabbater gegen die Hutterer).

Um 1530 entfachten Oswald Glaidt und Andreas Fischer eine Kontroverse um die Sonntags- oder Sabbatheiligung, indem sie argumentierten, daß die Sonntagsheiligung nicht in der Heiligen Schrift begründet sei. Der theologiegeschichtliche Kontext dieser Diskussion ist die zeitgenössische kontrovers theologische Polemik, in der katholische Theologen (Cochlaeus, Eck) den Evangelischen nachwiesen, daß man bei einer strengen Befolgung des Schriftprinzips den Sabbat anstelle des nur aus der kirchlichen Tradition begründbaren Sonntags beachten müßte. Was von katholischer Seite als *argumentum ex absurdo* gegen das evangelische *sola scriptura* intendiert war, wurde von Glaidt und Fischer zu einer positiven Argumentation zugunsten einer christlichen Sabbatfeier ausgebaut. Die Herren von Liechtenstein wandten sich an Wolfgang Capito, Caspar Schwenckfeld und Valentin Krautwald mit der Bitte um Gutachten in dieser Frage (man beachte die Auswahl der Gutachter für die inner-täuferische Nikolsburger Kontroverse, die verdeutlicht, welchen auswärtigen Theologen man in Nikolsburg Gehör zu schenken bereit war), die sämtlich zuungunsten der Sabbatobservanz ausfielen. Dennoch setzten sich Glaidt und Fischer offenbar durch. Haupt-

punkt der Kontroverse war die Behauptung der vollen Gültigkeit des Dekalogs für die Christen. Eine in diesem Zusammenhang wichtige Schrift Oswald Glaidts aus dem Jahr 1530 über den Dekalog, die Todesstrafe und den Sabbat fand ich erst nach Abgabe der Arbeit in einer Handschrift im ostslowakischen Prešov, sie wird in der geplanten Druckfassung ausgewertet werden.

Ausführlich wird auf den humanistischen Hintergrund der Führer der Nikolsburger Reformation eingegangen. Während Hubmaier, der sich seit 1519 der biblisch-humanistischen Reformbewegung um Erasmus zugewandt hatte, in vieler Hinsicht der scholastischen Theologie verhaftet blieb und über keine gründliche humanistische Bildung verfügte, gehörten Martin Göschl und Andreas Fischer vor ihrer Hinwendung zur Reformation dem auf Conrad Celtis zurückgehenden Olmützer Humanistenkreis an. Göschl stammte aus einer Patrizierfamilie in Iglau (Jihlava), hatte seine Bildung in Krakau erhalten und war mit zahlreichen mährischen Humanisten persönlich verbunden. Fischer stammte aus dem mährischen Littau (Litovel), hatte in Wien studiert, lebte seit 1511 als Kanoniker in Olmütz und war von 1519 bis 1523 Generalvikar der Olmützer Diözese, ein Amt, das zuvor über mehrere Jahre Göschl innegehabt hatte. Auch für einige andere Nikolsburger Täufer läßt sich humanistische Bildung nachweisen oder wahrscheinlich machen. Interessant ist die Tatsache, daß Göschl um 1516 zu den Gönnern eines engen Freundes Konrad Grebels in Wien zählte, nämlich des Humanisten und Arztes Wolfgang Heiligmaier, der wie Fischer ein Kanonikat in Olmütz erhielt und später in Jamnitz (Jamnice) lebte. Dort stand Heiligmaier auch nach 1535 mit Andreas Fischer, Johannes Bunderlin und Theophrastus Paracelsus in Verbindung. Um das intellektuelle Milieu des mährischen Humanismus zu rekonstruieren, werden die Rezeption des Erasmianismus und reformatorischer Impulse unter den mährischen Humanisten dokumentiert.

1535 ordnete der böhmische König Ferdinand I. die Verhaftung aller täuferischen Prediger in Mähren an. Die Nikolsburger Täufer verteidigten sich zunächst mit einer lateinischen Apologie und mit dem erwähnten deutschen Glaubensbekenntnis, mußten sich aber dennoch aus der Öffentlichkeit zurückziehen. Glaidt und Fischer lebten danach in Jamnitz, beide fanden später außerhalb Mährens den Tod als Märtyrer. Die Nikolsburger Bevölkerung blieb täuferisch. Die für fast ein Jahrzehnt von den Täufern genutzten Pfarrkirchen wurden von den Grundherren in den nächsten drei Jahrzehnten nicht mehr besetzt. Als die Herrschaft Nikolsburg 1575 in den Besitz des katholischen Herrn Adam von Dietrichstein gelangte, fanden die herbeigerufenen jesuitischen Missionare außer Sabbatern und sonstigen Täufern nur einige

Lutheraner und Scharen ungetaufter »Konfessionsloser«, ferner ganze vier Katholiken vor. Letztere waren italienische Maurer, die auf einer Baustelle beschäftigt waren. Auch außerhalb der Herrschaft Nikolsburg bestanden in Mähren bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts sabbatarische Gemeinden. Mit der Rekatholisierung Nikolsburgs, die 1583 abgeschlossen war, verliert sich die Spur des mährischen Sabbatarismus.

Hubmaier strebte eine Restituierung von Lehre und Gestalt der Kirche nach dem Neuen Testament an. Nikolsburg bot ihm die Gelegenheit, eine »Reformation vom Reißbrett« ohne erkennbare Reibungen und Widerstände durchzuführen, ja, er mußte gelegentlich sogar den biblizistischen Rigorismus des lokalen Klerus bremsen. Die Nikolsburger Reformation war eine grundlegende, von einem theologisch reflektierten Programm geleitete Umgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes mit aktiver Unterstützung durch die lokale Obrigkeit. Man wird jedoch zögern, von einer typischen »obrigkeitlichen Reformation« zu sprechen, sofern darunter die weitgehende oder völlige Überführung der kirchlichen Angelegenheiten aus der kirchlichen Administration in die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit verstanden wird. Zwar wurden nachweislich die Pfarrbestiftungen zugunsten des Grundherrn säkularisiert (so daß die Prediger von den Gemeinden unterhalten werden mußten), in der Umgestaltung des Gottesdienstes hatte jedoch der lokale Klerus in Zusammenarbeit mit Hubmaier freie Hand. In Nikolsburg war der Fall eingetreten, daß der Propst des Klosters Kanitz, dem alle Nikolsburger Pfarren inkorporiert waren, sich selbst an die Spitze der Reformbewegung gestellt hatte. In den – allerdings sehr lückenhaften – Quellen erscheinen die täuferischen Prediger als nahezu ausschließliche Akteure der Neuerungen, die Herren von Liechtenstein dagegen als wohlwollende Schutzherren. Da offenbar alle Nikolsburger Täuferprediger, sofern sich dies überprüfen läßt, vorher katholische Priester gewesen waren, könnte man statt von einer »obrigkeitlichen« vielleicht eher von einer »klerikalen« Täuferreformation sprechen (der Ausschluß der Laien aus der theologischen Diskussion und Entscheidungsfindung wird übrigens von Hubmaier 1524 ausdrücklich gefordert).

Daß die Nikolsburger Reformation, trotz der intensiven Propaganda durch die in Simprecht Sorg-Froschauers Nikolsburger Druckerei erschienenen Flugschriften, in Mähren keine Nachahmer fand, lag daran, daß nur wenige Monate nach Hubmaiers Ankunft in Nikolsburg der innenpolitisch schwache böhmisch-ungarische König Ludwig II. Jagiello in Mohács fiel und sein energischer Nachfolger, der Habsburger Ferdinand I., das Täufer_tum in seinen neuerworbenen böhmischen Kronländern mit harter Hand verfolgte. Fer-

ner läßt sich bei dem utraquistischen Flügel der bikonfessionellen mährischen evangelischen Bewegung von 1522–26, um dessen Gewinnung sich Hubmaier besonders bemühte, eine Tendenz zu einem gegenüber der Wassertaufe indifferenten Spiritualismus beobachten. Von dieser Seite wurde das Täuferum wegen seiner Betonung der Notwendigkeit äußerer Ordnungen bald als Rückfall in sakramentale Vorstellungen angegriffen. Sowohl im pluralen Spektrum des Täuferums als auch im Rahmen der mährischen Reformationsgeschichte erscheint das Bild des Nikolsburger Täuferums, wie es in dieser Arbeit anhand von zahlreichen bisher unbearbeiteten Quellen gezeichnet wird, als bemerkenswerter Sonderfall.

Martin Rothkegel

Andrea Chudaska, Peter Riedemann: Von einer ›Bewegung im Übergang‹ zu den Hutterern. Täuferische Biographie und Theologie in ihrer Entwicklung, Unveröffentl. theol. Diss., Heidelberg 2001

Neben Jakob Hutter gilt Peter Riedemann als ›second founder‹ der Hutterer. Peter Riedemann lebte von 1506 bis 1556. Die für einen Täufer ungewöhnlich lange Lebenszeit läßt nach der Entwicklung seiner Biographie und seiner theologischen Anschauungen fragen. Als kleiner Schustergeselle tritt Riedemann erstmals in dem Umfeld Wolfgang Brandhubers und damit innerhalb des süddeutsch-österreichischen Täuferums in Erscheinung. Seinen Missionsreisen verdankt er seine Zeit in den Gefängnissen der Obrigkeit. 1529–1532 in Gmunden in Oberösterreich, 1533–1537 in Nürnberg und 1540–1542 in Hessen. So schmerzhaft diese Erfahrungen auch waren, biographisch waren sie für ihn vorteilhaft. Durch seine Abwesenheit war er an den internen Auseinandersetzungen zwischen den Hutterern und anderen Gruppen in Mähren nicht beteiligt. Nach seinem Anschluß an die Hutterer im Jahre 1537 wird er deshalb wiederholt eingesetzt, die Gräben zwischen Hutterern, Philippnern und Gabrielern zu glätten und auf eine Einigung hinzuwirken. Leider war er dabei wenig erfolgreich. Die meisten Einigungsbemühungen scheiterten an den unterschiedlichen theologischen Auffassungen, insbesondere an dem Verständnis der Gütergemeinschaft, das die Hutterer anderen Täufern aufoktroyieren wollten. Trotzdem wurde Riedemann nach Hans Amons Tod im Jahre 1542 zum Co-Bischof in die Leitung der Hutterer in Mähren berufen. Durch seine Missionsreisen in Oberösterreich, Süddeutschland und Hessen bot er sich als geeigneter Leiter dieser nach

Mähren ausgewanderten Täufer an. Seine Schriften, insbesondere seine *Große Rechenschaft* dürften ebenfalls zu seiner Ernennung beigetragen haben: Als erster Hutterer beschreibt und begründet er umfassend schon bestehende Glaubens- und Lebensformen. Riedemann schreibt seine beiden wichtigsten Schriften, die *Gmundener* und die *Große Rechenschaft* im Abstand von mehr als 10 Jahren. Von daher ergeben sich der Aufbau und die Fragestellungen der vorliegenden Dissertation. Die Bearbeitung der Forschungs- und Quellenlage bildet den ersten Teil dieser Arbeit. Der zweite Teil geht Riedemanns Biographie und Theologie nach. Hierbei lassen sich verschiedene Abschnitte unterscheiden: Seine frühe Lebensphase und Theologie innerhalb des süddeutsch-österreichischen Täuferturns um Wolfgang Brandhuber, sein Weg vom Wanderapostel zu seiner Ernennung zum Co-Bischof der Hutterer, seine späte Theologie, die sich in der während der hessischen Gefangenschaft geschriebenen *Großen Rechenschaft* spiegelt, und seine späten Jahre als Co-Bischof der Hutterer.

Erstmals kommt Riedemann während seiner Gmundener Gefangenschaft (1529–1532) dazu, sich schriftlich zu seinen Glaubensauffassungen zu äußern. Seine frühe Theologie trägt der Form und dem Inhalt nach deutliche Spuren einer für Laien typischen Theologie. Riedemann knüpft an mündliche Formen der Kommunikation an. Unter dem Titel *Gmundener Rechenschaft* subsumiert er Teile seiner Missionspredigten und die Auseinandersetzung mit den zum Verhör beauftragten Geistlichen. Seine frühe Lebensphase und Theologie sind aber auch vor dem Hintergrund des zurückliegenden reformatorischen Aufbruchs in Schlesien und dessen Rezeption in den Flugschriften von Handwerkern zu bearbeiten. Mit vielen Flugschriftenautoren aus dem Handwerkerstand teilt er einen polarisierenden pneumatologischen Antiklerikalismus und die Rezeption einiger Grundaussagen der lutherisch geprägten Reformation. Dies betrifft sowohl Riedemanns Rezeption vor allem der effektiven Rechtfertigungslehre Luthers als auch seinen ethischen Rigorismus, der trotz seines Festhaltens am *sola fide* und *sola gratia* vor der Androhung des Gerichts nicht zurückschreckt. Auch Aspekte der bürgerlich-bäuerlichen Gemeindereformation kommen zur Geltung, so das praktisch-pragmatische Lesen der Schrift, die als einzige Richtschnur des Glaubens und des Lebens gilt. Der Aufruf zu mehr christlicher Nächstenliebe bildet einen weiteren wichtigen Aspekt. Anders als die genannten Autoren bezweifelt Riedemann jedoch Luthers *simul iustus et peccator*. Die Behauptung der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung kritisiert er als Unglauben. Aus dieser Behauptung resultiere die ausbleibende ›Besserung des Menschen‹. Innertäuferisch trägt Riedemanns Theologie die Merkmale der von

Hut geprägten süddeutsch-österreichischen ›Bewegung im Übergang‹. Sie gibt sich zwar weniger mystisch-spiritualistisch und apokalyptisch als in den Anfängen des Hutschen Täuferturns, bleibt aber immer noch ohne die Konturen eines fest organisierten, eines ›more evangelical‹ und ›more sectarian‹ Täuferturns. Riedemanns frühe Theologie zeichnet sich darüber hinaus dadurch aus, daß er anders als beispielsweise Hut Wort und Geist nicht in einen Gegensatz bringt. Sowohl das äußere Wort als auch der Heilige Geist können zur wahren Gotteserkenntnis führen. Wichtig ist auch, daß Riedemann schon in seiner frühen Zeit dem Gemeinschaftsgedanken einen hohen Wert beimißt und hier Affinitäten zu den Rattenberger Täufern und der in diesem Umfeld entstandenen ›discipline‹ sichtbar werden.

Seine späte Theologie entwickelt Riedemann in Auseinandersetzung mit der hessischen Obrigkeit einerseits und mit anderen täuferischen Glaubens- und Lebensformen andererseits. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Täuferreich zu Münster, das in vielen Zeitgenossen das Trauma des Bauernkrieges aufflackern ließ und zu einer verschärften Verfolgung der Täufer führte. Nachdem Riedemann während seiner Marburger Gefangenschaft (Frühjahr, Sommer 1540) eine Abhandlung über die im Verhör gefragten Artikel der hessischen Obrigkeit verfaßt hatte, machte er sich kurze Zeit danach daran, eine umfassende Darstellung und Begründung hutte-rischen Glaubens und Lebens zu schreiben. Primär richtet er sich mit dieser Schrift an die hessische Obrigkeit. Negative Gerüchte über die Hutterer sollen widerlegt und eine Verwechslung mit den Täufern in Münster vermieden werden. Ziel ist es, die Hutterer als friedfertige, harmlose und nützliche Täufergemeinschaft vorzustellen. Zu diesem Zweck verändert Riedemann die in der *Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung* bzw. den *Schleitheimer Artikeln* geforderten Verhaltensweisen. Er greift zu jenem Mittel, das Hans-Jürgen Goertz mit dem Begriff ›Conforming Nonconformity‹ umschrieben hat. Die scharfe Obrigkeitskritik und der Antiklerikalismus des frühen Täuferturns werden zurückgenommen. Durch Adaption und Anpassung obrigkeitlicher Forderungen soll drohende Verfolgung abgewendet und das Überleben gesichert werden. Darüber hinaus aber zielen Riedemanns Darlegungen auch darauf ab, Glauben und Leben der aus vielen Regionen zu den Hutterern gereisten Täufer zu vereinheitlichen. Insbesondere seine Ausführungen über das Abendmahl und die Gütergemeinschaft reflektieren diese Intention, aus der Vielfalt Einheit entstehen zu lassen. ›Conforming Nonconformity‹ kann so auch auf den innerhutterischen Prozeß bezogen werden, mehr Einheit im Glauben und Leben zu schaffen. Mit seiner *Großen Rechenschaft* profiliert Riedemann den Glauben und das Leben der früheren Gefolgsleute

Hutters und positioniert sie innerhalb der noch bestehenden anderen Täufergemeinschaften (Marpeck-Kreis, Schweizer Täufer, hessische Melchioriten). Auch hier spielen die Ereignisse von Münster eine erhebliche Rolle. Ähnlich wie Ende der 20er Jahre tauchte Ende der 30er Jahre die Diskussion um den Spiritualismus, insbesondere um die Geltung spiritualistisch-apokalyptischen Denkens wieder auf. Riedemann antwortet auf diese Diskussion mit einem ausgeprägten Ordnungsdenken. Die Strenge dieses Denkens grenzt ihn sowohl von den sich in ihrer Predigerwahl immer noch auf unmittelbare Offenbarungen berufenden Schweizer Täufern als auch von den Täufern um Marpeck ab, die der von Riedemann erhobenen Reglementierung und Disziplinierung sämtlicher Lebensbereiche nicht folgen wollten. Insbesondere die hutterische Praxis der Gütergemeinschaft bildete einen Stein des Anstoßes. Eine Einigung mit den Hutterern erwies sich unter diesen Bedingungen als unmöglich. Trotz dieser Aufwertung äußerer Ordnungen für die Gestaltung täuferischen Zusammenlebens kann man nicht sagen, daß Riedemann die Rolle des Heiligen Geistes für den Glauben und das Leben vernachlässigt habe, daß er, wie Arnold Snyder dies formuliert, den Buchstaben über den Geist stellt und so Literalismus und Legalismus Einzug unter den Hutterern gehalten hätten. Die pneumatologische Ausrichtung seiner Theologie bleibt eminent. Sie geht aber nicht auf Kosten seines Ordnungsdenkens. In Riedemanns *Großer Rechenschaft* zeigt sich die Synthese eines ›Schlesischen Spiritualismus‹ mit der unter Hutter ein- und unter Amon fortgeführten Disziplinierung und Reglementierung aller Lebensbereiche. Riedemann polarisiert nicht zwischen Wort und Geist, ›Letter and Spirit‹ läßt er für die Gestaltung des Christenlebens relevant werden, auf daß der Mensch gebessert würde. Riedemanns späte Theologie ist als institutionalisierte Spiritualität zu bezeichnen: Gemeint ist damit eine Spiritualität, die dem Wirken des Geistes allerhand zutraut, dieses Wirken aber an durch die Schrift legitimierte äußere Ordnungen bindet und so Aufruhr und Unruhe verhindern will. Auf diese Weise wirkt seine Theologie integrativ sowohl auf eher aus spiritualistischem Milieu stammende Täufer als auch auf solche Täufer, die nach Ordnung und Sicherheit suchen.

Insgesamt steht Riedemanns *Große Rechenschaft* im Zeichen einer neuen Phase des Täuferturns. Es gibt Anzeichen, daß sie dabei half, hutterischen Glauben und hutterisches Leben weiter zu profilieren. Wer sich den Hutterern anschließen wollte, hatte ihren Bestimmungen zu folgen. Die *Große Rechenschaft* und ihre in der Dissertation weiter entfaltete frühe Rezeptionsgeschichte dokumentieren den Beginn täuferisch-hutterischer Konfessionsbildung. An dieser Stelle kann Riedemann durchaus als ›first founder‹ gelten.

Einen sichtbaren Beleg dafür bietet die Druckgeschichte dieser Schrift: Das Titelblatt der zweiten Auflage kennzeichnet diese Schrift als eine von den Hutterern herausgegebene Schrift. Spätestens zu diesem Zeitpunkt, an dem sich die Hutterer erstmals selbst offiziell als Hutterer bezeichnen, verstehen sie sich als eine von anderen täuferischen Bewegungen klar unterschiedene und abgegrenzte Täufergemeinschaft. Aus einem sich während der 40er und 50er Jahre konfessionalisierenden Täufertum wächst bis 1565 ein konfessionalisiertes Täufertum hutterischer Prägung heran. Durch seine Funktion als Co-Bischof der Hutterer und als Verfasser der *Großen Rechenschaft* kommt Riedemann die entscheidende Rolle in diesem Prozeß zu.

Es ist vorgesehen, daß die Arbeit unter dem Titel *Konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert* in der Reihe Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte veröffentlicht werden wird.

Andrea Chudaska

Von neuen Büchern

Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), Duncker & Humblot, Berlin 2002, 233 S., kart.

Der vorliegende Band, der aus einer Tagung, die 1999 in Wittenberg stattfand, hervorgegangen ist, setzt sich mit dem Erbe der handbuchartigen Darstellung der *Radical Reformation* auseinander, die *George Huntston Williams* erstmals 1962 veröffentlichte und die insgesamt drei Auflagen erlebte (1983, 1992). Inzwischen ist der Begriff von mehreren Seiten in Zweifel gezogen, wenn auch nirgends gänzlich aufgegeben worden. Eine grundsätzliche Kritik bietet *Hans-Jürgen Goertz*, der sich für ein Verständnis der frühen Reformationsbewegung in all ihren Schattierungen und Ausformungen als radikal einsetzt. Er will den Begriff der radikalen Religiosität nicht ideengeschichtlich einschränken, sondern als einen Prozeß begreifen, der sich in Gesten, Taten, Ritualen und sogar im Aufruhr Ausdruck verschafft: »Nicht die Idee ist radikal, sondern ihre auf Praxis drängende Rezeption« (S. 38). So plädiert er für einen kulturgeschichtlichen Zugang zur Reformation, der die Vermittlung der theologischen Ideen und sozialen Strukturen in der konkreten Erfahrung der Menschen in den Vordergrund stellt. Ein eher konventionelles Bild liefert dagegen der nordamerikanische Kirchenhistoriker *Scott Hendrix*, der die Radikalität der Täufer beispielsweise vor allem in ihrem rigorosen Verantwortungsbewußtsein verortet, das jeden Kompromiß mit den »Schwachgläubigen« ausschloß. Er wehrt sich außerdem gegen den Versuch, die Akzeptanz der Reformation sozialgeschichtlich von der Gemeinde her zu verstehen, denn bei Peter Blickles These von der Christianisierung der Gesellschaft auf lokaler oder kommunaler Ebene muß der Akzent auf »christlich« und nicht auf »gemeine« liegen.

In zweifacher Hinsicht wird das Radikalitätsverständnis von Williams einer Korrektur im Detail unterzogen. *James M. Stayer* hält die neuere, von ihm selbst eingeführte Unterscheidung der Täufer in Schweizer Brüder, süddeutsche Spiritualisten und apokalyptische Melchioriten für überzogen. In Wirklichkeit – hier geht er mit Werner O. Packull konform – sind bei den ersten beiden Gruppen die Übereinstimmungen stärker als die Unterschiede. Stayer

weist ferner auf die Tradition des Märtyrertums hin, das für das Selbstverständnis aller Täufergruppen im 16. Jahrhundert in zunehmendem Maße konstitutiv wurde: Von sämtlichen, ihres Glauben wegen Verfolgten im Zeitalter der Reformation, zählten zwischen 40 % und 50 % zu den Täufern – und davon waren ein Drittel Frauen. In einem bedeutsamen Aufsatz geht sodann *Emmet McLaughlin* der Williamschen Typologie der Spiritualisten nach, wobei er die drei Richtungen evangelisch, rational und revolutionär beibehält, sie allerdings in sakramental, noetisch und charismatisch umbenennt. An den von Williams als repräsentativ ausgewählten Hauptfiguren Schwenckfeld, Frank und Müntzer zeigt er die gemeinsame philosophisch-theologische Wurzel ihres Geistverständnisses auf. Deren spätmittelalterlicher Spiritualismus geht nämlich über zwei Wege auf den durch Plotin und Lamblichus rezipierten Platonismus zurück. Mit großer Umsicht spürt McLaughlin die unterschiedliche Akzentuierung bei Plotin (der Mensch ist zwischen dem Reich des νοῦς [Vernunft] und der materiellen Welt angesiedelt) und bei Lamblichus (der νοῦς ist ausschließlich in der korrupten Materie zu lokalisieren) auf, so daß Franck noch an einer noetischen (rationalen) Selbstdisziplinierung festhalten kann, während Schwenckfeld den Schwerpunkt auf die unmittelbare Erfahrung im Herzensgrund unter begrenztem Verzicht auf ein noetisches Verstehen legt. Müntzer dagegen hatte den Geist nicht als νοῦς, sondern als πνεῦμα (Geist) aufgefaßt, eine materielle, kräfteleitende Substanz, woraus sich ein dynamisches Prinzip ergibt: Der Geist inspiriert Predigt, Prophetie und »Wunder«, die Widerstand und Dissent provozieren. Der Quietismus der anderen Spiritualisten war Müntzer also völlig fremd. Der Dissent wird überhaupt, wie *Günter Vogler* in seinen Überlegungen zu Müntzer andeutet, in den vorliegenden Beiträgen etwas stiefmütterlich behandelt. Statt Dissent konfessionell oder theologisch zu bestimmen, will *Susan Karant-Nunn* ihn bei der ländlichen Bevölkerung in protestantischen Territorien als Ablehnung der Disziplinierungsversuche durch die evangelische Geistlichkeit verstanden wissen, die im Auftrag sowohl der kirchlichen als auch der weltlichen Obrigkeit die Volkskultur bändigen sollte. Auch wenn der gemeine Mann die Losungen der neuen Lehre noch nicht beherrzigt habe, so resümiert S. Karant-Nunn, sollte man die Glaubensvielfalt (besser wäre: Unsicherheit) der einfachen Leute nicht als unchristlich abtun. Im Gegenteil, sie weigerten sich gelegentlich, die frommen Täufer, die unter ihnen weilen mochten, bei der Obrigkeit zu denunzieren. Das von ihr angeführte Beispiel aus einer württembergischen Kirchenvisitation vom Jahre 1584 deckt sich vollauf mit der seinerzeit von Claus-Peter Clasen getroffenen Feststellung, wonach die größte Täufergemeinde Württembergs gegen Ende

des 16. Jahrhundert in Urbach angesiedelt war, einem Weinbauerndorf im Remstal, dessen Einwohner von Kirchenvisitatoren der schlimmsten unchristlichen Lebensführung bezichtigt wurden.

Dieses Fazit muß freilich den Ausführungen *Robert v. Friedeburgs* zu den Täufern in Hessen gegenübergestellt werden. Er konzidiert zwar, daß die Täufer dort bisweilen geduldet, sogar unterstützt wurden, nicht zuletzt weil sie mit dem Schutz von Familien und Verwandtschaftverbänden rechnen konnten. Doch dies war eher die Ausnahme. In der Regel waren die Täufer ihren weniger frommen Nachbarn gerade deswegen suspekt, weil sie deren »fressen, saufen und andere sunde« rügten. Der gemeine Mann versagte sich mehrheitlich einer Bekehrung durch die Täufer, deren Absonderung durch die Weigerung, zur Kirche zu gehen, unterstrichen wurde, und er war unter Umständen bereit, Informationen über den Verbleib von Täufern der Obrigkeit zuzuspielen. So wird die einst von Bob Scribner betonte Nachbarschaft im Dorf, die auf einer von Täufern und Nichttäufern gemeinsam getragenen Sozialordnung beruhte, erheblich relativiert.

In der Forschung herrscht also kein Konsens über die Einordnung der Täufer in ihre Umwelt: weitere Lokalstudien sind ein dringendes Desiderat. Auch das Problem der Radikalität hat noch keine endgültige Antwort gefunden. Hier sollte nur eine Zwischenbilanz der gegenwärtigen Diskussionen geboten werden. Für Leser dieser Geschichtsblätter sind die oben diskutierten Aufsätze zweifellos von größter Bedeutung. Der Band umfaßt aber noch weitere Beiträge zur Stellung der Obrigkeit zum Täufertum und umgekehrt (Eike Wolgast), zur spiritualistischen Exegese der Bibel (Wilhelm Schmidt-Biggemann), zu den Beziehungen zwischen Radikalen und Vertretern einer unorthodoxen Medizin (Gary K. Waite) und zu den nichtcalvinistischen Gemeinden in den Niederlanden (James D. Tracy).

Tom Scott

Ulrich Bubenheimer und Stefan Oehmig (Hg.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*. Religion & Kultur-Verlag, Würzburg 2001, 297 S., kart.

Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) stand in der Forschung lange Zeit im Schatten des großen Reformators in Wittenberg. Erst mit den Untersuchungen Ronald J. Siders (1974), Ulrich Bubenheimers (1977), Calvin A. Paters (1984), Hans-Peter Hasses (1993) und Jens-Martin Kruses (2002) haben sich die Reformationshistoriker dem prominenten und einflußreichen

Mitglied der kursächsischen Universität verstärkt zugewandt. Sie haben herausgefunden, daß Karlstadt selbständiger und kreativer am Durchbruch der Reformation beteiligt war, als man gewöhnlich annahm.

Nicht nur Monographien, sondern auch Tagungsbände wurden Karlstadt gewidmet. Auf einer Tagung, die 1995 einige Reformationshistoriker aus Ost und West nach der sogenannten Wende in Wittenberg zusammenführte, wurde beschlossen, mit der gemeinsamen Arbeit an einer historisch-kritischen Edition der Schriften Karlstadts zunächst erst einmal eine zuverlässige Grundlage für weitere Forschungen zu schaffen: Sigrid Looß und Markus Matthias (Hg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), ein Theologe der frühen Reformation, Wittenberg 1998. So ehrgeizig dieses Vorhaben auch in Angriff genommen wurde, zeigte sich jedoch bald, daß es sich aus finanziellen Gründen auf absehbare Zeit wohl kaum würde realisieren lassen. 1998 schließlich wurde Andreas Bodenstein, der Sohn eines Bürgermeisters, in seiner Geburtsstadt Karlstadt am Main mit einer wissenschaftlichen Tagung geehrt und einer breiteren fränkischen Öffentlichkeit in Erinnerung gerufen, aus der der anzuzeigende Band hervorgegangen ist. In diesem Band fanden Regional- und Reformationsgeschichte zueinander.

Den regionalgeschichtlichen Akzent, den der kürzlich verstorbene Lokalhistoriker Werner Zapoteky noch verstärkte (»Kleine Rundfahrt in Franken auf den Spuren des Andreas Bodenstein von Karlstadt«), setzte vor allem Ulrich Bubenheimer mit seinem Eröffnungsvortrag über »Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine fränkische Heimat«. Er zeigt, wie mannigfaltig die Beziehungen Karlstadts zu Franken waren und welche Resonanz die antiklerikalen und mystischen Züge seiner Flugschrift *Missive von höchster Tugend Gelassenheit* (1520) dort fanden. Diese Beobachtungen sind für die Karlstadt-Deutung jedoch eher marginal. Den Kern der Reformbemühungen Karlstadts berührt dagegen der von Bubenheimer im Nürnberger Stadtarchiv aufgefundene Brief, den er an Hektor Pömer, Propst zu St. Sebald in Nürnberg, gleich nach den Invokavitpredigten Luthers in Wittenberg (März 1522) schrieb und in dem er sich über das »falsche Schonen der Schwachen« durch den Reformator beklagte, zugleich aber noch die Hoffnung hegte, Luther würde sich eines Besseren besinnen und die anfänglichen Reformideen in die Tat umsetzen helfen: eine vertraulich mitgeteilte, ausgesprochen faire Stellungnahme zu den Vorgängen, die bald seine Vertreibung aus Kursachsen zur Folge haben sollten. Dieser Brief wirft zwar kein neues Licht auf das Karlstadt-Luther-Verhältnis, wie Bubenheimer meint, wohl aber ist er ein früher Hinweis auf den neuralgischen Punkt, an dem sich in den Augen Karlstadts die Trennung zwischen beiden vollzog. Publizistisch erhob Karlstadt

den genannten Vorwurf erst 1524 in der Flugschrift *Ob man gemach faren und des ergernüssen der schwachen verschonen soll*. Auf die Frage nach dem Recht, Luthers Einwand zu kritisieren, geht Bubenheimer nicht ein.

Die folgenden Beiträge beleuchten ganz unterschiedliche Aspekte im Wirken Karlstadts. *Hans-Peter Hasse* untersucht das Selbstverständnis dieses Theologen, wie es sich in der Beschäftigung mit der spätmittelalterlichen Mystik und mit Augustin (s. dazu den Beitrag von *Volker Gummelt* zu Karlstadts Augustinvorlesung) ausbildete: »Er wollte dem Ideal eines ›gelassenen Menschen‹ folgen und verstand sich wohl als ein solcher« (S. 73). Wie dieses Ideal sichtbare Gestalt annahm, haben *Alejandro Zorzins* Aufsatz über Karlstadts Absage an das spätmittelalterliche Pfründenwesen, die zu einem neuen Lebensstil führte, und *Michael G. Bayers* Ausführungen zur Bedeutung des »gemeinen Mannes« in den Schriften Karlstadts gezeigt. Als jemand, der seinen Priesterstand aufgab, identifizierte Karlstadt sich als »neuer Laie« mit dem »gemeinen Mann«. In diesen Sachzusammenhang gehört auch der Beitrag von *Sigrid Looß*, die sich mit der Haltung Karlstadts zum Aufruhr beschäftigt, ebenso *Siegfried Bräuers* Analyse des Briefwechsels, den Karlstadt mit Thomas Müntzer führte. Differenzierter als bisher wird das schwer faßbare Verhältnis dieser beiden Reformen zueinander, die sich mit Luther überworfen hatten und in den Bauernkrieg verwickelt waren, gedeutet. Trotz aller kritischen Vorbehalte gegenüber der Gewaltpredigt Müntzers wollte Karlstadt nicht mit dem Kollegen in Allstedt brechen (S. 208).

Klar herausgearbeitet wird die Differenz zwischen Karlstadt und Luther in der Frage nach dem biblischen Kanon von *Martin Brecht*. Besonders hilfreich sind die Erläuterungen zum unterschiedlichen Verständnis des Jakobusbriefes. Interessant ist auch, was *Stefan Oehmig* zu den Vorstellungen Karlstadts von einem »christlichen Gemeinwesen« gesagt hat, die im Zuge der Wittenberger Bewegung 1521/22 entstanden waren. Karlstadts Bemühungen, Wittenberg als eine an biblischem Recht orientierte, sittlich qualifizierte Stadt zu präsentieren, haben das Ende der turbulenten Bewegung überdauert und sich im Selbstverständnis reformatorischer Städte im Süden Deutschlands, wohl aus anderen Quellen gespeist, erhalten. Die sozialgeschichtlich relevanten Aspekte, die hier angesprochen wurden, werden von *Volkmar Joestel* mit einem Beitrag zur Sabbat-Schrift Karlstadts im Kontext der ostthüringischen sozialen Verhältnisse zwischen 1522 und 1524 ergänzt.

Auf diese Beiträge konnte hier nur kurz hingewiesen werden. Besonders hervorgehoben werden sollen abschließend aber die Beiträge von zwei »Neulingen« in der Karlstadt-Forschung. *Markus Matthias* hat den Übergang Karlstadts von einer scholastisch geprägten Fragestellung analysiert, ob es nicht

im Gegensatz zur gängigen Forschung möglich sei, das reformatorische Engagement Karlstadts aus einem theologischen Ansatz (»Prinzip«) stringent zu erklären. Dieser Übergang hat sich höchstwahrscheinlich unter dem Eindruck der sogenannten Demutsmystik des Johannes von Staupitz, der auch Lehrer und Freund Luthers war, vollzogen. Staupitz hat ihm die Augen für die Gnadenlehre geöffnet, wie Karlstadt sie in den Schriften Augustins für sich entdeckte – eine Entdeckung, die in einem Bekehrungserlebnis (1517) ihren Niederschlag fand. Bemerkenswert ist die Beobachtung, daß Karlstadt sich auf dem Wege zu seiner reformatorischen Erkenntnis befunden habe, als Luther »noch nicht zur Vollgestalt seiner reformatorischen Lehre der Glaubensseligkeit durchgedrungen ist« (S. 109). Auf theologiegeschichtlich konventionelle Weise hat Matthias mit sicherem Blick ein Forschungsproblem zu lösen vorgeschlagen. In einem weiteren Kontext hat sich inzwischen Jens-Martin Kruse in seiner Untersuchung zu *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522* (Mainz 2002) mit diesem Problem intensiv weiterbeschäftigt.

Sabine Todt hat unter kommunikations- und rezeptionstheoretischen Gesichtspunkten dargestellt, wie sich die frühen Flugschriften Karlstadts (1520–1522) anhand des Verhältnisses zwischen Autor und Leser erschließen lassen, daß sich »gerade in der literarischen Gestaltung der Flugschrift die Möglichkeit für den Rezipienten zur Identitätsbildung und -veränderung erst eröffnet« (S. 134). Die Anwendung kommunikations- und rezeptions-theoretischer Methoden zur Erhellung der frühen Reformationszeit steht am Anfang, deutet aber jetzt schon einen erheblichen Fortschritt gegenüber Forschungen an, die sich oft nur in der Darstellung geistlicher Einflüsse auf das Denken und Handeln der Reformatoren oder in einer rein inhaltlichen Analyse einzelner Texte erschöpfen. Hier wird ein Einblick in den Formierungsprozeß der Reformation selbst geboten. Es wird gezeigt, wie für ganz bestimmte Inhalte eine Disposition im Menschen geschaffen wird, so daß diese in soziale Gestalt verwandelt werden konnten.

Noch ein Wort zum Titel dieser Aufsatzsammlung: Hinter dem Begriff »Querdenker der Reformation« steht immer noch das veraltete Konzept, daß Luther der authentische, geradlinige, Karlstadt hingegen der abweichende, sich radikalisierte Denker der Reformation gewesen sei. Doch die Forschung war gerade dabei, wie auch die meisten Beiträge dieses Bandes andeuten, ein solches Konzept zu überwinden und die Eigenständigkeit Karlstadts herauszuarbeiten. Der Titel ist nicht mit Bedacht gewählt worden.

Seltsam unbedacht ist auch das Vorwort der Herausgeber: Die thematische Zuordnung der einzelnen Beiträge zueinander überzeugt nicht immer. Sieg-

fried Bräuer hat nicht die Korrespondenz zwischen Luther und Müntzer, wie es heißt, sondern den Briefwechsel zwischen Karlstadt und Müntzer einer quellenkritischen Analyse unterzogen. Er hat übrigens nicht nur Quellenkritik geübt, er hat die briefliche Kommunikation zwischen beiden auch interpretiert. Und Sabine Todt hat nicht das Bildflugblatt Himmel- und Höllenwagen (1519), sondern mehrere Flugschriften Karlstadts aus der Zeit zwischen 1520 und 1522 untersucht. Sorgfältiger hätten auch die Texte lektoriert oder korrigiert werden müssen: beispielsweise spricht Gummelt von einem dreifachen Gesetzesverständnis bei Karlstadt, besprochen werden aber, wohl von einem Auslassungsfehler verursacht, nur zwei Varianten (S. 86); Oehmig macht aus Jan van Leiden und Jan Bockelsen (gemeint ist Bockelson) zwei Personen (S. 184). Beide Namen meinen jedoch ein und denselben König von Münster. Ärgerlich sind, neben Druckfehlern, auch die mechanischen Trennungen am Zeilenende. Sie stören den Fluß der Lektüre einer Aufsatzsammlung, der es durchaus gelungen ist, das Interesse an Karlstadt wachzuhalten.

Hans-Jürgen Goertz

Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren (Schlern-Schriften 312), aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 2000, 392 S., Hardcover, ISBN 3-7030-0351-0

Mit der gelungenen Übersetzung von Werner O. Packulls *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation* öffnet sich nun ein sorgfältig erarbeitetes, ausführliches und detailreiches Stück historischer Forschung auch der deutschsprachigen Leserschaft. Der deutsche Titel weist zunächst jedoch etwas in die Irre, treten doch die »Hutterer« als solche erst in Mähren in Erscheinung. In Tirol liegen lediglich die Anfänge einer täuferischen Bewegung, die erst später in einem an menschlichem Elend und Spaltungen reichen Prozeß zu »Hutterern« werden sollten. Bedauernswert ist auch der Wegfall des so treffenden englischen Untertitels: denn gerade das Experimentelle und Vorläufige charakterisiert bestens die von Packull vorgestellten täuferischen Gruppierungen und ihre zahlreichen theologischen wie sozialen Regelungs- und Ordnungsversuche in der Schweiz und in Mähren.

Noch einmal, das Werk ist breiter angelegt, als es der deutsche Titel, der auch die Betonung der Gütergemeinschaft unterschlägt, nahelegt. Es geht

dem Autor, wie er in der Einleitung ankündigt, darum, in der Vielgestaltigkeit und Heterogenität des frühen Täuferturns wieder ein verbindendes Element ausfindig zu machen, das er vor allem in der gütergemeinschaftlichen Lebensweise der Täufer sieht. Packull unternimmt den Versuch, die Anfänge der Täufer zu rekonstruieren, die ein Leben in Gemeinschaft anstrebten und ihr »Gemeindeleben am gleichen neutestamentlichen Modell orientieren wollten, das die apostolische Gemeinde in Jerusalem mit ihrer Praxis der Gütergemeinschaft vorgab« (S. 22). Das ist ein äußerst vielversprechendes Vorhaben.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil behandelt erste Versuche täuferischen Gemeinschaftslebens, wobei auch hier die gedanklichen Ursprünge einer Gemeindeorganisation nach neutestamentlichem Vorbild in der Zürcher Täuferbewegung gesehen werden (Kap. 1). Im weiteren werden Gemeindeordnungen der Täufer aus den Jahren 1527, 1529 und 1540 auf ihren Zusammenhang, vor allem auch im Hinblick auf die Regelung der Gütergemeinschaft, untersucht. Die Situation in Mähren, wo erstmals versucht wurde, diese Ordnungen in die Tat umzusetzen und das »Jerusalem Modell« zu verwirklichen, wird in Kapitel 3 beschrieben. Die weiteren Abschnitte des ersten Teils widmen sich zwei aus verschiedenen Spaltungen im mährischen Exil hervorgegangenen Täufergruppen, den »Philippnern« und »Gabrielern«, ihrer Geschichte und den theologischen Standpunkten ihrer Anführer. Packulls ruhige, sorgfältige und präzise Argumentation kommt insbesondere der Analyse der erhaltenen täuferischen Dokumente, Gemeindeordnungen und Traktate zugute. Teils werden auch neu aufgefundene Schriften genau vorgestellt, ebenso feine Korrekturen an dokumentengeschichtlichen Forschungsergebnissen vorgenommen, Vermutungen bestätigt und ergänzt, so daß streckenweise so etwas wie ein forschungsinterner Dialog zustande kommt. Abgeschlossen wird der erste Teil mit Überlegungen zur Auseinandersetzung Pilgram Marpecks, der ebenfalls Verbindungen nach Mähren (unter anderem zu Reublin) unterhielt, mit den Spiritualisten – ein Exkurs der etwas unverbunden im Buch steht.

Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit den Anfängen und der Entstehung der »hutterischen« Gemeinde. Diese Untersuchung beginnt mit den Anfängen täuferischen Wirkens im Süden Tirols um 1527, wendet sich der zeitgleich einsetzenden unerbittlichen Verfolgung durch das Habsburgerregime unter Ferdinand I. zu und der daraufhin einsetzenden Auswanderungswelle nach Mähren. Packull beschreibt sodann die dortigen Verhältnisse und Spaltungen, aus denen die »Hutterer« (eine täuferische Gruppierung unter der Führung Jakob Huters, der sich in internen Streitereien durch-

setzen konnte) 1533 als eigenständige Gemeinschaft hervorgingen, bis zum Tod Jakob Huters und dem Weiterbestehen der Gemeinde bis circa 1540 unter den Bedingungen einer weiter verschärften Verfolgung. Das Buch wird abgeschlossen mit einem Kapitel über das Schicksal der Gabrieler und Philipper, deren eigenständige Gemeinden sich auflösten.

Die Einleitung, das sei hier noch erwähnt, stellt einen der Höhepunkte der Arbeit dar und kann als konzise, auf den Punkt gebrachte Einführung in die Täuferforschung jedem Interessierten empfohlen werden.

Bemerkenswert ist auch das Kapitel 1 im ersten Teil. Hier zeigt Packull an der Auseinandersetzung der »ersten Täufer« mit dem Zürcher Reformator Ulrich Zwingli, wie sich die eigene Position immer erst in Auseinandersetzung mit anderen findet oder in der Abgrenzung zu einem wahrgenommenen Gegner. Faszinierend ist der Hinweis, daß das Fehlen einer deutschsprachigen Ausgabe des Alten Testaments einen erheblichen Einfluß auf die neutestamentliche Fixierung der Täufer ausübte. Wie sehr theologische Konstrukte oft von profanen Gegebenheiten und sozialen Umständen abhängen, überrascht und erstaunt.

Packull befragt die frühen Täuferführer und klopft ihre Lehren und Aussagen nach folgenden Gesichtspunkten ab: dem Zusammenhang von innerer Geisttaufe und äußerer Wassertaufe, der Ordnung der Gemeinde in der Nachfolge Christi, dem Verhältnis zur Obrigkeit: grundlegende Themen täuferischer Identität, die er im Spannungsfeld von Biblizismus und Spiritualismus beleuchtet, wiewohl die Dokumente meist einen Mittelweg beschreiten.

Diese Einordnung läßt Packull jedoch überraschenderweise wieder fallen, wenn es um die Bewertung der »hutterischen« Position geht. Die ganze Argumentation wird hier in ausführlicher und anschaulicher Darstellung den Quellen überlassen. Die Einstellungen und Eigenschaften der »Hutterer«, besser der frühen Täufer in Tirol, ergeben sich bei Packull lediglich über die extrem detailreiche Erzählung. Die Quellen sprechen jedoch in diesem Fall, wo es um die Anfänge des Täuferturns in Tirol geht, eine äußerst radikale Sprache, eine Sprache, die so gar nicht zu der Wahrnehmung der »Hutterer« als einer friedliebenden, in stiller Abgeschiedenheit lebenden, weltfremden Gemeinschaft passen will, im Gegenteil: starke antiklerikale Invektiven, unflätigste Beschimpfungen und gewalttätige Aktionen, ja, ein revolutionäres Profil scheinen sich hier abzuzeichnen. Dennoch wird man den Verdacht nicht los, daß der Autor doch bei einem erst später entstandenen Huttererbild, dem einer pazifistischen, separatistischen Gemeinschaft bleibt und so diese frühe Radikalität nicht verarbeitet und reflektiert. Das radikale Profil wird verwischt, wenn beispielsweise mehrfach wiederkehrende, höchst

bezeichnende Aussagen wie »sie sollten alle gleich sein« und »keiner anderen Obrigkeit gehorchen als ihren Vorstehern« allesamt in die Fußnoten abrutschen (S. 198 f., Anmerkung 70 und 74). Diese Aussagen gehören nicht mehr in die Frühphase, sondern stammen aus dem Jahr 1532, vier bis fünf Jahre nach dem ersten Auftreten der Täufer in Tirol. Auch zahlreiche ikonoklastische Gewalttaten werden eher als Ausnahmen, als Entgleisungen in einer frühen Lernphase verbucht. »Die Entwicklung radikaler Ikonoklasten (...) zu täuferischen Pazifisten dürfte eine Zeit gedauert haben«, meint Packull, als ob diese Entwicklung der täuferischen theologischen Position inhärent und zwangsläufig gewesen wäre. »Der Wunsch, die gesamte Gesellschaft zu verändern, wurde zugunsten des Aufbaus neustamentlicher Gemeinden aufgegeben.« Ob der Aufbau solcher Gemeinden nicht ebenfalls gesellschaftlichen Sprengstoff lieferte, bleibt dahingestellt.

Grundsätzlich fehlt auch eine überblicksartige Einordnung und Bewertung der täuferischen Bewegung, ja, auch des Prinzips Gütergemeinschaft als radikalem sozialem Experiment. Der Autor verbleibt zumeist in beschreibender und aufzählender, ja, in distanzierter Haltung, so daß der Leser sich zuweilen etwas orientierungslos wiederfindet und sich nach einer stützenden Hand sehnt, die erklärt, was denn bei aller Quellenvielfalt die Besonderheit und historische Bedeutsamkeit der täuferischen Bewegung ausmacht.

Dennoch, Packulls Vorsatz, das Täuferium anhand von neustamentlich ausgerichteten Gemeinden, die in Gütergemeinschaft leben, wieder einer Einheit zuzuführen (darüber hatte Heinold Fast bereits in seiner Besprechung der englischen Ausgabe ausführlich berichtet: MGBI 1997, S. 191–196), ist ein bestechend überzeugender Ansatz und weist den richtigen Weg. Denn es ist doch gerade das soziale Element, das die Besonderheit der täuferischen Gruppierungen als radikale, religiös motivierte Bewegungen ausmacht, nicht ihre eher einfache Theologie.

Packulls reiche und sorgfältig Quellenarbeit stellt eine große Bereicherung der historischen Forschung dar. Es ist ihm mit *Hutterite Beginnings* sicherlich ein großer Wurf gelungen. Dieses Buch hat der Täuferforschung in Tirol und Mähren gefehlt und bringt sie nach Jahrzehnten wieder auf den neuesten Stand der Wissenschaft. Gerade die Entwicklung in Tirol verdient wegen ihrer Außergewöhnlichkeit große Beachtung, was sicherlich auch zur Aufnahme des Titels in die landesgeschichtliche Reihe der Schlern-Schriften geführt hat. So entsteht im Leser nach Lektüre dieser Darstellung ein facettenreiches Bild, was schließlich und endlich das Beste ist, was über historische Forschung gesagt werden kann.

Elke Park

Sigrun Haude, *In the Shadows of »Savage Wolves«: Anabaptist Münster and the German Reformation During the 1530s* (Studies in Central European Histories), Humanities Press, A Subsidiary of Brill Academic Publishers, Boston, Leiden, Köln 2000, XIII und 192 S., Hardcover

Das Täuferreich zu Münster 1534/35 war ein spektakulärer Versuch, die kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse von Grund auf zu ändern. Besonders erregt hat die Menschen das Bizarre: Gütergemeinschaft, Vielweiberei und ein apokalyptisches Szenario, das vorweggenommene Königreich Gottes auf Erden. Mit Entsetzen erfüllt hat sie Intoleranz, Rechtsbruch, Unterdrückung und Willkürherrschaft. Spätestens mit diesem Ereignis war das Täuferium im Heiligen römischen Reich deutscher Nation und darüber hinaus diskreditiert; und nur mühsam konnte es sich im Lauf der Zeit vom Odium apokalyptischer Militanz befreien. Als sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine nüchterne Betrachtung des Täuferiums durchzusetzen begann, wurde von mennonitischen Historikern und Theologen die Chance genutzt, dieses Täuferreich als einen illegitimen Sproß des Täuferiums zu erklären, der mit dem eigentlichen, evangelischen Täuferium nichts gemein hatte. Erst die revisionistische Forschung der letzten dreißig Jahre hat die Münsteraner Täufer wieder ins Täuferium zurückgeholt und zu aufschlußreichen Untersuchungsergebnissen geführt, die auch ein neues Bild von Menno Simons und den Mennoniten entstehen ließen.

Diese Forschungsgeschichte wird von Sigrun Haude genau beschrieben und zum Anlaß genommen, ihr einen weiteren, bisher noch nicht so recht aufgearbeiteten Aspekt hinzuzufügen. In ihrer von Heiko A. Oberman in Tucson (Arizona) betreuten Dissertation, die jetzt in einer überarbeiteten und ergänzten Fassung vorliegt, wird die Wirkung untersucht, die das Täuferreich auf weltliche und geistliche Obrigkeiten zu seiner Zeit ausübte: vor allem auf die großen Städte Köln und Straßburg und auf die Region am Niederrhein.

S. Haude verfolgt nicht so sehr die Absicht, Neues über das Täuferium in Münster zu erfahren, hierbei stützt sie sich auf kritisch aufgenommene Ergebnisse der neueren Forschung, vor allem auf die Arbeiten von Karl-Heinz Kirchhoff und Ralf Klötzer, sondern etwas über die Gesellschaft, in der sich eine »öffentliche Furcht« vor den Täufern in Münster entwickelte und die darauf mit großer Nervosität reagierte: »Responses to »Münster« reveal whether and how society was able to absorb this unsettling experience« (S. 9). So kommt »Münster« (Kürzel für die Täuferherrschaft in Münster 1534/1535) nicht als Spezialfall des Täuferiums in den Blick, sondern als historisches Thema der Gesellschaft allgemein.

Um zu Ergebnissen zu gelangen, entscheidet S. Haude sich, methodische Erkenntnisse aus dem Bereich der Kommunikations- und Rezeptionstheorie zu nutzen. Sie will Wege beschreiten, die in der Reformationsforschung bisher selten beschritten wurden, aber vor allem zu neuen Einsichten führen werden, wenn es gilt, nicht nur offizielle Verlautbarungen der Obrigkeiten zu untersuchen, sondern auch die Stimmung in der breiteren Bevölkerung zu berücksichtigen, die diese Verlautbarungen möglicherweise mitgestaltet haben.

Von »Münster« ging wohl eine wirkliche Gefahr für die umliegenden Herrschaften, ja, für das Reich aus, weil alles gesellschaftlich Bedrohliche – Abarziges, Fremdes, Sektiererisches, Häretisches, Diabolisches – auf die Täuferherrschaft projiziert und kriminalisiert wurde: »A polyphony of fears, some more powerful than others, converged in the Anabaptist« (S. 20).

Köln war die größte Stadt im Reich, mit zahlreichen Kirchen, Klöstern und Orden, nicht zuletzt mit einer bedeutsamen Universität war diese Stadt, die sich inzwischen schon vom Erzbischof emanzipiert hatte, eine Bastion des alten Glaubens in der Reformationszeit. S. Haude beschreibt auf kundige Weise die Politik des Rates, der zwischen unterschiedlichen Interessen und Einflüssen, wie sie in einer großen Handelsstadt gewöhnlich anzutreffen sind, vermitteln mußte; und sie zeigt, daß der Rat eine bedachte und rational begründete Politik gegenüber Ketzern schon entwickelt hatte, bevor die Exzesse der Täuferherrschaft in Münster bekannt wurden und sich eine Täufergemeinde um Gerhard Westenburg in der Stadt selbst gebildet hatte. Grundsätzlich geändert hat sich mit »Münster« auch nicht die Haltung des Kartäuserordens, der hier eine aktive Politik gegen Häretiker verfolgte und das Täuferum schon vorher ernster nahm als Dominikaner und Franziskaner, die sich in ihrer Polemik gegen die lutherische Häresie wohl fast erschöpft hatten und erst von »Münster« aufgeschreckt wurden, im Täuferum die größere Gefahr für die Christenheit zu sehen (S. 80). Die Kartäuser haben ihre Polemik, wie S. Haude herausgearbeitet hat, nicht neu konzipiert, sondern nur intensiviert (S. 69).

Ein wenig anders sah es am Niederrhein aus. Hier lagen die Territorien des Kölner Erzbischofs, Hermann von Wied, und des Herzogs von Jülich-Kleve. Beide betrieben eine konsequente Politik zur Stärkung ihrer Territorien. Der Herzog zog soviel geistliche Rechte wie irgend möglich an sich, um seine Herrschaft auszubauen. Beide Territorialherren versuchten, sich gegen das Eindringen der Täufer zu schützen. Am wenigsten gelang das in der Grafschaft Wassenberg. »Münster« hat die Politik dieser Territorialherren nicht grundlegend verändert, wohl aber verschärft. Besonders wurde dieses Ereignis

nis jedoch zum dafür Anlaß genommen, die kirchlichen Reformen, die bereits angelaufen waren, zu verstärken. Das war, wie diese Untersuchung zeigt, die eigentliche Antwort auf »Münster«, und darin zeigt sich die ganz und gar nicht marginale Bedeutung des Täuferturns besonders deutlich (S. 151). Anders war die Situation in der Reichsstadt Straßburg. Der Rat war zunächst nicht bereit, sich in die Glaubensangelegenheiten der sogenannten Dissidenten einzumischen und zügelte die weitergehenden Forderungen der evangelischen Geistlichkeit. Als mit der Nachricht von Umtrieben in »Münster« auch den Straßburgern das Ausmaß täuferischer Gefahr klar geworden war, war es 1538 um die relative Freizügigkeit für die Täufer und andere Freigeister in diesem »Hafen der Toleranz« geschehen.

In einem letzten Kapitel weitet S. Haude ihre Fragestellung auf das Reich insgesamt aus und zeigt, daß die untersuchten Obrigkeiten ihre Beteiligung an der Belagerung Münsters nach den Grundsätzen der vorher eingeschlagenen Dissidentenpolitik richteten (Response in the Empire: Particular Interests and Political Collaboration).

S. Haude ist ein gut recherchiertes und ruhig argumentierendes, ein ausgereiftes Buch gelungen. Genauer als bisher kann jetzt eingeschätzt werden, welchen Einfluß die Herrschaft der Täufer zu Münster tatsächlich im Reich ausgeübt hat. Einerseits, so das Fazit, hat »Münster« katholische und protestantische Reichsstände zu gemeinsamem Vorgehen vereinigt, um die Gefahr einer drohenden Revolution zu bannen, Friede, Ruhe und Ordnung im Reich in einer Zeit übrigens zu erhalten, da sich diese Stände gerade in eigenen Bündnissen endgültig voneinander zu trennen begannen. S. Haude meint, aus diesem Grund sogar den in der neueren Forschung sich durchsetzenden Aspekt der Konfessionalisierung als Merkmal eines Zeitalters relativieren zu müssen. Der Zwang zu politischer Kooperation sei letztlich stärker gewesen als der Hang zu konfessioneller Trennung (S. 152). Diese These müßte sich auf einer breiteren Problemlage bewähren. Andererseits hat sich die Kluft zwischen denen, die sich für rechtgläubig hielten, und den sogenannten Schwärmern vertieft. So ist ein differenziertes Bild von der Wirkung »Münsters« entstanden, auch wenn S. Haude, das muß leider zum Schluß gesagt werden, ihren Vorsatz, kommunikations- und rezeptions-theoretische Methoden in Anwendung zu bringen (S. 5), überhaupt nicht eingelöst hat. Vielleicht hat ein solches Methodenbewußtsein den Blick für die Quellen geschärft, im technischen Sinn ist die Verfasserin aber auch ohne diese Methoden zu überzeugenden Einsichten gelangt.

Hans-Jürgen Goertz

Michael D. Driedger, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg during the Confessional Age* (St. Andrews Studies in Reformation History), Ashgate Publishing, Aldershot, Eng., and Burlington, VT, 2002, 224 S., Anhang, Bibliographie, Register, geb., ISBN 0-7456-0292-3

Die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona wurde 2001 vierhundert Jahre alt. Zu diesem Jubiläum veröffentlichte Michael Driedger im Auftrag der Gemeinde *Zuflucht und Koexistenz: 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona* (Bolanden-Weierhof, 2001). Diese Gemeindengeschichte löst die alte Darstellung Bernd Carl Roosens von 1886/87 ab und bietet eine brauchbare Information über die Geschichte dieser traditionsreichen Gemeinde. Erwachsen war dieses Buch aus der Dissertation, mit der Driedger an der Queen's University im kanadischen Kingston promoviert wurde. Jetzt liegt diese Dissertation in einer überarbeiteten Form vor und soll hier besprochen werden. Sie vermag mit einem eigenen sozialgeschichtlichen Konzept die Entwicklung und die Probleme der Gemeinde zu erklären und sich im Rahmen der Frühneuezeitforschung zu behaupten.

Driedger verfolgt die Absicht, die Studien zur Radikalen Reformation bis in das Zeitalter der Konfessionalisierung hinein zu erweitern. Damit leistet er einen hilfreichen Beitrag zur Täuferforschung der letzten Jahrzehnte. Außerdem will er dazu beitragen, daß in die gegenwärtige Diskussion um die Konfessionalisierung auch die religiösen Minderheiten einbezogen und als ein wichtiges Element in dieses Erklärungsmodell aufgenommen werden. Er zeigt, wie täuferische Gemeinden sich institutionalisierten, und zeichnet die Rolle nach, die nicht nur die Mennoniten, sondern auch andere Minderheiten in Altona und Hamburg spielten. So könnten sich Untersuchungen zu täuferisch-mennonitischen Gruppen legitimerweise in die Erforschung der frühneuzeitlichen Gesellschaft insgesamt einfügen. Und das ist diesem Buch vorzüglich gelungen.

Von besonderer Bedeutung sind die beiden im Untertitel genannten Begriffe: Identität und Konfessionalisierung. Auf die »Identität« einer Gruppe, besonders einer täuferisch-mennonitischen Gemeinschaft, muß in einer solchen Untersuchung unbedingt geachtet werden. Driedger lehnt aber ein eher statisch konzipiertes Identitätsbild ab, wie es von Robert Friedmann und Harold S. Bender konstruiert wurde, weil es zu starr und unflexibel ist. Da Gruppen sich im Laufe der Zeit verändern, muß sich auch ihre Identität ändern. Driedger nimmt nicht nur eine »offizielle« Identität wahr (wie die Gemeinde sich nach außen darstellte und gesehen wurde), sondern auch eine von den Gemeindegliedern untereinander erlebte Identität, die oft von der offiziellen

abwich. So zeigt er, welche Veränderungsphasen die Identität der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona durchlief und wie die unterschiedlichen Identitäten, die von den Gemeindeleitern einerseits und von den Gemeindegliedern andererseits gepflegt wurden, allmählich auseinanderklafften.

Der Begriff der »Konfessionalisierung« wird in Kapitel 4 diskutiert. Dabei weist Driedger auf die beiden Historiker Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard hin, die diesen Begriff am präzisesten entwickelt haben. Sie haben die These aufgestellt, daß die nachreformatorischen Obrigkeiten die Institution der Landeskirche benützt hätten, um die Gesellschaft auf allen Ebenen einem gründlichen Wandel zu unterziehen. Diese wachsende Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat soll, wie behauptet wurde, die Heraufkunft der Moderne beschleunigt haben (S. 76). Um diesen Wandlungsprozeß zu erklären, haben Schilling und Reinhard den Begriff der »Sozialdisziplinierung« von Gerhard Oestreich übernommen. Vor allem die Kirchenzucht wurde als Mittel der Sozialdisziplinierung eingesetzt, um den frühmodernen, zentralistisch konzipierten Staat heraufzuführen.

Während Driedger dieses Erklärungsmodell allgemein begrüßt, äußert er an einer Stelle auch Kritik an ihm. Es schließe Minderheiten, wie die Mennoniten und andere, nicht mit ein. Schilling habe zwischenzeitlich zwar eingesehen, daß dieser Einwand ein Problem für seine Theorie darstelle, behaupte aber immer noch, daß die fehlende konfessionelle Organisationsform der Minderheiten und ihre bewußt eingenommene Distanz zum Staat es schwer machten, sie in dieses Modell aufzunehmen (S. 79). Driedger akzeptiert diesen Einwand nicht und zeigt, wie die Mennoniten in Hamburg und Altona »ein gutes Beispiel für eine täuferische Konfession« wurden (Kap. 3, S. 51). Um diese Aussage zu untermauern, wendet er sich dem Prozeß der Konfessionsbildung in den Niederlanden während des 17. Jahrhunderts zu (bis ca. 1675) und verfolgt die Spaltungen und die Bekenntnisse, die diese Spaltungen überwinden sollten, auch den sog. Lämmerkrieg und die Bildung lamistischer und zonistischer Sozietäten. Die Gemeinde in Hamburg und Altona sieht er in direkter Verbindung mit den Kräften in den Niederlanden stehen, die sich in den Bekenntnissen artikuliert haben, das heißt, mit den Zonisten (S. 61). Diese Verbindung zu den Bekenntnissen in den *Algemeen Belydenissen* (1665) hat die Hamburger Gemeinde, so Driedger, in verschiedenen Krisen gestärkt und ihr einen Weg in die Zukunft eröffnet: Die Hamburger Gemeinde wurde 1706 Vollmitglied in der zonistischen Sozietät. Schon vorher war sie längst eine durchorganisierte Konfession geworden.

Weiter betont Driedger, daß die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona politisch eine konformistische Gemeinde gewesen sei, die in verschiedenen Krisen versucht habe, ihre Staatstreue unter Beweis zu stellen. Dafür hatte sich Gerritt Roosen vor allem in *Unschuld und Gegen-Bericht* (1702) eingesetzt. Außerdem trug er zur Straffung der theologischen Selbstdisziplin in der Gemeinde bei (z.B. gegen antitrinitarische Tendenzen). Die politische Konformität sollte die »wehrhafte Behauptung der Identität« (S. 103), das heißt die theologische Nonkonformität, aufwiegen und solche Religionsgemeinschaften den Obrigkeiten andienen.

Driedger stellt fest, daß die konfessionelle Identität der Mennoniten immer dann am stärksten war, wenn die Gemeinde sich in öffentlichen Kontroversen befand. Sobald diese Kontroversen nachließen, wurden die gemeinsam aufrechterhaltenen Identitätsmerkmale schwächer und flexibler. So hatte der Prozeß der Identitätsbildung in der Gemeinde einen dynamischen und periodischen Charakter (S. 176).

Driedger kann zeigen, daß die flämische Gemeinde während der Auseinandersetzung mit den Dompelaars den Identitätsmerkmalen mehr Aufmerksamkeit schenkte als zu anderen Zeiten. Deshalb könnte sie diese Herausforderung auch besser bewältigen. Zu anderen Zeiten, in denen die Zügel lockerer gelassen wurden und es den Gemeindegliedern selber überlassen war, wie sie sich in der Gesellschaft bewegen sollten, war der Erfolg geringer (Kap. 5, 6 und 7). Ein Beispiel nur: Die Gemeindeleiter (z.B. G. Roosen) haben sich klar für das Prinzip der Wehrlosigkeit ausgesprochen. Die Gemeindeglieder aber, die in der Schifffahrt und im Walfang engagiert waren, haben dieses Prinzip abgelehnt. Sie haben sich einen Freiraum geschaffen, der von der Gemeindeführung geduldet wurde. So konnten sie ihre Schiffe mit Kanonen ausrüsten und sich vor Gefahren in Kriegszeiten während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schützen (Kap. 5). Ähnlich verhielt es sich mit der Frage der Eidesleistung (Kap. 6) und der Mischehe (Kap. 7).

Das Zusammenspiel von festen und flexiblen Normen in der Bildung von konfessioneller Identität erkannt zu haben, ist das bedeutsamste Ergebnis dieser Studie. Während es wichtig sei, dem Wachstum von Institutionen und der Überwachung von ethischen Normen in der Gemeinde Aufmerksamkeit zu schenken, sei es genauso wichtig, die Grenzen und Schwachstellen einer Gemeinde zu registrieren: die alltäglichen Erfahrungen der Gemeindeglieder, die ihre konfessionelle Identität nur als einen, nicht den ausschließlichen Faktor ihrer öffentlich sich äußernden Identität betrachteten. Driedger verdeutlicht, daß die Geschichte der Mennonitengemeinde in Hamburg und Altona eine Entwicklung innerhalb einer sich rasant verändernden urbanen

Umwelt gewesen sei und daß diese Umwelt die Gemeindeglieder (und folglich auch die Gemeinde, was von offizieller Seite nicht immer wahrgenommen worden sei) wiederum auf fundamentale Weise verändert habe. Ein solcher Ansatz verleiht den oft komplexen Geschichten der Gemeinden frische Farbe und neue Klarheit und stellt gegenüber älteren, an Pastorenwechseln und offiziellen Dokumenten orientierten Darstellungen einen Fortschritt in der Geschichtsschreibung dar.

Driedger beeindruckt nicht nur durch diesen Ansatz, sondern auch durch die enorme Anzahl von archivalischen Quellen, die er durchgearbeitet hat. Die Sorgfalt mit den Quellen sowie die Präsentation der entdeckten Materialien werden für eine lange Zeit Maßstäbe in der historischen Arbeit am norddeutschen Mennonitentum setzen.

Abschließend muß allerdings noch auf eine schwache Stelle hingewiesen werden. Driedgers Beschreibung der Dompelaars leidet unter zwei Unklarheiten. Erstens wird die »spiritualistische« Neigung der Gemeinde mit dem Amtsantritt Christian Hoburgs als Pastor der Gemeinde datiert. Hoburg selbst wird als »Spiritualist« bezeichnet (S. 47). Unklar bleibt, was diese Bezeichnung eigentlich bedeutet, denn Hoburg war in seinem Separatismus so vielseitig, daß er nicht leicht zu charakterisieren ist. Ihn einfach als »Spiritualisten« abzustempeln, ist eine Vereinfachung und sollte präzisiert werden. Dies würde uns der Antwort auf die Frage näherbringen, warum die Gemeinde diesen »Nichtmennoniten« überhaupt angeheuert habe. Zweitens schreibt Driedger, daß die spätere Geschichte der Dompelaars dem Charakter des konfessionellen Zeitalters nicht entspreche. Er meint: In einem Zeitalter, in dem soziale und politische Rechte eng mit der religiösen Orientierung verknüpft seien, hätten die Gemeinde und Jacob Denner versucht, eine für alle offene Kirche anzubieten (S. 48). Ein umsichtigeres Verständnis der pietistischen Bewegung könnte aber der im Grunde pietistisch gefärbten Gemeinde der Dompelaars einen angemessenen historischen Platz anweisen. Möglicherweise war es die Neigung des Pietismus, die Grenzen der Konfessionen aufzuweichen, die diese Gemeinde geprägt hat. Doch angesichts noch fehlender Untersuchungen zum Pietismus in Hamburg und im norddeutschen Raum kann hier nur auf dieses Forschungsdesiderat hingewiesen werden. Trotz dieser kritischen Bemerkungen bleibt Driedgers Buch aber ein sehr wichtiger Beitrag zur Erforschung der mennonitischen Gemeindegeschichte. Es hat Maßstäbe gesetzt, die für lange Zeit in Geltung bleiben werden.

Dennis L. Slabaugh

Steven D. Reschly, *The Amish on the Iowa Prairie 1840 to 1910*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2000, 268 S., Anhang, Register, geb., ISBN 0-8018-6388-0

Steven Reschly hat seine Magister- und Doktorarbeit (University of Iowa) zu einem Buch ausgearbeitet und auf diese Weise die mittlerweile stattliche Literatur über die Amischen vergrößert. Er meldet sich mit einer Geschichte der Amischen in Iowa zu Wort, genauer gesagt, mit einer Geschichte der Amischen in zwei Sub-Distrikten (Washington und Sharon Townships) des Johnson County im Südosten des Bundesstaates Iowa. Der Rahmen seiner Arbeit wird weiter dadurch eingeschränkt, daß der Untersuchungszeitraum von 1840 bis 1910 begrenzt wird, wodurch seine Betrachtung der Amischen jedoch nicht eingeengt wird. Der Autor nimmt diese örtliche Begrenzung vielmehr zum Anlaß, Weiterführendes und Allgemeines über die Amischen in Europa und in Nordamerika vorzutragen.

Zunächst erläutert Reschly die soziologischen Voraussetzungen seiner Arbeit. Unzufrieden mit den vorhandenen Möglichkeiten, eine Gemeinschaft wie die amische zu beschreiben, greift er zum Konzept des *habitus* von Pierre Bourdieu; er erweitert dieses aber um eine vermittelnde Instanz zwischen den (amischen) Individuen und der größeren Gesellschaft. Diese Instanz nennt er ein »Repertoire von Gemeinschaft«. Die folgenden Ausführungen zu verschiedenen Aspekten und Begebenheiten des amischen Lebens in Iowa sollen die Konturen dieses Repertoires veranschaulichen.

Reschly beginnt mit einer Skizze der Täufergeschichte in Europa, die er von drei Ereignissen tief geprägt sieht: den Anfängen in Zürich, dem Bauernkrieg und dem Täuferreich zu Münster. Auch der Pietismus wird, als eine Herausforderung für die Täufer und auch als eine Ursache für die Trennung der Amischen von den Schweizer Brüdern erwähnt. (Als Korrektur dieser Behauptung sei auf den Artikel von John D. Roth: Pietismus und Täufertum – ein schwieriges Verhältnis, MGBI 58. Jg. 2001, S. 71–94, verwiesen.) Es folgt eine Beschreibung der Wanderung der Amischen in Europa, aber hauptsächlich der Auswanderung nach Nordamerika. Reschly identifiziert die amischen Familien in Europa, die sich später in Iowa niedergelassen haben: die Guengerich- und Swartzendruber-Familien aus Waldeck und Wittgenstein. Die Migration dieser und anderer amischen Familien nach Iowa wird anschließend beschrieben. Die ersten amischen Siedlungen in Iowa wurden 1846 gegründet; erste Gottesdienste wurden 1849 in der Guengerichschen Hütte gehalten. Der Patriarch der Johnson-County-Amischen, Jacob Swartzendruber, ließ sich in der Gegend 1851 nieder, im selben Jahr

wurde die erste Gemeinde gegründet. Bis 1863 gab es zwei Großgemeinden: Deer Creek und Sharon; bis 1877 vergrößerte sich die Siedlung so, daß aus zwei Gemeinden vier wurden: Upper und Lower Deer Creek und North und South Sharon.

Im folgenden Kapitel erfährt man viel über die landwirtschaftliche Praxis der Amischen in Europa, Nordamerika und besonders in Iowa. Dieser Punkt ist wichtig, weil Reschly mit Nachdruck feststellt, daß die landwirtschaftlichen Anbaumethoden das stärkste Element des amischen Repertoires darstellen. Genauso wichtig scheint die patriarchalische Tradition der Amischen zu sein (Kap. 3), die sie aus Europa mitgebracht hatten und auch in Iowa aufrecht erhielten. Kapitel 4 beschäftigt sich mit der amischen Reaktion auf den amerikanischen Bürgerkrieg (1861–65). Der Krieg hat unter den Menschen in Johnson County Begeisterung ausgelöst und ließ verhältnismäßig viele Männer zu den Waffen eilen. Doch die Amischen hielten sich zurück; nur ein einziger aus der Johnson County-Siedlung diente als Soldat, selbstverständlich auf der Seite des Nordens. Eine Entwicklung aus der Zeit des Krieges war, daß die Amischen in Johnson County ihren Landbesitz erheblich vergrößerten. Im Kapitel 5 diskutiert Reschly Probleme, die sich daraus ergaben. Bemerkenswert ist, daß einige Amische ihre Ländereien für private Zwecke nutzten, das heißt sie kauften und verkauften ganze Landstriche, um Profite zu erzielen. Anhand zweier Auseinandersetzungen über Landbesitz und Eigentum will der Autor zeigen, wie der persönliche Individualismus mit der kommunalen Verantwortung der Amischen in Konflikt geriet. Der erste Konflikt entstand um Moses J. Kauffman, der zum Großgrundbesitzer wurde; der zweite spiegelt sich in der Geschichte der Witwe Eva Wagler wider, deren Eigentum ein Streitgegenstand wurde. Das Material zu Eva Wagler ist bereits in den Geschichtsblättern veröffentlicht worden (1998, S. 25–32). Darauf bezieht sich der Autor in den Anmerkungen nicht.

Wie die Konflikte sich innerhalb der amischen Gemeinschaft in Iowa zuspitzten, wird in Kapitel 6 geschildert, wo die Geschichte des sogenannten »schlafenden« Predigers Noah Troyer erzählt wird. Troyer praktizierte von 1878 bis zu seinem Tod 1886 eine Art Trance-Predigt, die viele Amische und Nichtamische faszinierte. Obwohl die Form seiner Predigt herausforderte, waren die Themen weitaus gefährlicher: Bekehrung von Individuen, Kritik an amischen Predigern, ökumenische Einheit, Spiritualismus, Kritik an amischen und mennonitischen Traditionen als menschliche Machwerke. Reschly behauptet, daß diese Predigen viele Amische dazu bewogen, ihre Abgetrenntheit von der Gesellschaft in Frage zu stellen. Ihr religiöses Bewußtsein sei jetzt für die individuelle Erfahrung der Heiligung (im Kontrast

zur Heiligung der amischen Gemeinschaft) offener und die Möglichkeit, die amische Gemeinschaft verlassen zu können, jetzt denkbar geworden. In Kapitel 7 werden dann die Konsequenzen dieser neuen Möglichkeit besprochen. Hier geht es um die Trennung in Amische Alter Ordnung und Amisch-Mennonitische Gruppierungen, die sich in mehreren Etappen von 1882 bis 1912 vollzog. Illustriert wird diese Trennung mit der interessanten Geschichte von Samuel D. Guengerich, der sich immer als Amischer Alter Ordnung betrachtet hatte, sich aber durch den persönlichen Wandel im Lauf der Zeit und wohl auch aufgrund seiner weitgestreuten Interessen zum Amisch-Mennoniten entwickelte. Seine Geschichte ist wohl exemplarisch für die Geschichten einiger anderer Amischer seiner Zeit. Er hat aber nicht an den Wanderungen der Amischen teilgenommen, die dann folgten und die im Kapitel 9 abschließend behandelt werden. Reschly beschreibt mehrere Migrationen, die die Gründe für die amische Wanderungsgeschichte allgemein illustrieren: persönliche Interessen, günstiger Landerwerb, Ausweg aus Konfliktsituationen, bessere Lebensbedingungen.

Ein kurzes Kapitel faßt die Ergebnisse zusammen. Hier kehrt Reschly zu seinem Repertoire von Gemeinschaft zurück und stellt fest, daß die stärksten Elemente dieses Repertoires das Landwirtschaftssystem, das System der patriarchalischen Autorität, die amische Stellung gegenüber dem Staat und das Gleichgewicht zwischen Individuum und Gemeinschaft waren. Auf der anderen Seite kann er die weltlichen Landwirtschaftsmethoden, die private Nutzung von Landbesitz, den politischen Aktivismus und die Zuwendung zu evangelikalen Bekehrungsmethoden als mächtige Herausforderungen für das amische Selbstverständnis identifizieren. Vor allem aber waren die Amischen in Iowa, besonders in Johnson County, flexible Menschen, die sich ändern konnten, wenn ihre Umwelt dies von ihnen verlangte.

Reschly beeindruckt durch die offensichtlich große Zahl von verarbeiteten Originalquellen. Diese mühevollen Kleinarbeit hat dazu geführt, daß die Amischen in Iowa, ja, die Amischen in weiten Teilen des Westens der Vereinigten Staaten, jetzt besser durchleuchtet sind als vorher. Das Buch macht den Anfang, die Lücken zu schließen, die immer noch in der Geschichte der amischen Bewegung existieren. Darüber hinaus wartet Reschly mit ausführlichen statistischen Auswertungen der Quellen auf. Diese Statistik findet man selten in der Literatur zu den Amischen, um so mehr ist sie zu begrüßen. Man sollte auch erwähnen, daß der narrative Stil des Autors und die Bereitschaft, immer wieder Individuen auszusuchen und ihre Geschichte im Kontext zu erzählen, einen Ansatz darstellt, der viele Leser anziehen wird. Reschly zeigt uns in seinem Buch, wie einzelne Menschen in der amischen Gesellschaft

mit den Situationen ihres Lebens fertig wurden. Dieser Aspekten kann nur be-
grüßt werden.

Es gibt aber einige Kritikpunkte, die auch erwähnt werden müssen. Ein Groß-
teil der heute existierenden Literatur über die Amischen ist soziologischer
Natur. Diese Literatur ist von unterschiedlicher Qualität, manchmal roman-
tisierend und sensationsgierig, meistens aber seriös und einfühlsam. Beson-
ders die Werke von John Hostetler und Donald Kraybill haben zu einem bes-
seren, ausgewogeneren Verständnis des amischen Zeugnisses beigetragen.
Dabei bekommt man unvermeidlich geschichtliche Erklärungen für ver-
schiedene Aspekte des amischen Lebens mitgeliefert. In diesen Fällen wird
die Geschichte an eine soziologische Erklärung »angehängt«. Reschlys Buch
zeigt eindeutig Ähnlichkeiten mit dieser Methode, zumal die Präsentation
der verschiedenen Erzählungen die Absicht verfolgt, mehrere wichtige
soziologische Merkmale der amischen Gesellschaft in Iowa zu illustrieren.
Es ist aber fraglich, ob dieser Ansatz ein fruchtbares Konzept für die *ge-
schichtliche* Behandlung der amischen Bewegung ist. Eine ausschließlich
geschichtswissenschaftliche Behandlung der Amischen ist bisher noch nicht
geschrieben worden. Und obwohl wir Reschly für den Rohstoff einer sol-
chen Geschichte dankbar sind, ist es enttäuschend, daß er sich nicht stärker
aus der soziologischen Abhängigkeit befreit hat.

Man könnte sich vorstellen, die Geschichte der Amischen in Iowa als eine
Geschichte des Wandels in der Konfrontation mit der sich entwickelnden
amerikanischen Gesellschaft darzustellen. Hier könnte man der Geschichte
einen Sinn geben und die soziologische und wirtschaftliche Analyse als hilf-
reiche Werkzeuge einsetzen. Reschlys Buch verdeutlicht, daß man durchaus
mit einem solchen Ansatz arbeiten könnte. Das Buch will uns in der Tat zei-
gen, wie sich die Amischen in Iowa etabliert haben, aber auch wie sie ihre
anfängliche Geschlossenheit nicht haben halten können, sondern sich hin zu
Old Order-, Amisch-Mennoniten- und Mennoniten-Gruppierungen ent-
wickelten. Diese Geschichte erzählt er in seinem Buch auf kompetente Wei-
se. Nur: dieses Konzept ist offensichtlich nicht seine Absicht.

Andere Aspekte des Buches sind etwas irritierend. Reschlys Schreibstil
könnte manchmal besser sein. Seine Auflistungen von soziologischen Merk-
malen und Konzepten sind mühsam zu lesen. Seine Sprache ist oft mit Jar-
gon überfrachtet. Seine Erklärungen zu den zahlreichen statistischen Tabel-
len verlangen höchste Konzentration. Hilfreich wäre auch eine Karte, die die
vielen Orte zeigt, die Reschly erwähnt. Schließlich muß auf einen Fehler auf-
merksam gemacht werden, der sich in den Text eingeschlichen hat. Auf S. 90
behauptet Reschly, daß die Mennoniten als Vorbereitung für aufkommende

schlechte Zeiten in den Kolonien eine deutsche Fassung des *Märtyrerspiegels* gedruckt hätten. Es ist aber tatsächlich so, daß dieser Druck durch die Ephrata Gemeinschaft in Pennsylvania 1748/49 besorgt wurde. Diese Gemeinschaft stand unter der Leitung von Conrad Beissel und anderen, die keine Mennoniten waren.

Trotz dieser Mängel kann das Buch als ein Fortschritt auf dem Weg zu einer umfassenden Geschichte der Amischen begrüßt werden.

Dennis L. Slabaugh

Robert Friesen, Auf den Spuren der Ahnen 1882–1992. Die Vorgeschichte und 110 Jahre der Deutschen im Talas-Tal in Mittelasien, Minden, im Selbstverlag des Verfassers, 2., verb. Aufl. 2001, 382 S., Hardcover, Fadenheftung, ISBN 3-9805205-5-2

Das Talas-Tal, benannt nach dem gleichnamigen Fluß, erstreckt sich rund 100 Kilometer lang im nördlichen Teil des Thienschan-Gebirges, bevor es sich bei Džambul in nordwestliche Richtung zur Ebene hin öffnet. Dieser nördlichste Teil des heutigen Kyrgystans mit seinen harten Wintern war 1882 Zuflucht für 73 Mennonitenfamilien, die hier nach Jahren der Ungewißheit endlich eine Bleibe fanden. Die »Vorgeschichte« dieser Ansiedlung umfaßt die Entstehung der Mennoniten, ihre Wanderungen nach Rußland und die dortige Ausbreitung sowie die von Claas Epp junior verursachte Auswanderung nach Mittelasien. Nach einem Intermezzo in Taschkent gelangte man ins Talas-Tal. Dies alles wird auf rund 70 Seiten ausgebreitet, bevor Friesen sich dann den Ansiedlungen im Talas-Tal zuwendet (ab S. 74), die das Hauptthema seines Buches sind. Untermauert von Siedlungsplänen, Lageskizzen, amtlichen Dokumenten, zahlreichen Photos und vor allem privaten Dokumenten zeichnet Friesen die Entwicklung der dortigen Mennoniten nach. Auch die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung wird dargestellt. Friesen beschränkt sich dabei nicht auf die vier anfänglichen Ansiedlungen Nikolai-pol, Köppental, Gnadenthal und Gnadenfeld, sondern zieht auch spätere Niederlassungen mit ein, beispielsweise auch die Ansiedlung Ak-Metschet bei Chiwa. Breiten Raum nehmen auch die Auswanderungen nach Nordamerika (1923–1929) und die Repressionen der Stalin-Zeit ein – und vor allem die Zeit der Trudarmee, die unvorstellbares Leid für die Rußlanddeutschen aller Konfessionen brachte. Langsam und in kleinen Schritten kann dann für die 50er Jahre von einer allmählichen Normalisierung des Lebens gesprochen werden. Am Schluß wendet sich Friesen den jüngsten geschicht-

lichen Ereignissen zu, der zunehmenden Rückwanderung nach Deutschland und den Verhältnissen nach der Auflösung der Sowjetunion. Zu Recht wendet er sich gegen die Vorbehalte, auf die die Rückwanderer hierzulande stoßen, und nicht ohne Bitterkeit schildert er die Diskriminierung durch die Rentenreform von 1992, durch die sich die Rußlanddeutschen zu »Deutschstämmigen«, also Deutschen zweiter Klasse degradiert sehen.

Friesen schreibt erkennbar für Leser, denen vieles bekannt ist und die bei den zahlreichen zitierten und abgebildeten Personen auf Bekannte und Verwandte stoßen. Er will den Deutschen, die in diesem Teil Mittelasiens rund 110 Jahre lang gelebt haben, ein Denkmal setzen, und das ist ihm gelungen. »Diese kleine deutsche Volksgruppe hat hiermit die Möglichkeit, ihre Geschichte nachzulesen, die vorher nur in Bruchstücken zu finden war und meistens nur mündlich weitergegeben wurde« (S. 2).

Für andere ist es mitunter schwer, den Faden in der Fülle der Details nicht zu verlieren. Trotzdem ist Friesens Buch für einen weiteren Kreis von Interessierten von Bedeutung. Da er bislang unzugängliche Quellen heranzieht und vor allem die Erinnerungen zahlreicher Personen in seine Darstellung einbezieht, schließt Friesen in der Tat, wie Gerhard Hildebrandt schreibt, eine Lücke in der Erforschung der Rußlanddeutschen (S. 4) – und regt ganz sicher zu weiterer Beschäftigung an.

Als wäre die jahrelange Sammel- und Forschertätigkeit nicht schon genug Arbeit, hat sich Friesen auch noch als (DTP-)Setzer und Verleger seines Buches betätigt. Da das Buch eine ISBN hat, kann es sicher im Buchhandel bezogen werden. Schneller geht es vermutlich direkt beim Verfasser: Luisenstraße 9, 32427 Minden.

Christoph Wiebe

Regina Löneke, Die »Hiesigen« und die »Unsrigen«. Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural, Marburg: Elwert 2000, 425 S., Paperback, ISBN 3-7708-1155-0

Aussiedler machen Probleme. Einst willkommen als Rückkehrer in die Heimat, bestimmen in der öffentlichen Wahrnehmung längst negative Schlagzeilen das Bild, zumal dort, wo Rußlanddeutsche so zahlreich sind, daß sie ein eigenes, geschlossenes Milieu bilden und als isolierte Gruppe in Erscheinung treten, die sich von der umgebenden Gesellschaft auf charakteristische Weise unterscheidet. Längst hat man sich an Meldungen von besonderen Problemen gewöhnt wie Rauschgift- und Gewaltdelikten unter

jugendlichen Aussiedlern. Schwierigkeiten aufgrund der religiösen Sonderstellung, wie zuletzt bei Schulverweisen in Espelkamp, bilden das entgegengesetzte Extrem. In beiden Fällen verhüllt und nivelliert die gängige Rede-weise von »Schwierigkeiten bei der Integration« mehr das Problem, als das es zur Klärung beiträgt.

Man muß schon genauer hinschauen. Den wissenschaftlich genauen Blick auf Hintergründe und Ursachen unternimmt das Osteuropa-Institut in München in seinen breit angelegten Untersuchungen seit Mitte der 1980er Jahre, seit 1995 mit dem von der Bundesregierung geförderten Forschungsprojekt »Die fremden Deutschen. Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens zwischen Aussiedlern aus den GUS-Staaten und Bundesbürgern«. Diese Arbeiten bilden den Hintergrund, vor dem auch die vorliegende Untersuchung von Regina Löneke zu sehen ist.

Wie denken und empfinden Rußlanddeutsche, wie sehen sie ihre Geschichte, wie erleben und begreifen sie sich in der fremden »Heimat«, in die sie nach Generationen zurückkehren? Löneke geht solchen Fragen nach, wobei sie sich allerdings auf mennonitische Aussiedler der Region Orenburg beschränkt. Dies hat aufgrund der besonderen religiösen Orientierung und Prägung dieser Gruppe zur Folge, daß sich die genannten Fragen auf religiöse Aspekte konzentrieren.

Lönekes Methode besteht größtenteils in der Auswertung autobiographisch orientierter Interviews, die in der Lebenslaufforschung Anwendung finden, aber auch zum Beispiel in Volkskunde, Soziologie und Sozialforschung geläufig sind. Ihre Gesprächspartner sind mennonitische Aussiedler, die sich seit 1990 in Brakel (Ostwestfalen) angesiedelt haben und zur dortigen Mennoniten-Brüdergemeinde gehören. Wenn ich den Dank der Autorin (S. 425) richtig verstehe, sind es in der Hauptsache zwei Familien, die in mehrstündigen Interviews befragt wurden. Neben dieser relativ schmalen Basis der biographischen Interviews werden Mitschnitte von Predigten und Evangelisationsveranstaltungen analysiert. Diese mehrfachen Beschränkungen machen die Arbeit zu einer »Mikrostudie« der »baptistisch-fundamentalistisch orientierten Richtung innerhalb der Mennonitengemeinden« (S. 11), wie die Autorin selbst sagt. Diese Einschränkung ist beabsichtigt: Es geht der Autorin darum, »die Sonderstellung der untersuchten mennonitischen Aussiedlergemeinden in der weltweiten mennonitischen Gemeinschaft zu untersuchen« (S. 21). Eine Verallgemeinerung oder Übertragung ihrer Ergebnisse auf die Rußlanddeutschen oder auch nur auf die mennonitischen Aussiedler verbietet sich also.

Trotzdem ist die Arbeit aufschlußreich. Kapitel I (S. 9–70) führt in die

Geschichte der Mennoniten in Rußland ein und stellt die Lage mennonitischer Rückwanderer dar. Auch die Arbeit und Zielsetzung der Mennonitischen Umsiedlerbetreuung wird vorgestellt. Kapitel II (S. 71–235) analysiert und beschreibt die kulturelle und religiöse Sonderstellung, die sich beispielsweise in der Art des Wohnens, der Kleidung, der Sprache und der religiösen Orientierung äußert. Kapitel III (S. 236–324) analysiert die Evangelisationspredigten mit ihrem endzeitlich geprägten Weltbild und geht insbesondere der Frage nach, wie die Prediger den Zuhörern ihre Interpretation von Aspekten der westlichen Kultur vermitteln, die für die Zuhörer selbst außerhalb ihres Erfahrungsbereiches liegen. In Kapitel IV (S. 325–368) werden zusammenfassend die Mechanismen der Abgrenzung sowie der Akkulturation an die umgebende Gesellschaft vorgestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie zwei Anhänge mit Bildern und einem Verzeichnis von Aussiedlergemeinden beschließen die Arbeit, die mit einem zwei-jährigen Immanuel-Kant-Stipendiums des Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrats in Marburg gefördert wurde.

Christoph Wiebe

Nachruf

Horst Penner (1910–2002)

Im Juni 2002 starb Dr. Horst Penner, der bekannte Autor der Weltweiten Bruderschaft (1955), in Kirchheimbolanden. Es war ein weiter Weg, der ihn von Westpreußen in die Pfalz geführt hat. Noch im Ruhestand hat Horst Penner an der Geschichte der westpreußischen Mennoniten gearbeitet und eigene Publikationen zum Druck gebracht, die teilweise vom Mennonitischen Geschichtsverein verlegt wurden. Zur Erinnerung an den Verstorbenen stellte uns Dr. Horst Gerlach eine kürzlich für einen anderen Zweck geschriebene und inzwischen leicht überarbeitete Werkbiographie seines Freundes zur Verfügung. Mit diesem Beitrag nehmen wir Abschied von dem verdienten Mitglied des Geschichtsvereins und dem Verfasser zahlreicher Beiträge in den Geschichtsblättern.

Dr. Horst Penner wurde am 27. Januar 1910 in Neuteich/Westpreußen geboren. Damals regierte noch Kaiser Wilhelm II. Und mit ihm konnte Horst Penner auch immer wieder Geburtstag feiern. Ihm verdankt er seinen zweiten Namen. Der Vater betrieb im Ort eine Eisen- und Kolonialwarenhandlung und schickte ihn nach Marienburg auf das Winnch-von-Kniprode-Gymnasium, wo er 1930 das Abitur ablegen konnte. Taufunterricht und Taufe empfing er 1926 in der Mennonitengemeinde Ladekopp, Kreis Großes Werder. Der Unterricht wurde nach dem Elbinger Katechismus von Gerhard Wiebe erteilt. Penner war schon in jungen Jahren ein Büchernarr. Sein sparsamer Großvater Peter Wiebe (Ladekopp) warnte ihn einmal vor der Anschaffung von neuen Schulbüchern, indem er ihn fragte: »Kannst dat denn schon alles, wat en de ole Böker steht?«

Horst Penner studierte in Tübingen, Innsbruck und Königsberg Geschichte, Geographie und Germanistik. Sein Doktorvater war der spätere Präsident der Monumenta Germaniae Historica, Professor Friedrich Baetgen. Der sagte zu ihm: »Sie sind Mennonit, und ich gebe Ihnen als Thema die *Ansiedlung mennonitischer Niederländer im Weichselmündungsgebiet*«. Das war nun das Thema, das ihn zeitlebens nicht mehr loslassen sollte. Die Schrift wurde damals vom Mennonitischen Geschichtsverein gedruckt. Seine erste Lehrerstelle fand Horst Penner in Zoppot bei Danzig. Der Senat von Danzig schickte ihn dann nach Berlin, um die Fakultas für Sport zu erwerben, da

dieses Fach damals hoch im Kurs stand. In Berlin lernte er Clara Schrade kennen, die am Kaiser-Wilhelm-Institut tätig war. Sie heirateten 1939, und aus der Ehe gingen drei Söhne und eine Tochter hervor. Dann kam der Krieg, den er bei der Marineflak erlebte. Als er in Groningen und Sappemeer bei einer Radareinheit stationiert war, nutzte er die Freizeit auch zur Erforschung der niederländischen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderung. Später half er Rommels Afrika Korps versorgen und wurde bei einem Bombenangriff auf den tunesischen Hafen Sidi-Ab-Dalah und danach in Italien bei einem LKW-Unfall schwer verwundet.

Als sich die Rote Armee der Weichsel näherte, wurde Horst Penner 1945 genau an seinem Geburtstag mit einem Lazarettzug aus Danzig herausgebracht. Die nächste Station war eine Stelle als Volksschullehrer in Obristfeld bei Coburg, wo alle acht Jahrgangsstufen der rund 35 Schüler in einem Raum Unterricht erhielten und der Pfarrer mit dem Lehrer am Schlachttag von den Bauern Wurstsuppe erhielten. Penner wollte aber immer wieder an ein Gymnasium zurück und schrieb einen Brief an Richard Hertzler, Weierhof/Pfalz. Der antwortete: »Bewirb Dich sofort am Nordpfalzgymnasium in Kirchheimbolanden!« Er bekam die Stelle als Studienrat und übte dort von 1959 bis 1967 die Funktion des Schulleiters aus. In diese Zeit fiel auch die Erstellung des Gymnasium-Neubaus.

In seiner Freizeit befaßte Penner sich auch weiter mit der Mennonitengeschichte. 1955 veröffentlichte er *Weltweite Bruderschaft. Ein Mennonitisches Geschichtsbuch*. Das Buch erlebte mehrere Auflagen, die immer wieder erweitert wurden und avancierte zum Standardwerk der Mennonitengeschichte und wurde in Schulen und Gemeinden in Rußland, Mexiko und Paraguay gelesen, aber auch von vielen Außenstehenden gerne benutzt. Der Umsiedlerbetreuer Hans von Niessen, Rengsdorf bei Neuwied, erinnert sich, daß er es seinerzeit in der Kolonie Neuland in Paraguay für die 10. Klasse an der Zentralschule einführte. »Es war das beste, was es damals auf dem deutschsprachigen Markt gab!« Ein rußlanddeutscher Seminarist schmuggelte das Buch 1973 aus dem Hamburger Baptistenseminar nach Rußland. Dort wurde es fleißig gelesen, per Hand abgeschrieben, mit Bildern versehen und herumgereicht. Auf diese Weise fanden die in der Verbannung lebenden Gemeinden wieder neuen Zugang zu ihren eigenen Wurzeln. Die heute (im Jahre 2002) in Frankenthal lebenden Ältesten Heinrich und Gerhard Wölk kamen 1978 in die Pfalz und erzählten, daß sie an solchen Abschreibaktionen beteiligt waren. Sie berichteten über das »Pennerbuch«, um das bei seinem Erscheinen in Kasachstan sich sofort »Lesekreise« von Jugendlichen bildeten. Das Buch wurde abwechselnd vorgelesen und besprochen. »Die

Beteiligten bekamen dadurch einen Blick in das Mennonitentum und empfanden mehr denn je, daß sie Glieder einer großen, weltweiten Familie sind. Man fühlte sich verbunden und glaubensverwandt mit den Glaubensvätern, mit den mutigen Märtyrern der ›Wiedertäufer‹ und den ›Stillen im Lande‹ aller Zeiten.«

1978 erschien dann im Verlag des Mennonitischen Geschichtsvereins der erste Band der Geschichte der Ost- und Westpreußischen Mennoniten. In dem Buch sind alle Namen dieses Personenkreises nach Herkunft definiert. Und es vergeht fast keine Woche, in der nicht Benutzer der Mennonitischen Forschungsstelle nach diesem Buch greifen, um nach den eigenen Wurzeln zu suchen. Das Buch umfaßt die Zeit bis 1772. Später schloß sich ein Folgeband an, der die Zeit von 1772 bis heute behandelt. Vom ersten Band war auch die zweite Auflage bald vergriffen, mittlerweile liegt er in dritter Auflage vor. Vom zweiten Band ist ein Nachdruck in Vorbereitung.

Daneben verfaßte Penner fast 50 Aufsätze, die im Westpreußen-Jahrbuch, dem Mennonitischen Jahrbuch und in den Mennonitischen Geschichtsblättern veröffentlicht wurden. So *Ein Niederungshof im Weichseldelta und seine Einrichtungen vor 100 Jahren* (Westpreußen-Jahrbuch 1978). Über den Physiker Abraham Esau schrieb er im Mennonitischen Jahrbuch 1974. Vor einigen Jahren verfaßte Penner dann den Roman *Der Vieguthhof an der Weichsel*. Das in Winnipeg, Manitoba, erscheinende mennonitische Familienblatt *Der Bote* hat dieses circa 90 Schreibmaschinenseiten umfassende Manuskript als literarische Krönung seines Forscherlebens 1994 abgedruckt. Auf Wunsch mancher Leser wurde der Roman in Buchform herausgebracht. Für seine ehrenamtlichen Tätigkeiten verlieh der Bundespräsident Dr. Horst Penner 1989 das Bundesverdienstkreuz und Stadtbürgermeister Dr. Lothar Sießl die Ehrengabe der Stadt Kirchheimbolanden. Auch bei den Veranstaltungen der Landsmannschaft Westpreußen war Horst Penner häufig ein gern-gesehener Gast.

Bei der Trauerfeier würdigte Gary Waltner, Leiter der Forschungsstelle, die Verdienste des Verstorbenen für den Mennonitischen Geschichtsverein und Dr. Horst Gerlach für die Landsmannschaft Westpreußen.

Horst Gerlach

Berichte, Hinweise, Meldungen

Erfreulich und ein bißchen irritierend

Mennonitentreffen in Steegen

Unsere diesjährige Reisegruppe aus Hamburg ins ehemalige Westpreußen konnte auch an dem von Polen zum dritten Mal seit 1991 organisierten »Mennonitentreffen« vom 14. bis 16. Juni in Stegna, dem ehemaligen Steegen an der Ostsee teilnehmen. Dieses Treffen wird von Polen gerne mit Helmut Reimer, unserem ehemaligen Hamburger Gemeindeglied, in Verbindung gebracht. Reimer stammte aus dem Werder, war in manchem ein Außenseiter, aber seiner Hartnäckigkeit ist es zu verdanken, daß sehr schnell nach der Wende die Aufräumarbeiten auf den ehemaligen Friedhöfen im Werder in Gang kamen. Reimer starb 1991 auf dem ersten Arbeitseinsatz zur Aufräumung des Friedhofs in Heubuden und ist auch dort begraben. So ist er für die polnische Seite, vielleicht zu unserer Verwunderung, so etwas wie der Inbegriff des Mennoniten und des »guten Deutschen«. Allerdings soll der Bezug auf seinen Namen in Zukunft entfallen, und er spielte im Programm auch keine Rolle mehr.

Das Treffen fand von Freitag bis Sonntag im Ferienzentrum Krakus statt und wurde vor allem von dem heutigen Heimatverein in Nowy Dwór, dem ehemaligen Tiegenhof, dem »Klub Nowydwórski« und dem dortigen Gymnasium organisiert. Offizielle Mitveranstalter waren neben Krakus auch einige polnische Bürgermeister umliegender Orte und die Mennonitengemeinden Alsmeer in den Niederlanden, unsere Hamburger Gemeinde und der »Verein für polnisch-mennonitische Freundschaft« aus den USA. Teilnehmer waren etwa 150 Personen, grob gerechnet je zu einem Drittel Polen, Deutsche und Niederländer.

Das Treffen begann mit einer Preisverleihung an polnische Lehrer, die Aufsätze über Mennoniten verfaßt hatten, und es folgten insgesamt fünf Vorträge: Peter J. Klassen aus Fresno/Kalifornien sprach über die Beziehungen der Danziger zu den niederländischen Mennoniten, Edmund Kizig von der Universität Danzig über *Die Mennoniten in Danzig und im Weichselwerder vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. In der Kaffeepause konnten eine Photoausstellung und Arbeiten polnischer Schüler über Mennoniten besichtigt werden. Prof. Januszajtis von der Technischen Universität in Danzig referierte über

drei Mennoniten, die in Kultur und Wissenschaft bedeutend waren, unter anderem den berühmten »Erfinder der Drahtseilbahn«, den Wasserbauingenieur Adam Wiebe. Die Pastoren Arno Thimm/Haarlem und Peter J. Foth berichteten mehr persönlich über die Ereignisse beim Zusammenbruch 1945 und über die Hintergründe der seit 1970 möglichen Busreisen von Mennoniten in ihre ehemalige Heimat, die neben dem Wiedersehen auch dem Aufbau neuer Beziehungen zwischen Deutschen und Polen dienen sollen.

Daran schloß sich eine erstaunliche Vielzahl von Kurzberichten an über örtliche Initiativen von Vertretern einzelner Orte oder von Fremdenverkehrs- oder Kulturvereinigungen aus der Region von Danzig bis Thorn, die in der Summe zeigen, wie groß das Interesse an den Mennoniten ist, wie aber offenbar manches auch noch sehr unkoordiniert abläuft. Den Freitag beschloß nach dem Abendessen ein ökumenischer Gottesdienst in der Kirche in Steegen mit einer Orgeldemonstration und Darbietungen eines beachtlichen Kinder-Flötenensembles aus dem Dorf Drewnica/Schönbaum.

Am Samstag besuchten die Teilnehmer die drei ehemaligen Mennonitenfriedhöfe in Bärwalde (mennonitisch meist »Fürstenwerderfeld« genannt, auf polnische örtliche Initiative hin Anfang 2001 sehr schön hergerichtet), Rosenort (erst vor kurzem auf Initiative des Tiegenhöfer Bürgermeisters mit Hilfe von Schulkindern aufgeräumt) und Heubuden (schon seit 1991 auf westliche Initiative hin geräumt und seither in Stand gehalten). Dort gab es jeweils eine kurze geistliche Gedenkstunde, und überall wurden wir von örtlichen offiziellen Vertretern begrüßt.

Am Nachmittag gab es einen weiteren Haltepunkt an dem noch leidlich gut erhaltenen Vorlaubenhaus der Familie Brucks im früheren Marienau. Prof. Ratajczak von der Uni in Thorn informierte uns über die Probleme beim Schutz dieser Häuser. Der Samstagabend verlief dann eher »sozial«: Ein großer Grill- und Folkloreabend stand auf dem Programm. Bei der Rundfahrt durch das kleine Werder (unter anderem Friedhöfe und Kirchengebäude in Thiensdorf-Markushof, Pr. Rosengart, Wickerau und Thiergart) konnten wir nicht mehr teilnehmen.

Mit alledem ist eine erstaunliche Entwicklung in Gang gekommen. Wurde die mennonitische und damit auch deutsche Präsenz in der kommunistischen Zeit totgeschwiegen, um den polnischen Besitzanspruch auf dieses Land nicht zu gefährden, so gibt es heute ein reges Interesse der Menschen dort sowohl auf wissenschaftlicher als auch auf heimatkundlicher örtlicher Ebene an den Menschen, die vor 1945 dort lebten. Themen sind zum Beispiel Fragen des Denkmalschutzes, des Wasserbaus und der Landwirtschaft, aber auch die Alltagskultur der früheren deutschen Bewohner.

Für uns überraschend und ein wenig irritierend ist die Beobachtung, daß sich polnische Forscher dabei in eigenartig spezieller Weise auf die Mennoniten kaprizieren. Sie werden als besondere Gruppe von den anderen Deutschen in einem Maß abgesetzt, das vielen von uns etwas unheimlich ist, verstanden sich damals doch alle Mennoniten ganz selbstverständlich als Deutsche. So berichtete der Bürgermeister von Koszlawy, dem ehemaligen Gottswalde im Danziger Werder, sie hätten alte Grabstelen gefunden und gehofft, daß es mennonitische seien; es waren aber »nur« evangelische. Soll uns Mennoniten da eine Art Brücke gebaut werden? Jedenfalls ist es äußerst erfreulich, daß dieses Interesse erwacht ist, und wir sollten den dort lebenden Menschen kompetente und aufgeschlossene Partner sein auf der Suche nach unserer getrennten oder teilweise auch gemeinsamen Geschichte.

Ich wiederhole den Vorschlag, daß unser Interesse an solchen polnischen Initiativen, die ich als ausgestreckte Hände verstehe, auch strukturell in der Weise Ausdruck finden sollte, daß wir eine Person oder ein Gremium ernennen, das als Ansprechpartner für die polnische Seite fungieren kann, einen »Westpreußen- und Polen-Beauftragten« sozusagen, der die Kontakte hält und koordiniert. Arbeitsbereiche gibt es genug: diese Mennonitentreffen zum Beispiel, die den Polen so wichtig sind, die Friedhofsinstandsetzung und -instandhaltung, die Erarbeitung von Schulmaterial über Mennoniten für polnische Schulen, Gesprächspartner sein bzw. vermitteln für das Interesse am Alltagsleben vor 1945 oder die Mitwirkung bei der Einrichtung von örtlichen Heimatmuseen. Sogar bei einer innerpolnischen Grundstücksangelegenheit an der ehemaligen Danziger Mennonitenkirche wird von polnischer Seite eine mennonitische Stellungnahme erbeten – kann uns etwas Besseres passieren als so viel Aufgeschlossenheit?

Peter J. Foth

Kirchensteuergesetze nehmen Rücksicht auf Freikirchen

Erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik ist bei der Abfassung von Kirchensteuergesetzen auf Kirchen Rücksicht genommen worden, die nicht Kirchensteuern einziehen lassen, sondern Gemeindebeiträge erheben. In zwei Bundesländern (Nordrhein-Westfalen und Bayern) ist es Vertretern der Freikirchen gelungen, auf die Kirchensteuergesetzgebung Einfluß zu nehmen. Die Kirchensteuergesetzgebung ist Ländersache und wurde bisher allein zwischen Vertretern der jeweiligen Bundesländer und Vertretern der steuererhebenden Kirchen ausgehandelt.

Seit Ende der 1960er Jahre ist allerdings eine neue Kirchensteuerart ent-

wickelt und reihum in den Bundesländern eingeführt worden, die auch die Finanzen der Freikirchen betrifft: das sogenannte »besondere Kirchgeld in glaubensverschiedenen Ehen«. Diese Kirchensteuer ist speziell darauf ausgerichtet, auch aus solchen Ehen Kirchensteuern einzuziehen, in denen der Alleinverdiener einer steuererhebenden Kirche *nicht* angehört. Es ist im Grunde eine Strafsteuer für Kirchenmitglieder mit einem »falschen« Ehegatten (nämlich einem, der keiner steuererhebenden Kirche angehört). Ohne »besonderes Kirchgeld« mußte eine evangelische Ehefrau ohne Einkommen, deren Ehemann (und Alleinverdiener) mennonitisch ist, keine Kirchensteuer zahlen – sie hatte ja kein eigenes Einkommen. Nach Einführung des »besonderen Kirchgelds« muß sie dagegen eine Kirchensteuer zahlen, die ungefähr ein Drittel einer vollen Kirchensteuer ausmacht – und die natürlich ihr Mann aufbringen muß.

Dieses »besondere Kirchgeld« ist aus zwei Gründen höchst problematisch. Zum einen ist es verfassungswidrig. Denn nach unbestrittener höchstrichterlicher Rechtsprechung darf eine Kirchensteuer nur von Personen erhoben werden, die der Kirche angehören. Außerdem muß die Steuer an Merkmale anknüpfen, die in der zu besteuern Person selbst gegeben sind. Das ist hier nicht der Fall, wie man sich leicht klarmachen kann: Hat die im Beispiel genannte nichtverdienende evangelische Ehefrau einen *evangelischen* Alleinverdiener zum Mann, so ist sie (weil ohne eigenes Einkommen) nicht kirchensteuerpflichtig und zahlt keinen Pfennig Kirchensteuer. Ihr Mann dagegen zahlt eine volle Kirchensteuer von seinem Einkommen (er zahlt ausschließlich für sich und keinen Pfennig für seine Frau; er müßte ebensoviel zahlen, wenn sie nicht Mitglied der Kirche wäre!). Tritt ihr Mann aber zur Mennonitengemeinde über und zahlt dort seinen Gemeindebeitrag, wird *die Frau* dadurch kirchensteuerpflichtig und muß ein »besonderes Kirchgeld« zahlen, obwohl sich an ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit nichts geändert hat. Das »besondere Kirchgeld« knüpft also an ein Merkmal an, das nicht in der zu besteuern Person selbst gegeben ist, sondern allein in der Person des Ehegatten, und das zudem diese Frau gegenüber anderen evangelischen Frauen (mit evangelischen Ehemännern) benachteiligt.

Während dies eine Fragwürdigkeit ist, die eigentlich alle Bürger beunruhigen müßte, haben Freikirchen noch einen zweiten Grund, sich gegen diese neue Kirchensteuer zu wehren. Das »besondere Kirchgeld« zerstört nämlich das bisher bestehende Gleichgewicht zwischen den Kirchen, die mit Hilfe des Finanzamtes Kirchensteuer einziehen lassen, und den Kirchen, die sich durch Gemeindebeiträge finanzieren. Zwei evangelisch-mennonitische Ehen, in denen beide Kirchen einmal den Alleinverdiener stellen, das andere

Mal den Nichtverdiener, bilden ohne »besonderes Kirchgeld« einen Zustand der ausgeglichenen Gerechtigkeit: Jede Kirche bekommt von ihrem verdienenden Mitglied eine Kirchensteuer bzw. einen Gemeindebeitrag. Durch das »besondere Kirchgeld« wird dieses Gleichgewicht gestört, die steuererhebende Kirche bekommt zu dem vollen Kirchensteuersatz aus der einen Ehe noch ein Drittel aus der anderen dazu, also aus zwei Ehen 1,33 Kirchensteuersätze. Zum Vergleich: Aus zwei entsprechenden evangelisch-katholischen Ehen bekommt die evangelische Kirche $2 \times 0,5 = 1$ Kirchensteuersatz. Durch das »besondere Kirchgeld« bekommt eine steuererhebende Kirche also deutlich mehr Kirchensteuern aus den Ehen ihrer Mitglieder.

Es liegt auf der Hand, daß die Freikirchen sich gegen diese neue Kirchensteuer wehren mußten. Sie zeigten sich allerdings über Jahrzehnte hinweg bemerkenswert inkompetent und unwillig, ihre Interessen gegenüber Landesregierungen und großen Kirchen nachdrücklich zu vertreten. Nachdem in den meisten Bundesländern das »besondere Kirchgeld« eingeführt worden war, stießen die Pläne zu seiner Einführung in Nordrhein-Westfalen auf den Widerspruch der Mennonitengemeinde Krefeld und schließlich auch der Baptisten. Nach mehreren Gesprächen mit Regierungsvertretern und Landtagsabgeordneten konnte erreicht werden, daß schließlich im Gesetz die Anrechnung der freikirchlichen Gemeindebeiträge auf das zu zahlende »besondere Kirchgeld« vorgesehen wird.

Als letztes Bundesland führte auch Bayern 2001 das »besondere Kirchgeld« ein. Hier gelang es freikirchlichen Vertretern ebenfalls, auf die Gesetzgebung Einfluß zu nehmen. Anders als in NRW, wo die Zahlungen des Freikirchenmitglieds an seine Gemeinde nachzuweisen sind, genügt in Bayern schon der Nachweis, daß der Ehepartner einer Freikirche angehört, um den evangelischen Kirchenangehörigen vom »besonderen Kirchgeld« zu befreien. Damit sind in zwei großen, maßgebenden Bundesländern, die von verschiedenen politischen Richtungen regiert werden, die Freikirchen berücksichtigende gesetzliche Regelungen durchgesetzt worden.

Jahrhundertlang haben Angehörige kleinerer Religionsgemeinschaften Mittel zur Finanzierung der großen Kirchen aufbringen müssen. Besonders die Mennoniten in Preußen wurden zu Zahlungen für die lokalen Kirchenspiele herangezogen. Proteste und auch Prozesse dagegen blieben vergeblich. Erst mit der Weimarer Reichsverfassung änderte sich das. Die Freikirchen erlangten die volle bürgerliche Gleichberechtigung, und einzelne Mennoniten führten und gewannen Prozesse dagegen, daß sie zu Zahlungen für andere Kirchen herangezogen wurden. Die Geschichte der Entwicklung und Einführung einer neuen Kirchensteuerart durch die großen Kirchen zeigt aller-

dings, daß sich die Freikirchen auf dem Erreichten nicht ausruhen dürfen. Sie müssen stets wachsam bleiben gegenüber schleichenden Veränderungen der Rechtsverhältnisse, die – blieben sie unwidersprochen – auf die Dauer zu einer tatsächlichen Aushöhlung der formellen Gleichberechtigung führen würden.

Christoph Wiebe

Bibelkonkordanz von 1540 auf Englisch erschienen

In *Pandora Press*, dem besonders rührigen jungen Verlag für Täuferliteratur, ist in Zusammenarbeit mit Herald Press die erste englische Übersetzung der Bibelkonkordanz erschienen, die Schweizer Brüder um 1540 kompiliert und anonym veröffentlicht haben. Zwischen 1540 und 1710 hat diese Konkordanz mindestens 14 deutsche Auflagen erlebt, und eine weitere in den Niederlanden. Danach ist das Interesse an ihr erloschen.

Unter 66 Stichwörtern, von Furcht Gottes, Buße und Nachfolge über Taufe, Verfolgung und Abendmahl zu Eid, Obrigkeit, jüngstem Gericht und Kindererziehung, wurden Textstellen aus dem Alten und Neuen Testament zusammengestellt und abgedruckt: *Concordantz vnd zeyger der namhaftigsten Sprüch aller Biblischen bücher alts vnd news Testaments*. Diese Stichwörter wurden unter thematischen Gesichtspunkten ausgewählt und angeordnet. Sie fügen sich nicht etwa zu einer Konkordanz zusammen, mit deren Hilfe man die entsprechenden Stellen in der Bibel aufsucht, um sie in aller Ausführlichkeit nachzulesen, zu vergleichen und miteinander in Beziehung zu setzen. Sie stellen vielmehr so etwas wie eine komprimierte Fassung der Bibel selbst dar, die ungelehrten Laien eine Möglichkeit eröffnete, unter kundiger Anleitung biblische Passagen auswendig zu lernen: »this remembered word was completely portable, and not subject to seizure at the moment of arrest.« Außerdem war die Konkordanz für diejenigen ein willkommener Ersatz, die sich die kostspielige Anschaffung einer Bibel nicht leisten konnten. Diese Konkordanz verfolgte ein lebenspraktisches Ziel. Sie enthält eine Auswahl biblischer Stellen, die Weisungen zur Einführung eines christlichen Lebens enthalten – ganz im Sinne der Täufer, die den Kern ihrer reformatorischen Bemühungen in der Nachfolge Christi sahen. Da diese Konkordanz von der Forschung bisher stiefmütterlich behandelt wurde und kaum noch zugänglich ist, ist die englische Übersetzung jetzt für jeden wertvoll, der sich mit der Art und Weise beschäftigen will, wie die Schweizer Täufer mit der Heiligen Schrift Umgang pflegten, welche Akzente sie setzten und worauf sie theologisch Wert legten.

Besonders hilfreich ist die bibliographische Einleitung, die Joe A. Springer, Kurator der Mennonite Historical Library in Goshen, Indiana, nach mühevollen Recherchen geschrieben hat. Vorangestellt wurde der Edition eine allgemeine Einleitung, in der C. Arnold Snyder (Conrad Grebel College) den Charakter und die Funktion dieser Konkordanz im Leben der Täufer auf exzellente Weise beschrieben und gezeigt hat, wie sehr diese Konkordanz dem Bedürfnis der Täufer entsprungen ist, sich nicht nur nach außen hin zu verteidigen, sondern vor allem das »tiefe Eintauchen in den biblischen Text« unter ihren Anhängern zu fördern. Wer sich in Zukunft mit den »Lehren« der Schweizer Brüder beschäftigt, wird gut daran tun, diese Konkordanz zu Rate zu ziehen. Sie sagt viel darüber aus, wie die Täufer ihre Auffassungen biblisch begründeten und verstanden wissen wollten. – C. Arnold Snyder (Hg.), *Biblical Concordance of the Swiss Brethren, 1540*. Translated by Gilbert Fast and Galen A. Peters, Introduction by Joe A. Springer, Pandora Press, Kitchener, Ont., und Herald Press, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont., 2001, LV und 227 S., Glanzleinband, ISBN 1-89710-16-9.

Hans-Jürgen Goertz

Jahrestagung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft

Am 25. Mai 2002 fand die Jahrestagung der im Vorjahr gegründeten Thomas-Müntzer-Gesellschaft (s. MGBI 2001, S. 197 f.) in Mühlhausen/Thüringen statt. Der Vorsitzende, Prof. Dr. Günter Vogler, Erkner, begrüßte die erschienenen Mitglieder und teilte mit, daß 44 Wissenschaftler und historisch Interessierte aus der gesamten Bundesrepublik und aus dem Ausland der Gesellschaft angehören.

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg, sprach zu dem Thema »Ende der Welt und Beginn der Neuzeit – Modernes Zeitverständnis im »apokalyptischen saeculum«: Thomas Müntzer und Martin Luther«. Damit wurden Grundfragen der Geschichtswissenschaft, insbesondere die Abgrenzung der historischen Epochen zur Diskussion gestellt. Nach Goertz hat die spätmittelalterliche Apokalyptik ein neues Zeitverständnis entstehen lassen, das unter anderem Müntzer in der sogenannten Fürstenpredigt zum Ausdruck brachte. Auch unsere heutige Gesellschaft ringt mit apokalyptischen Vorstellungen (Bedrohung durch einen atomaren Vernichtungsschlag) um ein neues Zeitverständnis (vgl. Jacques Derridas »Apokalypse«), und um eine neue Welt.

Goertz korrigierte erneut seine 1967 veröffentlichte Dissertation – wie schon 1989 – dahingehend, daß Müntzer nicht der »Verwalter einer alten ... Zeit«

gewesen sei, sondern daß sein Denken in die Zukunft wies. Damit entfällt der Hauptpunkt der Kritik, die ich vor dreißig Jahren geäußert habe (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Berlin-Ost, 20, 1972, S. 1185 f.).

Großes Interesse fand Reinhard Melzer, Boxdorf, der über die Ergebnisse einer von ihm veranstalteten Meinungsumfrage zu Thomas Müntzer berichtete. Die von ihm aufgezeigten Ergebnisse – Müntzer ist bei Personen aus den alten Bundesländern und bei Jugendlichen unter 28 Jahren so gut wie unbekannt – dürften zutreffend sein, wenn auch derartige Umfragen meines Erachtens im allgemeinen skeptisch zu betrachten sind.

Der Jahrestagung war eine Vorstandssitzung der Gesellschaft vorausgegangen, in der unter anderem finanztechnische Fragen sowie geplante Veranstaltungen – zum Beispiel die Jahrestagung am 24. Mai 2003 in Mühlhausen mit einem Referat von Prof. Dr. Siegfried Bräuer, Berlin, über neue Forschungsergebnisse zur Biographie Thomas Müntzers – und beabsichtigte Publikationen beraten und beschlossen wurden, so auch die Veröffentlichung des Vortrages von H.-J. Goertz und eine Aufsatzsammlung Günter Voglers.

Gerhard Günther

Gemeinde Regensburg auf Spurensuche

Es begann damit, daß bei einem Gemeindegespräch im Jahr 2001 unter der Überschrift *Mit unserem Erbe in die Zukunft* die bald 200jährige Geschichte der Gemeinde Regensburg zum Thema wurde. Herausgekommen ist noch im gleichen Jahr eine 86seitige Broschüre mit dem gleichen Titel. Sie sammelt zehn ältere Artikel zur Geschichte der Gemeinde, die zwischen 1950 und 2002 im Jahrbuch, im Gemeindekalender, in *Der Mennonit* oder an anderer Stelle veröffentlicht worden sind. Man möchte zusammentragen, allen zugänglich machen und weitergeben, was über die Geschichte der Gemeinde und einzelne prägende Gestalten im Lauf der Jahrzehnte veröffentlicht worden ist. An die amische Geschichte der Gemeinde wird erinnert, die lange an der Tradition festhielt und dann, Anfang des 20. Jahrhunderts, sehr abrupt umschwenkte, mit Emanuel Landes einen hauptamtlichen Prediger anstellte, das Verbot der Mischehen überwand und amische Traditionen wie die Fußwaschung hinter sich ließ. Gibt es in den drei Beiträgen zur Geschichte von Josef Gingerich (um 1950), Albert Schanz (1957) und Willi Wiedemann (1974) einige Überschneidungen, so hält der Beitrag von Albert Schanz über das Altenheim in Burgweinting eine weithin vergessene Geschichte fest. Mit Emanuel Landes, Josef Gingerich, Albert Schanz und Gertrud Horsch werden herausragende Persönlichkeiten porträtiert

(meist in Nachrufen), die den älteren Gemeindemitgliedern noch in lebendiger Erinnerung sind.

»Es gibt keinen Fortschritt ohne die Bejahung des Bestehenden«. Dieses Motto von Antoine de Saint Exupéry greift Emanuel Neufeld, Prediger der Gemeinde, in seinem Geleitwort auf und gibt damit die Richtung vor, unter der die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte in der Regensburger Gemeinde steht. Neufeld ist es auch, der die Beiträge gesammelt, bearbeitet, schön lesbar gesetzt und auch ansprechend gestaltet hat. Photographien, Ausschnitte alter Tabellen und Übersichten lockern die Lektüre auf. Das Büchlein macht neugierig auf mehr, und es wäre zu wünschen, daß bald weitere Beiträge zur Gemeindegeschichte folgen. Bestelladresse: Mennonitengemeinde Regensburg, Hartinger Straße 14, 93055 Regensburg, David.Neufeld@t-online.de. Preis: 5 Euro.

Christoph Wiebe

»200 Jahre Mennoniten in Bayern«

Ende Juni 2002 feierte man in Ingolstadt dieses Jubiläum, aus dessen Anlaß auch eine Festschrift erschienen ist: *Toleranz bejahen – Jesus Christus bekennen. 200 Jahre Mennonitengemeinden in Bayern.* »Es war der Geist der Toleranz an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, der den Vorfahren bayerischer Mennonitengemeinden den Weg geebnet hat. Zugleich mußten sie einen toleranten und von Liebe geprägten Umgang in den eigenen Reihen, mit Nachbarn und anderen Kirchen lernen. Der Schwerpunkt dieses Buches liegt auf dem geschichtlichen Rückblick. Kurze Berichte vermitteln jedoch einen Überblick über die Gestalt des heutigen Gemeindelebens, und Tim Geddert schafft in seinem Artikel einen Ausblick auf das Heute und Morgen: Toleranz bejahen – Jesus Christus bekennen« (Prospekt). 160 S., 8 Abbildungen, 8 Euro.

MGBI

Jansson-Familienalbum erschienen

1797 kam Cornelius Jantzen, aus Einlage an der Nogat gebürtig, durch Heirat auf den Hof in Tiege, der später zum Ausgangspunkt der weitverzweigten und zahlreichen Familie Jansson werden sollte. Um 1800 wechselte er die Schreibweise seines Namen in Jansson und sorgte 1802 für den Bau eines imponierenden Vorlaubenhauses, in dem heute die Verwaltung eines landwirtschaftlichen Kombi- nates ihren Sitz hat. Sein Sohn, Cornelius Jans-

son (1827–1916), seit 1862 Prediger der Gemeinde Ladekopp, und seine Frau Wilhelmine geb. Enss (1833–1893) wurden zu den Stammeltern der Familie. Bilder zu ihrem Leben und dem ihrer Nachkommen wurden von Dr. Klaus Jansson in jahrelanger Arbeit zusammengetragen und nun als Familienalbum veröffentlicht. Dieses Familienalbum im DIN-A4-Querformat umfaßt 90 Seiten und hat die Gestalt eines Ringbuches. Es versammelt Bilder aus drei Generationen und reicht von ca. 1860 bis ca. 1950. Ein ausklappbarer Stammbaum und eine Werderkarte ergänzen das Album, das von Enke Cäcilie Jansson professionell und anschaulich gestaltet wurde. Es ist zum Preis von Euro 64,42 (inkl. Verpackung und Versand in Deutschland) zu beziehen bei Dr. Klaus Jansson, Sachsenring 9, 65719 Hofheim/Ts., km-jansson@t-online.de.

MGBI

70 Jahre Brüdergemeinde Fernheim

Unter den Rußlandmennoniten, die nach dem Ersten Weltkrieg in Paraguay eine neue Heimat fanden, befanden sich auch Mitglieder der Brüdergemeinde, die 1860 entstanden war. Bereits im Juni 1930 kam es in Paraguay zur Gemeindegründung. Zum 70jährigen Jubiläum ist eine kleine Festschrift erschienen, welche die Geschichte der Brüdergemeinde in Paraguay in Tabellen, Ältestenlisten und kurzen Berichten zu Geschichte und gegenwärtigem Gemeindeleben zusammenfaßt: *70 Jahre M.B.G.-Fernheim. Ein Überblick über die Zeit 1930–2000*, 70 S., Format A4, zahlreiche, meist farbige Abbildungen.

MGBI

Michael Sattler in katholischer Sicht

Hans-Otto Mühleisen, Vom Benediktiner zum Täufer. Michael Sattler: Ein fast vergessenes Schicksal der oberrheinischen Kirchengeschichte zur Zeit der Reformation, in: Freiburger Diözesan-Archiv, 120. Bd., Dritte Folge, 250. Band, 2000, S. 141–156. In diesem mit sechs Abbildungen illustrierten Beitrag schildert Mühleisen die Entwicklung Sattlers unter der Fragestellung, inwieweit er auch als Täufer Motive seiner benediktinischen Vergangenheit weitertrug. »Hätte Sattler die in der Regula kodifizierte ursprüngliche benediktinische Lebensweise nicht tief verinnerlicht, wäre das Schleithheimer Bekenntnis so nicht geschrieben worden.«

MGBI

Vielweiberei im täuferischen Münster

Unter diesem Titel ist im Agenda-Verlag (Münster) 2001 eine 39seitige Schrift von Bernhard Frehe erschienen, die es unternimmt, das dichte Geflecht von »Legende und Wirklichkeit«, so der Untertitel, zu entwirren. Im Rahmen des »Studiums im Alter« beschäftigte der Laienhistoriker sich bei Ernst Laubach mit täuferischen Quellen und verglich die verschiedenen Überlieferungen miteinander. ISBN 3-89688-120-5, www.agenda.de

MGBI

Jubiläum der Mennoniten im Kraichgau

Obwohl einige Täufer bereits vor dem Jahr 1618 im Kraichgau, der sanft-hügeligen Landschaft südöstlich von Heidelberg, zwischen Sinsheim und Eppingen anzutreffen waren, verliert sich jegliche Spur von ihnen vor oder während des Dreißigjährigen Krieges. Aber es sollte nicht so bleiben, denn bereits in der Zeit zwischen 1648 und 1650 ließen sich Schweizer Täuferfamilien in Dühren bei Sinsheim nieder. Der Freiherr von Venningen, der auch später zahlreiche Täufer in seinem Herrschaftsgebiet aufnahm, überreichte den Täufern bereits im Januar 1650 eine öffentliche Niederlassungsbewilligung. Weitere Familien folgten, aber erst seit 1664 duldete der pfälzische Landesvater Kurfürst Karl Ludwig die Mennoniten in seiner »Mennonisten-Konzession«.

Zum Anlaß des Jubiläums dieser für die Täufer bedeutsamen Entwicklung feierten die Mennonitengemeinden im Kraichgau (Bammental, Hasselbach, Sinsheim und Wössingen) mit verschiedenen Veranstaltungen zwischen April und Oktober 2002 nun »350 Jahre Mennoniten im Kraichgau«. Ein engagierter Ausschuß bildete sich Anfang des Jahres 2001, um ein Konzept zu erarbeiten, wie das Jubiläum angemessen begangen werden könnte. In darauffolgenden Sitzungen wurde ein größeres Programm mit Vorträgen, einer Ausstellung, Exkursionen und einer Theateraufführung ausgearbeitet. Auch konnte der Heimatverein Kraichgau e. V. zur Mitarbeit gewonnen werden.

Am 14. April 2002 wurde das Jubiläum mit der Ausstellung »Ketzer, Bauern, Stille im Lande ...« vor einem interessierten Publikum in der ehrwürdigen »Alten Universität« in Eppingen, im Zentrum des Kraichgaus, eröffnet. Mit kurzen Ausführungen über die Ansiedlung und Entwicklung der Mennoniten im Kraichgau stellte Wolfgang Krauß die gelungene Ausstellung der Öffentlichkeit vor. Dokumente und Exponate von Privatpersonen, aus dem Generallandesarchiv in Karlsruhe, aus der Mennonitischen Forschungsstelle

auf dem Weierhof, wurden, zusammen mit Trachten, landwirtschaftlichen Geräten, alten Fotos und wertvollen Archivalien aus Familienbesitz, ansprechend zusammengestellt. Der Besucher konnte sich ein gutes Bild von der Ansiedlung der Mennoniten im Kraichgau und ihren Leistungen, insbesondere auf dem Gebiet der Landwirtschaft, machen. Erfreulich ist die Tatsache, daß die Ausstellung, organisiert mit viel Mühe und Liebe, als Wanderausstellung an sieben verschiedenen Orten des Kraichgaus gezeigt wird, zuletzt wird sie zwischen dem 18. Oktober und 18. November 2002 auf dem Weierhof zu sehen sein.

Verschiedene Vorträge wurden in der Zeit zwischen Mai und September gehalten, die als zentrales Thema die Mennoniten im Kraichgau hatten. Mit seinem Referat hat Wolfgang Kraus das Thema »Nachfolge und Gewaltfreiheit« aufgegriffen, um zu zeigen, daß Mennoniten nicht immer ihren Prinzipien treu blieben. Weitere Vorträge haben historische Fragen behandelt, wie der Vortrag von Dr. Arnold Scheuerbrandt vom Heimatverein Kraichgau »Von der Elsenz zum Conestoga River: Auswanderung von Mennoniten nach Pennsylvanien« oder der Vortrag von Bernd Röcker, ebenfalls vom Heimatverein Kraichgau, über »Einwanderung aus der Schweiz nach 1648«. Die Vorträge Dr. Steve Buckwalters von der Universität Heidelberg über »Die radikale Reformation im 16. Jahrhundert« oder der Vortrag Dr. Alejandro Zorzins, Pastor der Mennonitengemeinde Friedelsheim, über »Aufruhr und Gotteslästerung – Melanchthon und die Vernichtung der Täufer« haben den täuferischen Aspekt der mennonitischen Geschichte untermauert. Dieter Götz Lichdi, Heilbronn, referierte über das Thema »Von Verfolgung und Diskriminierung zu Duldung und Anpassung«. Die Vortragsreihe wurde mit einer Lesung von Frau Charlotte Hoffmann-Hege (Bad Rappenau) aus ihren Werken »Porträts und Geschichten aus dem mennonitischen Leben« abgerundet.

Weitere Aktivitäten wie Filmabende über Michael Sattler oder Theateraufführungen zeigen das breite Spektrum der Möglichkeiten, Geschichte an den Menschen zu bringen. Die Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins hatten auch die Möglichkeit, als Teil der Mitgliederversammlung am 15. Juni 2002 an einer der mehrfach angebotenen Exkursionen »Spurensuche im Kraichgau« unter der kompetenten Leitung von Eckhard Horsch, Wagenbacherhof, teilzunehmen. Es wurden verschiedene Höfe besucht, in denen Mennoniten über Jahrhunderte ansässig waren, und täufergeschichtlich interessante Orte besichtigt wie der Versammlungsort in Steinsfurt.

In einem Faltblatt zum Jubiläum heißt es: »Die Zeiten staatlicher Diskriminierung und religiöser Unterdrückung sind vorbei. Heute können mennoni-

tische Gemeinden ihr Modell der Gemeinde Jesu in ökumenischer Partnerschaft leben und entfalten. Die Herausforderung der Nachfolge Jesu bleibt.»

Gary J. Waltner

Neugestaltete Täuferkabinette im Stadtmuseum Münster

In der großen, vor zwei Jahren gezeigten Ausstellung »Das Königreich der Täufer« (17. September 2000 bis 4. März 2001) brachte das Stadtmuseum Münster die Geschichte der münsterischen Täufer einem auch internationalen Publikum nahe. Der gleichnamige zweibändige Katalog ist geblieben und noch erhältlich. Nach Ende der vielbeachteten Schau konzipierten Museumsleiterin Dr. Barbara Rommé und Dr. Bernd Thier mehrere Räume der Dauerausstellung des Museums neu. Eröffnet wurden die neugestalteten fünf Kabinette über Stiftungen des Mittelalters, Reformation, Beginn der Täuferherrschaft, das Königreich der Täufer sowie die nachfolgende Blüte der Bürgerstadt im Rahmen der Nacht der Museen am 14. September 2002.

In einer würdigen, mit Musik aus Giacomo Meyerbeers Oper »Le Prophète« gestalteten Eröffnungsfeier hielt Peter J. Foth, vor kurzem in den Ruhestand getretener Pastor der Mennonitengemeinde Hamburg-Altona, den Hauptvortrag über das Königreich der Täufer aus der Sicht der heutigen Mennoniten. Seine Darstellungen und Überlegungen aus der Außenperspektive brachten für das Ortspublikum viel Neues. Zwar gehören, wie Peter Foth ausführte, die Täufer von Münster bis heute für weite Kreise der Mennoniten immer noch nicht zum eigentlichen Täufern, das nach der wirkungsmächtigen Definition von Harold S. Bender pazifistisch gewesen sei, doch werde nunmehr auch gesehen, daß nicht inhaltliche Wesenszüge, sondern eher drei strukturelle Übereinstimmungen dazu berechtigten, in der Vielgestaltigkeit des Täufern die Gemeinsamkeiten zu erkennen: Die Täufer wollten, wie Peter Foth erläuterte, Veränderungen eigenständig, tiefgreifend und sofort herbeiführen.

Am Eröffnungsabend strömten sehr viele Besucherinnen und Besucher durch die neuen Ausstellungsräume und nahmen an den zahlreichen Führungen teil. Offensichtlich hat die vielbeachtete Ausstellung vor zwei Jahren das Publikum nachhaltig für das Thema gewonnen. Die religiöse Kunst des Mittelalters wird jetzt im Erklärungsrahmen der Stiftungen präsentiert und somit in den Zusammenhang der Sorge um das individuelle Seelenheil gestellt. Damit ist die Frage der Reformation vorbereitet, inwiefern Werke heilsrelevant sind. Mittelpunkt des zweiten Raumes ist eine (neugotische) Kanzel, an der man Texte niederdeutscher Predigten des Stadtreformators

Bernhard Rothmann (auch in hochdeutscher Übersetzung) hören kann. Den dritten Raum beherrschen drei Sonnen, die für die Himmelserscheinungen stehen, die die Sicht führender Täufer in Münster zu bestätigen schienen, daß die Endzeit angebrochen sei. Der vierte Raum ist durch die drei Nachbildungen der Eisenkörbe von St. Lamberti, in denen die Leichen der hingerichteten Täuferführer aufgehängt wurden, in zwei Hälften geteilt. Vor den Körben werden Objekte der Täuferzeit, hinter den Körben aber Objekte der späteren Auseinandersetzung mit den Täufern gezeigt. Hier ist erstmals in einer Dauerausstellung das angebliche Bett des Königs Jan van Leiden aufgebaut, ein heute sehr seltenes Prunkbett der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Insgesamt werden die Täufer durch die Neukonzeption in ihren Anliegen gewürdigt. Neben den Originalobjekten ermöglichen visuelle und akustische Installationen auch den historisch wenig vorgebildeten Besuchergruppen die Beschäftigung mit einer fernen Welt. An einigen Stellen wäre durch ein strengeres Gestaltungskonzept die Wirkung von Originalen und Reproduktionen sicherlich noch zu steigern. Die Mängel könnten jedoch durch einer verbesserte Hängung leicht behoben werden. Daß Albrecht Dürers berühmte Holzschnittfolge zur Offenbarung des Johannes aus konservatorischen Gründen leider nicht mehr gezeigt werden kann, ist bedauerlich, aber nachvollziehbar.

Ralf Klötzer

Errata

Zu dem Beitrag von Dr. M. Rauert in MGBI 2001, S. 120–128 bitten wir folgende Korrekturen zu berücksichtigen: S. 120, Z. 9 v.u.: *privatim*; S. 121, Z. 20: erg. Fernando Alvarez ...; ebd., Z. 21: 1567; ebd, Z. 3 v.u. muß es heißen: Ein 240 cm × ca. 180 cm hohes „Martyrerbaum“-Kreuz ...; S. 123, letzte Z.: „Menonisten“; S. 124, Z. 23: Taufbrief von Isaak Goos; S. 128, Z. 3 ergänze nach Begriffe: die den Täufern angehängt wurden.

Auf den Seiten 121 (Z. 11 u. 33), 127 (Z. 1) und 188 (letzte Z.) ist das Malzeichen × beim Belichten der Filme entfallen.

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) vom 15. Juni 2002 in Hasselbach

1. Eröffnung und Begrüßung /Anträge der Tagesordnung

Dennis Slabaugh eröffnet die MV, die während des Jubiläums »350 Jahre Mennoniten im Kraichgau« stattfindet. Er begrüßt 21 Mitglieder und einen Gast und stellt fest, daß form- und fristgerecht eingeladen wurde.

Zur Tagesordnung schlägt Wolfgang Schultz vor, in Punkt 5 »Verschiedenes« den Absatz 5.3 »Satzungsänderungen« an erster Stelle zu behandeln. Der Vorschlag wird mit einer Stimmenthaltung angenommen. Helmut Funck bittet, den Punkt »Verschiedenes« um einen Absatz 5.4 mit dem Thema »Gedenken an Christian Hege« zu ergänzen. Diese Bitte wird einstimmig angenommen.

2. Protokoll der MV vom 27. Mai 2001 in Hamburg

Das Protokoll (MGBI 2001, S. 199–203) wird einstimmig genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Statistik und Allgemeines

Raphael Zeisset berichtet von 18 Abgängen und 10 Zugängen. Somit sank die Gesamtzahl aller Interessenten von 557 auf 549. Die Versammelten gedenken der Verstorbenen – Gerhard Heer, Elisabeth Jacob, Dr. Hans Stiasny. Dennis Slabaugh begrüßt die neuen Mitglieder Heinzhorst Dyck, Nikolaus Dyck, Patricia Hanberk, Hans Holzrichter, Albrecht Landes, David Neufeld, Loren Preheim, Dr. Helmut Schmahl sowie Daniel Studer. Er fordert zu weiterer Werbung auf.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter

Dennis Slabaugh nennt Gründe und bittet um Verständnis für das verspätete Erscheinen der MGBI 2001. Dann gibt er eine Vorschau auf die kommende Nummer der Geschichtsblätter und erwähnt unter anderem neue Forschungsbeiträge zu den Täufern in Münster/Westfalen.

Die Aussprache führt zu folgendem Beschluß der MV: »Der Vorstand wird gebeten, mit dem Redaktionsteam zu beraten, wie mit einem veränderten Konzept für die MGBI eine breitere Berichterstattung von historischen Begebenheiten und aktuellen Ereignissen erreicht werden kann, um eine erweiterte Leserschaft insbesondere in allen mennonitischen Gruppen und Gemeinden zu erreichen. Konkret wird darum gebeten zu prüfen, Beiträge aus Anlaß des Jubiläums ›350 Jahre Mennoniten im Kraichgau‹ für die Ausgabe der MGBI 2002 zu berücksichtigen. In zukünftigen Ausgaben könnten z. B.

- das 19. und das 20. Jahrhundert,
 - Veröffentlichungen von Quellen zur Täufergeschichte,
 - gemeindeorientierte Geschichtsschreibung,
 - die Beschreibung von Traditionen,
 - Familiengeschichten,
 - Darstellungen der sozialen Gruppen in den Gemeinden,
 - Täufergeschichte,
 - aber auch die Geschichte der Mennoniten in Rußland und ihre Umsiedlung während der letzten 30 Jahre
- eine stärkere Aufmerksamkeit erfahren.«

Dieser Beschluß wird mit 18 Stimmen bei 3 Enthaltungen angenommen.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Anhand eines Briefes von Helmut Enss berichtet Dennis Slabaugh von positiven Entwicklungen; so sei die Zahl der Besucher gestiegen, und das Ehepaar Dietrich und Karin Janzen bewähre sich in der Betreuung der Gedächtnisstätte.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Gary Waltner kommentiert die Tischvorlage »Jahresbericht 2001«. Er berichtet von 400 bis 500 Besuchern, darunter auch solchen, die sich nicht nur für die MFSt, sondern für das Täufermennonitentum an sich interessieren. Ferner berichtet er von Neuanschaffungen von Büchern, der Übernahme von Nachlässen, von Ausstellungen, z. B. »Amische, Mennonitische und Hutterische Trachten« und von den Tätigkeiten der Helfer.

In der Aussprache wird unter anderem nach der Bedeutung gefragt, die der Arbeit der MFSt beigemessen werde. Dazu wird auf den Neubau der MFSt hingewiesen, durch den die hohe Bedeutung der nun darin möglichen Arbeit belegt werde, andererseits müsse der MGv aber mit den ihm zugehenden Mitteln haushalten. Daher könne z. B. die technische Weiterentwicklung der

Einrichtung der MFSt sowie die Aufarbeitung von Archivalien nur schrittweise vorgenommen werden. Außerdem wird die Zusammenarbeit der MFSt mit anderen Forschungseinrichtungen und Archiven erörtert. Schließlich dankt die MV Gary Waltner und den Helfern für ihre Arbeit.

3.5 Kassenbericht

Raphael Zeisset erläutert die Tischvorlage »Kassenbericht 2001«. Trotz gesunkener Einnahmen seien z. B. die Ausgaben für den Betrieb der MFSt von etwa 15 TDM im Jahre 2000 auf fast 25 TDM im Berichtsjahr gestiegen, was ebenfalls die Bedeutung zeige, die der Arbeit dort beigemessen werde. Insgesamt sei der Kassenstand vom Anfang des Jahres 2001 mit 71 TDM zum Ende des Jahres auf fast 83 TDM gestiegen, allerdings sei der darin frei verfügbare Anteil von etwa 47 TDM auf fast 31 TDM gesunken, weil die zweckgebundenen Geldbestände zugenommen haben. So sei eine freie Rücklage gebildet worden, die Rücklage MFSt sei gestiegen und erste Stiftungsspenden seien eingetroffen. Als aktuell berichtet der Kassenführer, daß die Baukasse jetzt ausgeglichen ist.

Mit der Tischvorlage »Einnahmen und Ausgaben im Durchschnitt der Jahre 1998 bis 2001« zeigt Raphael Zeisset, daß eine durchschnittliche jährliche Deckungslücke von DM 6600 jeweils durch Spenden oder Einmalerlöse gedeckt wurde. Die Übernahme höherer Aufwendungen könne beispielsweise mit einer Förderstiftung durch einzelne Stifter, durch Beteiligung aller Mitglieder über die Beiträge oder durch Anwerbung neuer Mitglieder möglich werden.

3.6 Kassenprüfungsbericht

Dennis Slabaugh liest den Prüfungsbericht vor, den Christa Hege und Günther Krüger am 6. Mai 2002 nach pflichtgemäßer Prüfung der Kassen-geschäfte bei Raphael Zeisset in Nürtingen angefertigt haben. Beide empfehlen die Entlastung des Kassenführers.

4. Entlastung des Vorstandes

Die Anwesenden erteilen dem Kassenführer sowie dem Vorstand einstimmig die Entlastung und danken für die geleistete Arbeit.

5. Verschiedenes

5.3 Satzungsänderungen

5.3.1 Zu § 1 Name und Sitz des Vereins

Aus aktuellem Anlaß schlägt der Vorstand vor, in § 1 den Satz 2 aufzutei-

len und wie folgt neu zu fassen: »Er hat seinen Sitz in Bolanden, Ortsteil Weierhof. Postanschrift ist die vereinseigene Mennonitische Forschungsstelle: Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof. Der Verein ist in Kaiserslautern in das Vereinsregister eingetragen.« Dieser Vorschlag wird mit 19 Stimmen bei 2 Enthaltungen angenommen.

5.3.2 Zu § 6 Stimmberechtigung bei Mitgliederversammlungen

Um Mißverständnissen vorzubeugen, schlägt der Vorstand vor, in § 6, Absatz 2 den Satz 2 durch folgende Sätze zu ersetzen: »Stimmberechtigt sind die anwesenden Mitglieder (natürliche Personen) mit je einer Stimme. Zur Ausübung des Stimmrechts einer juristischen Person kann eine natürliche Person (selbst Mitglied oder nicht Mitglied) schriftlich bevollmächtigt werden. Eine natürliche Person darf nur eine einzige juristische Person vertreten und somit höchstens zwei Stimmen abgeben.« Nach der Aussprache, in der unter anderem die Beschränkung der Vertretungsbefugnis begründet und langfristig um eine unfassende Satzungsänderung gebeten wird, wird der Vorschlag mit 15 Ja-, 4 Nein-Stimmen und 2 Enthaltungen angenommen. Auch wird daran erinnert, daß Satzungsänderungen erst mit dem Eintrag in das Vereinsregister wirksam werden.

5.1 Gründung der »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«

Dennis Slabaugh erinnert an die Gespräche bei vorangegangenen Versammlungen und an den mit der Einladung zur MV versandten Text. Er stellt fest, die Gründung der Stiftung sei gründlich vorbereitet, er bittet die Mitglieder um ein zustimmendes Votum. Raphael Zeisset informiert über die in der Gründung einer unselbständigen Stiftung liegenden Vorteile und teilt mit, der Verein könne ein erstes Stiftungskapital in Höhe von 5 T Euro einbringen. Die MV stimmt der Gründung der Stiftung einstimmig zu; das Gründungsgeschäft wird im Anschluß an die MV durchgeführt.

5.2 Erhöhung des Mitgliedsbeitrages

Dennis Slabaugh erinnert an den hierzu ebenfalls mit der Einladung versandten Text und erläutert die vom Vorstand vorgeschlagenen, ab 2003 anzuwendenden Mitgliedsbeiträge: 25 Euro für Einzelmitglieder, 10 Euro für Studenten und Auszubildende, 40 Euro für Gemeinden. Nach der Aussprache, in der unter anderem angeregt wird, zukünftig kleine Gemeinden durch die Einführung eines Mitgliedsbeitrages je Zahl der Gemeindemitglieder zu entlasten, wird der Vorschlag des Vorstandes mit 19 Ja-Stimmen, einer Gegenstimme und einer Enthaltung angenommen.

5.4 Gedenken an Christian Hege

Helmut Funck regt an, das Andenken an Christian Hege, einen der beiden Begründer und Herausgeber des Mennonitischen Lexikons, jetzt auch mit einer Platte auf seinem Grab in Eichstock zu wahren. Dennis Slabaugh antwortet, der Vorstand werde die Anregung beraten und eine Lösung finden.

6. Wahlen

6.1 Wahl der Kassenprüfer

Dennis Slabaugh teilt mit, Christa Hege und Günther Krüger seien bereit, auch die Kassengeschäfte des Jahres 2002 zu prüfen. Die MV erteilt ihnen den Prüfungsauftrag mit 20 Stimmen bei einer Enthaltung.

6.2 Wahl des 2. Vorsitzenden

Dennis Slabaugh gibt bekannt, mit Ablauf der heute endenden Amtszeit sei Gary Waltner bereit, das Amt des 2. Vorsitzenden nochmals zu übernehmen. Die MV wählt Gary Waltner einstimmig und dankt ihm für die schon bisher geleistete Arbeit.

6.3 Wahl eines Schriftführers

Dennis Slabaugh bedauert, daß die langjährige Schriftführerin Christel Schultz nicht zu einer Wiederwahl kandidiert; er dankt ihr für ihre treue Mitarbeit; Gary Waltner überreicht ein Geschenk. Dann gibt Dennis Slabaugh bekannt, daß Jörg Isert, Ostfildern bei Stuttgart, ehemals Geschäftsführer bei »Brot für die Welt«, als neuer Schriftführer kandidiert. Die MV bestellt Jörg Isert einstimmig zum neuen Schriftführer.

6.4 Wahl des Kassenführers

Raphael Zeisset erklärt sich zur Wiederwahl bereit, die MV wählt ihn einstimmig erneut zum Kassenführer.

6.5 Wahl der Beiräte

Dennis Slabaugh teilt mit, daß Rainer W. Burkart, Dr. Horst Gerlach und Dr. Gabriele Stüber zur Wiederwahl in den Beirat kandidieren. Als Nachfolger für Hans Rudolf Lavater stellt sich Daniel Studer aus Biel vor, um die Verbindung zum Schweizerischen Verein für Täufergeschichte zu pflegen. Gary Waltner bittet Dr. Wolfgang Schultz, zu kandidieren, um im Beirat die bisherige Mitarbeit fortzusetzen. Wolfgang Schultz dankt für die damit verbundene Anerkennung und kandidiert. Die MV wählt die vier Kandidaten in den Beirat und beruft Wolfgang Schultz zu dessen Ehrenmitglied.

7. Veröffentlichungen

Dennis Slabaugh berichtet

- vom Absatz des zum Jubiläum der Mennonitengemeinde Hamburg und Altona 2001 von Michael D. Driedger verfaßten Buches »Zuflucht und Koexistenz«;
- von der Vorbereitung eines Sammelbandes mit Aufsätzen von Hans-Jürgen Goertz anlässlich seines Eintritts in den Ruhestand;
- von der Fortsetzung der Schriftenreihe der MFSt mit einer Broschüre »Mennoniten und Amische in Mehlingen« von Lothar Horter;
- von einem Buch über die Geschichte der Mennoniten im Kraichgau, an dem Theo Glück arbeite, und
- davon, daß die Arbeit an dem von Diether Götz Lichdi entworfenen Geschichtsbuch noch nicht beendet werden konnte, obwohl große Hoffnung bestand, das Buch zur MV vorlegen zu können.

Die Aussprache führt zur Zusage des Vorstandes, sich verstärkt an der Arbeit zur Veröffentlichung des neuen Buches zu beteiligen. Schließlich bittet Gary Waltner um freiwillige Hilfe beim Lesen und Redigieren von Entwürfen zur Schriftenreihe der MFSt.

8. Abschluß

Auf Einladung von Dennis Slabaugh wird die MV mit dem Lied »Nun danket alle Gott« geschlossen.

Protokoll aufgesetzt: Dr. Wolfgang Schultz

Protokoll gelesen: Dr. Dennis L. Slabaugh

Kassenbericht 2001

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	20692,59
Spenden (allg. u. zweckgeb.)	8251,42
Neubau Mennonitische Forschungsstelle	15819,50
Buchverkäufe	6587,83
Kapitalerträge	2678,78
Forschungsstelle: Kaltmiete, Nebenkosten	8676,55
Sonstige Einnahmen, Erstattungen	463,20
Summe	63169,87
Kassenstand 31. 12. 2000	71060,52
	<u>134230,39</u>

B. Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter	13998,88
Mennonitische Forschungsstelle (Bücher, Personal, Betriebskosten)	24642,64
Neubau der Menn. Forschungsstelle (Tilgungen)	2975,00
Porti, Kontoführung, Reisekosten, Mitgliedsbeiträge	2031,09
Herausgabe von Büchern	5944,33
Weiterleitung von Spenden	1000,00
Sonstige Ausgaben	828,57
Summe	51420,41
Kassenstand 31. 12. 2001	82809,98
	<u>134230,39</u>

C. Neubau der Forschungsstelle

Spenden	462274,22
Zuschüsse	58233,00
Darlehen	99957,98
Summe Einnahmen bis 31. 12. 2001	<u>620465,20</u>

Bau	523888,28
Tilgungen Darlehen	79957,98
Summe Ausgaben bis 31. 12. 2001	<u>603846,26</u>

Bestand zweckgebundener Einnahmen	16618,94
abzügl. Darlehensverbindlichkeiten	<u>20000,00</u>
Stand der Baukasse am 31. 12. 2001	- 3381,06

D. Kassenstand per 31. 12. 2001

Girokonto, Schecks	18953,33
Sparanlagen	29663,47
Depot (Kurswert 33 333,97 DM)	34193,18
Summe	82809,98

davon:

ab zweckgeb. Einnahmen (Neubau)	16618,94
ab Freie Rücklage	12000,00
ab Rücklage Forschungsstelle	19800,00

ab Stiftungsspenden	2820,00
---------------------	---------

ab zweckgebundene Einnahme (Mietkaution)	600,00
frei verfügbar	30971,04

E. Aufstellung und Prüfungsvermerk

Aufgestellt im Januar 2002 durch Raphael S. Zeisset,
geprüft im Mai 2002 durch Christa Hege und Günther Krüger.
Angaben in DM

Summe Einnahmen bis 31. 12. 2001	82809,98
Gehältern	73927,98
Zuschüsse	2820,00
Spenden	16618,94
Summe Ausgaben bis 31. 12. 2001	80786,56
Bestand zweckgebundene Einnahmen	16618,94
Bestand zweckgebundene Einnahmen	12000,00
Bestand zweckgebundene Einnahmen	19800,00
Summe Ausgaben bis 31. 12. 2001	80786,56
Tilgungen Gehältern	73927,98
Summe Ausgaben bis 31. 12. 2001	80786,56

Soeben erschienen

Aus Anlaß des 65. Geburtstags von Hans-Jürgen Goertz haben Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe im Auftrag des Geschichtsvereins ausgewählte Aufsätze des Jubilars herausgegeben:

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Das schwierige Erbe der Mennoniten

Aufsätze und Reden

Über Jahrzehnte hindurch hat Hans-Jürgen Goertz, in den 1960er Jahren Pfarrer der Mennonitengemeinde Hamburg, sich in Vorträgen, Reden, Lexikonartikeln und Aufsätzen mit den Mennoniten beschäftigt. Er schlägt darin eine Brücke von der Erforschung der Täufer im 16. Jahrhundert, die er selber mit geprägt hat, zur Frage nach dem heutigen Selbstverständnis der Mennoniten. Ob Goertz in biographischen Skizzen Konrad Grebel und Menno Simons porträtiert oder sich Gedanken über die mennonitische Forschungsstelle macht, ob er sich mennonitischen Bekenntnissen zuwendet oder dem problematischen Verhalten der deutschen Mennoniten im Dritten Reich, ob er den Weg der traditionsreichen Hamburger Gemeinde in die Moderne nachzeichnet oder seinen eigenen Weg vom Mantelhaus zum Hörsaal – stets gelingt es Hans-Jürgen Goertz, Geschichte lebendig werden zu lassen in ihrer Bedeutung für heute. Die dreizehn zum Teil unveröffentlichten Beiträge dieses Buches sind geeignet, der gegenwärtigen Diskussion um Selbstverständnis und Zukunft der Mennoniten wertvolle Impulse zu vermitteln. Die aktualisierte Fassung eines Lexikonartikels über die Mennoniten (mit zahlreichen Literaturhinweisen) bietet die derzeit beste Einführung in Geschichte und Gegenwart der Mennoniten und regt zu weiterer Beschäftigung mit ihnen an. (Klappentext)

18,80 Euro Ladenpreis

12,50 Euro ermäßigter Preis für Mitglieder des Vereins
und Abonnenten der Geschichtsblätter

Weitere lieferbare Bücher des Vereins:

MICHAEL D. DRIEDGER, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von PETER J. FOTH, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 12,- / 17,50

HANS-JÜRGEN GOERTZ, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 8,60 / 12,70

GERHARD U. JULIA HILDEBRANDT, 200 Jahre Mennoniten in Rußland. Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur, 2000, kartoniert, Euro 15,35 / 17,90

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., Euro 10,20

PETER P. KLASSEN, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90

PETER P. KLASSEN, Die Mennoniten in Paraguay, Band 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern, 1991, 376 S., Euro 9,20 / 12,25

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00

HORST PENNER, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90

Bestellungen an: Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle
Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof,
E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Bestellungen für

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 43 (1986) bis 57 (2000), je Euro 17,90 / 24,50

MENNONITISCHES LEXIKON, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986, je Band Euro 58,80

GERTRUD HERTZLER: Familie Wirz / Würtz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50
sind an Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7,
67295 Bolanden-Weierhof.

Preise für Mitglieder des Vereins / Preise für Nichtmitglieder und Buchhandel
Alle Preise zzgl. Versandkosten.

Der Mennonitische Geschichtsverein

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, E-Mail: mennoforsch@t-online.de. Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
- 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 (in Euro)

	2002	ab 2003
Normaler Beitrag:	17,90	25,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis:	10,20	10,00
Beitrag für Gemeinden:	40,90	40,00

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. Aufgrund der hohen Bankgebühren können wir keine Schecks annehmen. Sie können statt dessen Euro-Banknoten schicken.

Zahlungen aus Nordamerika: Dollar-cheques (no Euro-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

Für Mitgliedsbeiträge und Spenden erhalten Sie zu Beginn eines jeden Jahres eine Zuwendungsbestätigung.

Stiftung Mennonitische Forschungsstelle gegründet

Auf der Mitgliederversammlung am 15. Juni 2002 haben der Geschichtsverein und neun Gründungstifter eine Förderstiftung für die Forschungsstelle auf dem Weierhof ins Leben gerufen. Diese Stiftung soll die Forschungsstelle in ihren wissenschaftlichen und kulturellen Aufgaben unterstützen. Das Ziel der Stiftung ist es, den Ausbau und die Verwaltung des Bestandes an Büchern, Dokumenten und Sachen in der Forschungsstelle und auch die Veröffentlichung von Schriften zur Geschichte und Lehre der Täufer und Mennoniten auf eine solide finanzielle Grundlage zu stellen und die mennonitische Geschichts- und Familienforschung zu fördern. Vier Jahre nach dem Neubau des Bibliotheksgebäudes und nach dem Ausgleich der Baukasse hat der Geschichtsverein ganz bewußt diesen Weg der Stiftung gewählt, um die Arbeit in der Forschungsstelle weiter zu entwickeln. Zuwendungen oder Vermächtnisse im Vermögensstock der Stiftung können durch ihre Erträge jedes Jahr ihren Zweck neu erfüllen. So wird das mennonitische Erbe auch in Zukunft für die nachfolgenden Generationen zugänglich bleiben. Informationen über die Stiftung sind in der Forschungsstelle erhältlich. Zuwendungen zum Vermögensstock der Stiftung sind natürlich auch weiterhin möglich; Interessierte sind hiermit aufgerufen, über eine Zuwendung nachzudenken. Und: die Stiftung ist als gemeinnützig anerkannt – Zuwendungen sind also von der Einkommensteuer absetzbar.

Dennis L. Slabaugh

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2002
ISSN 0342-1171

59. Jahrgang, 2002
ISBN 3-921881-18-8

Preis: 24,50 Eur-D, 25,20 Eur-A,
Preis für Abonnenten: 17,90 Euro zzgl.
Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe,
QuarkXPress 3.11 auf Power Macintosh,
System 7.5.3

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

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 700 Ex.

