

ISSN 0342-1171



Mennonitische Geschichtsblätter

82. Jahrgang 2025

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

82. Jahrgang 2025



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Ulrike **Arnold**, Am Werrauferpark 2, D-37269 Eschwege;
unseregeschichtslehrerin@web.de

Prof. Dr. Hans-Jürgen **Goertz**, Hexentwiete 42 b, D-22559 Hamburg;
hans-juergen-goertz@t-online.de

Dr. Leonard **Horsch**, Hohenzollernstr. 99, D-80796 München;
leonard.horsch@gmx.de

MITARBEITER UND MITARBEITERINNEN DIESER NUMMER

Pfarrer Dr. Joel **Driedger**, Herrenstr. 52 A, D-76133 Karlsruhe; joel@driedger.de

Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstr. 192, D-22359 Hamburg;
Fernando.Enns@uni-hamburg.de

Dr. theol. Verena **Hammes**, c. o. Ökumenische Centrale, Ludolfstr. 2-4,
D-60487 Frankfurt; verena.hammes@ack-oec.de

Pfarrer i. R. Hans Adolf **Hertzler**, Peter-Lauten-Str. 93a; D-47803 Krefeld;
haghertzler@t-online.de

Prof. Dr. theol. Andrea Gabriele **Hofmann**, Theologische Fakultät, Universität Basel,
Nadelberg 10, CH-4051 Basel; andreagabriele.hofmann@unibas.ch

Matthias **Hui**, Holligerhof 8, CH-3008 Bern, Schweiz; mhui@bluewin.ch

Prof. Dr. Tobias **Jammerthal**, Universität Zürich; tobias.jammerthal@uzh.ch

Prof. i. R. Reinhild Kauenhoven **Janzen**, 17610 NW Prairie Creek Road Newston,
KS, 67114, USA; reinhild.janzen@washburn.edu

Prof. Dr. Dr. h. c. Thomas **Kaufmann**, Theol. Fakultät, Universität Göttingen,
Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
thomas.kaufmann@theologie.univ-goettingen.de

Prof. Dr. Franklin **Kopitzsch**, Arbeitsstelle für Hamburgische Geschichte, Universität
Hamburg, Edmund-Siemers-Allee 1; franklin.kopitzsch@uni-hamburg.de

Prof. Dr. Stefan **Michel**, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät,
Institut für Evangelische Theologie, Kirchengeschichte, D-01062 Dresden;
stefan.michel@tu-dresden.de

- PD Dr. Burkhard **Neumann**, c. o. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik,
Leo-Str. 19 a, D-33098 Paderborn; b.neumann@möhlerinstitut.de
- Prof. Dr. Jonathan **Reinert**, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-
Str. 31, D-72762 Reutlingen; jonathan.reinert@th-reutlingen.de
- Prof. Dr. Dr. Martin **Rothkegel**, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-
Oncken-Str. 7, D-1441 Wustermark b. Berlin; martin-rothkegel@th-elstal.de
- PD Dr. Astrid von **Schlachta**, Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof;
astrid.von-schlachta@posteo.de
- Prof. Dr. Steffie **Schmidt**, Universität Osnabrück, Institut für Evangelische Theologie,
Neuer Graben 24, D-49074 Osnabrück; steffschmidt@uni-osnabrueck.de
- Prof. Dr. Anselm **Schubert**, Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstr. 6, D-90154
Erlangen; anselm.schubert@theologie.uni-Erlangen.de
- Dr. Marie Anne **Subklew**, c. o. Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der
Universität Hamburg, D-20354 Hamburg
- Prof. Dr. Mirjam van **Veen**, Vrije Universiteit Amsterdam, De Boelelaan105,
1081 HV Amsterdam, Niederlande; m.g.k.van.veen@vu.nl
- Dr. h. c. Judith **Wipfler**, Schweizer Radio und Fernsehen, Meret Oppenheim-Platz 1,
CH-4053 Basel; judith.wipfler@srf.ch
- Pfarrer Christoph **Wiebe**, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld;
cw@mennoniten.kr.de
- Johann Peter **Wiebe**, Milser Ring 15, D-33818 Leopoldshöhe;
jop.wiebe-@t-online.de
- Lucas **Wölbing**, M. A., c. o. Sächsische Akademie der Wissenschaften,
Karl-Tauchnik-Str. 1, D-04107 Leipzig; woelbing@saw-leipzig.de

ABBILDUNG AUF DER TITELSEITE

Täuferversammlung auf einem Boot. Pieter Pieters (genannt Beckjen oder Beck),
Fährmann, verbrannt in Amsterdam, 1569. – Kupferstich von Jan van Luyken, in:
Thielemans Jansz van Braght: Het Bloedig Tooneel of Martelaerspiegel der Doopsge-
sinde of weereeloose Christenen, 2. Aufl., Amsterdam 1685, S. 385.

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

Anfänge des Täuferturns um 1525

- 11 HANS-JÜRGEN GOERTZ · Gegenwart Gottes und Heterogenität reformatorischer Bewegungen
- 27 CHRISTOPH WIEBE · Die Entstehung des Täuferturns aus der Mitte der Reformation. Ein Narrativ
- 43 MATTHIAS HUI · Der aufrührerische Täufer Hans Girenbader. Ein exemplarischer Lebensweg in der Bewegung der radikalen bürgerlichen Reformation der Zürcher Landschaft von 1525
- 69 ASTRID VON SCHLACHTA · Lasst die „Leczköpfe“ reden! Freiheit(en), die ich meine

500 Jahre Täuferturn - Was mir das Täufergedenken bedeutet

- 85 JAMES M. STAYER · Eine faszinierende Vielfalt religiöser Bewegungen
- 88 TOBIAS JAMMERHAL · Was bedeutet mir das Täufergedenken 2025
- 90 THOMAS KAUFMANN · Zukunftspotential des Täuferturns
- 93 ANSELM SCHUBERT · Täuferforschung und Jubiläum – ein persönlicher Blick
- 95 HANS ADOLF HERTZLER · Täufergedenken 2025 – eine Variante
- 99 MARTIN ROTHKEGEL · Die Aktualität der täuferischen Tradition – eine baptistische Perspektive
- 102 JONATHAN REINERT · Feuertaufe
- 104 BURKHART NEUMANN · Was das Täufergedenken uns heute bedeutet – eine katholische Perspektive
- 107 ANDREA HOFMANN · Frauenleben in der Reformationszeit - Margaretha Prüss und Ursula Jost
- 109 STEFFIE SCHMIDT · Das reformatorische Christentum ist bunt
- 111 MIRJAM VAN VEEN · Mit Pauken und Trompeten ins Gedenkjahr?
- 114 FERNANDO ENNS · Erinnernte und erhoffte Geschichte

Interkonfessionelle Vorbereitung des Täufergedenkens 2025

- 119 VERENA HAMMES · Schwerpunkte gemeinsamer Erinnerungen

Täufer und Mennoniten in bildender Kunst und Belletristik

- 127 REINHILD KAUEHNOVEN JANZEN · 500 Jahre Täufer/Mennoniten in der Kunstgeschichte
- 164 MARTIN ROTHKEGEL · Rabbi Menasseh und der mennonitische Mäzen. Ein hebräisches Widmungsgedicht Gerbrand Anslos an Menasseh ben Israel (1636)

Fundstück

- 187 JOHANN PETER WIEBE · Die Geschichte des Harderrings

Nachrichten und Berichte

- 193 Tagung: Bauernkrieg zwischen Unstrut und Elbe (ULRIKE ARNOLD)
- 194 Umbrüche 1525/2025: Ausstellung zu Bauernkrieg und Täufertum in Lörrach (JUDITH WIPFLER)
- 197 Internationale Fachtagung: 500 Jahre Täufertum in der Schweiz (ULRIKE ARNOLD)
- 201 Vor hundert Jahren: Gründung der Mennonitischen Weltkonferenz (MGBL)
- 204 Die Täuferreise (MGBL)
- 204 Neue Online-Ausstellungen zu täuferisch-mennonitischer Geschichte (MGBL)

Von neuen Büchern und Filmen

- 207 Marion Dammaschke und Thomas T. Müller (Hg.): Thomas Müntzer im Blick. Günter Vogler zum 90. Geburtstag (FRANKLIN KOPITZSCH)
- 209 Thomas T. Müller: Mörder ohne Opfer. Die Reichsstadt Mühlhausen und der Bauernkrieg in Thüringen (FRANKLIN KOPITZSCH)
- 211 Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie (LUCAS WÖLBING)
- 213 Fernando Enns und Anne Marie Subklew: 500 Jahre Täuferbewegung 2025 - Ökumenische Perspektiven, Ökumenische Rundschau 4/2024 (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 215 Christian Scheidegger: Revolutionäre des Glaubens (JOEL DRIEDGER)
- 217 Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay. Täufergedanken und Wirtschaftsethik in Paraguay (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 218 Hermann Hage: Die Mennonitengemeinde Rottenbauer-Giebelstadt/Würzburg. 1805 bis 2022, Bolanden-Weierhof 2025 (LEONARD HORSCH)

- 221 Ortwin Driedger: ...und er ist doch ein Fremder. Spuren der Kindheit zwischen Weichsel und Nogat, Bolanden-Weierhof 2025 (MGBL)
- 222 Gemeinde unter Beobachtung. Pastor Knuth Hansen und die Mennoniten-Gemeinden in der DDR. Ein Dokumentarfilm von Bernhard Thiessen und Thomas Schamp, 2024 (MARIE ANNE SUBKLEW)
- 224 „Kinder des Friedens“ – Neuer Schweizer Dokumentarfilm reflektiert das Täuferum (JUDITH WIPFLER)
- 226 Konrad Grebel im Roman von Peter Kamber
- 226 Zwei neue Täuferaktenbände
- 226 Mennoniten - Neue Gesamtdarstellung
- 227 Neuerscheinungen bei Pandora Press

Nachrufe

- 228 Willkommener Gesprächspartner in Ost und West: Günter Vogler 1933–2025 (STEFAN MICHEL)
- 231 Sicherung gefährdeter Überlieferungen: Helmut Suttor 1947–2024 (LEONARD HORSCH)
- 232 Den Ursprüngen täuferischer Bewegungen auf der Spur: James M. Stayer 1935–2025 (HANS-JÜRGEN GOERTZ)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 236 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 238 Buchempfehlungen des Vereins
- 240 Impressum

Zu dieser Nummer

In diesem Jahr wird an die Anfänge des Täuferturns vor 500 Jahren weltweit gedacht, nicht nur in den Gemeinden der Mennoniten, auf Tagungen und in Gottesdiensten, sondern auch auf ökumenischen Konferenzen und in zahlreichen Publikationen. Hier reihen sich diese *Geschichtsblätter* ein und erinnern mit ihren Beiträgen an die erste Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens und die schnelle Ausbreitung täuferischer Gemeinden im Aufbruch der Reformation. In diesem Jahr wird auch an den Bauernkrieg in Süddeutschland, vor allem in Württemberg und Franken, sowie an die Bauernschlacht in Thüringen erinnert, an Aufstände, die im Einflussbereich reformatorischer Agitation entstanden waren und von Peter Blickle als „Revolution des gemeinen Mannes“ charakterisiert wurden – auf dem Weg „von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten“. Einen eigenen Akzent setzte Thomas Müntzer. Er war Pfarrer im kursächsischen Allstedt und in der Reichstadt Mühlhausen an der Unstrut, bevor er mit einem Haufen seiner Anhänger von Mühlhausen nach Frankenhausen am Kyffhäuser zog und dort die aufständischen Bauern im Kampf gegen die anrückenden Fürstenheere unterstützte. Er rechtfertigte den Aufstand als letzte Schlacht vor dem Gericht über die Gottlosen am Ende der Tage und feuerte die Aufständischen mit seinen Feldpredigten an. Doch es half nicht. Die Bauern wurden vernichtend geschlagen, Müntzer auf der Folter verhört und schließlich vor den Toren Mühlhausens hingerichtet. Versprengte Anhänger Müntzers fanden sich schließlich unter Täufern in Mitteldeutschland wieder. Nicht nur die Täufer sind ein besonderer Anlass des Gedenkens in diesem Jahr, sondern alle miteinander. Gedacht wird an den Aufbruch einer Vielfalt reformatorischer Bewegungen. Das spiegeln die Aufsätze zum Gedenkjahr deutlich wider.

Diese Bewegungen sind aus dem Wurzelgeflecht gewachsen, das Impulse zu einer Erneuerung der Kirche freisetzte: einer antiklerikalen Stimmung in der Bevölkerung, Sehnsucht nach einer verinnerlichten Frömmigkeit und Erwartung des göttlichen Reichs auf Erden, vor allem aber Gedanken, die Martin Luther in Wittenberg und Ulrich Zwingli in Zürich sowie zahlreiche Theologen und Prediger, die ihnen folgten, zu einem neuen Heilsverständnis aus der Lektüre der Heiligen Schrift unters Volk trugen: Schlagwörter und Losungen von einem bewussten Leben in der Gegenwart Gottes. Wie diese Impulse aufgenommen und verarbeitet wurden, berichten auf je eigene Weise Christoph Wiebe und Matthias Hui. Astrid von Schlachta fragt, ob der reformatorische Ruf

nach Freiheit mit unseren heutigen Freiheitsvorstellungen in Einklang zu bringen ist.

Nicht nur die Reformation, sondern auch das Täufern selbst ist polygenetischer Natur, d. h. wir können nicht von dem Täufern oder gar dem „wahren“ Täufern sprechen und alle täuferischen Bewegungen, die nicht dem Schweizer Modell entsprechen, als nichttäuferisch aussortieren. Täufer in der Schweiz waren tatsächlich anders als Täufer in Franken, Oberdeutschland, Mähren oder im Norden Deutschlands und in den Niederlanden. Das erschwert auch eine Antwort auf die Frage danach, was uns das Täufergedenken heute bedeuten kann. Um eine Antwort haben wir Personen gebeten, die sich im engeren oder weiteren Sinn bereits mit der Geschichte der Täufer und Mennoniten beschäftigt haben, Personen unterschiedlicher Konfessionalität, Profan- oder Kirchenhistorikerinnen und -historiker, auch Personen unterschiedlicher Professionalität: Hochschullehrer und Pfarrer in den Gemeinden. Die Antworten sind verschieden ausgefallen und spiegeln die Vitalität wider, die heute noch in der täuferischen Tradition wirksam ist. Sie regen an, selbst nach eigenen Antworten zu suchen und mit den Täufern eigene Wege zu gehen. Es ist nicht von ungefähr, dass der Reigen zum Täufergedenken mit Prof. Dr. James M. Stayer eröffnet wird. Bereits vor Jahrzehnten hat er der Täuferforschung mit *Anabaptists and the Sword* (1972) neue Impulse verliehen. Sein Name bleibt mit der These vom polygenetischen Täufern verbunden, die sich inzwischen wohl überall durchgesetzt hat. Erst kürzlich wurden seine wichtigsten Aufsätze zu *Anabaptism, Radicalism, and the Reformation* als Gruß zu seinem 90. Geburtstag am 15. März zusammengetragen und neu herausgegeben. Und nun erfahren wir, dass er nach schwerer Krankheit am 23. April in Kingston (Kanada) gestorben ist. Stellvertretend für einen weiten Leserkreis danken wir ihm für seinen bahnbrechenden Einsatz in der Erforschung des Täufern. Es ist, wie Gary Waite schrieb, ein „Gigant“ der Täuferforschung von uns gegangen.

Eine historische Zeitschrift wie diese Geschichtsblätter kann keinen Jubiläumsband ersetzen, der eine fünfhundertjährige Geschichte der Täufer und Mennoniten Revue passieren lässt und im Lichte gegenwärtiger Herausforderungen neu zur Diskussion stellt. Sie kann nur einige Akzente setzen, auf der Höhe gegenwärtiger Forschung beispielsweise noch einmal die Bedeutsamkeit der mutigen, mühsamen und leidvollen Anfänge einer kleinen, aber selbstbewussten Konfession reflektieren oder an einige Highlights erinnern. Ein solches Highlight etwa hat uns Reinhild Janzen in ihrem Aufsatz über *Täufer und Mennoniten in der*

Kunstgeschichte beschrieben und Martin Rothkegel über Amsterdamer Mennoniten im Gespräch mit jüdischen Gelehrten.

Die Akzente, die von den frühen Täufern zur Erneuerung von Frömmigkeit und Kirche gesetzt wurden, hatten es schwer, sich in reiner Form durchzusetzen. Die Täufer wurden verfolgt, ins Gefängnis geworfen, außer Landes verwiesen, viele erlitten den Märtyrertod. All das hatte Auswirkungen auf ihre Glaubenspraxis und ihr Denken. Sie mussten sich neuen Situationen angleichen, hier und da ihre Ansichten abmildern, wenn nicht gar verändern. Aus den „Revolutionären des Glaubens“, wie Christian Scheidegger sie kürzlich nannte (s. die Buchbesprechung von Joel Driedger), wurden die Stillen im Lande. Die provozierende Aggressivität wich dem Wohlverhalten in wechselnder Umgebung. Sie blieben aber Täufer oder beriefen sich als Mennoniten auf die Anfänge ihrer Glaubensväter. Was sie bewahrten, war das Bewusstsein, ständig Veränderungen ausgesetzt zu sein, um der Botschaft der Reformation treu zu bleiben. Das war ihre Art, in der Gegenwart Gottes zu leben und sich der Führung des Hl. Geistes anzuvertrauen. Daran wird auch 500 Jahre später gedacht.

Pfingsten 2025

Die Schriftleitung

Anfänge des Täuferniums um 1525

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Gegenwart Gottes und Heterogenität reformatorischer Bewegungen

In memoriam Günter Vogler

I.

Bauernkrieg · Thomas Müntzer · Täufer

Vor acht Jahren wurde auf besonders feierliche und nachdenkliche Weise an den Beginn der Reformation in Deutschland erinnert, an den Beginn einer fünfhundertjährigen Geschichte mit weitreichenden Folgen in allen Lebensbereichen über die Jahrhunderte hinweg. Martin Luther hatte mit seinen Vorlesungen an der Universität in Wittenberg, vor allem mit der Auslegung des Römer- und Galaterbriefs, die Aufmerksamkeit der Studenten und Kollegen auf sich gezogen und das Fundament nicht nur für eine neue Theologie, sondern auch für Veränderungen in Kirche, Politik und Gesellschaft gelegt. Erreicht wurde das mit der wiederentdeckten Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia*. Sie hatte die Kraft, „die Massen in Bewegung“ zu setzen¹ und reformerische Aktivitäten in Gang zu bringen, so dass das Heilssystem der römischen Kirche, die stufenweise, teils ritualisierte Bemühung um das Heil als Weg vom „Natürlich-Zeitlichen zum Himmlisch-Ewigen“², innerhalb weniger Jahre gesprengt wurde. Auf diese Weise hatte Luther „alle Reformatoren späterer Zeit an Radikalität“ überboten.³ Ingolf U. Dalferth sprach sogar von der „reformatorischen Revolution christlicher Denkungsart“.⁴ Besonders deutlich zeigte sich diese Veränderung

-
- 1 Bernd Moeller: Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg: Reformationstheorien. Ein historischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 27.
 - 2 Berndt Hamm: Einheit und Vielfalt der Reformation - oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: B. Hamm, B. Moeller u. D. Wendebourg: a. a. O., S. 69.
 - 3 B. Moeller: a. a. O., S. 27.
 - 4 Ingolf U. Dalferth: God First. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018.

in Luthers Thesen gegen den Freikauf von Sünden, den sogenannten Ablassthesen vom 31. Oktober 1517, so dass der Beginn der Reformation später mit diesem Ereignis in Verbindung gebracht wurde.

Die Thesen hatten eine breite Öffentlichkeit erreicht, die Hierarchie des Klerus herausgefordert, den Kirchenbann und die Reichsacht auf Luther gezogen, schließlich auch die antiklerikalen Ressentiments in der Bevölkerung, wie sie im späten Mittelalter allenthalben virulent waren, verschärft. Vom Klerus wurde nicht nur die Reform seiner Amts- und Lebensführung erwartet, ihm wurde jetzt auch angedroht, als geistlicher Stand ganz und gar abgeschafft zu werden.⁵ Das lag in der Konsequenz des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses. Fiel die Werkgerechtigkeit als Ausdruck des altgläubigen Heilssystems, musste auch der Stand des Klerus fallen, der die guten Werke zur Erlangung des Heils von den Gläubigen forderte und im Grunde auch von diesen Werken lebte. Der Klerus wurde vom Priestertum aller Gläubigen ersetzt.⁶ So ist es nicht nur das traditionelle Heilssystem, das der reformatorischen Botschaft zum Opfer fiel, sondern auch die Ordnung, in der geistlicher Stand und weltliche Stände in abgestufter Weise miteinander verbunden waren: das Corpus Christianum. Die konkrete Umsetzung der Rechtfertigung des Sünders sola gratia wurde fortan den Laien anvertraut: vom Adel bis zum gemeinen Mann.

Es war nicht nur der antiklerikale Aktionismus, der die Gläubigen bewog, sich für eine Reform der Kirche einzusetzen und die Sorge um das Heil in die eigenen Hände zu nehmen, es waren nicht nur Predigtstörung, Beschimpfung von Priestern, Mönchen und Nonnen, nicht nur Bildersturm in den Kirchen und Schändung der Hostien auf den Altären oder Überfälle auf Klöster, es war auch und vor allem die Möglichkeit, die *Heilige Schrift* selber zu lesen und in ihrem Wort die Stimme Gottes unmittelbar zu hören. Nur sie war die Quelle der Heilszusage, und nur sie konnte darüber belehren, wie das Leben zu führen sei – im Privaten und im Öffentlichen. Sie trat an die Stelle des traditionellen Lehramts der römischen Kirche. Das „sola scriptura“ hat wesentlich dazu beigetragen, die Laien von klerikaler Bevormundung zu befreien und über die Gestaltung ihres Lebens selber zu entscheiden. Sie mussten nicht mehr den Weisungen der Priester folgen, sondern konnten sich einzig und

5 Hans-Jürgen Goertz: Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995, S. 16.

6 Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, Luthers Werke, hg. von Otto Clemen, 1. Bd., 5, verbesserte Auflage, Berlin 1959, S. 367: „Dem nach ß0 werde (n) wir allesamt durch die tauff zu priestern geweyet.“

allein in die Nachfolge Jesu Christi begeben. Es galt das „solus Christus“. Er war es, der zwischen Gott und Mensch vermittelte, niemand sonst. In seinem Tod und seiner Auferstehung war das Heil begründet. Hier öffnete sich ihnen ein Raum, in dem sie sich auf die Vollendung des Heils zubewegten, ein Raum, der von der Gegenwart Gottes erfüllt war bzw. ein Leben, das in dieser Gegenwart gelebt werden durfte. Gegenwart Gottes, so meinte Paul Tillich, sei Gnade.⁷ Das war eine andere Weise zu beschreiben, was Rechtfertigung des Sünders meinte. Der Mensch war nicht allein, nicht ohne Gott, noch einmal anders ausgedrückt, seine Zeit war eine von göttlichem Geist erfüllte Wirklichkeit. Jürgen Moltmann sprach vom „Geist des Lebens“, eines Lebens, das in der Hoffnung auf seine Vollendung im Reich Gottes geführt wird.⁸

II.

In diesem Jahr wird ein weiteres Mal ein 500jähriges Reformationsgedenken gefeiert: die Erinnerung an das besonders bewegte Jahr 1525. Was in den frühen Jahren auf den Weg gebracht wurde und sich auf die Entfaltung der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* konzentrierte, begann sich nun auf vielfältige Weise weiterzuentwickeln, und wie oft moniert wurde, die so verheißungsvoll begonnene Reformation angeblich in eine tiefe Krise zu stürzen und ihren Erfolg mit einer spontan aufbrechenden Vielfalt reformerischer Bewegungen zu zerstören. Der Trend, wie er 1525 sichtbar wurde, kann auch anders beschrieben werden.

1. Zunächst waren es Bauern, die sich gegen ihre Grundherren bzw. Obrigkeiten auflehnten und für Unruhe in einigen Gegenden Süddeutschlands sorgten. Sie hatten die feudalrechtlich verordneten Abgaben verweigert, ebenso den Kirchenzehnt, und wurden von reformatorischen Losungen wie der *Freiheit eines Christenmenschen* beflügelt, die Leibeigenschaft ganz und gar abzuschütteln sowie eine kommunale Selbstverwaltung auf dem Lande und auf ländlichem Stadtgebiet anzustreben. Das war ein Trend, der nicht erst im reformatorischen Aufbruch, sondern bereits im spätmittelalterlichen Kommunalismus zu beobachten ist. Die Botschaft der Reformatoren spricht in diesen Trend hinein und verstärkt ihn. „Aus dem Evangelium ziehen die Bauern die dreifache Begründung der Freiheit mit dem Erlösertod Christi, der christlichen Nächstenliebe und der von Gott in die Welt gelegten Rechts-

7 Paul Tillich: Ges. Werke, Stuttgart 1962, S. 196.

8 Jürgen Moltmann: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Gütersloh 1991.

ordnung des Naturrechts.“⁹ Der Bauernkrieg war kein „Ableger der Reformation“, sondern ein eigenständiges Gewächs reformatorischer Bewegungen. Die Bauern wollten *eine* „Gemeindereformation“¹⁰ nach göttlichem Recht durchsetzen – mit eigener Pfarrerwahl und selbstbestimmten Formen des Gottesdienstes. Damit lagen sie im Trend des frühreformatorischen Aufbruchs bzw. im Bannkreis der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft, die ihr Streben nach Freiheit verstärkte und ihm einen tiefen religiösen Sinn verlieh. Die Freiheitsforderung der Untertanen traf nicht nur die Herrschenden in ihrem „Kern“, wie Peter Blickle schrieb, sondern die spätmittelalterliche Ständeordnung insgesamt. Die gesellschaftliche und politische Ordnung, die sie anstrebten, war nicht mehr von dem Unterordnungsverhältnis zwischen Herr und Knecht bestimmt, sondern sollte aus dem Geist der Brüderlichkeit und Nächstenliebe hervorgehen. So war das Aufbegehren der Bauern, ja, des „Gemeinen Mannes“ allgemein, d. h. der nicht ratsfähigen oder nicht herrschaftsfähigen Schichten auf dem Lande und in der Stadt, auch der Frauen hier und dort, ein historischer Entwicklungsschub vom Mittelalter zur Neuzeit.¹¹

Zunächst war der Protest gegen die bestehenden Verhältnisse gewaltfrei, mehr Verweigerung herkömmlicher Dienste für die Grundherren oder Demonstration antiklerikaler Wut in den Klosterherrschaften als aggressiver, mit Waffen geführter Aufstand.¹² Selbst die Aufstände des *Bundschuh* gegen Ende des 15. Jahrhunderts oder des *Armen Konrad* 1514 waren nur ein Vorschein der kriegesischen Aufstände, die sich um 1525 in Oberdeutschland und Franken, auf der Zürcher und Basler Landschaft, ebenso bei Frankenhausen am Kyffhäuser gegen heranrückende Fürsten- oder Söldnerheere zusammenbrachten. Überall wur-

-
- 9 Peter Blickle: Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes, München 1998, S. 55. S. neuerdings Lyndal Roper: Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525, Frankfurt/ M. 2024.
 - 10 Horst Buszello: Legitimation, Verlaufsformen und Ziele, in: Horst Buszello, Peter Blickle und Rudolf Endres (Hg.): Der Deutsche Bauernkrieg, Paderborn u. a. 1984, S. 295. Peter Blickle: Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985.
 - 11 Peter Blickle, Der Bauernkrieg (s. Anm. 9), S. 87. Vgl. Robert Hermann Lutz: Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters, München 1979. Beat Dietschy: Die Revolution der Gemeinen, in: Neue Wege, 2, Zürich 2025, S. 8-12. Marion Kobelt-Groch: Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen, Frankfurt/M. 1993.
 - 12 Vgl. James M. Stayer: The Reformation, in: Ders.: Anabaptism, Radicalism, and the Reformation. Collected Essays. Hg. von Geoffrey Dipple, Sharon Judd und Michael Driedger, Hamilton, Ont., Kanada 2024, S. 25.

den sie niedergeschlagen. Der Blutzoll war hoch. Die „Revolution des gemeinen Mannes“, wie Peter Blickle diese Aufstände nannte, war eine besondere, kurzlebige Gestalt reformatorischer Bewegung. Dennoch hat sie Spuren, wenn auch nicht ausgetretene Wege, in der deutschen Geschichte hinterlassen, die zur Moderne führten: „von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten“.¹³

So eindeutig die Zäsur ist, die der Bauernkrieg als eine Massenbewegung in deutschen Territorien markiert, so ambivalent ist der Eindruck, den er hinterlässt. Einerseits hat er dazu beigetragen, die Emanzipation der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung aus der religiösen Umklammerung zu lösen, andererseits haben die Bauern gerade die religiösen, reformatorisch geprägten Freiheitsimpulse genutzt, um die bedrückenden Verhältnisse ihrer Zeit zu überwinden. Luther hatte die Bauern, soviel sie ihm auch verdankten, schon vor dem Ende der Aufstände scharf kritisiert, er hat ihnen vorgeworfen, die christliche Freiheit als Glieder des Teufels verweltlicht bzw. „gantz fleischlich“ gemacht zu haben, und den Fürsten hat er ein gutes Gewissen gegeben, „zu schmeysen / wurgen vnd stechen / heymlich odder offentlich / wer da kan / vn gedenccken / das nicht giffigers / schedlichers / teuffelischers seyn kan / denn eyn auffrurischer mensch / gleych als wenn man eynen tolln hund todschahe(n) mus / schlegstu nicht /so schlegt er dich ynd eyn gantz land mit dyr.“¹⁴ In der anonymen Flugschrift *An die versammlung gemayner Pawerschafft* (1525) wurde Luther vorgeworfen, Argumente, die die Seele betreffen bzw. das Heil (Divina), von den Fragen politischer Gestaltung der Welt (Politica) getrennt zu haben.¹⁵ Luther hat zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment unterschieden. Hier herrscht der göttliche Geist und dort die Vernunft des Menschen. Allerdings muss vermerkt werden, dass Luther selbst sein Argument nicht strikt durchhält, wenn er die Aufrührer verteufelt und auf biblische Aussagen verweist, um die Gewissen der Fürsten zu beruhigen, ja, sie geradezu anstachelt, die aufrührerischen Bauern zu erwürgen. Nicht zu übersehen ist aber, dass Luther sich bemüht, nicht nur die Aufrührer, sondern auch die Fürsten zu ermahnen, sich auf gottgewollte Weise um das Gemeinwesen zu bemühen. Das hat Gottfried Seebaß einst an entlegener Stelle auf eindrucksvoll klare Weise herausgearbei-

13 Peter Blickle: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München 2003. Ders.: Die Revolution von 1525, 3. Aufl., München 1993.

14 Martin Luther: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, in: Otto Clemen (Hg.): Luthers Werke, Bd. III, Berlin 1959, S. 70.

15 Peter Blickle, Der Bauernkrieg (wie Anm. 9) . S. 101.

tet: „So sind Luthers Bauernkriegsschriften insgesamt eine Predigt vom Zorn und der Gnade Gottes. Eine Predigt von der Barmherzigkeit Gottes, der im Evangelium dem Sünder die Vergebung und die Annahme zusprechen läßt, und der das Leben des Sünders in dieser Welt durch die soziale Ordnung hindurch zu dessen Bestem erhalten und bewahren will. Sie sind aber gleichzeitig eine Predigt vom Zorn Gottes über die Sünde und eine Aufforderung an beide Parteien, im Bauernkrieg von der Sünde zu lassen, die die soziale Ordnung verdorben hat und in Aufruhr und Krieg zu vernichten droht.“¹⁶ Auch versteht Luther das der Obrigkeit gegebene Amt als „Dienst der Barmherzigkeit und Ausdruck göttlicher Liebe“ und begründet das Vorgehen der Fürsten gegen die Aufrührer mit der Hl. Schrift: So „hat die Schrift feine, reine Augen und sieht das weltliche Schwert recht an, als das aus großer Barmherzigkeit muß unbarmherzig sein“. Bemerkenswert ist folgende Beobachtung: „Letzten Endes (aber) vollzieht sich in der Auseinandersetzung um die rechte Gestalt des Zusammenlebens der Menschen für Luther die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel.“¹⁷ Das ist ein überaus deutlicher Hinweis auf die bereits beobachtete Ambivalenz. Luther spricht aus der Quelle des göttlichen Wortes in den Bereich des weltlichen Regiments hinein und verwehrt den Bauern das Recht, sich auf die Schrift zu berufen. Hier kündigt sich die folgenreiche Problemgeschichte der frühen Reformation an.

2. Einen Weg in die Schlacht bei Frankenhausen hatte auch Thomas Müntzer gefunden, zunächst Priester der Diözese Halberstadt und dann Sympathisant Martin Luthers, bevor er eigene Wege einschlug. Er konnte Impulse aus der deutschen Mystik und spätmittelalterlicher Apokalyptik in einem Kontext aufgreifen, der bereits unter dem Eindruck des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses konkrete Gestalt in Kirche, Gesellschaft, Politik und Kultur anzunehmen begann, und zu einer eigenen Theologie zusammenführen. In Zwickau, wohin Luther ihn auf eine Vakanz empfohlen hatte, verstand er sich noch als „Emulus Martini“.¹⁸ Erst in Prag, wohin er nach Unruhen in Zwickau

16 Gottfried Seebaß: Evangelium und soziale Ordnung. Luthers Evangeliumsverständnis nach den Bauernkriegsschriften, in: Thomas Müntzer. Ein streitbarer Theologe zwischen Mystik und Revolution. Herrenalber Protokolle 68, Bad Herrenalb 1990, S. 111 (Martin Luther: Ein Sendbrief von dem harten Büchlein der Bauern (wie Anm. 14) und S. 120

17 Ebd.: S. 119 (Martin Luther: Sendbrief (wie Anm. 16), S. 83).

18 Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, 2. Aufl., München 2024, S. 81 f. Zur Biographie Müntzers vgl. auch: Siegfried Bräuer und Günter Vogler: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016. Zu Forschungsproblemen s. James M. Stayer: Luthers Konzept der

ausgewichen war, deutete sich an, dass er mit den Wittenbergern gebrochen hatte. Das Dokument, das davon zeugt, ist der *Prager Sendbrief* (1521), ein antiklerikales Furioso, das nicht nur den altgläubigen Klerus aufs Korn nahm, sondern wohl auch schon die Wittenberger Theologen treffen sollte. Ganz deutlich wurde das aber erst nach dem „Elend meines Vertreibens“, der erfolglosen Suche nach einer dauerhaften Anstellung, als er um Ostern 1523 in Allstedt, einer kursächsischen Amtsstadt, zum „seelwarter“ berufen wurde – allerdings ohne dass die Zustimmung des kursächsischen Patronatsherrn eingeholt worden wäre – und daran ging, die Gemeinde mit einer deutschen Liturgie und Predigten auf die „Ankunft des Glaubens“ vorzubereiten.¹⁹ Es ging ihm darum, die Rede Gottes im „Abgrund der Seele“ zu vernehmen, wie er es immer wieder in den Predigten Johannes Taulers gelesen und auch in Wittenberg diskutiert hatte. Näher als im Seelengrund konnte Gott dem Menschen nicht sein. Hier zeigt sich ein Reflex des wiederentdeckten Rechtfertigungsverständnisses, die Gnade der Gegenwart Gottes, sehr deutlich. Die mortifikatorischen Akte auf dem Weg zum Heil waren nicht Werke des Menschen, sondern einzig und allein das Werk Gottes. Das Heil zu erlangen, war dem Menschen unmöglich, hieß es ein wenig später, den Menschen ein „vnmu(e)glichs, vngeachts vngehorts ding“.²⁰ Deutlicher konnte Müntzer nicht zum Ausdruck bringen, dass er auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungserkenntnis stand. So hatte er seine reformatorische Tätigkeit in Allstedt aufgenommen. Er wollte die Wittenberger Theologen nicht kritisieren, weil sie die ihnen anvertrauten Menschen von Anfang an mit ihrem Rechtfertigungsverständnis im Stich gelassen, sondern weil sie überhaupt noch nicht begriffen hätten, was das Werk Gottes eigentlich sei. Er wollte ihre Lehre, wie er bald in seiner *Protestation und Erbietung* (Anfang 1524) schrieb, nur in ein „besseres Wesen“ führen.²¹ Wichtig ist der Komparativ. Kritisiert hatte

„Schwärmer“. Schwerpunkte der Thomas-Müntzer-Interpretation seit 1923, in: Marion Dammaschke und Thomas T. Müller (Hg.): *Thomas Müntzer im Blick*. Günter Vogler zum 90. Geburtstag. Veröffentlichung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft Nr. 29, Mühlhausen 2023, S. 321–332.

19 Johannes Schilling: „Allen auserwählten Gottesfreunden“. Thomas Müntzers Erneuerung des Gottesdienstes für den gemeinen Mann. In: Marion Dammaschke und Thomas T. Müller (Hg.): *Thomas Müntzer im Blick* (wie Anm. 18), S. 179–194.

20 Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1: *Thomas Müntzer Schriften, Manuskripte und Notizen*, bearb. von Arnim Kohnle und Eike Wolgast, Leipzig 2017 (fortan: ThMA 1), S. 339, 18 f. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz: *Im Aufbruch der Reformation. Das Rechtfertigungsverständnis Thomas Müntzers und der Täufer*, Bolanden-Weierhof 2023.

21 ThMA 1: S. 286, 18.

Müntzer die moralische Ineffizienz der forensisch konzipierten Zusage des Freispruchs *extra nos*, er sah in der Rechtfertigung des Sünders einen Prozess, der den Menschen von dem zerstörerischen Wirken der Sünde nach und nach befreite und ihn in ein neues, gottgefälliges Verhältnis zu Allem setzte, was ihn umgab: Mitmenschen, kirchliche und weltliche Institutionen, Tendenzen, die in das zu erwartende Reich Gottes führten. Im Grunde hatte die Herrschaft Gottes bereits im Inneren des Menschen begonnen, wie Müntzer den Brüdern in Stolberg erläutert hatte, oder wie es schon in Zwickau hieß, im „Reich des Glaubens, das in uns ist“.²² Im Seelengrund wurde nicht nur der Mensch, sondern zuerst auch Christus noch einmal geboren, so dass sich der Heilige Geist in den leergefegten Seelengrund ergießen konnte. Auf diese Weise wurde der Mensch in das Heilsgeschehen *extra nos* einbezogen, die immerwährend wirkende Gegenwart Gottes.

Dieses Rechtfertigungsverständnis stand im Grunde auch hinter der Predigt über die apokalyptischen Visionen des Propheten Daniel vom Zusammenbruch der Weltreiche und der Heraufkunft des Reiches Gottes am Ende der Tage, die Müntzer am 13. Juli 1524 auf dem Allstedter Schloss vor Herzog Johann und einer Abordnung des Weimarer Hofes auf dem Allstedter Schloss hielt.²³ Was im Inneren des Menschen bereinigt, zerstört und neu geordnet wurde, ein revolutionärer Umbruch gleichermaßen, vollzog sich simultan im Äußeren. Verändert wurde in revolutionärem Kampf, was die neue Ordnung im Inneren zu verhindern oder zu zerstören drohte.

Dieser Prozess hatte in Allstedt nach und nach eine deutliche Gestalt angenommen, wo die Situation bald nach Müntzers Ankunft immer unruhiger wurde und die Zeichen auf einen grundlegenden reformatorischen Umbruch nicht mehr zu übersehen waren.²⁴ Die Spannungen zwischen der Bürgerschaft bzw. dem Rat der Stadt und dem Kloster der Zisterzienserinnen in Naundorf verstärkten sich, als Bürger nicht mehr

22 ThMA 1: S. 177; Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, bearb. von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, Leipzig 2010 (fortan: ThMA 2), S. 51.

23 Vgl. neuerdings Rüdiger Schmitt: Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen und die Auslegung des Danielbuchs in der „Fürstenpredigt“ Thomas Müntzers, Veröffentlichung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft Nr. 22, Mühlhausen 2015.

24 Vgl. neuerdings ausführlich Lucas Wölbing: Müntzers langer Schatten. Das Amt Allstedt, der Bauernkrieg und die Nachwirkungen (1523–1533). Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Nr. 30, Mühlhausen 2024. Vgl. auch Ulrike Arnold: Müntzers Erben? Anmerkungen zu Bauernkrieg und Täuferum in Thüringen, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2024, S. 25–31.

bereit waren, dem Kloster die üblichen Abgaben zu entrichten. Diese Abgaben wollten sie den Armen zukommen lassen. Hinzu traten die Animositäten, die von Herrschaften aus der Umgebung geschürt wurden, als sie ihren Untertanen untersagten, zu den Gottesdiensten Müntzers nach Allstedt zu laufen. Einen Höhepunkt fanden die Feindseligkeiten schließlich am 27. März 1524 in dem Sturm auf die Mallerbacher Kapelle in der Feldmark. Diese Kapelle gehörte dem Nonnenkloster und wurde von Allstedter Bürgern in Brand gesetzt. Hier mischte sich Randal mit einer wohlbedachten antiklerikalen Aktion. Müntzer war daran nicht direkt beteiligt, dennoch atmete sie seinen Geist: Der „Teufelskult“ in den Kirchen sollte mit dem „Ritual eines Purgatoriums“ ausgemerzt werden.²⁵ Besonders unruhig wurde es dann in der Stadt, nachdem die Äbtissin des Klosters vom Kurfürsten verlangt hatte, nach den Tätern zu fahnden und sie zu bestrafen. In dieser Situation begann sich auch das Verhältnis zwischen dem Amtmann auf dem Schloss und dem Rat der Stadt anzuspannen, gleichzeitig wuchs auch der Zusammenhalt des „Bundes“, der bereits 1523 von Bürgern gegründet worden war, um die Verkündigung Müntzers gegen Animositäten und Angriffe der Altgläubigen zu schützen und sich dagegen notfalls sogar mit Gewalt zur Wehr zu setzen: „es ist der bund nicht anders dan eyne notwere.“²⁶ Bedrohlich wurde die Situation, als es im Juni 1524 sogar zu einem nächtlichen Auf-
lauf und zur bedrohlichen Bewaffnung der Bürger kam. So wurde aus einem schon im Mittelalter üblichen Protestbündnis der Bürger gegen Maßnahmen ihrer Obrigkeiten ein Bund zur Verteidigung des reformatorisch verstandenen Evangeliums.²⁷

Das war die Situation, in der Müntzer bald die „fügliche Empörung“, zu der er aufrief, begründete, eine Empörung, die sich der Ordnung, die „in got vnnd alle creaturn gesatzth“ war²⁸, fügte und zu revolutionärer Veränderung des Menschen und seiner Welt führte, wenn es galt,

25 Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer (wie Anm. 18): S. 135. Vgl. auch Lucas Wölbing: Müntzers langer Schatten (wie Anm. 24), S. 169–171.

26 Siegfried Bräuer: Thomas Müntzer und der Allstedter Bund. In: Hans-Jürgen Goertz und Helmar Junghans (Hg.): Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation. Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 2000, S. 91–121. ThMA 2, S. 154.

27 Vgl. die detaillierte Rekonstruktion bei Lucas Wölbing: Müntzers langer Schatten (wie Anm. 24), S. 52.

28 ThMA 1: S. 419, 7 f. Zum Ordnungsverständnis s. Hans-Jürgen Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967. Vgl. auch die andere Herleitung des Ordnungsbegriffs und seine Diskussion im Zusammenhang mit dem Humanismus bei Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung, Leiden 1989, S. 209–216. Dazu Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer (s. Anm. 18), S. 223 f.

die gestörte oder gar vernichtete Ordnung wiederherzustellen. Anvertraut wurde sie den „Auserwählten“, gelegentlich sprach Müntzer auch vom „ynbrunstigen volk“. Das waren die Gerechtfertigten, diejenigen, die Gott recht waren. Wem sonst wäre die Gewalt zu übergeben?²⁹ Dieses Herrschaftskonzept richtete sich in der *Fürstenpredigt* noch nicht grundsätzlich gegen die weltlichen Obrigkeiten, solange die Personen, denen das Gewaltmonopol übertragen worden war, in dem Bewusstsein handelten, selbst das Werk Gottes in ihrem Inneren erfahren zu haben, also auserwählt worden zu sein. Erst wenn sie sich gegen dieses Werk Gottes, d. h. die Rechtfertigung, sperren sollten, werde ihnen das Gewaltmonopol entzogen und dem gemeinen Volk übergeben (Dan. 7, 27).

Die „fügliche Empörung“ sollte zunächst also eine obrigkeitlich gebundene und kontrollierte Anwendung der Gewalt sein.³⁰ Zu einem gewaltsamen Angriff auf die Obrigkeit war es bisher nicht gekommen. Erst auf dem Wege zur Schlacht der Bauern gegen die Fürsten, in der sich das Gericht Gottes über die Gottlosen ankündigte, wurde Müntzer nach und nach, wie Ernst Bloch ihn nannte, ein „Theologe der Revolution“.³¹

Nach dem Scheitern des Aufstands bei Frankenhausen wurde er in der Nähe Mühlhausens, seiner letzten Wirkungsstätte, hingerichtet, sein Leichnam zur Abschreckung seiner Gefolgschaft aufgespießt und zur Schau gestellt, schließlich in der Feldmark verscharrt. Die „zukünftige(n) reformation“, die er erhofft hatte, blieb aus.³²

29 ThMA 1: S. 427: „yhm kortzen wird (Gott) das reych dysser welt geben seinen auserwelten in saecula saecularum“. ThMA 2, S. 205.

30 Hans-Jürgen Goertz: Gegenwart Gottes. Herrschaft und Gewalt in der Fürstenpredigt Thomas Müntzers, in: Thomas T. Müller (Hg.): Umstrittene Empörung. Zur Gewaltfrage in der frühen Reformation. Veröffentlichung Nr. 24 der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Mühlhausen 2017, S. 20 f. Vgl. Eike Wolgast: Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers. In: Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.): Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Berlin 1989, S. 195–220. Vgl. auch Günter Vogler: Ist Aufruhr von Gott legitimiert? In: Marion Dammaschke und Thomas T. Müller (Hg.): Thomas Müntzer im Blick. Günter Vogler zum 90. Geburtstag, Veröffentlichung Nr. 29 der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Mühlhausen 2023, bes. S. 370–373.

31 Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921, Neuausgabe Frankfurt 1962. Vgl. Thomas T. Müller: Thomas Müntzer im Bauernkrieg. Fakten – Fiktionen – Desiderate, in: Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft Nr. 23, Mühlhausen 2016. Ders.: Mörder ohne Opfer. Die Reichsstadt Mühlhausen und der Bauernkrieg in Thüringen, Petersberg 2021.

32 ThMA 1: S. 314, 11.

Niemand konnte an sein Grab treten und ihm seine Reverenz erweisen. Für seine engsten Anhänger und Mitstreiter wäre es auch gefährlich geworden, sich zum „Satan zu Allstedt“ (Martin Luther) zu bekennen. Ihre Stimmen sind nach und nach verstummt³³, und Müntzer ist vergessen, es sei denn, dass er als Mordprophet oder Prototyp eines Revolutionärs verunglimpft wurde und so in der polemischen Erinnerungskultur weiterlebte. Erst im Zuge der Französischen Revolution und im Vormärz ist das düstere Bild Müntzers allmählich aufgehehlt, in der Deutschen Demokratischen Republik ist er sogar offiziell zur Symbolfigur für den Befreiungskampf des deutschen Volkes von feudaler Herrschaft geworden und zu einem Hoffnungsträger der proletarischen Revolution.³⁴ Zu erinnern ist vor allem daran, dass er zu zeigen verstand, wie aus einer verinnerlichten Religiosität der Aufruf entstehen konnte, die bestehenden Verhältnisse zu ändern und das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens zu erwarten.

3. Schließlich wird in diesem Jahr an die fünfhundertjährige Geschichte der Täufer erinnert. Sie begann im Januar 1525 mit der ersten Glaubens- bzw. Erwachsenentaufe in Zürich. Vorausgegangen waren Differenzen unter Anhängern Ulrich Zwinglis, der die Kirche gemeinsam mit dem Rat der Stadt erneuern wollte. Der Streit mit Zwingli und seinen besonders reformwilligen Anhängern, die sich bei dem Buchhändler Andreas Castelberg zu einem Bibellesekreis trafen und in Konrad Grebel, einem Patriziersohn Zürichs, schon um 1522 ihren Wortführer fanden, schwelte in den Beratungen der berühmten Zürcher Disputationen und öffentlicher Agitation weiter.³⁵ Kritisiert wurde zunächst das zögerliche Verhalten des Reformators in der Frage der Zehntabgabe auf der Landschaft, bald wurde über die ersten Taufverweigerungen auf der Landschaft, grundsätzlich auch über die Bemühungen der ländlichen

33 Dennoch kann von einem „langen Schatten“ Müntzers nach seinem Tod gesprochen werden. Vgl. Lucas Wölbing: Müntzers langer Schatten (wie Anm. 24), S. 19–69.

34 Hans-Jürgen Goertz: Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West, hg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1988, S. 9. Zum Müntzerbild ausführlich Günter Vogler: Müntzerbild und Müntzerforschung vom 16. bis zum 21. Jahrhundert, Bd. 1: 1519–1789, Bd. 2, 1789–2027, Berlin 2019 und 2021.

35 James M. Stayer: Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz, (Hg.): Umstrittenes Täuferturn 1525 – 1975, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 19–49. Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988. Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003. Vgl. vor allem Hans-Jürgen Goertz: Im Aufbruch der Reformation (s. Anm. 20). Ders.: Alles soll anders werden. 1525. Drei Vorlesungen, Bolanden-Weierhof 2024.

Gemeinden um ihre Autonomie gegenüber dem Zürcher Rat diskutiert, vor allem aber wurde Zwingli vorgeworfen, dass er die letzte Entscheidung über die Durchführung der erwogenen Reformen dem Rat überließ.

In dem Brief, den dieser Kreis im September 1524 an Thomas Müntzer schrieb, waren bereits die ersten Umrisse einer eigenen reformatorischen Theologie zu erkennen, Vorstellungen von einer Kirche, die sich von obrigkeitlicher Herrschaft getrennt hatte und einen eigenen Weg, selbst in Leid und Martyrium, zur Reform der Kirche suchen wollte. Hier schon deutete sich ein neues Taufverständnis an. Diejenigen, die zum Glauben gekommen waren, wurden mit der Taufe in den „Leib Christi“ eingegliedert, und die Taufe war mehr als bloß ein Zeichen bzw. Hinweis auf ein göttliches Handeln am Sünder; sie war geisterfülltes Heilsgeschehen, im Grunde ein Geschehen, das ein Leben lang in jedem Getauften wirkte. Auch das Abendmahl wurde neu verstanden. Die Getauften feierten es gemeinsam, sie reichten einander Brot und Wein zur Erinnerung an den Tod ihres Herrn. Das war ein unübersehbarer antiklerikaler Akt, der die herausragende Tätigkeit des Priesters in der Abendmahlsfeier ausschloss. Die Banngewalt wurde dem Klerus entzogen und der Gemeinde übergeben. Sie half den Gläubigen, ihren Glaubensgehorsam zu festigen und einander in den Anfechtungen und Widrigkeiten des Alltags beizustehen. Nur so konnten sie die ihnen anvertraute Sorge um die Reinheit des Leibes Christi wahrnehmen. In dieser Gemeinde leben zu dürfen, schloss den von der weltlichen Obrigkeit verordneten Wehrdienst aus, da Blutvergießen und Töten viel Leid über andere brachte und jede Möglichkeit ausschloss, zu einer brüderlichen Gemeinschaft zu finden. Schließlich wird angedeutet, dass die Auslegung der Heiligen Schrift nicht von einem geistlichen Lehramt ausgeübt wird, sondern von den Gemeindegliedern selbst, denen die biblische Botschaft gilt. Sie bemühen sich im Gespräch darum, den Sinn der in der Schrift bezeugten Offenbarung herauszufinden. Das sola scriptura wird im Schoße der Gemeinde zur Quelle eines neuen Lebens. Diese Neuerungen haben einen gemeinsamen Ursprung. Sie entspringen dem biblischen Rechtfertigungsverständnis. Die Zuwendung Gottes zum Sünder stiftet die neue Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sowie der Gläubigen untereinander, ein Geschehen unter der Führung des Heiligen Geistes. In der Gegenwart Gottes leben zu dürfen, war eine Einsicht, die viele ergriffen und angeregt hat, den Spu-

ren Jesu zu folgen und „in nüwe deß läbens und geist“ zu wandeln.³⁶ Diese Andeutungen eines eigenen Reformationsverständnisses wurden kurze Zeit nach ihrer Niederschrift mit der ersten Glaubenstaufe zu verwirklichen versucht.

Noch war mit diesem Schritt allerdings nicht die Absonderung von der offiziellen Kirche intendiert, es wurde nur zu zeigen versucht, wie eine Kirche im Sinne der Reformation eigentlich sein müsste. Doch der vehemente Widerstand, der den Täufern vor und nach der ersten Taufe von Zwingli und der Obrigkeit entgegenschlug, Verfolgung, Ausweisung, Haft oder Tod, zwang sie, sich von der offiziellen Kirche zu trennen und die Gründung einer eigenen Kirche anzustreben. Bald brachen täuferische Bewegungen auch anderswo auf, in Waldshut am Bodensee, im Grüninger Amt und in Appenzell, in Ober- und Mitteldeutschland, den Rhein hinunter im Elsass, am Mittelrhein und in den Niederlanden, in Norddeutschland und im Königreich Polen. Besonders markant waren die Gütergemeinschaften nach biblischem Vorbild (Apg. 2) auf den Bruderhöfen der Hutterer in Mähren. Tragisch endete das berühmte Täuferreich zu Münster 1535 nach der Belagerung durch reichsständische Truppen.

Dieser weitverzweigte Aufbruch der Täufer zeichnete sich durch eine Vielfalt reformatorischer Bewegungen mit ähnlichen, aber dann auch wieder verschiedenen Zügen aus, Bewegungen, die durch Abspaltungen entstanden waren, vor allem aber in jeweils unterschiedlichen regionalen Situationen ähnliche Erscheinungsformen hervorriefen, unterschiedliche, von ihrem jeweiligen Ursprungsort und dort wirkenden Traditionen bestimmte Bewegungen: friedfertige, aufmüpfig-militante, apokalyptisch-furiöse oder sich zurückziehende Gruppierungen. Besser als der Begriff der Vielfalt trifft auf diesen Bewegungsreichtum der Begriff der Heterogenität zu, d. h. diese Bewegungen sind jeweils ganz eigenständig gewachsen. Gemeinsam war allen aber – ob geglückt oder missglückt – das Bemühen, der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft eine konkrete Gestalt zu verleihen. Die Konzentration auf das reformatorische Rechtfertigungsverständnis schloss eine Variationsbreite täuferischer Bewegungen nicht aus, im Gegenteil, sie forderte sie

36 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 18. Zum täuferischen Rechtfertigungsverständnis vgl. Hans-Georg Tanneberger: Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999. Dagegen Hans-Jürgen Goertz: „Auf dem Boden des reformatorischen Evangeliums“. Die Rechtfertigungslehre im Täufertum – das Ende polemischer Urteile (wie 20), S. 259–284.

geradezu. So wurden möglichst viele relevanten Bereiche des Lebens in den Reformationsprozess hineingezogen, ja, das gesamte Leben dem Reich Gottes zugeführt. Jürgen Moltmann hat das biblische Zeugnis für eine Theologie der Hoffnung allgemein so ausgelegt: „Die kosmischen Vorstellungen der christlichen Eschatologie sind darum keineswegs mythologisch, sondern greifen in den offenen Vorraum des Möglichen vor aller Wirklichkeit hinein, formulieren das „Harren der Kreatur“ auf nova creatio und präladieren das ewige Leben, den Frieden und die Heimat der Versöhnung aller Dinge. Sie bringen nicht nur zum Vorschein, was in der „Weltoffenheit“ des Menschen Zukunft bedeutet, sondern auch, wie in der „Menschenoffenheit“ der Welt Zukunft zu verstehen ist.“ Diese Auslegung kann Moltmann später zu der etwas großmütigen Äußerung führen, dass das friedfertige Täuferum „die einzige Reformationsbewegung“ (...) „allein aus Glauben“ gewesen sei.³⁷

III.

Die Erhebung der Bauern bzw. des gemeinen Mannes, die revolutionäre Agitation Thomas Müntzers und seiner Anhänger in Thüringen sowie die grundstürzende Erneuerung der Gemeinde, wie sie von den Täufern nicht nur in Zürich, sondern auch auf der Zürcher Landschaft angestrebt wurde, standen nicht beziehungslos nebeneinander. James M. Stayer hat erst kürzlich noch einmal ausführlich darauf hingewiesen, wie eng die Prototäufer und die frühen Täufer mit den aufständischen Bemühungen der ländlichen Gemeinden verbunden waren;³⁸ und bekannt ist, dass die Prototäufer in Zürich den Kontakt mit Thomas Müntzer suchten und ihm ihre Solidarität in der heftigen Auseinandersetzung mit Martin Luther mitteilten: „dine brüder vnd siben nüw jung

37 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, 8. Aufl. München 1969, S. 195 f. und Ders.: *Reformation „allein aus Glauben“*, in: *Themenjahr 21: gewagt! Gemeinsam leben!* Hg. vom Verein 500 Jahre Täuferbewegung, Kassel 2021, S. 32. Die neueste monographische Untersuchung der täuferischen Rechtfertigungslehre sprach von einem synergistischen Verständnis der Rechtfertigung: Hans-Georg Tanneberger: *Die Vorstellung der Täufer zur Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999; dazu kritisch: Hans-Jürgen Goertz: *Im Aufbruch der Reformation* (wie Anm. 20), S. 103–114.

38 James M. Stayer: *Der Deutsche Bauernkrieg und das Täuferum: 1524 und 1525*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 2024, S. 9–24. Vgl. Ders.: *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal und Kingston 1991. Vgl. auch Matthias Hui: *Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 1989, S. 113–144, vgl. ebenfalls Hans-Jürgen Goertz: *Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz*. In: Ders.: *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007, S. 323–342.

Müntzer dem Luther³⁹. So hatten sie ihren programmatischen Brief an Müntzer unterschrieben. Mehr als sporadische, lose geknüpfte Assoziationen waren das nicht – typisch für Bewegungsabläufe in jener Zeit. Ein gemeinsames Konzept revolutionärer Ziele und Agitationen gab es nicht. Unmittelbar wirksam war jedoch vor allem die antiklerikale, revolutionäre Stimmung, die sie verbreiteten und die dem Jahr 1525 ein besonderes Gesicht verlieh. In dieser Situation waren recht unterschiedliche Bewegungen entstanden, die sich auf je eigene Weise weiterentwickelten, schnell erloschen oder ihren Charakter veränderten, von revolutionären Aktivisten zu den „Stillen im Lande“ beispielsweise. Solange Bewegungen die Szene bestimmten, waren alle auf der Suche, noch war alles im Fluss – bestenfalls auf dem Wege in das Reich Gottes. Die neutestamentliche Eschatologie kam dem reformatorischen Bewegungscharakter der Anfangszeit entgegen.

Nicht immer war es den Täufern gelungen, auch den Bauern und Müntzer nicht, ihr Rechtfertigungsverständnis so eindeutig zum Ausdruck zu bringen, dass der Verdacht einer Mitwirkung des Menschen an seinem Heil gar nicht erst hätte aufkommen können – ein Vorwurf, der für Luther offensichtlich Grund genug war, sie einer heftigen Verfolgung auszusetzen. Oft hatte der Imperativ, was für das Heil zu tun sei, den Indikativ, was Gott für den Sünder getan hat, verdrängt. Umgekehrt hatten Müntzer und die Täufer dem Wittenberger Reformator vorgehalten, der in forensischer Begrifflichkeit zum Ausdruck gebrachte Freispruch des Sünders bzw. das *Extra nos* der Heilszusage seien ohne Wirkung geblieben und hätten nichts zur Besserung des Lebens beigetragen. Doch beides war ein Missverständnis, das viel Leid und Elend über die Menschen damals gebracht hat. Ein solches Missverständnis kann nicht der Grund sein, das Jahr 1525 als ein besonderes Gedenkjahr nach fünfhundert Jahren auszurufen. Wird die Vielfalt reformatorischer Bewegungen aber als Reflex auf ein Leben in der Gegenwart Gottes gesehen oder, wie Menno Simons schrieb, als „Zeit der Gnade“ erfahren⁴⁰, ist es anders. Zu erinnern sein wird an die Kraft, die von der Gegenwart Gottes ausgeht und unablässig „neues Leben“ schafft.

Das ist der Grund, warum sich mit jedem Jahr, in dem an die Anfänge des Täufern erinnert wird, in einem Jubiläumsjahr ganz besonders,

39 ThMA 2: S. 365.

40 Heinold Fast (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Menno Simons: Fundament und klare Anweisung von der seligmachenden Lehre Jesu Christi 1539), Bremen 1962, S. 162.

die Frage nach der Identität der eigenen Kirche stellt.⁴¹ Was das „neue Leben“ stört oder vernichtet, wird aus der Welt zu schaffen sein, was ihm entspricht, wird gefördert und gepflegt.

41 Vgl. auch Astrid von Schlachta: Pausing, Reflecting, Responding: The Symbols and Meanings of Commemorations, in: Mennonite Quarterly Review, XCVI, 1, 2022, S. 110: „Commemorations bring history into the present and offer an occasion to reassess questions of identity.“

Die Entstehung des Täuferturns aus der Mitte der Reformation. Ein Narrativ¹

I. Aus der Mitte an den Rand:

Das Täuferturn im allgemeinen Reformatiungsgeschehen

Als im Januar 1525 das Täuferturn mit der ersten Glaubenstaufer der Neuzeit in Zürich entstand, war die Reformation schon seit einigen Jahren im Gange und steuerte auf einen Höhe- und zugleich Wendepunkt zu.

Wer einen Zugang zu dem vielschichtigen Reformatiungsgeschehen finden will, muss bedenken, dass die heute ausdifferenzierten Sphären Staat, Gesellschaft und Religion damals eng miteinander verwoben waren. Die Reformation ist darum als *ein zugleich politisches wie soziales wie religiöses Geschehen* in den Blick zu nehmen.² Religiöse Fragen betrafen über den persönlichen Glauben hinaus zugleich grundlegende Fragen des Zusammenlebens. Das macht zu einem Gutteil die Faszination der Auseinandersetzungen der Reformatiungszeit aus: Dass hier – zum einzigen Mal in der deutschen Geschichte – die allgemein relevanten gesellschaftlichen Fragen der Zeit religiöser Art waren und im Medium religiöser Diskussionen ausgetragen wurden.

1 Dieser Beitrag versteht sich als eine *Erzählung* von den Ursprüngen des Täuferturns, er ist in zwei Teilen im Februar und März 2025 als Beilage zum Gemeindebrief der Mennonitengemeinde Krefeld erschienen. Ort und Zielgruppe der Publikation bestimmten die Gestalt und die Länge des Textes. Ziel war es, die Entstehung des Täuferturns (I.) und den Vollzug der ersten Taufe (II.) in den zeitgeschichtlichen Kontext der Reformation zu stellen und für interessierte Laien verständlich zu machen. Solche Erzählungen sind für religiöse Gemeinschaften immer wieder nötig. Mehr als Dogmen vermögen Erzählungen den Zusammenhalt einer Glaubensgemeinschaft zu stiften und zu erneuern, zumal bei Mennoniten, die sich nicht lehrmäßig auf einen Nenner bringen lassen und eher als eine Erzählgemeinschaft denn als Konfession zu verstehen sind. Für die Mennonitischen Geschichtsblätter [fortan: MGB] wurde der Text erweitert. – Trotz der ursprünglich gemeindlichen Zielrichtung ist es eine wissenschaftlich fundierte Erzählung, die sich einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem Thema verdankt. Für die MGB wurde das deutlich gemacht, indem der Text in Anmerkungen mit Belegen und weiterführenden Literaturhinweisen versehen wurde, auf eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Sichtweisen wurde aber weitgehend verzichtet.

2 Vgl. Olaf Mörke: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 74), München 2005 und Peter Blickle: Die Reformation im Reich, 2., überarb. u. erw. Aufl., Ulm 1992, S. 17f.

Warum kam es überhaupt zur Reformation? Früher wurde diese Frage gern mit dem Hinweis auf einen Niedergang des religiösen Lebens im Spätmittelalter beantwortet. Doch das stimmt nicht. Es lässt sich im Gegenteil nachweisen, dass das religiöse Leben im Spätmittelalter intensiver und vielfältiger geworden war.³ Statt von einem Verfall ist besser von einem *Plausibilitätsverlust* zu sprechen: Trotz eines intensiven und reichhaltigen religiösen Lebens, das sicherstellen sollte, dass alle Mitglieder der Gesellschaft das Heil erlangen, zweifelten Menschen zunehmend am hergebrachten religiösen System und seinem Betrieb.⁴ Das betraf besonders das Image seiner Vertreter: Von den Pfarrern vor Ort über die Ordensgeistlichen bis hinauf zu den Renaissancepäpsten war das Ansehen des geistlichen Standes sehr schlecht geworden, ein verbreiteter *Antiklerikalismus* wurde zum Treibsatz reformatorischer Gedanken und Aktionen.⁵

Der Plausibilitätsverlust hängt ganz wesentlich mit der *Kommerzialisierung* der Religion zusammen. Seit dem Hochmittelalter hatte sich von Oberitalien aus die Geldwirtschaft immer weiter durchgesetzt und auch Einzug in das religiöse Leben gehalten. So war die Intensivierung religiösen Lebens im Spätmittelalter zugleich auch eine Kommerzialisierung. In vielen Zusammenhängen war die Ausübung der Religion mit finanziellen Transfers verbunden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Zu der Taufe gehörte eine Salbung mit einem speziellen, geweihten Öl (Chrisam). Es musste beim Priester bezahlt werden, das trug zu seinen Einnahmen bei. Ganz allgemein sind die verschiedenen Stolgebühren für pfarramtliche Tätigkeiten zu nennen, und der Zehnte. Schwer wog auch der große Landbesitz der Kirche, der für viele Menschen bedeutete, dass

-
- 3 Vgl. Bernd Moeller: Deutschland im Zeitalter der Reformation (Deutsche Geschichte, Bd. 4), 3., durchges. u. bibliogr. erneuerte Aufl., Göttingen 1988, S. 36–47. Ders.: Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendeburg (Hg.): Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 9–29, hier S. 13 wendet sich gegen ältere Erklärungsmodelle, die er als „Pulverfaßtheorien“ bezeichnet.
 - 4 Sie, die einfachen Bürger und Bauern, waren es auch, die eigentlich die Träger der reformatorischen Prozesse waren und damit die Neugestaltung auch des religiösen Lebens in die eigenen Hände nahmen. Ihr Aktionsradius und Horizont war die Kommune vor Ort, vgl. Peter Blickle: Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. Studienausgabe, München 1987.
 - 5 Den Begriff des Antiklerikalismus begrifflich geschärft und für die Reformationsgeschichte fruchtbar gemacht hat insbesondere Hans-Jürgen Goertz, vgl. Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995 sowie Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987.

sie dauerhaft Zahlungen an Klöster oder andere kirchliche Einrichtungen zu leisten hatten. Vor allem aber ist der Ablasshandel zu nennen. Die Vorstellung von einem Fegefeuer hatte sich mit der Geldwirtschaft verbunden und erwies sich als äußerst lukrative Finanzierungsmöglichkeit für die Kirche. Am Vorabend der Reformation erreichte der Ablasshandel seinen Höhepunkt.⁶

Es war also kein Zufall, dass sich die Reformation gerade daran entzündete. Es hatte im Spätmittelalter sehr kluge theologische Diskussionen um die Frage gegeben, wie sich menschliche Aktivität und göttliche Gnade im Heilsprozess zueinander verhalten. Jetzt aber verband sich 1517 in der durch Martin Luthers 95 Thesen ausgelösten Diskussion die theologische Lehre von der Gnade Gottes mit der Frage nach der Finanzierung kirchlichen Lebens. Diese Verknüpfung von theologischen Grundsatzfragen mit finanziellen Alltagsfragen war brisant und setzte eine systemsprengende Dynamik frei. War die reformatorische Einsicht von der freien Gnade Gottes, die der Vermittlung durch die religiöse Instanz der Kirche nicht bedarf, einmal durchgedrungen, setzte sie den Impuls für eine Neugestaltung des Lebens im Geiste des neuentdeckten Evangeliums frei. Darin liegt die *Radikalität der Reformation* in ihren vielgestaltigen Ausprägungen begründet.⁷

Es wäre allerdings nicht zu dem disruptiven Geschehen gekommen, als das wir die Reformation kennen, wenn es nicht *ein neues Medium* gegeben hätte. Das war der Buchdruck mit beweglichen Lettern. Mitte des 15. Jahrhunderts erfunden, hatten sich inzwischen die Möglichkeiten ausgeweitet, ein Netz aus Druckereien war entstanden, Vertriebs-

6 Vgl. Goertz: Pfaffenhaß (wie Anm. 5), S. 37–40; ders.: Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt, Paderborn 2004, S. 55–61.

7 Zur Radikalität der Reformation vgl. Hans-Jürgen Goertz, Einleitung, in: ders. (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 7–20; ders.: Die Radikalität reformatorischer Bewegungen. Plädoyer für ein kulturwissenschaftliches Konzept, in: Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert, hg. v. Hans-Jürgen Goertz u. James M. Stayer (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), Berlin 2002, S. 29–41 (überarbeiteter Nachdruck in: Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 93], Göttingen 2007, S. 11–22). Vgl. ferner Anselm Schubert: „Radikale Reformation“. Versuch über eine historiographische Kategorie, in: Reformation und Reformationen. Kontinuitäten, Identitäten, Narrative (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 221), hg. v. Kaspar von Greyerz und Anselm Schubert, Heidelberg 2022, S. 141–154, und Kat Hill: The Same but Different: The Problem with the ‚Radical Reformation‘, in: ebd.: S. 155–176. Vgl. zuletzt Hans-Jürgen Goertz: Radikalität reformatorischer Bewegungen im Übergang zur Neuzeit, in: ders.: Alles soll anders werden 1525. Drei Vorlesungen, Bolanden-Weierhof 2024, S. 29–51.

wege durch herumziehende Buchhändler hatten sich gebildet. Diese Infrastruktur war die Voraussetzung dafür, dass Flugblätter und kurze Schriften überall rasch gedruckt, verbreitet und nachgedruckt werden konnten. Das neue Medium hatte die Alphabetisierung gefördert, die ihrerseits die Nachfrage nach Flugschriften ankurbelte. Nur dank dieser neuen Möglichkeiten konnte die Reformation ein die ganze Gesellschaft erreichendes Kommunikationsgeschehen werden, das Gebildete wie einfache Menschen, Theologen wie Laien, Stadt und Land einbezog. Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte entstand *ein überregionaler öffentlicher Resonanzraum*, der weite Teile der Bevölkerung umfasste und in dem schnell agiert und reagiert werden konnte.⁸

Wie setzte die Reformation sich durch? Der Verlauf der Reformation in verschiedenen Ländern und Territorien zeigt sehr unterschiedliche Modelle und lenkt den Blick auf die entscheidenden Faktoren: die jeweiligen Trägerkreise. Wo die Reformation sich durchsetzte und eine neue religiöse Praxis etablierte, tat sie das als *soziale Bewegung*.⁹

Ein erster Resonanzraum reformatorischer Gedanken war die Welt humanistisch gebildeter Menschen Europas. Ende 1518, also bereits ein gutes Jahr nach Beginn der Reformation, brachte der Baseler Drucker Froben eine Sammlung mit Schriften Martin Luthers für den europäischen Markt heraus und stellte fest, dass es sein bis dahin bestverkauftes Buch war, mit hohen Stückzahlen für Frankreich, Italien, Spanien und England. Zur Jahreswende 1518/19 waren Luther und seine zentralen Gedanken in allen Gelehrtenkreisen Europas bekannt.¹⁰

8 Das neue Medium Flugschrift ermöglichte nicht nur einfach die Verbreitung von Gedanken und Informationen, jüngst hat Thomas Kaufmann am Beispiel des Bauernkriegs dargestellt, dass das Medium darüber hinaus die Wahrnehmung eines Ereignisses prägen, ja es sogar überhaupt erst stattfinden lassen konnte, vgl. Thomas Kaufmann: Der Bauernkrieg. Ein Medienereignis, Freiburg 2024, S. 19: „Der Titel ‚Der Bauernkrieg – ein Medienereignis‘ enthält die zentrale These: Den Bauernkrieg gab es, weil er medial initiiert und inszeniert wurde.“ Es wäre zu fragen, inwieweit das auch auf die täuferische Reformation in Münster 1534–1535 zutrifft.

9 Der Begriff der Bewegung ist in der Reformationsgeschichtsschreibung seit langem eingeführt, vgl. Richard van Dülmen: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1987; geschärft hat den Bewegungsbegriff Hans-Jürgen Goertz, vgl. ders.: Pfaffenhaß (wie Anm. 5), S. 244–250; ders.: Eine bewegte Epoche. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen, in: Günter Vogler (Hg.): Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, S. 23–56 (überarbeiteter Nachdruck in Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation [wie Anm. 7], S. 23–53). Ders., Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 20), München 1993.

10 Thomas Kaufmann: Reformation. 100 Seiten (Reclam 100 Seiten), Stuttgart 2016, S. 45.

Zustimmung oder auch Kenntnis allein begründen noch keine soziale Praxis. Damit reformatorische Gedanken praktische Gestalt annehmen konnten, mussten Herrscher sie sich zu eigen machen oder reformatorische Änderungen zumindest zulassen. Dabei spielten oft auch andere als Glaubensmotive eine wichtige Rolle, wie man es bei Kurfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen beobachten kann, Luthers Landesherrn. Der hielt seine schützende Hand über Luther und bewahrte ihn vor kirchlicher Gerichtsbarkeit wie vor der Reichsacht. Luthers Kritik am Ablass kam ihm entgegen, verhinderte sie doch, dass Kapital aus dem Land nach Rom floss. Auch nützte Luthers Popularität und der Streit um seine Person der von Friedrich gegründeten, jungen Universität Wittenberg, mehrte deren Ansehen und ließ die Zahlen der Studenten sprunghaft ansteigen.

Auch die Entscheidung des Rates der Stadt Zürich zu Beginn des Jahres 1523, die reformatorische Predigt in Zürich zuzulassen, erfolgte nicht allein aufgrund religiöser Überzeugung. Der Rat nahm damit die Regelung der kirchlichen Belange, für die bisher der Bischof von Konstanz zuständig war, in die eigene Hand.¹¹ Als aber die Orte auf der Züricher Landschaft, die ihren Kirchenzehnten an das Züricher Grossmünster abführen mussten, die gleiche Autonomie für sich beanspruchten und den Zehnten einbehalten wollten, um ihre Pfarrer vor Ort selbst zu wählen und zu bezahlen, verwehrte ihnen Zürich das.

Die Menschen, die sich in den frühen Jahren der Reformation zuwandten, bezogen die Botschaft des neu entdeckten Evangeliums auf sich und die Verhältnisse, in denen sie lebten, und fragten sich jeweils, was die Botschaft für sie bedeutet. So verband sich die reformatorische Botschaft mit verschiedenen Milieus und erfuhr unterschiedliche Ausprägungen. Die Reichsritter unter Franz von Sickingen beispielsweise begriffen die Reformation als Legitimation zur Säkularisation geistlicher Territorien und versprachen sich davon eine Aufwertung ihres Standes, der an Stellenwert verloren hatte. Ihr Aufstand 1522/23 wurde blutig niedergeschlagen.

Auch auf dem Land wurde die reformatorische Botschaft aufgegriffen, aber letztlich gewaltsam daran gehindert, Gestalt anzunehmen. Seit Beginn der Reformation hatte es reformatorische Predigten und Aktionen in vielen Städten und Territorien gegeben, Mönche und Nonnen

11 Ähnliches lässt sich für viele andere Städte auch sagen, vgl. Thomas Kaufmann: Reformation (wie Anm. 10), S. 50: „Die Reformation war für viele Städte attraktiv, denn sie eröffnete die Möglichkeit, das Kirchenwesen unter die eigene Kontrolle zu bringen.“

hatten Klöster verlassen und geheiratet, allenthalben befand sich die Welt im Wandel. Seit dem Spätsommer 1524 begannen Menschen auf dem Land, sich zu organisieren und für eine reformatorische Neugestaltung ihrer Verhältnisse einzutreten. Es begann mit friedlichen Versammlungen und ersten Aktionen passiven Widerstands, um ihren Anliegen Gehör zu verschaffen. Die wesentlichen Anliegen waren: die Rückkehr zu der freien Nutzung des allen gehörenden Landes (Allmende), die in den vorangehenden Generationen zurückgedrängt worden und dem Adel vorbehalten war. Und zweitens: Das Recht, eigene Geistliche zu wählen und selbst zu bezahlen, wozu die Einbehaltung des Kirchenzehnten nötig war. Für ihre Forderungen beriefen sich die Menschen auf die Bibel und göttliches Recht, als Schiedsrichter schlugen sie reformatorische Theologen und Prediger vor. Diese Bewegung begann in der zweiten Jahreshälfte im Südwesten Deutschlands und verbreitete sich nach Norden und Osten, aber auch ins Elsass hinein, erreichte im Frühjahr 1525 Franken, Thüringen und Sachsen, wurde im Sommer 1525 in Deutschland niedergeschlagen, setzte sich aber in Österreich fort.

Man nennt das allgemein noch immer *Bauernkrieg*, doch ist es zutreffender, von *der Erhebung des gemeinen Mannes* zu sprechen. Denn neben Bauern sind all die Bewohner der vielen kleinen Dörfer und Marktflecken bis hin zu Städten mitgemeint, die keinem Stand oder keiner berufsständischen Organisation (z.B. Zünfte, Bruderschaften) angehörten und darum auch keine politische Vertretung hatten. Auch die Bezeichnung Krieg ist unzutreffend, zu kriegsähnlichen Auseinandersetzungen ist es kaum mal gekommen. Zigtausende von Menschen, die sich in „Haufen“ zusammengefunden hatten, wurden einfach von den Heeren der Fürsten abgeschlachtet. Sachlich angemessen sagen Historiker: Diese Erhebung des gemeinen Mannes war nichts anderes als *der Versuch einer Reformation auf dem Land*.¹² Menschen nahmen die reformatorische Botschaft auf und sahen sich von ihr ermächtigt, die Gestaltung der Rahmenbedingungen ihres Lebens in die eigenen Hände zu nehmen. Für den Bereich des religiösen Lebens bedeutet das: Sie agieren ohne Anleitung oder Hilfe des geistlichen Standes.

Das Täuferturn ist in großer zeitlicher, regionaler und sachlicher Nähe zu dieser Erhebung entstanden, es gibt personelle Verbindungen und sachliche Parallelen, und nach der blutigen Niederschlagung fanden

12 Vgl. Peter Blickle: *Die Revolution von 1525*. 2., neu bearb. und erw. Aufl., Studienausgabe, München 1983; ders.: *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes* (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2103), München 1998; zur Bezeichnung als Bauernkrieg vgl. Thomas Kaufmann: *Bauernkrieg* (wie Anm. 8), S. 16f., zur Zahl von 100.000 Toten ebd., S. 17.

manche Aktive ihren Weg zu den Täufern. Täufern und Erhebung sind aus dem gleichen Milieu der frühen Reformationsjahre erwachsen, und in ihnen ist der gleiche reformatorische Impuls lebendig: das eigene wie das gemeinschaftliche Leben aus dem Geist des wiederentdeckten Evangeliums eigenverantwortlich neu zu gestalten.¹³

Das Täufern ist also aus der (nicht exklusiv zu verstehenden) *Mitte der Reformation* heraus entstanden: ein Urgewächs der Reformation und keine Rand-, Sonder- oder Nebenströmung, wie es früher häufig dargestellt wurde.

Das Täufern entstand aus der Mitte und auf einem Höhepunkt der reformatorischen Bewegung im Land, denn im Januar 1525 konnte man durchaus den Eindruck haben, es sei noch vieles offen und ungewiss, wohin sich die Reformation in Stadt und Land entwickeln würde. Ein Herrscher wie Friedrich der Weise meinte, man dürfe die Erhebung nicht bekämpfen und müsse auf ihre Forderungen eingehen.¹⁴

Nach der blutigen Niederschlagung der Erhebung im Laufe des Jahres 1525 aber war bald klar, dass die Zeit unabhängiger reformatorischer Bewegungen vorbei war. Landesherren und Städte zogen die Verfahren an sich, die *Durchführung der Reformation* wurde jeweils *Sache der Obrigkeit*. Die Glaubenstaufe der Täufer, entstanden auf dem Höhepunkt einer allgemeinen Bewegung, wurde so im Gegensatz dazu zu einem Symbol eines unabhängigen, alternativen Reformationsmodells, das nicht auf die Macht obrigkeitlicher Anordnungen baut, sondern auf den freiwilligen Konsens derer, die sich zu gemeinsamem Glauben und Leben in einer Gemeinde zusammenfinden. Sofort jedoch wurde diese Taufe kriminalisiert und auf dem *Reichstag von Speyer 1529* zum

13 Zum Verhältnis von Bauernkrieg und Täufern vgl. Hans-Jürgen Goertz: Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz, in: Peter Blickle u. a. (Hg.): Zugänge zur bäuerlichen Reformation, Zürich 1987, S. 267–289 (überarbeiteter Nachdruck in Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation [wie Anm. 7], S. 323–342). Ferner James M. Stayer: The German Peasants' War and Anabaptists Community of Goods, Montreal 1991 und Werner O. Packull: Die Anfänge des Schweizer Täufern im Gefüge der Reformation des Gemeinen Mannes, in: Jean-Georges Rott u. Simon L. Verheus (Hg.): Täufern und radikale Reformation im 16. Jahrhundert (Bibliotheca Dissidentium scripta et studia, Bd. 3), Baden-Baden 1987, S. 53–64.

14 Vgl. Martin Brecht: Martin Luther. Zweiter Band: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, S. 178; Friedrich der Weise wird als einziger Fürst von den Bauern in der zweiten, erweiterten Druckfassung der Memminger Bundesordnung als einer der „Richter“ vorgeschlagen, deren Urteil man akzeptieren würde, das belegt seine Wertschätzung auf Seiten der „Bauern“ (Thomas Kaufmann, Bauernkrieg [wie Anm. 8], S. 168.)

weltlichen Verbrechen erklärt.¹⁵ Die Täufer wurden innerhalb weniger Jahre aus der Mitte an den Rand gedrängt. Dennoch bleiben sie Teil der Reformation, und das sollte auch das Täufergedenken des Jahres 2025 prägen. Heute der täuferischen Anfänge zu gedenken, bedeutet: der Reformation zu gedenken. Es wäre nicht angemessen, das Täufergedenken 2025 als Gedenken an ein partikulares Ereignis zu begehen, ohne den ausgreifenden, gesamtgesellschaftlichen Anspruch zu thematisieren, der dem täuferischen Aufbruch im Verständnis der damaligen Akteure innewohnte. Man kann das Täuferium nicht an seinem gesamtgesellschaftlichen Erneuerungsanspruch vorbei beerben wollen.

II. Die erste Glaubenstaufe der Neuzeit am 21. Januar 1525: Symbolische Protesthandlung und zugleich Entstehungsdatum eines neuen Typs Kirche

Am 21. Januar 1525 wurde in Zürich im Rahmen der städtischen Reformation die erste Glaubenstaufe der Neuzeit durchgeführt.¹⁶ Man kann sie aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten, und sie zeigt dann jeweils ein etwas anderes Profil.

Blickt man von diesem Datum aus zurück auf den bisherigen Verlauf der Reformation in Zürich, erscheint diese Taufe als Fortsetzung und weiterer Schritt auf dem Weg, der zur Durchsetzung der Reformation in der Stadt geführt hatte und den der Historiker Heinold Fast auf die

-
- 15 Zum Wiedertäufermandat von Speyer 1529 und seinen Auswirkungen vgl. Hans-Jürgen Goertz: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, zweite, verb. u. erw. Aufl., München 1988, S. 121–131. In Zürich vollzog sich die Kriminalisierung schneller, schon im März 1526 verhängte der Rat die Todesstrafe durch Ertränken (Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Erster Band: Zürich, hg. v. Leonhard von Muralt u. Walter Schmid, 2. Aufl., Zürich 1974 [fortan QGTS I], S. 180f.).
- 16 Grundlegend für die neuere Erforschung der Vorgeschichte des Täuferiums war der Aufsatz von F. J. G. Goeters: *Die Vorgeschichte des Täuferiums in Zürich*, in: Luise Abramowski u. F. J. G. Goeters (Hg.): *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. Festschrift Ernst Bizer: Neukirchen-Vluyn 1969, S. 239–281. Daran anknüpfend James M. Stayer: *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Umstrittenes Täuferium 1525–1975*. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 19–49. Am umfassendsten dargestellt und diskutiert werden die Ereignisse bei Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003. Zur Deutung der Taufe vom 21. 1. 1525 vgl. ebd.: S. 351–361 und Walter Klaassen: *Die Taufe im Schweizer Täuferium*, in: MGBI 1989, S. 75–89. Klaassen arbeitet besonders den Antiklerikalismus als Hintergrund der ersten Glaubenstaufe heraus und deutet die Erwachsenentaufe im frühen Schweizer Täuferium als „Zeichen religiöser Mündigkeit“. – Zur Entstehung der Täuferiums im Rahmen der Züricher Reformation vgl. auch Urs B. Leu: *Huldrych Zwingli und die Täufer*, in: ders. u. Christian Scheidegger (Hg.): *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007, S. 15–66, bes. S. 43–53.

Formel *Reformation durch Provokation*¹⁷ gebracht hat. So gesehen kann man die erste Glaubenstaufe als *symbolische Protesthandlung* ansehen und in eine Reihe mit ähnlichen Handlungen stellen, von denen es zuvor etliche gegeben hatte.

Blickt man dagegen von dem Datum aus nach vorn und fragt nach der Wirkungsgeschichte dieser Handlung, erscheint diese Taufe als Zäsur und markiert die *Entstehung eines neuen Typs von Kirche*, bei dem Menschen nicht mehr ungefragt nach ihrer Geburt Teil einer Glaubensgemeinschaft werden, der alle angehören, sondern sich als Erwachsene individuell für die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft entscheiden. Und auch wenn man von heute aus nach dem *Ursprung der modernen Freikirchen* fragt, gelangt man zu dieser Glaubenstaufe am 21. Januar 1525.

Seit 1519 war Ulrich Zwingli (1484–1531) Leutpriester am Grossmünster und predigte im reformatorischen Sinn. »Reformatorisch« bedeutete zunächst ganz allgemein, dass unter Berufung auf die alleinige Heilsbedeutung Jesu der kirchliche Anspruch, das Heil zu vermitteln, in Frage gestellt wurde. Kirchliche Bräuche wurden kritisch befragt, ob sie biblisch zu begründen sind und Gottes Willen entsprechen, oder ob sie Menschengesetz sind, für die es in einem sich allein auf die Bibel stützenden Glauben und Kirchenwesen keine Berechtigung mehr gibt.

Zwingli stieß auf positive Resonanz, er fand Anhänger. Unter anderem bildeten sich Kreise Gleichgesinnter, man traf sich in privaten Häusern, las biblische Texte und diskutierte Glaubensfragen und Fragen des christlichen Lebens.¹⁸

In der vorösterlichen Fastenzeit 1522 kam es unter Zwinglis Anhängern zu einem demonstrativen Wurstessen. Man setzte sich damit bewusst über die kirchlichen Fastengebote hinweg. Zwingli war anwesend und legte später seine Sicht in einer Predigt dar, die veröffentlicht wurde und als seine erste reformatorische Schrift gilt. Aktion und Publikation zusammen beförderten eine Diskussion in der Stadt, die dazu führte, dass die reformatorische Predigt in der Stadt offiziell eingeführt wurde.

17 Heinold Fast: *Reformation durch Provokation*. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Umstrittenes Taufertum* (wie Anm. 16), S. 79–110. Das Vorgehensprinzip, durch punktuelle und symbolische Überschreitungen den gesellschaftlichen Konsens in Frage zu stellen und so eine allgemeine Diskussion darüber anzustoßen, war nicht auf Predigtstörungen beschränkt.

18 Zu den Lesekreisen vgl. Strübind: *Eifriger als Zwingli* (wie Anm. 16). S. 129–147.

Der entsprechende Ratsbeschluss vom Januar 1523 gilt als Datum der Reformation in Zürich.

Die Vorgehensweise *Reformation durch Provokation* erwies sich dabei als wirksame Methode, und es folgten eine Reihe von Protesthandlungen, die für sich genommen nur punktuelle Übertretungen waren, zugleich aber darüber hinaus Bedeutung hatten, weil sie Ausdruck einer prinzipiellen Ablehnung waren und auch so verstanden wurden. Sie waren realer und symbolischer Protest zugleich und bezeugten den Willen zur Veränderung. Solche Aktionen waren außer Predigt- und Gottesdienststörungen beispielsweise das Umstoßen oder Beschädigen von Wegkreuzen oder Weigerungen, den Zehnten zu zahlen oder Neugeborene zur Taufe in die Kirche zu tragen.

Die Glaubenstaupe vom Januar 1525 kann man in diesen Zusammenhang stellen und als symbolischen und zugleich realen Akt des Protestes verstehen. Gegenüber früheren Aktionen hatte sich allerdings etwas entscheidend verändert. Waren das demonstrative Wurstessen zur Fastenzeit und andere Protesthandlungen noch gegen das altgläubige Kirchenwesen gerichtet und wurden in der Absicht begangen, gemeinsam mit Zwingli die Reformation in der Stadt voranzutreiben, so richtete sich die Glaubenstaupe nun wie schon manch andere Protesthandlung zuvor gegen die von Zwingli verkörperte Reformation und besiegelte damit den Bruch innerhalb des reformatorischen Lagers.

Dass es in einer *sozialen Bewegung* nach ersten, gemeinsam erzielten Erfolgen zum Bruch kommt, ist nicht ungewöhnlich, sondern vielmehr typisch. Einstellungen und Vorgehensweisen, die das bisher Erreichte bewahren und absichern wollen, geraten in Gegensatz zu Kräften, die weitere Ziele verfolgen und darauf drängen, nicht „auf halbem Wege“ stehenzubleiben. Auch in der Wittenberger Reformation lässt sich so ein Bruch beobachten. Nachdem Kurfürst Friedrich der Weise Martin Luther nach dessen Auftritt auf dem Reichstag in Worms im Mai 1521 zu seinem Schutz entführen und auf der Wartburg inkognito unterbringen ließ, entwickelte die *Wittenberger Bewegung* unter der geistigen Führerschaft von Andreas Bodenstein von Karlstadt eine Dynamik, die zu weiteren reformatorischen Veränderungen führte: Die altgläubige Messe wurde verboten, das Abendmahl mit der Gemeinde an Weihnachten 1521 in beiderlei Gestalt (Brot *und* Wein) gefeiert, die Kirche von Heiligenbildern und Altären mit bildhaften Darstellungen gereinigt (»Bildersturm«) – Änderungen, die Martin Luther zum Teil wieder zurücknahm, als er im März 1522 von der Wartburg zurückkehrte.

Karlstadt wurde desavouiert und verließ Wittenberg, die Dynamik der reformatorischen Bewegung in Wittenberg war damit gebrochen.

Auch in Zürich kam es innerhalb des reformatorischen Lagers zum Bruch. Waren die offizielle Einführung der reformatorischen Predigt und damit der Durchbruch der Reformation in Zürich im Januar 1523 noch ein gemeinsam erreichter Erfolg, so zeigte sich schon im Verlauf des Jahres der Dissens. Er betraf hauptsächlich die Zahlung des Zehnten und die weiterhin von Altgläubigen in der Stadt gefeierte Messe. Sollte sie abgeschafft und verboten werden (so die radikalen Anhänger Zwinglis) oder konnte sie weiterhin stattfinden? Zwingli wollte die Abschaffung dem Rat der Stadt überlassen. Seine radikalen Anhänger waren anderer Meinung und argumentierten, ein als unbiblisch erkannter Brauch müsse abgeschafft werden. Im Herbst 1523 wurde der Bruch für alle erkennbar, Zwingli brach öffentlich darüber in Tränen aus.

Im Laufe des Jahres 1524 verschärften sich die Differenzen. Die Tauffrage trat dabei immer mehr in den Vordergrund. Eltern brachten Neugeborene nicht mehr zur Taufe, wie es üblich war. Auch gelangte eine Schrift Andreas Karlstadts über die Taufe zu den Züricher Radikalen,¹⁹ die seit dem Herbst 1524 den brieflichen Austausch mit anderen Reformatoren gesucht hatten.²⁰ Zudem hatte Zwingli selbst zeitweise Zweifel an der Kindertaufe geäußert. Nach Gesprächen über die Kindertaufe, die für deren Gegner unbefriedigend verliefen, verfasste Felix Mantz, einer der Zürcher Radikalen, eine Schrift gegen die Kindertaufe und

19 Vgl. Alejandro Zorzin: Karlstadts „Dialogus vom Tauff der kinder“ in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79, 1988, S. 27–58; ders.: Zur Wirkungsgeschichte einer Schrift aus Karlstadts Orlamünder Tätigkeit. Der 1527 in Worms gedruckte Dialog vom fremden Glauben, Glauben der Kirche, Taufe der Kinder. Fortsetzung einer Diskussion, in: Sigrid Looß, Markus Matthias (Hg.): Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, Wittenberg 1998, S. 143–158.

20 Erhalten sind die zwei Brief des Kreises um Konrad Grebel an Thomas Müntzer vom 5. September 1523, Text in: QGTS I (wie Anm. 15), S. 13–21; kritische Edition: Siegfried Bräuer: Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: MGBI 57, 2000, S. 147–174; Faksimile und englische Übersetzung bei J. C. Wenger: Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524, Scottdale/Pa. 1968; neuhochdeutsche Übersetzung bei Heinold Fast (Hg): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus, Bd. 4), Bremen 1962, S. 12–27; zur Textüberlieferung s. Siegfried Bräuer, „Sind beyde diese Briefe an Münzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: MGBI 55, 1998, S. 7–24; zur Sache vgl. Strübind: Eifriger als Zwingli (wie Anm. 16), S. 213–291.

reichte sie im Dezember 1524 beim Rat ein.²¹ Für den 17. Januar 1525 wurde eine *Disputation* über die Kindertaufe angesetzt.

Die Disputationen der Reformationszeit waren keine ergebnisoffenen Erörterungen, sondern ein aus dem universitären Betrieb übernommenes Format, bei dem es darum ging, durch das geordnete Gegeneinander von Argumenten Pro und Contra die Wahrheit zu ermitteln. Am Ende einer Disputation stand darum die eine Seite als Gewinner, die andere als Verlierer da.

Die Disputation verlief für die Gegner der Kindertaufe enttäuschend, wie zu erwarten wurden die Verteidiger der Kindertaufe zu Siegern erklärt. Ein Tag später wurde ein Mandat erlassen, das den Eltern ungetaufter Kinder eine Frist von acht Tagen setzte, um ihre Kinder taufen zu lassen, andernfalls müssten sie das Stadtgebiet verlassen. Einige Tage später, am 21. Januar, folgte ein weiterer Erlass, der ein Redeverbot für Grebel und Mantz beinhaltete sowie ein Versammlungsverbot für den Kreis. Außerdem wurden Personen dieses Kreises, die keine Züricher Bürger waren, aus der Stadt verwiesen, das betraf Wilhelm Reublin, Johannes Brötli, Ludwig Hätzer und Andreas Castelberg.²²

Am Abend dieses 21. Januar traf sich die Gruppe um Konrad Grebel und Felix Mantz, vermutlich im Haus von dessen Mutter, und sprach über die Situation. Durch die Maßnahmen des Züricher Rats war eine Situation entstanden, die keinen Spielraum mehr ließ und deutlich machte, dass der Rat die Gruppe zerschlagen und zumindest auf seinem Territorium mundtot machen wollte. Schon die Tatsache, dass man sich traf, war eine Missachtung des Mandats.

Bei dieser Zusammenkunft bat Jörg Blaurock, ein ehemaliger Priester aus Graubünden, Konrad Grebel, ihn zu taufen, was Grebel tat, anschließend taufte Blaurock die Anwesenden.

Zum Verständnis dieses Schrittes sind mehrere Aspekte zu bedenken. Mit Blick auf die Vorgeschichte und den bisherigen Verlauf der Reformation erscheint diese Taufe als eine weitere Aktion nach der Methode *Reformation durch Provokation*, also als symbolische, über sich hinausweisende Protesthandlung mit Signalcharakter. Das kann insoweit als *religiös-politischer Bekenntnisakt* verstanden werden: Die Versammel-

21 Felix Mantz: Protestation und Schutzschrift, in: QGTS I (wie Anm. 15), S. 23–28; neuhochdeutsche Übersetzung bei Fast, Flügel (wie Anm. 20), S. 28–35. Zur Sache s. Strübind: Eifriger als Zwingli (wie Anm. 16), S. 296–335.

22 Urs B. Leu: Huldrych Zwingli (wie Anm. 16), S. 43f.

ten bekundeten ihre Bereitschaft, nicht zu kapitulieren und sich nicht zu fügen, und bestritten die Autorität des Züricher Rates in dieser Frage. Das liegt auf der Linie bisheriger Äußerungen aus diesem Kreis. Zugleich ist es ein emanzipatorischer Akt der Selbstermächtigung von Laien, die sich biblisch legitimiert sehen, religiöse Handlungen durchzuführen, die bislang Geistlichen vorbehalten waren.²³ Mit Blick auf die Binnenwirkung für den versammelten Kreis hat die Aktion zudem den *Charakter eines Bündnisses* und der gegenseitigen Versicherung: Die Versammelten bestärken und bestätigen sich gegenseitig in ihrer Überzeugung wie auch in ihrem Vorhaben, davon nicht abzulassen und ihre Auffassung weiterzutragen.²⁴ Dafür spricht ihr Verhalten in der folgenden Zeit: Sie wurden sofort aktiv, propagierten ihre Überzeugungen und taufen, teilweise ganze Orte. Obwohl das Vorgehen des Rates einen außerordentlich hohen Druck auf die Gruppe erzeugt hatte und ihr so gut wie keinen Ausweg mehr ließ, lässt das sehr aktive Vorgehen der Akteure dieses Abends in den nächsten Tagen und Wochen die Deutung, bei der Taufe habe es sich um einen Akt der Verzweigung gehandelt, nicht plausibel erscheinen. Und es greift wohl auch zu kurz, darin nur einen Akt des Glaubensgehorsams zu sehen. Es war ein kollektiver Akt der Treue zur gemeinsam erkannten und geteilten Wahrheit und zugleich ein Akt und Signal des gemeinsamen Aufbruchs.

Geplant war diese Aktion vermutlich nicht, sie entsprang spontan der Dynamik des Abends. Es gibt keine Hinweise und Andeutungen, dass es dazu kommen würde. In den Wochen zuvor war es auch für die Versammelten ausschließlich um *die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe* gegangen, auch die Mandate des Rates bezogen sich ausschließlich auf die Gegnerschaft zur Kindertaufe. Dass es dazu kommen würde, dass Erwachsene sich taufen und eine neue Glaubensgemeinschaft begründen, wurde nicht erwartet. Sonst wäre mit angedrohten Maßnahmen für diesen Fall zu rechnen gewesen. Zumindest die Gegner der Radikalen haben jedenfalls nicht mit einem solchen Schritt gerechnet.

Blickt man vom Abend des 21. Januar 1525 aus weder zeitlich zurück in die Vorgeschichte noch voraus in die Wirkungsgeschichte, sondern sozusagen in der Gegenwart in die Runde, gewinnt ein weiterer Aspekt dieser Aktion an Bedeutung. Dann springt nämlich die räumliche

23 Diesen Aspekt hebt vor allem Klaassen (wie Anm. 16) hervor und sieht diese eigenständige Taufhandlung im Zusammenhang mit den ebenso eigenständigen Abendmahlsfeiern dieses Kreises.

24 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli (wie Anm. 16), S. 361, spricht mit Blick auf den privaten Rahmen der Aktion zutreffend von dessen „konspirativem Charakter“.

und sachliche Nähe zur zeitgleichen *Erhebung des gemeinen Mannes* («Bauernkrieg») ins Auge, deren auch religiöser Charakter unstrittig ist. Man konnte im Januar 1525 tatsächlich der Einschätzung sein, dass gerade eine das ganze Land erfassende Veränderung im Gange sei, die sowohl die sozialen wie die kirchlichen Verhältnisse neu gestalten würde. Die Akteure des 21. Januar könnten sich als Teil und Avantgarde dieser Veränderungen verstanden haben. Dass sie höchst aktiv wurden, spricht dafür. Jedenfalls ist von einer separatistischen, sich aus der Gesellschaft (johanneisch gesprochen: der »Welt«) zurückziehenden Absicht oder Haltung nichts zu spüren. Im Gegenteil, ihre Aktivitäten bezeugten ihre Absicht, die religiös-gesellschaftlichen Veränderungen ihrer Zeit aktiv mitzugestalten. Die täuferische Taufe war somit von Beginn an auch im Verständnis der täuferischen Akteure selbst *Symbol einer alle Aspekte des Lebens umfassenden Veränderung*. So wurde sie von den Zeitgenossen, die sich taufen ließen, wie auch von deren Gegnern verstanden.²⁵

Die Gegnerschaft war schnell auf dem Plan, und sie war hart und unbittlich. Für Zwingli war die täuferische Taufe ein Symbol der Zertrennung der bürgerlichen wie der kirchlichen Gemeinschaft (beides gehörte für Zwingli eng zusammen)²⁶ und darum nicht vereinbar mit dem Liebesgebot. Dem liegt Zwinglis Einschätzung zugrunde, dass die Taufe nicht heilsnotwendig ist, insofern sei die Frage nach der äußeren Gestalt der Taufe zweitrangig und danach zu beantworten, was der Liebe und der Eintracht untereinander dient.²⁷ Das täuferische Bestehen

25 Offen muss dabei bleiben, inwieweit die Akteure dieses Abends die Tragweite ihrer Aktion tatsächlich einschätzten. Thomas Kaufmann: *Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten*, München 2019, S. 8, beschreibt die Bedeutung der täuferischen Auffassung für die damalige Zeit zusammenfassend so: „Die Verweigerung der Kindertaufe war ein dramatischer Sachverhalt. Sie bedeutete, die Erbsündenlehre bzw. das ihr zugrundeliegende Menschenbild und das mit ihr verbundene Erlösungskonzept infrage zu stellen, dazu die Rolle der Amtsgeistlichkeit und nicht zuletzt die Notwendigkeit der Heilsanstalt Kirche. Der Angriff auf die Kindertaufe, den viele Täufer im Namen der Bibel führten, galt mithin einer christlich imprägnierten Kultur und ihrer anstaltlich verfassten, auch von den Reformatoren – ob in Wittenberg oder Zürich, Straßburg, Stockholm, Edinburgh oder Genf – bejahten Sozialgestalt: der Kirche.“

26 Zu Zwinglis Verständnis von Kirche, Gesellschaft und Staat in ihrem Verhältnis zueinander vgl. Peter Stephens: *Zwingli. Einführung in sein Denken*, Zürich 1997, S. 160–178.

27 Zur Argumentation mit dem Liebesbegriff s. John H. Yoder: *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchungen der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968, S. 44–48. Mit der „zerstörung christenlicher liebi“ durch die Täufer argumentierte auch der Rat der Stadt Zürich in seinem Schreiben an die Richter in der Herrschaft Grüningen (QGTs I [wie Anm. 15], S. 132).

darauf, dass der Zusammenhang von Glaube und Taufe in der Gestaltung als Glaubenstaufe zum Ausdruck gebracht werden müsse, erschien Zwingli als ein penetrantes Beharren auf einer Äußerlichkeit, durch die die Täufer die Gemeinschaft zerstörten, daher sein Vorwurf des Aufruhrs.

Die Herrschenden, die eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht ersehnten, sondern als Bedrohung wahrnahmen, sahen in der Taufe der Täufer eine *Infragestellung der bestehenden Ordnung* und bewerteten sie darum wie Zwingli als *Aufbruch*. Innerhalb weniger Jahre wurde die Taufe der Täufer reichsweit kriminalisiert und 1529 beim Reichstag in Speyer als weltliches Verbrechen, als Bereitschaft zu Aufstand und Aufruhr, mit der Todesstrafe belegt. In Zürich erfolgte die Kriminalisierung und die Verhängung der Todesstrafe durch Ertränken bereits im März 1526.²⁸

Einmal in der Welt, war das Täufer_tum aber nicht mehr zu vernichten, trotz weitgehender und zum Teil äußerst brutaler Versuche, es auszurotten. Zwar gelang dies in den großflächigen Territorien, aber in Gebieten, vor allem am Rande des Reiches, die kleinteilig waren oder wo sich Ober- und Unterherrschaften überlagerten oder der niedere Adel weitgehend eigenständig agieren konnte, setzte man sich zum eigenen Vorteil über die Ächtung der Täufer hinweg und tolerierte sie. Außerdem konnten Mennoniten in Grenzgebieten schnell das Territorium wechseln und so Verfolgungen entgehen. So konnte das Täufer_tum in verschiedenen Ausprägungen überleben. Dass Herrscher auf ihren Territorien Menschen benötigten, die Land bewirtschafteten oder Gewerbe trieben und jedenfalls Steuern zahlten, kam den Mennoniten dabei zugute; dass man sich deren Duldung von ihnen bezahlen lassen konnte, ebenfalls. Täufer und Mennoniten nutzten es ihrerseits als Teil ihrer Überlebensstrategie, sich als nützliche und gute Untertanen zu erweisen und ihren religiösen Dissens nur in gemäßigter Form weiterzutragen. Der gesamtgesellschaftliche Anspruch trat zurück und wich dem Anliegen, toleriert zu werden.

Heute gibt es weltweit über zwei Millionen Mennoniten²⁹ und über 50 Millionen Baptisten, die sich ebenfalls in dieser täuferischen Tradition

28 Mandat des Rates v. 7. 3. 1526, in: QGTS I (wie Anm. 15), S. 1, S. 180f.

29 Larry Miller: Die Mennonitische Welt(konferenz): eine wachsende Glaubensgemeinschaft, in: Fernando Enns (Hg.): Mennoniten (Die Kirchen der Gegenwart 8 = Bensheimer Hefte 119), Göttingen 2025, S. 218–228, hier S. 219, nennt 2,11 Millionen getaufte Gläubige für das Jahr 2023 als Mitglieder von Gemeindeverbänden der Mennonitischen Weltkonferenz.

sehen³⁰ – was für eine erstaunliche und unvorhersehbare Folge dieser spontanen, symbolischen Aktion eines Abends! Wenn nun 500 Jahre später dieser Aktion in Feierstunden gedacht wird, sollte dabei auch an die reformatorische Erneuerung der gesamten Gesellschaft erinnert werden, für die die Akteure dieses Abends mit ihrer Aktion einstanden.

Christoph Wiebe ist Pfarrer der Mennonitengemeinde in Krefeld und war langjähriger Redakteur der Mennonitischen Geschichtsblätter.

Dabei ist zu bedenken, dass (1.) nicht alle mennonitischen Gemeindeverbände Mitglied der Mennonitischen Weltkonferenz sind und (2.) diese Zahl nur die Getauften, nicht aber die ungetauften Kinder und Jugendlichen umfasst.

- 30 Im Jahr 1608 waren englische Dissenter in Amsterdam, hatten dort Kontakt zu Mennoniten und übernahmen von ihnen die Glaubenstaufe, 1611/12 kehrten sie nach England zurück. Baptisten sehen sich deshalb als Teil der täuferischen Tradition und erkennen im Täuferum der Reformationszeit ihre konfessionellen Ursprünge (vgl. Kaufmann: Die Täufer [wie Anm. 25], S. 98f.). Bei anderen heutigen Kirchen, die die Glaubenstaufe praktizieren, ist dieser Zusammenhang nicht so direkt gegeben.

Der aufrührerische Täufer Hans Girenbader

Ein exemplarischer Lebensweg in der Bewegung der radikalen bäuerlichen Reformation auf der Zürcher Landschaft von 1525

I. Der Bauernkrieg von 1525 und seine Darstellung 2025

1525 war jenes Jahr im Prozess, der 1517 in Wittenberg und 1519 in Zürich seinen Anfang nahm, in dem viel mehr Menschen als in der Zeit zuvor sich die Reformation zu eigen machten. Die reformatorische Bewegung erreichte eine *neue Breite* – weit über theologische und städtische Eliten hinaus. Die Reformation zeigte sich in einer Variation von aufeinander bezogenen lutherischen, zwinglischen, aufständisch-bäuerlichen und radikalreformatorisch-täuferischen, insgesamt antikerikalen und oft auf das lokale Gemeinwesen ausgerichteten Erscheinungsformen. Sie war noch nicht auf orthodoxe, voneinander klar abgrenzbare Linien festgelegt. Sie verfestigte sich noch nicht in einer einheitlichen neuen Ordnung. In Dimensionen, die in der europäischen Geschichte nie zuvor und nie mehr danach erreicht wurden, machte sich in ausgedehnten Gebieten des deutschsprachigen Raums und in weiten Teilen der Bevölkerung eine grundstürzende Gefühlslage breit: Es war „die Gegenwart Gottes, in der viele Menschen 1525 meinten leben zu dürfen, eine Gegenwart, die als Gnade empfunden wurde“.¹

Die Entwicklung war völlig offen: „1525 war noch alles im Fluss.“² Aber der utopische Moment, der breit getragene Aufstand gegen die alte Kirche und die ständische, zum Teil auch städtische Herrschaftsordnung, dieser evangelische Kairos in der ersten Jahreshälfte 1525, sollte von kurzer Dauer sein. 1525 wurde bald auch zum Jahr der Niederlagen und Traumatisierungen, der sich anbahnenden Auftrennungen und Absonderungen angesichts der definitiv obrigkeitlich gelenkten Reformation.

1 Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden. Drei Vorlesungen, Bolanden-Weierhof 2024, S. 46.

2 Ebd.: S. 28.

Im historischen Fokus des Jahres 1525 steht der *Bauernkrieg*. Zum Jubiläumsjahr sind zahlreiche Publikationen erschienen.³ Die maßgeblichen neuen Darstellungen, so unterschiedlich ihre methodischen Ansätze und wissenschaftlichen Perspektiven sind, weisen einen Konsens auf: „*Ohne Reformation kein Bauernkrieg*“, wie es Gerd Schwerhoff in seiner Ereignisgeschichte *Der Bauernkrieg. Geschichte einer wilden Handlung* formuliert.⁴ Thomas Kaufmann sieht den Bauernkrieg in seiner Publikation *Der Bauernkrieg. Ein Medienereignis* integral als „ein Phänomen der reformatorischen Kommunikationsdynamik“⁵ und als „Teil der Reformation als eines epochalen Phänomens“⁶.

Die Legitimierung des eigenen Handelns mit dem Evangelium und das „göttliche Recht als revolutionäre Leitideologie des Bauernkriegs“ verweisen für Gerd Schwerhoff auf die Erkenntnis: „Fast alle Leitbegriffe und -narrative des Bauernkriegs waren von der evangelischen Bewegung geprägt und somit religiös imprägniert.“⁷ Der Bauernkrieg ist ein ebenso religiöses wie politisches Unterfangen der Umwälzung der Herrschafts- und Lebensverhältnisse. Die Forschung – zu allen Dimensionen der Reformation, über den Bauernkrieg hinaus – muss konsequenterweise interdisziplinär, jenseits einer Dichotomie von Theologie und Geschichtswissenschaft, weitergeführt werden – innerhalb der Theologie in einem weiten Fächer von reformationsgeschichtlichen bis zu systematisch-befreiungstheologischen Ansätzen und innerhalb der historischen Forschung in einem breiten Spektrum von Sozial- über Mentalitäts-, Geschlechter- bis zu Ereignisgeschichte und der Beschäftigung mit Zeiträumen der „longue durée“.

Lyndal Roper bekräftigt mit ihrem wunderbaren Buch *Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525* die Zentralität dieses entscheidenden Jahres und insbesondere die ihm zugrundeliegende Religiosität: „Ein Ereignis von diesem Ausmaß kann jedoch nicht nur ein Nebenschauplatz der Reformationsgeschichte sein. Unter Einbezug des Bauernkriegs muss die Darstellung der Reformation eine andere sein, denn in ihrem Zent-

3 Ich beziehe mich hier auf drei herausragende Gesamtentwürfe: Lyndal Roper: *Für die Freiheit. Der Bauernkrieg von 1525*, Frankfurt a.M. 2024; Gerd Schwerhoff: *Der Bauernkrieg. Geschichte einer wilden Handlung*, München 2024; Thomas Kaufmann: *Der Bauernkrieg. Ein Medienereignis*, Freiburg i.Br. 2024. Im gesamten Beitrag beschränke ich mich größtenteils auf neuere Literatur.

4 Gerd Schwerhoff: *Der Bauernkrieg*, (wie Anm. 3), S. 535.

5 Thomas Kaufmann: *Der Bauernkrieg*, (wie Anm. 3), S. 145.

6 Thomas Kaufmann: *Der Bauernkrieg*, (wie Anm. 3), S. 18.

7 Gerd Schwerhoff: *Der Bauernkrieg*, (wie Anm. 3), S. 538

rum steht ein riesiges Trauma. (...) Der Bauernkrieg wiederum war von Ideen, Träumen und Hoffnungen geprägt, die von der Reformation entfesselt worden waren. Er kann nicht verstanden werden, ohne ihn nachdrücklich in die berauschende Atmosphäre religiöser Begeisterung zu stellen, die ihn trug.“⁸ Jegliche Beschäftigung mit der Reformation und ihren unterschiedlichen, inklusive täuferischen, Strömungen im und um das Jahr 1525 muss diese Erkenntnis einbeziehen. 1525 ging es der bäuerlichen Welt nicht in erster Linie um ein politisches Programm in religiöser Sprache. Das wäre eine neuzeitliche Perspektive. Es ging um die *religiöse Überzeugung* selbst: „Um nun auszudrücken, dass sich der Kampf nicht mehr nur gegen die eigenen Herren, sondern gegen alle Herren richtete, benötigte man einen Traum von einer anderen Welt – etwas, das inspiriert.“⁹ Roper nennt die zugrundeliegende Konzeption *bäuerliche Theologie*, „weil dieser Traum von der Schöpfungsgeschichte ausging: von der Idee, dass Gott die Welt, die Menschen, die Tiere, die Atemluft geschaffen hat und, vor allem, dass er die Naturressourcen für uns alle frei geschaffen hat. Dazu kommt in der bäuerlichen Theologie die Vorstellung, dass die Beziehungen zwischen den Menschen brüderlich und nicht ausbeuterisch sein sollten. In den Bauernbeschwerden findet sich aber immer wieder die Klage, dass die Herren zu viel verlangten.“¹⁰

Die *Erforschung* dieser ländlichen radikalreformatorischen Theologie stellt angesichts der Quellenlage eine Herausforderung dar, wie Thomas Kaufmann unterstreicht: „Die Bauern blieben im öffentlichen Kommunikationsraum weitgehend stumm. (...) Die Bauern selbst sprechen in einigen Forderungskatalogen und manchen Handlungen.“¹¹ Das hat für Lyndal Roper *methodologische Konsequenzen*: „Die Geschichte schrieben stattdessen die Sieger – die Herren und die Theologen der anerkannten Kirchen, die ihre Feinde waren. Die Leidenschaften und Träume, die diese Bewegung antrieben, können unausgegoren, naiv und widersprüchlich erscheinen. Historiker haben versucht, die Ideologie der Bewegung aus den programmatischen Schriften einiger ihrer

8 Lyndal Roper: Für die Freiheit, (wie Anm. 3), S. 10; auch Gerd Schwerhoff sagt mit Rückgriff auf Peter Blickle: „Die aufständischen Bauern seien dabei deutlich über Zwinglis Theologie hinausgegangen und hätten damit einen eigenständigen ‘Beitrag zur Reformation’ geleistet.“, Gerd Schwerhoff: Der Bauernkrieg, (wie Anm. 3), S. 537.

9 Daniel Hackbart: «Aus der bäuerlichen Theologie spricht der Traum von einer anderen Welt». Gespräch mit Lyndal Roper, in: Die Wochenzeitung WOZ, 19.12.2024.

10 Ebd.

11 Thomas Kaufmann: Der Bauernkrieg, (wie Anm. 3), S. 325.

Anführer herauszuarbeiten. Es handelte sich jedoch nicht um einen Aufstand, der von den Ideen einer Handvoll gebildeter Menschen aus der Oberschicht angetrieben wurde, die ein paar Gedanken zu Papier gebracht hatten oder deren Vorstellungen zufälligerweise gedruckt worden waren. Es handelte sich um eine Massenbewegung von Menschen, die ihr Leben riskierten und verloren, um eine neue Welt zu schaffen, und wir müssen ihre Vision anhand ihrer Handlungen, anhand ihrer Aussagen über ihre Absichten und anhand ihres Verhaltens als Gruppe rekonstruieren.¹² Wenn die täuferische Bewegung 1525, insbesondere im ländlichen Raum, nicht in reiner Abhängigkeit von der Gedankenwelt ihrer führenden Persönlichkeiten, sondern als Teil eines intersektionalen radikalreformatorisches Gewebes betrachtet wird, gilt dieser programmatische Anspruch auch für ihre Erforschung.

Ist 1525 das Jahr der *Revolution*, der „Revolution des gemeinen Mannes“? Gegenüber dieser wirkmächtigen These von Peter Blickle – und sozialistischen Geschichtsschreibungen in unterschiedlichen Kontexten – bleibt Gerd Schwerhoff skeptisch: „Für eine wirkliche Revolution fehlte es dem Bauernkrieg jedoch an mehrheitsfähigen Zukunftsentwürfen, klaren Parteibildungen und an der Entschlossenheit, die eigenen Ziele auch mit Gewalt durchzusetzen, ebenfalls an einer gemeinsamen Ethik des Handelns.“¹³ Allerdings sieht er in der Reformation selbst „einen sehr deutlich revolutionären Aspekt“¹⁴, indem sie als antiklerikale Revolution auf wesentliche Säulen der überkommenen Ordnung gezielt habe. Und diese Ausrichtung der reformatorischen Bewegung habe der Bauernkrieg noch radikalisiert. Deshalb macht die Verwendung des Begriffs der „radikalen Reformation“ weiterhin Sinn. *Radikale Reformation* charakterisiert diejenigen, „die nicht bereit waren, die ursprüngliche Aggressivität reformatorischer Agitation zu entschärfen oder sehr früh schon wie die Hauptreformatoren in institutionalisierte, mit der weltlichen Obrigkeit abgestimmte Bahnen zu überführen, wo die Vision von einem neuen Leben in der Gegenwart Gottes ihrer Meinung

12 Lyndal Roper: Für die Freiheit, (wie Anm. 3), S. 13. Lyndal Roper bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf das Konzept „historischer Imagination“ (S.18), auf die Rekonstruktion der spirituellen Welt der Religion, des Alltags und der Erfahrungen der Handelnden sowie auf die Sozial- und Mentalitätsgeschichte, die auch in Strukturen der *longue durée* Zusammenhänge von Gefühlen, Werten und Ideen untersucht (S. 480f.).

13 Gerd Schwerhoff: Der Bauernkrieg, (wie Anm. 3), S. 583.

14 Gerd Schwerhoff: Der Bauernkrieg, (wie Anm. 3), S. 582. Ähnlich auch André Holenstein: Zwinglis Reformation – eine fundamentalistische Revolution im frühen 16. Jahrhundert, in: Neue Zürcher Zeitung, 4.2.2019: „Das Schriftprinzip barg mit seiner radikalen Traditionskritik eine enorme revolutionäre Macht in sich.“

nach nicht durchgesetzt zu sein schien“.¹⁵ Radikalität ist in diesem Sinn religiös geprägt, aber immer auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext bezogen. Radikale Reformation stellt eine Bedrohung des Herrschaftsgefüges beziehungsweise des Corpus Christianum als gesellschaftlich-„staatlich“-kirchliche Einheit dar.

Auch Lyndal Roper verwendet den Begriff der Revolution zurückhaltend. Aber in der Dynamik des Jahres 1525 erkennt sie einen unverkennbaren revolutionären Prozess: „Die Bauern entwickelten ihre ‘Ideologie’, wie man es etwas unbeholfen umschrieben hat, unter dem Druck der Ereignisse, je weiter sie sich von ihrem Alltag entfernten, je mehr sie sich für neue Ideale einsetzten und je öfter sie Dinge taten, die sie sich nie zuvor erträumt hätten. Die Revolution verändert Menschen, da sie ihre emotionalen und spirituellen Perspektiven verändert.“¹⁶ So kommt sie zum Schluss: „Das Ausmaß dieser Umwälzung und die Menge von Menschen, die davon betroffen waren, rechtfertigen die Bezeichnung ‘Revolution’. Zeitgenossen nannten das Geschehen nahezu durchgängig ‘Aufruhr’ und erfassten damit seinen disruptiven Charakter. Es war ein blutiger Krieg zwischen zwei sehr ungleichen Gegnern, der traumatische Erinnerungen hinterließ. Und doch verschwanden die Ideen und Träume nicht, die sich in diesem Krieg entwickelt hatten, sondern lebten weiter in der Täuferbewegung und in vielen Formen radikalen Denkens. Die Bauern, die sich weigerten, ihre Eide gegenüber ihren Herren zu leisten, waren nicht mehr dieselben. Sie nahmen die Autorität ihrer Herren nicht mehr als naturgegeben hin und wussten, sie waren nicht allein.“¹⁷

Ein letzter Ertrag und Konsens aus der aktuellen Bauernkriegsforschung betrifft die *Geschichte der täuferischen Bewegung im Kontext des Bauernkriegs*: Die „Separationstendenzen gegenüber den obrigkeitlich verantworteten Reformationsprozessen“¹⁸ in einer von Entscheidungstaufer, Freiwilligkeit der Partizipation und einer konsequenten Ethik der Nachfolge bestimmten Bekenntnisgemeinschaft traten, so Thomas Kaufmann, im Jahr des Bauernkriegs in eine entscheidende Phase.¹⁹ In der Rückblende wird deutlich: „Einige der Personen, die seit 1525 eine führende Rolle bei der Formierung des Täuferturns innehatten, waren

15 Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden, (wie Anm. 1), S. 39.

16 Lyndal Roper: Für die Freiheit, (wie Anm. 3), S. 459.

17 Lyndal Roper: Für die Freiheit, (wie Anm. 3), S. 469.

18 Thomas Kaufmann: Der Bauernkrieg, (wie Anm. 3), S. 268.

19 Ebd., S. 250 f.

Veteranen des Bauernkrieges oder Sympathisanten des bürgerlichen Kampfs gewesen. (...) Im Rahmen einer polygenetischen Rekonstruktionsperspektive auf die Entstehung des Täuferturns wird man demnach dem Bauernkrieg eine nicht unwichtige Rolle zuzuschreiben haben.“²⁰

Lyndal Roper analysiert gerade auch für die Entwicklung im Raum Zürich: „Einmal mehr waren soziale Fragen nicht von theologischen Visionen zu trennen: Im Umkreis von Zwingli in Zürich waren die Befürworter der Gläubigentaufe auch diejenigen, die am heftigsten dafür argumentierten, dass der Zehnte unbiblisch und deshalb abzulehnen sei. Genau das war eine der Hauptforderungen der Bauern, so dass der Bauernkrieg die theologische Spaltung zwischen Zwingli und den Radikalen betonte, die später zu Täufern werden sollten. Wie Luther stellte sich Zwingli auf die Seite der Obrigkeiten und des Eigentums.“²¹ Deshalb kommt auch sie zum Schluss: „In gewissem Sinne war die Täuferbewegung also auch ein Ergebnis des Bauernkriegs.“²² Denn: „Was davon zurückblieb, war ein hartnäckiges Misstrauen gegenüber der Kirche als Einrichtung. Viele der Dörfer, die später Orte der Täufer wurden, waren aktiv in den Bauernkrieg verwickelt gewesen.“²³ Allerdings greift eine solche Konzeption in zwei Phasen – Teile der aufständischen Bauernbewegung finden sich nach deren Niederlage in der täuferischen Bewegung wieder – zu kurz. Radikalreformatorisches, (proto)täuferisches Denken und Handeln sind nicht nur Ergebnis, sondern auch Vorgeschichte und Teil der Voraussetzungen der bürgerlichen Erhebungen.²⁴

In den sich immer stärker absondernden, aber im – unreflektierten – Anschluss an 1525 weiterhin für etwas Ganzes und ganz Anderes stehenden täuferischen Kreisen lebte radikalreformatorische bürgerliche Theologie weiter. Das gilt etwa in der radikalen Ausrichtung von Vision und Alltag an der Bibel, in antiklerikalen Ausprägungen des Laienpriestertums aller Gläubigen, in nichthierarchischen, solidarischen und genossenschaftlichen Gemeinschaftsformen und einer entsprechenden Theologie der Geschwisterlichkeit oder in Akten des Widerstands gegen

20 Ebd., S. 269.

21 Lyndal Roper: Für die Freiheit, (wie Anm. 3), S. 436.

22 Ebd.

23 Ebd.: S. 440.

24 In diesem Sinn sind die Kritik an der „revisionistischen Täufergeschichtsschreibung“ und die Begriffsschöpfung „Prototäufer“ von Andrea Strübind fruchtbar, auch wenn sie an der Sache der 1525 noch nicht konfessionalistisch geprägten Reformationsbewegungen vorbeizielte: Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003.

die das Corpus Christianum und feudale Ungleichheit repräsentierende Obrigkeit, wozu insbesondere die Ablehnung der Kindertaufe und die Weigerung, Eide zu leisten und Waffen zu tragen, gehören, aber etwa auch Gefängnisausbrüche.²⁵

II. Hans Girenbader – Bauernführer und Täufer

Hans Girenbader aus dem Weiler Girenbad bei Hinwil im Zürcher Oberland verkörpert in seiner Person die ländliche radikale Reformation von 1525 paradigmatisch. Die Quellenlage ermöglicht es, einige seiner Aktionen und Haltungen nachzuvollziehen, zum ersten Mal Ende April 1525. Wie im benachbarten Deutschland manifestierte sich Reformation nun auch auf der Zürcher Landschaft als offen antiklerikaler Aufruhr. Am 24. April 1525 stürmten im Zürcher Oberland, dem damaligen Grüninger Amt, 1200 Personen die für die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse in der Region bedeutsame Prämonstratenserabtei Rüti, nachdem der dortige Abt mitsamt dem Klosterschatz die Flucht ergriffen hatte, und anschließend auch noch die Johanniterkomturei Bubikon. Das geschah wohl in jener *berauschenden reformatorischen Atmosphäre*, von der Lyndal Roper spricht und die Peter Kamber mit dem Bild eines „Volksfests“²⁶ umschreibt. Am folgenden Tag formulierte die rasch um sich greifende Bewegung einen *Katalog von 27 Beschwerden an den Zürcher Rat*.²⁷ Eine innere Verwandtschaft mit den im März 1525 in Memmingen ebenfalls unter zürcherisch-radikalreformatorischem Einfluss abgefassten 12 Artikeln – dem zentralen Dokument des Deutschen Bauernkriegs – ist offenkundig.²⁸ Hier im Grüninger Amt

25 Vgl. Matthias Hui: Die andere Reformation im Grüninger Amt. Die revolutionäre Bewegung der aufständischen Bauern, radikalen Prädikanten und streitbaren TäuferInnen in einem Zürcher Untertanengebiet von 1525 bis 1530, Akzessarbeit an der Theol. Fakultät der Universität Bern 1988 (unveröffentlicht); ders.: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes, in: Mennonitische Geschichtsblätter 46 (1989), S. 113–144.

26 Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525), Zürich 2010, S. 390.

27 Emil Egli (Hg.): Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, Nr. 702.

28 Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution, (wie Anm. 26), S. 390ff.; Thomas Maissen: Ein Irrtum Bullingers? Die Chilbi von 1525 als Ausdruck bäuerlicher Opposition, in Zwingliana XXV, 1998, S. 107–128, konstatiert gar, die Beschwerdeartikel der Zürcher Landschaft gingen „vor allem in der Forderung nach göttlichrechtlicher Legitimation verschiedener Abgaben über die berühmten oberdeutschen 12 Artikel hinaus: Bei einer Annahme der Postulate würden die Bauern den Stadtbürgern weitgehend gleichgestellt“.

besteht die erste Forderung aber darin, dass das Klostergut in der Verfügungsgewalt der lokalen Bevölkerung bleibe und nicht an die Stadt falle. Und die Grüninger Beschwerden nehmen bereits in den vorangehenden Jahrzehnten formulierte Forderungen zur Entledigung und Entlastung von einschlägigen Abgaben und Pflichten gegenüber städtischer Territorial- sowie kirchlicher und adliger Grundherrschaft auf. Von völlig neuer Qualität ist die von der Reformation inspirierte Rahmung, welche, in Verbindung mit der aufrührerischen Handlung, *Konturen einer eigenständigen bäuerlichen Theologie* sichtbar macht. Es wird – im Zusammenhang mit der Forderung nach Abschaffung der Leibeigenschaft – das Selbstverständnis formuliert, wonach die Landbevölkerung glaube, „keinen herren zu haben, dann Gott den Herren“. Damit beinhaltet der Forderungskatalog das Potenzial einer Revolutionierung der Verhältnisse, nicht nur feudal-kirchlicher, sondern auch städtischer Herrschaft. Die Herren von Zürich sollen lediglich „ire schirmherren sin“, sie hätten „ir und des armen manns not zu bedenken nach dem wort Gottes, so trülich si könnend“. Für alle Veränderungen und Verhandlungen setzt die aufständische Bevölkerung das Wort Gottes als alleinigen Maßstab, der weite Begriff des göttlichen Rechts wird zur Richtschnur. Weil die Schriftauslegung dabei entscheidend ist, kommt im Beschwerdekatalog der gemeindereformatorischen Forderung, in den Dörfern Pfarrer selbst absetzen und wählen zu können und den Zehnten vor Ort zu verwenden, zentrale Bedeutung zu. Grundlegend sind auch die Postulate nach freier Jagd, Fischerei und Waldnutzung, die Forderung nach Aufrechterhaltung der Commons: „dass all bäch, der fisch im wag (fließende Gewässer), der vogel im luft und das tier im wald, solle fry sin dem armen und dem richen“.

In diesem Moment wendete sich die Reformation auf dem Land nicht nur im antiklerikalen Furor gegen die alte kirchliche Herrschaft, verkörpert durch die Klöster, sondern auch als gesamtgesellschaftliche Freiheitsbewegung gegen die Stadt und ihre Gestalt der Reformation. Die radikalreformatorischen Impulse, an denen Zwingli ursprünglich zentralen Anteil hatte und die über Flugschriften, Gerüchte, Gespräche und vor allem die Theologie radikaler dörflicher Prediger zu den Menschen gelangten, kehrten sich gegen deren Ursprünge selbst. Hans-Jürgen Goertz beschreibt den Gegensatz in der Zürcher Reformation so: „Nüchtern betrachtet standen die Kontrahenten gemeinsam auf dem ‚Boden des reformatorischen Evangeliums‘ (...) allerdings nahm dieses Evangelium in der bürgerlichen Situation der Stadt eine andere Gestalt an als in der revolutionären Bewegung auf der Landschaft. In den Dör-

fern wurde die Schrift anders gelesen als in der Stadt, (...) Mächtige hörten die Predigten anders als Ohnmächtige. Wenn das reformatorische Lager plötzlich Risse aufwies und allmählich auseinanderbrach, hatte das keinen theologischen Grund – zumindest nicht in erster Linie. Der Bruch ereignete sich vielmehr, weil der politisch-soziale Erfahrungsbereich, auf den das Evangelium bezogen wurde, bereits zerrissen war.“²⁹

Hans Girenbader wurde von der klosterstürmenden Menge zu einem von zwei *Abgesandten* nach Zürich gewählt. Er zeichnete sich offensichtlich durch anerkannte Leadership aus, obwohl – oder vielleicht gerade weil – er sich als Mitglied einer dörflichen Elite, der Besitzerfamilie des öffentlichen Bades an seinem Ort, und durch das Vertreten kämpferischer Positionen hervortat. Als die Beschwerdeartikel mit der Bitte an die Zürcher Obrigkeit, „nach dem wort Gottes, so trülich si könnend“, für die Postulate einzutreten, verabschiedet wurden, zeigte sich Girenbader unnachgiebig: Mit einer Minderheit ermahnte er die Landbevölkerung, „bi dennen artiklen zu bliben und an keim nitt nachlann“³⁰, also keinerlei Kompromisslösungen oder Vertröstungen der Obrigkeit zu akzeptieren.

Mitte Juni 1525 hielt Hans Girenbader an einer der nun Schlag auf Schlag folgenden lokalen Bauernversammlungen ein engagiertes Plädoyer für die *Laienpredigt*. Dabei unterstützte ihn eine Mehrheit: „Ouch so hat der Gyrenbader graten und das mer gmacht, dass die laigen wol mögend und sollend von Gott sagen und predgen; das soll man inen nüt weren, wo si wellen.“³¹ Mit seiner Forderung nach Mündigkeit der Laien, insbesondere in der Auslegung der Bibel, bezog sich Girenbader auf den Kern radikalreformatorischer Vision. Die Bewegung, die er mit anführte, war eine zutiefst politische wie eine genuin religiöse. Mit der Zweiten Zürcher Disputation vom Oktober 1523 hatte sich Zwingli von diesem Reformationsmodell abgesetzt: Die Durchführung der Reformation

29 Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation, Zürich 2004, S. 89. Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution, (wie Anm. 26), S. 386, bestätigt diese Analyse zweier zürcherischer Reformationsmodelle: „Die bäuerliche Reformation war deswegen nicht politischer als es die städtische Reformation war. Dem von Zwingli und vom Zürcher Rat verfolgten Projekt einer langsamen Übernahme der Besitzrechte der alten Kirche durch die neue Staatskirche und die staatliche Verwaltung setzten die Bauern 1525 lediglich ein eigenes Projekt gegenüber.“

30 Leonhard von Muralt, Walter Schmid (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz (QGTS), Band I: Zürich, Zürich 1952. ³1974 (in der Folge QGTS), Nr. 168.

31 Es handelt sich um die Versammlung in Gossau: Emil Egli (Hg.): Actensammlung, (wie Anm. 27), Nr. 754.

sollte in die Hände des Zürcher Rats gelegt werden und definitiv nicht mehr in basisdemokratischer, laienbasierter Verantwortung der lokalen Gemeinden geschehen. Die Rolle der Laien bei der Durchführung der Reformation in der Gemeinde vor Ort war theologisch fundiert insbesondere von Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, programmatisch formuliert worden. Der Wittenberger Reformator übte mit seinen Schriften und auch seiner kurzzeitigen Präsenz großen Einfluss auf den Kreis radikaler Reformatoren in Zürich aus, mit denen er auch im Briefwechsel stand. Auch im Brief an Thomas Müntzer vom 5. September 1524 drückte der radikalreformatorische Kreis um Konrad Grebel die Überzeugung aus, dass die Bibelauslegung nicht Sache eines geistlichen Lehramts, sondern der Mitglieder der Gemeinde selbst sei; idealerweise geschehe sie im Gespräch, was Girenbader mit dem Wort „sagen“ betont.³² Die nichtklerikale Schriftauslegung und Gemeindepraxis stehen nun auch im Zentrum beginnender täuferischer Theologie und Praxis. Der Sitz im Leben dieser Debatten zur Bibelauslegung durch die Gemeinschaft der Gläubigen war alles andere als unpolitisch. Die Abgeordneten des Zürcher Rats vernahmen im Voraus das Gerücht, dass an dieser Bauernversammlung „etlich wol des willens wären, ein(en) stürm usgan zuo lassen“³³.

An derselben „Gemeinde“ nahmen auch *reformatorisch gesinnte Pfarrer* aus der Region teil. Hans Girenbader muss in den kleinräumigen, übersichtlichen Verhältnissen des Zürcher Oberlands im direkten Austausch mit ihnen gestanden haben, etwa dem Pfarrer seiner Gemeinde. Die Hälfte der Prädikanten der Region trat 1525 durch radikalreformatorische Aktionen, Predigten und weitere Meinungsäußerungen hervor.³⁴ Zur Frage der Laien als Träger der Reformation äußerte sich ein Pfarrer so: „Die warheit mög nit an tag kommen, unz ein jetlicher pur das gottswort verkünde, und möge das Evangelium nit ein füngang han, unz die puren die köpf zemmen heigind.“³⁵ Die zum Teil gut ausgebildeten Theologen äußerten sich ebenso scharf zur Frage des Zehnten wie zur Frage der Kindertaufe. Ihrer Pflicht zu taufen, versuchten sich die einen durch Abwesenheit zu entziehen; andere äußerten „täuferische“ theologische Argumente gegen die Kindertaufe, rechtfertigten deren

32 Zum sog. Grebelbrief s. Hans-Jürgen Goertz „Gegenwart Gottes und Heterogenität reformatorischer Bewegungen“, in diesem Bandm S, 22f.

33 Emil Egli (Hg.): Actensammlung, (wie Anm. 27), Nr. 746.

34 Ausführlich in: Matthias Hui: Die andere Reformation im Grüninger Amt; ders.: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung, (wie Anm. 25).

35 Emil Egli (Hg.): Actensammlung, Nr. 938.

Durchführung aber damit, dass sie andernfalls ihre Pfarrstelle verlieren würden. Im späteren Rückblick machten sowohl die Obrigkeit als auch enttäuschte Teile der ländlichen Bevölkerung die Pfarrer für den gesamten Aufruhr verantwortlich: Es hätten die „pfaffen an den kantzlen eben uffrürisch prediget unnd gesagt der zächenden halb unnd des touffs halb“³⁶. Aufschlussreich ist die Tatsache, dass Aufruhr, Infragestellung des Zehnten und der Kindertaufe dabei immer wieder in einem Zug genannt werden. Gerade radikalreformatorische Pfarrer verkörpern 1525 den Zusammenhang zwischen den bäuerlichen Forderungen der Gemeindereformation, der Infragestellung kirchlicher wie städtischer Herrschaft und den immer akzentuierter als „täuferisch“ bezeichneten Anliegen. Später schwenkten sie fast ohne Ausnahme zur obrigkeitlich kontrollierten Reformation über und füllten ihre Posten als Diener des städtischen Rates aus.³⁷ Sie taten dies nicht zuletzt auch bei der Verfolgung der täuferischen Bevölkerung.

Anfang Juli 1525 trat *Konrad Grebel* zusammen mit seinem Begleiter Marx Bosshart im Zürcher Oberland auf.³⁸ Die Wogen gingen nach den Bauernversammlungen immer noch hoch – unter anderem wegen einer beabsichtigten, aber durch bäuerlichen Widerstand verhinderten Gefangennahme eines radikalen Pfarrers, der gegen den Zehnten predigte; der Landvogt behandelte diesen bäuerlichen Widerstand und das Auftreten Grebels denn auch ineinander verschränkt im selben Schreiben an den Zürcher Rat. Grebel war, zusammen mit Felix Manz, der bedeutendste der in Zürich aktiven radikalen Reformatoren.³⁹ In den vergangenen Monaten hatten sich die Ereignisse in der Stadt überschlagen. Am 17. Januar fand – nicht mehr im Zeichen eines echten Dialogs – die Täuferdisputation in Zürich statt.⁴⁰ Am 18. Januar erließ der Rat ein Mandat, das unter Androhung von Landesverweis den Taufzwang festschrieb. Am 21. Januar wurden die Organisationsstrukturen der

36 QGTS, Bd. I (wie Anm. 30), Nr. 153.

37 Bruce Gordon: Neue Pfarrer braucht das Land. Die Formierung der Geistlichkeit, in: Franziska Loetz (Hg.): *Gelebte Reformation. Zürich 1500–1800*, Zürich 2022, S. 68–80; Peter Niederhäuser: Gute Hirten und willige Untertanen. Kirchliche Verhältnisse im Dorf, in: Franziska Loetz (Hg.): *Gelebte Reformation*, S. 212–232.

38 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 84 und 85. Bosshart, Zolliker „Täufer“ der ersten Stunde, ist „Spross einer im Oberland einflussreichen Sippe“: Armin Sierszyn: Zur Täuferbewegung im Grüninger Amt, in: *Zwingliana XXXIV*, 2007, S. 39.

39 Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel, (wie Anm. 29).

40 S. den Beitrag von Christoph Wiebe „Die Entstehung des Täufern aus der Mitte der Reformation. Ein Narrativ“, in diesem Band.

radikalreformatorischen Kreise um Konrad Grebel und Felix Manz verboten; die nichtstädtischen Aktivisten Wilhelm Reublin und Johannes Brötli, die seit 1522 das Projekt der Gemeindeformation – autonome Pfarrerrwahl und Verwendung des Zehnten in der Gemeinde – vorangetrieben hatten, und weitere radikalreformatorische Intellektuelle wie Ludwig Hätzer und Andreas Castelberg wurden zum Verlassen des Zürcher Territoriums aufgefordert. Am selben Abend wurden in der Stadt die *ersten Erwachsenentaufen* vollzogen, Konrad Grebel taufte zuerst Georg Blaurock; anschließend ging diese Bewegung im größeren Stil auch in Zollikon außerhalb der Stadt weiter. Christoph Wiebe stellt diese radikalreformatorischen Aktionen in einen größeren Zusammenhang: „Man konnte im Januar 1525 tatsächlich der Einschätzung sein, dass gerade eine das ganze Land erfassende Veränderung im Gange sei, die sowohl die sozialen wie die kirchlichen Verhältnisse neu gestalten würde. Die Akteure des 21. Januar können sich als Teil und Avantgarde dieser Veränderungen verstanden haben. Dass sie höchst aktiv werden, spricht dafür. Jedenfalls ist von einer separatistischen, sich aus der Gesellschaft (johanneisch gesprochen: der ‘Welt’) zurückziehenden Absicht oder Haltung nichts zu spüren. Im Gegenteil, ihre Aktivitäten bezeugten ihre Absicht, die religiös-gesellschaftlichen Veränderungen ihrer Zeit aktiv mitzugestalten. Die täuferische Taufe war somit von Beginn an auch im Verständnis der täuferischen Akteure selbst Symbol einer alle Aspekte des Lebens umfassenden Veränderung. So wurde sie von den Zeitgenossen, die sich taufen ließen, wie auch von deren Gegnern verstanden.“⁴¹

Unmittelbar danach begaben sich Reublin, Brötli und Grebel nach Hallau, Schaffhausen und in die benachbarte Stadt Waldshut, wo die radikale Reformation unter Balthasar Hubmaier das ganze städtische Gemeinwesen ergriff. In Hallau und Waldshut waren in den folgenden Monaten viele Menschen und die Orte als Ganze *in den beginnenden Bauernkrieg verwickelt*; gleichzeitig funktionierten sie religiös über einige Monate insgesamt nun *als täuferisch charakterisierbare Gemeinden*.⁴² Reublin

41 Ebd.: S. 40.

42 Diese Zusammenhänge erörtert James M. Stayer: Der Deutsche Bauernkrieg und das Täufertum: 1524 und 1525, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2024, S. 9–24. James M. Stayer: The German Peasants’ War and Anabaptism: 1524 and 1525. The Mennonite Quarterly Review, Volume XCVIX January 2025 Number One, S. 19–30: „In the Waldshut-Schaffhausen-St. Gall area, particularly in the rural villages, it [The Peasant’s War] caused a temporary breakdown of magisterial authority for most of 1525, thereby enabling Swiss Anabaptism to spread behind its smoke screen.“; vgl. auch James Stayer: Artikel „Bauernkrieg“ in: <https://www.mennlex.de>.

und Brötli setzten als Pfarrer in Hallau sowie Hubmaier im größeren Waldshut die radikale Reformation um – Erwachsenentaufe, Abendmahl als Gedächtnismahl und eine Kultur des Teilens. Grebel war in dieser Zeit auch in St. Gallen aktiv, wo die täuferische Bewegung kurzzeitig zu einer Massenbewegung wurde. Die Radikalen bewegten sich in diesen Monaten also alle in gleichzeitig aufrührerischem wie früh-täuferischem Territorium und Milieu. Aus der Ostschweiz kommend erreichte Konrad Grebel das Grüninger Amt.

Am 2. Juli 1525 predigte Grebel *in der Kirche* von Hinwil im Zürcher Oberland vor vielen Menschen und trat daraufhin auch in Bäretswil in einem Privathaus auf.⁴³ Dass Hans Girenbader vor Ort war, ist nicht bezeugt, allerdings muss er Grebels Anwesenheit und Reflexionen direkt mitbekommen haben, spielte sich der Besuch doch in unmittelbarer Nähe seines Wohnortes ab. Belegt ist die Präsenz von Girenbaders Mitstreiter Hans Vontobel an Grebels Predigt. Im Zentrum stand die Tauffrage. Der Hinwiler Pfarrer Hans Brennwald geriet mit Grebel in einen heftigen Streit, der in Tränen endete.⁴⁴ Der Dürntner Pfarrer Ulrich Zingg hingegen war von Grebels Argumentation überzeugt: „Eß gfalt mir wol und ist die gottlich warheitt.“⁴⁵ Grebel wurde nicht nur als theologischer Experte zum Thema Erwachsenentaufe wahrgenommen. Angeblich verbreitete Grebel in Hinwil das Gerücht, „der Zwingli hett gredt und gseit, man sellt die puren frölich für die stadt lassen fallen; und sellt man die büchsen under sy lassen und 300 oder 400 ze tod schiessen, dann dechtind die andren daran. Witer hett er gredt, das der Zwingli aber hett gredt, wenn mine Herren nemint zwen oder dryg oder vier der gwaltigsten, so sich sparrind den zehend ze geben, und inen die köpf abhuowint, so dechtind die andren daran.“⁴⁶

Die Konfliktlinie zwischen den radikalen, prototäuferischen Reformatoren auf der einen und Zwingli sowie der städtischen Obrigkeit auf der anderen Seite, die sich seit 1523 akzentuiert hatte und bald unüber-

43 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 84 und 85 und 174.

44 Der Hinwiler Pfarrer Brennwald führte in der Folge das erste Taufbuch der reformierten Welt. Noch vor dem Zürcher Ratsbeschluss vom Mai 1526 beginnt er mit seinen Aufzeichnungen. Den ersten Eintrag datiert er auf den 3. Juli 1525, einen Tag nach der Konfrontation mit Grebel in seiner Kirche. Vgl. Armin Sierszyn: Zur Täuferbewegung im Grüninger Amt, (wie Anm. 38), S. 49.

45 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 174; allerdings ergänzte er pragmatisch: „Wenn ich sölte touffen nach der göttlichen gschrift und nach dem ich bricht bin, so toufte ich kein kind, aber von wegen ergernus, so mus mans touffen.“

46 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 79.

brückbar geworden war, verlegte sich nun in den *Gegensatz zwischen der städtischen und der ländlichen Reformation*. Die Präsenz der täuferischen Führungspersönlichkeiten im Zürcher Oberland im Sommer und Herbst 1525 kam noch nicht einer Entscheidung zur Absonderung gleich, sondern war Ausdruck der obrigkeitlichen Verweigerungshaltung gegenüber den Anliegen der radikalreformatorischen Theologie und ihrer noch relativ neuen Beheimatung in der ländlichen Reformation.

Exemplarisch verdeutlicht diese Situation der 8. Oktober 1525. Pfarrer *Georg Blaurock*, der in Zürich in der radikalreformatorischen Bewegung und bei der ersten Glaubenstaufe eine zentrale Rolle spielte, kaperte kurzentschlossen den Sonntagsgottesdienst in Hinwil – also wiederum der Gemeinde von Hans Girenbader –, bevor der Ortspfarrer Brennwald erschien.⁴⁷ Offensichtlich war weiterhin die ganze Bevölkerung Zielpublikum, es ging um die Gemeinde an sich und nicht um abgesonderte Gruppen. In der Kirche kam es zu tumultuösen Szenen, die schließlich, trotz offensichtlich großer Solidarität vieler Menschen im Zürcher Oberland, zu Blaurocks und auch Konrad Grebels Verhaftung führten. Auch Felix Manz trat an diesem Tag auf die Bühne der Zürcher Oberländer Auseinandersetzungen, konnte sich aber vor dem Zugriff des Landvogts retten.⁴⁸ Er wurde anschließend während drei Wochen versteckt – zumindest am Schluss in Girenbad im Haus von Marx Pfenniger, dem Inhaber des Bads und höchstwahrscheinlich dem Vater von Hans Girenbader.⁴⁹ In diesen drei Wochen verursachte Manz gemäß Aussage des Landvogts große Unruhe im Amt, was darauf hindeutet, dass sich die täuferischen Persönlichkeiten in der aufrührerischen Region weiterhin wie Fische im Wasser bewegen konnten.

Die *Disputation zur Tauffrage vom 6. bis 8. November 1525* in Zürich kam wesentlich durch Druck aus dem Grüninger Amt zustande. Wir wissen nicht, ob Hans Girenbader einer der zahlreichen täuferischen Teilnehmenden war und so den nun gefangenen Konrad Grebel, Felix Manz und Georg Blaurock wieder begegnete. Am darauffolgenden Sonntag predigte der Hinwiler Pfarrer in der Kirche zur Tauffrage, indem er Zwinglis Begründung der Kindertaufe durch die alttestament-

47 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 109.

48 Ebd.

49 Emil Egli (Hg.): *Actensammlung*, (wie Anm. 27), Nr. 862; QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 117.

liche Beschneidung aufnahm.⁵⁰ Lokale täuferische Personen – sehr gut möglich, dass Hans Girenbader mit dabei war – rissen daraufhin erneut den Gottesdienst an sich und argumentierten ausführlich theologisch gegen Brennwald gerichtet, der die Kirche verließ. Mit der Disputation verschärfte sich der Ton der Obrigkeit. In einer Nachricht an das Grüninger Amtsgericht sprach sie vom Ausrotten und Abstellen der ungehorsamen Wiedertäufer.⁵¹

Heinrich Bullinger überlieferte aus der November-Disputation einen Disput zwischen Zwingli und einem Zürcher Oberländer, der schreiend eine Stellungnahme des Reformationsführers zur Tauffrage einforderte: „Zwingli, ich beschweeren dich by dem waren laebendigen Gott, dass du mir ein warheit sagist. Daruf antwort im Zwingli geschwind und sagt: Das wil ich thuon und sagen dir, dass du bist als ein boeser ufrue-rischer pur, als in min herre habend.“⁵² Aus Zwinglis und aus obrigkeitlicher Sicht bestand *Kontinuität im ländlichen Aufbruch*. Die Kategorisierung wird nun aber eine andere: Hans Girenbader taucht ab Herbst 1525 in den Quellen nun explizit als *Täufer* auf. In einem Disput zwischen täuferisch Gesinnten und dem Amtsgericht wurde er am 17. November 1525 von Landvogt Berger als einziger namentlich erwähnt.⁵³ Die Auseinandersetzung mit der täuferischen Bewegung stellte der Vertreter der Obrigkeit im Grüninger Amt in einen großen Zusammenhang der „Unruhen“: „Bit üch, min heren, üch selbß unnd mir vor grosen unruowen zuo sin, ich han warlich wol für sechs vogtt disen sumer unruowghan.“⁵⁴ Drei Wochen später bezeichnet der Vogt Girenbader als „gar überuss unruwig“, und er bittet den Rat in offensichtlichem Zusammenhang mit den täuferischen Personen, die ihm „den kopf gar graw“ machten, Girenbader zwecks weiteren Einvernahmen verhaften zu dürfen.⁵⁵ Das Ansinnen einer Gefangennahme von täuferischen Führungspersonen schließt auch Hans Vontobel ein, neben Hans Girenbader der zweite gewählte Sprecher der aufständischen Landbevölkerung nach den Klosterstürmen. Girenbader ist mit seiner *Karriere vom Bauernfüh-*

50 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 126.

51 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 133.

52 Heinrich Bullinger: *Der Widertoeufferen ursprung, fürgang, Secten waesen*, Leipzig 1975 (Nachdruck von Zürich 1561), S. 12.

53 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 132.

54 Ebd.

55 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 144.

rer zum Täufer alles andere als ein Einzelfall.⁵⁶ Der bedeutende Chronist Johannes Stumpf, als Prior der Johanniterkomturei Bubikon selbst 1525 vor Ort im Zürcher Oberland, zog in seinem zwanzig Jahre später und in der Perspektive der obrigkeitlich kontrollierten Reformation verfassten Rückblick ebenfalls eine direkte Linie zwischen Bauernunruhen und Täufertum aus: „Die puren im ampt Grüningen, denen kurz hievor diß summers nit aller dingen des zehenden und ufflouffs halb gelungen was, vermischleten sich ouch ganz in diße sect, nit mit wenig hoffnung, irn nutz mit der zyt darin zu finden.“⁵⁷

Die angestrebte Gefangennahme Ende 1525 scheint gelungen zu sein. Girenbader war einer der sechs Täufer im Grüninger Gefängnis, von denen der Landvogt am 19. Dezember berichtete. Es handelte sich offensichtlich nicht um gesellschaftliche Randfiguren. Durch ihre Einkerkierung sollte der bäuerliche Widerstand endgültig zerschlagen werden. Der Landvogt betrachtete Hans Girenbader in diesem Schreiben als Kopf der Bewegung, was aus der Tatsache ersichtlich wird, dass er an ihn ein Schreiben richtete, welches sämtliche Täuferfälle betraf.⁵⁸

Am letzten Tag des Jahres 1525 gelang Girenbader mit seinen Freunden die Flucht. Die täuferischen Aufrührer waren keine der Obrigkeit und dem Schicksal ergebenen Lämmer. Für den Landvogt hatte dieser Aufruhr, der sich nun in Form der Täuferbewegung manifestierte, im Sturm von Rüti seinen Anfang genommen. Nun, im Januar 1526, wollte er Hans Girenbader vor Gericht stellen, weil er „fern im uflof zu Rüty und demnach an allen gmeinden für ander us ungeschicklich hat ghandlot, demnach jetzt mit dem toffen wol sich am letsten im tofen sich gschickt“⁵⁹. Ende Februar 1526 vernahm Girenbader vom Landvogt, dass dessen Hauptvorwurf an ihn nach wie vor seine kompromisslose Haltung zu den Grüninger Beschwerdeartikeln war, d. h. der damit verbundene Verrat an der Loyalität, die er der Obrigkeit gegenüber als Abgeordneter angeblich bekundet hatte.

Im März 1526 erließ der Zürcher Rat das folgenschwere Mandat, wonach der Vollzug der Erwachsenentaufe unter Todesstrafe durch Ertränken

56 Vgl. für diese Region etwa auch Ueli Seiler und Hans Maag; vgl. Matthias Hui: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung, (wie Anm. 25), S. 122.

57 Johannes Stumpf, Schweizer- und Reformationschronik. I. Teil, hrsg. von Ernst Gagliardi, Hans Müller und Fritz Büsser. Quellen zur Schweizer Geschichte, Neue Folge: I. Abteilung, Chroniken, Bd. 5, Basel 1952, S. 284.

58 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 149.

59 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 155, 161.

gestellt wurde, ab November 1526 galt dies bereits für täuferisches Predigen. Felix Manz wurde im Zürcher Oberland verhaftet, bevor er am 5. Januar 1527 hingerichtet wurde. 1528 wurden zwei Täufer aus dem Zürcher Oberland in der Limmat ertränkt. Auch Hans Girenbader lebte nun in Todesgefahr. Eine enorme Anzahl an Versammlungen – unter auffälliger Erwähnung der hohen Beteiligung von Frauen –, Rechtsfälle, Stellungnahmen des Landvogts und der Zürcher Obrigkeit, aber auch seltene Selbstzeugnisse wie die Eingabe der Grüninger Täufer an den Landtag vom Juni 1527⁶⁰ sind aus den Jahren nach 1525 überliefert.

Die Spur von Hans Girenbader verliert sich. An welchen Versammlungen und Aktionen er nach dem stürmischen Jahr 1525 beteiligt war, welche Rolle er in der täuferischen Bewegung spielte, ist nicht eruierbar. Doch im 2025 publizierten fünften Band der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz kann nun Girenbaders Spur plötzlich wieder aufgenommen werden. Zwanzig Jahre später, 1544 und nochmals 1545, baten der Bürgermeister und der Rat der Stadt Zürich den Grüninger Landvogt, Girenbader gefangen zu nehmen. Er sei bekanntlich über lange Zeit und zum Ärger der Kirche Gottes in der sich eigenmächtig organisierenden „töfferey“ ungehorsam gewesen, er besuche die Kirche nicht und sondere sich in allen kirchlichen Angelegenheiten von der Gemeinde ab.⁶¹ Hans Girenbader ist seiner Sache, dem Glauben an eine Welt jenseits von Herrschaft und klerikaler Ordnung, offensichtlich treu geblieben.

III. Ende der ländlichen Reformation und Anfänge der täuferischen Bewegung

Die im Kontext der Entwicklungen von 1525 sich rasch akzentuierende und formierende *täuferische Bewegung* sollte im Zürcher Oberland über *140 Jahre lang stark präsent* und mit der Mehrheitsbevölkerung eng verbunden bleiben.⁶² Sie stellte – jenseits des hergebrachten Corpus Christianum und im Widerstand gegen die Einpassung in die vorhandene Herrschaftsordnung – die städtische Obrigkeit wie die obrigkeit-

60 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 212.

61 Christian Scheidegger, Thomas Jammerthal (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Band V: Kanton Zürich 1530–1609, Zürich 2025, Nr. 33, 36.

62 Vgl. Urs B. Leu: Das Täuferium auf Zürcher Gebiet und in der Nordostschweiz, in: Oliver Dürr, Urs B. Leu, Hanspeter Jecker, Tobias Jammerthal (Hg.): Kinder des Friedens. 500 Jahre Täuferium in der Schweiz, Zürich 2025, S. 17–79; Urs B. Leu: Verfolgt und respektiert. Die Zürcher Täufer, in: Franziska Loetz: Gelebte Reformation. Zürich 1500–1800, Zürich 2022, S. 249–265.

lich geprägte Kirche permanent vor enorme Herausforderungen. Ein Zeugnis von 1601 steht dafür exemplarisch. Die Pfarrer des Kapitels Oberwetzikon wandten sich an den Bürgermeister und den Rat von Zürich, weil die täuferische Bewegung zunehme und sogar die härtesten Strafen keine Wirkung zeigten.⁶³ Die Anhänger dieser Sekte wollten „selb meister sin, nüt knecht sin, sonder herren, nüt gespannen ston (kein Joch tragen), sunder fry sin“. Das Credo dieser Gruppe wird so beschrieben: „Diewil wir alle einen gott habind, syend wir alle schwester unnd brüder durch einanderen, wie sy einanderen gar flyßig nennend; unnd so wir brüder, syen wir all glich, keiner höher dann der ander, dahar sy aller oberkeit von hertzen abhold unnd sy heiden nennend, unns predicanten anrowend wie die hund, semlichs ouch etwa der oberkeit thuond unnd ouch mee thätind, wenn sy das schwert nüt furchtind; unnd so wir alle brueder unnd glich, sölle keiner mee dann der ander haben, darumb sy uff gmeinschaft der gueteren tringend.“ Die Befürchtung, dass der Funke wieder auf die gesamte Bevölkerung überspringen könnte wie 1525 während der bäuerlichen Erhebung und 1534 im Täuferreich von Münster, wird deutlich geäußert: „Wenn nun der gmein man semlichs hört unnd darby vermeint, dz er nach diser leer gott wol könne dienen (...), meint man nüt, dz es zuo naßem bald räge (wohl: immer schlimmer werde) unnd die lüt bald volg bekommind? Daruff sy tag und nacht trachtend, damit sy dem fürnemmen, welches sy im puren krieg unnd zuo Münster in Westphalen erzeigt, nachkommen mögind.“ Urs B. Leu hat aufgezeigt, dass diese obrigkeitliche Warnung vor dem revolutionären Potenzial der täuferischen Bewegung im Anschluss an Heinrich Bullinger über Jahrzehnte zu einem festen Topos geworden war.⁶⁴ Doch gerade dies bedeutet keine Relativierung der zeitgenössischen politischen Einordnungen: Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts werden ländlicher Widerstand und täuferische Bewegung – mit der Warnung vor der gefährlichen Theologie hinter dieser Verbindung – in einen potenziell engen Bezug zueinander gebracht.

Dabei zeichnete sich bereits im Laufe des Jahres 1525 ab, dass *keine Perspektive* für eine *eigenständige Reformation für die Gesamtgesellschaft auf dem Land* mehr verbleiben würde. Die Stadt Zürich ließ die aufständische Bevölkerung ins Leere laufen. An einer zweiten, radikalen Gestalt zürcherischer Reformation neben der obrigkeitlich kontrollierbaren konnte sie nicht interessiert sein. Die Beschwerdeartikel der Grünstädter Bevölkerung wurden mit einer Mischung aus Verzögerungstaktik,

63 QGTS, Bd. V, (wie Anm. 61), Nr. 552.

64 Urs B. Leu: Verfolgt und respektiert, (wie Anm. 62), S. 254.

scheinbarer Konzilianz und Verweigerungsstrategie abgeschmettert. Die Arroganz des Zürcher Rats gegenüber dem Grüninger Amt zeigte sich gerade auch in der theologischen Grundsatzfrage der Schriftauslegung: „Und wo die im Ampt vermeintind, dass das gottswort inen ir artikel söllt beschirmen, söllent si des gottswort bas acht haben und die recht gelerten und verständigen der gschrift rats fragen, ob das gottswort so vil bring, als si verston wöllint.“⁶⁵ Das Interesse an Religion und Kirche, das in den vergangenen Jahrzehnten stetig gewachsen war und 1525 einen Höhepunkt erreichte, schwand nun aufgrund des Entfremdungsprozesses von der obrigkeitlich kontrollierten Reformation wieder. Die kirchliche Verkündigung diente nun stärker der Rechtfertigung staatlichen Handelns, statt weiterhin Raum zu bieten für die Thematisierung der Rechtfertigung Gottes als Basis gemeinschaftlichen Handelns. Die Autonomie der ländlichen Gemeinden wurde geschwächt statt, wie am Anfang des reformatorischen Prozesses erträumt, gestärkt.⁶⁶ Der Historiker Thomas Maissen beleuchtet die Folgen des Scheiterns der bäuerlichen Reformationsbewegung: „Zürich geht den Weg einer obrigkeitlich-städtischen Reformation. Virulent bleibt der Widerstand unter den Täufern auf dem Land; in gewisser Hinsicht sind sie die Erben und Nutznießer des bäuerlichen Protests nach 1525.“⁶⁷ Einzig die täuferische Lehre bleibe eine „konsequente Ablehnung des städtischen Herrschaftsanspruchs“. Sie bewahrt den Glauben an die Erwartung des Reiches Gottes – zwar nicht mehr für die ganze Gesellschaft, aber für Inseln darin.

Einhergehend mit der geistig-theologischen ist auch die *materielle Bilanz von 1525* für die bäuerliche Bevölkerung bitter. Der Historiker Alfred Zangger hat in einer Untersuchung zum 1525 gestürzten Kloster Rüti gezeigt, wie die klösterlichen Herrschaftsrechte und Einkünfte nach der Reformation systematisch und unter Beibehaltung ihrer Struktur in die zürcherische Territorialherrschaft integriert wurden. Der Abgabendruck dürfte für die Zürcher Oberländer Bauern mit der ergänzenden Belastung bei städtischen Kapitalgebern tendenziell angestiegen sein. „Es blieb den grundherrlich gebundenen Bauern vorbehalten, ihren Beitrag zur Machtverlagerung hin zur Stadt geleistet zu haben, ohne davon letztlich in politischer Hinsicht profitiert zu haben.“⁶⁸

65 QGTS, Bd. I, (wie Anm. 30), Nr. 751.

66 Peter Niederhäuser: Gute Hirten und willige Untertanen. Kirchliche Verhältnisse im Dorf, in: Francisca Loetz: Gelebte Reformation. Zürich 1500-1800, Zürich 2022, S. 230.

67 Thomas Maissen: Ein Irrtum Bullingers? (wie Anm. 28), S. 109.

68 Alfred Zangger: Spätmittelalterliche Grundherrschaft und Bauern im Zürcher Oberland. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchung der Grundherrschaft der

Im Zug der Zürcher Niederlage im Zweiten Kappeler Krieg von 1531 kam es zwar zu gewissen Zugeständnissen aufgrund von althergebrachten Rechten der Untertanen auf der Landschaft.⁶⁹ Die Zürcher Stadt-Land-Beziehung zeichnete sich in der weiteren Entwicklung aber aus durch eine Mischung zwischen harter Repression und nie ganz abbrechendem Dialog in einem kleinräumigen Netz von Patronage und Loyalität. Aber Möglichkeiten der eigentlichen Teilhabe an der neuen, erneut großteils absolutistischen gesellschaftlichen Ordnung erhielten die abhängigen Menschen nach 1525 kaum. Es blieb ihnen die *Wahl zwischen Unterordnung oder Rückzug in die – insbesondere täuferische – Absonderung*. Die starke Solidarität mit den täuferischen Gemeinschaften muss im Kontext der erwähnten Entfremdung von der neuen Kirche, des fortgesetzten Aufbegehrens der ländlichen Gesellschaft gegen die städtische Herrschaft und nie ganz eingeschlafener kommunal-regionaler Autonomiebestrebungen gelesen werden.

Außerhalb der täuferischen Bewegung kamen die egalitären Impulse der Reformation kaum zum Tragen. Aber gewisse *kommunistische Traditionen und Strukturen*, deren Verteidigung 1525 im Zentrum stand, überlebten die städtische Territorialherrschaft. Die Historikerin Barbara Weinmann zeigt am Beispiel des Kantons Zürich auf, wie die genossenschaftliche Tradition des gemeinen Nutzens und der Gemeindeautonomie im 19. Jahrhundert als eine von drei historischen Strängen – neben dem neuen liberal-kapitalistischen Eigentumsrecht und der vordemokratischen republikanischen Struktur der Stadt (mit undemokratischer Herrschaft über die Landschaft) – die Überwindung der Feudalordnung des Ancien Régime und die Konstruktion der modernen Schweiz als Bürgergesellschaft ermöglichte.⁷⁰ Im Zeitalter der französischen Revolution und der Industrialisierung waren es gerade Volksbewegungen und Aufstände auf der Zürcher Landschaft, die Ordnungen großer Ungleichheit und Ungerechtigkeit korrigierten und den Übergang zur modernen Staatsbürgergesellschaft einleiteten. Eine Reintegration der täuferischen Bewegung war dann nicht mehr möglich, sie war im 17. Jahrhundert zerstört und vertrieben worden.

Prämonstratenserabtei Rütli (ZH) im Spätmittelalter, Zürich 1991, S. 695.

69 Peter Niederhäuser: Nur ein Nebenschauplatz? Das Gebiet der Schweiz im Bauernkrieg von 1524/25, in: Badische Heimat, Heft 1, Mai 2025 / 105. Jahrgang, S. 59.

70 Barbara Weinmann: Eine andere Bürgergesellschaft: Klassischer Republikanismus und Kommunalismus im Kanton Zürich im späten 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen 2002.

IV. Forschungsfragen – einige Bemerkungen

Antworten auf die uralte *Frage der Reformations-, Täufer- und Bauernkriegsforschung nach dem Zusammenhang von bäuerlicher und täuferischer Bewegung* fallen unter Berücksichtigung neuer Gesamtentwürfe zum Bauernkrieg und anhand von Einzelstudien wie jener der bäuerlichen und täuferischen Führungspersönlichkeit Hans Girenbader im Grüninger Amt zwar wenig überraschend, aber doch klar aus.

Positionsbezüge in der Täuferforschung wie jene des an der Zentralbibliothek Zürich tätigen Historikers Urs B. Leu erscheinen in weiten Teilen statisch, konfessionalistisch ausgerichtet und pauschalisierend, wenn etwa die Absichten und Ziele der täuferischen Bewegung durchgängig als „nicht sozialrevolutionärer, sondern theologischer Natur“⁷¹ bezeichnet werden oder wenn für das Jahr 1525 unterschieden wird zwischen „Mitläufern, die sozialrevolutionäre Ziele verfolgten und denen das Täuferium Wasser auf ihre Mühlen goss, und solchen, die in einem kleinen Kreis die eigentliche Täufergemeinde ausmachten“⁷². Die Konstruktion von kategorialen Gegensätzen wie sozialrevolutionär vs. theologisch oder Reformation und Gesellschaft vs. Täuferium und „eigentliche Täufergemeinde“ ist für die Zusammenhänge von 1525 nicht aufrechtzuerhalten. Leus zentrales Argument, dass die Zürcher Bauernunruhen „zu Ende waren“⁷³, als Grebel im Juli 1525 im Zürcher Oberland auftrat, ist schlecht begründet: Dies gilt sowohl angesichts der oben skizzierten Rekonstruktion der historischen Ereignisse vor Ort als auch unter der zu leistenden Berücksichtigung der ohne Zweifel äußerst nachhaltigen Erfahrungen der Menschen in den Ereignissen des Frühjahrs und Frühsommers 1525 im Spektrum von Euphorisierung bis Traumatisierung, aber auch aufgrund von Forschungen zu fortgesetztem passivem Widerstand oder stiller ländlicher Opposition über den Sommer 1525 hinaus.⁷⁴ Angesichts der Analyse von Lebenswegen wie jenem von Hans Girenbader scheint Leus Begründung von gewissen personellen Kontinuitäten zwischen der bäuerlichen und der täuferischen Bewegung dürftig: „Für etliche Bauern waren, nachdem ihre eigenen Anstrengungen für soziale Veränderungen allesamt gescheitert waren, die Täufer die letzte Rettung, weshalb sie sich auf deren Seite

71 Urs B. Leu: Verfolgt und respektiert, (wie Anm. 62), S. 255.

72 Urs B. Leu: Das Täuferium auf Zürcher Gebiet und in der Nordostschweiz, (wie Anm. 62), S. 74.

73 Ebd., S. 36.

74 Thomas Maissen: Ein Irrtum Bullingers? (wie Anm. 28).

schlugen, ohne aber die theologischen Anliegen wirklich verstanden zu haben.“⁷⁵

Die Kirchenhistorikerin Andrea Strübind beschreibt die Situation im Grüninger Amt nach 1525 anders: „Es gab kein revolutionäres Lager, das sich nach einer gescheiterten Erhebung enttäuscht dem Täuferum zuwandte, indem es die alten Forderungen a posteriori theologisch legitimierte. Vielmehr lassen sich Anzeichen einer genuin religiösen Bewegung aufzeigen“.⁷⁶ Ihre Feststellung, in deren Zusammenhang sie auch Hans Girenbader erwähnt, wonach „die verfolgende Obrigkeit den Konnex zwischen den religiösen Anliegen der Täufer und den politischen Forderungen der Bauern nicht herstellte“⁷⁷, ist allerdings nicht korrekt. Dass der Rat und die untergeordneten Instanzen in der Zürcher Landschaft klar zwischen den Täufern und den Verantwortlichen für die bäuerlichen Unruhen unterschieden hätten, ist nicht nur im Fall von Hans Girenbader falsch. Wenn der Landvogt im selben Satz Girenbaders bäuerliche und täuferische Handlungen beschreibt, unterscheidet er zwar chronologisch, aber nicht inhaltlich zwischen bäuerlicher und täuferischer Aktion, wie Strübind behauptet. Sie vertrat und vertritt die These, dass „die frühen Täufer in der Schweiz eine genuin *religiöse* Bewegung waren, die sich aus dem Frühzwinglianismus herauslöste“⁷⁸, mit einer Ekklesiologie, der ein „genuin separatistischer Zug“ inhärent sei und die eine „dualistische Weltsicht“ verfolge. Wenn allerdings nun in der neueren Forschung auch die ländliche Reformation und die bäuerliche Aufstandsbewegung selbstverständlich als genuin religiöse Bewegungen verstanden werden, stellt dies Strübinds Argumentation in Frage. Der künstlich aufgebaute Gegensatz zwischen sozialgeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Forschung fällt in sich zusammen.⁷⁹

Die *täuferische Bewegung* muss auch als *soziale*, selbst in ihrer Separation immer zwangsläufig aufrührerisch bleibende Bewegung verstan-

75 Urs B. Leu: Huldrych Zwingli und die Täufer. In: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525-1700. Zürich 2007, S. 55.

76 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, (wie Anm. 24), S. 439.

77 Ebd., S. 462.

78 Ebd., S. 585.

79 Vgl. die zum Teil sehr kritischen Rezensionen: Martin Haas, in: Zwingliana XXX, 2003, S. 223-226; James M. Stayer: „A New Paradigm in Anabaptist-Mennonite Historiography?“, in: Mennonite Quarterly Review 78 (2004): S. 297-307; Hans-Jürgen Goertz, in: Theologische Literaturzeitung Juni 2007, S. 672-675. Und vor allem: C. Arnold Snyder: The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530), in: Mennonite Quarterly Review 80 (Oct. 2006): S. 501-645.

den werden. Und die *bäuerliche Aufstandsbewegung* ist in ihrem Kern (auch) *religiös*. Einerseits ist sie direkt auf die Reformation und ihren theologischen Kern von Rechtfertigung und Freiheit bezogen; andererseits verweist die bäuerliche Religiosität vor und in der Reformation auf einen „Willen zu mehr Religion“ und nicht zu weniger Religion, auf die Forderung nach mehr Kirche im Dorf und nach weniger Kirche als übergeordnete Autorität und Machtstruktur.⁸⁰

Strübinds Argumentation basiert außerdem auf historischen Annahmen wie jener, wonach eine „geradezu symbiotische Beziehung zwischen der Stadt Zürich und ihren Landgemeinden“⁸¹ geherrscht habe; nur mit einer solchen Setzung, welche die historische Forschung zu den komplexen Herrschaftsverhältnissen nicht zur Kenntnis nimmt, kann aber entsprechend eine Gegenüberstellung der ländlich-genossenschaftlichen Reformation (mit einer Nähe zu radikalreformatorisch-täuferischem Gedankengut) zur städtisch-obrigkeitlichen Reformation vermieden werden.

Am Beispiel des Zürcher Oberlands kann gut gezeigt werden, wie sich die bäuerliche Theologie von 1525 aus unterschiedlichen Quellen speist – insbesondere radikalreformatorischen Argumentationslinien und Aktionsformen. Gerade dadurch kann sie nicht scharf von der entstehenden täuferischen Theologie getrennt werden, die sich im ländlichen Raum als noch nicht orthodox festgelegt erweist, sondern eben zum großen Teil noch dieselben Wurzeln hat.⁸²

Zumindest im historischen Kontext von 1525 können gewisse vermeintlich prinzipielle Gegensätze noch nicht festgestellt und *Trennlinien noch nicht scharf* gezogen werden: weder zwischen reformatorischer Rechtfertigungstheologie und Reformation als provokatorischer Aktion noch

80 Peter Kamber: Reformation (wie Anm. 26) S. 13ff.; vgl. Peter Niederhäuser: Gute Hirten und willige Untertanen, (wie Anm. 37).

81 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli, (wie Anm. 24), S. 577.

82 Andere täufergeschichtliche, ebenfalls eher konfessionalistisch ausgerichtete Darstellungen wie jene von Astrid von Schlachta stellen die Zusammenhänge zwischen den Bewegungen wieder stärker in den Vordergrund: Astrid von Schlachta: Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2022. Sie schreibt in einem Passus, in dem sie auch die Verhältnisse im Zürcher Oberland und Hans Girenbader erwähnt: „Dass Bauernkrieger später Täufer wurden, erstaunt nicht; zu anschlussfähig waren die Ideen. Die Vorstellung von einer gerechteren Gesellschaft, der frei verfügbaren göttlichen Gnade und der Aufwertung der Laien, aber auch die Idee vom nahen Weltende gaben den kämpfenden Bauern die Legitimation zum Handeln, lassen sich dann aber auch in den täuferischen Bewegungen finden, unter gewaltlosen Vorzeichen.“ (S. 37)

zwischen persönlichem Glauben aus gerechtfertigter Freiheit und Aufstand für politische, wirtschaftliche, kirchliche Freiheiten; weder zwischen religiösen und sozialrevolutionären Bewegungen noch zwischen einer ersten und einer zweiten Phase der inneren Abhängigkeit der Bewegungen voneinander. Es geht in diesem bewegten Zeitraum um unterschiedliche Interpretationen der Reformation, die aufgrund ihres Schriftprinzips an sich als radikal und aufgrund ihrer Ablehnung kirchlicher Autoritäten und Traditionen an sich als revolutionär bezeichnet werden kann.

Der Historiker André Holenstein betont den religiös-revolutionären Charakter der, wie er es nennt, grundsätzlich fundamentalistischen reformatorischen Bewegung. Und: „Zwingli sah sich schon 1523/24 mit einem Problem vieler Revolutionen konfrontiert – mit ‘Abweichlern’ in den eigenen Reihen.“⁸³ Es geht um Überlappungen und Beeinflussungen, um Widersprüche und Gegensätze innerhalb der jungen reformatorischen Bewegungen.

Dabei ist immer zu fragen: Wer spricht und wer handelt aus welchem *Kontext und Interesse* heraus? Wer steht wo im Koordinatensystem der territorialen, kirchlichen und auch ideologisch-theologischen *Machtverhältnisse*? Wofür stehen *theologische Marker wie die Tauffrage*, einerseits in der subjektiven Selbstverortung von zeitgenössischen Gläubigen und andererseits in der historisch-kritischen Forschung? Mit welchen *wissenschaftlichen Methoden* kann die Spiritualität der Bevölkerung, einschließlich ihrer Gefühle, Haltungen und Handlungen, ergründet werden? Wie können Inhalte und Funktion „bäuerlicher Befreiungstheologie“⁸⁴ und Entstehung und Transformationen ländlicher sozialer Bewegungen beschrieben und erforscht werden angesichts einer Quellenlage fast ohne schriftliche Zeugnisse der Beteiligten?

Letztlich geht es – 500 Jahre nach 1525 – auch um ein Ringen um *Erinnerungspolitik*. Wird die Geschichte von 1525 als Sieg oder als Niederlage, als Moment der Utopie oder als brutales Scheitern beschrieben? Wird, was sich 1525 im Raum Zürich zugetragen hat, in der Gegenwart von der reformierten Kirche, von der täuferisch-mennonitischen Bewegung oder gar von sozialen Bewegungen – mit bäuerlicher, ökologischer, genossenschaftlicher, sozialistischer, pazifistischer oder menschenrechtlicher Orientierung – für das eigene Narrativ in Anspruch

83 André Holenstein: Zwinglis Reformation, (wie Anm. 14).

84 Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution, (wie Anm. 26), S. 436; André Holenstein: Zwinglis Reformation, (wie Anm. 14).

genommen? In welcher Absicht geschieht dies? Gibt es Formen inklusiver, solidarischer Erinnerung? Sollte Hans Girenbader ein Denkmal gesetzt werden – und den anonymen Frauen der täuferischen Bewegung in Girenbad im Zürcher Oberland? Und wie sieht ein zukunftsweises Gedenken aus, bei dem die Zukurzgekommenen und Namenlosen, die Opfer und die Verlierer und Verliererinnen⁸⁵ der Geschichte von 1525 im Fokus stehen?

Matthias Hui, geb. 1962, studierte in Zürich, Bern und Berlin reformierte Theologie. Er schloss mit einer Examensarbeit zur ländlichen Reformation im zürcherischen Grüninger Amt ab. Heute ist er als Co-Redaktionsleiter der religiös-sozialen Zeitschrift Neue Wege und als Vizepräsident der Schweizerischen Menschenrechtsinstitution SMRI tätig.

85 Die Feierlichkeiten unter dem Titel „Mut zur Liebe: Anabaptism@500“ vom 29. Mai 2025 in Zürich wiesen in diese Richtung. Die Mennonitische Weltkonferenz empfing, unterstützt von der reformierten Landeskirche und der Stadt Zürich, Gäste aus aller Welt und feierte im Großmünster einen erinnerungspolitisch gehaltvollen Gottesdienst mit breiter lokaler und globaler ökumenischer Beteiligung.

ASTRID VON SCHLACHTA

Lasst die „Leczköpfe“ reden! Freiheit(en), die ich meine

„Freiheit, die ich meine“ ... so der Dichter Max von Schenkendorf in seinem Lied von 1813. Die Freiheit, die er unter dem Eindruck der Befreiungskriege und erster nationaler Aufbrüche im frühen 19. Jahrhundert vor Augen hatte, war militärisch gegründet sowie an „Ehr und Recht“ und „deutscher Art“ ausgerichtet. Als der schlesische Adelige Caspar von Schwenckfeld knapp 300 Jahre früher das Thema „Freiheit“ aufgriff, ging es vor allem um die Tolerierung Andersgläubiger und um ein Nebeneinander verschiedener Meinungen. „Wie mocht aber dergestalt Friede bestehen / wenn man einen jeden Leczkopff¹ ließe auftreten und plaudern, was er wolle?“, fragte Schwenckfeld den Theologen Leo Jud, Weggefährte Zwinglis und in den reformatorischen Kreisen von Basel und Zürich kein Unbekannter. Der schlesische Adelige beantwortete seine Frage gleich selbst und warb für Offenheit und Akzeptanz. Dass verschiedenste Meinungen in der Öffentlichkeit präsent seien, müsse den Frieden nicht bedrohen; ganz im Gegenteil: „Leczköpfen“ das Reden zu verbieten, sei keine rechte Politik.² Eine abweichende Meinung dürfe nicht mit Gewalt bekämpft werden. Die Freiheit des Glaubens erfordere, dass Glaubensüberzeugungen weder von der politischen noch von der geistlichen Obrigkeit erzwungen, geboten oder verboten werden.³

Freiheit der Rede, Freiheit des Gewissens oder Freiheit in der Berufung und Absetzung von Pfarrern – der Ruf nach Freiheit hallte auf vielfältige Weise durch die Reformationszeit. Und das historische Gedenken des Jahres 2025 greift diesen Ruf nach Freiheit bereitwillig auf, leider manchmal in einer recht anachronistischen Weise. So motiviert das 500jährige Täufergedenken offenkundig, den Täufern den Ruf nach „Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ in den Mund zu legen. Die Thüringer Landesausstellung zum Bauernkrieg trägt den Titel „freyhey 1525“ und erklärt die Ereignisse vor 500 Jahren zur „ersten freiheitlichen Bewegung der deutschen Geschichte“. Leider taucht „Freiheit“ im „Bau-

1 „Leczkopff“ soll einen Menschen mit eigenen Gedanken, einen Querkopf bezeichnen.

2 Brief an Leo Jud vom 10.9.1533, in: Cester David Hartranft (Hg.): Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, December 1530–1533 (Corpus Schwenckfeldianorum, IV), Leipzig 1914, 827–843, hier S. 837.

3 Brief an Leo Jud vom 3.3.1533, in: Ebd., 750–771, hier S. 769.

ernkrieg Wiki“, der auf der Website der Landesausstellung abrufbar ist, nicht mehr auf, und somit unterbleibt eine tiefergehende Einordnung des Titelschlagworts in die Zeit.⁴ Gleichmaßen wirbt die Ausstellung zu 1525 in Memmingen als „Projekt Freiheit“ mit dem 3. der Memminger Artikel: „Darum erfindet sich mit der Schrift, dass wir frei sind und sein wollen.“ Die Stadt Memmingen selbst nennt sich bereits seit einigen Jahren „Stadt der Freiheitsrechte“. Und zu guter Letzt fragt die baden-württembergische Landesausstellung in Bad Schussenried unter dem Motto „uffrur“, was die Menschen des 16. Jahrhunderts unter „Freiheit und Gerechtigkeit“ verstanden. Mit der Freiheit ist das so eine Sache. Nach ihr gerufen ist schnell, doch was versteht und verstand man darunter? Der vorliegende Artikel versteht sich deshalb als Einladung, im Kontext der Ereignisse vor 500 Jahren über Freiheitsvorstellungen nachzudenken.

Freiheit(en)

Im frühen 16. Jahrhundert operierten sowohl Martin Luther als auch Ulrich Zwingli ganz zentral mit dem Begriff „Freiheit“. Luthers 1520 erschienene Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ postulierte: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.“ Luther verstand Freiheit zunächst als rein geistliche Angelegenheit. Kein äußerliches Ding, so der Wittenberger Reformator, könne den Menschen „frei noch fromm machen“, denn „sein Frommsein und seine Freiheit, wiederum seine Bosheit und sein Gefängnis, sind nicht leiblich noch äußerlich“. Es helfe „der Seele“ nichts, wenn der „Leib“ heilige Kleider anlege, mit heiligen Dingen umgehe, faste, bete, wallfare und gute Werke tue. Ebenso schade es der „Seele“ nicht, wenn „der Leib unheilige Kleider“ trage, „an unheiligen Orten“ sei oder nicht wallfare und bete. Die Seele habe „kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darin sie leben, fromm, frei und christlich sei, denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christo gepredigt“.⁵

Martin Luther formulierte in seiner Freiheitsschrift eine Spannung zwischen Freiheit und Gebundensein, deren Auflösung auf den ersten Blick nicht ganz einfach erscheint. Denn für ihn galt auch: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Der Dienst am Nächsten und die anderen Menschen zu erweisende Liebe sind für Luther ebenso zentrale Aspekte der Freiheit wie „niemandem

4 <https://www.bauernkrieg2025.de/de/die-ausstellung> (abgerufen am 5. 6. 2025).

5 Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Stuttgart 1962, S. 126 f.

untertan“ zu sein. Für Luther können Werke niemals „fromm“ machen, vielmehr folgen gute Werke dem Glauben: Der Mensch müsse „fromm sein, ehe er wirkt“. Luther hält fest: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke.“⁶ Somit verstand der Wittenberger Reformator seine Ideen von „Freiheit“ also als innere Unabhängigkeit des Menschen von Regeln und Normen der alten Kirche, bestimmt durch eine „freiheit des gewissens“, die nicht zusammengeht mit der „altkirchlich-institutionellen Leistungsforderung und sakral-hierarchischen Bevormundung“⁷ – ein Verständnis, das bis in die spätmittelalterliche Mystik zurückreichte. Über diese innere Freiheit des Menschen hinaus fanden Luthers Überlegungen ihre Entsprechung in der konfessionell-politischen Situation des frühen 16. Jahrhunderts, indem er sich für ein freies Konzil, eine von Rom unabhängige Gerichtsbarkeit sowie die Forderung an den Kaiser, „recht und frey“ zu sein, einsetzte.⁸

In der Theologie Ulrich Zwinglis war „Freiheit“ ebenfalls ein wesentlicher Begriff. Auch er verortete sie zunächst im Bereich des Gewissens und des Glaubens, wo die freie Predigt des Gotteswortes eine ganz zentrale Rolle spielte. Spätestens 1526, so Berndt Hamm, sei Zwingli dann jedoch der Überzeugung gewesen, dass diese freie Predigt auch mit Mitteln der Gewalt verteidigt werden dürfe beziehungsweise erkämpft werden müsse. Die Grenze lag für Zwingli in jeglicher Form von Widerstand gegen die Obrigkeit; Kritik am Zehnten oder sonstigen Ungehorsam gegen die Obrigkeit sah er als nicht zulässig an.⁹

Schlussendlich gehörte die Forderung, „frei zu sein von ...“, zum Repertoire der Bauern, die in der Vergangenheit manches Mal etwas zu engmaschig auf politisch-soziale Anliegen festgeschrieben wurden. Gerade die Forschungen, die zum Jahr 2025 erschienen, machen deutlich, dass

6 Ebd.: S. 141.

7 Christian Volkmar Witt: Wahrheit ermöglicht Freiheit, Freiheit verlangt Wahrheit. Luthers Freiheitsbegriff zwischen Entmündigung und Bindung, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 90, 2023, 9-23, hier S. 11.

8 Volker Leppin: Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung. Ein Beitrag zur Frage „Luther und die Bauern“, in: Georg Schmidt et al. (Hg.): Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850), Frankfurt/Main 2006, S. 317–327, bes. S. 320, 325. Ders.: Gewissenszwang, Gewissensbindung und Gewissensfreiheit in der Wittenberger Reformation, in: Cecilia Cristellon und Luise Schorn-Schütte (Hg.): Grundrechte und Religion im Europa der Frühen Neuzeit (16.–18. Jh.), Schriften zur politischen Kommunikation, 24, Göttingen 2019, S. 25–49.

9 Berndt Hamm: Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 8, 21.

auch die Bauern „Freiheit“ stets verstanden als gebunden an den christlichen Glauben und an ein Gewissen, das sich Gott verantwortlich fühlt. Die Zwölf Artikel trugen den Titel „Zwelff Artickel von chrystlicher freyheit“. Und auch der in der Memminger Ausstellung prominent in den Mittelpunkt gestellte Ausspruch aus dem 3. Artikel – „Darum erfindet sich mit der Schrift, dass wir frei sind und sein wollen“ – geht folgendermaßen weiter: „nit das wir gar frei wöllen sein, kain Oberkait haben wellen, lernet uns Gott nit.“¹⁰ Diese religiöse Verankerung oder „christliche Rahmung“¹¹ brachte dennoch Forderungen hervor, die tradierte Strukturen in der Gesellschaft infrage stellten und als aufrührerisch oder sogar zerstörerisch wahrgenommen wurden. Allerdings schreibt die neuere Forschung eine revolutionäre Neuordnung der Gesellschaft höchstens Michael Gaismair zu, während für die übrigen Aufstandsgebiete herausgearbeitet wurde, dass es vornehmlich um Verbesserungen im Bestehenden ging.¹²

Am Thema „Freiheit“ wurde retrospektiv auch eine Periodisierung der Reformationszeit an sich festgemacht. Vor 1525, so die Interpretation, habe die „Reformation des Gemeinen Mannes“ Prinzipien wie das Laienchristentum, die Unmittelbarkeit der Laien zu Gott und die Freiheit des Gemeinen Mannes in den Mittelpunkt gestellt. Diese an Laien orientierte reformatorische Bewegung habe sich dann zu einer von den Obrigkeiten bestimmten Reformation, der sogenannten „Fürstenreformation“, entwickelt, die schließlich in ein landesfürstlich bestimmtes Kirchenregiment übergang. Eine Akzentuierung erfuhr dieses Modell noch durch Peter Blickles „Gemeindereformation“ sowie durch Thesen, denen zufolge das ursprüngliche Laienelement der Reformation durch die Täuferbewegung wieder aufgegriffen und zu einer Vollendung

10 Zit. nach: Günther Franz (Hg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 2), Darmstadt 1963, S. 176.

11 So Gerd Schwerhoff: Der Bauernkrieg. Eine wilde Handlung, München 2024, S. 148; vgl. zu Forschungsarbeiten, die das politisch-soziale Anliegen der Täufer in den Vordergrund stellen, u.a.: Matthias Hui: Vom Bauernaufstand zur Täuferbewegung. Entwicklungen in der ländlichen Reformation am Beispiel des zürcherischen Grüninger Amtes, in: Mennonitische Geschichtsblätter 46, 1989, S. 113–144; Martin Haas: Der Weg der Täufer in die Absonderung, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Umstrittenes Täuferum, Göttingen 1975, S. 50–78.

12 Schwerhoff, Bauernkrieg (wie Anm. 11), S. 538 f., 583. Lyndal Roper: Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525, Frankfurt/Main 2024, S. 33 f.. Peter Nitschke: Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II. von Preußen, Stuttgart/Weimar 1995, bes. S. 102–123. Günter Vogler: „Als der Bauer aufstand im Land“. Bäuerlicher Widerstand als Kampf für Rechte und Freiheiten vom 9. bis zum 18. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 108), Heidelberg 2025, S. 130 f.

gebracht worden sei.¹³ Berndt Hamm relativierte bereits 1993 scharfe Abgrenzungen zwischen der Reformation des Gemeinen Mannes und der Fürstenreformation und zeigte Durchlässigkeiten und Kontinuitäten auf. Unter anderem am Beispiel der Reichsstadt Nürnberg verdeutlichte er, wie gelehrte Prediger und Juristen zwischen dem Gemeinen Mann und Fürsten sowie Magistraten vermittelten und sich Ideen vom Allgemeinen Priestertum und Kompetenzen der Obrigkeit in geistlichen Angelegenheiten mischten. Weitere Studien belegen zudem, wie Luther und Zwingli Anfang der 1520er Jahre selbst Protest befürworteten, um zentrale Elemente der gesellschaftlichen Grundordnung infrage zu stellen.¹⁴

Gewissensfreiheit, Toleranz, tolerieren - Begriffsbestimmungen

Von Johann Wolfgang von Goethe stammt das Zitat: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“¹⁵ Sehr prononciert bringt Goethe hier die Unzulänglichkeit des Begriffs „Toleranz“ auf den Punkt, der in der öffentlichen Debatte gerne als Endpunkt der Integration in die Gesellschaft gesehen wird und mit der Gleichstellung in allen Rechten verbunden wird. Für die Reformationszeit ist es mit der „Toleranz“ und ihren Abstufungen ebenfalls nicht ganz so einfach. Als Substantiv kommt der Begriff „Toleranz“ im 16. Jahrhundert so gut wie gar nicht vor. Das Wort begegnet vermehrt ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Verb „tolerirn“, in der Bedeutung von „leyden“, „gedulden“ oder „zulassen“. Als Schlagwort in der politischen Kommunikation lässt sich „Toleranz“ erst ab dem 18. Jahrhundert nachweisen, als unter dem

13 Vgl. Robert W. Scribner: *The German Reformation*, Atlantic Highlands 1986; John H. Yoder: *The Turning Point of the Zwinglian Reformation*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 32, 1958, S. 128–140. Peter Blickle: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; zum Begriff „gemeiner Mann“ auch: Eike Wolgast: *Der gemeine Mann zwischen Bauernkrieg 1525 und Religionsfrieden 1555*, in: Ulrich A. Wien (Hg.): *Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, Göttingen 2001, S. 23–38.

14 Berndt Hamm: *Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: Hans R. Guggisberg (Hg.): *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993, S. 256–293; Schwerhoff, *Bauernkrieg* (wie Anm. 11), S. 582; Heinold Fast: *Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz*, in: Goertz: *Umstrittenes Täuferium* (wie Anm. 11), S. 79–110.

15 Zit. nach: Harald Schulze: *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*, Göttingen 1969, S. 11.

Einfluss des Naturrechts und säkularisierender Tendenzen die Duldung anders Denkender und anders Handelnder diskutiert wurde.¹⁶

Für die Geschichte der „Toleranz“ wird immer wieder die „Union von Utrecht“ von 1579 als richtungsweisend angeführt, das Gründungsdokument der Republik der Sieben Vereinigten Provinzen. In Art. XIII heißt es, dass jeder „particulier in sijn religie vrij sal moegen blijven ende dat men nyemant ter cause van de religie sal moegen achterhaelen ofte ondersoucken“.¹⁷ Niemand soll also um der Religion willen unterdrückt werden. So klar die rechtlichen Bestimmungen ausformuliert schienen, als umso unklarer erwies sich die Auslegung, und umso lebendiger waren die Debatten. Unter anderem in Bezug auf die konkrete Glaubenspraxis der Doopsgezinden kam es zu Diskussionen, was dieses Verbot, jemanden um der Religion willen zu verfolgen, wirklich bedeutet. Denn auch in den Niederlanden verstummten jene Stimmen nicht, die durch die Tolerierung Andersgläubiger die Einheit von Konfession und Politik und damit den Staat gefährdet sahen. Die Mennoniten, über die ebenfalls Diskussionen entstanden, erklärten die Obrigkeiten zu einer „tolerierten“ Religion, was allerdings nicht Religionsfreiheit im umfassenden Sinne bedeutete. Vielmehr erhielten die Mennoniten damit einen Status, der ihnen erlaubte, ihren Prinzipien der Gewaltfreiheit und der Eidesverweigerung gemäß zu leben; auch der Bau von Kirchen geschah in einer gewissen Grauzone.¹⁸ Eine ganz ähnliche Debatte entspann sich nach 1648 über die Formulierungen im Westfälischen Frieden und über die konkrete Bedeutung des „exercitium religionis privatum“.¹⁹

„Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ – Begriffe, die heute üblich sind – erfuhren ab dem 16. Jahrhundert erst inhaltliche Schärfung. Auch der häufig gebrauchte Begriff „Gewissensfreiheit“ war durch bestimmte

16 Vgl. Klaus Schreiner: „Toleranz“, in: Otto Brunner et al. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 445–494, 524–605; Joseph Lecler: *Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs*, in: Heinrich Lutz (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung, 246)*, Darmstadt 1977, S. 331–371.

17 Zit. nach: https://nl.wikisource.org/wiki/Unie_van_Utrecht (abgerufen am 18. 6. 2025).

18 Siehe: Samme Zijlstra: *Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations*, in: Ronnie Po-Chia Hsia/Henk van Nieop (Hg.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, S. 112–131, hier S.113 f.

19 Karl W. Schwarz: *Exercitium religionis privatum. Eine begriffsgeschichtliche Analyse*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 105, 1968, S. 495–518; Astrid von Schlachta: *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5)*, Göttingen 2009, bes. S.148.

Vorstellungen definiert. So verwendeten beispielsweise die evangelischen Reichsstände, als sie 1529 beim Reichstag von Speyer ihre Protestation einreichten, um sich gegen die Abschaffung zugestandener Rechte durch den Kaiser zu wehren, das Wort „Gewissensfreiheit“. Irene Dingel hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die „Gewissensfreiheit“, wie sie im 16. Jahrhundert verstanden wurde, nicht gleichbedeutend war mit dem heute gebräuchlichen Wort „Religionsfreiheit“, das von einer autonomen moralischen Instanz ausgeht. In der Reformationszeit sei es nicht das individuelle, sondern das an das Wort Gottes gebundene Gewissen gewesen, das über Wahrheit entschied. Darüber hinaus standen nicht mehrere Wahrheiten zur Auswahl.²⁰

„Freiheit(en), die ich meine“: Im 16. Jahrhundert treffen also ganz verschiedene Vorstellungen von „Freiheit“ aufeinander. Wie eingangs bereits zitiert, sprach sich Caspar von Schwenckfeld 1530 dafür aus, dass eine Gesellschaft verschiedene Meinungen aushalten und die Freiheit der Rede gewährleisten müsse. Gegenüber Leo Jud argumentiert er weiter, dass man von den Täufern verlange zu schweigen und sie sogar gewaltsam zum Schweigen bringe. Doch wer habe denn ihm, also dem Theologen Leo Jud, erlaubt zu reden? Könnte es nicht vielleicht genau derselbe sein, der eigentlich auch den Täufern den Auftrag gegeben habe, zu reden? Schwenckfeld verweist in diesem Zusammenhang auf die neutestamentliche Stelle Markus 7, 37: Dass Jesus Christus einen Taubstummen heilt und ihn zum Sprechen bringt, interpretiert Schwenckfeld dahingehend, dass Jesus Christus zur Freiheit des Redens ver helfe.²¹ Allerdings formuliert der schlesische Adelige einen entscheidenden Vorbehalt. Hinsichtlich des Glaubens, des Lebens und der Zeremonien müsse alles „gottgemäß“ bleiben. Wenn dies gewährleistet sei, dürfe keine Obrigkeit in Debatten eingreifen. Doch wer entscheidet darüber, was „gottgemäß“ und „ordnungsgemäß“ ist und wer hat die Deutungshoheit?

Täuferische Freiheiten

Wie bereits erwähnt, wurden die Täufer sehr schnell zu Advokaten einer umfassenden Toleranz erklärt. Vielfach zitiert sind die Aussagen des aus Tirol stammenden Täufers Leupolt Scharnschlager gegenüber dem Rat

20 Irene Dingel: Das Ringen um ein Minderheitenrecht in Glaubensfragen. Die Speyrer Protestation von 1529, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 126, 2015, S. 225–242, bes. S. 238.

21 Brief an Leo Jud, 10. 9. 1533 (wie Anm. 2), S. 833.

der Stadt Straßburg (1534): „Meine lieben Herren, Ihr sagt und treibt uns, wir sollten unserm Glauben absagen und Eurem Glauben zufallen. Das ist genauso, wie wenn der Kaiser zu Euch sagte, Ihr solltet Eurem Glauben absagen und dem seinigen zufallen.“ Scharnschlager fordert die politischen Obrigkeiten auf, ihr Gewissen zu prüfen, ob sie dem Kaiser tatsächlich in Allem gehorsam seien. Wenn ja, dann müssten sie auch „alle Abgötterei und päpstlichen Klöster, auch die Messe und anderes wiederum einzuführen schuldig“ sein. Sei dies der Fall, müssten tatsächlich auch die Täufer den Obrigkeiten in Straßburg gehorsam sein. Doch die Wirklichkeit sehe anders aus, so Scharnschlager, denn die Straßburger Obrigkeiten würden ja in geistlichen Angelegenheiten dem Kaiser eben nicht gehorsam sein. Somit sei es nur recht, wenn auch die Täufer Freiräume hätten, ihrem Gewissen zu folgen. Scharnschlager weiter: „Ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß ihr wißt, daß der Glaube und das Gewissen des Glaubens ohne Tyrannei, frei und ungezwungen sein sollen.“ Und er ergänzt: „Wohlgemerkt, meine Herren, ich rede nicht von der Freiheit des Fleisches und der Bosheit, sondern von der des Geistes und des Glaubens an Jesus Christus!“²² Gewissensfreiheit war also eine Angelegenheit des christlichen Glaubens und wurde vermutlich auch hier nicht als Religionsfreiheit gedacht. Zudem trifft Scharnschlager eine Unterscheidung zwischen der Freiheit in geistlichen Dingen und in gesellschaftlich-politischen beziehungsweise rechtlichen Dingen. Demzufolge war der Gebrauch des Schwertes in der Rechtsprechung legitim.

Schlussendlich fordert Scharnschlager die gleichen Rechte für die Täufer ein, wie sie die lutherischen Obrigkeiten für sich in ihrem Verhältnis zu Kaiser und Reich reklamieren. Er setzt sich für eine klare Trennung des geistlichen vom weltlichen Reich ein, was in den Territorien des Alten Reichs leider nicht durchgehalten werde. Letztendlich herrsche dort die weltliche Gewalt über die geistliche. Ein Beispiel sei Ulrich Zwingli, der ein „schreckliches Ende“ genommen habe, weil er davon überzeugt gewesen sei, „den Glauben mit weltlichem Schwert zu fördern, zu schützen und zu mehren“. Dies habe nur dazu geführt, dass die „weltliche Gewalt“ stets im Glauben herrschen und „das weltliche

22 Leupolt Scharnschlager: Aufruf zur Toleranz an den Straßburger Rat, in: Heinold Fast (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus, 4), Bremen 1962, S. 119–130, hier S. 123 f.; vgl. generell: Harold S. Bender: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Heinrich Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz (wie Anm. 16), S. 118 ff. Astrid von Schlachta: Religionsfreiheit als täuferisches Erbe? Eine Argumentationsgeschichte, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 26, 2021, S.190–212.

Schwert [... v. S.] immerzu unter dem Vorwand des geistlichen in Christi Reich und Gebiet“ einfallen und eingreifen würde. „So kommt es dazu, daß zuletzt, wie man vor Augen sieht, das Schwert des Geistes fast ganz stillliegt und gehindert wird und allein das weltliche Schwert beide Reiche meistert.“²³

Auch der aus dem Tiroler Rattenberg stammende Täufer Pilgram Marpeck stellt in seiner Rechenschaft von 1531 fest, dass im Reich Christi keine äußerliche Gewalt herrschen dürfe; im Neuen Bund seien Christen „manhaft freye kinder on forcht“.²⁴ Pilgram Marpeck versteht die Freiheit somit ebenfalls vornehmlich religiös und in der Gewissensbindung an Gott. Freiheit bedeute, sich von Geboten zu lösen und sich an Jesus Christus zu binden. Auch er betont, dass der Gehorsam gegenüber den Obrigkeiten dabei jedoch Pflicht bleibe. Möglicherweise kann sich Marpeck sogar, anders als andere Täufer, auch vorstellen, dass Vertreter der Obrigkeiten ihr Amt auch als täuferische Christen weiterhin ausüben. Entsprechend könnte folgender Passus verstanden werden: „Wann aber solh personen, so die obrighait tragen, Chrissti sind oder werden (so ich inen von hertzen wunsch vnd pitt), mugen sy sich solhs hieuosteen-den leiblichen gwallts, herschung noch regierung im reich Chrissti nit geprochen, mag auch durch kain schrifft erhalten werden.“²⁵

Eine weitere, äußerst differenzierte Auseinandersetzung mit dem Thema „Freiheit“ enthält das Verhör des hutterischen Sendboten Leonhard Dax, der aus München stammte und ein ehemaliger katholischer Priester war. Seinen eigenen Aussagen zufolge habe er sich den Täufern angeschlossen, weil er unter ihnen ein Leben wie in der Kirche der Apostelzeit gesehen habe. Von Mähren aus wurde Dax 1567 auf eine Missionsreise in die Kurpfalz entsandt, wo er jedoch noch im gleichen Jahr im Gefängnis in Alzey inhaftiert wurde. Im ausführlichen Verhörprotokoll, das Themen wie Mission, Eigentum und Gemeinschaft sowie Absonderung, Taufe und Obrigkeit abhandelt, widmet sich eine längere Passage auch der Freiheit der Christen. Leonhard Dax hält grundsätzlich fest, die Identität des Menschen liege in Gott, nicht in weltlichen Strukturen: „Denn Gott spricht durch den Propheten: Nehmet wahr, alle Menschen sind mein (nicht des Pfalzgrafen).“ Die politische Macht habe keine Gewalt in geistlichen Din-

23 Scharnschlager: Aufruf zur Toleranz (wie Anm. 22), S.124, 126.

24 Manfred Krebs/Hans Georg Rott (Hg.): Elsass, I. Teil, Stadt Straßburg 1522–1532 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 7), Heidelberg 1959, S. 439; zum Hintergrund: Stephen B. Boyd: Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 147), Mainz 1992, bes. S. 159–164.

25 Krebs/Rott, Elsass I. Teil (wie Anm. 23), S. 447, 470, 506.

gen, weshalb kein Mensch mit dem Schwert der Obrigkeit in die Kirche getrieben oder genötigt werden dürfe. Der Glaube sei eine Gabe Gottes und könne eben nicht mit Gewalt erzwungen oder geschützt werden.²⁶ Dax kann diesbezüglich auf eine Linie mit den erwähnten Passagen aus Scharnschlagers Brief, aber auch mit dem hutterischen Ältesten Peter Riedemann gebracht werden, der 1540/41 in seiner „Rechenschaft“ festgehalten hatte: „Das Gewissen ist gefreiet und allein Gott behalten, daß er (und kein Mensch) desselbigen Herr sei und es regiere, lehre und wende, wie und wohin es ihm gefalle.“²⁷

Zunächst widmet Dax sich der politischen Gebundenheit der Kirche, im konkreten Fall der reformierten Kirche. Diese mache sich der Obrigkeit untertan, denn sie nehme sich das weltliche Schwert zum Gehilfen. „So sage ich öffentlich, daß ihr eine Kirche von der Gewalt der Finsternis und nicht von Gott seid. Ja, eine Kirche von feurigen Drachen Herodes und nicht Schafe Christi, oder seine Kirche.“²⁸ Die Kirche mache sich eins mit der Obrigkeit und sei somit eine Kirche des Buchstabens, nicht eine Kirche des Geistes. Dies sei zwar im Alten Bund legitim gewesen, doch jetzt, im Neuen Bund, das heißt im Zeitalter der neutestamentlichen Gemeinde, dürfe die Verbindung beider Gewalten nicht mehr bestehen. Für Leonhard Dax folgt daraus, dass Christen sich frei halten sollten von Politik, weil es einem Christen eben nicht gesagt sei zu herrschen, sondern zu dienen. Christsein oder Täufersein und Herrschaft gingen für Dax nicht zusammen. Da jedoch letztendlich alle Gewalt von Gott sei, bete man „für alle Menschen, für den König und alle Obrigkeit“. Und man sei den Obrigkeiten „in den guten Werken“ untertan. Wo die Obrigkeit die Menschen jedoch „untertan und gehorsam machen“ wolle „in den Dingen, die der Obrigkeit Christi und evangelischen Wahrheit zugegen und zuwider sind, da lassen wir ihr Geheiß anstehen aus reiner Gottesfurcht, und begehren, Gott mehr gehorsam zu sein, denn den Menschen“.²⁹

Freiheiten, wie sie sich die Hutterer nahmen, konkretisiert Dax noch an zwei Beispielen: einerseits die Ehetrennung, andererseits die Gütergemeinschaft. So erlaubten die Hutterer eine Trennung der Ehepartner,

26 Leonhard Dax: Rechenschaft und Bekenntnis des christlichen Glaubens, in: Hutterische Brüder in Amerika (Hg.): Die Hutterischen Episteln 1527 bis 1763, Vol. III, Elie, Man. 1988, S. 580.

27 Peter Riedemann: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens, Falher, Alb. 1988, S. 100 f.

28 Dax: Rechenschaft (wie Anm. 26), S. 582, 579.

29 Ebd.: S. 584.

wenn beide unterschiedliche Glaubensvorstellungen hatten. Der hutterischen Auffassung zufolge war der Bund mit Gott höher einzuschätzen als der Bund zweier Menschen. War somit einer der beiden Ehepartner Täufer, der andere aber nicht, so durfte der „gläubige“ Teil den „ungläubigen“ Teil verlassen. Allerdings durfte der „gläubige“ Part erst wieder heiraten, wenn der „ungläubige“ Part die Ehe brach oder verstarb.³⁰

Mit der von den Hutterern praktizierten Gütergemeinschaft verbindet Dax ebenfalls „Freiheit“. Von den Hutterern zur Prämisse eines christlichen Lebens erklärt, wurde die Gütergemeinschaft von den Obrigkeiten immer wieder kritisch beäugt, da sie als eine unkontrollierbare und den allgemeinen politisch-sozialen Normen widersprechende Lebensform wahrgenommen wurde. Für Dax bedeutete die Gütergemeinschaft jedoch Freiheit, da sie den Menschen auffordere, seinen Besitz und seine Güter „zu lassen“, also eine besondere Form der „Gelassenheit“ begründe.³¹ Auch der Hutterer Ulrich Stadler, gebürtig aus dem tirolerischen Brixen und dann einige Jahre Ältester auf hutterischen Höfen in Wolhynien, thematisierte diese Form der Gelassenheit um 1539. Seiner Interpretation zufolge führe die Verfolgung der Täufer direkt in die Freiheit. Im ganzen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation hätten Täufer keinen Platz mehr und könnten nicht wie die Christen in der Apostelzeit gemeinschaftlich in ihren Häusern leben. Die „Babylonische Hure, die auf dem Drachen mit den sieben Häuptern sitzt“, speie alle „Kinder Gottes“ aus und treibe sie in die „Wüste“. Was zunächst wie Unfreiheit klingt, führe jedoch, so Stadler, schlussendlich in eine noch größere Freiheit, nämlich in die Gütergemeinschaft, die in Mähren umgesetzt werden könne. In dieser „Wüste“ Mähren erlebten die „Kinder Gottes“ die Befreiung von den Zwängen der Welt und von den eigenen Gütern und damit Freiheit im Gewissen, im Glauben und in den eigenen irdischen Bindungen. Die Gütergemeinschaft helfe, entsprechend wesentlicher christlicher Grundwerte zu leben. Denn als Kind Gottes gehöre man nicht mehr sich selbst, sondern Gott, und deshalb sollten alle Christen die Gaben Gottes, seien es zeitliche oder geistliche Güter, gemeinsam haben.³²

30 Ebd.: S. 586 f.

31 Ebd.: S. 551–562, bes. S. 555; zur theologischen Begründung der Gütergemeinschaft bei den Hutterern auch: Astrid von Schlachta: *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, bes. S.179–220; zur Rezeption der Gütergemeinschaft durch die Obrigkeiten: Dies.: *Gefahr oder Segen?* (wie Anm. 19), bes. S. 100–110.

32 Ulrich Stadler, *Eine liebe Unterrichtung*, in: Fast, *Der linke Flügel der Reformation* (wie Anm. 22), S. 138–147, hier S. 145.

Vorstellungen von Freiheit in der Reformationszeit wären unvollständig, wenn nicht auch der emanzipatorische Moment des Laienpriestertums zur Sprache käme, also die Freiheit der Gläubigen, in der Bibel zu lesen und die Bibel auszulegen. Bekanntermaßen waren es nicht die Täufer, die diese Ideen entwickelten. Schon Martin Luther hatte 1520 in der „Freiheit eines Christenmenschen“ auf die Ermächtigung der Laien hingewiesen. Den Begriffen „Priester“, „Pfaff“ und „geistlich“ sei „Unrecht“ geschehen, als man sie von dem „gemeinen Haufen“ auf einen „kleinen Haufen“ übertragen habe. Damit sei dem Auftrag Gottes in 1. Kor. 4, dass alle „Christus’ Diener und Schaffner des Evangelii“ seien, eine „solch weltliche, äußerliche, prächtige, furchtbare Herrschaft und Gewalt“ angetan worden, „gerade als wären die Laien etwas anderes denn Christenleute“. Das „ganze Verständnis christlicher Gnade, Freiheit, Glaubens und alles dessen, was wir von Christo haben“, sei hinweggenommen worden.³³

Gruppen sakramentarisch ausgerichteter Gläubiger, die enge Kontakte zu Andreas Bodenstein von Karlstadt oder Thomas Müntzer hatten, griffen die Ideen eines konsequenten Laienpriestertums auf. Beispielfhaft sei eine Passage aus der Schrift „Die Welt sagt, sie sehe kein besserung von denen Lutherischen“ (1523) des Nürnberger Malers Hans Greiffenberger zitiert, der durch verschiedene Pamphlete an die Öffentlichkeit trat: „Darum sol ein yegklich Christenmensch sich tag vnd nacht üben im gesatz vnd wort gottes. Wiewol ettlych gelert sagen / der gemain man soll nit mit der geschrift umbgeen / wann es zimpt sich nit / das ein Schuster das Euvangelion leß / oder mit feder und tindten umb gee / sondern mitt leder und schwertz. So sag ich darauff / Ich hab nie kain Esel gehört singen / als ein Nachtigal / es seind leutt von zerytten sinnen / untüchtig zum glauben / sollichs sagen / blodern wissen nit was.“³⁴

Mit diesem Plädoyer für ein konsequentes Priestertum aller Gläubigen sowie weiteren Forderungen nach einer im Leben sichtbaren Nachfolge Jesu Christi, der Kritik an der Kindertaufe und dem sakramen-

33 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (wie Anm. 5), S. 136 f.; vgl. generell: Klaus Schreiner: Grenzen literarischer Kommunikation. Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 1984, S. 3–20.

34 Hans Greiffenberger: Die Weltt sagt, sy sehe kain besserung von den die sy Lutherisch nennet, [Augsburg] 1523, A iv; zum Hintergrund: Astrid v. Schlachta: Nonkonformität und Vielfalt. Täufer in Nürnberg, erscheint 2025 in: Volker Leppin et al. (Hg.): A Companion to Late Medieval and Early Modern Nuremberg.

talen Charakter des Abendmahls war der Nährboden bereitet, auf dem sich das Täuferturn ansiedeln konnte. So ging aus der Gruppe in Nürnberg, in der Hans Greiffenberger Gleichgesinnte fand, auch der spätere Täufer Hans Denck hervor. Zudem gab es vielfältige Kontakte zu Hans Hut. Es sei jedoch auch erwähnt, dass sich gerade im Priestertum aller Gläubigen dann später, in den sich etablierenden täuferischen Gemeinden, wiederum Grenzen von Freiheit zeigten. So hält der Hutterer Peter Riedemann in seiner „Rechenschaft“ fest: „Es soll sich nicht jedermann eines solchen Amtes, nämlich Lehrens und Taufens unterstehen.“³⁵

Freiheit(en) ... Freiräume

2021 brachte Hillard von Thiessen eine Interpretation der Frühen Neuzeit unter dem Aspekt der „Ambiguität“ heraus. Er stellte die These auf, dass bis ins 18. Jahrhundert im Alten Reich eine erhebliche Norm-Praxis-Differenz bestand und Normierungsbestrebungen immer wieder zum Scheitern verurteilt waren. Dies führte, so von Thiessens Argumentation, zur „Bereitschaft und Fähigkeit von Akteuren, mit normativen Widersprüchen umzugehen“. Besonders hoch sei diese Bereitschaft am Beginn der Frühen Neuzeit gewesen.³⁶ Ambiguität habe auch in konfessioneller Hinsicht bestanden; sie sei befördert worden durch wirtschaftliche Interessen und soziale Normen, die die Durchsetzung religiöser Verhaltensforderungen gebremst und konfessionelle Einheitlichkeit unmöglich gemacht hätten.

Tatsächlich brechen Ambiguitäten und dadurch ermöglichte Freiräume auch Erzählungen einer täuferischen Verfolgungsgeschichte. So beklagt beispielsweise die Regierung in Innsbruck beziehungsweise in Wien, dass untergeordnete Obrigkeiten wie Richter oder Pfleger in der Verfolgung der Täufer nachlässig seien. 1537 heißt es, Täufer würden in den Gerichten Gufidaun und Rodeneck öffentlich geduldet und gefangene Personen würden wieder freigelassen. 1554 wird erneut vor der Freizügigkeit gewarnt, mit der sich Täufer in den Pustertaler Herrschaften bewegen könnten. Sie würden am helllichten Tage predigen und umherziehen. Der Richter sei nachlässig und halte sich nicht an die Bestimmungen in den Mandaten. Überliefert sind zudem zahlreiche Beispiele lokaler Hilfeleistung. So wurden Täufer heimlich beherbergt und nicht bei den Herrschaften angezeigt beziehungsweise vor möglichen Über-

35 Riedemann: Rechenschaft (wie Anm. 27), S. 75.

36 Hillard von Thiessen: Das Zeitalter der Ambiguität. Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit, Köln 2021, bes. S. 13, S. 44.

fallen gewarnt, was die Mandate untersagten.³⁷ Sehr ausführlich hat sich Urs Leu mit den Netzwerken der Täufer im lokalen und regionalen Raum beschäftigt, die nicht nur Täufer selbst, sondern auch nicht-täuferische Familienangehörige, Nachbarn und Bekannte umfassten. Diese Netzwerke erschwerten es den Obrigkeiten, Täufer aufzuspüren und dingfest zu machen.³⁸

Weitere Probleme eröffneten sich zudem in der Vermittlung von Normen und in der Exekution der Bestimmungen in den Mandaten. So klagt etwa die Innsbrucker Regierung 1528 darüber, dass Bewohner abgelegener Höfe im Winter oder bei schlechtem Wetter nicht in die Kirche kämen und deshalb auch nicht die Verhaltensregeln kennen, die in den Mandaten festgehalten seien. Manche würden die Mandate auch gar nicht verstehen. Aus Wien kam daraufhin die Anordnung, Mandate mehrmals im Jahr nach der Messe zu verlesen und im Anschluss den Inhalt zu erklären.³⁹ Weitere Freiräume boten frühneuzeitliche Diskrepanzen zwischen der Rechtsnorm und der Rechtspraxis. Einmal ausgesprochene Landesverweise wurden nicht immer exekutiert, und auch die Unterweisung im „rechten Glauben“, wie sie insbesondere in von Johannes Brenz oder Martin Bucer geprägten Regionen üblich war, blieb ohne weitere Konsequenzen und Folgen. Die Obrigkeiten nutzten Spielräume und handhabten Vorladungen und Unterweisungen zeitlich recht variabel. Darüber hinaus kannte das frühneuzeitliche Rechtssystem „Gnade“ beziehungsweise „Begnadigung“, die auch für Täufer galt. Allerdings nicht, wie das Mandat von Speyer (1529) festhält, für Anführer, Hartnäckige und Rückfällige. Um jedoch über „Hartnäckigkeit“ urteilen zu können, mussten Pfarrer oder Priester mit den Täufnern reden, denn hartnäckiges Verharren im Irrtum konnte Täufnern nur dann vorgeworfen werden, wenn man ihnen vorher die Chance eingeräumt hatte, den „richtigen“ Glauben kennenzulernen – und wenn sie diesen dann ablehnten.⁴⁰

37 Grete Mecenseffy/Matthias Schmeltzer (Hg.): Österreich, III. Teil, (Quellen zur Geschichte der Täufer, 14), Gütersloh 1983, S. 343, S. 420 f., S. 620, S. 648; auch: Grete Mecenseffy (Hg.): Österreich, II. Teil (Quellen zur Geschichte der Täufer, 13), Heidelberg 1972, S. 256 f.

38 Urs Leu: Täuferische Netzwerke in der Eidgenossenschaft, in: Anselm Schubert et al. (Hg.): Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), Heidelberg 2009, S. 168–185.

39 Mecenseffy: Österreich, II. Teil (wie Anm. 37), S. 74, S. 89.

40 Vgl. hierzu Daniel Gaschick: Georg Cassanders Irenik im Taufdisput des 16. Jahrhunderts, Münster 2021, bes. S.77–86.

Resümee

Jubiläen dienen der Auseinandersetzung mit der Geschichte sowie der Selbstvergewisserung späterer Generationen. So beschäftigte sich auch das Täufergedenken seit 2020 in verschiedenen Themenjahren nicht nur mit der Geschichte der Täufer, sondern arbeitete sechs Charakteristika der Täufer heraus, die für die aktuelle Zeit von Bedeutung sein könnten.⁴¹ Die Erinnerung an die Ereignisse im Bauernkrieg vor 500 Jahren schien ebenfalls gerade rechtzeitig zu kommen, um das Thema „Freiheit“ in einer sich zunehmend polarisierenden Gesellschaft zentral zu positionieren. Solch eine Vermittlung von Geschichte birgt Chancen, aber auch Gefahren. Einerseits geschieht auf diese Weise die notwendige Aktualisierung von Geschichte, die über die reinen Ereignisse hinaus im Heute ihre Bedeutung gewinnt. Andererseits kann eine solche Aktualisierung die Einordnung der historischen Geschehnisse leicht in falsche Bahnen lenken und zu gegenwartsnahe Assoziationen hervorbringen. Heutige Gemeindevorstellungen allzu flexibel auf das 16. Jahrhundert zu übertragen oder die Zwölf Artikel der Bauern auf eine Ebene mit Menschenrechtserklärungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu stellen, sind nur einige Beispiele.

Die begriffliche Analyse und die Einordnung verschiedener Freiheitsvorstellungen in den Kontext der jeweiligen Zeit führen ebenfalls vor Augen, wie gefährlich es sein kann, mit heutigen Vorstellungen im Kopf auf die Vergangenheit zurückzublicken. Gerade Minderheiten und verfolgten Gruppen der Frühen Neuzeit wird schnell unterstellt, in den Kategorien einer umfassenden Toleranz gedacht zu haben. Doch mahnt nicht nur die Genese der Schlagworte „Religionsfreiheit“ und „Toleranz“ zur Zurückhaltung. Auch die Brüche und Grenzen, die sichtbar werden, wenn der täuferische Ruf nach der Freiheit des Gewissens als appellativ und der Situation geschuldet identifiziert wird, in der sich der Sprecher oder die Sprecherin gerade befand, rufen zum sensiblen retrospektiven Umgang mit Begriffen auf. Zudem muss in Betracht gezogen werden, dass „Gewissensfreiheit“ bei den Täufern stets gebunden war an das Wort Gottes und politische Strukturen an sich von der Intention her nicht infrage gestellt wurden, sondern eigentlich ein „ruhiges“ Leben in der Absonderung das Ziel war. Darüber hinaus gilt, dass „Gewissens-

41 Vgl. www.taueferbewegung2025.de (abgerufen am 8. 6. 2025)

freiheit“ generell sowieso meist nur auf die eigene Konfession bezogen wurde.⁴²

Somit bleibt die Frage, wie Täufer des 16. Jahrhunderts eine tolerante Gesellschaft organisiert hätten, wenn sie als Mehrheit dazu aufgefordert gewesen wären. Zwei Beispiele legen nahe, dass die Praxis keineswegs gradlinig schriftlichen Forderungen gefolgt wäre. So beschreibt etwa die Vorgehensweise der Täufer in Münster 1534/35 die Grenzen der Tolerierung. Aufgrund ihrer Mehrheit im Stadtrat mussten die Täufer Politik betreiben. Sie führten eine Konfessionalisierung unter täuferischen Vorzeichen durch, vertrieben „Nicht-Gläubige“ aus der Stadt und richteten jene hin, die in den Augen der täuferischen Obrigkeit Aufruhr und Rebellion im Sinn hatten. Auch in Nikolsburg, wo Balthasar Hubmaier seine täuferische Reformation unter aktiver Beteiligung der Stadtherren, der Herren von Liechtenstein, durchführte, wurden Grenzen hochgezogen. 1528 mussten alle Täufer die Stadt verlassen, die sich für eine umfassende Gewaltfreiheit einsetzten und der Obrigkeit absprachen, im christlichen Sinne ihr Amt verwalten zu können. Grenzen von Freiheit gab es darüber hinaus im Leben der täuferischen Gemeinden selbst, etwa in der strengen Gemeindezucht, die bei Verstößen gegen die Normen zu Bann oder Ausschluss führte.

Eine weitere Frage muss ebenfalls weitgehend offen bleiben, nämlich jene, wie Täufer eigentlich zur Tolerierung nicht-christlicher Religionen standen. Oft zitiert ist eine Aussage von Hans Denck aus der Auslegung des Propheten Micha (wohl 1532). Sie deutet darauf hin, dass zumindest Denck eine weiter gefasste Religionsfreiheit andachte, auch wenn daraus keine verallgemeinernden Rückschlüsse gezogen werden können: „Eyn solche sicherung, auch in den eusserlichen dingen, wirt sein beim rechten evangelio, das auch je einer den andern, er sei türck oder heyd, glaub, was er wöl. sicher wirt lassen ziehen und wonen, durch und in seim landt, mit gehorsam pflichtig einer obergkeyt.“⁴³

42 Vgl. etwa Harold S. Bender: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz (wie Anm. 16), S. 118, S. 129 f.; Volker Leppin: Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit, in: Mariano Delgado et al. (Hg.): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 17), Stuttgart 2012, S. 81–90; Dingel: Minderheitenrecht (wie Anm. 20), S. 240.

43 Walter Fellmann (Hg.): Hans Denck. Schriften, 3. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24), Heidelberg 1960, 66; auch: Otto Erich Vittal: Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck, Offenburg 1932, bes. S. 66.

500 Jahre Täuferium – Was mir das Täufergedenken bedeutet

JAMES M. STAYER †

Eine faszinierende Vielfalt religiöser Bewegungen

Als ich 1958 nach einem Thema für meine philosophische Dissertation an der Cornell University suchte, versicherte mir mein Betreuer Eugene F. Rice: „Ich bin mir sicher, dass wir ein Thema auf dem Gebiet des Täuferiums finden können.“ Das lag nahe, denn auch ich hatte familiär einen pennsylvania-deutschen Ursprung wie die Nachfahren der Täufer und Mennoniten aus der Alten Welt auch; und in der Highschool hatten mein Vater und ich gehört, wie ein mennonitischer Professor über den täuferischen *Märtyrerspiegel* unterrichtete. Später, als Rice sich in einem Forschungsjahr befand und ich von John Hale vom Jesus College, Oxford, betreut wurde, beschäftigte ich mich mit dem Ruf der Täufer-Mennoniten, die im 16. Jahrhundert als erste historische „Friedenskirche“ in Erscheinung getreten waren. Mir fiel bald das Paradox auf, dass die Täufer in der deutschen Reformation sowohl als Pazifisten wie als Revolutionäre galten. Aus Sicht des herausragenden mennonitischen Historikers Harold S. Bender (Goshen College, Indiana) musste sich der paradoxe Eindruck ergeben, weil nur die friedfertigen Täufer „wahre Täufer“ gewesen seien, die anderen jedoch Revolutionäre, die in der Geschichte der Täufer eigentlich nichts zu suchen hatten. Mich hat das nicht überzeugt. Ich besuchte im Sommer 1960 das Goshen College und traf Bender im Sommer 1961, um mit ihm darüber zu diskutieren. So begann sich mir der enge verengte Blick auf das „eigentliche“ Täuferium für eine Vielfalt täuferischer Bewegungen zu weiten, die ihr Mitspracherecht an der Definition des täuferischen Selbstverständnisses forderten. Das war der Anfang meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Täufern im bewegten Aufbruch der Reformation.

Fritz Blanke und Harold S. Bender haben zweifellos zu Recht festgestellt, dass die erste Erwachsenentaufe in Zürich, im Hause von Felix Mantz, am Abend des 21. Januar 1525 stattfand. Am darauffolgenden Tag wurde diese Art der Taufe in einer Atmosphäre religiöser Erweckung in Zollikon, einem nahegelegenen Dorf, fortgesetzt. Früher schon hatte Thomas Müntzer, Pastor in Allstedt und Mühlhausen (Thüringen), festgestellt, dass es im Neuen Testament keine gute Begrün-

dung für die traditionelle Praxis der Kindertaufe gebe, dennoch sah er im biblischen Zeugnis keine überzeugende Basis für die Einführung der Erwachsenentaufe.

1975 hat Hans-Jürgen Goertz *Umstrittenes Täuferium 1525 – 1975: Neue Forschungen* und ich *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins* veröffentlicht. Hier und dort stellen wir fest, dass das historische Täuferium mehrere Ursprünge hatte und es deshalb vergeblich sei, einen „wirklichen“ Anfang des Täuferiums zu behaupten. Inzwischen haben wir beide unsere Meinung über verschiedene umstrittene Aspekte des Täuferiums geändert – der eine mehr, der andere weniger. So scheint es beispielsweise nicht korrekt zu sein zu behaupten, dass das Täuferium in getrennten Zügen unabhängig voneinander in der Schweiz, Süddeutschland und Norddeutschland entstanden sei, da es inzwischen unmöglich geworden ist, zwischen den schweizerischen und den süddeutschen Anfängen des Täuferiums zu unterscheiden, wie es der Historiker Jan J. Kiwiet in seiner Darstellung Hans Dencks in den 1950er Jahren noch zu zeigen versucht hatte.

Wir haben sowohl Müntzer als auch die Täufer untersucht und beide der These der Habilitationsschrift beigeprflichtet, die Gottfried Seebaß 1972 in Erlangen vorgelegt hat (veröffentlicht erst 2002), dass nämlich der Buchhändler Hans Hut aus Bibra Müntzers Erbe und der wichtigste Sendbote des Täuferiums nach der Niederschlagung des Deutschen Bauernkriegs und der Hinrichtung Thomas Müntzers vor den Toren Mühlhausens gewesen sei. Wir haben auch der nach 1985 entwickelten Interpretation zugestimmt, dass der Bauernkrieg sehr eng mit der Reformation in der Schweiz und Oberdeutschland verbunden war.

Die Verbindung des ländlichen bäuerlichen Aufstands mit der Reformation war der entscheidende Grund für den Bruch Ulrich Zwinglis mit einigen seiner radikalen Anhänger, die von Thomas Müntzer und Andreas Bodenstein von Karlstadt beeinflusst waren. Balthasar Hubmaier, Pastor in Waldshut am Bodensee, hatte gemeinsame Sache mit den ländlichen bäuerlichen Rebellen von 1525 gemacht. Zwinglis bilderstürmerische, biblizistische Reformation setzte andere Akzente und ließ die konservative, semikatholische Erscheinungsform der Reformation vermissen, die Luther in Norddeutschland auf den Weg gebracht hatte, nachdem dieser als ihr Anführer von seinem Versteck auf der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt war. Doch die schweizerischen Kantone waren in Zwinglis Anhänger und Angehörige der katholischen Kirche gespalten. Zwingli glaubte, die Unterstützung der Magistrate in Städten

wie Bern, Basel, Zürich und St. Gallen zu benötigen, um seine Reformation zum Sieg führen zu können. Zeitweise schien es, dass viele seiner radikalen Gefolgsleute bereit waren, das Waldshuter Modell der Reformation anzunehmen und eine ländliche Revolte durchführen zu helfen, die dem Deutschen Bauernkrieg sehr ähnlich war – so waren die ersten Täufer als Gruppe weder friedfertig noch separatistisch eingestellt.

Balthasar Hubmaier floh nach Nikolsburg (Mikulav) in Mähren, nachdem österreichische Truppen das täuferische Waldshut erobert hatten, und unterstellte sich dem adligen Schutz des proreformatorisch eingestellten Leonhard von Liechtenstein. Die Donau abwärts nach Mähren zu ziehen, wurde schließlich zum erhofften Ziel der täuferischen Gruppen. Hier beriefen sie sich auf das frühapostolische Modell der „Gütergemeinschaft“. Jede Gruppe definierte die „Gütergemeinschaft“ auf je eigene Weise, doch nur die Hutterer führten sie mit Unterstützung des territorialen Adels zum Erfolg. Im Grunde hatten schon die *Sieben Schleitheimer Artikel* (1527) eine neue abgesonderte Zukunft der vielfältigen Gruppen vorgezeichnet. Der Bericht vom Martyrium Sattlers, das an die Leiden der frühen Christen erinnerte, wies auf eine neue Zukunft nach 1527 für die Täufer hin – ganz anders als die semirevolutionären Ansichten, die Konrad Grebel und Balthasar Hubmaier 1525 hegten.

Was Hans Hut betrifft, seine besondere Lehre vom Heil durch Leiden („das Evangelium aller Kreatur“) und seine spezielle apokalyptische Lehranschauung – nach der Gott die Bösen dreieinhalb Jahre nach der schrecklichen Niederlage Müntzers in der Schlacht bei Frankenhausen mit der Invasion der Türken strafen würde, während die Täufer sich abseits halten und zur Glorie gelangen sollten – führten zu einem blutigen Chiliasmus unter den Täufern, der eine recht unerfreuliche Zukunft in Münster 1534 und 1535 entfalten sollte.

Die *Sieben Schleitheimer Artikel* waren nicht der „Kristallisationspunkt des Täuferturns“, wie John Howard Yoder meinte. Sie waren vielmehr das Motiv für die Täufer, gen Norden zu ziehen und eine deutlich andere Vielfalt ihrer Bewegung auszubilden. Diese Vielfalt hat mich ein Leben lang fasziniert – so auch jetzt im Gedenken an die Entstehung des Täuferturns vor 500 Jahren.

Prof. em. Dr. James M. Stayer lehrte an der Queen's University in Kingston, Ontario, Kanada. Er war einer der führenden Täuferforscher der letzten Jahrzehnte. Bekannt geworden ist er mit der These vom polygenetischen Täuferturn. Er starb im 91. Lebensjahr am 23. April am Ort seines Wirkens.

Was bedeutet mir das Täufergedenken 2025?

Aus Perspektive der Beteiligten betrachtet, war das, was da am 21. Januar 1525 in Zürich passierte, eigentlich ein Ausdruck des Scheiterns. Gescheitert war Huldrych Zwingli, der gehofft hatte, den Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz durch Gespräche und Disputationen doch noch von seiner Sicht der Dinge überzeugen zu können. Gescheitert war der Zürcher Rat, der gehofft hatte, durch eine Mischung von Drohungen und Entgegenkommen die aufkommende Täuferbewegung im Keim zu ersticken. Gescheitert waren aber auch Grebel, Mantz und ihre Freunde, die gehofft hatten, die Zürcher und nicht zuletzt auch Zwingli von ihrer Sicht der Dinge zu überzeugen. Und dieses dreifache Scheitern bedeutete auch das Scheitern der grossen Vision der einen Gemeinde von Zürich, die in Aufnahme von Motiven des Alten Testaments als heiliges Volk ein christliches Gemeinwesen unter Gottes Wort bilden würde.

Die Erinnerung an dieses Scheitern verbindet sich untrennbar mit dem Jahr 1525 – und damit auch mit einer Geschichte der Polemik, der Verfolgung, der Schuldzuweisungen. Es ist deswegen gut, dass von einem Täufer-«Gedenken» 2025 die Rede ist und nicht von einem «Jubiläum». Denn Grund zum Jubeln gab es damals und in den 500 Jahren, die seither vergangen sind, nicht sonderlich häufig. Die Forschungsgeschichte spiegelt das wieder. Seit mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die wissenschaftliche Erforschung des Täuferturns, im englischsprachigen Bereich als «Anabaptist Studies» bekannt, aufkam, dauerte es lange, bis diese Forschungsarbeit frei von ideologischen Hemmnissen erfolgen konnte. Die einen suchten nachzuweisen, dass Zwingli und die anderen staatskirchlichen Reformatoren Recht hatten, wenn sie den Täufern Sektierertum und staatsgefährdende Aktivitäten vorwarfen – die anderen arbeiteten an der Meistererzählung von den friedlichen Täufern, die viel mehr als ihre Verfolger Vorboten der Moderne mit ihrer individualisierten Religions- und Gewissensfreiheit gewesen seien.

2025 ist für mich als Reformationshistoriker eine gute Gelegenheit, dankbar zu sein dafür, dass wir inzwischen weiter sind. Die Erforschung des Täuferturns muss nicht mehr nachweisen, wer vor 500 Jahren «Recht hatte», sondern sie darf sich auf das konzentrieren, worum es historischer und auch kirchenhistorischer Arbeit eigentlich gehen sollte: «forschend zu verstehen», wie es einmal im 19. Jahrhundert der Historiker Gustav Droysen formuliert hat. Nicht darum geht es, wer 1525 im Recht

war, sondern darum, dass wir die Zeugnisse dieser Zeit erforschen und anhand dieser Quellen zu verstehen versuchen, worum es den Menschen damals ging. Und beides hat in den zurückliegenden Jahren und Jahrzehnten große Fortschritte gemacht. Die Erschließung der Quellen ist im Bereich der Schweiz engagiert betrieben worden – 2025 werden in zwei dicken Bänden mehrere Tausend bislang unbeachtete Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz von etwa 1530 bis 1636 wissenschaftlich aufbereitet erscheinen. Da gibt es viel zu entdecken! Fortschritte gemacht hat aber auch der Umgang mit den Quellen, die uns schon bekannt waren: Durch die Aufnahme von Impulsen unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen haben wir inzwischen ein viel differenzierteres Bild davon, wie vielfältig und vielstimmig schon die ersten Täufergemeinden waren. Das Täufertum lässt sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen, sondern es muss immer wieder neu entdeckt werden – das macht Lust, weiterzuforschen!

2025 ist schließlich aber auch eine gute Gelegenheit, darüber nachzudenken, wie ein jeder von uns mit «abweichenden» Meinungen umgeht. 1525 scheiterte das Ideal der religiös homogenen Stadtgemeinschaft in Zürich – die Zeitgenossen damals konnten von ihren eigenen Voraussetzungen her darauf nur mit Unverständnis reagieren, denn religiöse Einheit war für sie selbstverständliche Voraussetzung eines friedlichen, prosperierenden und sicheren Gemeinwesens. Wer meint, darüber in postmoderner Überlegenheit die Nase rümpfen zu können, der möge sich selbst einmal fragen: Vertrage ich selbst es eigentlich, wenn Menschen in meinem unmittelbaren Umfeld zu Dingen, die mir heilig sind, eine ganz andere Meinung vertreten? Wie gehen wir als Gesellschaft mit Personen und Personengruppen um, von denen wir befürchten, dass sie das in Frage stellen, was wir als Fundament unseres Zusammenlebens ansehen? Gelingt es mir eigentlich selber, mit den Vertretern anderer Standpunkte in einen echten Dialog zu treten – oder bleibe ich lieber in meiner «Filterblase», die mir spiegelt, dass ich Recht habe?

Die Erinnerung ans Jahr 1525 ist für mich also ein Ansporn – ein Ansporn dazu, weiter zu erforschen, was vor 500 Jahren geschehen ist und worum es den Beteiligten damals ging – aber auch ein Ansporn dazu, mich selbst im Lichte der Geschichte kritisch zu hinterfragen.

Prof. Dr. theol. Tobias Jammerthal lehrt Kirchen- und Theologiegeschichte (von der Reformationszeit bis zur Gegenwart) an der Universität Zürich.

Zukunftspotentiale des Täuferturns

Die religionsrechtlichen, -politischen und -kulturellen Rahmenbedingungen der Reformationszeit waren dadurch gekennzeichnet, dass bestimmte Grundstrukturen des „Konstantinismus“, die seit karolingischer Zeit in die christianisierten germanischen Gane eingeführt worden waren, fortbestanden. Dazu zählte etwa die parochiale Gliederung eines Herrschaftsgebietes, der Pfarrzwang, d. h. die durch den Wohnort definierte Zugehörigkeit zu einer konkreten Kirchengemeinde und ihrem Pfarrer, finanzwirksame Obligationen wie Zehntabgaben, jährliche Pflichtbeichte und -kommunion aller Religionsmündigen oder die durch die Säuglingstaufe konstituierte „Mitgliedschaft“ in der Gemeinde. Die in der Reformationszeit andauernde konstantinische Struktur der als Anstalt organisierten Kirche, deren Mitglieder vor wie nach der Reformation mit den Einwohnern einer Dorf- oder Stadtgemeinde weitestgehend identisch waren, hat – ungeachtet gewisser Toleranzentwicklungen oder durch Migrationen verursachte konfessionelle oder religiöse Diversifikationsprozesse in der Neuzeit – bis an die Schwelle der Gegenwart fortexistiert. Obschon nur weniger als 50% aller Menschen in Deutschland einer der beiden Großkirchen angehören, pflegen manche ihrer Vertreter, getrieben vom Phantomschmerz des öffentlichen Geltungsverlustes, ihre konstantinischen Attitüden fort.

Angesichts der Erosion der seit Jahrhunderten durch den Staat geförderten und stabilisierten konfessionellen Großkirchen verdienen Christentumsformationen Interesse, die sich über eine lange Zeit ohne oder gar gegen den Staat und die Mehrheitsgesellschaft als überlebensfähig und vital erwiesen haben. Das 500. Jubiläum der ersten Zürcher Glauhenstaufen ist ein sinnvoller Anlass, über die Überlebensbedingungen einer marginalisierten und verfolgten Variante des Christentums nachzudenken. Gewiss: Die Überlebensfaktoren „des Täuferturns“ variierten je nach Situation und Kontext stark. Im 16. Jahrhundert waren subversive Strategien prägend: Temporäre Aufenthalte bei duldsamen, an fleißigen und disziplinierten Handwerkern interessierten Herrschaften; klandestine Vergemeinschaftungen in, mit oder unter einer Nachahmung der Großkirchen; Migrationen in freundlichere Umgebungen und Weltenebenen.

Für das Überleben im Untergrund, am Rande einer Gesellschaft oder auf der Flucht bedurfte das täuferische Christentum einer gewissen

Kompaktheit und Mobilitätsfähigkeit; es konnte und durfte sich nicht an heilige Orte oder Objekte binden, die man nicht mitzunehmen vermochte. Es bedurfte zudem sozialer Verlässlichkeit; Täufer in der Zeit systematischer Marginalisierung und Verfolgung konnte man nur sein, wenn man sich auf „Brüder“ und „Schwestern“ verlassen konnte, die Bindungsintensität in der eigenen Gemeinschaft also weit über das hinausging, was in der anstaltlichen Organisationsform der Kirche üblich oder möglich war. Bedrohung von außen erforderte zudem, dass für das Überleben der eigenen Gruppe entscheidende Aufgaben unter dem Gesichtspunkt der Ersetzbarkeit organisiert wurden: Dass es im Zweifel nicht nur eine Person gab, die zu predigen, die Schrift auszulegen, Taufe und Abendmahl zu zelebrieren und die Gemeinde tröstend zusammenzuhalten vermochte, war eine *conditio sine qua non* des Fortbestehens täuferischen Christentums. Doch den Kern dessen, was das Überleben der Täufer ermöglichte, wird man in dem Moment der freiwilligen Zugehörigkeit zu sehen haben: Im Unterschied zu den lateineuropäischen Christenmenschen in den kirchlich formierten Anstalten, denen man im Prinzip nicht nicht angehören konnte, basierte die Zugehörigkeit zu einer täuferischen Gemeinschaft auf einem unveräußerlichen Minimum an persönlicher Zustimmung.

Angesichts der religionskulturellen und -demographischen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts erscheint es dringend geboten, dass die Verwalter der kirchlichen Anstaltsruinen von den Täufern lernen. Zu lernen gilt es, wie man als minoritäre Religionsgemeinschaft ohne Feindseligkeit und Dominanzansprüche gegenüber den Anderen zu existieren vermag. Zu lernen gilt es, wie man breite Partizipation der Gemeindeglieder an Leitungsaufgaben und gottesdienstlichen Vollzügen ohne Substanzverlust ermöglicht. Zu lernen gilt es, mit bescheidenen Haushaltsmitteln verantwortungsvoll zu wirtschaften und auch gegenüber politischem Desinteresse oder gar Feindseligkeit gelassen zu bleiben. Zu lernen gilt, Zugehörigkeit durch persönliche Zustimmung und den freien Willen, dabei zu sein, zustande zu bringen.

Als Theologe in der Tradition des deutschen anstaltlichen Konfessionskirchentums evangelisch-lutherischer Couleur halte ich freilich zwei Momente dieses mir vertrauten religiösen Organisationstypus für unverzichtbar, ja für einen Unterpfand persönlicher Freiheit und religiöser Selbstbestimmung: Erstens eine in sich plurale, kritische, in enger Beziehung zur zeitgenössischen Wissenschaft stehende Theologie und zweitens eine differenzierte, möglichst alle sozialen Schichten einer Gesellschaft umfassende Mitgliederstruktur. Inwiefern diese beiden

Momente im Zuge der Transformation des anstaltlichen kirchlichen Christentums in Freiwilligkeitsgemeinschaften aufrechterhalten und gesichert werden können, ist allemal ungewiss – und einige Freikirchen des evangelikalen Spektrums bieten gewiss eher Beispiele für mentale, soziale und soziologische Engführungen und „sektenhafte“ Strukturen.

Als eindrucksvoll und geradezu modellhaft erscheint hingegen, dass viele mennonitische Gemeinden in Deutschland Theologinnen und Theologen angestellt haben und anstellen, die an den staatlichen Fakultäten studiert und sich in der dort üblichen Weise mit historisch-kritischer Biblexegese und dem Methodenkanon einer gegenüber den eigenen christlichen Traditionsbeständen reflexiv-schonungslosen theologischen Wissenschaft auseinandergesetzt haben. Das Ziel einer kritischen Theologie in öffentlicher Trägerschaft muss ja darin bestehen, religiöse Traditionsbestände durch kritische Analyse zu kontextualisieren, ihre Ansprüche reflexiv zu entschärfen und dadurch zu einer mit dem Gemeinwesen zu vereinbarenden, toleranzfähigen multikonfessionellen und -religiösen Religionskultur beizutragen.

Unter den gegenwärtigen religionsdemographischen Entwicklungen einer Minoritätssituation der anstaltlichen Kirchentümer liegt es meines Erachtens nahe, Verständnis, Ausrichtung und Struktur der Theologie an staatlichen Universitäten weiterzuentwickeln. Denn es wird wohl in einer nicht mehr allzu fernen Zukunft kaum noch zu erwarten sein, dass der Staat die Ausbildung von Religionsakteuren finanziert, die weitaus weniger als die Hälfte der Gesellschaft für nötig halten. Wäre es in dieser Situation nicht sinnvoll, von der täuferischen Tradition zu lernen und ein multi- und transkonfessionelles Modell theologischer Wissenschaft des Christentums zu entwickeln? Die Studentinnen und Studenten bzw. Dozentinnen und Dozenten an diesen christlich-theologischen Fakultäten entstammten grundsätzlich allen möglichen christlichen Denominationen und Konfessionen - wobei für letztere ein gewisser Proporz festgelegt werden könnte. Der für die theologische Wissenschaft zentrale Aspekt der Binnenperspektive bliebe gewahrt, denn die Lehrenden und Lernenden der Theologie wären Christinnen und Christen. Doch transkonfessionelle Perspektivierungen wären der Struktur dieser christlichen Theologie quasi inhärent. Entspräche dies nicht jenem Modell der engagierten Koexistenz zwischen den Kirchen und Freikirchen, wie es sich in den letzten Jahrzehnten vielerorts entwickelt hat, dass „wir Christen“ gemeinsam für bestimmte Belange eintreten und diese auch gegenüber einer vielfach religiös verständnislos gewordenen Gesellschaft zu artikulieren versuchen? Wäre dies vielleicht

eine Chance, die beiden oben genannten Unverzichtbarkeitsmomente – kritische Theologie und soziologische Verschiedenartigkeit – auch in Zeiten der Erosion christlicher Religionsgemeinschaften aufrechtzuerhalten? Vielleicht könnte dies auch bedeuten, dass man die Existenz konfessioneller kirchlicher und freikirchlicher Hochschulen bzw. deren staatliche Subventionierung in Frage stellte und einheitliche Ausbildungsstandards für alle christlichen Religionsakteure – einschließlich entsprechender Sprachkenntnisse – durchsetzte. An Letzterem müsste der Staat ein vitales Interesse haben, denn wissenschaftliche Theologie ist das wirkungsvollste Mittel gegen Fanatismus und Fundamentalismus.

Thomas Kaufmann ist Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen und leitet seit 2024 die dortige Staats- und Universitätsbibliothek. Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich der europäischen Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit (15. – 18. Jahrhundert). Seine Darstellung „Die Täufer“ (München 2019) erschien 2024 in englischer Übersetzung. Zuletzt hat er eine Monographie zum Bauernkrieg (Der Bauernkrieg – eine Mediengeschichte, Freiburg/Br. 2024) und ein Buch zu Martin Luther als Publizist, Tübingen 2025, vorgelegt.

ANSELM SCHUBERT

Täuferforschung und Jubiläum – ein persönlicher Blick

Ich bin durch Zufall zur Täuferforschung gekommen. Vom Täuferturn wusste ich am Studienanfang zunächst nur, was ich bei Schulausflügen nach Münster und in Überblicksvorlesungen zur Reformationsgeschichte eher notgedrungen mitbekommen hatte. Erst viel später erfuhr ich von der irrlichternden Geschichte des Täufers Augustin Bader. Die Geschichte von der einsamen Mühle, seinen messianischen Ritualen in der Dunkelheit, Verfolgung und Tod erinnerte mich an das Lieblingsbuch meiner Kindheit, Otfried Preußlers „Krabat“. Ich war für die Täuferforschung gewonnen.

Faszinierte mich zunächst das oft Selbstgemachte, ja, Selbstgebastelte im „Wildwuchs“ des frühen Täuferturns, bewundere ich heute (ohne alle ihre Prämissen zu teilen) vor allem die ethische Konsequenz, die sich in den besten Vertretern der mennonitischen Theologie zeigt. Dass das historische Mennonitentum weder mit dem Täuferturn des frühen 16. Jahrhunderts noch mit dem Selbstbild vieler mennonitischer Kirchen

von heute identisch ist, scheint mir kein Anlass zu Spott zu sein. Kaum eine christliche Kirche hat so wenig Grund, sich ihrer Vergangenheit zu schämen, und kaum eine hat sich ihr (vielleicht gerade deswegen) so offen und streitlustig gestellt wie die mennonitische.

Das Gedenken von 2025 freilich lässt von dieser theologischen Streitlust und historiographischen Offenheit nur noch wenig erkennen. Hier sind Entscheidungen getroffen worden, die sehr an das evangelische Reformationsjubiläum von 2017 erinnern. Die historische und theologische Bedeutung der Reformation meinte man damals im Begriff einer „Kirche der Freiheit“ zu sehen. Doch um Luther modernitätsfähig erscheinen zu lassen, entkleidete man die „christliche Freiheit“ hemmungslos aller historischen und theologischen Kontexte. Die Hoffnungen der Kirche, damit ein neues und gesteigertes Interesse an der Botschaft des Evangeliums wecken zu können, wurden bitter enttäuscht: denn es blieb völlig unklar, warum solche modernen Freiheiten, die der Einzelne in den liberalen westlichen Gesellschaften völlig selbstverständlich genießt, überhaupt noch an einen Reformator des 16. Jahrhunderts zurückgebunden werden mussten.

Ganz ähnlich scheint es sich nun mit dem Jahr 2025 zu verhalten. Schon das gewählte Motto „Mut zur Liebe“, das von der Mennonitischen Weltkonferenz für ihre zentrale Gedenkfeier in Zürich gewählt wurde, scheint weniger auf einer differenzierten historischen Analyse zu beruhen, als den unbestimmten Eindruck erwecken zu sollen, in der Nächstenliebe einen Markenkern zu besitzen, auf den andere Kirchen so keinen Anspruch erheben können. Es erneuert implizit das klassische Narrativ von der verfolgten Kirche, die mutig bis zur Selbstverleugnung den Weg des Friedens und der Liebe geht. Dem eigentlichen Jubeljahr 2025 gingen (wie beim Reformationsjubiläum) Themenjahre voran, mit Titeln wie „mündig leben“, „konsequent leben“, „gewaltlos leben“, die die Öffentlichkeit für den täuferischen, mennonitischen und baptistischen Weg interessieren sollten.

Die historische und theologische Täuferforschung wird sich fragen müssen, inwieweit die Ergebnisse ihrer jahrzehntelangen Forschungen in einem solchen Rahmen des Jubiläums abgebildet werden. Spätestens seit der revisionistischen Forschung ist die These vom auf das Jahr 1525 zurückzuführenden Ursprung des Täuferturns in Zürich im Grunde als historische Fiktion erkannt. Ob Konrad Grebel oder Balthasar Hubmaier, aber auch Michael Sattler oder Menno Simons ihre reformatorischen Bestrebungen selbst unter das Motto „Mut zur Liebe“ gestellt

hätten, dürfte zumindest diskussionswürdig sein. Und die Frage nach dem Verhältnis des Täufertums zur Gewalt ist damit noch nicht einmal angeschnitten. Von daher ist zu bedauern, dass, soweit ich sehe, nur drei wissenschaftliche Konferenzen für dieses Jahr geplant sind.

Dass die historische und theologische Forschung in solchen Jubiläen nicht angemessen repräsentiert ist, hat freilich einen systemischen Grund. Das Ziel eines historischen Jubiläums ist letzten Endes die identifikatorische, erinnernde, vielleicht sogar religiöse Aneignung eines historischen Sachverhalts. Das Ziel einer historischen und theologischen Erforschung ist dagegen die möglichst kritische Analyse der historischen Kontexte und damit gerade die Abwehr anachronistischer Aneignung solcher Sachverhalte. Von daher kann die Tatsache, dass historische und theologische Fragen und Erkenntnisse in den Jubiläen der Kirchen nicht so präsent sind, wie man sich das selbst vielleicht wünschen würde, eigentlich nicht überraschen. Man kann und sollte sie vielleicht sogar begrüßen: als Zeichen der diskursiven Stratifizierung der modernen Gesellschaft. Kirchliche, akademische und gesellschaftliche Öffentlichkeit sind nicht mehr identisch, sondern nur noch durch mehr oder weniger große Schnittmengen verbunden. Die Kirche kann und soll keine Institution höherer Bildung werden. Erst die bleibende Differenz zwischen Kirche und Wissenschaft ermöglicht differenzierte historische und theologische Forschung. Dass die Ergebnisse der Forschung nicht immer gehört werden, ist nicht der Beweis ihrer Irrelevanz, sondern der Preis ihrer Freiheit. Den sollten wir auch weiterhin zu zahlen bereit sein.

Prof. Dr. Anselm Schubert lehrt Neuere Kirchengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. 2007 wurde er mit einer Untersuchung zu „Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation“ habilitiert.

HANS ADOLF HERTZLER

Täufergedenken 2025 – eine Variante

In Worms bin ich geboren, in der Nordpfalz aufgewachsen. Bereits als Kind hatte ich gelernt, dass unsere Vorfahren nicht „schon immer“ in diesem Teil Deutschlands gelebt hatten, sondern um das Jahr 1700 herum aus dem Schweizer Kanton Bern gekommen waren – gezwungenermaßen. Sie gehörten zu den Täufern; diese galten

als gefährliche Ketzer. Die Glücklicheren unter ihnen wurden vertrieben, auf dem Land- oder auf dem Wasserweg über die Schweizer Grenze geschafft. Manche konnten rechtzeitig flüchten. Unsre Schweizer Vorfahren kamen, mündlicher Überlieferung zufolge, als Flüchtlinge zunächst in die Gegend um Speyer in der Pfalz. Ihre Namen erhielten im neuen Umfeld einen anderen Klang. Im Pfälzer Dialekt wurde aus *Zürcher* Zercher (Zerger), aus *Hürzeler* Hertzler.

In der Pfalz bildeten sich neue Gemeinden täuferischer Prägung. Die Schweizer lernten den Pfälzer Dialekt. Sie wurden auf Dauer als Mennoniten bezeichnet: Sie bildeten kleine und größere Gemeinden. Dazu kann man einiges in mennonitischen Geschichtsbüchern nachlesen, im *Mennonitischen Lexikon* oder z. B. in *Statistisches Jahrbuch für das Departement vom Donnersberg, herausgegeben von Ferdinand Bodmer, Mainz 1811*.

Zum Gundheimerhof bei Göllheim in der Nordpfalz gehörten vier Gehöfte. Eines hatte mein Großvater Jakob Hertzler aufgebaut als Ersatz für das alte, hinfällig gewordene Gehöft. In meiner Kindheit lebten Angehörige aus drei Generationen im Haus. Sie gehörten zur Mennonitengemeinde Weierhof. Teilnahme am Gemeindeleben dort war üblich, trotz einer Distanz von acht bis zehn Kilometern. Der Gang zu Fuß auf Feldwegen „über den Berg“ dauerte länger als eine Fahrt über löcherige Straßen (zunächst mit Pferd und Gig, später motorisiert). Meiner Erinnerung nach waren die Gottesdienste in unserer Kirche für Erwachsene gedacht, für Kinder nicht attraktiv. Als Kind wäre ich in solch einem Gottesdienst gern durch die Gänge gerannt, die Frauen-Block und Männer-Block umgaben; das wäre ganz unpassend gewesen. Interessanter wurde es im jugendlichen Alter. Zur Vorbereitung auf Taufe und Aufnahme in die Gemeinde gab es für Jugendliche einen zweijährigen Taufunterricht im Pfarrhaus auf dem Weierhof, jeweils samstags am Nachmittag, nach Ende des Schulunterrichts. Der Pfarrer konnte damit rechnen, dass alle teilnehmenden Jugendlichen Grundwissen zu Bibel und Kirchengeschichte mitbrachten – sie hatten am evangelischen Religionsunterricht ihrer Schule teilgenommen. Einige wohnten auf dem Weierhof, andere in weiter entfernten Orten, z. B. in Monzernheim bei Alzey.

Im Taufunterricht ging es um biblische Texte, um christliche Lehre zu Glauben und Leben, um kirchengeschichtliche Informationen, vor allem zur Geschichte der Täufer und Mennoniten.

Von großer Bedeutung im Unterricht war der *Katechismus der Christlichen Lehre zum Gebrauch in Evangelischen Mennonitengemeinden*. Mein zerfleddertes Exemplar aus der damaligen Zeit war Jahre zuvor von unserer Gundheimerhöfer Nachbarin Frieda Eicher benutzt worden. Fragen und Antworten aus dem Katechismus spielten eine große Rolle beim Taufgottesdienst im Sommer 1954. Die Taufe war für uns eine wichtige Erfahrung. Später gab es Fotos dazu. Taufunterricht und Taufgottesdienste waren für jugendliche Mennoniten der verschiedenen Gemeinden normal. Außergewöhnlich aber war, dass am Staatlichen Nordpfalzgymnasium Kirchheimbolanden, meiner damaligen Schule, einige Jahre lang mennonitischer Religionsunterricht angeboten wurde. Auf diese Idee war man gekommen, weil die Heimschule Weierhof auch Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs noch von amerikanischem Militär und Begleitpersonal belegt war. Die Rückkehr in das Schulgelände auf dem Weierhof war erst Jahre später möglich. Einige Mennoniten waren in der Zwischenzeit auf die Idee gekommen, in der Nähe des Staatlichen Nordpfalz-Gymnasiums in Kirchheimbolanden, das damals noch in der Amtsgasse zu Hause war, an derselben Straße, ein Schülerheim für Auswärtige einzurichten.

Dies Schülerheim wurde nicht nur, aber auch von mennonitischen Familien genutzt. Am Gymnasium wurde parallel zum evangelischen und katholischen Religionsunterricht ein mennonitischer Religionsunterricht etabliert.

Als Religionslehrer fungierten am Nordpfalzgymnasium einige Jahre lang Paul Schowalter (Pfarrer der Mennonitengemeinden Weierhof und Uffhofen), zeitweise vertreten von Alexander Prieur (Pfarrer der Gemeinden Monsheim und Obersülzen).

Letzterer gab mir im mennonitischen Unterricht einen Text von und zu Hans Denck in die Hand; daraus sollte ein Vortrag im Unterricht werden. So habe ich diesen friedlichen Vertreter des Aufbruchs in der Reformationszeit ein wenig kennen gelernt, auch Daten seines Lebens. Er war mir sympathisch; ich behielt seinen Namen im Kopf. Dazu trug bei, dass meine Eltern mit Walter Fellmann und seiner Frau befreundet waren. Er hat Texte von Denck herausgegeben; der Band Schriften, 2. Teil. Religiöse Schriften liegt auch bei mir. Das Buch kam zu mir während meiner Enkenbacher Zeit – aus dem Nachlass von Pfarrer lic. Emil Händiges.

Nach und nach lernte ich weitere Täufer bzw. täuferische Schriften kennen, auch im Rahmen der Jugendarbeit der süddeutschen Mennoniten-

gemeinden. Ich interessierte mich für theologische Fragen, für theologische Bücher. Darum begann ich in Heidelberg ein Studium der evangelischen Theologie, wechselte nach den Sprachsemestern (Hebräisch und Griechisch) nach Göttingen. Es blieb dabei, dass ich ein mennonitischer Pfarrer werden wollte.

Ich folgte Vorlesungen von Dozenten im Bereich der evangelischen Theologie und nahm an Seminaren teil. Bei Professor Dr. Ernst Wolf schrieb ich in Göttingen meine Abschlussarbeit mit dem Titel *Die täuferische Zweireiche-Lehre. Ihre Gestalt und Problematik*. Nach Abschluss des Studiums verfasste ich, von ihm begleitet, in den nächsten Jahren in Göttingen eine Doktorarbeit zum Problem des Kompromisses.

Immer wieder einmal griff ich später, während meiner Zeit als Pfarrer, auf früher gewonnene Kenntnisse und Sichtweisen zurück. In einer Gesprächsreihe im Jahr 2000 zum Beispiel stellte ich in der Krefelder Mennonitengemeinde Lebensgeschichtliches und Inhaltliches zu einigen Gestalten aus der Kirchengeschichte vor, die mit dem Etikett „Ketzer“ gebrandmarkt waren. Jeweils an einem solchen Abend waren sie bei uns im Gespräch. Dabei ging es nicht nur, aber auch um Täufer, nämlich an einem Abend um Hans Denck, an einem anderen um Michael Sattler. In diesem Kontext erschienen als Ketzer gebrandmarkt Menschen in einem ganz anderen Licht.

Ein Spezialist für das Täuferum war nicht aus mir geworden, aber ein mennonitischer Pfarrer, 1968 – 1973 in den Gemeinden Enkenbach und Neudorferhof in der Pfalz, 1973 – 2004. In der Gemeinde Krefeld in Nordrheinwestfalen. So blieb ich beteiligt und verwickelt in mennonitisches Gemeindeleben, in das Miteinander in Konferenzen und Vereinigungen. Seit 2004 bin ich emeritierter Pfarrer, nehme in Krefeld an Gottesdiensten teil. Ich sehe meine abnehmende Aktivität in der Praxis der Gemeinden, auch bei der Herstellung von Texten für mennonitische Publikationen. Das ist ja eigentlich nicht verwunderlich bei jemandem vom Jahrgang 1939.

*Dr. Hans Adolf Hertzler, von 1968 – 1973 Pfarrer in den Mennonitengemeinden
Enkenbach und Neudorferhof von 1974–2004 Pfarrer in der
Mennonitengemeinde Krefeld.*

MARTIN ROTHKEEGEL

Die Aktualität der täuferischen Tradition – eine baptistische Perspektive

Mit dem Täufern der Reformationszeit, den „Wiedertäufern“, verband man in Deutschland jahrhundertlang vor allem die Abscheulichkeiten, die über das Königreich von Münster (1534/35) kolportiert wurden: Anarchie, Kommunismus, sexuelle Ausschweifungen, Menschenfresserei, exzessive Gewalt. Für die seit den 1830er Jahren entstandenen deutschen Baptistengemeinden war der Vorwurf, sie seien eine Neuauflage der berüchtigten Wiedertäufer, existenzgefährdend. (Als Beispiele für die polemische Gleichsetzung von Baptisten und „Wiedertäufern“ seien genannt: J[ohann] F[erdinand] Brauns: Zur Verständigung über den Anabaptismus, oder gemeinfaßliche Widerlegung der Wiedertäufer, Hildesheim 1844; Albert Lührs: Die Wiedertäufer, Clausthal 1844; Johann Ägidius Ludwig Funk: Wer sind und was wollen die Wiedertäufer oder Baptisten? Aus Dr. Luthers und ihren eigenen Schriften beantwortet, Leipzig 1857).

Entsprechend stellten deutsche Baptisten in ihrer Frühzeit jeglichen Zusammenhang mit den historischen Täufern in Abrede. Der vom schottischen Calvinismus und der englischen Erweckungsbewegung geprägte Gründer des deutschen Baptismus, Johann Gerhard Oncken (1800–1884), distanzierte sich sogar ausdrücklich von solchen baptistischen oder baptistisch beeinflussten Gruppen, die wie die alten Täufer den Waffendienst und die Eidesleistung verweigerten (Dazu zählten die versuchte Gemeindegründung des Leopold von Lücken (1798–1853) in Altona, die neutäuferische Bewegung um Samuel Heinrich Fröhlich (1803–1857) in der Schweiz oder die Stuttgarter Gemeinde des Carl August Schauffler (1792–1877).

Anders als ihre deutschen Glaubensgeschwister hatten zeitgenössische britische und nordamerikanische Baptisten keine politischen Bedenken, die Täufer als ihre konfessionellen Vorfahren zu beanspruchen. Der deutschamerikanische Theologieprofessor August Rauschenbusch (1816–1899), der in seinen letzten Lebensjahren am baptistischen Predigerseminar in Hamburg lehrte, verhalf der in Amerika längst vorherrschenden sympathischen Sicht auf das Täufern auch unter deutschen Baptisten zum Durchbruch. Seit den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts erschienen regelmäßig Beiträge in baptistischen Zeitschriften und Traktaten, in denen die Täufer als Vorbilder im Glauben dargestellt wurden.

Betont wurden Bibeltreue, Missionseifer, Gemeindeleben und Bekennermut der als Baptisten *avant la lettre* geschilderten historischen Glaubenszeugen (zahlreiche Beiträge dieser Art, die teilweise auf sorgfältigen Quellenstudien beruhen, sind gesammelt in: Wilhelm Wiswedel: Bilder und Führergestalten aus dem Täuferturn, 3 Bde., Kassel 1928 – 1952).

Eher im Hintergrund blieb dabei die Frage der Gewaltlosigkeit. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs führte die – damals durchaus nicht von allen Beteiligten geteilte – Einsicht in das moralische Versagen der deutschen Baptistengemeinden während der nationalsozialistischen Diktatur zu einer Neubesinnung auf das Friedenszeugnis der Täuferbewegung. So erklärte der Seminarlehrer Hans Rockel auf der Jugendkonferenz des Baptistischen Weltbundes in Kopenhagen im Sommer 1947: „Wir haben das Erbe unserer alten Täufergemeinden gering geachtet. Freiheit des Gewissens, Kampf für die Wahrheit bis zum Märtyrertod – Glaube an die sieghafte Kraft des Heiligen Geistes bis zur Ablehnung jeder Gewaltanwendung – heilige Bruderschaft, Liebe zu allen Menschen – das war das lodernde Feuer des Glaubens in den Täufergemeinden. Wir haben dieses Feuer verlöschen lassen. Das ist unsere Schuld (zitiert nach Heinz Szobries: Schuldbekennnisse aus dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und anderen Kirchen in Deutschland nach 1945, Elstal 2017, S. 55).

Die Bemühung um eine Rückbesinnung auf das Täuferturn spiegelte sich im Verlagsprogramm des baptistischen Onckenverlags (Kassel) wider, der die Büchertische der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der Bundesrepublik jahrzehntelang mit einer Fülle von Publikationen zur Täufergeschichte belieferte (diese fanden auch in der DDR zahlreiche Leser). An dem Projekt einer Neuausrichtung der Theologie an täuferischen Traditionen, das unter dem Einfluss von Theologen wie John Howard Yoder, Stanley M. Hauerwas und James William McClen-don die theologische Diskussion im globalen Baptismus nachhaltig beeinflusste, beteiligten sich deutsche Baptisten allerdings wenig.

Die Täufer des 16. Jahrhunderts suchten im Horizont ihres Zeitalters nach Heilsgewissheit, die sie in der römischen Kirche und in den obrigkeitlichen Territorialkirchen der Reformation nicht fanden. Die Gemeinschaften und Traditionen, die die Täufer ausbildeten, waren geformt und verformt von der aggressiven Verfolgung und Diffamierung, der alle Opposition gegen die herrschenden Konfessionen ausgesetzt war. Dennoch waren es die Täufer, die die fundamentale Einsicht vorwogen, dass der christliche Glaube nur in Freiheit angenom-

men und bekannt werden kann. Mit ihrem Verständnis der christlichen Gemeinde als einer freiwilligen Gemeinschaft freiwillig Bekennender konnten sie sich direkt auf die Aussagen über die ersten christlichen Gemeinden im Neuen Testament berufen. In ihrer Abwendung von der „konstantinischen“ Verbindung von Kirche und Staat gaben die Täufer den Anspruch auf staatstragende Ethikkompetenz auf und wagten als nonkonformistische Minderheit eine radikale Ausrichtung ihres Lebenszeugnisses an Jesus und der Bergpredigt.

Wenn man sich aus einer freikirchlichen Perspektive mit dem faszinierenden Erbe der Täufer und anderer nonkonformistischer Traditionen des Christentums beschäftigt, schärft sich der Blick dafür, wie sehr die herrschenden Meistererzählungen von der Geschichte des Christentums an den politisch dominanten Formen des Christentums orientiert sind. Die in Deutschland gängigen Darstellungen der Kirchengeschichte suggerieren nach wie vor, dass die historisch normative Sozialgestalt der christlichen Religion von der Spätantike an die der – mit akuter oder struktureller Gewalt durchgesetzten – Staatsreligion sei. Aus dieser magisterialen Perspektive zählen die Täufer zu den „marginalen“ oder „devianten“ Sondergruppen außerhalb des normativen Hauptstroms der Christentumsgeschichte. Unterdessen ist es offensichtlich, dass das konstantinische Paradigma der Staats- oder Volkskirche auch in seinen demokratiekompatiblen Transformationen nicht mehr als tragfähige Zukunftsperspektive für die Kirche gelten kann. Die Täuferbewegung ist eine der Traditionen des Christentums, die Mut machen zum Christsein in der Gegenwart.

Prof. Dr. Martin Rothkegel lehrt seit 2007 Geschichte des Christentums an der Theologischen Hochschule in Elstal bei Berlin. Sein Forschungsschwerpunkt sind die nonkonformistischen religiösen Bewegungen der Frühen Neuzeit. Mit besonderem Nachdruck hat er das mährische Täuferium und die Täufer in Italien untersucht.

Feuertaufe

Es war, so meine ich mich zu erinnern, im Herbst 2010. Ich studierte evangelische Theologie an der lutherisch geprägten Fakultät der Universität Jena und hörte eine Vorlesung über Reformationsgeschichte. Luther war die überragende Gestalt dieser Vorlesung. Luther und die Reformation, das war – bei allen Ambivalenzen, die es in der Geschichte immer gibt – eine Erfolgsgeschichte. Diese Geschichte mit ihren theologischen Entdeckungen und wegweisenden Entscheidungen prägt uns bis heute; aus ihr lässt sich viel über unsere christliche und kirchliche Identität lernen. So hörte ich es als Pfarramtskandidat der Landeskirche im „Kernland der Reformation“, dem „Lutherland Thüringen“, wie es sich selbst aus touristischen Gründen im Rahmen des Reformationsjubiläums 2017 nannte.

Zeitgleich las ich ein Buch, das mir ein entfernter Verwandter empfohlen und geschenkt hatte, als er hörte, dass ich evangelische Theologie studiere: „Feuertaufe. Das radikale Leben der Täufer – eine Provokation“ von Peter Hoover. Das Buch ist kein distanziert geschriebenes historisches Sachbuch, sondern die engagierte persönliche Auseinandersetzung eines Mennoniten mit den Anfängen seiner Kirche – geschrieben in der Hoffnung, dass sich aus dem Geist der Täufer des 16. Jahrhunderts auch die mennonitischen Kirchen der Gegenwart erneuern lassen. Im Grunde ist Hoovers Buch eine Art täuferischer Märtyrerspiegel für das beginnende 21. Jahrhundert. Die Herausgeberin der deutschen Übersetzung schreibt in ihrem Vorwort: „Eine Provokation will zu einer Reaktion herausfordern. Häufig ist sie mit einer Regelverletzung verbunden. *Feuertaufe* ist so eine Provokation. Da schreibt ein Amerikaner, Nachkomme von Täufern, ohne Promotion, ja ganz ohne Hochschulstudium, über deutsche, schweizer und europäische Kirchengeschichte und stellt vieles in einem anderen Licht dar, als wir es von der ‚offiziellen‘ Kirchengeschichtsschreibung gewohnt sind. Und er entschuldigt sich dafür nicht einmal, sondern nimmt sich die Freiheit, die Dinge aus der so ganz anderen Perspektive seiner Gemeinschaft zu schildern – einer Perspektive, geprägt vom Erbe seiner Täufer-Vorfahren“ (Peter Hoover: *Feuertaufe. Das radikale Leben der Täufer – eine Provokation*, Berlin 2006, S. 5).

Die hervorragende Vorlesung über die Reformation, die ich im Theologiestudium hörte, während ich „Feuertaufe“ las, repräsentiert wohl

das, was in dem Zitat mit ‚offizieller‘ Kirchengeschichtsschreibung gemeint ist – auch wenn es so etwas natürlich nicht gibt. Gleichwohl: eine „Reformationsgeschichte“ hat in Deutschland in aller Regel (von Ausnahmen abgesehen) einen evangelischen Kirchenhistoriker, sozialisiert in den Landeskirchen, zum Autor. „Feuertaufe“ ist ein Buch über dieselbe Zeit. In ihm geht es jedoch um das Leben, den Glauben und das Ergehen zahlreicher Personen, die in der Vorlesung gar nicht oder nur ganz am Rande vorkamen. In ihm geht es auch, eher nebenbei, um Luther, Zwingli und weitere ‚große Reformatoren‘, aber diese Namen klingen in „Feuertaufe“ vollkommen anders – so gar nicht nach ‚großen Reformatoren‘.

Das Nebeneinander der beiden Perspektiven einer lutherischen und einer mennonitischen Reformationsgeschichte, es verstörte, provozierte und faszinierte mich. Es brachte mich zum Nachdenken: über Nachfolge Jesu und Rechtfertigungslehre, über Kontextualität und Kontinenz, über Radikalität und Kompromissfähigkeit, über biographische Prägungen, über Identitätsbildung und Geschichtsschreibung (auch wenn ich damals vielleicht nicht diese Begriffe gebraucht hätte).

Fünfzehn Jahre später darf ich Kirchengeschichte und Ökumenik lehren (was für eine geniale Fächerkombination an der Theologischen Hochschule Reutlingen!). Die Täufer spielen in der Reformationsgeschichte, wenn ich darüber spreche, sicherlich eine größere Rolle als bei den meisten Kolleginnen und Kollegen meines Faches. Und sie spielen wohl auch eine größere Rolle, als ihnen für die Entwicklungen der Reformationszeit zukommt, wenn man die Zeit aus der Vogelperspektive betrachten würde. Das ist eine bewusste Entscheidung. Jede Geschichtsschreibung ist eine Konstruktion, jede Geschichtsschreibung ist perspektivisch. Ich möchte verschiedene Stimmen zu Gehör bringen; und das heißt auch, dass manche Stimmen verstärkt werden müssen, wenn ihnen zeitgenössisch nicht die Aufmerksamkeit zukam, die ihnen gebührt (Vgl. exemplarisch Jonathan Reinert, *Das Vaterunser in der vielstimmigen Reformationszeit*, in: Mariano Delgado und Volker Leppin (Hg.): *Homo orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 30), Basel und Stuttgart 2022, S. 269–285). „Die ihnen gebührt“ – das ist freilich ein Urteil, das ich treffe, das ich bewusst treffe. Ich *möchte*, dass wir uns mit den Täufern beschäftigen, dass Theologiestudierende von ihnen wissen und einen Blick in ihre Schriften werfen, nicht nur in die von Luther oder Zwingli.

In unserem Lehrbuch „Methodik der Kirchengeschichte“ haben Tobias Jammerthal, David Burkhart Janssen, Susanne Schuster und ich im grundlegenden Kapitel „Kirchengeschichte als historische und theologische Disziplin“ formuliert: „Ohne dass der eigene kirchlich-konfessionelle Standort aufgegeben werden muss, kann und sollte dieser Ansatz (von Wolf-Friedrich Schäufele) zu einer bewusst ökumenisch geöffneten Kirchengeschichte weitergeführt werden. Im Sinne der Multiperspektivität kann anderen christlichen Perspektiven, die in der eigenen Geschichte ausgeblendet, unterdrückt, verketzert oder verfolgt wurden, eine Stimme gegeben werden. Sie sollten dabei nicht historiographisch absorbiert, sondern als kritisches Korrektiv in der eigenen Geschichte zur Geltung gebracht werden.“ (Tobias Jammerthal, David Burkhart Janssen, Jonathan Reinert und Susanne Schuster: Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen 2022, S. 12).

Der letzte Satz ist mir besonders wichtig. Provokative Stimmen müssen als provokative Stimmen stören. Man würde sie nivellieren und zum Schweigen bringen, würde man – und sei es aus ökumenischer Rücksicht – versuchen, sie harmonisch in *eine* Geschichte zu integrieren. Es bleiben verschiedene Perspektiven auf eine Zeit, verschiedene Reformationsgeschichten, die erzählt und gehört werden müssen. Nur so bleibt „das radikale Leben der Täufer – eine Provokation“.

Prof. Dr. Jonathan Reinert lehrt Kirchengeschichte und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen (Ev.-methodistische Kirche)

BURKHARD NEUMANN

Was das Täufergedenken uns heute bedeutet – eine katholische Perspektive

Da ich den Weg zur Feier des Gedenkens der ersten täuferischen Glaubenstaufe am 21. Januar 1525 in Zürich aus katholischer Perspektive ein wenig mit begleiten durfte, habe ich in den vergangenen Jahren sehr viel über die Geschichte und die Vielfalt, aber ebenso über die aktuellen Debatten innerhalb des Täuferturns lernen dürfen. In diesem Sinne nenne ich im Folgenden nicht nur rein sachlich einige Punkte, an denen die katholische Kirche von den Täufem gelernt hat oder lernen sollte, sondern verbinde sie mit persönlichen Eindrücken und Lernerfahrungen.

1. Wie nicht anders zu erwarten ist der erste Punkt ein vertieftes Nachdenken über die *Taufe*, und zwar sowohl über ihr Verständnis wie über ihre Praxis in unseren Kirchen. Ich finde es ermutigend, welche Verständigungsmöglichkeiten sich aus den zahlreichen ökumenischen Dialogen der vergangenen Jahrzehnte auf allen Ebenen ergeben haben. Gerade dadurch, dass man die Taufe nicht isoliert betrachtet, sondern sie einordnet in den gesamten Prozess des Christwerdens – ein Prozess, der letztendlich ja unser ganzes Leben ausmacht – wurden Annäherungen möglich, die auf jeden Fall weiter zu verfolgen sind. In diesem Zusammenhang nehme ich zum einen wahr, dass die christlichen Kirchen, egal ob täuferische Kirchen oder die katholische Kirche, in unseren Breiten vor denselben Herausforderungen stehen. Sie alle suchen nach Wegen, wie der christliche Glaube in unserer immer säkularer werdenden Gesellschaft glaubwürdig bezeugt und der kommenden Generation weitergegeben werden kann. Ein manchmal doch sehr idealisierender Blick auf die sogenannten „Freikirchen“, wie er mir im katholischen Umfeld oft begegnet, entspricht sicherlich nicht der Wirklichkeit oder dem Alltag dieser Gemeinden. Ich sehe darin aber gerade eine Chance, nämlich unbeschadet der bestehenden Unterschiede in Lehre und Praxis im Blick auf die Taufe die Verbundenheit im Glauben in den Vordergrund zu stellen. Das könnte uns ermutigen, intensiver als bisher gemeinsam nach Wegen zu suchen, das Evangelium in unserer Zeit den Menschen nahezubringen. Dann ist es vielleicht weniger relevant, ob man von der Taufe her kommt oder auf die Taufe hinführt und das ließe manche Differenzen möglicherweise in einem anderen Licht darstellen.

2. Damit zusammen hängt der Wunsch nach einer größeren Sensibilität oder einem größeren Realismus in den aktuellen Debatten innerhalb der katholischen Kirche, wenn es um die berechtigten Fragen nach *gelebter Synodalität* und der *Beteiligung von Laien an Entscheidungsprozessen* geht. Denn dabei begegnet mir häufig eine nach meinem Eindruck wiederum idealisierende Gleichsetzung zwischen Getauften und Gläubigen, die der kirchlichen Wirklichkeit aber nicht entspricht. Hier sollte man die Diskrepanz wahrnehmen zwischen denjenigen, die zwar nach katholischem Verständnis aufgrund ihrer Taufe zur Kirche gehören, die aber den darin geschenkten Glauben an Gott nicht oder noch nicht angenommen haben. Ich verstehe die täuferischen Anfragen an die Praxis der Säuglingstaufe darum vor allem als Frage danach, wie ernst wir es in der katholischen Kirche nehmen, diejenigen, die die Taufe empfangen haben, intensiv zu begleiten, um ihnen zu helfen, dieses Geschenk der Taufe im Glauben anzunehmen und es zu leben, um

dann auch Verantwortung in der Gemeinde und der Kirche übernehmen zu können.

3. Ein weiterer Sachverhalt, der für mich in der Begegnung mit der Täuferbewegung noch einmal an Bedeutung gewonnen hat, ist die *Religionsfreiheit*. Die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ist sicherlich eines seiner wichtigsten Dokumente, weil damit dieses Grundrecht endlich auch von der katholischen Kirche als wesentliches Element des christlichen Glaubens anerkannt wurde. In diesem Zusammenhang frage ich mich, warum das Christentum nach der sogenannten „Konstantinischen Wende“ – von wenigen Ausnahmen abgesehen – so lange gebraucht hat, um dieses Grundrecht als wesentliches Element des Glaubens wahrzunehmen.

4. Und auch damit verbinden sich weitergehende Anfragen, die sowohl historisch wie systematisch weiter zu bedenken sind. Sie betreffen zum einen das Verhältnis von *Kirche und Staat* bzw. Kirche und Gesellschaft, und zum anderen, damit verbunden, die Frage nach der Verbindung von *Heil und Wahrheit*. Denn beides steht meiner Ansicht nach hinter der Tatsache, dass die durchaus legitime Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube, zwischen christlicher Lehre und Irrlehre, über Jahrhunderte hindurch verbunden wurde mit der Verfolgung oder zumindest Ausgrenzung derer, die diesen Glauben oder diese Lehre nicht teilen wollten. Was heißt das aber für das Selbstverständnis der katholischen Kirche, dass eine Überzeugung, für die Vertreter täuferischer Kirchen einst Verfolgung und Martyrium auf sich nehmen mussten, heute ausdrücklich von ihr als wesentliches Element des Glaubens vertreten wird? 500 Jahre Täuferbewegung – auch von katholischer Seite ein Anlass zu Dankbarkeit und Demut zugleich.

Priv. Doz. Dr. Burkhard Neumann ist Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn und Fachreferent für Ökumene im Erzbistum Paderborn.

ANDREA HOFMANN

Frauenleben in der Reformationszeit – Margaretha Prüss und Ursula Jost

Eher zufällig bin ich bei der Recherche nach Literatur über bedeutende Frauen der frühen Reformation in Straßburg auf Margaretha Prüss gestoßen. Margaretha Prüss war die Tochter von Johann Prüss, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts Inhaber einer Buchdruckerei in Straßburg war. Nach dem Tod ihres Vaters im Jahr 1510 erbte Margaretha Prüss die Druckerei und heiratete 1511 den Buchdrucker Reinhard Beck, der schon einige Zeit im Unternehmen der Familie Prüss gearbeitet hatte. 1522 starb Reinhard Beck, und Margaretha Prüss übernahm die Leitung der Druckerei – erst alleine, ab 1524 mit ihrem zweiten Ehemann Johann Schwan. Nach Schwans Tod heiratete Margaretha Prüss 1527 ein letztes Mal. Ihr dritter Ehemann Balthasar Beck war ebenfalls Buchdrucker.

Mich fasziniert das Leben der Margaretha Prüss. Sie steht exemplarisch für Frauen der Frühen Neuzeit, die einen Handwerksberuf ausübten. Als Tochter eines Buchdruckers arbeitete sie sicher schon früh im Geschäft ihres Vaters mit und lernte die Kunst des Buchdrucks dort von Anfang an. Durch geschickte Eheschließungen hielt Margaretha Prüss das Unternehmen nach dem Tod ihres Vaters am Leben und übte wahrscheinlich auch Einfluss darauf aus, welche Bücher von ihrer Druckerei publiziert wurden. Die Druckerei der Familie Prüss veröffentlichte schon zu Beginn der Reformationszeit Werke aus dem Umfeld der neu entstehenden evangelischen Bewegung. Nach der Übernahme des Unternehmens durch Balthasar Beck wurden im Hause Prüss auch Schriften gedruckt, die von Personen stammten, die heute dem Täuferum und dem sog. Spiritualismus zugerechnet werden. Balthasar Beck verlegte zum Beispiel Werke von Kaspar von Schwenckfeld und Schriften des berühmten Täuferführers Melchior Hoffman. Vieles spricht dafür, dass die Aufnahme dieser Autoren in das Programm der Druckerei nicht zufällig war. Ziemlich sicher gehörten Balthasar Beck und wahrscheinlich auch seine Frau Margaretha Prüss selbst zu einer Straßburger Täufergemeinde.

Spannend finde ich, dass ausgerechnet in der Druckerei von Balthasar Beck und Margaretha Prüss auch ein Buch publiziert wurde, das von einer Frau stammte, nämlich die Visionen der Ursula Jost. Ursula Jost war zwischen 1524 und 1529 in Straßburg öffentlich aufgetreten und hatte verkündet, dass sie göttliche Visionen empfangen habe. In diesen

Visionen sagte Ursula Jost das Ende der Welt voraus und die Umkehr aller bestehenden sozialen Verhältnisse im Angesicht des göttlichen Gerichts. Ursula Jost stammte aus der Straßburger Unterschicht und scheint ebenfalls zu einer Täufergemeinde gehört zu haben. Mit hoher Wahrscheinlichkeit konnte sie weder lesen noch schreiben. Ihre Visionen wurden von anderen Menschen gesammelt und 1530 von Melchior Hoffman in einem Buch herausgegeben.

Auch Ursula Jost fasziniert mich. Sie steht beispielhaft für eine Frau aus dem Täuferum, die sich öffentlich geäußert hat und die Autorität in ihrer Gemeinde besessen haben muss – eine so gewaltige Autorität, dass ihre Verlautbarungen aufgeschrieben und publiziert wurden. Gerne wüßte ich, ob sich Margaretha Prüss und Ursula Jost kannten und in welcher Beziehung diese Frauen zueinanderstanden. Hatten sie miteinander Kontakt, auch über Standesgrenzen hinweg? Hat vielleicht sogar Margaretha Prüss ganz gezielt die Schrift einer Frau in ihrem Unternehmen verlegt?

Ursula Jost und Margaretha Prüss sind nur zwei Beispiele für Frauen aus dem Straßburger Täuferum, die auf unterschiedliche Art und Weise demonstrieren, dass Frauen in der Frühen Neuzeit Handlungsmacht besaßen: Margaretha Prüss übte ihre Handlungsmacht dadurch aus, dass sie die Geschicke ihres Familienunternehmens steuerte – auch durch ihre Eheschließungen – und zugleich Einfluss auf die Verbreitung reformatorischer und täuferischer Schriften nahm, indem sie mit ihren Ehemännern gemeinsam entschied, welche Bücher ins Verlagsprogramm aufgenommen wurden. Die Geschichte der Ursula Jost macht deutlich, dass auch Frauen, die aus unteren gesellschaftlichen Schichten stammten, Handlungsmacht in der Frühen Neuzeit zukam. In einer frühen Phase haben Täuferinnen vielleicht am besten das von den Reformatoren propagierte Ideal des „Priestertums aller Gläubigen“ in die Praxis umgesetzt, indem sie selbst öffentlich auftraten und über ihren Glauben sprachen. Beide Frauen waren sicher in ein größeres Netzwerk eingebunden, das Straßburger Täuferinnen und Täufer miteinander verband, aber vielleicht auch über das Straßburger Täuferum hinausging.

Heute wird am Beispiel von Ursula Jost und Margaretha Prüss ein Stück weiblicher Lebenswelt und weiblicher Frömmigkeit aus dem 16. Jahrhundert sichtbar. Der Alltag und das Engagement der Täuferinnen in der Frühen Neuzeit ist für mich ein wesentlicher Teil der Reformationsgeschichte. Die Biographien der Frauen zeigen, wie vielfältig sich reli-

giöses Leben gerade in der frühen Reformationszeit gestaltete und wie unterschiedlich und kreativ die Ideen der Reformation von verschiedenen Akteurinnen und Akteuren umgesetzt wurden. Das Täufergedenken im Jahr 2025 bietet einen willkommenen Anlass, über diese Themen weiter nachzudenken – und insbesondere das Leben von Frauen als Akteurinnen der Reformation ins Zentrum der Forschung zu stellen (vgl. Kirsi Stjerna, Eine Prophetin, eine Verlegerin und eine Schriftstellerin. Ursula Jost, Margaretha Prüss und Marie Dentièr, in: Rebecca A. Giselsbrecht und Sabine Scheuter (Hg.): «Hör nicht auf zu singen». Zeuginnen der Schweizer Reformation, Zürich 2016, S. 127–146).

Prof. Dr. Andrea Gabriele Hofmann lehrt Kirchen- und Theologiegeschichte an der Theologischen Fakultät Basel. Veröffentlicht hat sie u. a.: Freiheit eines Christenmenschen? Impulse der Reformation auf das Leben und Schreiben von Frauen, in: BPFKG 90, 2023, S. 33–48.

STEFFIE SCHMIDT

Das reformatorische Christentum ist bunt

Aufgewachsen im ländlichen Nordhessen mit seinen vergleichsweise ungebrochenen volkskirchlichen Strukturen beschränkte sich meine Wahrnehmung christlicher Vielfalt lange auf die wenigen, fast schon exotischen katholischen Mitschüler:innen. Dass es im evangelischen Bereich markante Unterschiede gibt, wurde mir – als angehende Theologiestudentin – erst auf dem Göttinger Einwohnermeldeamt so richtig bewusst, als ich mich zwischen „lutherisch“ und „reformiert“ entscheiden musste. Von meiner Herkunft und meinem Herzen her genügte es und genügt es noch immer, einfach „evangelisch“ zu sein.

Dass ich einmal mehrere Jahre meines wissenschaftlichen Daseins damit verbringen würde, herauszufinden, wie sich das historische Nachdenken über die reformatorische Täuferbewegung entwickelt hat, hätte ich mir damals nicht vorstellen können. Aber seitdem ich in einem meiner ersten Seminare als Dozentin mit einer Gruppe engagierter Rostocker Studierender des Faches Evangelische Theologie die Vielfalt der täuferischen Anfänge erkundet habe, hat mich das Thema nicht mehr losgelassen. Einfach „evangelisch“ zu sein, das reichte im 16. Jahrhundert bald schon nicht mehr, das ist uns schnell klar geworden. Das aus der Frühen Neuzeit hervorgegangene Christentum ist bunt.

In der weitgehend konfessionslosen und gegenüber jeglichen christlichen Erscheinungsformen gleichgültigen Gesellschaft Mecklenburg-Vorpommerns kommt jedes Engagement in christlichen Gemeinden, jede professionelle Beschäftigung mit Religion einem Bekenntnisakt gleich. Damit hatten meine Studierenden schon reichlich Erfahrungen gesammelt. Die historische Begegnung mit Täuferinnen und Täufern der Reformationszeit hob diese Erfahrungen aber auf ein neues Level. Was muss es diese Frauen und Männer, die sich durch ihr Votum gegen die etablierten reformatorischen wie katholischen Kirchentümer gestellt haben, an Mut gekostet haben, ihren Glauben zu bekennen, wenn das eigene Wohlergehen, ja das eigene Leben auf dem Spiel standen? Allein auf ein festes Gottvertrauen zu verweisen, wäre wohl nur die eine Seite der Medaille. Einige Argumente erschienen uns fundiert und nachvollziehbar, ja in mancherlei Hinsicht modern.

Wenn in diesem Jahr das 500-jährige Täufergedenken begangen wird, dann geschieht das geräuschloser als beim großen Reformationsjubiläum von 2017. Das birgt die Chance zum Innehalten und die Chance, dem Wundern und Staunen Raum zu geben. Dass sich heute noch eine Vielzahl an christlichen Kirchen und Gemeinden in der Tradition der frühen Täuferbewegung versteht, ist zwischen Ausgrenzung und Verfolgung einerseits, Assimilationstendenzen andererseits doch eigentlich höchst erstaunlich, oder etwa nicht? Die lange Geschichte der Täuferbewegung zeigt mir vor allem, wie immer und immer wieder Menschen Verantwortung für ihren Glauben übernommen haben, wie sie sich bewusst gegen den einfacheren Weg entschieden haben – auch und gerade wenn es galt, unbequeme Meinungen zu vertreten. Eigene Überzeugungen zu begründen und reflektiert vorzutragen, selbst bei Gegenwind, anstatt bloß in der Masse mitzuschwimmen, scheint mir heute eine der wichtigsten gesellschaftlichen Ressourcen zu sein. Die Stimme für Frieden und gegen Gewalt und Diskriminierung zu erheben, ist leider ein hochgradig aktuelles Anliegen geworden. 500 Jahre Täuferbewegung erinnern uns an diese christliche Verantwortung. Sie laden uns ein, den Reichtum evangelischer Ausdrucksweisen jenseits der Gemeindegrenzen kennen und schätzen zu lernen.

Prof. Dr. Steffie Schmidt ist Juniorprofessorin für Geschichte des Christentums an der Universität Osnabrück.

MIRJAM VAN VEEN

Mit Pauken und Trompeten ins Gedenkjahr ?

Für Historiker sind Gedenkjahre immer eine gute Gelegenheit, in der Öffentlichkeit auf ihren Beruf aufmerksam zu machen. Die niederländischen Täufer zum Beispiel feierten den 500. Jahrestag der Geburt von Menno Simons im „Menno-Jahr“ 1996. Laut Royden Loewen in *Conrad Grebel Review* (1999) übertrafen sie alle anderen Gedenkfeiern mit einer viertägigen Konferenz in Mennorode, in der reich illustrierten Bildbiographie *Sporen van Menno*, einem neuen offiziellen Porträt und einer speziellen Menno-Briefmarke. Sie gaben sogar Menno-Erinnerungsstücke heraus, darunter ein biologisch abbaubares Schreibset *Menno 500*, eine Gedenkdose mit süßen Waffeln, eine batterielose Taschenlampe und einen zwölf-tägigen Fahrradpilgerführer, der den Pilger von Mennos Geburtsort in Witmarsum in Friesland zu seinem Sterbeort in Oldesloe in Deutschland führte.

2011 wurde der 475. Jahrestag des Abschieds von Menno Simons vom „Papsttum“, der 275. Jahrestag des Doopsgezinde Theologischen Seminars und der 100. Jahrestag der Konfirmation der ersten Frau als Pfarrerin gefeiert. Dies war eine gute Gelegenheit, um zu zeigen, wie sehr die Mennoniten die niederländische Landschaft geprägt haben. Eine Ausstellung lenkte die Aufmerksamkeit auf den Beitrag der Mennoniten zur niederländischen Kultur, auf mennonitischen Pfarrer und auf interne Streitigkeiten, zum Beispiel über das Tragen von Waffen und die Autorität von Visionen. Pfarrer, Literaten, Maler, Verleger, selbsternannte Propheten, Wissenschaftler, Arbeiter und Unternehmer hielten Rückschau. Zahlreiche Aktivitäten wurden sowohl auf nationaler als auch auf lokaler Ebene durchgeführt. In diesen Jubiläumsjahren wurde deutlich, wie vielfältig und bunt die niederländische *doopsgezinde* Tradition ist.

Die Aufmerksamkeit für die täuferische Vergangenheit geht nie verloren. Die Zahl derer, die sich noch ernsthaft mit täuferischer Theologie und Geschichte befassen, ist gering, und das wirkt sich auf die Qualität aus. In der Forschung hängen Quantität und Qualität zusammen: Wenn sich sehr viele Menschen mit einem bestimmten Thema befassen, ist es wahrscheinlicher, dass hin und wieder eine innovative, hervorragende Veröffentlichung erscheint. Natürlich gibt es auch im täuferischen Erbe schöne Dinge. Aber wenn man sich die Zahl der Autoren z. B. in den *Doopsgezinde Bijdragen* oder den *Mennonitischen Geschichtsblättern* anschaut, dann sieht man, dass der „Pool“ der Autoren klein ist.

Die *Doopsgezinde Bijdragen* wurden einst mit Blick auf die Gemeinde ins Leben gerufen. Ziel war es, durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte einen Beitrag zum Gemeindeaufbau zu leisten. Wenn eine solche engagierte Geschichtsschreibung das Ziel ist, wird die Situation noch schlimmer.

Kurz gesagt: Ein gewisses Trommeln für ein täuferisches Jubiläumsjahr scheint nicht verrückt zu sein. Als ich jedoch zum ersten Mal (es muss 2015 oder 2016 gewesen sein) einem Vorstandsmitglied des *Doopsgezinde Historische Kring* (der niederländische Geschichtsverein) von den (deutschen) großen Plänen für 2025 erzählte, schaute er mich überrascht an und sagte: „Damit haben wir überhaupt nichts zu tun.“ Und das ist richtig. Die niederländische Täuferbewegung hat wenig mit 2025 zu tun, weil diese Bewegung einen anderen Ursprung und einen anderen Charakter hat als zum Beispiel die deutschen und schweizerischen Täufer. Traditionell suchen die niederländischen Täufer ihre Wurzeln in den Aktionen Melchior Hoffmans ab 1530. Danach soll Menno Simons der niederländischen Täuferbewegung seinen Stempel aufgedrückt haben. Theo Brok hat in seiner schönen Dissertation über die Täuferbischöfe am Niederrhein dieses Bild kürzlich noch weiter verfeinert und hier und da erheblich korrigiert.

Theo Brok stützt sich (teilweise) auf Forschungen von Martin Rothkegel und Mathilde Monge und beschreibt die ersten Jahrzehnte der Täuferbewegung als eine Art „Grassroots-Bewegung“ (Sammelbewegung). Die Idee einer „Grassroots-Bewegung“ wiederum baut auf der inzwischen weithin akzeptierten Theorie der Polygenese auf: Die Täuferbewegung hat weder einen Vater noch eine Mutter noch ein bestimmtes Ursprungsgebiet, sondern ist an mehreren Orten auf unterschiedliche Weise entstanden. Deshalb konnten die Täufer in einer Auseinandersetzung mit den Reformierten in Frankenthal 1571 kurz und bündig sagen: „Menno en gaet ons niet aen.“ Diese Theorie der Polygenese setzte der Idee von Harold S. Bender ein Ende. In einer fesselnden Rede aus dem Jahr 1943 vertrat er die Idee, dass die Täuferbewegung um Zürich im Jahr 1525 entstanden sei. Diese Bewegung sei stets friedlich gewesen und habe mit ihren Vorstellungen von der Trennung von Kirche und Staat, der Gewissensfreiheit und der freiwilligen Kirchenmitgliedschaft die Grundlagen für die Demokratie gelegt. Wir können nicht ewig bescheiden bleiben. Die Rede Benders war überzeugend: Er verkündete eine ansprechende und klare Vision. Außerdem war das, was er vortrug, wahrscheinlich auch das, was im Kriegsjahr 1943 gesagt werden musste: ein Plädoyer für die Nachfolge Christi und die Gewissensfreiheit. In

den folgenden Jahrzehnten erwies sich Benders Vision als ansprechend, aber historisch unzutreffend. Wie so oft hatte Bender die Geschichte benutzt, um seinem eigenen Ideal zusätzliche Autorität zu verleihen. Das könnte dieses Ideal immer noch lohnenswert machen, aber auch das bestreite ich. In der Tat schafft Benders Vision eine unhistorische Einheitswurst, die Teile des weltweiten Täuferturns, einschließlich des niederländischen Zweigs, auslässt und ausschließt.

Dieser niederländische Zweig zeichnete sich durch eine reiche Vielfalt, durch eine starke Teilhabe an der umgebenden Kultur, durch den Einfluss der Aufklärung und durch eine starke soziale Mobilität nach oben aus. Nach einem stürmischen Anfang mit den damit zusammenhängenden Gewaltausbrüchen wurden die niederländischen Täufer Teil der kulturellen Elite der Republik. Die Fragen, was genau das Ideal der Nachfolge war oder was es mit der in den *Märtyrerspiegeln* propagierten Wehrlosigkeit auf sich hatte, wurden daher anders beantwortet als in anderen Teilen der Täuferbewegung.

Obwohl die Idee der Wehrlosigkeit auch bei den Niederländern eine große Rolle spielte, beteiligten sich viele Täufer an der (bewaffneten) VOC-Schifffahrt. Als mit der Entstehung des modernen niederländischen Staates den *Doopsgezinden* gleiche Rechte zugestanden wurden, glaubten viele von ihnen, dass der liberale Rechtsstaat es wert sei, mit Waffengewalt verteidigt zu werden. Sie unterstützten daher die Wehrpflicht. Erst unter dem Einfluss von Tolstojanern, Anarchisten, Kommunisten und Sozialisten entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine lebhafte Debatte über die Wehrpflicht, und auch in *doopsgezinde* Kreisen entstanden Organisationen, die sich für die Verweigerung des Militärdienstes und die Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern einsetzten. Obwohl die Wehrdienstverweigerung unter modernen Doopsgezinden relativ verbreitet war, verweigerten sicher nicht alle *doopsgezinden* den Dienst; einige hatten hohe militärische Ränge inne. Beeinflusst vom Krieg in der Ukraine ist die Debatte über Wehrlosigkeit und Kriegsdienstverweigerung auch unter niederländischen *Doopsgezinden* wieder entflammt. Ich will damit sagen, dass das historische Fundament des niederländischen Täuferturns so breit ist, dass beide Positionen darin einen Platz finden können und dass kein Appell an eine imaginäre Vergangenheit die eine oder andere Position als „untäuferisch“ abtun kann. Die Vorstellung, dass Täufer immer wehrlos und pazifistisch durchs Leben gegangen seien, immer die Trennung von Kirche und Staat proklamiert hätten und immer für eine freiwillige Kir-

chenmitgliedschaft eingetreten seien, macht es schwierig, eine sinnvolle Diskussion über Wehrlosigkeit zu führen.

Ich bin ein großer Befürworter von Gedenkjahren, weil ich gerne jede Gelegenheit nutze, um auf meinen Beruf aufmerksam zu machen. Mike Driedger hat bereits in einem Artikel für die *Doopsgezinde Bijdragen* und für die *Mennonitischen Geschichtsblätter* darauf hingewiesen, dass es große Nachteile solcher Gedenkjahre gibt: Sie sind meist willkürlich gewählt und werden der Komplexität der Geschichte selten gerecht. Und in der Tat: Mit dem Trommelm für 1525 bewegt sich die internationale täuferische Welt auf einem Minenfeld. Es wird einiges zu tun sein, um der Vielfalt und Buntheit der internationalen Täufergeschichte gerecht zu werden und sicherzustellen, dass zum Beispiel den Wurzeln des niederländischen Täufertums Recht widerfährt.

Mirjam van Veen lehrt am Doopsgezinde Theologische Seminar der Vrije Universiteit Amsterdam. Ihr Forschungsgebiet ist primär die Polemik zwischen "Mainstream"- und Substream-Reformation und die Geschichte der religiösen Migration.

Dieser Artikel erscheint auch in den Doopsgezinde Bijdragen (2025).

FERNANDO ENNS

Erinnerte und erhoffte Geschichte

„Wenn ich sagen soll, wer ich bin, dann erzähle ich meine Geschichte“ (Dietrich Ritschl: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München, 2. Aufl. 1988, S. 45). Das habe ich von meinem Doktorvater, dem Ökumeniker Dietrich Ritschl gelernt. Er war kein Mennonit, ermutigte mich aber früh, mich in meiner eigenen täuferisch-mennonitischen Tradition auch wissenschaftlich zu verorten und diese theologisch zu reflektieren. Er meinte auch: Wir sind die Geschichten, die wir von uns selbst erzählen und auch die Geschichten, die andere von uns erzählen (vgl. Dietrich Ritschl, Hugh O. Jones: *„Story“ als Rohmaterial der Theologie*, München 1976). So ist erinnerte, erzählte Geschichte stets Identitätsbildung. Und darum sind die Fragen des „Was“ und des „Wie“ des Erinnerns so bedeutend. Von ihrer Beantwortung hängt nicht weniger ab als die Beantwortung der Frage, wer wir sind und sein wollen.

Theologisch werden all die erinnerten, erzählten Geschichten im Lichte der großen Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung gedeutet. Unsere Geschichten sind immer schon eingeflochten in diese umfassende „Story“, die den Glauben erst ermöglicht. Seit den Anfängen erinnern die Synagoge und die Kirche biblische Geschichte(n), indem sie sie weiter-erzählen, von Abraham und Sarah und der Sklavin Hagar bis zu den Jüngerinnen und Jüngern, die – glaubend und zweifelnd – begannen, Jesus nachzufolgen, indem sie wiederum anderen von ihren erlebten Geschichten mit Jesus erzählten. Und so erkenne auch ich in der erzählenden Erinnerung, wie meine eigene(n) Geschichte(n) verwoben sind in die Story Gottes. Auf diese Weise erinnere ich auch die Glaubenstradition, in der ich aufgewachsen bin und in der ich mich bewusst beheimate – die Geschichte der Täuferinnen und Täufer und Mennoniten, eine Geschichte von nachfolgendem Aufbruch und Erneuerung, letztlich der Befreiung und schließlich der Möglichkeit zur Versöhnung. Auf diese Weise ist die Erinnerung immer auch eine erhoffte Geschichte, die nicht bei mir, bei uns endet, sondern schon jetzt in einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ mündet.

Wenn die große Rahmenerzählung für das jeweilige Erinnern in dieser Weise geglaubt wird, dann ist das „Was“ und das „Wie“ des Erinnerns in eben dieser Weise auch „befreit“:

Die 500jährige Geschichte kann in all ihren Facetten – Errungenschaften und Brüchen, Erkenntnissen und Wunden – erinnert werden. Es muss nicht defensiv selektiert werden, welche Teile nun tatsächlich zur Täufergeschichte hinzuzuzählen sind und von welchen man sich distanziert. Es muss auch nicht darauf bestanden werden, dass nur eine bestimmte Weise der Erzählung zulässig ist. Das enthebt uns freilich nicht der sorgfältigen historischen Forschung, die immer wieder neue Interpretationen möglich erscheinen lässt. Gerade sie ist als Korrektiv so wichtig, um nicht in einmal komponierten, normativen Narrativen (über uns selbst) stecken zu bleiben. So würde die eigene Tradition bald zum Gefängnis einer Selbsterzählung, die sich immer schwerer in jene große „Rahmenerzählung“ einflechten ließe – oder schlimmer noch, die Story Gottes selbst verraten würde.

Wenn die erinnerte Erzählung identitätsbildend wirkt, dann sind gerade die Verfehlungen, die Zweifel, ja auch Momente des Verrates an der eigenen Tradition so wichtig zu erinnern, weil auch diese „befreit“ werden wollen, indem sie durch rechtes Erinnern „geheilt“ werden. Das willkommene Einflechten auch der Brüche in unsere kollektive Erinne-

rung kann uns davor bewahren, blind zu werden für gegenwärtige Fehlentwicklungen, Fundamentalismen oder leichtfertige Verurteilungen – gegenüber den eigenen Glaubensgeschwistern wie „Anderen“.

Gerade eine Glaubenstradition, die stets Minderheit blieb, die zu Unrecht furchtbare Gräuel erlitten hat von „den Anderen“, bleibt allzu leicht stecken in den kollektiven Traumata, die Selbst-Erzählungen und Fremd-Erzählungen weit auseinander fallenlassen (vgl. Fernando Enns, Heinrich Wiens, Julia Freund: „Identitätsfortschreibung durch kollektive Traumata, Wissensbildung und Wertevermittlung nach Flucht und Deportation. Ein historisch-theologischer Werkstattbericht, in: MGBI 2018, S. 131–169.). Und das wirkt sich unmittelbar auf die Beziehungen mit „den Anderen“ *in der Gegenwart* aus. – Dies aber, die Gestaltung der Beziehungen, untereinander, zu Anderen und zu „ganz Anderen“ („Feinden“) ist dann wiederum im Lichte der großen Rahmenerzählung zu befragen. Auf diese Weise beheimaten wir uns dann tatsächlich in der Tradition der Täuferbewegung, in der die Suche nach einer glaubwürdigen Lebensgestaltung als Nachfolge Jesu zur entscheidenden Motivation des Aufbruchs war.

Aus diesen knappen Überlegungen wird deutlich, dass sich das „Was“ des Erinnerns (Inhalt) und das „Wie“ (Methode) wohl unterscheiden, aber nicht trennen lassen. Wenn Erinnern identitätsbildend wirkt und wir immer auch die Geschichten sind, die Andere über uns erzählen, dann wird es wichtig, gemeinsam *mit* den Anderen zu erinnern. Auch die Geschichten der Anderen, vor allem der „ganz Anderen“ brauchen womöglich „Befreiung“ (ein Synonym für „Erlösung“), damit (Vor-) Verurteilungen der Vergangenheit korrigiert werden können – bei uns wie bei den Anderen, wie in vielen ökumenischen Dialogen bereits geschehen (vgl. Fernando Enns & Jonathan Seiling, eds., *Mennonites in Dialogue. Official Reports from International and National Ecumenical Encounters 1975-2012*, Eugene OR, 2015), – damit die Gestaltung unserer Beziehungen – untereinander und mit Anderen, auch den „ganz Anderen“ – der Glaubwürdigkeit der großen Rahmenerzählung nicht widersprechen, und damit wir unsere eigene(n) Geschichte(n) in Zukunft wiederum anders erzählen werden – geheilt (noch ein Synonym für „erlöst“).

Ingrid Schoberth (auch eine Schülerin von Dietrich Ritschl) schreibt:

„Leben in der Nachfolge heißt, um die Geltung von Gottes Geschichte mit den Menschen für ihre eigene Lebensgeschichte zu wissen. Das ist weder Vereinnahmung noch Überhöhung einer Biografie [bzw. einer

Glaubenstradition], als sei sie irgendwie besser (...). Vielmehr ist es die Wahrnehmung einer bestimmten Lebensgestalt des Glaubens, die freilich erst dann zur Geltung für mich kommen kann, wenn sie nicht kopiert, sondern kritisch und aus freiem, selbstbestimmtem und beurteiltem Bezug wahrgenommen wird“ (Ingrid Schoberth: „Wenn ich sagen soll, wer ich bin, dann erzähle ich meine Geschichte“ – Vorbilder und Biografien bzw. Lebensgeschichten, in: Loccumer Pelikan 3/2029, S. 4–9. https://www.rpi-loccum.de/material/pelikan/pel3-19/3–19_schoberth).

In diesem Sinne (Inhalt) und in dieser Weise (Methode) möchte ich 500 Jahre Täufergeschichte erinnern, um mich wieder neu in diesem Erzählstrom zu beheimaten – stets mit Anderen, damit die Erinnerung nicht schlicht zur Identitätsvergewisserung gerinnt, sondern zur Identitätsfortschreibung aufbricht: Erhoffte Geschichte eben.

Prof. Dr. Fernando Enns (1964, Curitiba/Brasilien) ist mennonitischer Theologe und lehrt (Friedens-) Theologie und Ethik an der Freien Universität Amsterdam und ist Inhaber der Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg. Er ist stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland und seit 1998 Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Interkonfessionelle Vorbereitung des Täufergedenkens 2025

VERENA HAMMES

500 Jahre Täuferbewegung –Schwerpunkte gemeinsamer Erinnerungen

1. Eine kleine Vorgeschichte

Die ersten Überlegungen für ein Gedenken an 500 Jahre Täuferbewegung im Jahr 2025 begannen bereits im Jahr des Reformationsjubiläums 2017. Nachdem jahrhundertlang die Erinnerung an die Veröffentlichung der 95 Thesen, die als Gründungsakt der lutherischen Reformation ins kollektive Gedächtnis eingegangen ist, im konfessionellen Gegeneinander und in Abgrenzung begangen wurde, sollte sich 2017 im Licht der ökumenischen Bewegung anders gestalten. Es war der Wille, die ökumenische Dimension der Reformation deutlich ins Bewusstsein zu bringen und ein Zeichen des Miteinanders zu setzen. So weit, so gut. Leider wurden aber in die Veranstaltungen, die vielen unterschiedlichen Projekte und Gespräche die sogenannten hiezulande kleinen Kirchen kaum bis gar nicht einbezogen. Insbesondere für die aus der Reformation hervorgegangenen Freikirchen stellte diese rein bilaterale Ökumene zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelischen Landeskirchen ein Ärgernis dar, waren sie doch selbst Teil der Reformationsgeschichte und lebendige Mitglieder der ökumenischen Arbeit in Deutschland. 2017 wurde die dritte Reformation neben der lutherischen und calvinistischen kaum beachtet. Daher gab es Vorüberlegungen, ein täuferisches Ereignis zum Anlass zu nehmen, um sich diesen Strömungen und den gegenwärtig aus ihnen hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaft ökumenisch zu nähern. Da sich am 21. Januar 2025 zum 500. Mal die erste täuferische Glaubenstaufe in Zürich jährte, entstand die Idee, dieses Datum in den Blickpunkt der Bemühungen um ein täuferisches Gedenken zu stellen. So machten sich baptistische und mennonitische Gläubige auf den Weg, das anstehende Jubiläum gemeinsam zu gestalten. Das allein war schon ein ökumenischer Paukenschlag. Die vorangegangenen Gedenkfeiern an die Täuferbewegung fanden nämlich überhaupt nicht oder, wenn überhaupt, konfessionell getrennt statt.

2. Die gegründete Struktur

Um die Gedenkfeier 2025 vorzubereiten, sollten die Jahre 2020–2025 jeweils unter einem anderen Motto stehen und damit einen Aspekt der Täuferbewegung bedenken, der bis heute wirksam und fruchtbar ist. Für alle Überlegungen, wie diese Jahre ausgestaltet werden und wie sich Gemeinden alleine oder im ökumenischen Miteinander auf den Weg machen können, wurde ein eingetragener gemeinnütziger Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ gegründet. Damit war es möglich, Spenden einzunehmen und den Vorbereitungen eine feste Struktur zu geben. Eng an den Verein angedockt gründete sich eine Steuerungsgruppe, die nicht nur aus baptistischen und mennonitischen Vertreterinnen und Vertretern bestand, sondern darüber hinaus auch Vertreter aus den Brüdergemeinden und russlanddeutschen Zusammenhängen ins Boot holte. Alleine das war schon bemerkenswert. Dass aber Personen aus den weiteren Kirchen ebenfalls mit Stimmrecht in diesem Gremium vertreten waren, zeigt, wie wichtig es von Anfang an war, das Gedenken an 500 Jahre Täuferbewegung ökumenisch zu begehen – und das macht den entscheidenden Unterschied zum Reformationsjubiläum 2017 aus. Es war durchaus „gewagt“, wie die Überschrift über die Themenjahre lautete, Personen aus dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim, dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mit einzubeziehen. Die ökumenische Dimension war demnach von Anfang an gewollt und strukturell grundgelegt.

3. Die Themenjahre und ihre Höhepunkte

Die Steuerungsgruppe machte sich bereits im Jahr 2018 gemeinsam auf den Weg und legte für die Jahre 2020–2025 Themenjahre fest, die von Veranstaltungen, einem jeweils umfangreichen Themenheft und inhaltlichen Projekten geprägt sein sollten. Zum Auftakt hatte im Vorfeld 2019 ein Studientag im Erfurter Augustinerkloster stattgefunden, der die ökumenische Dimension der Erinnerung an die Täuferbewegung und die bleibenden Impulse dieser mutigen Männer und Frauen ins Bewusstsein hob. Das Auftaktthemenjahr unter dem Motto „gewagt! mündig leben“ stellte die Themen „Taufe, Freiwilligkeit und Religionsfreiheit“ in den Mittelpunkt. Mit Religionsfreiheit und Taufe waren zwei brisante ökumenische Fragestellungen benannt. Die praktizierte Glaubentaufe hat Spannungen zwischen den Konfessionen ausgelöst und ist bis heute ein Stein des Anstoßes in der Ökumene. Andererseits hat die Betonung der Wichtigkeit der Taufe im Lebensvollzug von Chris-

tinnen und Christen auch dazu geführt, dass sich Menschen, die keine lebendige Erinnerung mehr an ihre eigene Taufe haben, sich deren Konsequenzen deutlicher bewusst geworden sind. Wie wichtig die Taufe im ökumenischen Miteinander ist, zeigen die zahlreichen Taufferinnerungsfeiern, die im konfessionellen Miteinander gefeiert werden. Die Täufer waren Vorreiter in Fragen der Religionsfreiheit. Die etablierten Kirchen taten sich damit lange Zeit schwer. Daher können diese Schlagworte zeigen, dass es sich lohnt, mündig und mutig die eigenen Standpunkte zu vertreten. Das Themenjahr 2021 „gewagt! gemeinsam leben“ fand mitten in der Corona-Pandemie statt und traf damit den Nerv der Zeit. Dabei erinnerte das Jahr an die Gemeinschaftsmodelle, die von der Täuferbewegung geprägt wurden. Im Jahr 2023 standen unter dem Motto „gewagt! konsequent leben“ vor allem die Martyrien der Täufer im Mittelpunkt, die sie aufgrund ihrer konsequenten Lebenshaltung und z.B. der Verweigerung des Kriegsdienstes zu erdulden hatten. Im Rückblick ist es erstaunlich, wie aktuell die jeweiligen Themenjahre nicht vorhersehbare Ereignisse der Gegenwart aufgriffen. War dies bereits im Themenjahr 2021 der Fall, so auch im Jahr 2023 mit dem Thema „gewagt! gewaltlos leben“ angesichts des Kriegs in der Ukraine. Dass die Friedenstheologie, die insbesondere von mennonitischer Seite stark vertreten wird, in dieser konkreten Art und Weise auf die Probe gestellt werden würde, hatte wohl bei der Erarbeitung der Themenjahre niemand erwartet. Das Jahr 2024 widmete sich dem Thema „gewagt! Hoffnung leben“, sowohl in eschatologischer als auch in gegenwartsbezogener Form. Das letzte Themenjahr und gleichzeitig das Jubiläumsjahr läuft aktuell unter dem Motto „gewagt! Bibel leben“ unter Verweis auf die Schriftbezogenheit der Täuferbewegung.

Höhepunkte der vergangenen Themenjahre waren sicherlich die Studientage, die in enger Kooperation mit der Ökumene vorbereitet wurden, und die zahlreichen Veranstaltungen auf der lokalen und regionalen Ebene. Vielfach gab es konfessionskundliche Vorträge, um den weiteren Kirchen in der Ökumene das Erbe und die Geschichte der Täuferbewegung näherzubringen. Überall in Deutschland entstanden Orte, an denen in besonderer Weise des Wirkens der Täuferinnen und Täufer gedacht werden kann, sogenannte Täuferspuren. Sie verweisen zumeist auf die Martyrien und zeigen damit eine große Verletzungsgeschichte der Konfessionen, die bis in die Gegenwart noch nicht vollständig aufgearbeitet ist. Die ausleihbare und transportable Täufer-Ausstellung mit der Darstellung von Geschichte und einzelnen Personen gibt in kompakter Weise einen kurzweiligen Einblick in die wichtigsten histori-

schen Ereignisse und die bleibenden Impulse für die Gegenwart. In der Ökumene beschäftigten sich die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf den unterschiedlichen Ebenen mit dem Gedenken, verfassten gemeinsame Publikationen oder führten Veranstaltungen durch.

Alle Themenjahre haben das immense Potenzial der Impulse der Täuferbewegung gezeigt und, so gut es die Rahmenbedingungen zuließen, auch fruchtbar gemacht. Veranstaltungen luden zum Kennenlernen und zur Begegnung ein, digitale Formate erleichterten den Zugang und Gemeinden wurden ermutigt, tiefer in ihre eigene Geschichte einzutauchen und diese mit anderen Christen zu teilen. Die ökumenische Erschließung dieser Themenjahre, flankiert von den dazugehörigen Themenheften, wird auch in Zukunft seine Wirkung entfalten und das Gedenkjahr überdauern.

4. 2025 – jetzt geht es endlich los

Nun ist es also so weit: 2025 ist da. Das Jahr, auf das fünf Jahre lang hingearbeitet wurde. Bereits zu Jahresbeginn konnte nicht nur das weniger umfangreiche, aber dennoch ebenso gewichtige Themenheft veröffentlicht werden, sondern auch ein Gottesdienstvorschlag. Die baptistischen und mennonitischen Gemeinden waren eingeladen, rund um den Jahrestag im Januar einen Gottesdienst nach diesem Vorbild zu feiern. Als Leuchtturmgottesdienst wurde die Vorlage in ökumenischer Gemeinschaft am 2. Februar in der Stuttgarter Baptistenkirche erlebbar gemacht. Sie verbindet historische Erinnerungen an einzelne Personen mit der Aktualität des eigenen Taufbekenntnisses. So wird täuferische Geschichte lebendig. Ökumenisch wird das Wochenende am 20./21. September 2025 der Höhepunkt. Geplant ist ein ökumenischer Gottesdienst mit vielen christlichen Kirchenleitungen zu den Schätzen der Täuferbewegung sowie ein gemeinsamer Weg, der die Mennonitenkirche in Hamburg-Altona mit der dortigen Baptistenkirche verbindet. Damit wird am Ende des Gedenkjahres ein Bogen zur Auftaktveranstaltung geschlagen, die im Oktober 2020 ebenfalls in Hamburg stattfand, und das Motiv des Pilgerstabs einführte, um damit die Reisetätigkeit der Täufer (ob gewollt oder ungewollt) als die sogenannten „Stäbler“ in ein symbolisches Bild zu bringen. Besondere staatliche Aufmerksamkeit erhält die Veranstaltung im September dadurch, dass der Bundespräsident sein Kommen für den Festakt zugesagt hat.

5. Was wird bleiben von 2025?

So gut sich bereits jetzt eine erste Bestandsaufnahme ziehen lässt, kann in aller Vorläufigkeit gesagt werden, dass die vergangenen Themenjahre zu einem erhöhten Bewusstsein in interessierten konfessionellen Kreisen für das Erbe und die Schätze der Täuferbewegung geführt haben. Weiterhin sind die Themenhefte nachhaltige wichtige Publikationen, die über das konkrete Datum des Täufergedenkens hinaus ihre Wirkungen im konfessionskundlichen Bereich erzielen werden. Es ist sicherlich in diesen Jahren gelungen, Veranstaltungen durchzuführen, die sich praktisch-theologisch und wissenschaftlich mit den Anliegen der täuferischen Kirchen beschäftigten und ökumenisch weiterführend waren. Ebenfalls konnte die Bewusstseinszunahme als Katalysator für nationale und internationale Dialogpapiere wirken, die in den letzten fünf Jahren fertig gestellt und veröffentlicht werden konnten.

Es ist wenig bis gar nicht gelungen, das Täufergedenken über den ökumenisch interessierten Kreis hinaus innerkirchlich breiteren Zielgruppen zu erschließen, geschweige denn eine größere säkulare Öffentlichkeit mit dem Anliegen zu erreichen. Sicherlich wird die Anwesenheit und Würdigung des Bundespräsidenten bei der ökumenischen Veranstaltung im September eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit nach sich ziehen. Diese sollte, so gut es geht, genutzt werden, um die Anliegen der Täuferbewegung und die Impulse, die von ihr für die heutige Gesellschaft ausgegangen sind, stärker ins Bewusstsein zu bringen. Es bleibt weiterhin ein Desiderat, dass ein Versöhnungsprozess, wie er damals zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz in Stuttgart 2010 seinen Abschluss fand, Nachahmer im ökumenischen Kontext sucht. Weder auf internationaler noch auf nationaler Ebene ist es gelungen, einen solchen Prozess zu initiieren oder bis zum Jahr 2025 zum Abschluss zu bringen, obwohl hier noch viele Verletzungsgeschichten ihrer Aufarbeitung harren und einem gelösten ökumenischen Miteinander im Weg stehen.

6. Eine persönliche Note zum Schluss

Als römisch-katholische Theologin habe ich die Steuerungsgruppe sehr eng seit ihren Anfängen begleitet. Ich fühle mich privilegiert, so nah und vertrauensvoll in die Vorbereitung eines identitätsstiftenden Ereignisses einer konfessionellen Gruppe einbezogen gewesen zu sein. Die Erfahrungen der letzten Jahre, die öffentlichen Auftritte, die Vorbereitungen und die vielen Diskussionen haben bei mir eine Veränderung

des Herzens bewirkt. Nicht nur habe ich viel gelernt über die historische Einordnung der Täufergeschichte, sondern vor allem habe ich durch die Begegnung mit Menschen aus dieser Tradition, in gemeinsamen Predigten und Andachten gespürt, wie nah wir uns trotz unserer unterschiedlichen Herkunft sind. Ohne die Schätze der täuferischen Bewegung wäre auch meine Tradition ärmer – wäre die gesamte Ökumene ärmer. Dass die Tauffrage wieder im Bewusstsein ist, dass wir diskutieren über Friedenstheologie und ökumenisch ins Gespräch kommen darüber, wie sehr täuferische Impulse bis heute nachwirken, ist zwar einerseits den äußeren Rahmenbedingungen geschuldet, andererseits aber der Arbeit der Steuerungsgruppe zu verdanken, die mit viel Engagement, Herzblut und ökumenischem Feuer den anderen Kirchen von ihrer Geschichte und ihren Anliegen erzählt. Daher sage ich an dieser Stelle Danke für die tolle Zusammenarbeit, mich hat sie in meinem theologischen Denken verändert – und das (und nicht nur das!) wird über das Jahr 2025 hinaus bleiben.

Literaturhinweise

Die Themenhefte in chronologischer Reihenfolge:

- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! mündig leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2020, Frankfurt am Main 2020.
- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! gemeinsam leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2021, Frankfurt am Main 2021.
- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! konsequent leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2022, Frankfurt am Main 2022.
- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! gewaltlos leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2023, Frankfurt am Main 2023.
- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! Hoffnung leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2024, Frankfurt am Main 2024.
- 500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V. (Hg.), gewagt! Bibel leben. Das Themenheft zum Themenjahr 2025, Frankfurt am Main 2025.

Die Homepage des Täufergedenkens mit vielen Materialien, Impulsen und Informationen: www.taeuferbewegung2025.de

Astrid von Schlachta, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020.

Nicole Grochowina / Astrid von Schlachta (Hg.), Täuferisches Leben in Bayern. Eine Spurensuche, Leipzig 2023.

500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025. Eine Erklärung der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und ein Wort des Deutschen Ökumenischen Studiausschusses (DÖSTA), Frankfurt am Main 2025.

Verena Hammes, Täufer und Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) – eine Zweck- oder Liebesbeziehung, in: Ökumenische Rundschau 73 (4/2024), 429-441.

Dr. Verena Hammes ist Geschäftsführerin und römisch-katholische Referentin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland.

Täufer und Mennoniten in bildender Kunst und Belletristik

REINHILD KAUEHNOVEN JANZEN

500 Jahre Kunstgeschichte bei den Mennoniten: „Auch die Kunst ist ein Weg zu Gott“

„Mit Lust so will ich singen, mein Herz freut sich in Gott,
der mir vil KUNST thut bringen, dass ich entrinn dem Todt
Der ewiglich nimmt kein endt.
Ich preiss dich Christ von Himmel, der mir mein kummer wendt“.
Felix Mantz, ca. 1523¹

Prolog

Der 30. Mai 1957: meine Aufnahme in die Mennonitengemeinde in Göttingens Altstadt, zusammen mit meiner Schwester Gunhild, in einem bescheidenen Raum, der im Haus der lutherischen Gemeinde gleich neben ihrer mächtigen gotischen Kirche St. Jakobi angemietet war. Zur Erinnerung an diesen Tag schenkten mir meine Eltern eine Faksimile Reproduktion von Rembrandt's Radierung *Christus predigend*. Die handschriftliche Widmung meiner Eltern trägt die Überschrift: „Auch die Kunst ist ein Weg zu Gott“. Bis heute erinnert mich dieses Bild in unserem Wohnzimmer in Kansas an den Wahlspruch von Menno Simons: „Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3, 11).

Zu meiner Perspektive aus der ich über 500 Jahre Kunstgeschichte bei den Mennoniten schreibe gehört dass ich in meinem Elternhaus mit Kunst aufgewachsen bin. Mein Vater sammelte Grafiken, wechselte Grafiken aus seiner Sammlung an den Wänden unseres zu Hause nach Themen, wie Landschaften verschiedener Jahreszeiten, Portraits, die

1 <https://alte-lieder.de/2013/03/24/mantz-felix-mit-lust-so-will-ich-singen/>

großen christlichen Feiertage, hatte Künstlerfreunde und nahm seine Töchter von frühem Alter an mit in Museen, in Kirchen, Galerien und erklärte uns, was wir sahen. Ich studierte Kunstgeschichte. Mein erster Lehrauftrag war am Bethel College, in den 60er Jahren, damals meinem Vater bekannt als das „liberalste“ unter den mennonitischen Colleges in den USA. Mein Kunstverständnis, mein Blick sind geprägt vom Bauhausprinzip des „Weniger ist Mehr“, Schlichtheit, Stimmigkeit zwischen Form und Funktion, aber auch von Joseph Beuys' radikaler Erweiterung des Kunstbegriffs, indem er sagte dass jeder Mensch Künstler sei, also eine Demokratisierung der Kunst, sowie vom Studium der Kunst ausseuropäischer Kulturen.

Kein Wunder also, dass mir das Wort „Kunst“, wie Felix Mantz es gebrauchte, als Gottesgeschenk in seinem Loblied so gefällt und für mein Thema passt. Die Etymologie erklärt uns, dass Kunst einerseits das handwerkliche Können, das „Know how“ bedeutet aber gleichzeitig auch *Kennen* im Sinn von Wissen und Erkennen. Ein Kunstwerk besteht aus beidem, wenn es dem Beschauer Erkenntnis und Einsicht bietet oder auch Fragen aufwirft.

Mein Thema hier umfasst einen so grossen Zeitraum und ist so vielgestaltig, dass ich für jedes Jahrhundert stellvertretende Werke vorstelle, zu denen ich eine persönliche Beziehung habe und die die Grundwerte der mennonitischen Glaubensgemeinschaften beinhalten. Diese Beispiele stehen als ikonisch für den Beitrag der Täufer und Mennoniten in der Kunstgeschichte – „ikonisch“ im Sinn eines Kunstwerks, das ein unantastbares, unsichtbares Konzept oder eine Idee durch Verkörperung ausdrückt.

Seit dem Beginn der Täuferbewegung im frühen 16. Jahrhundert bis heute besteht eine Spannung zwischen Schlichtheit, Schmucklosigkeit und ihrem Gegenteil im gelebten Glauben der weltweiten Gemeinschaft die sich „Mennoniten“ nennen. Ersteres sehe und erlebe ich in meiner unmittelbaren Umgebung in Zentralkansas bei konservativen Gemeinden wie verschiedenen Zweigen der Amischen, und Letzteres bei der MC USA (Mennonitische Konferenz der USA) - Gemeinde, der ich angehöre. Erstere praktizieren totale Schmucklosigkeit selbst zur Weihnachtszeit während letztere ihren Gottesdienstraum das Jahr hindurch mit Blumen, grünen Pflanzen, blühenden Zweigen und der jeweils dem liturgischen Kalender entsprechenden Banner schmücken.² Die autono-

2 Reinhold Kauenhoven Janzen: "To Help us Think of God": Iconic versus Anti-Iconic Mennonite Celebrations of Christmas and Easter in Kansas, in: The Mennonite Quarterly

men Gemeinden bestimmen selbst die Abwesenheit oder Anwesenheit von Schmuck (Kunst). Mennonitische ästhetische Identität wird nicht durch einen bestimmten Stil oder bestimmte Objekte ausgedrückt, sondern durch die Stile der jeweiligen bildnerischen Volkssprache oder die der akademischen Kunstsprache auf eine Weise, die gezielt die Werte der mennonitischen Glaubensgemeinschaft in das Bild bringen.³ Soziale Umstände, wie Friede, stabile Wirtschaft und ein gewisser Wohlstand, der Mäzenatentum und Patronat ermöglicht und die Künste erblühen lassen.

1545: Ein bekennender Täufer malt einen Altar für den Dom in Brixen, Tirol

Das 16. Jahrhundert stand für Täufer unter dem Zeichen von Verfolgung, Märtyrertod oder Auswanderung in Gebiete, deren Herrscher religiös tolerant waren. Dennoch verstanden es Künstler, die mit den protestantischen Reformatoren sympathisierten oder selbst täuferischen Bewegungen anhängen, ihre neue theologische Überzeugung auszudrücken, auch wenn sie ihren Unterhalt mit Erfüllung eines Auftrags für die Katholische Kirche verdienen mussten. Ein Beispiel ist der in Würzburg aufgewachsene und in Tyrol lebende Maler Bartlme Dill (B.D.) Riemenschneider und sein Flügelaltar (Triptychon) *Altar der Drei Könige* (1545) für die Kathedrale in Brixen.

Der Maler Bartle Dill Riemenschneider (1500-1549/50) war ein Sohn des weit bekannteren Bildhauers Tilman Riemenschneider (ca.1460-1531) aus Würzburg. Zur Erklärung der Anschauungen seines Sohnes Bartle Dill muss ich hinzufügen, dass Tilman Riemenschneider im Rat der Stadt tätig, auch Bürgermeister war und sich für die Seite der Bürger und Bauern in ihrem Kampf mit dem Bischof einsetzte, der die Sympathisanten der Reformatoren beseitigen wollte. Daraufhin wurde er aus dem Rat entlassen, musste eine Geldstrafe zahlen, wurde 1525 gefangen genommen, zur selben Zeit wie Felix Mantz in Zürich. Doch blieb Riemenschneider ein Martyrium erspart weil er seinen Glauben vor Gericht widerrief. Sein Sohn, Bartle Dill, ein bekennender Täufer, zog von Würzburg nach Süd-Tirol, wo es ihm gelang, seine Kritik an der konstantinisch geprägten Kirche hinter seiner Symbolsprache geheim zu halten. Der Kunsthistoriker Wolfgang Strobl meinte, dass diese Kri-

Review (MQR), LXXIX, No.2, 2005, S. 207–229.

3 Reinhold Kauenhoven Janzen und John M. Janzen: *Mennonite Furniture, a Migrant Tradition* (1766–1910), Intercourse, PA, 1991 S. 308.



Abb.1. Bartlme Dill (B.D.) Riemenschneider: geschlossene Flügel des Altars: Anbetung der Könige, 1545, links: die Hlg. Margareta von Antioch, rechts: die Hlg. Helena, 1545, Foto und Sammlung: Dözesanmuseum Hofburg, Brixen, Tirol.

tik hauptsächlich in drei unorthodoxen Motiven dieses Altars zu erkennen sei (Abb.1). Erstens: die geschlossenen Flügel des Altars zeigen links die Heilige Margareta von Antiochien des ausgehenden 3. Jahrhundert, Schutzpatronin schwangerer Frauen. Sie richtet ihren Blick aufwärts zum Kreuz, während die Heilige Helena, auf dem rechten Flügel, sich zwar mit dem Rücken an das Kreuz lehnt, aber gleichzeitig ihren Blick abwendet und hinunter ins Irdische, in die Welt schaut wo ein prachtvoll gekleideter König mit großem Gefolge zur Anbetung des Gotteskindes naht.

Zweitens: Der Künstler sieht die Heilige Margareta als Verkörperung des wahren Glaubens der frühen Kirche, die für Täufer ein Vorbild war, und stellt sie im Gegensatz zur Heiligen Helena, die hier den falschen Glauben, die Verweltlichung des päpstlichen Glaubens verkörpert. Dies betont der Künstler, indem er ihr ein Zepter, Symbol ihres Standes als Mutter des Kaisers Konstantin, in ihre linke Hand gibt. In der ikonografischen Tradition der „Anbetung der Könige“ ist die Gegenüberstellung dieser beiden Heiligenfiguren einzigartig.⁴

Drittens: Wenn die Flügel des Altars geöffnet werden, wird sichtbar, dass die „Anbetung der Könige“ von der sonst üblichen Darstellung abweicht (Abb. 2). Hier fällt auf, dass sich einer der drei Könige vom göttlichen Kind abwendet, von ihm fortschaut und in die Richtung seines Gefolges blickt, wo die weiße Flagge mit goldenem Stern und Halbmondsichel weht. Damit weist B. D. Riemenschneider auf die „türkische Gefahr“ des drohenden Einfalls islamischer Heere hin, die seine Zeit beherrschte. König Ferdinand rüstete sich gegen einen drohenden Türkeneinfall, da Sultan Suleiman in den 1540er Jahren immer weiter



Abb.2. Bartlme Dill (B.D.) Riemenschneider, Dreikönigsaltar mit geöffneten Flügeln: Anbetung der Könige, 1545, Foto und Sammlung: Diözesanmuseum Hofburg, Brixen, Tirol.

4 Wolfgang Strobl: Anabaptist Theology in Riemenschneider's Art, in: MQR, XCV, 2, 2021, S.238.

nach Westen vorrückte. Das rot-weiße Gewand dieses Königs spiegelt genau das des Papstes wider, wie Strobel überzeugend nachweist.⁵ So symbolisiert dieser Papst-König die zunehmende Verweltlichung der kirchlichen Hierarchie.

Bei genauem Hinsehen ist ein auf dem Boden knieender bürgerlich gut gekleideter Mann mit halbverstecktem Gesicht unmittelbar neben dem Papst-König zu erkennen, als gehöre er zu dessen Gefolge. Strobel nimmt an, dass dieser knieende Mann ein Selbstportrait des Künstlers sein könnte, der sich im größeren Weltgeschehen einschließt, während er die Ausübung seines Glaubens wegen drohender Verfolgung verheimlichen muss.⁶

Aber B. D. Riemenschneider war nicht allein mit seiner Kritik an der Macht und zunehmenden Verweltlichung der römischen Kirche, sondern viele seiner Künstlerkollegen sympathisierten mit der Theologie der protestantischen Reformatoren, wie zum Beispiel der bekannteste deutsche Renaissancekünstler Albrecht Dürer (1471–1528). Im Jahr 1525, zwei Jahre bevor der Täufer Felix Mantz in Zürich wegen seines umstrittenen neuen Glaubens 1527 ertränkt wurde, erklärte die Reichsstadt Nürnberg die Lehre Martin Luthers als ihre offizielle Religion, indem sie dem Kirchenrecht *Cuius regio, eius religio* folgte. Im selben Jahr malte Albrecht Dürer in Nürnberg seine *Vier Apostel* als Geschenk für das Rathaus des Magistrats in Nürnberg.⁷ Luthers bevorzugter Evangelist Johannes ist unter den Vieren durch sein Attribut der Bibel ausgezeichnet, d. h. des Wortes Gottes. Die Hl. Schrift ist aufgeschlagen und zeigt den Anfang des Johannesevangeliums: „Am Anfang war das Wort“. Dieser Vers betont die protestantische Bedeutung der Alleingültigkeit des göttlichen Wortes.⁸

1607: Post Mortem-Portrait des Menno Simons

Das früheste Portrait des führenden Täufers Menno Simons in Friesland schuf der katholische Grafiker Christopher Van Sichem um 1607,

-
- 5 Wolfgang Strobl: Täuferische Theologie im Bild, in: Leon Andergassen u. a. (Hg.): Reformation in Tirol und im Trentino. Kunst- und Kulturhistorische Forschungen, 2019, S. 163.
 - 6 Wolfgang Strobl: Anabaptist Theology in Painting, in: MQR, XCV, 2, S. 230, S. 249. Während der Renaissance schlossen sich Künstler oft durch ein Selbstportrait in ihre Werke ein.
 - 7 James Snyder: Northern Renaissance Art, Painting, Sculpture, the Graphic Arts From 2350-1575, New York 1985, S. 136 f.
 - 8 Ebd.: S. 347.



Abb. 3. Christopher Van Sichem: Menno Simons. ca. 1608, Kupferstich, Mennonite Library and Archives (MLA), Bethel College, North Newton, KS.

etwa 45 Jahre nach Mennos Tod (1561) als Teil einer Portraitserie *Die Bühne der Erzheretiker* (*Het tooneel der Hooft-Ketteren*). Da es keine bildliche Darstellung von Menno aus dessen Lebenszeit gibt, stützte sich Van Sichem wahrscheinlich auf eine gedruckte Beschreibung des Reformers im Jahr 1550 (Abb. 3). Dort heißt es „... ein kräftiger, fetter und schwerer Mann mit einem derben, schroffen Gesicht, der nicht gut gehen konnte.“⁹ Um Letzteres anschaulich zu machen gibt Van Sichem Menno Simons eine hölzerne Krücke unter den linken Arm und dazu

9 Es ließen sich keine Übersetzungen weder ins Deutsche noch ins Englische finden. Daraufhin bot Mary Sprunger mir an, selbst den holländischen Text ins Englische zu übersetzen, die ich wiederum ins Deutsche übertrug. Mary Sprunger E-Mail an Reinhild Janzen, 20. März, 2025.

das Attribut einer zum Neuen Testament hin geöffneten Bibel in der rechten Hand. Stellt man das Bildnis auf den Kopf, wird Mennos Leitwort aus dem 1. Brief des Paulus an die Korinther lesbar (1. Kor. 3, 11): „Einen andern Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“

Unter dem Portrait Mennos berichtet ein langer in holländischer Sprache gedruckter Text über seine Biographie, Gelehrsamkeit und Schriften.¹⁰ Menno blickt uns, sein Publikum, direkt und mit freundlicher-Miene aus seinem reichverzierten Rahmen an, die Lippen leicht geöffnet, als sei er inmitten einer Predigt. Mary Sprunger und Piet Visser veröffentlichten weit über 80 weitere Portraits von Menno Simons, dessen Gestalt in den folgenden Jahrhunderten immer mehr zu einem Gelehrten und hoch angesehenem Geistlichen je nach dem Stil der Zeit idealisiert wurde, auch karikiert und kommerziell ausgelotet.

1641: Rembrandt malt ein Doppelportrait eines mennonitischen Ehepaars

„Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter Euch“ (Matth. 18,20). Sobald die Niederlande von der spanischen Besatzung und der Inquisition befreit waren, blühte die Wirtschaft und damit die Kunst im 17. Jahrhundert in Europa auf. Zum Beispiel in Amsterdam, wo wohlhabende mennonitische Kaufleute zu Mäzenen, Auftraggebern der besten Künstler, Kunstsammler und Kunsthändler wurden, und so auf einflussreiche Weise zur Kunstgeschichte allgemein beitrugen. Karel van Mander (154–1606) war Maler, Gründer einer Kunstakademie in Haarlem und Autor des einflussreichen *„Schilderboek“*, wörtlich „Bilderbuch“, veröffentlicht 1604, das bis heute eine bedeutende Quelle zur Kunst seiner Zeit ist. Mennonitische Verleger beschäftigten Künstler für Bildschmuck in ihren Büchern, wie die Herausgeber der Biestkens Bibel, die auch in den Handel mit Danzig gelangte.

Bilder, Landschaften, Stilleben und vor allem Portraits schmückten die Privathäuser wohlhabender mennonitischer Familien. Das bekannteste Beispiel eines solchen Mäzens war der erfolgreiche Kaufmann und einer der führenden Geistlichen unter Hollands Mennoniten, Laienprediger Cornelis Cläs. Anso in Amsterdam (1592–1646). Er gab Rembrandt Harmensz van Rijn (1606–1669) den Auftrag, ein Doppelportrait von sich und seiner Frau in ihrem neuen Haus zu malen (Abb. 4).

¹⁰ Piet Visser und Mary Sprunger, a. a. O., S. 62–105.



Abb. 4. Rembrandt Harmensz van Rijn: Der Mennonitenprediger Anslo und seine Frau Ältje Gerritsdr., 1641, Gemäldegalerie, Berlin, Öl auf Leinwand, 167cm x 210cm

Der Mennonitenprediger Anslo und seine Frau Ältje Gerritsdr. ist ein monumentales, fast lebensgroßes Gemälde.¹¹ Das Wort Gottes „steht“ wörtlich im Mittelpunkt des Bildes, aber durch Rembrandts geniale Lichtführung ist das Wort nicht statisch, sondern zum Sprechen bzw. zum Leben gebracht. Rembrandt führt das Licht von der offenen großen Bibel auf dem Lesepult zu den wachen Gesichtern des Ehepaares und zu deren Händen. Anslo wendet sich seiner Frau zu, während er mit seiner Linken zur Bibel hinweist und mit vor Begeisterung und Überzeugung glühenden Augen ein Bibelzitat interpretiert. Er spricht, seine Lippen sind geöffnet. Und seine Frau Ältje hört ihm, dem Wort, andächtig zu, während sie auf die Bibel hinschaut, der auf die Bibel hinweisende Hand ihres Mannes folgend. In seinem Buch *Rembrandt's Eye* spricht der Historiker Simon Schama von diesem Bildnis als „protestantischer Ikone“, als ein Werk das „Sehens und Hörens“, das gleichzeitig als Einheit ausstrahlt wird.¹² Schama weist daraufhin, wie sich die Seiten des

11 Seit 1897 im Besitz der Gemäldegalerie Berlin, Museen Preußischer Kulturbesitz

12 Simon Schama: *Rembrandt's eye*, New York 1999, S.479-480.



Abb. 5. Biestkens Bibel, Herausgabe von 1647, Amsterdam. Mennonite Library and Archives (MLA), Bethel College, North Newton, KS. Foto: die Autorin

„Buches aller Bücher“ wie durch einen Windhauch des Heiligen Geistes bewegen. Die Aufmerksamkeit des Ehepaares ist ganz und gar dem „Wort“ gewidmet, gelesen, interpretiert und gehört in der Vertrautheit ihres Hauses.

In den Worten Piet Vissers war für die holländischen Täufer und Mennoniten – „wie in den frühen Tagen der apostolischen Kirche - das Evangelium und die Erklärung des Gotteswortes die alleinige Bedingung für Andacht und Gottesdienst (...) Liturgie und rituelle Zeremonie hatten kaum eine Bedeutung.“¹³ Die Dochtschere, die hinter der weißen Kerze liegt, galt als „Symbol der *correctio moderna*, die brüderliche Mahnung die die Seele vom Schleim der Verwirrung befreit“, so wie die Dochtschere die Kerze von tropfendem Wachs befreit.¹⁴

Anslos große Bibel entspricht in ihrem Folioformat der im Mennonitischen Archiv am Bethel College bewahrten sogenannten Biestkens Bibel – zwischen 1560 und 1723 gab es mehr als hundert Ausgaben – die bei den holländischen Mennoniten am meisten in Gebrauch war

13 Piet Visser: Mennonite Worship Places in the Netherlands, in: MQR, LXXIII, 2, 1999, S. 220.

14 Gemäldegalerie Berlin, Prestel Museumsführer, 1998, S. 92.

und auch für die Danziger Mennoniten im Handel (Abb. 5). Sie war mit gravierten Bildmotiven geschmückt.¹⁵

Allerdings war es dem Unternehmer und Prediger Anslo auch daran gelegen, dass Rembrandt dessen sozial gehobenen Stand und Reichtum andeutet: Kostbare Textilien, obenauf, direkt unter der Heiligen Schrift und weiteren Büchern liegt ein teurer importierter Knüpftteppich aus dem Vordenen Orient und darunter ein Seidentuch. Die pelzverbrämte Kleidung des Paares ist zwar zurückhaltend in der Farbigkeit, aber aus qualitätsvollem Material. Das Kleid der Ältje glänzt wie schwere Seide.

Unter Rembrandts vielen Auftraggebern war auch der mennonitische Kaufmann Volckert Jansz (ca.1605–1681), Vorstand der Tuchmachergilde. Rembrandt zeigt ihn als den zweiten Mann von links, als Einzigen fast stehend, vorgebeugt und den imaginären Gast direkt anblickend, umgeben von Mitgliedern der Gilde am Konferenztisch bei einem ihrer Treffen. Vockert Jansz galt als sehr wohlhabend und war als Sammler von Kunst und „Kuriositäten“ bekannt, der seine Sammlung gerne Besuchern aus aller Welt zeigte.¹⁶

1685: Kupferstiche illustrieren die Martyrien der frühen Täufer

Die 2. Auflage des *Martyrerspiegels*, mit 104 Kupferstichen illustriert, kursierte neben der Bibel als einflussreichstes Buch als Nährboden des Glaubens unter den Mennoniten. Der Autor dieses Buches war der Mennonit Thielemann Jansz. Van Braght und der Künstler, mit der Bebilderung beauftragt, war der Mennonit Jan Luyken (1649–1712).¹⁷ Die altbekannte Wahrheit, dass ein Bild mehr Macht hat und beeindruckender sein kann als „tausend Worte“ beweist dieser begabte Künstler. Für mich sind zwei seiner Kupferstiche besonders ansprechend, von denen die hilfreiche und letztlich aufopfernde Tat des Täufers Dirk Willem aus Asperen wohl am bekanntesten ist: seinem Verfolger im Dienst

15 Die Biestkens-Bibel im Bethel College wurde von Cornelius Krahn in den 1950er Jahren in einer Scheune der Familie Samuel A. Koehns in Meno, Oklahoma, entdeckt und für das Bethel College erworben. Die Bibel machte 3 große Auswanderungen mit: von Volhynien nach Preußen, von Preußen nach Russland, von dort in die USA und sieht jetzt nach mehr als 40 Jahren einigermaßen strapaziert aus. Sie misst 11x 14.5x4.5 inches und wiegt 12 ½ amerikanische Pfund. Die Titelseite ist herausgerissen.

16 Simon Schama: a. a. O.: S. 646–649. Die Qualitätsprüfer der Tuchmachergilde, The Syndics, auch unter dem Titel The Sampling Officials of the Draper's Guild, 1662, Amsterdam Rijksmuseum.

17 John Oyer and Robert S. Kreider: *Mirror of the Martyrs: Stories of courage, inspiringly retold, of 16th c. Anabaptists who gave their lives for their faith*, Intercourse 1990, S.7.



Abb. 6. Jan Luykens: Der Märtyrer Pieter Pietersz. Beckchen, 1685, Kupferstich, für Thielemann Jansz. Van Braghts 2. Auflage seines Buches Das blutige Schauspiel oder Märtyrerspiegel der taufgesinnten und wehrlosen Christen. Amsterdam 1685. Foto: John M. Janzen

der spanischen-katholischen Regierung der Niederlande, des Herzogs von Alba, über Eis entfliehend, riskiert Dirk Willems sein Leben indem er die um Hilfe flehende Stimme seines Verfolgers, der am Ertrinken ist, hört, sich nach ihm umwendet und seine Hände denen seines durch das Eis gebrochenen Verfolgers entgegenstreckt und ihn rettet. Der Verfolger liefert Dirk dann der Todesstrafe durch Verbrennung bei ledigem Leibe aus. Das geschah 1569. Die zentrale Geste der rettenden Hände spricht unmittelbar Jesu Gebot an, die Mitmenschen zu lieben, egal ob Freund oder Feind.

Jan Luykens zweites Bild zur frühen Geschichte der als Ketzer verfolgten Täufer, gehört die des Pieter Pietersz, *alias* Beckjen (Abb. 6). Er stellte sein Fährboot über die Amstel seiner kleinen Gemeinde zur Verfügung, damit sie sich darauf unauffällig zum Studium der Bibel, zum Gebet und Singen geistlicher Lieder treffen konnten. Dass diese Menschen nicht zu einer Spazierfahrt beieinander saßen, macht der Künstler dem Betrachter augenscheinlich, indem die Männer ihre Hüte abgenommen haben, um die Gegenwart Gottes demütig anzuerkennen. Im kleineren Kreis um die Bibel sitzen auch zwei Frauen, gleichberechtigt und ebenso

mutig angesichts der Gefahr, verfolgt zu werden. Sie hören dem Leser sehr aufmerksam zu, so wie die Frau des Mennonitenpredigers Anso in Rembrandts Doppelportrait. Im Januar 1569 wurde Pieter Pietersz verhaftet, und nach seiner Folter bekannte er, dass er sein Boot mehrere Male als geheimen Treffplatz sowohl tagsüber als auch nachts zur Verfügung gestellt hatte. Daraufhin wurde er bei lebendigem Leib in Amsterdam verbrannt. Jan Luykens setzt diese Scene eines geheimen Gottesdienstes an den Ort ihres Geschehens, indem er am Horizont die internationale Handelsstadt Amsterdam und ihr blühendes Gewerbe – siehe die mächtigen Mühlen – andeutet.

Nicht-täuferische Künstler stellten Mennoniten als exotische Minderheit in Büchern dar, zum Beispiel im 4. Band der Enzyklopädie *Cérémonies et Coutumes Religieuses de Tous les Peuples du Monde* von Bernard Picart (1763) in Amsterdam herausgegeben). Siehe auch den Kupferstich *Amsterdamer Mennonit um 1730* in diesem Band sowie die detailgetreuen Darstellungen *Le Baptême des Mennonites* und *La Bénédiction qui suit le Baptême* in einem mennonitischen Bethaus in Amsterdam. Für die Veröffentlichung wurden die Originalzeichnungen von L. F. du Bourg in Kupfer gestochen.¹⁸

1665 – 1757: Leinendamastservietten erzählen vom Propheten Elias

Besucher des Kauffman Museums am Bethel College in North Newton, Kansas, sehen in der Sammlung der von mennonitischen Familien bei ihrer Auswanderung aus Preussen und der Ukraine mitgebrachten Andenken an die Heimat auch figurative Leinendamastservietten im Besitz zweier Gründerfamilien der mennonitischen Gemeinde von Hamburg–Altona, verwandt miteinander durch Heirat, die Linnichs und van der Smisens. Drei dieser großen Servietten tragen eingewebte Bilder zur Geschichte des Propheten Elias (1. Könige 17, 1–14) mit Betonung der Wunder. Wir sehen hier ein Detail der Raben die Elias Nahrung bringen (KM 6554.5.), und Elias der den Sohn einer Witwe auf wundersame Weise heilt. Die Szenen sind von eingewebten Texten aus den betreffenden Bibelstellen begleitet. Elias galt für Christen allgemein als Vorgänger, als Prototyp des wunderwirkenden Christus, die Macht Gottes bezeugend. Die Furcht der Menschen vor Hunger, Einsamkeit,

18 Kurt Kauenhoven: Das Kauenhowen-Buch, 3. Teil, Bildband zur Geschichte des Danziger Mennoniten-Geschlechts Kauenhoven-Couwenhoven 1656 – 1967, Maschinenschriftliches Manuskript, im Besitz von Reinhold Kauenhoven Janzen.



Abb. 7. Leinendamastserviette, Detail: Elias bekommt Brot von Raben (1. Könige 17: 1-14) ca.1670's -1700, Kauffman Museum, KM 6554.9.Foto: David Kreider

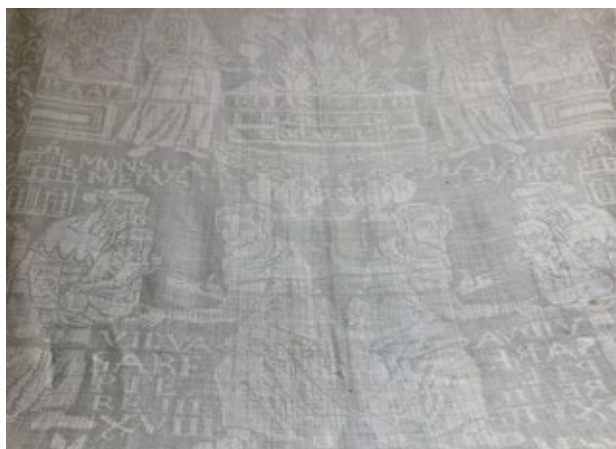


Abb. 8. Leinendamastserviette, Detail: Elias und die Witwe, ca.1670-1700, gewebt entweder in Courtray, Flandern, oder in Haarlem, die Niederlande, gestickt Initiale „IL“(Ida Linnich) Kauffman Museum KM 6554.2, Geschenk von Frieda Abdeas. Foto: David Kreider

Krankheit und Tod werden durch diese biblischen Geschehnisse gemildert und getröstet, Glaube und Hoffnung gestärkt. Sie waren praktisch, indem sie die geforderte Etiquette der Tischmanieren erfüllten. Gleichzeitig waren sie Symbole für den gesellschaftlichen Rang ihrer Besitzer, da man viel für sie zahlt. Auch für ihre Pflege. Diese Servietten funktionierten wie Bilderbogen der „gehobenen“ Klasse bei Tisch, sie reg-

ten Unterhaltung an, sie dienten als moralisierende Unterweisung, als Bilderpredigten, als *exempla virtutes*.¹⁹

Ca. 1800: Pendeluhr mahnt mit einer Bildgeschichte aus dem alten Testament

Die Pendeluhr der Familie Rempel ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Dinge des täglichen Lebens in mennonitischen Haushalten mit moralisierenden Bildern aus der Bibel geschmückt waren. Aber das war nicht anders als in nicht-mennonitischen Haushalten. Das bemalte Ziffernblatt erzählt die Geschichte des Königs Hiskia (2. Könige 19, 9–14). Er trägt seine Krone, sitzt auf seinem erhöhtem Thron, während vor ihm der Botschafter des assyrischen Königs Sennacherib eine bedrohliche Botschaft mitteilt, siehe die Schriftrolle. Daraufhin betet Hiskia, Gott möge ihn vom König der Assyrier befreien (Abb. 9).

Der Künstler rafft mehrere entscheidende Episoden der Geschichte zusammen – simultan erzählend – wegen der Knappheit der Bildfläche, wie eine Kurzschrift mit dichter Bedeutung und didaktischer Eindringlichkeit einer volkstümlichen Predigt. In der Geschichte Hiskias ist Gott auch Gott der Zeit. Er verspricht Hiskia weitere fünfzehn Jahre Lebenszeit zusätzlich zur Wiederherstellung seiner Gesundheit, zur Befreiung von seinen Feinden (2. Könige 20–6 und 2. Könige 20,11). Jeder, der die Geschichte von Hiskias kannte, war auch



Abb. 9. Pendeluhr aus Westpreussen, (seit 1945 Polen), die Geschichte des Propheten Ezechiel (2 Könige 19, 9–14), ca. 1800, unbekannter Maler, Privatsammlung, Foto: Inventar des Projekts Immigrant Mennonite Furniture (including pendulum clocks), Kauffman Museum Archiv #19.021

19 Reinhild Kauenhoven Janzen: Deciphering Seventeenth Century Napkins: Testimony to a Mennonite Family's Way of Life, in: Mennonite Life, September 1988, S. 21–29.

mit diesen Versen vertraut. Für Mennoniten im Weichseldelta unter preußischer Herrschaft im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts war die von Gott belohnte Glaubenstreue Hiskias besonders beziehungsreich. Ihre Rechte und Privilegien, ihre Dispension vom Militärdienst, die die polnische Krone ihnen seit dem 16. Jahrhundert gewährt hatte, standen nun unter Bedrohung und mussten neu verhandelt werden, nicht nur mit der preußischen Krone, aber auch mit der protestantischen Staatskirche. In dieser politischen Lage, die die Fortführung der mennonitischen autonomen Glaubensgemeinschaft gefährdete, war Gottes Belohnung von Hiskias Glaubenstreue allerdings eine Quelle für ihre Stärke und Trost in ihrem Kampf, ihre Glaubenstreue angesichts der staatlichen Opposition zu bewahren.²⁰ Biblische Themen, auf Ziffernblättern von Uhren gemalt, waren keine Seltenheit. In der Sammlung des Kauffman-Museums ist auch eine Eisenplattenuhr (KM 19.026), die auf ihrem runden, bemalten Ziffernblatt die bittere Folge des verhängnisvollen Schwurs des Jephta zeigt (Richter 11, 29–40), und so dem Besitzer der Uhr und seinen Besuchern eine nachdenkenswerte Lektion erteilt.²¹

Ca. 1820: Bildnis einer jungen Frau

Portrait einer unbekannten mennonitischen jungen Frau, das im Auswanderungsgepäck der Familie Abraham Ensز etwa um 1876 von der Weichselniederung nach Kansas mitkam. Das Bildnis ist nicht datiert und nicht signiert (Abb. 10). Die Frau blickt mit großen graublauen Augen und leichtem Lächeln den Betrachter direkt an, ihre kunstvolle Frisur, die nur mit Hilfe einer geschickten Helferin entstehen kann, spiegelt die Mode ihrer Generation – Biedermeier – wider, wie auch der Schnitt ihres dunkelbraunen Kleides. Zeichen des Wohlstands ihrer Eltern (oder ihres Ehemanns) sind die goldene Gürtelschnalle, eine kleine in Gold gefasste Brosche mit blauem Stein, die Farbe ihrer Augen widerspiegelnd, die weiße Halskrause, die Perlenschnur um ihre Stirn und auch der Kamm, der wahrscheinlich aus Schildpatt ist. In der Sprache der Kunstgeschichte wird dieser Stil des nicht akademisch gebildeten Künstlers „naiv“ oder „primitiv“ genannt, im Gegensatz zu Rembrandts Portrait von Anslo und dessen Frau, dennoch strahlt es eine einnehmende Direktheit, eine in sich ruhende Bescheidenheit aus. Das Bildnis weist kaum Modellierung, kaum Andeutung dreidimensiona-

20 Janzen and Janzen: a. a. O., S. 100 f.

21 Ebd.: S. 100 f.



Abb. 10. Portrait einer jungen mennonitischen Frau im Weichseldelta (seit 1945 Polen), ca. 1820, unbekannter Maler, Tempera auf Papier, KM 2710, Geschenk von Henry R. Enszt. Foto: David Kreider

ler Illusion auf, es fehlt jegliche Dynamik. Die gewissenhaften Umriss beschreiben die Form und sind dann mit flacher Farbe ausgefüllt.

Vor der Erfindung der Fotografie war Portraitmalerei akademisch ausgebildeter mennonitischer Künstler – oder mennonitischer Abstammung – aus den städtischen mennonitischen Gemeinden von Danzig und Königsberg ebenfalls ein begehrtes Genre für mennonitische sowie für andere Auftraggeber. Allerdings gab es eine Auseinandersetzung zwischen dem Danziger Maler Enoch Seemann und dem Ältesten der Danziger Flämischen Gemeinde Georg Hansen, die zu Seemanns Ausstoß aus der Gemeinde führte. Der Älteste Georg Hansen begründete seinen Beschluss mit dem zweiten Gebot im Alten Testament, denn Seemann hatte Portraits gemalt. Er sollte stattdessen Landschaften und Dekorationen malen. Diese Auseinandersetzung wurde um 1697 als eines der ersten mennonitischen Flugschriften Danzigs veröffentlicht. Enochs Sohn, Enoch Seeman der Jüngere, wurde ein bekannter Portraist in London, u. a. auch von Mitgliedern der königlichen Familie. Es brauchte eine lange Zeit um die traditionelle Ablehnung preussischer Mennoniten gegenüber dem Künstlerberuf zu überwinden. Im Fall,

dass ein junger mennonitischer Mann oder eine mennonitische Frau künstlerisches Talent bezeugten, mussten sie dies als Amateur bzw. als Laie verwirklichen.²²

In seinem 1949 erschienenem Artikel über mennonitische Künstler in Danzig und Königsberg hielt mein Vater für das 18. bis ins frühe 20. Jahrhundert sieben Namen fest, darunter 6 Maler und einen Bildhauer. Sie hatten verschiedentlich an den Kunstakademien in Berlin, Königsberg, München und Dresden studiert. Viele ihrer Werke haben den 1. und den 2. Weltkrieg und deren Folgen nicht überlebt. In den Bildern, die mein Vater zwischen den Weltkriegen sehen konnte, stellte er „das Beste in der Mennonitischen Tradition“ fest, zum Beispiel in den Werken von Richard Löwens (1856–1885) „die Klarheit der Seele, Schlichtheit der Kleidung, Wahrhaftigkeit, geläuterte Geistigkeit.“²³ In den Arbeiten von Franz Theodor Zimmermann (Königsberg 1807 – ?) sah mein Vater Charakteristika des mennonitischen Erbes: „Ernsthaftigkeit, Besonnenheit, Klarheit, (Glaubwürdigkeit) (...) dies kann auch von allen hier genannten Künstlern gesagt werden.“²⁴

Wie in Amsterdam war mennonitisches Leben auch Thema außenstehender Künstler, wie zum Beispiel in Kupferstichen und Zeichnungen des berühmten calvinistischen Künstlers Danzigs, Daniel Chodowiecky (1726–180?). Kurt Kauenhoven ging es in seinem Artikel darum, das Wenige an Werken und schriftlichen Dokumenten, die die beiden Weltkriege überlebten, vor dem Vergessen zu retten. Er selbst war „gebranntes Kind“: Er verlor einen Bruder im Zweiten Weltkrieg und die englischen Besatzungsmächte in Göttingen vernichteten sein gesamtes Forschungsarchiv zu mennonitischer Familienkunde und Geschichte.²⁵

Er schließt seine Übersicht mit der Reproduktion eines handschriftlichen Dokuments, vom Ältesten der Königsberger Gemeinde Johann Penner am 25. September 1829 für Franz Theodor Zimmermann verfasst. Es ist ein Attestat, das bestätigt, dass der Träger ein Mitglied der Königsberger Gemeinde ist, der nach Berlin reiste, um dort Malerei zu

22 Kurt Kauenhoven: Mennonite Artists Danzig Königsberg, in: Mennonite Life, North Newton, Kansas, IV., Nr. 3, 1948, S. 17–23, S. 45.

23 Ebd.: S. 19.

24 Ebd.: S. 45.

25 Kurt Kauenhoven wurde von den Britischen Besatzungsmächten in Göttingen wegen seiner aktiven Mitgliedschaft in der nationalsozialistischen Partei Deutschlands verhaftet, deshalb die Zerstörung und Plünderung seines Arbeitszimmers.

studieren. Dieses Attestat war zur Freistellung vom preussischen Militärdienst erforderlich.

1940: Gedenkskulptur des Mennonitschen Siedlers

„Das grösste Gut, das ein Bildhauer schaffen kann, ist nicht für ein Museum oder eine Privatsammlung, sondern für öffentliche Plätze, wo Menschen zusammenkommen,“ (Samul Cushwan, artist).²⁶

Im Jahr 1941 In Newton, Kansas, entschied die *Junior Chamber of Commerce* (in dem drei mennonitische Geschäftsleute vertreten waren), dass sie die Bürgerschaft für die Errichtung eines Denkmals übernehmen wollen, das an „eins der größten Ereignisse in der Geschichte der Vereinigten Staaten – die Ankunft der Winterweizensaat in den Kisten mennonitischer Einwanderer aus dem zaristischen Russland im Jahr 1874“. Der Präsident dieser Wirtschaftskammer erklärte drei miteinander verknüpfte Aufgaben für dieses öffentliche Denkmal: erstens sollte es eine Anerkennung für Bernhard Warkentins sein, der den Winterweizen aus Russland eingeführt und im Landkreis des Harvey Countys etabliert hatte; zweitens die wichtige Rolle der Santa Fe Eisenbahn im Transport über Land und Übersee, und in der Entwicklung der weiten Prairie mit der Besiedlung durch Pioniere; drittens die Mennoniten, die hier siedelten und durch schwere Arbeit die Prairie in das an Weizen reichste Land in Nordamerika verwandelten, und dazu die tausende von Menschen verschiedenster ethnischer Abstammung, die die Weizenproduktion zu der machten, die sie heute ist.“ (Abb. 11)

Durch die Vermittlung von Präsident Franklin Roosevelts *Federal Arts Project (WPA)* bekam ein sehr junger Künstler den Auftrag für dieses Denkmal: Max Nixon, gebürtig aus Kansas. Sein *Mennonite Settler* ist bis heute das einzige öffentliche, monumentale Denkmal eines mennonitischen Bauerns in Nord Amerika.²⁷

Wir sehen einen bärtigen Mann, der seinen Hut abgenommen hat und vor sich hält, sein rechter Arm umfasst seinen Oberkörper. Er steht mit beiden Füßen auf dem Boden, total frontal, völlig in sich ruhend, still, was an ägyptische Grabskulpturen und archaisch-griechische *kouroi*

26 Reinhold Kauenhoven Janzen: Art That Works: Newton's Mennonite Settler Monument in its 73rd Year, 2014, Vol. 68, <https://mla.bethelks.edu/ml-archive/2014/art-that-works-newtons-mennonite-settler-monument.php>, zitiert in: Belisario R. Conreas: Tradition and Innovation in New Deal Arts, Lewisburg 1983, S. 170.

27 Ebd.. Vol. 68, <https://mla.bethelks.edu/ml-archive/2014/art-that-works-newton-mennonite-settler-monument.php>



Abb. 11. Max Nixon: The Mennonite Settler, 1940, Newton, KS, USA.,
Foto: John M. Janzen, März, 2025.

erinnert. Sein Gewicht ist auf jedes Bein gleich verteilt. Das ist keine entspannte Haltung, wie sie die Griechen im klassischen Stil mittels des *contrapposto* erfanden. Er steht als ob er sich im Innersten konzentriert, mit gesenktem Blick, als ob im Gebet. Die Pose dieses *Siedlers* zeigt Respekt für den Anderen. Ein Hut wird abgenommen, wenn man einen Mitmenschen grüsst, oder mit ihm spricht und ganz selbstverständlich beim Gebet in Gegenwart Gottes. Die Pose des *Siedlers* ist die des Respekts, der Demut, eine mit der wir Beschauer uns alle identifizieren können und die wir selbst praktizieren, wenn wir die lebengebende höhere Macht anerkennen. Die stille, andächtige Körpersprache dieses Siedlers lädt den Betrachter ein, selbst für eine Weile still zu werden und dankbar für all diejenigen zu sein, die vor uns kamen, und dankbar für unser tägliches Brot.

Max Nixon vereinte in seinem Denkmal zwei Medien: Bildhauerei und Mosaikmalerei²⁸, aus sieben Kalksteinblöcken und vier Bildern aus kleinen farbigen Mosaiksteinen zum Erzählen der Geschichte des Siedlers: eine orthodoxe Kirche steht für Russland, ein Schiff für die transatlantische Reise, ein Zug für die Weiterfahrt von New York nach Kansas, die neue Heimat mit Kirche, Haus und Hof. Diese Bilder umrahmen das hohe, stilisierte Bündel reifen Winterweizens, durch rötliche Farbe gekennzeichnet, auf dem der *Siedler* steht.

Zur Finanzierung trugen sehr viele Privatspender aus Newton und Umgebung bei, Bauern zahlten in Weizenspenden, und die Stadtverwaltung von Newton sowie Franklin Roosevelts *Federal Arts Project/WPA*. Durch das landesweite Projekt *SOS (Save Outdoor Sculpture)* der Smithsonian Institution in Washington, in allen Staaten die öffentlichen Denkmäler zu registrieren, wurde ich 1990 gebeten als Volontärin dies für den Landkreis in dem ich wohne, zu tun. So begann meine zehnjährige Beschäftigung mit dem „Mennonitischen Siedler“ in Newton. Dies führte zu einer sehr notwendigen professionellen Restaurierung des Denkmals, deren Kosten durch Zusammenarbeit mit privaten und öffentlichen Spenden gedeckt wurden. Auch die kleine mennonitische Gemeinde in Göttingen trug dazu bei. Am 1. Oktober 2000 gab es bei schönstem Wetter eine festliche Wiedereinweihung mit Musikern, Reden, Enthüllung des Denkmals und Empfang.

1970: Das MCC-Logo, 2. Fassung von Ken Hiebert

Die Verwaltung des MCC (Mennonite Central Committee) beauftragte den Direktor der Abteilung Design, Ken Hiebert (1932–2025), an der Philadelphia Hochschule der Künste mit der Gestaltung eines neuen Logos für das MCC, zur Feier des 50jährigen Bestehens (Abb. 12 und Abb. 13). In den 75 Jahren seit dieses Logo entstand, ist es weltweit bekannt geworden. Überall wo das MCC arbeitet kündigt das Kreuz das sich in eine Taube auflöst, blau auf weissem Kreis auf wiederum blauem Hintergrund, mit einfachster, klarer Linienführung Hilfe für alle Notleidenden an. Das Kreuz wird lebendig in der Form einer Taube, eines Botschafters, und fliegt in den Raum des Betrachters in die rechte Richtung. Da wir in der westlichen Kultur Text und Bild von links nach rechts lesen, verstehen wir, dass das Kreuz nicht statische Bedeutung hat, sondern ein Auftrag zu tätiger Nachfolge Christi im Hier und Jetzt ist. Für mich bedeutet dieses Symbol gleichzeitig eine geniale bildne-

28 Die Kunstgeschichte klassifiziert Mosaiken als Malerei.



Abb. 12. Ken Hiebert: MCC Logo Design, 1970, Schild bei der Einfahrt zum MCC Kansas Hauptquartier North Newton, KS, U.S.A. Foto: John M. Janzen, März, 2025.

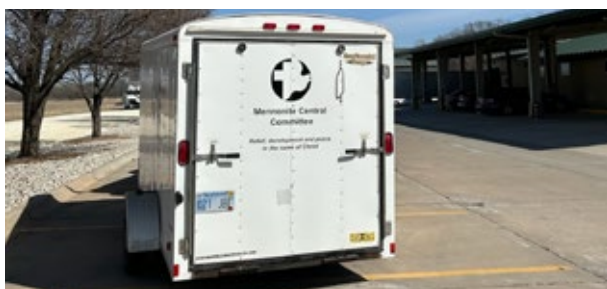


Abb. 13. Ken Hiebert: MCC Logo, auf einem Lastwagen des MCC, North Newton, Kansas, U.S.A., Foto: John M. Janzen, März, 2025.

rische Darstellung der nicht wörtlich zu verstehenden Auferstehung. Ken Hiebert begrenzt nicht, ganz bewusst, den Schnabel und die Flügel mit der Linie des weißen Kreises, der das Universum symbolisiert. Er sagte 1970 „Das Logo habe ich absichtlich so entworfen dass es einen Moment aktiven Hinblickens von Seiten des Betrachters erfordert, um dessen Inhalt (Bedeutung) zu verstehen. Das ist ganz einfach: das Kreuz löst sich halbwegs in die Form einer Taube, eines Botschafters auf. In diesem Sinn ist das Logo eine Verbildlichung des Leitspruchs des MCC, der es seit seiner Gründung begleitet: „Im Namen Christi“.²⁹

1997: Öffentliche Protest-Skulptur

Esther Augsburgsberger und Michael Augsburgsberger vollendeten ihre dreijährige Arbeit an ihrer monumentalen Skulptur *Swords into Plowshares* im Jahr 1997. Sie verweist auf die Prophezeiung Jesajas: „Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen.“ (Jes.

²⁹ Anabaptist World, Feb. 2025, Vol. 6, No.2, S. 5.



Abb. 14. Detail Swords into Plowshares.



Abb. 15. Esther und Michael Augsburgers: Swords into Plowshares, 1997, Stahl, entwaffnete Handwaffen, Campus, Eastern Mennonite University, USA,
Foto: Brian Hamilton / CC BY-SA 4.0

2, 4) Die Skulptur der Augsburgers spricht die täuferische Ablehnung von Gewalt an, sowie die fortwährende Friedensarbeit der Mennoniten. Ausschlag gab der 1994 von der Polizei in Washington DC organisierte Rückkauf von Handwaffen, 3000 insgesamt. Dazu hatte Esther Augsburgers eine sehr persönliche Beziehung, denn einer ihrer Studenten war mit einer Handwaffe getötet worden. Die Augsburgers verhandelten mit der Polizei, diese Waffen für eine öffentliche Skulptur gegen Gewalt, „Schwerter zu Pflugscharen“, benutzen zu dürfen, nachdem sie von der Polizei unbrauchbar gemacht worden waren. Dann wurden diese Waffen in eine stählerne, riesige Pflugschar eingeschweißt (Abb. 14-15) – 16 Fuss hoch und 4 Tonnen schwer – und auf dem Platz *Judiciary Square* im Zentrum der Regierungshauptstadt der USA aufgestellt und eingeweiht. Einige Jahre später wurde diese Skulptur zum Campus der *Eastern Mennonite University* in Harrisonburg, VA, transportiert (Abb. 15)

und verkündete dort Jesajas Aufruf. Seit Februar 2025, steht *Swords into Plowshares* wieder in Washington, dieses Mal in der Nähe der Martin Luther King Avenue im Distrikt 8, wo Gewalt eine vorwiegende Rolle gespielt hat. Aber warum hat man in Washington jetzt *Swords into Plowshares* so sehr abgelegen von der Öffentlichkeit, sozusagen versteckt? Ein Besucher berichtete kürzlich, dass „*Swords into Plowshares* „vor einer Klinik für Geisteskranke steht, hinter einem eisernen hohen Zaun, dass parken verboten ist, dass es kaum Publikumsverkehr in dieser Gegend gibt, und dass kein Schild am Zaun zu sehen ist, das die Skulptur in irgendeiner Weise erklärt.³⁰ Das jetzige politische Klima in den USA sieht diese Skulptur offensichtlich als zu große Herausforderung an.

1959 – 1989: Gemalte biblische Exegese

Mein Kollege am Bethel College, Maler, Grafiker, Designer Robert Regier forderte mich auf das bisher nicht erfasste Werk der mennonitischen Künstlerin Sylvia Gross Bubalo (1928–2007) in Goshen, Indiana, für die Öffentlichkeit zu „beleuchten.“ Ich verbrachte mehrere Tage mit Sylvia in ihrem zu Hause, wo sie mir 80 ihrer Arbeiten aus einem Gesamtwerk von etwa 200 zeigte und besprach. Anschließend hatten wir einen regen Briefwechsel miteinander, in dem sie sich über ihre Aufgabe als gläubige Künstlerin mitteilte, aus der Sicht ihrer persönlichen mennonitischen Geschichte, und ihrem täuferischen Glaubensweg.

In ihren Bildern spricht sie die zentralen, aktuellen Fragen der Nachfolge Christi an: Was es bedeutet, ein Christ, eine mennonitische Frau zu sein, Teil einer Gemeinde und einer weiten Glaubensgemeinschaft. So sehen wir in Sylvias gemalten Visionen die Künstlerin „als Jünger, als Friedensstifterin, als Vertreter der Schönheit, als Retter der „unfree“, als Aufseher (Verwalter) der Erde, als Sucher der Wahrheit, als Mystiker, als jemand der mit Gott lacht und an die Macht des Gebets glaubt.“ Im Zusammenhang mit Werken mennonitischer Künstler des 20. Jahrhunderts und allgemeiner amerikanischer Kunst gesehen, stellt Sylvias Bildsprache eine einzigartige visuelle Spiritualität dar, deren Wurzeln täuferischer Theologie entspringen.³¹

30 Bernd Janzen an Reinhild Janzen E-Mail 23.März 2025. Zu herausfordernd für die Regierung war auch die Wanderausstellung *The Martyr's Mirror* zunächst für Kauffman- Museum, von Robert Kreider kuratiert, von der Verantwortlichen Kuratorin für die Smithsonian Institution akzeptiert, aber von der Direktion abgelehnt.

31 Reinhild Kauenhoven Janzen: Art as an Act of Faith: Sylvia Gross Bubalo, in: MQR, Vol. LXXII, No.3, 1998, S. 389.



Abb. 16. Sylvia Gross Bubalo: *The Search for Jonah III*, 1987, Wasserfarben, Acryl auf Papier, Goshen College, Indiana, USA

The Search for Jonah III (1987) ist eine von mehreren Fassungen zum Thema „Jonas“, dessen Sträuben, Gottes Plan gegenüber gehorsam zu sein, und „Wiederauferstehung“ durch Gottes Gnade erfährt (Abb. 16). Hier übersetzt sie dies schon in dem Deckengemälde der römischen Katakombe der Heiligen Peter und Marcellinus (spätes 3. bis frühes 4. Jahrh.) hoffnungsspendende Motiv in ihre Gegenwart, in ihre persönlichen Erfahrungen. Wir sehen einen makellos gekleideten Geistlichen, im geöffneten Rachen bzw. Bauch des ungeheuren Fisches, dessen steif gespreizte Hände das Gegenteil der Geste betender Hände ausdrücken. Er sieht noch nicht, dass seine Rettung naht. Am hohen Horizont des weiten Ozeans nähert sich ein rotes Boot in dem etwa 12 weiße geisterhafte Wesen auf ihrer Suche nach Jona sitzen, mit ausgeworfenem Anker. Sylvia sagte mir dass sie in diesem Bild „Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart im selben Bild vereinigen wollte. Jona sträubte sich Gottes Auftrag zu erfüllen. Er wollte nicht seinen sicheren und sauberen Hafen verlassen. Gott neigt dazu, den Teppich immer dann wegzuziehen, wenn wir zu ‚organisiert‘ werden“.³²

32 Ebd.: Interview mit der Autorin, 26. Feb., Brief an die Autorin, 26. Februar, 1995, S. 407.

Ca.1980: Geschenk eines gestickten „Blumentuchs“ von Flüchtlingen, die Hilfe erhalten hatten

Unsere ländliche Gemeinde in Kansas nahm eine achtköpfige Flüchtlingsfamilie aus Laos auf. Ich fuhr mit der Mutter, Ket Poo Salee, als Erstes zum Einkaufen von Lebensmitteln, aber noch wichtiger war ihr, vielfarbige Stickgarne und Sticknadeln zu finden. Beide Einkäufe waren erfolgreich. Als diese Familie nach einem Jahr zu Verwandten ihres Hmong Klans nach Seattle zog, schenkte Ket Poo Salee unserer Gemeinde im Namen ihrer Familie ein von ihr perfekt gesticktes „Blumentuch“, in der Sprache der Hmong *paj ntaub* oder *pa ndau* genannt (Abb. 17). Im Brauchtum der Hmong spielt so ein „Blumentuch“ eine



Abb. 17: Ket Poo Salee: Blumentuch (*paj ntaub*, oder *pa ndau*), ca. 1980, Kreuzstich und Appliqué auf Baumwolle, für die Gemeinde der Zion Mennonite Church, Elbing, KS USA.

Foto: John M. Janzen

rituelle Rolle bei besonderen Anlässen des Lebenskreises, zumeist auf Kleidung aufgenäht. Die leuchtenden geometrischen Motive haben symbolische Bedeutung wie zum Beispiel Segnung, Behütung oder Schutz, auch Gesundheit für Einzelne oder eine Gemeinschaft. Die geometrischen Muster leben im Gedächtnis der Stickerinnen, werden ohne Vorzeichnung auswendig gearbeitet. In diesem Fall war das „Blumentuch“, gerahmt von applizierten weissen, roten und gelben Streifen, von Ket Poo Salee ein Andenken an die Unterstützung und heilende Freundschaft die ihre Familie von unserer Gemeinde nach dem Trauma ihrer Flucht aus Laos erhalten hatte.³³

33 John M. Janzen: *The Social Fabric of Health, An Introduction to Medical Anthropology*, NewYork, NY, 2002. Der Autor wählte Ket Poo Salees Kreuzstich Sticktuch für die Gestaltung

1990: The Art of Sharing, the Sharing of Art: Kunstdankspende des deutschen Volkes an das MCC

„Wo Liebe zum Menschen vorhanden ist, ist auch Liebe zur Kunst vorhanden“ (Hippocrates). Für die Kunstgeschichte spielten mennonitische Weltkonferenzen mindestens seit etwa 1980 zunehmend eine Rolle, z. B. für die Weltkonferenz in Winnipeg, 1990, wohin mein Mann und ich eine von mir kuratierte Ausstellung vom Kauffman-Museum brachten.

The Art of Sharing, the Sharing of Art: Responses to Mennonite Relief in Postwar Germany, eine Sammlung von Originalgrafiken deutscher Künstler für die vom westdeutschen Präsidenten Theodor Heuss 1951 ins Leben gerufene „Dankspende des Deutschen Volkes“ (Gift of Gratitude of the German People). Auch meine Familie war unter den dankbaren Empfängern der MCC Spenden von Nahrung und Kleidung, sogar Schreibmaschinenpapier für meinen Vater. Die westdeutsche Regierung forderte die Bevölkerung zu Geldspenden auf, um die Arbeiten von 125 deutschen Künstlern kaufen zu können. Sie wurden an 248 öffentliche und private Hilfsorganisationen in 28 Ländern verschenkt, darunter auch an das MCC (Mennonitisches Hilfswerk). Diese Kunstblätter wurden wiederum an kanadische, an amerikanische Institutionen des MCC, an Einzelpersonen die an der Hilfsaktion in Deutschland beteiligt waren weitergegeben. Das MCC erhielt 50 Grafiken und ein Gemälde.³⁴ Davon habe ich 32 für diese Ausstellung zusammenbringen können und in meinem Katalog nach ihren Themen geordnet: 1. Die Katastrophe, 2. Hoffnung, 3. Dankesworte, 4. Glaube.

Der hier abgebildete Holzschnitt trägt den Titel *Winter 1946* und war von der Jury als einer der 10 besten Eingaben erklärt worden. Den Holzschnitt *Winter 1946* erhielt Ira J. Buckwalter, und in folgenden Jahren war er im Konferenzraum des Eastern Mennonite Board of Missions and Charities, Salunga, Pennsylvanien, ausgestellt (Abb. 18).³⁵

Meine Mutter sagte oft, dass der Winter 1946 die schlimmste Zeit des Krieges war, mehr Menschen litten an extremer Kälte, Hunger, totaler

des Buchdeckels, da in der medizinischen Anthropologie vom „gesellschaftlichen“ Gewebe der Gesundheit gesprochen wird..

34 Reinhold Kauenhoven Janzen: *The Art of Sharing, the Sharing of Art: Responses to Mennonite Relief in Postwar Germany*, 1984, Kauffman-Museum, North Newton, Kansas 67117, Mennonite Press, Inc., S. 9-10.

35 Es war eine Herausforderung diese verstreuten Einzelwerke, verteilt an mennonitische öffentliche Einrichtungen wie Verwaltung des MCC, Colleges, Mental health Kliniken und Individuen für die Ausstellung zusammenzusuchen, auszuleihen, wieder zurückzugeben.



Abb. 18: Wilhelm Grimm: Winter 1946, Holzschnitt, ca. 1951-1953, Teil der „Dankspende des Deutschen Volkes“, Aktion des Bundespräsidenten Theodor Heuß, 1951. Hauptquartier North Newton, KS, U.S.A. Foto: John M. Janzen, März, 2025.

Zerstörung vieler Städte, Verlust der Hoffnung. Der Künstler zeigt diese Not an den Schulkindern, die vor der Kulisse der ausgebombten Häuser Hamburgs durch dicken Schnee zu ihrer Schule stapfen. Manche tragen einen Ranzen auf dem Rücken, von einem baumelt ein Schwamm, der zum Reinigen der Schiefertafel erforderlich war.³⁶ Die Besatzungsmächte öffneten wieder öffentliche Schulen mit der Auflage eines „Re-Education“- Programms, das anti-Militarismus (jedenfalls in Deutschland) und Demokratie betonte. Ein neuer Anfang musste gefunden werden. Die Gesichter der Menschen sind hier nicht „definiert“. Durch die starken Schwarz-weißkontraste und die zackige, rauhe Linienführung drückt der Künstler den Kampf um das reine Überleben aus, die verheerenden Folgen eines Krieges. Aber da die Kinder zur Schule gehen, sagt dieser Holzschnitt auch, dass trotz Allem das Leben weitergeht.³⁷

2016: Installationskunst: Verbildlichung der Erinnerung

Die Grafikerin Gesine Janzen (1967) sagte zum Konzept ihrer Ausstellung *Memory Matters*: „Die Wiederholung der gedruckten Elemente spiegelt meine wiederholten Bemühungen wider,[mich] mitzuteilen

36 Als ich 1947 in meine erste Klasse ging, trug ich meine Schiefertafel in einer Stroheinkaufstasche meiner Mutter.

37 Reinhild Kauenhoven Janzen: *The Art of Sharing, the Sharing of Art*, 1984, Kauffman-Museum Ausstellungskatalog, S.24–25



Abb.19. Blick in die Ausstellung Memory Matters, 2016, Kauffman Museum, North Newton, Kansas, USA. Foto: David Kreider



Abb. 20: Gesine Janzen: Installation in Black and White, 2016, Sammlung der Künstlerin.
Foto: Gesine Janzen

und zu verstehen, was „Überschreitung der Grenze zwischen Gegenwart und Vergangenheit bedeutet.“ Sie bat ihre Eltern, an dieser Sonderausstellung für das Kauffman-Museum mitzuarbeiten – zu deren Freude. Im Englischen ist das Wort „Matter“ doppeldeutig, denn es bedeutet das Dingliche, aber auch dass das Dingliche Bedeutung hat. Jede Wand des Ausstellungsraumes zeigte multimediale, fragmentartige Installationen deren Inspiration die Künstlerin aus dem schriftlichen und fotografischen Nachlass ihrer Familie väterlicherseits geschöpft hat, sowie aus

Fotografien ihrer eigenen Forschungsreise zu deren Spuren in das seit 1945 polnische Weichseldelta. Diese Arbeiten waren in der Mitte des Raumes inselartig mit Objekten aus dem Fundus des Kauffman Museums in Beziehung gesetzt, Objekte, die mennonitische Einwanderer aus dem Preußen des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts als kostbare Zeugen ihrer Identität mitgebracht hatten (Abb. 19).

Im Ausstellungskatalog sagt Rachel Epp Buller, dass „Janzens multimediale Installation mit dem Titel *Installation in Black and White* bewußt in schwarz-weißen und grauen Tönen gehalten ist, wie alle ihre Arbeiten für diese Ausstellung. Dies ruft eine unbestimmte Epoche vor der Erfindung der Farbfotografie wach, während wiederholt eingesetzte preußisch-blaue Farbakzente in gleichem Maß die geografische und die [geo-politische Herkunft] der Vorfahren Gesine Janzens andeuten. (Für mich stehen das Schwarz-Grau-Weiß für das verblässende Gedächtnis und die blauen Farbflecken für die geistige und spirituelle Welt.) In diesem collage-artigem Werk spricht Janzen auch die Häuslichkeit in ihrer Vergangenheit an.³⁸ Stoff, Stickerei, mit verblassten Familienfotos bedrucktes Papier, das wie eine Schürze gefaltet ist, aus Filz geschnittene weibliche und männliche Silhouetten, die spielerisch abwechselnd als positiv oder negativ ein „Hiersein“ oder „Jetzt“ und „Fortsein“ oder „Abwesenheit der Erinnerung und der Familie“ andeuten³⁹ (Abb. 20).

2022: Gunungan Altarbild, Indonesien

Einige Kunstausstellungen mennonitischer Weltkonferenzen bezogen sich auf mennonitische Künstler des Gastlandes, und so auch die letzte in Indonesien. Ein Beispiel ist das Werk des Indonesischen Künstlers Harjo Suyitno in der Kirche der mennonitischen Gemeinde in Jepara. Er verbindet seine Holz-Skulptur des Kreuzes als Lebensbaum mit dem traditionellen indonesischen Motiv des *Gunungan*, das die Welt ebenfalls als Lebensbaum symbolisiert, allerdings in aus dem Hinduismus und Buddhismus entsprungenem indonesischen Stil übersetzt. Das Konzept *Gunungan* („Berg“ oder auch „Lebensbaum“) „verkörpert“ ein Objekt, eine Schattenpuppenfigur des *Wayang* (Schattenpuppentheater), das historisch und bis heute eine zentrale Rolle mit verschiedenen Funktionen im Schattenpuppentheater in Indonesien, besonders auf

38 Gesine Janzen, Professorin und Leiterin der Grafikabteilung an der Kunsthochschule der Universität von Montana, e-mail an Rachel Epp Buller, 23. April 2017, siehe Rachel Epp Buller, a. a. O., S. 11. Aus dem Englischen übersetzt von Reinhild Kauehoven Janzen.

39 Rachel Epp Buller: *Traveling Across Time with Gesine Janzen*, in: *Memory Matters, works by Gesine Janzen*, 2018 Kauffman-Museum, North Newton, Kansas, S. 8–9.



Abb.21. Harjo Suyitno: Cosmic Christ, Altarbild Gunungan (Lebensbaum), 2022,
Mennonitische Gemeinde in Jepara, Java, Indonesien,
Foto: Karla Braun, Mennonite World Conference, Dec.16, 2019

Java spielt.⁴⁰ Dies Werk „repräsentiert die Mission und die Vision der Kirche“, sagte Suyitnos Pastor Danang Kristiawan (Abb. 21). Die blattartig stilisierte Figur ist traditionell aus bemalter Büffel- oder Schweinshaut hergestellt und bemalt. Alle Lebewesen, die sich auf einem Berg finden, sind symmetrisch um eine zentrale Lebensbaumachse geordnet, dessen Wurzeln, von Wasser getränkt, zu sehen sind: Vögel, Tiger, Affen, Fische, Schlangen, Blumen. *Gunungan* symbolisiert den Kosmos, die Grenze zwischen der menschlichen Welt und der Welt des Mythos, auch den Konflikt zwischen Macht und Gerechtigkeit. Dies erscheint alles hinter dem vorgesetzten hölzernen Kreuz, das aus Baumstämmen geschnitzt ist, so dass das Kreuz die Autorität Christi über die Schöpfung symbolisiert.

40 Zum Beispiel ist dieser Stil bereits in einem Steinrelief des späten 16. Jahrhunderts sichtbar, in der Alten Moschee in Mantinjan, Java. Sherman E. Lee: *A History of Far Eastern Art*, Prentice Hall, 1994, S. 284, ill. 364.

Suyitnos Altar, den er *Kosmischer Christus* nennt, integriert und ergänzt indonesische Kultur mit christlichen Themen. Sein Ziel ist, junge Menschen mit ihren kulturellen Wurzeln zu verbinden, indem er damit Christi Botschaft von Frieden durch Versöhnung verknüpft. Arli Klassen berichtete allerdings, dass diese Art des Synkretismus recht heftige Ablehnung von einigen Teilnehmern empfindet und eine solche Verschmelzung nicht-christlicher mit christlicher Ikonographie als bedrohend empfinden, besonders wohl auch die Einbeziehung islamischer Sufi Tänzer, sogenannte „whirling dervishes“ oder *semazens*, die ihr Ritual in einem großen öffentlichen Abendgottesdienst vorführten. Aber indonesische mennonitische Gemeinden verstehen dies als Friedensarbeit mit ihren islamischen Nachbarn, die die grosse Mehrheit gegenüber der christlichen Minderheit bilden.⁴¹

2025: Die *Anabaptist Community Bible* schließt Kunst zu Ehren des 500jährigen Täufergedenkens ein

Mit 1618 Seiten in Karton gebunden wiegt dieses Werk auf meiner Küchenwaage knapp drei Pfund, für mich zu schwer im Bett zu lesen. Diese *Anabaptist Community Bible* ist mit vierzig ganzseitigen Holzschnitten von sechs mennonitischen Künstlern angereichert. Der Historiker und Herausgeber John Roth schreibt im Vorwort, dass biblische Exegese der Täufer immer den Unterschied zwischen dem „inneren“ und dem „äusseren“ Wort anerkannt hat, aber dass die äussere Welt, die wörtliche Interpretation des Wortes, immer in Beziehung mit dem „inneren“ Wort bleiben muss“. „Damit meinten die Täufer die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Auf diese Weise wird der Text das lebendige und umwandelnde, transformative Wort Gottes (...). Die Kunst mit ihren Bildern kann zum tieferen Verständnis des Wortes auf überraschende und unerwartete Weise beitragen.“⁴² John Roth wählte selbst die Künstler aus und beauftragte sie jeweils mit 10 Holzschnitten, insgesamt 40. Ich frage mich, ist diese Zahl hier symbolisch gemeint, auf das Alte und Neue Testament bezogen?⁴³

41 Siehe Karla Braun, Karla: Mennonite World Conference, Anabaptist World, Dez. 16, 2019. Arli Klassen: Indonesian peacemaking: The Church Here and There, in: Canadian Mennonite, 23, November, Vol 26, Issue 24; Paul Schrag: World Assembly small but full of joy, in: Anabaptist World, July 21, 2022.

42 John D. Roth, Introduction to the *Anabaptist Community Bible*, in: Anabaptist Community Bible, S.XII

43 Matthew Regier, E-Mail vom 12.März 2025.



Abb. 22: Matthew Regier: Emmaus Road: Breaking Bread, 2025, Holzschnitt,
Sammlung Matthew Regier, Foto: John M. Janzen

Die „Kunst“ des Künstlers besteht darin, das Unsichtbare bzw. das Geistige sichtbar zu machen. Als Beispiel zeige ich hier zwei Holzschnitte von Matthew Regier, von denen beide Motive zeigen, die auf diesen Seiten von Rembrandt in seinem Gemälde *Anslo und seine Frau* und vom indonesischen Künstler in seinem Altar *Kosmischer Christus* verbildlicht wurden. Im Holzschnitt *Emmaus Road: Breaking Bread* (Luk. 24,13–35) sitzen sich ein Mann und eine Frau an einem Tisch gegenüber (Abb. 22).

Die Frau hält ein aufgeschlagenes Buch mit ihrer linken Hand, während sie ihre rechte Hand auf ihr Herz gelegt hat. Mit leicht geneigtem Kopf blickt sie zu ihrem Gegenüber, als ob sie über das, was sie liest, spräche, vielleicht eine Frage hat. Keiner von beiden nimmt die bärtige Gestalt am Kopfende des Tisches wahr. Sie sitzt vor einem großen



Abb. 23: Matthew Regier: Trees of Living Water, 2025, Holzschnitt,
Sammlung Matthew Regier, Foto John M. Janzen

Fenster, durch das wir in eine weite Landschaft blicken, wo eine Straße von dieser Herberge in Emmaus bis zum weiten Horizont führt, hinter dem Jerusalem liegt. Diese Gestalt erkennen wir als Beschauer sofort als Jesus an seinem Attribut des geteilten Brotes, das er vor sich hält – das Symbol des Abendmahls. Der Künstler Matthew Regier erfasst genau den Moment vor dem Augenblick, wenn die Gefährten Jesu ihn als solchen erkennen, wie in einer Vision. „Und es geschah da er mit ihnen zu Tische sass, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen.“ (Luk. 24, 30) Der Mann hebt mit offenen, erstaunten Augen sein Gesicht gen Himmel, während die Frau zu ihm schaut und mit ihrer Körpersprache erkennen lässt, dass sie ihn in ihrer „inneren Welt“ durch Verstehen seines Wortes auch erkennt. Das Licht, das vom Horizont her die Strasse

von Jerusalem nach Emmaus beleuchtet, bildet einen Heiligenschein um den Kopf Jesu.

Matthew Regiers Holzschnitt *Trees of Living Waters* bezieht sich auf den 1. Psalm 1ff.: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder noch sitzt, da die Spötter sitzen, sondern hat Lust zum Gesetz des Herrn und redet von diesem Gesetz Tag und Nacht! Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und seine Blätter verwelken nicht; und was er macht, das gerät wohl“ (Abb. 23). Diese Gruppe prächtiger Bäume verkörpert das Motiv und die Metapher des Lebensbaumes, das sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wiederholt vorkommt.⁴⁴

Epilog

Dieser Ueberblick von 500 Jahren Kunst und Kunstgeschichte bei den Täufern/Mennoniten besteht aus Werken zu denen ich eine persönliche Beziehung habe und die Grundthemen des mennonitischen Glaubens ansprechen. Die folgenden treten in den Vordergrund: Erstens: der kosmische Zusammenhang des täuferischen Christentums, verkörpert in B. D. Riemenschneiders Altar im 16. Jahrhundert und dem *Gunungan* Altar des indonesischen Künstlers Harjo Sujitno auf der Insel Java im 21. Jahrhundert bilden den Rahmen dieses Aufsatzes. Beide beziehen sich auf das Göttliche, das Menschliche und die Natur, beide beinhalten die weltweite Ausbreitung des Täuferiums sowie dessen Verbreitung von Europa zur nichtwestlichen Welt. Das ikonische Symbol des Baumes verankert die Glaubensgeschichte in der Metapher der Natur, wie in Matthew Regiers „... *der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht; und was er macht gerät wohl* (...), bezogen auf Psalm 1, Vers 3.

Eine zweite thematische Bildkategorie ist die des Portraits von bestimmten Personen. Trotz der geschichtlich weitverbreiteten Ablehnung von Menschenbildnissen in konservativen Zweigen des Täuferiums (weder als Portrait oder Selbstportrait, noch als Vorbild – wie das posthume Portrait von Menno Simons) haben viele Künstler mit Portraitmalerei zur vertieften Geschichte des Täufer- und Mennonitentums beigetragen. Rembrandts Doppelporrait von Prediger Anslo und seiner Frau

44 Meine Konkordanz zählt allein im Alten Testament 187 Bibelzitate, in denen das Wort „Baum“ im Sinn von „Lebensbaum“, „jeder Baum“ und „jeder grüne Baum“ vorkommt, siehe The NRSV Concordance Unabridged, 1991, S.1351 f.

Älter, die junge mennonitische Frau aus Westpreußen oder die Familienfotos in Gesine Janzens Installation sind unter meinen Beispielen.

Drittes Thema ist die Gegenwärtigkeit des Bibelwortes und Bilder die tiefere Einsicht in biblische Geschichten ermöglichen. Das überrascht nicht angesichts der täufrischen Überzeugung, dass das Verständnis der Bibel eine zentrale Rolle im Leben des Gläubigen spielt. Deshalb zeigt Van Sichem Menno Simons mit der offenen Bibel in der rechten Hand, das grundlegende Zitat seines Glaubens lesbar für den Betrachter. Die Leinendamaskservietten, die Pendeluhr, das Bild vom zweifelnden Jona von Sylvia Gross Bubalo, die Erscheinung Jesu bei seinen Jüngern in Emmaus in Matthew Regiers Holzschnitt in der *Anabaptist Community Bible*, alle betonen die biblische Botschaft im Sinn des „Logos“ des Johannesevangeliums.

Ein viertes Thema betrifft Erinnerung und Denkmäler. Täuferische und mennonitische Gemeinschaften und Familien gründeten langwährende Siedlungen, aber sie erfuhren auch Spaltungen, Zerrissenheit und Auswanderung. Gesine Janzens Arbeiten zum Wesen der Erinnerung (heroisch und traumatisch), des Vergessens und als Kette der Generationen ist Echo vieler weiterer Künstler. *The Mennonite Settler* (Der mennonitische Siedler) in Newton, Kansas ist nur eines unter hunderten von Denkmälern zur Geschichte der Täufer und Mennoniten, von denen allerdings die meisten nur Texte bieten.

Kunstgeschenke von Menschen, die Hilfe von Mennoniten, dem MCC, in Krisenzeiten durch Krieg, Hunger, Flucht erfahren hatten, erinnern in Museen, Kirchengemeinden und Privathänden an die Dankbarkeit der Empfänger. Ken Hieberts MCC-Logo, dass das Kreuz mit einer Taube verschmilzt ist bis auf den heutigen Tag Symbol dieser weltweiten mennonitischen Hilfsorganisation. Das Kunstgeschenk der Bundesrepublik Deutschland an das MCC für deren Hilfe nach dem Zweiten Weltkrieg, und die symbolträchtige Stickerei der Hmong Kultur von der aus Laos geflohenen Ket Poh Salee sind alles Ausdrücke des Dankes für die hilfsbereite Arbeit des MCC in großer Not.

Das sechste Thema erscheint in den Werken, die die radikale Nachfolge Christi thematisieren, den konsequent gelebten Glauben und prophetische Aussagen verkünden. Jan Luykens Kupferstiche im Märtyrerspiegel sind täuferische Klassiker, die die Opfer der Gründer im Bild festhalten. Die öffentliche Skulptur der Augsburger in Washington, DC, *Schwerter zu Pflugscharen* umzuformen, macht den amerikanischen Waffenkult sichtbar, sowie gleichzeitig dessen biblische Alternative.

Diese Themen, so gekonnt von den Künstlern, die in diesem Aufsatz genannt werden, verbildlicht, manifestieren sowohl das enge als auch das breitere Verständnis des Wortes „Kunst“, mit dem Felix Mantz das Ausleben, das Tun des Täuferniums charakterisiert.

Reinhild Kauenhoven Janzen ist Professorin i. R. der Kunstgeschichte, Washburn University, Topeka, Kansas. Sie war u. a. Kuratorin für Kulturgeschichte der Mennoniten, Kauffman-Museum, Bethel College, lebte und forschte mit ihrer Familie verschiedentlich in Afrika, publizierte über Kunst der nordeuropäischen Renaissance, Afrikanische Kunst, mennonitische materielle Kultur und Kunst.

Rabbi Menasseh und der mennonitische Mäzen

Ein hebräisches Widmungsgedicht Gerbrand Anslos an Menasseh ben Israel (1636)

Alastair Hamilton gewidmet

1. *Mercator sapiens*: Gerbrand Anslo, ein vergessener taufgesinnter Hebraist

Vor drei Jahrzehnten beschäftigte ich mich in der Hamburger Staatsbibliothek mit der umfangreichen handschriftlichen Materialsammlung des Zürcher reformierten Theologen Johann Heinrich Ott (1617-1682) zur Täufergeschichte.¹ Diese enthält neben Vorarbeiten zu Otts *Annales Anaptistici* (1672) auch eine Sammlung von Akten und Briefe zur Verfolgung der Täufer durch die Zürcher Obrigkeit in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Darunter befindet sich ein Briefwechsel zwischen Ott und dem wallonisch-reformierten Kaufmann Isaac Hattavier in Amsterdam, der zugunsten der verfolgten Täufer bei den Zürchern interveniert hatte. In einem Schreiben an Hattavier vom 31. Dezember 1657, das den am 11. Januar 1658 gestorbenen Adressaten nicht mehr erreichte, rechtfertigte Ott die harten Strafmaßnahmen des Zürcher Rats. Die schweizerischen Täufer seien gemeingefährliche Verbrecher, so auch der 1614 hingerichtete Täuferprediger Hans Landis, sie seien von ganz anderem Schlag als die friedfertigen Mennoniten in den Niederlanden. Als Beleg dafür, dass er keine konfessionellen Vorurteile hege, berichtete Ott: „Als ich vor 15 Jahren zu Amsterdam war, hab ich mit nur gekent einen jungen gelehrten Mennoniten M. Gerhard Ansloo, welcher mihr auch ein Hebraisch buch verehrt, deme ich lengers leben wegen seiner schönen

1 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Sign. cod. theol. 1760-1768. Vgl. Martin Rothkegel: Hutterische Handschriften in Hamburg. In: Mennonitische Geschichtsblätter 54 (1997), 116-152; Markus Friedrich: Von Zürich nach Frankfurt nach Hamburg: Die Reise der Quellenexzerpte Johann Heinrich Otts (1617-1682) durch Mitteleuropa und Konrad Zacharias Offenbachs Rolle für die Täufergeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts. In: Ders. / Monika Müller (Hg.): Zacharias Konrad von Offenbach. Büchersammler und Polyhistor in der Gelehrtenkultur um 1700. Berlin/Boston 2021 (Cultures and Practices of Knowledge in History, 4), 265-289. – Für Auskünfte und Hinweise danke ich Admiel Kosman (Universität Potsdam), Leor Jacobi (Bar Ilan Universität) und Theodor Dunkelgrün (Universität Antwerpen).

geschicklichkeit wol hette gunnen mögen, und gewüßlich in betrachtung deßen ich solchen nit ubel gewogen bin.“²

Den Text des Schreibens notierte ich mir. Ein gelehrter Mennonit, der 1642 in Amsterdam ein hebräisches Buch verschenkte, erschien mir interessant. Ich ging der Sache aber nicht weiter nach, so dass ich das Exzerpt aus der Ottius-Korrespondenz fast vergaß. Jahre später stieß ich in anderem Zusammenhang zwar nicht auf einen Gerhard, wohl aber auf Gerbrand Anslo, der von seinen Zeitgenossen als begabter und begeisterter Hebraist geschildert wurde. Der einzige überlieferte hebräische Text aus seiner Feder ist ein metrisch und sprachlich kompliziertes Gedicht, dessen Entstehungskontext, wie im Folgenden darzulegen ist, bemerkenswerter ist als sein Inhalt.

Gerbrand Cornelisz. Anslo war der Sohn des wohlhabenden Amsterdamer Tuchhändlers und Predigers der Waterlander Taufgesinnten, Cornelis Claesz. Anslo (ca. 1592-1646). Der Vater wurde von Rembrandt Harmensz. van Rijn (1606-1669) wiederholt porträtiert. Am bekanntesten ist die große Leinwand in der Berliner Gemäldegalerie, die den Seelsorger im Gespräch mit einer Frau zeigt, die traditionell mit dessen Ehefrau Aaltje Schouten, der Mutter Gerbrands, identifiziert wird.³ Es würde sich sicherlich lohnen, Gerbrands Biographie gründlicher nachzugehen und die verstreuten Nachrichten über seine familiären, geschäftlichen und gelehrten Netzwerke zu einem Gesamtbild zusammenzuführen. Bislang ist jedoch der einzige speziell Gerbrand Anslo gewidmete Forschungsbeitrag ein knapper biographischer Lexikonartikel von Hendrik Fredrik Wijnman aus dem Jahr 1933.⁴ Demnach wurde Gerbrand 1612 in Amsterdam geboren, wurde am 17. Dezember 1632 in der Waterlander taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam getauft und heiratete ebendort am 20. März 1636 Abigael Schouten. Diese war eine Großnichte des Dichters Joost van den Vondel (1587-1679), der in Köln als Sohn täuferischer Eltern geboren worden war. Vondel widmete anlässlich der

2 Johann Heinrich Ott an Isaac Hattavier in Amsterdam, Zürich, 31. Dezember 1657, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Cod. Theol. 1765a, 5r. Konzept.

3 Aus der umfangreichen Literatur seien lediglich genannt: Johann-Christian Klamt: *Ut magis luceat. Eine Miscelle zu Rembrandts „Anslo“*. In: *Jahrbuch der Berliner Museen* 17 (1975), 155-165 (deutet die Szene meines Erachtens plausibel als seelsorgerliches Gespräch); Ernst Braches: *Rembrandt. De Anslo-portretten. Overveen 2020* (Überblick über die in der Literatur diskutierten Interpretationen).

4 [Hendrik Fredrik] Wijnman: *Art. Anslo (Gerbrand)*. In: *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* 9 (1933), 26f.



Dirck van Santvoort: De hoofdliden van de Saainering te Amsterdam (1643).
Ganz rechts Gerbrand Anslo. Rijksmuseum Amsterdam, SK-C-394

Trauung Gerbrands mit Abigael den Brautleuten ein Hochzeitsgedicht.⁵ Der Dichter Reyer Anslo (1626-1669), der ebenso wie Vondel später zum Katholizismus konvertierte, war Gerbrands Cousin. Gemeinsam mit seinem Vater betrieb Gerbrand Anslo Großhandel mit Tuchen und gehörte der ökonomischen Elite der Amsterdamer Kaufmannschaft an. Er starb, einunddreißig Jahre alt, im April 1643.

Ein aus dem Jahr 1643 datiertes Gruppenporträt von Dirck van Santvoort (1610-1680) zeigt Anslo, im Unterschied zu den übrigen Dargestellten auffallend jugendlich, als Mitglied einer für die Qualitätskontrolle von Tuchen zuständigen Kommission. Sofern das Gemälde nicht bereits vor Anslos Tod im Frühjahr 1643 fertiggestellt worden sein sollte, könnte es sich um ein Auftragswerk zum Gedächtnis des früh Verstorbenen handeln.⁶ Eigenartig ist allerdings, dass keine Trauergedichte anlässlich

5 H[endrik] F[redrik] Wijnman: Vondel en de Anslo's. In: Vondel-Kroniek 1 (1930), 167-173, dort 170.

6 Gerbrand Korevaar: Dirck van Santvoort, The Directors of the Serge Cloth Industry, Amsterdam, 1643 [2024]. In: J[onathan] Bikker (Hg.): Dutch Paintings of the Seventeenth Century in the Rijksmuseum (online). – Zu Anslos Geschäftsaktivitäten vgl. Mary S. Sprunger: Waterlanders and the Dutch Golden Age: A case study on Mennonite involvement in seventeenth-century Dutch trade and industry as one of the early examples of socio-economic assimilation. In: Alastair Hamilton / Sjouke Voolstra / Piet Visser (Hg.): From

von Anslos Tod bekannt sind und dass keiner seiner gelehrten Freunde den Namen des Verstorbenen in späteren Schriften erwähnte (abgesehen von der oben zitierten Nachricht in einem Privatbrief Ottos). Vielleicht war etwas vorgefallen, das die Nachwelt nicht erfahren sollte?⁷

Als im Januar 1632 das Amsterdamer Athenaeum Illustre eröffnet wurde, hielt der als Professor der Philosophie berufene Caspar Barlaeus (van Baerle, 1584-1648) eine berühmte Antrittsrede, in der er den Typus des *mercator sapiens*, des gelehrten Kaufmanns, als idealen Bürger von Amsterdam pries.⁸ Es dürfte kein Zufall sein, dass Gerbrand Anslo, der 1633 unter Barlaeus' Vorsitz über die Lehre von den kleinsten Teilchen der Materie (ein Standardthema der philosophischen Physik) disputierte,⁹ dem Ideal des gelehrten Kaufmanns in hervorragender Weise entsprach.¹⁰ Anslos besonderes Interesse galt der hebräischen und aramäischen Sprache und Literatur. Durch Privatunterricht bei dem Rabbiner Menasseh ben Israel hatte er bereits in seiner Jugend eine gründliche Kenntnis des jüdischen Schrifttums von der Bibel über die rabbinischen Corpora bis hin zur mittelalterlichen Religionsphilo-

Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals). A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes in the Netherlands: the Mennonites, Amsterdam 1994, 133-148, dort 146; dies.: From Communalism to Capitalism: Mennonites and Money in the Early Dutch Republic. In: *Revue de l'histoire des religions* 4 (2020), 675-703, dort 701. – Im Dorf Driemond, zwölf Kilometer vom Amsterdamer Stadtzentrum entfernt, ließ Anslo sich 1642 ein repräsentatives Herrenhaus als Landsitz errichten, vgl. Koen Ottenheim: Philip Vingboons (1607-1678), architect. Zutphen 1989, 56-63, 173f.; Daan C. de Clercq: Een verdwenen en vergeten ‚mennistenhemel‘ aan het Gein. In: *Doopsgezinde Bijdragen* N. R. 24 (1998), 39-60.

- 7 August Beyer: *Historia vitae, factorum atque meritorum Georgii Gentii*. Leipzig 1733, 12, erwähnt, dass Gentius während seines Aufenthalts in Konstantinopel 1642/43 seiner Übersetzung des Geschichtswerks *Schevet Jehuda* des Salomo ibn Verga (1460-1554) bereits eine Widmungsvorrede an Anslo vorangestellt hatte (die Beyer noch im Manuskript vorlag), „Anslonio autem mortuo postea mutavit“, vgl. *ibid.* 16 und 21. Das Werk erschien später mit einer Dedikation an den Hamburger Senat als: *Historia Judaica res Judaeorum ab eversa aede Hierosolymitana ad haec fere tempora usque complexa*. Amsterdam: Pieter Niellius, 1651.
- 8 Caspar Barlaeus: *Mercator sapiens, sive Oratio de conjungendis mercaturae & philosophiae studiis habita in inaugurationem Illustris Amstelodamensium Scholae* V. Id. Ian. MDCXXXII. Amsterdam: Willem Blaeuw, 1632. Vgl. Caspar Barlaeus: *The Wise Merchant*, hg. von Anna-Luna Post und Corinna Vermeulen. Amsterdam 2019; Sina Rauschenbach: *Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 2012 (Frühe Neuzeit, 164), 77.
- 9 Casparus Barlaeus (Präses) / Gerbrand Anslo (Respondent): *De primis corporum naturalium principiis*. Amsterdam: Willem Stam, 1633. Exemplar: Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Sign. 35, 3 : 50, Stück 20.
- 10 Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 142.

sophie und Dichtung erworben. Darüber hinaus besaß er Kenntnisse der arabischen Sprache und war anscheinend auch am Persischen und Osmanischen interessiert.

Nachdem mit Jan Theunisz aus Alkmaar (1569-ca. 1635/40) schon eine Generation zuvor ein niederländischer Taufgesinnter arabische Sprachstudien betrieben hatte (allerdings war Theunisz kein Freund der Familie Anso),¹¹ wurde Gerbrand Anso in den letzten Jahren seines kurzen Lebens als Mäzen und Büchersammler zu einem wichtigen, international vernetzten Förderer der damals aufblühenden orientalischen Sprachkunde. Innerhalb weniger Jahre trug er eine bei seinen Lebzeiten berühmte Sammlung hebräischer Drucke und Handschriften zusammen. Ferner erwarben die aus Brandenburg stammenden Orientalisten Christian Ravius (Raue, 1613-1677)¹² und Georg Gentius (Genz, 1618-1687),¹³ deren Reisen ins Osmanische Reich Anso förderte, für Anso mehr als zweihundert orientalische Handschriften. Ansos Sammlung wurde nach seinem Tod versteigert.¹⁴ Hebräische, arabische persische und osmanische Manuskripte und einige hebräische Drucke aus seinem Besitz sind in Utrecht, Leiden, Amsterdam, Cambridge und Jena erhalten.¹⁵

- 11 H[endrik] F[redrick] Wijnman: De hebraicus Jan Theunisz Barbarossius alias Johannes Antonides als lector in het Arabisch aan de Leidse universiteit (1612/1613). Een hoofdstuk Amsterdamse geleerdengeschiedenis. In: *Studia Rosenthaliana* 2 (1968), 149-177; Gerard Wiegers: Moriscos and Arabic Studies in Europe. *Moriscos y estudios árabes en Europa*. In: *Al-Qantara* 31 (2010), 587-610; D[orrit] van Dalen: Johannes Theunisz and 'Abd al-'Aziz: A Friendship in Arabic Studies in Amsterdam, 1609-1610. In: *Lias* 43 (2016), 161-189.
- 12 Christian Ravius: *Dissertatio mathematica proponens novum summumque totius matheseos inventum problemata omnia certa methodo inveniendi et inventa solvendi*. Paris: s. n., 1639, 8 Bl. (es handelt sich in Wirklichkeit nicht um eine mathematische Abhandlung, sondern um einen ebenso schmeichelhaften wie unverschämten öffentlichen Bettelbrief, mit dem Ravius von Anso die Förderung einer Reise nach Konstantinopel einfordert); G[erald] J. Toomer: *Christianus Ravius: An Intellectual Biography. 1: The Wanderjahre*. Leiden 2024 (*The History of Oriental Studies*, 16), 21-27, 61-63.
- 13 Beyer: *Historia vitae [...] Gentii*, 21, 60-62; Paul Babinski: Ottoman Philology and the Origins of Persian Studies in Western Europe. *The Gulistan's Orientalist Readers*. In: *Lias. Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources* 46/2 (2019), 233-315, dort 280-286.
- 14 Stadsarchief Amsterdam, 5075, Notariële archieven, inv. nr. 602 [1642-1646], 200f. (8. Januar 1644: Anslos Witwe Abigael Schouten erbt dessen nachgelassene Bibliothek). Ein für Auktion und Verkauf erstellter Katalog ist abschriftlich erhalten: Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Mscr. Dresd. R. 197, Nr. 9: *Catalogus librorum Hebraicorum, Rabbinicorum, Arabicorum, aliorumque Orientalium, qui in [...] Bibliotheca d[omini] Gerbrandi Anslo [...] apud haeredes eius extant*, 15 Bl.
- 15 Vgl. z. B. E[dward] H[enri] Palmer: *A Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian, and Turkish Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge. With an Appendix*,

2. Der Anslo-Kreis und Menasseh ben Israel

Mit Anslo und seiner Bibliothek war in den Jahren um 1640 ein informeller hebraistischer Freundes- und Arbeitskreis verbunden, zu dem außer dem taufgesinnten Mäzen der Remonstrant Barlaeus, der Lutheraner Gentius und der zum Sozinianismus neigende Remonstrant Wilhelm Heinrich Vorstius (gest. 1652) gezählt werden können. Zum Anslo-Kreis stieß 1642 zeitweise auch der vielgereiste Johann Stephan Rittangel (1606-1652), der zwölf Jahre in Konstantinopel unter Juden und eine Zeitlang in Litauen unter Karäern gelebt hatte.¹⁶ Freundschaftlich verbunden mit dem Anslo-Kreis war Menasseh ben Israel, der Anslo und seinen Freunden teilweise über längere Zeit hebräischen und aramäischen Unterricht erteilt hatte.

Von Menasseh stammte anscheinend auch die Anregung zu einer mehrbändigen, hebräisch-lateinischen wissenschaftlichen Ausgabe des ersten Buchs („Buch der Erkenntnis“) des *Mischne Tora*, des religionsgesetzlichen Codex des Moses Maimonides (ben Maimon, 1138-1204). Bis zum plötzlichen Tod Anslos erschienen drei von fünf Teilbänden des anspruchsvollen Projekts, das schließlich jedoch unvollendet

Containing a Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the same Library. Cambridge 1870, v; L[ajb] Fuks / R[enate] G[ertrud] Fuks-Mansfeld: Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, Bd. 2: Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic Community of Amsterdam. Leiden 1975, 176, 264, 327; Albert van der Heide: Hebrew manuscripts of Leiden University Library. Leiden 1977, 17f., 66, 116; J[ohn] C. T. Oates: Cambridge University Library: A History, Bd. 1: From the Beginnings to the Copyright Act of Queen Anne. Cambridge 1986, 448; Stefan C. Reif: Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction. Cambridge 1997 (Oriental publications, 52), 14 und Nr. SCR 469, 675, 678, 682, 686, 748, 750, 776, 787, 790, 836, 855; Jan Schmidt: Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other Collections in the Netherlands, Bd. 4: Minor Collections. Leiden 2012 (Islamic Manuscripts and Books, 3), 273; Jan Just Witkam: The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden. In: Journal of Islamic Manuscripts 3 (2012) 20-102, dort 86 und 88; Katrin Maria Kurlanda / Joachim Ott / Peter Stein: Tora, Talmud, Tefillot. Jüdisches Schrifttum aus fünf Jahrhunderten in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Jena 2021, 74f.

- 16 P[eter] T. van Rooden / J[an] W. Wesselius: J. S. Rittangel in Amsterdam. in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 65 (1985), 131-152; Ernestine G. E. van der Wall: Johann Stephan Rittangel's Stay in the Dutch Republic. In: J[ohannes] van den Berg / Ernestine G. E. van der Wall (Hg.): Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents. Dordrecht 1988 (Archives internationales d'histoire des idées, 119), 119-134; Wilhelm Schmidt-Biggemann: Johann Stephan Rittangel. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur. Berlin 2014 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der Frühen Neuzeit, 2), 251-291.

blieb.¹⁷ Den Anfang machte 1638 der Traktat über die Grundsätze des Gesetzes (*Mischne Tora* I 1), übersetzt von Wilhelm Heinrich Vorstius, mit einer Widmungsvorrede an Anslo,¹⁸ was impliziert, dass dieser die Druckkosten trug und sich auch dem Übersetzer finanziell erkenntlich zeigte. 1640 folgte der Traktat über die Sittenlehre (*Mischne Tora* I 2), übersetzt von Georg Gentius, mit einer Widmung an Anslo auf dem Titelblatt, einer Vorrede an Anslo sowie hebräischen Widmungsgedichten der Amsterdamer Rabbiner Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693) und Moses Raphael de Aguilar (1611-1679).¹⁹ 1641/42 gab Isaac Vossius (1618-1689) aus dem Nachlass seines 1633 mit einundzwanzig Jahren verstorbenen hochbegabten Bruders Dionysius, der wie der gleichaltrige Gerbrand Anslo ein Schülers Menassehs gewesen war, die Übersetzung des Traktats über den Götzendienst (*Mischne Tora* I 4) heraus, begleitet von einem Widmungsgedicht des Barlaeus.²⁰ Die Übersetzung des Traktats von der Buße (*Mischne Tora* I 5) hatte Anslo selbst bereits vor Frühjahr 1640 im Manuskript fertiggestellt,²¹ sie gelangte aber nicht mehr zum Druck. Ähnlich aufwendig ausgestattet wie die Teilüberset-

-
- 17 Der offensichtliche Zusammenhang des Projekts mit der Person Anslos wird nicht recht deutlich in der grundlegenden Studie von Aaron L. Katchen: *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*. Cambridge, MA / London 1984 (Harvard University Center for Jewish Studies), 161-259 (Kap. 3: „The Latin Mishneh Torah of Amsterdam“).
- 18 רבי משה בן מימון | *Constitutiones de fundamentis legis Rabbi Mosis F. Maiemon*. Amsterdam: Willen und Johan Blaeuw, 1638. Vgl. Katchen: *Christian Hebraists*, 235-247.
- 19 הלכות דעות | *sive Canones ethici R. Moseh Meimonidis, Hebraeorum sapientissimi, ex Hebraeo in Latinum versi uberioribusque notis illustrati a Georgio Gentio, ad virum doctissimum praestantissimumque Gerrebrandum Anslo*. Amsterdam: Johan und Cornelis Blaeuw, 1640. Vgl. Katchen: *Christian Hebraists*, 247-259, die hebräischen Gedichte mit Übersetzung dort 256f.; Vgl. Marvin J. Heller: *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, vol 1. Leiden 2011 (Brill's series in Jewish studies, 41/1), 565.
- 20 R. Mosis Maimonidae de idololatria liber cum interpretatione Latina & notis Dionysii Vossii. Amsterdam: Johan und Cornelis Blaeuw, 1642. Ein Teil der Auflage war ohne den Vorspann mit Isaac Vossius' Vorrede und Barlaeus' Gedicht bereits 1641 in den Handel gelangt. Vgl. Katchen: *Christian Hebraists*, 161-235.
- 21 Gentius in der Vorrede zu: *Canones ethici*, 3r. – Eine lateinische Übersetzung des Traktats über die Buße war bereits ein Jahrzehnt zuvor England erschienen: הלכות תשובה | *Canones poenitentiae Hebraice a R. Mose Aegyptio descripti Latinitate donati a G. N.* Cambridge: Academiae typographeum, 1631. Die nur 40 Seiten umfassende Ausgabe erschien ohne den hebräischen Text. Der volle Name des Übersetzers G. N. soll nach einer unsicheren Überlieferung (ausgerechnet) William Norwich gelautet haben. Vgl. Jacob I. Dienstag: *Christian Translators of Maimonides' Mishneh Torah into Latin: A Bio-Bibliographical Study*. In: Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume, on the Occasion of his Eightieth Birthday. English Section, Bd. 1. Jerusalem 1974, 287-309, dort 299; Katchen: *Christian Hebraists*, 96f.



Menasseh Ben Israel, Salom Italia 1642. Universitätsbibliothek Leipzig,
Porträtstichsammlung, Signatur/Inventar-Nr.: 33/67.

zungen des *Mishne Tora* war die zweisprachige Edition des *Sefer Jetzira*, eines Grundwerks der jüdischen Buchstabenmystik, die Johann Stephan Rittangel, inzwischen Professor in Königsberg, im Juli 1642 Anslowidmete.²²

Als Mentor für seine jüdischen Studien hatte Anslow mit Menasseh ben Israel (1604-1657) einen prominenten Gelehrten gewonnen, der in der kulturellen Dynamik des *Gouden Eeuw* als Jude selbstbewusst einen gleichberechtigten Platz in der *respublica litterarum* einforderte.²³ Wie der Großteil der Amsterdamer sefardischen Juden der Zeit war Menasseh noch als Katholik geboren worden. Seine Eltern siedelten aus Lissabon, wo sie wegen ihrer jüdischen Abstammung als *conversos* oder „Neuchristen“ Verfolgungen von Seiten der Inquisition ausgesetzt gewesen waren, 1613 oder 1614 nach Amsterdam über und konvertierten zum Judentum. Der als „theologus et philosophus Hebraeus“ auftretende Rabbiner, dessen vestimentärer Habitus sich nicht wesentlich von dem zeitgenössischer christlicher Gelehrter unterschied, hatte zusätzlich zu seiner umfassenden jüdisch-rabbinischen Gelehrsamkeit auch die Grundlagen christlich-humanistischer Bildung erworben und nahm über mehrere Jahrzehnte die Rolle eines „Brokers“ zwischen den Netzwerken der jüdischen und der christlichen Bildungseliten seiner Zeit ein. Menasseh publizierte nicht nur auf Spanisch und Hebräisch, den Literatursprachen der Amsterdamer Sefarden, sondern gab einige seiner Schriften auch auf Latein heraus und pflegte die Formen der spät-humanistischen *amicitia*.²⁴

Die von Menasseh für eine gelehrte christliche Leserschaft veröffentlichten lateinischen Versionen seiner Schriften wurden von Sina Rauschenbach grundlegend untersucht und zu theologischen Diskursen innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus in Bezug gesetzt. 1633 erschien der *Conciliator*, ein Werk über die Widerspruchslosigkeit der

22 ספר יצירה | id est Liber Iezirah, qui Abrahamo Patriarchae adscribitur, una cum commentario Rabi Abraham F. D. [i. e. Abraham ben David von Posquières] super 32 semitis sapientiae. Amsterdam: Johan und Jodocus Janssonius, 1642. Vgl. Rooden / Wesselius: Rittangel, 142-146.

23 Zu Menasseh ben Israels Gelehrtenfreundschaft mit Anslow vgl. Katchen: Christian Hebraists, 151-158, 235-238, 245-248, 261; Rauschenbach: Judentum für Christen, 142, 154, 276, 284; Steven Nadler: Menasseh ben Israel: Rabbi of Amsterdam. New Haven / London 2018, 87-89, 115, 192, 222, 225.

24 Zeugnis dafür sind z. B. Menassehs Einträge in die Stammbücher christlicher Gelehrter und Studenten, vgl. Ferenc Postma / Arie Jan Christoffor Verheij: In Signum Benevoli Affectus I-IV. In: Zutot 6 (2009), 35-47; 7 (2010), 75-79; 8 (2011), 41-45; 20 (2023), 19-23.

Heiligen Schrift, in welchem scheinbar widersprüchliche Aussagen der hebräischen Bibel unter Berufung auf die rabbinische Tradition und die jüdische Kommentarliteratur miteinander harmonisiert werden. Die lateinische Fassung hatte der im Jahr des Drucks verstorbene Dionysius Vossius aus Menassehs spanischem Original übersetzt.²⁵ 1635 folgte die Veröffentlichung einer Abhandlung über die Schöpfung, zu der Barlaeus ein lateinisches Widmungsgedicht beisteuerte. Das Epigramm, in dem der Amsterdamer remonstrantische Professor die Frömmigkeit seines jüdischen Freundes lobte, trug ihm heftige Anfeindungen von Seiten orthodox-calvinistischer Theologen ein.²⁶

Im folgenden Jahr 1636 erschienen in einer spanischen und in einer lateinischen Ausgabe Menasseh ben Israels „Drei Bücher über die Auferstehung der Toten“. Teil des Vorspanns der lateinischen Fassung war das hebräische Widmungsgedicht Gerbrand Anslos, das im Folgenden zu besprechen ist. Auch Barlaeus verfasste ein kurzes lateinisches Lobgedicht, unterschrieb diesmal aber nicht namentlich, sondern lediglich als „ein Freund“ („amicus“). Menassehs Traktat verteidigt die Lehre von der Auferstehung vorgeblich gegen die „Sadduzäer“, d. h. die priesterliche Religionspartei des antiken Judentums, die laut Apg 4,2 und Josephus, *Antiquitates* 18, 1, 4 die Auferstehung der Toten leugnete. Konkret hatte Menasseh dabei den religiös entwurzelten Skeptiker Uriel da Costa im Blick, der wegen seiner heterodoxen Ansichten 1632 zum zweiten Mal von der Amsterdamer Judengemeinde in den Bann getan worden war. Die spanische Druckausgabe richtete sich an sefardisch-jüdische Leser.²⁷ Die um hebräische Zitate erweiterte lateinische Fassung war an eine hebräischkundige gelehrte christliche Leserschaft

25 Menasseh ben Israel: *Conciliator, sive De convenientia locorum S. Scripturae, quae pugnare inter se videntur. Opus ex vetustis & recentioribus omnibus rabbinis magna industria ac fide congestum.* Amsterdam: Menasseh ben Israel, 1633. Vgl. Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 55-80.

26 Menasseh ben Israel: *De creatione problemata XXX, cum summariis singulorum problematum & indice locorum Scripturae, quae hoc opere explicantur.* Amsterdam: Menasseh ben Israel, 1635. Der Vorspann mit dem Gedicht des Barlaeus musste auf Befehl der Amsterdamer Behörden aus allen Exemplaren der Druckauflage entfernt werden und ist nur in einem einzigen Exemplar erhalten. Vgl. F[rans] F. Blok: *Caspar Barlaeus en de Joden. De geschiedenis van een epigram.* In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1976/77), 85-108; Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 81-89, 114-119.

27 Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 89-102.

gerichtet und wurde von dem remonstrantischen Theologen Antonius Zilius (van Zyll, gest. 1655) bearbeitet.²⁸

Mit diesen Schriften verfolgte Menasseh die Absicht, anhand von theologischen Loci, die zwischen Juden und (protestantischen) Christen konsensfähig waren, eine „gemeinsame Theologie“ der beiden Religionen positiv darzustellen, die für „alle, die den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs fromm verehren“ („omnes, qui deum Abrahami, Isaaci et Iacobi piis animis venerantur“) ²⁹ annehmbar sei.³⁰ Mit Menassehs irenischer Publizistik verbunden war seine Bewerbung um eine Professur für Hebräisch ans Athenaeum Illustre. Unterstützt wurde der Rabbiner dabei von Barlaeus und Gerhard Johann Vossius (1577-1649), dem Vater des Dionysius, Professor am Athenaeum für Geschichte und wie Barlaeus ein Remonstrant. Jedoch zerschlug sich diese Hoffnung infolge des Widerstands von orthodox-calvinistischer Seite gegen die Berufung eines Juden und nicht zuletzt angesichts des Skandals, den das „synkretistische“ Widmungsgedicht des Barlaeus 1635 ausgelöst hatte.³¹

In zwei weiteren Traktaten, die Menasseh zu Lebzeiten Gerbrand Anslos in lateinischer Sprache veröffentlichte, gab er das Streben nach einem Konsens mit der calvinistischen Dogmatik auf. In einer Abhandlung über die Frage, ob die Lebensdauer eines Menschen unabänderlich vorherbestimmt sei (1639)³² und einer Schrift über die Folgen der Sünde Adams (1642) wies Menasseh die calvinistische Prädestinations- und Erbsündenlehre zurück und vertrat Auffassungen, die zwar der christ-

28 Menasseh ben Israel: *De resurrectione mortuorum libri III, quibus animae immortalitas & corporis resurrectio contra Zaducaeos comprobatur, causae item miraculosae resurrectionis exponuntur deque iudicio extremo & mundi instauratione agitur ex sacris literis & veteribus rabbinis*. Amsterdam: Menasseh ben Israel, 1636. Vgl. Jeremias Meijer Hillesum: *Bijdrage tot de bibliographie van Menasseh ben Israel's geschriften*. In: *Het boek 16* (1927), 353-363; Sina Rauschenbach: *Über die Auferstehung der Toten*. Uriel da Costa, Menasse ben Israel und die christliche *Respublica litteraria*. In: Wilhelm Schmidt-Biggemann / Georges Tamer (Hg.): *Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*. Berlin 2010, 167-192; dies.: *Judentum für Christen*, 102-107.

29 Menasseh ben Israel: *De resurrectione*, [37].

30 Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 107-114.

31 Op. cit., 76-79.

32 Menasseh ben Israel: *צורו החיים | De termino vitae libri tres, quibus veterum rabbinorum ac recentium doctorum de hac controversia sententia explicatur*. Amsterdam: Menasseh ben Israel, 1639. Vgl. Sina Rauschenbach: *Gemeinsame Gegner. Zur integrativen Wirkung von Polemik in christlichen Kontroversen der Frühen Neuzeit*. In: Thomas G. Kirsch / Rudolf Schlögl / Dorothea Weltecke (Hg.): *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*. Paderborn 2015, 159-171; dies.: *Judentum für Christen*, 126-142.

lichen Lehrtradition – so weit wie von einem jüdischen Standpunkt aus möglich – entgegenkamen, die auf christlicher Seite aber letztlich nur für Remonstranten, Sozinianer und Taufgesinnte akzeptabel sein konnten.³³ Die lateinische Ausgabe der *Dissertatio de fragilitate humana ex lapsu Adami* war Gerbrand Anslo gewidmet. In dem Traktat räumte Menasseh in einer für das zeitgenössische Judentum ungewöhnlichen Weise eine seit der Sünde des ersten Menschenpaares eingetretene, bleibende Neigung der Menschheit zum Bösen ein, die an die Stelle der Vollkommenheit und Heiligkeit des Urstands getreten sei. Argumente aus einer Schrift des Gerhard Johann Vossius aufgreifend distanzierte sich Menasseh vom Pelagianismus, betonte die Sündhaftigkeit aller Menschen nach dem Fall und deren Angewiesenheit auf die göttliche Gnade zum Tun des Guten.³⁴

In der Dedikationsepistel an Anslo vom 1. September 1642 verteidigt Menasseh die Möglichkeit von Freundschaft zwischen Juden und Christen, die doch beide an den Gott Israel glauben („tam huius quam illius religionis, in unum tamen Israelis deum credentis, homines“), gegen diejenigen, die meinen, ein freundschaftlicher Umgang sei nur zwischen religiös Gleichgesinnten möglich. Anslo sei ein gerngesehener Gast in Menassehs Haus und behandle diesen bei Gegenbesuchen seinerseits

33 Auf Konvergenzen zwischen der jüdischen Glaubenslehre und der Theologie nonkonformistischer christlicher Gruppen waren bereits der litauische Karäer Isaak ben Abraham aus Troki (um 1533-1594) und der Amsterdamer Rabbiner Saul Levi Morteira (1596-1660) aufmerksam geworden, die sich positiv über die antitrinitarisch-täuferischen Polnischen Brüder bzw. Sozianer äußerten. Vgl. Róbert Dán: Isaac Troky and his „Antitrinitarian“ Sources. In: Ders. (Hg.): *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Schreiber*. Leiden 1988, 69-82; Rosemarie Sievert: Isaak ben Abraham aus Troki im jüdisch-christlichen Gespräch der Reformationszeit. Münster 2005 (Münsteraner Judaistische Studien, 17), 116-129; Carsten Wilke: *Torah Alone: Protestantism as Model and Target of Sephardi Religious Polemics in the Early Modern Netherlands*. In: Mercedes García-Arenal / Gerard Wiegers: *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*. University 2019, 357-376, dort 367-370; Benjamin E. Fisher: *Amsterdam's People of the Book: Jewish Society and the Turn to Scripture in the 17th Century*. Cincinnati, Ohio, 2020, 188-189.

34 Menasseh ben Israel: *Dissertatio de fragilitate humana ex lapsu Adami deque divino in bono opere auxilio, ex Sacris Scripturis & veterum Hebraeorum libris, ad praestantissimum virum Gerebrandum Anslo*. Amsterdam: Menasseh ben Israel, 1642. Vgl. Menasseh ben Israel: *De la fragilité humaine et l'inclination de l'homme au péché*. Übers. und hg. von Henry Méchoulan. Paris 1996, 7-77 (Einleitung); Rauschenbach: *Judentum für Christen*, 142-152. – Zu Annäherungen an die christliche Erbsündenlehre im mittelalterlichen Judentum vgl. Alan Cooper: *A Medieval Jewish Version of Original Sin: Ephraim of Luntshits on Leviticus 12*. In: *Harvard Theological Review* 97 (2004), 445-459.

ehrerbietig.³⁵ Damit richtete sich Menasseh nicht nur gegen die antijüdischen Vorbehalte orthodoxer Calvinisten, sondern auch gegen Widerspruch innerhalb der jüdischen Gemeinde, in der der allzu vertraute Umgang des Rabbiners mit Nichtjuden misstrauisch beobachtet wurde. (Dass Menasseh bei Besuchen in christlichen Haushalten skrupulös die jüdischen Speisegebote beachtete, ist an anderer Stelle bezeugt.³⁶) Der jüdische Gelehrte nennt als Beispiele für freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden die legendäre Überlieferung von Simon dem Gerechten und Aristoteles, das Verhalten des Apostels Paulus, der „den Juden ein Jude“ gewesen sei (1Kor 9,20), den Kirchenvater Hieronymus, der einen jüdischen Lehrer hatte, sowie den christlichen Kabbalisten Giovanni Pico della Mirandola (1563-1494). Er freue sich nicht nur, sondern sei stolz, lobt Menasseh Anslo abschließend, einem so begabten und fleißigen Mann einst Unterricht erteilt zu haben.³⁷

Es sollte jedoch nicht übersehen werden, dass Menasseh für die Gelehrsamkeit seines taufgesinnten Schülers keinen konkreten Beleg nennt, also etwa ein noch unveröffentlichtes Werk aus dessen Feder. Im Gegensatz zu den literarisch produktiven Berufsgelehrten seines Freundeskreises verblieb Anslo in der Rolle des Dilettanten, in dem durchaus positiven Sinn, mit dem dieser Begriff im 17. Jahrhundert konnotiert war.³⁸ Trotz der humanistischen *amicitia*-Topik und der superlativischen Höflichkeiten, mit denen die Freunde Anslos hebraistische Kenntenschaft hervorhoben, ist zu erahnen, dass der Beitrag des taufgesinnten *mercator sapiens* zu den jüdischen Studien vor allem im finanziellen Mäzenatentum bestand.

35 Menasseh ben Israel: *Dissertatio de fragilitate*, 3f.

36 Nadler: Menasseh ben Israel, 125.

37 Menasseh ben Israel: *Dissertatio de fragilitate*, 4f.

38 Georg Stanitzek: Art. Dilettant. In: Klaus Weimar u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1. Berlin 1997, 364–366.

3. Gerbrand Anslo, Echo Hebraea: Text und Übersetzung

Anslos Widmungsgedicht zu Menassehs „Drei Büchern über die Auferstehung“ (1636) erschien noch ein weiteres Mal im Druck. Acht oder neun Jahre nach Anslos Tod nahm Menasseh die Verse in einen Vorspann auf, den er einer Teilaufgabe seiner hebräischen Trostschrift über die Unsterblichkeit der Seele, *Nischmat chajjim*, voranstellte, und zwar anscheinend nur einigen wenigen Widmungsexemplaren. In diesem sehr seltenen zweiten Druck des Gedichts ist der hebräische Text nicht vokalisiert, stimmt aber im Konsonantenbestand mit dem Erstdruck überein. Anslos lateinischer Rahmentext ist weggelassen. Statt des Verfasser Namens – der Menasseh ja zweifellos bekannt war – wird merkwürdigerweise angegeben: „Ein geliebter [Freund], der wegen seiner Demut sein Angesicht vor uns verborgen hat“ (אהוב אשר לענותותו) (הסתיר פניו ממנו).³⁹

Ein Restbestand der Auflage von *De resurrectione mortuorum* wurde fast zwei Jahrzehnte nach Menassehs Tod von Melis Ates Spinniker, Prediger der Waterlander Taufgesinnten und Drucker in Groningen, aufgekauft und 1676 mit einem neu gesetzten Titelblatt und Vorspann als „zweite Auflage“ in den Handel gebracht, wobei auffälligerweise Anslos Gedicht weggelassen ist.⁴⁰

Im vokalisiertem Erstdruck von 1636⁴¹ lautet das Gedicht des damals vierundzwanzigjährigen Gerbrand Anslo folgendermaßen:

39 Menasseh ben Israel: ספר נשמת חיים. Amsterdam: Samuel ben Israel Abrarbanel Sueiro, 1651/52, Exemplar: Christ Church Library Oxford, Sign. MA*4.10. Ich danke Rahel Fronda (Christ Church Library, University of Oxford), für die freundliche Zusendung einer Reproduktion des Ansloschen Gedichts. Vgl. Heller: Seventeenth Century Hebrew Book, vol 1, 689.

40 Menasseh ben Israel doctissimi rabbini de resurrectione mortuorum libri tres [...]. Editio secunda. Groningen: Melis Ates Spinniker, 1676. Zur Editions-geschichte vgl. Hillesum: Bijdrage tot de bibliographie, 353-358.

41 Menasseh ben Israel: De resurrectione, [22].

Echo Hebraea

ad rabbinorum doctissimum, Menasseh Ben-Israel, sive:
Carmen constans duabus syllabis et jathed et duabus syllabis;
cum libros suos de resurrectione mortuorum ederet.

- [1] כְּנֹר קָחִי בֵּת שִׁיר מֶהָר וְסוּבִי כִּיעָרִים עָרִים:
[2] עֲמָדִי בְּתוֹךְ חֶבְרֵת תָּרִים: דּוֹרְשֵׁי רְשׁוּמוֹת גַּם סְתָרִים
[3] רוֹנִי עָלִי מוֹשֵׁב שִׁירִים: פִּתְחֵי נְדָבִים עִם עֲשִׁירִים
[4] כִּי מִבְּנֵי עֶבֶר שָׂרִים: זָרַח וְצָץ אֹר לְשָׂרִים
[5] תִּמְיֵד לְמִשְׁמַע סוֹד בְּרַ ים: אָחוֹז בְּחֶבְלֵי בּוֹץ דְּבָרִים
[6] לְקַחוּ כְּטֹל יֵזֶל מָרִים: נוֹפֶת וְצוֹף תַּחַת שְׁמָרִים
[7] זוֹהָר וְצוֹהָר בּוֹ יִשְׁיג מִבִּקֵּשׁ דָּת וּמִוֹרִים מוֹרִים:
[8] גָּרִים: כָּל בּוֹ וְקָץ לִמְ---וֹת עִם תִּקְוָמָה לְפָגְרִים
[9] סֶהַר בְּבֵית סוֹהַר דָּרִים: אוֹפֵל כְּמוֹ חוֹשֶׁף לֹא סְדָרִים
[10] יִדְּבוּ כְּמוֹ יָרְבוּ דוֹרִים: אוֹמְרִים תִּהְלֹוּתֵי לְדוֹרִים
[11] עֵד בֹּא זְמַן בּוֹ יִקְצוּ יִשְׁנִים בְּעַפְרִים פָּרִים:
[12] יִשְׂאוּ גְבָעוֹת גִּיל עָרִים: לֹא יִשְׁכְּנוּ עוֹד בְּשָׂעִרִים
[13] אֲזִי יַעֲלוּ לְאוֹר שָׂרִים: נוֹצָה וְאַבֵּר כְּנִשְׂרִים
[14] יִחִיו וְיִגְוּרוּ עָרִים: יַחַד זִקְנִים עִם נְעָרִים

In honorem auctoris, quondam

sui praeceptoris, l[ibens] m[erito] posuit

Gerbrandus C[ornelii] f[ilius] Ansloo.

Emendationen der Vokalisierung: [1] וְסוּבִי - וְסוּבִי [2] חֶבְרֵת [חֶבְרֵת] [3] תָּרִים - תָּרִים [תָּרִים] [4] וְצָץ [וְצָץ] [5] רוֹנִי [רוֹנִי] [6] וְצוֹף [וְצוֹף] [7] יִשְׁיג [יִשְׁיג] [8] יִשְׂאוּ [יִשְׂאוּ] [9] יִקְצוּ [יִקְצוּ] [10] יִשְׁנִים [יִשְׁנִים] [11] לְמָנוֹת [לְמָנוֹת] [12] בּוֹ יִקְצוּ [בּוֹ יִקְצוּ] [13] כְּנִשְׂרִים [כְּנִשְׂרִים] [14] יִחִיו [יִחִיו]



Menasseh ben Israel: De resurrectione mortuorum libri III. Amsterdam 1636, [22].

Exemplar: Bayerische Staatsbibliothek München, Dogm. 687.

Grundsätzlich war es seit dem 16. Jahrhundert nicht besonders ungewöhnlich, dass christliche Gelehrte hebräische Verse verfassten.⁴² Als ungewöhnlich kann aber der Umstand gelten, dass der Dichter ein Taufgesinnter war, und auch formal ist der Text durchaus von Interesse. Das Gedicht folgt, wie in der Überschrift ankündigt, einem metrischen Schema, das aus Silben mit Vollvokal (*tenua*, תנועה „Bewegung“: –) und aus erweiterten Silben aus einem kurzen Murmelvokal und einem Vollvokal (*jated*, יתד „Pflock“: ֿ–) zusammengesetzt ist. Die auf der Unterscheidung von *tenua* (t) und *jated* (j) aufbauende, gelehrte hebräische Metrik greift arabische Vorbilder auf und kam seit dem 10. Jahrhundert zunächst bei jüdischen Dichtern der iberischen Halbinsel in Gebrauch.⁴³ Die Verszeilen weisen das folgende Schema aus vierzehn prosodischen Einheiten (ttjt ttjtjt tt) mit zwei Zäsuren auf (von links nach rechts):⁴⁴

– – ֿ – – || – – ֿ – – ֿ – – || – –

Die letzten beiden Silben jeder Zeile wiederholen jeweils die dritt- und viertletzte Silbe, so dass sich am Zeilenschluss ein „Echo“ ergibt. Über die relativ seltene⁴⁵ Form der hebräischen Echogedichte urteilte der His-

42 Zum bislang anscheinend nicht monographisch untersuchten Phänomen der christlich-humanistischen hebräischen Poesie vgl. Hartmut Bobzin: Philologendichtung. Seltene Einblattdrucke aus der ehemaligen Universitätsbibliothek Altdorf. In: Bibliotheksforum Bayern 24 (1996), 134-147; Stephen G. Burnett: Lutheran Christian Hebraism in the Time of Solomon Glassius (1593-1656). In: Christoph Bultmann, Lutz Danneberg (Hg.): Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Berlin 2011 (Historia Hermeneutica. Series Studia 10), 441-467; ders.: Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning. Leiden 2012 (Library of the Written Word. The Handpress World, 19), 113, Anm. 69; Maxime Maleux: On Hebrew Nymphs and Aqueducts. Two Hebrew Poems by Andreas Masius. In: Lias 47 (2020), 67-87. Ferner: Theodor Dunkelgrün: The Humanist Discovery of Hebrew Epistolography. In: Scott Mandelbrote / Joanna Weinberg (Hg.): Jewish Books and their Readers: Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe. Leiden 2016 (Brill's Series in Church History, 75), 211-259.

43 Benjamin Harshav: Three Thousand Years of Hebrew Versification: Essays in Comparative Prosody. New Haven / London 2014, 97f.; José Martínez Delgado: The Prosodic Models of Andalusi Hebrew Metrics. In: Aaron D. Hornkohl / Geoffrey Khan (Hg.): Studies in Semitic Vocalisation and Reading Traditions. Cambridge 2020, 617-656 (online). Ausführlich: José Martínez Delgado: An Introduction to Andalusi Hebrew Metrics. Cambridge 2023 (Semitic Languages and Cultures, 18).

44 Die Überspringung der ersten Zäsur in [8] לִמְ-וֶת und [11] יִקְצֹו ist wohl eine besondere Raffinesse. Metrische Lizenzen: [2] דּוֹרְשִׁי, [10] אֲוִמְרִים, [12] יִשְׂאוּ, [14] יִתְּנִי sind zweisilbig (– –) zu lesen. In [9] לֹא סִדְרִים (– ֿ – – statt – ֿ –) scheint ein metrischer Fehler vorzuliegen.

45 Eine Zahl von etwa vierzig bekannten Texten, überwiegend aus dem 17. Jahrhundert und italienischer Provenienz, nennt Don Harrán: A Tale as Yet Untold: Salamone Rossi in Venice,

toriker David Kaufmann: „Unter den schwierigen Aufgaben, in denen sich die in Erfindung von Kunststücken fast selbstquälerische Poesie der spanischen Juden besonders gefiel, stellen die Echogedichte den Gipfel dar.“⁴⁶

Dank Kaufmanns Aufsatz war es nicht schwer, das Vorbild zu identifizieren, an dem sich Anslo bei der Abfassung seines Echogedichts orientierte. Es handelt sich dabei um ein Trauergedicht des in Spanien lebenden Josef ibn Jachja ben Salomo auf den Tod seines Lehrers Salomo ibn Adret (1235-1310). Das Gedicht wurde 1587 in der historiographischen Kompilation *Schalschelet ha-qabbala* („Kette der Tradition“) des italienischen Gelehrten Gedalja ibn Jachja ben Josef (1515-1587), eines Nachfahren des Dichters, gedruckt, und zwar mit einigen offensichtlichen Textkorruptelen.⁴⁷ Dieser Druck muss Anslo vorgelegen haben, denn elf der vierzehn Verse seines Gedichts haben am Zeilenende Echo-Wortpaare, die sich bereits in Josef ibn Jachjas Text finden. Anslo übernahm aus dem Druck auch einen den Sinn verdunkelnden Fehler (Zeile [7]) – wobei die Frage offenbleibt, wie er diese und andere schwierige Stellen seiner Vorlage verstanden haben mag.

Da für das Echo nur eine begrenzte Zahl hebräischer Wortformen zur Verfügung steht, sind, wie Kaufmann anmerkte, „dem Dichter von vornherein die Hände“ gebunden.⁴⁸ Das starre Metrum erzwingt eine ungewöhnliche Satzstellung und Wortwahl. Zieht man noch die bereits in der biblischen Poesie möglichen Lizenzen wie die Weglassung der Akkusativpartikel (את), des determinierenden Artikels und der Präpositionen in Betracht, dann ist es nicht verwunderlich, dass der Wortlaut des Gedichts stellenweise mehrdeutig oder dunkel erscheint. Dem folgenden Versuch einer Übersetzung⁴⁹ ist daher eine Anmerkung angehängt, in der biblische Anklänge nachgewiesen und unverständliche Textstellen diskutiert werden:

1622. In: *Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 1091-1107, dort 1104.

46 David Kaufmann: Echogedichte. In: *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* 1 (1896), 22-25, 61-64, 114-117, dort 22f.

47 Gedalja ibn Jachja ben Josef: ספר שלשלת הקבלה. Venezia: Giovanni De Gara, 1587, 59b-60a. Vgl. Marvin J. Heller: *The Sixteenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Bd. 2. Leiden 2004 (Brill's Series in Jewish Studies, 33/2), 751.

48 Kaufmann: Echogedichte, 23.

49 Da die von Anslo vorausgesetzten Wortbedeutungen möglicherweise von den in modernen wissenschaftlichen Lexika angegebenen abweichen, wurde in Zweifelsfällen verglichen: Johann Buxtorf: *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum*. Basel: Ludwig König, 1621.

Hebräisches Echo an den gelehrtesten der Rabbiner, Menasseh ben Israel, oder: Ein Gedicht, das aus zwei Silben und Jathed und zwei Silben besteht; als er seine Bücher über die Auferstehung der Toten herausgab.

[1] Nimm die Harfe, Echogedicht,
eile und durchstreife wie die Wälder
die Städte!

[2] Steh inmitten der Gesellschaft
der Schriftausleger und derer, die Geheimnisse
ergründen.

[3] Stimm jubelnd an über der Wohnung,
den Toren der Gönner und Reichen
Lieder.

[4] Denn aus den Hebräern
ist aufgegangen und erstrahlt ein Licht den Frommen,
den staunenden.

[5] Immer wenn ein Geheimnis zu hören ist,
mit Leinenkordeln verschnürt –
klare Worte [d.h. dann erklärt er es mit klaren Worten].

[6] Seine Lehre fließt wie Tau,
Honig und Honigseim statt Hefen,
bitteren.

[7] Glanz und Licht ist in ihm.
Wer nach Religion und Lehrern sucht, wird erlangen
Lehrer.

[8] Alles ist in ihm; und ein Ende [wird] der Tod
[nehmen] mit der Auferstehung der Leiber,
die wohnen

[9] gefangen im Gefängnis,
die in Dunkelheit wie in chaotischer Finsternis
hausen.

[10] Reden werden, ebenso wie sie zahlreich sein werden,
sein [Menassehs] Lob sagend für Generationen,
die Generationen,

[11] bis die Zeit kommt, da
erwachen die im Staub schlafenden
[wie] Rinder.

[12] Es werden Jubel erheben [auf den] Hügeln,
es werden nicht mehr in den Toren [Gräbern] wohnen
die Auferweckten.

[13] Dann werden zum Licht emporsteigen
wie Adler mit Feder und Schwinge
die Fürsten.

[14] Aufleben werden und bewohnen
gemeinschaftlich Alte mit Jungen
die Städte.

Zu Ehren des Verfassers, seines ehemaligen Lehrers,
hat es dem Wohlverdienten gern gewidmet
Gerbrand Cornelisz. Anslo

Anmerkungen zur Übersetzung: [1] „Echogedicht“: „Tochter des Liedes“ (בת שיר) bezeichnet wohl konkret das Echogedicht, so wie der in der rabbinischen Literatur häufige Begriff „Tochter einer Stimme“ (בת קול, die Gottesstimme, die aus dem Himmel spricht) auch ein Echo bezeichnet. – „Nimm eine Harfe und durchstreife“: Vgl. Jes 23,16. – [2] „Schriftausleger“: דורשי רשומות „Erforscher der Texte“, ein Begriff aus der rabbinischen Literatur, der dort vor allem die allegorischen Ausleger bezeichnet, vgl. Jacob Z. Lauterpach: The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash. In: Jewish Quarterly Review 1 (1911), 291-333. – [3] „Tore der Gönner“: Vgl. Jes 13,2. – [4] „Staunenden“: Eigentlich „schauenden“ (שיר blicken, schauen, lauern). – [5] „Mit Leinenkordeln verschnürt“: Vgl. Est 1,6. – [6] „Fließt wie Tau“: Vgl. Dtn 32,2. – „Honig und Honigseim“: Vgl. Ps 19,11. – [7] „Wird Lehrer erlangen“: Die unelegante Wiederholung מורים ומורים findet sich auch im Trauergedicht des Josef ibn Jachja, beruht dort aber auf einem Überlieferungsfehler, vgl. Kaufmann, Echogedichte, 25, Zeile 35, dazu Anm. Denkbar wäre, in Anslos Gedicht das zweite מורים mit „Myrrhe“ zu übersetzen, also: „wird Myrrhen erlangen“. Allerdings kommt מור „Myrrhe“ eigentlich nicht im Plural vor, auch ergibt sich daraus meines Erachtens kein besserer Sinn. – [8] „Alles ist in ihm“: Bezieht sich dies auf Menasseh, auf dessen Buch über die Auferstehung oder vielmehr auf den Tod? – [9] „Gefangen“: סֶהָר bedeutet eigentlich „etwas Rundes“ und kann sowohl einen Viehpferch als auch gewöhnlicher den Mond bezeichnen. Die von Anslo anscheinend intendierte Bedeutung „gefangen“ ist abgeleitet aus dem Ausdruck בֵּית סֶהָר „Gefängnis“ (Gen 39,21), vgl. Buxtorf, Lexicon (1621), 498, s.v. סֶהָר: „carcer“. – Zum Tod oder Totenreich als Gefängnis vgl. 1Petr 3,19. – [10] „Reden werden“: Die Form קִדְבוֹ vom Verb דָּבַב ist wohl in Analogie zu קִדְבוֹ (רָבַב) gebildet. Zur Übersetzung vgl. Buxtorf, Lexicon (1621), 125, s.v. דָּבַב: „loqui“. – [11] „Erwachen die

im Staub schlafenden“: Vgl. Jes 26,19. – „Rinder“: Die überlieferte Form פרים ist entweder Plural von פר „Rind“ oder Partizip des Verbs פרה „fruchtbar sein“ (mit aramaisierendem Qametz statt Cholem im Partizip Qal, wie im nachbiblischen Hebräisch nicht ungewöhnlich). Im ersteren Fall ergäbe sich ein zwar anschauliches, aber singuläres Bild, indem die Auferstehung der Toten mit dem plötzlichen Erwachen von Rindern, die im Staub dösen, verglichen würde. Die zweite Möglichkeit erscheint mir allerdings noch unwahrscheinlicher, denn „Fruchtbarkeit“ schreiben weder jüdische noch christliche Traditionen den Auferstandenen zu. – [12] „Die Auferweckten“: ערים. Subjekt des Satzes muss wegen des maskulinen Prädikats יָשְׁאוּ (der Druck liest aus metrischen Gründen יִשְׁאוּ) ein Maskulinum Plural sein, also weder גְּבוּעוֹת noch ערים in der Bedeutung „Städte“, da auch letzteres als Femininum konstruiert wird. „Die Auferweckten“ oder „Wachenden“ würde allerdings regelmäßig ערים, nicht ערים lauten. Anscheinend ist die Form hier in Anlehnung an die Partizipialbildung Qal der Verben der Klasse מיל״ו mit Qametz vokalisiert, damit es sich als Echo in das metrische Schema fügt.

Gerbrand Anslos Gelehrtenfreundschaft mit Menasseh ben Israel und das von Anslo finanzierte Maimonides-Projekt des Amsterdamer Kreises christlicher Hebraisten können als bemerkenswerte Episode der Beziehungsgeschichte zwischen Täufern und Judentum gelten. Allerdings fanden Gerbrand Anslos jüdische Studien unter den niederländischen Taufgesinnten keine direkten Fortsetzer. Seine Bibliothek wurde zerstreut, sein Name wurde in der mennonitischen Historiographie vergessen. Deutlich wird, dass der theologisch nonkonformistische, taufgesinnt-remonstrantisch geprägte Kreis um Anslo Menassehs Bemühung um einen jüdisch-christlichen Gelehrtendiskurs auf Augenhöhe wesentlich offener gegenüberstand als der orthodox-calvinistische Mainstream. Dazu trug in diesem Fall die Wahrnehmung (vermeintlicher) theologischer Konvergenzen zwischen Judentum und Remonstranten bzw. Taufgesinnten im Hinblick auf die Lehrartikel von der Prädestination, der Erbsünde und der Gnade bei.

Verallgemeinernde Schlussfolgerungen bezüglich einer besonderen theologischen Affinität der Remonstranten oder der Taufgesinnten zum Judentum, wie sie bereits in der zeitgenössischen orthodoxen Polemik behauptet wurde, dürften jedoch nicht angebracht sein. Als sich der Amsterdamer Rabbiner in den Jahren nach Anslos Tod im revolutionären England für die Wiedermehrung jüdischer Gemeinden einsetzte, fand er seine entschiedensten Unterstützer im Kreis der frühen Baptisten um Henry Jessey, die in den Artikeln von der Prädestination, Erbsünde und Gnade pointiert orthodox-calvinistische Auffassungen vertraten. In diesem Fall waren Bibelpilologie und Heilsgeschichte die theologischen Themen, an denen Menasseh anknüpfen konnte. Aus-schlaggebend für seine Beziehungen zu christlich-nonkonformistischen

Zeitgenossen dürfte letztlich die Erfahrung der Opposition gegen das Paradigma einer konfessionell homogenen Gesellschaft gewesen sein, die die jüdische Gemeinschaft mit den nonkonformistischen christlichen Minderheiten teilte.

Fundstück

JOHANN PETER WIEBE

Die Geschichte des Harderrings

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts begann die Geschichte der Mennoniten und damit auch die unserer Vorfahren im Weichsel-Nogat-Delta im damals königlichen Preußen. Über mehrere Jahrhunderte fanden sie dort Heimat und entwickelten und bebauten das Land. Infolge des Zweiten Weltkriegs ging diese Heimat verloren. Der Krieg und die anschließende Flucht und Vertreibung führten zum Verlust der Heimat und zur Zerstörung vieler Werte. Nur einige wenige Erinnerungsgegenstände konnten gerettet werden. Eines dieser Zeitzeugnisse ist der goldene Ring, den mein Ururgroßvater Isaak Harder im Jahr 1831 seiner Frau Gertrude zur Hochzeit schenkte.

Der erste nachgewiesene Harder dieser Linie ist Nicolaus Harder, geb. 1761. Nicolaus heiratete im Jahre 1798 die Witwe Barbara Kroeker, geb. Wiebe, in Zeyersvorderkampen im Mündungsgebiet der Nogat. Da Mennoniten nach 1789 keinen Grundbesitz von Andersgläubigen erwerben durften, war neben der Übernahme eines Hofes als Erbe das



Diesen goldenen Ring schenkte Isaak Harder im Jahr 1831 seiner Frau Gertrude zur Hochzeit.

Einheiraten die einzige Möglichkeit, an einen Hof zu kommen, und so wurden häufig Witwen, die einen Hof besaßen, geheiratet, oftmals mit großem Altersunterschied der Ehepartner.

Nikolaus Harder und Barbara Wiebe, verw. Kroeker, hatten vier Kinder: Isaak, Johann, Katharina und Jacob. Der Hof in Zeyersvorderkampen wurde von dem zweiten Sohn Johann übernommen und blieb bis 1945 in Familienbesitz. Der Winkelhof, vor ca. 300 Jahren auf einer Warft errichtet, ist gut erhalten und wird heute von einer freundlichen polnischen Familie bewohnt. Isaak und Jacob Harder sind beide meine Ururgroßväter. Meine Großeltern auf mütterlicherseits waren Cousin und Cousine zweiten Grades.

Isaak Harder, geb. 1800, heiratete im Alter von 21 Jahren die 20-jährige Anna Dyck. Wahrscheinlich besaß er schon seinen Hof in Vorwerk, Bahrenhof. Stolz nannte er sich „Kölmer“. Das bedeutet, dass er seinen Hof nach dem Kulmschen Recht besaß. Als Kölmer besaß Isaak seinen Hof mit einigen erweiterten Freiheiten und Rechten. Die Kölmer bildeten einen angesehenen Stand, über den Bauern stehend. Nach etwas mehr als einem Jahr wurde dem Ehepaar eine Tochter geboren. Jedoch erkrankte die junge Mutter und starb am 23. Mai 1825 im Alter von nur 23 Jahren an Tuberkulose. Ein halbes Jahr später heiratete Isaak Harder ein zweites Mal. Seine Frau war die 21-jährige Helene Wiens aus Bärwalde. Sie hatten zusammen drei Söhne. Knapp drei Monate nach der Geburt des dritten Kindes starb die Mutter am 14. Dezember 1829 an „Entzündung im Leibe“.

Zum zweiten Mal war Isaak Harder, 29 Jahre alt und Vater von vier kleinen Kindern, nun Witwer. 1831, ein gutes Jahr nach dem Tod seiner zweiten Frau, heiratete er die 22-jährige **Gertrude** Conrad. Sie hatten 10 gemeinsame Kinder, von denen fünf in jungen Jahren starben. Mein direkter Vorfahre ist das fünfte Kind, August Adolph Harder, geboren am 28. März 1837. Anlässlich seiner dritten Ehe mit Gertrude Conrad ließ mein Ururgroßvater Isaak Harder im Jahr 1831 einen goldenen Ring mit seinen Initialen I H anfertigen. So wird es in einer mündlichen Überlieferung berichtet. Es wurde verfügt, dass dieser Ring dann über die Generationen immer an die jeweils jüngste Tochter vererbt werden sollte. Nun ist er schon in der sechsten Generation in Kanada im Besitz meiner Schwester Renate Dueck, geb. Wiebe.

Der Ring hat eine ovale Goldplatte mit den Abmessungen 1,6 x 0,8 cm, in die die Initialen IH eingraviert sind. Die Platte wird im Abstand von ca. 0,4 cm von einem goldenen Steg eingerahmt. Der Zwischenraum ist

durch zierliche schneckenartige Gebilde aus strukturiertem Golddraht und Verbindungsstegen ausgefüllt. Die Verbindung zum unteren Teil des Rings wird durch zwei ein Dreieck bildende Stege gebildet. Auch dieser Raum wird durch ähnliche Gebilde wie das Oberteil ausgefüllt. Durch die filigrane Gestaltung mit Schneckenfiguren aus feinem Golddraht hat der Ring ein großes Volumen. Nach den Angaben eines Oerlinghauser Goldschmieds im November 2014 handelt es sich um einen für diese Zeit typischen Damen-Siegelring aus 585er Gold. Er wurde sicherlich bei vielen festlichen Anlässen angelegt, denn er weist bei dem guten Erhaltungszustand doch deutliche Gebrauchsspuren auf. Der untere Steg wurde, wie der Juwelier feststellte, bereits erneuert.

Isaak Harder starb am 11. Januar 1881 im Alter von 80 Jahren, seine Frau Gertrude starb mit 88 Jahren am 25. August 1897 in Barenhof. Die Erbin des Ringes wurde **Maria Helena**, die jüngste Tochter, geboren am 11. November 1842. Mit 19 Jahren heiratete sie 1861 den 24-jährigen Peter Dau aus Barenhof. Sie erwarben einen Hof in dem Dorf Palschau. Kurze Zeit später besaß auch der Bruder August Adolph dort einen Hof. Das Dorf Palschau gehörte zur Mennoniten-Gemeinde Ladekopp, die in dem Dorf Pordenau 1800 eine Filialkirche baute. Die Kirche in Pordenau wurde der Versammlungsort der großen Harderfamilie. Viele fanden auf dem Friedhof dieser Kirche ihre letzte Ruhestätte.

Dem Ehepaar Dau wurden im Laufe von 12 Jahren neun Kinder geboren. Peter Dau starb am 21. April 1876 mit erst 39 Jahren. Maria Helena erreichte das hohe Alter von 86 Jahren und starb am 4. Juli 1929 in Zoppot. Marie Johanna, geb. 1871 und das siebte Kind, heiratete am 8. Juni 1893 Bernhard Wiebe, geboren am 11. Mai 1866 in Schönhorst. Ihr Sohn Peter Emil Wiebe, geboren am 14. März 1894 in Schönau, ist der Verfasser der *Geschichte der Familie Wiebe, Schönhorster Zweig* (1972). Er sollte später bei der Weitergabe des Ringes noch eine Rolle spielen.

Die jüngste Tochter von Marie Johanna und Peter Dau und damit Erbin des Ringes war **Margaretha Luise**, geboren am 23. November 1874. Sie heiratete am 26. September 1913 in Zoppot Johannes Hempel, geboren 1874 in Marienburg. Dem Ehepaar wurde am 15. Juli 1914 in Schwetz, Westpreußen, eine Tochter **Charlotte** geboren. Dieses Gebiet, in dem es mehrere Mennonitengemeinden gab, war durch die erste Teilung Polens im Jahr 1772 preußisch geworden. Nach dem Ersten Weltkrieg erlangte Polen durch den Vertrag von Versailles seine Souveränität zurück, und das Gebiet Schwetz wurde polnisches Staatsgebiet. Viele nun zu der

deutschen Minderheit gehörende Bewohner verließen das Gebiet. Die nach 1908 zugezogenen Deutschen wurden ausgewiesen.

Der nächste bekannte Wohnsitz der Familie Hempel war Berlin. Die Familie schloss sich der Berliner Mennonitengemeinde an. In Berlin-Steglitz starb Johannes Hempel 1922 im Alter von 46 Jahren. Charlotte Hempel wurde am 14. April 1929 in der Berliner Mennonitengemeinde getauft.

Von ihrer Mutter Margaretha Hempel wird berichtet, dass sie am 27. Januar 1946 in Silkeborg, Dänemark, in einem Lager für Flüchtlinge verstarb. In dem in der Mitte Jütlands gelegenen Silkeborg waren die ersten Flüchtlinge aus West- und Ostpreußen im März 1945 eingetroffen. In den nächsten Monaten kamen viele weitere Flüchtlinge und wurden in mehreren Häusern des Ortes untergebracht. Sie konnten sich frei in ihrer Umgebung bewegen. Die Lage änderte sich durch die Kapitulation der deutschen Truppen in Dänemark am 4. Mai 1945. Die Flüchtlinge wurden nun in großen Lagern zusammengelegt und nach dem strengen Reglement der dänischen Regierung bewacht. Ein Leben hinter Stacheldraht begann für Tausende von heimatlos gewordenen Deutschen. Nur langsam wurde die Ausreise nach Deutschland möglich. Erst Ende 1948 wurden die letzten Lagerinsassen nach Deutschland entlassen. Sie ließen viele Tote in dänischer Erde zurück. Allein auf dem Friedhof von Silkeborg in Jütland liegen 308 ehemalige Insassen des dortigen Lagers begraben.

Nun kam **Charlotte** Hempel in den Besitz des Harderrings. Sie war eine Cousine 1. Grades des oben genannten Peter Emil Wiebe. Emil Wiebe wohnte mit seiner Frau Margarete, geb. Jansson, in Leopoldshöhe/Bechterdissen. Nach ihrer Flucht und Vertreibung aus Westpreußen fanden viele Mennoniten hauptsächlich in Norddeutschland neue Wohnsitze. Viele wanderten nach Nord- und Südamerika aus, einige fanden Aufnahme in den Mennonitengemeinden in Rheinland-Pfalz. In vielen Städten sammelten sich kleine Gruppen von Mennoniten, die von Reisepredigern betreut wurden. Dann wurden an verschiedenen Orten von den Flüchtlingen neue Gemeinden gegründet. Eine davon war Bechterdissen. Dorthin zogen auch meine Eltern Gustav Wiebe und Waltraut, geb. Harder, beide verwandt mit Emil Wiebe. Oft fanden Treffen von Verwandten bei Emil Wiebe statt. So lernten meine Eltern in den 70er Jahren Charlotte Hempel kennen. Da Charlotte Hempel ledig blieb und keine Nachkommen hatte, verkündete sie bei einem der Familientreffen, zu dem sie den Ring trug, dass nach ihrem Tod meine Mutter,

Waltraut Wiebe, als jüngste Tochter der Lesker Harderfamilie von Richard und Anna Harder den Ring erben sollte.

Am 10. Juni 1978 verstarb Charlotte Hempel in Plattling, Bayern. Sie war bis zu ihrem Tode Glied der Berliner Mennonitengemeinde, auch wenn sie nicht in Berlin lebte. Nun setzte sich Emil Wiebe bei den Erben dafür ein, dass der Ring entsprechend der mündlichen Zusage von Charlotte Hempel an Waltraut Wiebe vererbt wurde. So gelangte der Ring ins Lipperland nach Leopoldshöhe-Bechterdissen.

Schon zu Lebzeiten vermachte Waltraut Wiebe, geb. Harder, die am 23. November 2014 starb, der Familientradition folgend den Ring an ihre jüngste Tochter **Renate** Wiebe. Sie ist mit Hermann Dueck verheiratet und lebt in Winnipeg, Kanada. So begleitet der Ring die Generationen und stiftet Verbundenheit mit unserer Geschichte.

Die Besitzerinnen des Harderrings

Gertrude Harder, geb. Conrad *30.03.1809 Prangenu, †25.08.1897 Barenhof

Maria Helena Dau, geb. Harder *11.11.1842 Vorwerk, †04.07.1929 Zoppot

Margaretha Hempel, geb. Dau *23.11.1874 Palschau, †27.01.1946 in Silkeborg, Dänemark

Charlotte Hempel *15.07.1914 Schwetz, Westpreußen, †10.06.1978 Plattling

Waltraut Wiebe, geb. Harder *16.06.1921 Leske, †23.11.2014 Leopoldshöhe

Renate Dueck, geb. Wiebe *17.04.1959 Bielefeld

Orte und Wege des Harderrings

Barenhof, Westpreußen

Palschau, Westpreußen

Zoppot, Westpreußen

Berlin

Silkeborg, Dänemark

Plattling, Bayern

Leopoldshöhe-Bechterdissen

Winnipeg, Kanada

Johann Peter Wiebe hat bis zu seinem Ruhestand als Sachverständiger beim TÜV gearbeitet. Seit vielen Jahren beschäftigt er sich in seiner Freizeit mit Familiengeschichte und der Geschichte der Mennoniten, ist seit 2015 Vorsitzender des Mennonitischen Arbeitskreises Polen und organisiert regelmäßig stattfindende Reisen nach Polen.

Nachrichten und Berichte

Tagung: Bauernkrieg zwischen Unstrut und Elbe

Zwischen Ende April und Mitte Mai 1525 hatte die Erhebung der Bauern – ausgehend vom Südwesten Deutschlands im Sommer 1524 – ihr nördlichstes Aufstandsgebiet erreicht. Den besonderen Bedingungen der bäuerlichen Erhebung in dieser vom Bergbau geprägten, von kleinen Territorien durchzogenen Landschaft des Südharz widmete sich im November 2024 eine wissenschaftliche Tagung in Eisleben. Die Tagung, zu der sich ca. 90 Teilnehmerinnen und Teilnehmer in der Eisleber Malzscheune versammelten, wurde organisiert von der Kulturstiftung Sachsen-Anhalt und den Luthermuseen unter der Federführung von Thomas T. Müller.

Dabei machte Lucas Wölbing in seinem Vortrag zu den Akteuren der Aufstände klar, dass der Einfluss Thomas Müntzers geringer war als gemeinhin angenommen. Umlaufende Gerüchte und voreilige Schlüsse hätten Müntzer in der öffentlichen Meinung größer gemacht als er tatsächlich war. Der Referent wies darauf hin, dass die Prediger der Bauernhaufen überwiegend lutherisch gesinnt waren. Die Klosterstürme der Bauern seien in der Regel auf Klöster getroffen, die von den Mönchen bzw. Nonnen bereits verlassen worden waren; die Plünderungen zielten vor allem auf die Vorräte ab. Insgesamt müsse man den „Bauernkrieg“ nicht als zusammenhängendes Großereignis, sondern als eher lokal begrenzte Einzelaktionen begreifen.

Volkmar Joestel fragte, warum einige Regionen bäuerliche Aufstände erlebten, andere dagegen nicht. So war z.B. Wittenberg, das Zentrum der lutherischen Reformation, wie auch etwa die Hälfte der Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation nicht betroffen. Als Bedingungsfaktoren für bäuerliche Erhebungen nannte er die fehlende landesherrliche Kontrolle und Überwachung durch einen starken Staat wie es z.B. in Kursachsen der Fall war (wo die reformatorische Bewegung seit 1522 diszipliniert wurde), die Existenz relativ kleinteiliger Territorien und die Herrschaftsausübung durch überwiegend geistliche Grundherren, eine rechtlich ungesicherte Situation der Bauern und deren feudale Abhängigkeit (Leibeigenschaft, Abgaben- und Dienstpflicht, Einschränkung der Nutzung der Allmende) sowie eine relativ ungehinderte Ausbreitung der reformatorischen Bewegung.

Gerrit Deutschländer stellte an zwei Beispielen dar, wie Klöster in der Region überfallen und bedrängt, geplündert und schließlich aufgegeben wurden. Auf einen Konflikt zwischen dem Rat zu Allstedt, wo Thomas Müntzer wirkte, und dem Kloster Naundorf um die Entrichtung von Abgaben geht der Überfall Allstedter Bürger auf die Mallerbacher Marienkapelle zurück, der sich bereits an Gründonnerstag 1524 ereignete und als Vorbote der Übergriffe der Bauern auf die Klöster ein Jahr später gilt. Felix Bierheimer stellte aktuelle archäologische Grabungen vor, die nicht nur den Brand der Mallerbacher Marienkapelle belegen, sondern auch die Verwüstung anderer Klöster in der Region.

Der Handschriftenexperte Ulrich Bubenheimer, der Abschriften der Prager Protestation Thomas Müntzers untersuchte, konnte verdeutlichen, dass dieses „Missionsdokument“ von 1521 immer wieder von verschiedenen Schreibern abgeschrieben wurde, was die Existenz eines Netzwerks um Müntzer herum belegt.

Astrid von Schlachta stellte heraus, dass die mennonitische Geschichtsschreibung (vertreten z.B. durch Benjamin Unruh und Harold S. Bender), die zwischen Bauernkrieg und Täuferum strikt trennte, inzwischen überholt sei. Gerade in der Region Südharz/Nordthüringen seien die Schnittmengen zwischen beiden Bewegungen mit Händen zu greifen. Am Beispiel Müntzers und Hans Huts verdeutlichte sie, dass ein „Ideentransfer“ von den aufständischen Bauern zu den Täufern erfolgt sei. Zudem habe es einige biographische Kontinuitätslinien gegeben.

Ergänzt wurden die Vorträge durch Führungen durch die Sonderausstellung des Landes Sachsen-Anhalt „1525! Aufstand für Gerechtigkeit“, die vor allem durch eine interaktive Spielidee beeindruckte.

Ulrike Arnold

Umbrüche 1525/2025: Ausstellung zu Bauernkrieg und Täuferbewegung

Das Dreiländermuseum Lörrach ahnte, wie aktuell und brisant die Erinnerung an die „Umbrüche“ von 1525 sein würde. Die Parallelen zur „Zeitenwende“ unserer Tage liegen auf der Hand. Auch 2025 stecken wir mitten in einem Epochenwechsel: mit der Digitalisierung aller Lebensbereiche, mit weiterer Säkularisierung und neuen Kriegen. Das löse Angst und Unsicherheit aus, erklärt Museumsleiter Jan Merk. Der engagierte Historiker beschrieb, wie aus Umbrüchen aber auch

Aufbrüche werden können: „Der Bauernkrieg als bislang größter Volksaufstand für die Freiheit in deutschen Territorien und die reformatorische, gewaltfreie Täuferbewegung sind eindrucksvolle Beispiele dafür. [...] Damals wie heute gab es Pandemien, wirtschaftliche Nöte, neue Medien - damals der Buchdruck, heute die Digitalität – mit Gerüchten, Fake News und Verschwörungstheorien. Zugleich aber öffnen Umbrüche auch neue Wege des Denkens und Handelns und neue Chancen für die Zukunft.“

Den Transfer von 1525 nach 2025 machte auch der Schweizer Täuferhistoriker Hanspeter Jecker in seiner Eröffnungsrede zur Ausstellung. Er rief den lange vergessenen täuferischen Friedensweg ins Gedächtnis: „In Europa rückte der täuferische Gewaltverzicht im Umfeld von zwei Weltkriegen immer mehr in den Hintergrund. Erst danach wurde dieser Akzent wieder entdeckt und gefördert: Mit Hilfe von nordamerikanischen Geschwistern [...]. Täuferische Positionen haben wichtige Impulse gesetzt in der Mediation und Konfliktforschung, beim Ringen um gewaltfreiere Methoden der Kommunikation, in der Suche nach gangbaren und nachhaltigen Lösungen bei nationalen und internationalen Auseinandersetzungen.“

Jecker sprach an der Vernissage vor rund 200 Gästen und im Beisein internationaler Print- und Hörfunkmedien. Das Medienecho war groß. Einige Veranstaltungen im Rahmenprogramm waren sogar ausgebucht, etwa der Täufer-Stadtrundgang durch das nahe gelegene Basel. Historische Vorträge zum Täufertum und „Zukunftsgespräche“, etwa zum Thema gewaltfreier Konfliktlösung, waren weniger stark, aber ordentlich besucht gewesen. Die Evaluation des Ausstellungsprojekts durch das Museum dürfte positiv ausfallen.

Das Dreiländermuseum Lörrach ist bekannt für historische Sonderausstellungen und dafür, zeitgemäße Fragen zu stellen. Es arbeitet im guten Sinne „grenzüberschreitend“ und ist Sitz des trinationalen „Netzwerks Geschichtsvereine“. Auch diese Themenausstellung zur Umbruchszeit von 1525 basierte auf einer trinationalen Zusammenarbeit, und zwar der Association française d'Histoire anabaptiste et mennonite, des Mennonitischen Geschichtsvereins und des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte. Sie wirkten mit hohem Arbeitsanteil, unentgeltlich und federführend mit.

Namentlich sorgten Astrid von Schlachta und Hanspeter Jecker dafür, dass Täufergeschichte hier historisch korrekt vermittelt wurde. Damit räumten sie anfängliche Bedenken aus, die Täuferbewegung könnte im

Zusammenhang mit den ebenfalls 1525 ausgebrochenen Bauernkriegen erneut fälschlich und allein mit dem Gewaltexzess des Täuferreichs zu Münster assoziiert werden. Von Schlachta und Jecker verfassten den Großteil der Texte in der Ausstellung und traten im breitgefächerten Rahmenprogramm als Referentinnen sowie bei Stadt- und Kuratorenführungen auf.

Der französische Geschichtsverein wiederum zeigte in einem liebevoll gestalteten Puppen-Schaukasten das bäuerliche Leben der Amischen, die ab Ende des 17. Jahrhunderts im Elsass prosperierten. Die elsässische Bezeichnung „Daifer“ für Täufer nahmen die Amischen nachher mit nach Amerika und nennen sich bis heute so.

Das Dreiländermuseum wählte ein helles, frisches Ausstellungsdesign: Damit gelang es, die Zeit des Bauernkriegs wie auch die Zeit der Verfolgung und Zwangsmigration Taufgesinnter nicht als „dunkles Gruselkabinett“ vorzustellen. Porträts und Hörstationen ermöglichten eine authentische „Begegnung“ mit den Menschen von vor 500 Jahren; sie erzählten uns gleichsam im Originalton, was sie bewog, trotz obrigkeitlicher Gewalt den Weg der Freiheit und den Weg des Evangeliums zu beschreiten.

Ein experimenteller Tanzfilm, eigens für diese Ausstellung produziert, rundete das Ausstellungsprojekt ab. Das richtete sich auch an Jugendliche und Schulklassen der Region: Sie erhielten hier Raum zum Nachdenken über Gegenwartsthemen wie Medienfreiheit und Gewalt. Denn: Die Auseinandersetzung mit den „Umbrüchen“ von 1525 sei kein historiographischer Selbstzweck. So schloss Hanspeter Jecker seine Eröffnungsrede mit den Worten: „Ja, wir stehen mitten in einer Zeit, die von Umbrüchen geprägt ist. Manche sind für uns hoffnungsvoll, andere bereiten uns Sorgen oder gar Ängste. Wir hoffen, dass diese Ausstellung dazu dienen kann, unseren Blick zu klären, um mit Mut, aber auch mit Gelassenheit diese Umbruch-Zeiten miteinander in Angriff zu nehmen.“

*Dr. h.c. theol. Judith Wipfler, Basel,
ist Vorstandsmitglied des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte
und Fachjournalistin beim Schweizer Rundfunk (SRF)*

Internationale Fachtagung: 500 Jahre Täuferturn in der Schweiz

Nachdem zum Auftakt des fünfjährigen Wegs hin zum Gedenkjahr 2025 bereits im Jahr 2021 eine wissenschaftliche Tagung zur Täufergeschichte an der Universität Tübingen stattgefunden hatte (vgl. MGBI 2021, S. 250), veranstaltete nun das Institut für Schweizerische Reformationgeschichte an der Universität Zürich in Kooperation mit der Zentralbibliothek Zürich und der Theologischen Hochschule Reutlingen einen internationalen Kongress zur Täufergeschichte in Zürich. Der Kongress fand in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Festveranstaltung der Mennonitischen Weltkonferenz zum 500. Geburtstag der Täuferbewegung in Zürich statt. Nicht nur aus Deutschland und der Schweiz, sondern auch aus Süd- und Nordamerika stammten die etwa 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Fachtagung, in deren Mittelpunkt, so Tobias Jammerthal (Zürich), vorrangig theologische Konzepte der Täufer stehen sollten und weniger historische und sozialgeschichtliche Aspekte. Er konnte darauf verweisen, dass die Bände 5 und 6 der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz druckfrisch vom Verlag ausgeliefert wurden. Damit liegen nun - neben den in der Bibliotheca Dissidentium in diesem Jahr herausgegebenen Quellen zu Ludwig Häzter und der fortlaufenden Edition der Werke Karlstadts – gut zugängliche Quellen zur weiteren Erforschung der Täufer- und Reformationgeschichte vor.

Die erste Sektion der Fachtagung widmete sich den Anfängen in Zürich. Wolfgang Huber (Göttingen) machte deutlich, dass die Mitglieder des Grebel-Kreises mit Karlstadt, in dem sie eine „Leitfigur“ sahen, zwischen April und September 1524 in engem brieflichem Kontakt zu gottesdienstlich-liturgischen Fragen, zur Kindertaufe und zum Abendmahl standen.

Aneke Dornbusch (Bonn) interpretierte die Theologie Ludwig Häzters als „konsequente Theologie für die Laien“. Häzter, der in Zürich studiert und 1527 gemeinsam mit Hans Denck eine Übersetzung der Prophetenbücher („Wormser Propheten“) herausgebracht hatte, teilte den Grundkonsens der frühen Reformation vom „Priestertum aller Gläubigen“: Der Geist Gottes befähige gelehrte Theologen wie ungelehrte Laien, in Fragen der Religion selbständig zu urteilen. Dieses egalitäre Verständnis setzte Häzter um, indem er mit seinen frühen Flugschriften den evangelischen Laien theologische Leitfäden zur Argumentation bereitstellte, etwa zur Bilderfrage, um mit Altgläubigen auf Augenhöhe

diskutieren zu können. Sein Interesse an der theologischen Bildung der Laien schlug sich auch in seiner Liederdichtung nieder.

Tobias Jammerthal (Zürich) untersuchte die theologischen Argumentationsmuster in den Zürcher Täuferdisputationen, die er vor allem aus der Protestation von Felix Manz und dem Brief des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer erhob. Sein Anliegen war es, das Täuferum nicht als Devianzphänomen, sondern als ernst zu nehmendes theologisches Konzept wahrzunehmen. Er machte deutlich, dass viele der frühen Täufer an Universitäten studiert hatten und deshalb mit den Topoi der spätmittelalterlichen Theologie vertraut waren. Manche Argumente des Grebel-Kreises im tauftheologischen Diskurs lassen sich z.B. im „Vocabularius theologiae“ (1517) des Humanisten Johannes Altenstaig (1517) wiederfinden, etwa die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Geschehen bei der Taufe oder der Zusammenhang zwischen Taufe und Glaube. Neu bei den Täufern war, dass sie die effektive Wirksamkeit der Taufe ablehnten und ihr signifikativen Charakter zuschrieben. Die Taufhandlung verweise auf etwas, das außerhalb ihrer liege.

Christian Scheidegger (Zürich) machte in seinem Vortrag zu „Täufer und Obrigkeit in Zürich“ darauf aufmerksam, dass der frühneuzeitliche Staat durch die Einführung der Reformation seine Macht ausdehnen konnte, die Durchsetzung der Strafmaßnahmen gegen die Täufer jedoch zunehmend an Grenzen stieß. Unterschiedliche Schichten der Bevölkerung kritisierten die obrigkeitliche Täuferverfolgung, die von Geldbußen, Ausbeutung der Arbeitskraft und Konfiskation des Besitzes bis zur Ausweisung reichte.

Die zweite Sektion wurde von nordamerikanischen Forschern bestritten. Auch hier stand die täuferische Theologie der Schweizer bzw. süddeutschen Täufer im Zentrum der Referate. Breanna Nickel (Goshen/USA) untersuchte die Anthropologie Balthasar Hubmaiers und ging der Frage nach, ob sich die scholastisch-theologische Ausbildung Hubmaiers in seinen späteren täuferischen Schriften ausgewirkt habe. Sie stellte heraus, dass Hubmaier auf dem Hintergrund des scholastischen Diskurses seiner Zeit seine Theologie entwickelt habe, jedoch zu der Überzeugung gelangt sei, dass die Scholastiker anhand der Heiligen Schrift überprüft werden müssten.

Wie sich die Erfahrungswelt der verfolgten Schweizer Täufer unmittelbar auf ihre theologischen Konzepte auswirkte, verdeutlichte David Neufeld (Waterloo/Kanada) am Beispiel des Widerstands Schweizer Täufer und deren Unterstützer gegen Inhaftierung und Ausweisung.

Ein Ausbruch aus dem Gefängnis, ermöglicht durch eingeschmuggelte Werkzeuge, wurde von ihnen als Gottes machtvolle und wunderbare Befreiung (analog zur Apostelgeschichte) gedeutet.

John Roth (Goshen/USA) skizzierte das unterschiedliche Verständnis des Alten Testaments bei reformierten und täuferischen Theologen. Während die Reformierten die Einheit und Kontinuität der beiden Testamente betonten (und deshalb auch die Kindertaufe mit der alttestamentlichen Praxis der Beschneidung begründen konnten), beharrten die Täufer darauf, dass die Heilige Schrift von der Inkarnation her, also von der Lehre Jesu und der Apostel, gelesen und verstanden werden müsse. Dies bedeute aber nicht, dass die Täufer das Alte Testament nicht ernst genommen hätten. Das „Konkordanzbüchlein“, das Bibelstellen aus beiden Testamenten täuferischen Themen zuordnete und als Argumentationshilfe diente, war unter ihnen weit verbreitet. Nach den gescheiterten Frankenthaler Gesprächen 1571 lasse sich bei den Täufern eine Tendenz zur Harmonisierung der beiden Testamente beobachten.

In der dritten Sektion standen mit Pilgram Marpeck, Bernhard Rothmann, David Joris und Christian Hoburg täuferische Theologen ganz unterschiedlicher Prägung im Mittelpunkt der Vorträge. Jonathan Reinert (Reutlingen) erhob aus den Briefen und Schriften Marpecks, die im „Kunstbuch“ zusammengestellt wurden, die Ekklesiologie dieses reformatorischen Lientheologen, der, in der Mystik verwurzelt, die Kirche einerseits gegen „Gesetzmacher“, andererseits gegen „Verführer“, die alles Äußerliche verachteten, verteidigte. Im Anschluss an das Hohelied deutete Marpeck die Kirche als Braut, Geliebte und Mutter, ohne die man nicht Christ sein könne.

Christian Peters (Münster) zeichnete Bernhard Rothmann vor allem als gelehrten „Humanisten im Täuferreich“, der das Verständnis des Abendmahls als Gedächtnismahl und die Ablehnung der Kindertaufe aus seiner humanistischen Bildung heraus entwickelt habe, dann jedoch unter dem Einfluss der Wassenberger Prädikanten zu einem „regellosen Spiritualismus“ gefunden habe.

Steffie Schmidt (Osnabrück) stellte Christian Hoburg als Grenzgänger zwischen den Konfessionen dar: Hoburg (1607-1675), zunächst lutherischer Prediger und geistiger Wegbereiter des Pietismus, dann Kirchenkritiker und Verfasser einer Antikriegsschrift, schließlich Prediger der mennonitischen Dompelaars-Gemeinde in Altona, stellte in einer 500 Seiten umfassenden Schrift den Dialog eines Evangelischen mit einem Katholiken, einem Täufer, einem Juden, einem Photinianer und einem

„Türken“ dar. In diesem Dialog, mit dem die Leser zu einer eigenständigen Urteilsbildung angeregt werden sollen, wiederholte Hoburg nicht das gängige Zerrbild seiner Zeit, sondern stellte die Täufer als lateinkundig und belesen dar, deren theologische Gewährsmänner Martin Luther und Johann Arndt seien.

Die vierte Sektion wandte sich unter der Überschrift „Sozialgestalten des Täuferturns“ wieder den Schweizer Verhältnissen zu. Andrea Strübind (Oldenburg) beschrieb die Bibel-Lesekreise, in denen sich überwiegend Handwerker um einen „Leser“ versammelten, um gemeinsam auf biblische Texte zu hören, als „Wurzelgrund des Täuferturns“. Diese Organisationsform geriet rasch in Konflikt mit der Vorrangstellung der gelehrten Pfarrer und musste nächtliche Attacken und Diffamierungen („Judenschulen“, „Leutpriester ohne Kirche“) ertragen. Als dann zu Beginn des Jahres 1525 erste täuferische Gemeinden entstanden, sei das noch nicht die Gründung einer Freikirche gewesen, jedoch ein deutliches Zeichen dafür, dass die Laien das *ius reformandi* für sich beanspruchten und Verantwortung für den reformatorischen Prozess übernahmen. Urs Leu (Zürich) informierte anschaulich über das Gemeindeleben der Zürcher Täufer im 16. und 17. Jahrhundert. Interessant dabei: Schon 1529 wurde den Frauen verboten, zu lehren und zu taufen.

Martin Rothkegel (Elstal) beschrieb die „Schweizer Brüder“ als trans-territoriale täuferische Untergrundkirche, die alle Merkmale der Ekklesialität aufwies: gottesdienstliche Versammlungen, ordinierte Prediger, jährliche Synoden und regionale Predigerkonferenzen. In dieses Netzwerk wurden ab 1550 trotz bestehender theologischer Differenzen auch melchioritische Gemeinden aufgenommen. Zu Beginn des 30jährigen Krieges verlieren sich die Spuren dieser Kirchengemeinschaft.

Hanspeter Jecker (Liestal) beschrieb die Einwanderung von Schweizer Täufern in den Jura im 18. Jahrhundert als Folge obrigkeitlicher Repression im Bernbiet und stellte die unterschiedlichen rechtlichen und wirtschaftlichen Bedingungen in den Territorien dar, die die Vertriebenen aufnahmen. Im Laufe der Zeit wurden aus ungehorsamen Rebellen und „Ketzer“ in den Augen der Öffentlichkeit fleißige Untertanen. Jecker fragte: Waren die Täufer auf diesen Paradigmenwechsel vorbereitet?

Jan-Andrea Bernhard (Strada/Zürich) untersuchte das Täuferturn im dreisprachigen, bikonfessionellen und föderal strukturierten Dreibündestaat, dem späteren Graubünden. Die Präsenz der Täufer ist dort durchgehend zwischen 1525 und 1575 belegt. Bernhard zeigte, wie der Bundestag der Drei Bünde, der Stadtrat von Chur, die reformierte

Kirche und einzelne Amtsträger bei der Unterdrückung der Täuferbewegung zusammenwirkten. Der bekannteste „Bündner“ ist wohl Georg Cajakob, genannt „Blaurock“ (nach der blauen Soutane, die er als Priester trug), aus Chur, der im Januar 1525 – nach Konrad Grebel – in Zürich die erste Glaubenstaufe vollzog.

Ergänzt wurden die Vorträge durch einen Rundgang durch die Ausstellung „Verfolgt, vertrieben, vergessen: 500 Jahre Täufer im Kanton Zürich“ in der Zentralbibliothek, durch eine Vorführung des Dokumentarfilms „Kinder des Friedens“ sowie einen öffentlichen Abendvortrag von Astrid von Schlachta zu gesellschaftlichen Impulsen der frühen Täufer. Die Tagungsbeiträge sollen im kommenden Jahr veröffentlicht werden.

Ulrike Arnold

Vor hundert Jahren: Gründung der Mennonitischen Weltkonferenz

Anlässlich des 400. Jahrestages der ersten Glaubenstaufe in Zürich lud Christian Neff, Pastor der Mennonitengemeinde Weierhof und Täuferforscher, Mennoniten aus Europa und Nordamerika zu einer Gedenkveranstaltung nach Basel und Zürich ein. Diese erste Zusammenkunft geschah zu einer Zeit, in der sich die Täuferforschung im Aufbruch befand und Wege zur Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln und ein mennonitisches Profil gesucht wurden. Doch von einer „Weltkonferenz“ konnte man 1925 noch nicht sprechen. Unter den etwa 100 Teilnehmern befand sich einer aus Amerika. Und weil die zwei Teilnehmer aus der Sowjetunion nicht in die Schweiz einreisen durften, traf man sich auf dem Badischen Bahnhof in Basel. Doch die Mennoniten aus der Sowjetunion brachten den Stein ins Rollen: Sie überreichten einen „Vorschlag zur Gründung eines altmennonitischen Verbandes“ mit einem Zentralbüro, einer Zentralkasse und gemeinsamen Delegiertenversammlungen bei gleichzeitiger „Wahrung der Besonderheiten und der vollständigen Unabhängigkeit aller Richtungen und Schattierungen innerhalb des Mennonitentums“. Bis heute sind es diese beiden Pole, die den Charakter der globalen mennonitischen Gemeinschaft bestimmen: Einerseits wird die Autonomie der nationalen Kirchen respektiert, andererseits werden die Beziehungen untereinander gestärkt und vertieft.

Christian Neff leitete auch die beiden folgenden Weltkonferenzen in Danzig (1930) und in Amsterdam (1936), zu denen die Teilnehmer

meist aus der näheren Umgebung kamen. Die Zahl der nicht-europäischen Teilnehmer stieg nur langsam: 1930, in Danzig, waren es 6, 1936, in Amsterdam, 15. In Danzig ging es vor allem um die Organisation der Hilfe für Mennoniten aus der Sowjetunion, deren Ausreise und Umsiedlung. Amsterdam wurde als Tagungsort gewählt, um an Menno Simons' „Ausgang aus dem Papsttum“ 1536 zu erinnern. Doch auch der Zweite Weltkrieg warf seine Schatten voraus: Im Anschluss an die Konferenz gründeten etwa 20 Mennoniten aus den Niederlanden und Nordamerika in Fredeshiem das Internationale Mennonitische Friedenskomitee und verfassten ein friedentheologisches Manifest, das allen mennonitischen Gemeinden weiterempfohlen wurde.

Die 4. Konferenz in Goshen und North Newton/USA stand 1948, drei Jahre nach dem Ende des 2. Weltkriegs, unter dem Thema „Bruderschaft und Versöhnung“. 27 Europäer folgten der Einladung der Amerikaner. Erstmals war auch ein Vertreter der Mennoniten in Indien dabei. Die europäische Delegation mit Teilnehmern aus Deutschland, Frankreich, den Niederlanden und der Schweiz ließ man auf einem Schiff gemeinsam anreisen, die Reisekosten übernahm das Mennonite Central Committee. Auf dieser Ozeanfahrt kam es zu teils hitzigen, teils versöhnlichen Gesprächen zwischen den ehemals verfeindeten Nationen. Emil Händiges, Delegierter der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, konnte sich auf der Versammlung nicht dazu verstehen, ein offizielles Schuldbekenntnis zur Verstrickung der deutschen Mennoniten in das NS-Regime abzulegen. Der Krefelder Pastor Dirk Cattepoel bekannte jedoch das Versagen der deutschen Mennoniten und bat um Vergebung – zwar keine offizielle Stellungnahme, aber eine bedeutsame Geste.

Mit der 9. Konferenz in Curitiba/Brasilien 1972 wurde erstmals ein Versammlungsort im Globalen Süden gewählt - sichtbarer Ausdruck für die Verschiebung des Schwerpunkts hin zu den „neuen“ mennonitischen Gemeinschaften. Immer mehr Mennoniten aus Lateinamerika, Asien und Afrika prägten nun das Bild der Versammlungen, und damit rückten auch neue Themen in den Fokus der Weltkonferenz. In der Abschlussbotschaft von Curitiba heißt es: „Als Nachfolger Jesu Christi erheben wir unsere prophetische Stimme gegen jeden Gebrauch von gewaltsamer Unterdrückung, Verfolgung und ungerechter Einkerkierung, Folterung und Hinrichtung, besonders aus politischen Gründen. Wir sind gegen Rassismus und gegen jede andere Art der Diskriminierung, ob nun in unseren Gemeinden oder in der Gesellschaft insgesamt.“

An der 10. Konferenz in Wichita/USA (1978) mit Besuchern aus 44 Ländern konnte erstmals eine Delegation von Mennoniten aus der Sowjetunion teilnehmen. Und erstmals leitete mit Milton Belete aus Äthiopien ein Mennonit aus dem Globalen Süden als Präsident die Versammlung. Das Thema „Das Reich Gottes in einer sich ändernden Welt“ wurde in einem umfangreichen Programm entfaltet.

Die 11. Konferenz in Straßburg (1984) vermittelte konkrete Impulse zur mennonitischen Friedenstheologie und -praxis. Auf den Vortrag des mennonitischen Theologen Ron Sider (1939-2022) zum Thema „God's People Reconciling“ folgte die Gründung der Christian Peacemaker Teams (heute: Community Peacemaker Teams), die sich weltweit vor Ort für Versöhnung zwischen verfeindeten Gruppen einsetzen.

Die 13. Vollversammlung wurde 1997 in Kalkutta/Indien abgehalten. Von den etwa 4.500 Teilnehmern kamen die meisten aus Asien und Afrika. Die Wahl des Ortes trug der langen Präsenz mennonitischer Gemeinden in Indien Rechnung. Mit der 14. Weltkonferenz in Bulawayo/Simbabwe (2003) wurde zum ersten Mal eine Konferenz in Afrika abgehalten. Zu weiteren Weltkonferenzen traf man sich 2009 in Asunción/Paraguay, 2015 in Harrisburg/USA und 2022 in Salatiga/Indonesien.

Über die Jahrzehnte hinweg entwickelte sich die Mennonitische Weltkonferenz von einem regelmäßigen Treffen zu einem weltweiten Netzwerk täuferischer Kirchen. Zu den Mitgliedern gehörten im Jahr 2023 108 nationale Kirchen der Mennoniten und Brüder in Christus aus 60 Ländern mit rund 2 Millionen getauften Gläubigen in ca. 17.600 Gemeinden. Etwa 84 % der Mennoniten leben in Afrika, Asien und Lateinamerika, 16 % sind in Europa und Nordamerika zu Hause. Die Mennoniten des Globalen Südens werden also das Gesicht der mennonitischen Gemeinschaft noch sehr viel stärker als bisher prägen.

MGBI

Die Täuferreise

Vom 18. Januar bis zum 8. März 2025 strahlte der christliche Fernsehsender Hope TV eine 8-teilige Dokumentation über die Täuferbewegung aus. Die Folgen sind online verfügbar. Die Dokumentationsreihe „Täuferreise - Auf den Spuren einer vergessenen Reformation“ beleuchtet die Geschichte der Täufer an verschiedenen Stationen. Der Kirchenhistoriker Dr. Johannes Hartlapp (Theologische Hochschule Friedensau) und der Theologe Dr. Winfried Vogel (Hope TV) haben sich gemeinsam auf eine 3000 Kilometer lange Reise begeben, um die Spuren dieser reformatorischen Strömung zu entdecken. Von dort berichten sie über die wichtigsten Vertreter der Täuferbewegung und über den Glauben dieser Menschen. Von den ersten Taufen in Zürich im Jahr 1525 bis zur Entstehung einer globalen Bewegung zeigt die Serie, wie die Täufer trotz Verfolgung und Unterdrückung eine bleibende Spur in der Geschichte hinterlassen haben.

MGBI

Neue Online-Ausstellungen zu täuferisch-mennonitischer Geschichte

Weltweit zuhause - gestalten vor Ort

Der Weierhof, eine kleine Ortschaft zwischen Mainz und Kaiserslautern, ist seit dem 17. Jahrhundert Heimat für Mennoniten. Im April 2025 wurde eine Außenausstellung eröffnet, die die Geschichte der Täufer und Mennoniten in zehn Stationen erzählt. Themen der vom Mennonitischen Geschichtsverein konzipierten Ausstellung sind u.a. die Einwanderung 1682, landwirtschaftliche Innovationen oder die Ansiedlung westpreußischer Mennoniten im Dorf. Wer keine Zeit hat, den Weierhof zu besuchen, kann die multimediale Ausstellung auch über die Website kennenlernen. Dort werden die historischen Informationen durch zahlreiche Quellen vertieft, die entweder angehört („nachgehört“) oder gelesen („nachgelesen“) werden können. <https://mennonite-roots.org>

Gräber zeigen Gesicht: Geschichten vom Weierhof

Auf dem Weierhöfer Friedhof gibt es viele alte Gräber, deren Namen heute leicht in Vergessenheit geraten können. Doch hinter jedem Namen verbirgt sich eine Geschichte. Die Schwestern Sigrid, Christine und Esther Neff wollten diesen Menschen ein Gesicht geben und die Erinnerung an sie bewahren. So entstand die Ausstellung „Gräber zeigen Gesicht“. Die Ausstellung erzählt von der Auswanderung nach Amerika, von den Weltkriegen, von Flucht und Vertreibung, von einem neuen Zuhause, von Kultur und Dichtung und vom Gemeindeleben auf dem Weierhof. Mit den vorgestellten Personen (Marie Krehbiel, Else Löwenberg, Johannes Driedger, Albert Krehbiel und Hansjörg Neff) kann man die Geschichte der Gemeinde Weierhof durch das 19. und 20. Jahrhundert verfolgen. Die Ausstellung bietet nicht nur eine fast unerschöpfliche Fülle von Quellen und Dokumenten zu den fünf Personen, sondern auch eine Geschichte der wichtigsten Höfe des Dorfes. Über QR-Codes an den Gräbern kann man das vielfältige Online-Angebot aufrufen. <https://geschichten-weierhof.de>

Geschichte und Gegenwart täuferischer Gemeinden und Kirchen

Die noch im Aufbau befindliche Ausstellung des Vereins „Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525-2025“ eröffnet anhand von Bildern und Gegenständen schlaglichtartige Einblicke in die Geschichte der Mennoniten und Baptisten. Sie ist zur ersten Orientierung geeignet, kann jedoch auch zum vertiefenden Studium genutzt werden. <https://taeuer-ausstellung.de>

Alle drei Ausstellungen wurden von Matthias Bartel, Hamburg, gestaltet und durch Mittel des Bundesministeriums des Inneren und für Heimat gefördert.

MGBI

Von neuen Büchern

Marion Dammaschke und Thomas T. Müller (Hg.): Thomas Müntzer im Blick. Günter Vogler zum 90. Geburtstag. Thomas-Müntzer-Gesellschaft e. V. Veröffentlichung Nr. 29, Mühlhausen 2023, 399 Seiten, ISBN 978-3-935547-91-8.

Achtzehn Beiträge der Festgabe zum 90. Geburtstag des Frühneuzeit-historikers Günter Vogler haben aus unterschiedlichen Perspektiven „Thomas Müntzer im Blick“, eine Persönlichkeit, deren Leben, Werk und Rezeption sich der Geehrte in Forschung und Lehre über ein halbes Jahrhundert immer wieder zugewandt hat. Eingeleitet wird der Band von Karlen Vesper, die Günter Vogler als Studentin und als Redakteurin der Zeitung *Neues Deutschland* begegnet ist. Ihr Beitrag würdigt den Hochschullehrer und Geschichtsvermittler, erinnert auch an die bewegten letzten Monate der DDR im Jahr 1989. Helmut Bräuer widmet sich dem Blick der Zwickauer Chronistik des 16. Jahrhunderts auf Müntzers dortiges Wirken, Matteo Rebeggiani stellt „Müntzer im Amt“ an der Zwickauer Stadtkirche St. Katharinen um 1520/21 vor. Tom Scott wendet sich Müntzers Aufenthalt in Südwestdeutschland 1524 zu. Eike Wolgast untersucht „Pfarrerwahl und Klosterexistenz in Bauernkriegsprogrammen 1525“ und behandelt in einem Exkurs „Juden in Bauernkriegsprogrammen und -aktionen“. Lucas Wölbing würdigt Müntzers Nachfolger in Allstedt, den Pfarrer Jodokus Kern, Volker Joestel „Gabriel Zwilling und sein frühes reformatorisches Wirken 1521 bis 1525“. Uwe Schirmer geht am Beispiel der kursächsischen Ämter Colditz, Gotha, Grimma und Wittenberg den „Zusammenhängen von Herrschaftsverdichtung, obrigkeitlicher Reglementierung und Renitenz“ nach. Johannes Schilling befasst sich mit Müntzers „Erneuerung des Gottesdienstes für den gemeinen Mann“, Peter Matheson mit Müntzers Sprache, Ulrich Bubenheimer mit Müntzers „Prager Protestation“ und seinem Brief an Philipp Melanchthon vom 29. März 1522, wobei er „Neue Erkenntnisse aus der Handschriftenforschung“ zu gewinnen vermag. Michael G: Baylor beschäftigt sich mit Müntzers Träumen, Martin Rothkegel mit dem Gemälde des „Pius Joachim“ aus dem Besitz Balthasar Hubmaiers, Thomas T. Müller mit dem Müntzer zugeschriebenen „Runenschwert“ in der Dresdner Kunstsammlung in einer „quellenkritischen Bestandsaufnahme“, James M. Stayer behandelt „Luthers Konzept der „Schwärmer“ und „Schwerpunkte der Thomas-Münzer-Interpretation seit 1923“,

von Karl Holl bis zu Hans-Jürgen Goertz, Siegfried Bräuer und Günter Vogler. Marion Dammaschke erschließt mit der „Editionsgeschichte von Ernst Sommers Roman *Die Sendung Thomas Müntzers*, die 1948 im Berliner Aufbau-Verlag erschien, ein Kapitel der Rezeptionsgeschichte Müntzers. Alle Beiträge erweitern unser Wissen um Thomas Müntzer und seine Zeit.

Zwei Beiträge seien wegen ihrer Bedeutung für die Müntzerforschung wie für die Frühneuzeitforschung überhaupt hervorgehoben. „Auf dem Boden des reformatorischen Evangeliums“ überschreibt Hans-Jürgen Goertz seinen Aufsatz zur „Rechtfertigungslehre im Täufertum – das Ende polemischer Urteile“ (S. 259-284) und geht näher auf Felix Mantz, Hans Hut und Melchior Hoffman ein. „In der Gegenwart Gottes zu leben, begründete die Vielfalt reformatorischer Erneuerung im 16. Jahrhundert“ (S. 284). Dieser Vielfalt weiter vergleichend nachzuspüren, dürfte, um mit Gotthold Ephraim Lessing zu sprechen, „eine zeitige Aufgabe“ sein. Günter Vogler fragt in seinem den Band beschließenden Text „Ist Aufruhr von Gott legitimiert? Ein Problem der Müntzerforschung“ und stellt Grundzüge von Müntzers Widerstandslehre dar (S. 357-391). Mit den zwölf Thesen, in denen Vogler „einige charakteristische Merkmale“ von „Müntzers Verhältnis zu den Obrigkeiten, zu Aufruhr und Gewalt“ und zum Widerstand zusammenfasst (S. 388-391), liefert er eine fundierte Grundlage für weitere Diskussionen über Widerstandslehren und -formen in der Frühen Neuzeit. Der Band enthält die „Bibliographie Günter Vogler ab 2012“ (S. 392-393), die belegt, wie produktiv der Autor auch im hohen Alter war. Günter Vogler starb am 19. Januar 2025. Sein Buch *Als der Bauer aufstand im Land. Bäuerlicher Widerstand im Kampf für Rechte und Freiheiten vom 9. bis zum 18. Jahrhundert* ist nun posthum im Frühjahr des Bauernkriegsjahres 2025 erschienen.

Franklin Kopitzsch

Thomas T. Müller: Mörder ohne Opfer. Die Reichsstadt Mühlhausen und der Bauernkrieg in Thüringen. Studien zu Hintergründen, Verlauf und Rezeption der gescheiterten Revolution von 1525. Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung, Bd. 40, Michael Imhof Verlag Petersberg 2021, 655 Seiten, ISBN 978-3-7319-1050-3.

Zwei Jahrzehnte lang hat Thomas T. Müller an seiner Dissertation gearbeitet, neue Quellen gesichtet und ausgewertet, bereits bekannte Quellen und die umfangreiche Literatur kritisch befragt und eine vom Umfang wie Gehalt beeindruckende Arbeit vorgelegt, begonnen in Göttingen bei Hartmut Boockmann und Peter Aufgebauer, fortgesetzt bei Dieter Stievermann in Erfurt und 2016 abgeschlossen bei Michael Rothmann in Hannover. Orientiert hat sich der Autor mit sichtbarem Gewinn an den Überlegungen von Alf Lüdtke und Hans Medick zur Mikrogeschichte. Sein Ziel war es, „ein landeshistorisches Thema mikroskopisch zu bearbeiten, um dadurch exemplarisch aufzuzeigen, welche Erkenntnisgewinne die kritische Neubefragung der Quellen auch heute noch ermöglichen“ (S. 31). Dieses Ziel hat er mit seinem Buch erreicht: Mikrogeschichte im Makroformat!

Müllers Werk besteht aus drei Teilen. Der erste Teil ist eine Analyse der Quellen und der Literatur zu den Zügen der Aufständischen von 1525 im Umland von Mühlhausen und damit der Rezeptionsgeschichte vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (S. 33–115). Für den Autor ergab sich daraus, die Quellen neu zu bearbeiten, „Hintergründe und Intentionen“, „Abläufe und Handlungen noch weit klarer als bisher zu interpretieren“ (S. 118). Der zweite Teil handelt „Von Oligarchen, Reformatoren und aufstrebenden Bürgern. Zur Situation in Mühlhausen im Vorfeld des Aufstandes“ (S. 121–312). Neben Heinrich Pfeiffer und Thomas Müntzer werden auch alle anderen evangelischen Predikanten in ihren gemeindlichen und städtischen Vernetzungen gewürdigt, antiklerikale und ikonoklastische Aktionen als „gezielte und detailliert geplante Provokationen gegen die Vertreter des altgläubigen Klerus und der konservativen Machtelite“ dargestellt und interpretiert (S. 308). Abgesehen „von den reformatorischen Aspekten“ sieht der Autor die ersten Proteste „ganz in der Tradition der spätmittelalterlichen Bürgerkämpfe vor allem gegen die Versäumnisse und Selbstherrlichkeit der städtischen Obrigkeit“ gerichtet (ebd.). Er plädiert für weitere Untersuchungen „zu den Positionen und Intentionen des Rates bzw. einzelner Mitglieder desselben im Rahmen der vielfältigen Verflechtungen innerhalb des städtischen Machtgefüges“ (S. 312).

Der dritte und umfangreichste Teil berichtet „Von Motivationen, Verläufen und Beteiligten“ und vermittelt ein aus den Quellen erarbeitetes neues Bild „Zu den Zügen der Aufständischen im Mühlhäuser Umland“ (S. 316–555) im April und Mai 1525, stets im Kontext der innerstädtischen Veränderungen. Die Züge nach Langensalza und ins Eichsfeld werden akribisch dargestellt, die Hintergründe der Aktionen erläutert und erhellt. „Differenzierte Begeisterung“ überschreibt Thomas T. Müller das Verhalten der Eichsfelder Dörfer im Bauernkrieg (S. 543–547). „Das Verhalten der Städte gegenüber den Aufständischen war vor allem von den jeweiligen Eigeninteressen gekennzeichnet.“ (S. 552) Für das nach wie vor lohnende Forschungsfeld „Städte im Bauernkrieg“ bietet das Buch eine Fülle an Anregungen.

Im „Resümee“ (S. 557–567) begegnet der Titel des Werkes „Mörder ohne Opfer“ (S. 557) in der Überschrift. Dem Autor liegt viel an der Feststellung, dass bei den zahlreichen Plünderungen während der Züge in die Region um Mühlhausen „kein einziger Angehöriger des Adels, kein einziger Mönch und keine einzige Nonne ernsthaft zu Schaden gekommen ist“, ganz entgegen der „scharfen antimüntzerischen Propaganda“ und „späteren Schauergeschichten“ (S. 564).

Das Buch enthält neben dem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis dankenswerter Weise ausführliche Orts- und Personenregister. So lässt sich leicht erkennen, wo die Täufer Hans Hut (S. 328) und Hans Denck (S. 171–173, 500) behandelt werden. Das Buch zeichnet sich durch eine für Dissertationen ungewöhnlich schöne Ausstattung aus. Dies ist der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung zu danken. 30 Abbildungen zeigen historische Stätten in und um Mühlhausen, illustrieren und vertiefen den Text. Ein Grundriss der Mühlhäuser Innenstadt und eine Karte zu den Zügen der Aufständischen erleichtern die Orientierung. Thomas T. Müller hat ein Standardwerk vorgelegt, dem weite Verbreitung zu wünschen ist.

Franklin Kopitzsch

Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, Verlag C. H. Beck, München 2025, 2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, 352 Seiten, ISBN 978-3-406-82462-3.

Mit dem Erscheinen seiner Thomas-Müntzer-Biographie pünktlich zum 500. Todestag ihres Protagonisten nutzt Hans-Jürgen Goertz erneut ein Jubiläum, um sein mittlerweile zum Klassiker gewordenes Buch in einer geringfügig überarbeiteten Neuauflage zu präsentieren. Bereits zum Reformationsjubiläum 2017 hatte er seine erstmals im „Müntzer-Jahr“ 1989 vorgelegte Darstellung *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär* gründlich aktualisiert und unter dem heutigen Titel teilweise neu geschrieben. Inhaltlich und strukturell unterscheidet sich die Neuauflage von dieser Fassung zwar kaum, Goertz bereichert seine Ausführungen jedoch durch in den letzten Jahren neu erschienene Beiträge der Müntzer-Forschung. Besonders zu loben ist die Umstellung des Anmerkungsapparats auf die von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegebene Thomas-Müntzer-Ausgabe (3 Bde.), die für die letzte Auflage noch nicht vollständig vorlag (Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe: Bd. 1: Schriften und Fragmente, hrsg. von Armin Kohnle und Eike Wolgast, Leipzig 2017; Bd. 2: Briefwechsel, bearb. von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, Leipzig 2010; Bd. 3: Quellen zu Thomas Müntzer, bearb. von Wieland Held und Siegfried Hoyer, Leipzig 2004). Dadurch wird die Nachvollziehbarkeit der Quellenbelege mithilfe dieses Standardwerks der Müntzer-Forschung ermöglicht.

In seiner Einleitung zeichnet Goertz die Herausforderungen nach, die sich beim Schreiben über einen Protagonisten ergeben, dessen schriftliche Hinterlassenschaft „eigentlich zu schmal [ist], um eine ausgewachsene Biographie tragen zu können“ (S. 10 f.). Da aufgrund der unsicheren Quellenlage auch nach intensivster Beschäftigung viele Fragen zu Müntzers Leben ungeklärt bleiben müssen, bezeichnet er sein Buch wie bereits 2017 als „Essay“ oder „biographischen Versuch“ (S. 13). Wenn Goertz den „verwehten Spuren“ Müntzers – so eine häufig gebrauchte Formulierung – folgt, reflektiert er stets, wo sich „harte Fakten“ zu Müntzers Leben ergeben und wo nur Spekulationen bleiben. Die wenigen Hinweise von Müntzers Geburt in Stolberg (wohl um 1489) über die Studienjahre in Leipzig und Frankfurt an der Oder (1506 bis 1512) bis zu den ersten geistlichen Stellen vor 1517 werden in einem erfrischend knappen Kapitel (S. 27–39) zusammengefasst, welches trotz seiner Kürze gegensätzlichen Theorien und Forschungsmeinungen Raum

lässt. Konsequenter beleuchtet Goertz anschließend die Lebensphasen, in denen Quellen verhältnismäßig sprudeln, ausführlicher. Die Allstedter Zeit (1523/24), die von Müntzers reger Drucktätigkeit und seiner Gottesdienstreform geprägt war, nimmt breiten Raum ein (S. 111–179). Durchgehend präsentiert Goertz die kirchenpolitischen, städtischen und sozialen Konflikte in Müntzers Umfeld vor dem Hintergrund der „Zeitenwende“, des Antiklerikalismus und der häufig apokalyptischen Gedankenwelt und Theologie am Beginn des 16. Jahrhunderts. Müntzers Schriften, Aussagen und Reaktionen auf die ihn umgebenden Konflikte interpretiert er einleuchtend im Geist von dessen Theologie im Dienst der „Veränderung der Welt“. Dabei vermeidet er es, Müntzers Wirken nur nach einer der in der Forschung lange präsenten „antagonistischen Deutungsalternativen, entweder Theologe oder Sozialrevolutionär“ (S. 9) zu interpretieren. Stattdessen setzt seine Auseinandersetzung mit Müntzer zwei Einsichten voraus: Einerseits sei Müntzer konsequent seinen theologischen Überlegungen in den sozialen Kampf gefolgt und andererseits konnte seine Theologie nicht ohne die Atmosphäre der gesellschaftlichen Spannungen des frühen 16. Jahrhunderts entstehen. Diese meisterhafte Verknüpfung der Lebensbeschreibung Müntzers mit der Geistesgeschichte an der Zeitenwende vom Spätmittelalter zur Neuzeit zieht sich als roter Faden durch die gesamte Darstellung.

Müntzer-Kenner werden an dieser Stelle womöglich nach dem Vergleich mit der zweiten großen Biographie fragen, die 2017 vom Kirchenhistoriker Siegfried Bräuer (1930–2018) und dem Historiker Günter Vogler (1933–2025) vorgelegt wurde. Beide Verfasser sprachen ebenfalls von einem „biographischen Versuch“ (Siegfried Bräuer und Günter Vogler: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt, Gütersloh 2017, 2. unveränderte Auflage 2024). Ein Urteil ist abhängig von den Bedürfnissen der jeweiligen Nutzer: Wer beispielsweise ein detailreiches und quellengestütztes Panorama zu Müntzers Wirkungsorten und Weggefährten sucht, für das tief in Amtsrechnungen und anderen Quellen geschürft wurde, wird bei Bräuer und Vogler insbesondere aufgrund des ausführlichen Anmerkungsapparats fündig. Im Gegensatz zu Goertz sind beide jedoch zurückhaltender, Müntzers Wirken konkreter vor dem Hintergrund der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Apokalyptik zu interpretieren. Goertz wiederum bietet eine sehr übersichtliche, geradlinige und bisweilen argumentationsstarke Darstellung mit Konzentration auf Müntzers Person, dessen geistig-soziale Prägung und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Es sei allen Forschenden ans Herz gelegt, die beiden hervorragenden Biographien gemeinsam zu benutzen.

Das Buch von Hans-Jürgen Goertz fällt vor allem durch seine klare Sprache auf. Bereichert wird es nicht nur durch zahlreiche Abbildungen, sondern auch durch einen umfangreichen Anhang (S. 249–347). Darin schlägt Goertz den Bogen zur Müntzer-Rezeption (S. 249–273) und zu Müntzers Bedeutung für die gegenwärtige Theologie (S. 275–286). Bemerkenswert ist die Zeittafel (S. 289–297), welche die Lebenswege der Antagonisten Luther und Müntzer gegenüberstellt. Insgesamt ist diese Biographie in ihrer aktualisierten Auflage nicht nur für Fachleute ein großer Gewinn. Die Lektüre des Buches wird allen Interessierten – explizit auch wissenschaftlichen Laien – wärmstens empfohlen.

Lucas Wölbing

**Fernando Enns und Marie Anne Subklew (Hg.): 500 Jahre
Täuferbewegung 2025 – Ökumenische Perspektiven, mit Beiträgen
u.a. von Reinhard Assmann, Henk Bakker, Jörg Bräker, Verena
Hammes, Hans Peter Jecker, Teun van der Leer, Andrés Felipe
Pacheco Lozano, Burkhard Neumann und Astrid von Schlachta,
Ökumenische Rundschau, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig,
4/2024.**

Die Literatur zum 500jährigen Täufergedanken unterstreicht oft den ökumenischen Akzent der Forschung. Nicht mehr Polemik, Abgrenzung oder konfessionelle Überheblichkeit bestimmen den Umgang mit den Täufern, sondern ökumenisches Wohlwollen – und zwar unter einem doppelten Gesichtspunkt: einmal werden Entstehung und Entwicklung des Täufertums im historischen Auseinandersetzungsgeflecht des reformatorischen Aufbruchs konfessionsneutral untersucht und zum anderen wird von der ökumenischen Problematik der Gegenwart her nach Impulsen im Täufertum gesucht, die hilfreich sein könnten, die Einheit der Kirchen in aller Welt zu verstehen. Hier steht der ökumenisch ausgerichtete Gegenwartsbezug des Täufertums im Vordergrund, nicht was die Täufer waren, sondern was von ihnen für das Gespräch um die Einheit der Kirchen heute noch nützlich ist.

Hier kann nur auf einige Beispiele hingewiesen werden. Jürg Bräker, Generalsekretär der Konferenz der Mennoniten der Schweiz, eröffnet die Reihe der Aufsätze mit einem Beitrag zur Vielfalt des kongregationalistischen Kirchenverständnisses, wie es die Gemeinden der Täufer ausgebildet haben. Diese Vielfalt wird nicht als Irritation reformatorischer Erneuerung verstanden, sondern als verheißungsvoller Auftrag,

den Leib Christi auf Erden gemeinsam zu gestalten bzw. die Einheit in der Vielfalt der Kirchen zu suchen. Jochen Wagner, freikirchlicher Referent in der *Ökumenischen Centrale* in Frankfurt, weist darauf hin, wie sich im Zusammenhang von Bekenntnistaufe und Glaube die Mündigkeit der Christen manifestiert und als belebendes Element in die ökumenische Bewegung eingebracht wurde. Täuferische und quäkerische Impulse der Gewaltfreiheit wurden vor allem in die Diskussionen der evangelischen Kirchen und baptistischen Gemeinden in der DDR aufgenommen. Daran erinnert Reinhard Assmann, baptistischer Pastor und Mitglied des historischen Beirats im Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. Abgeschlossen wird der erste Teil über „Wesensmerkmale täuferischer Tradition neu diskutiert“ mit Erörterungen zur Religionsfreiheit, einer Forderung, die sich mit dem Täuferum verbunden hat und immer noch nicht voll eingelöst ist (Henk Bakker, Prof. für baptistische und evangelische Theologie in Amsterdam).

Besonders interessant sind die Stimmen aus der katholischen Kirche und der Beitrag Astrid von Schlachtas zur Aufarbeitung der harschen Verwerfung der Täufer in der *Confessio Augustana* der lutherischen Kirche, schließlich vor allem die eindrucksvolle Reihe der Äußerungen aus den jungen, täuferisch orientierten Kirchen außerhalb Europas und Nordamerikas (z. B. Indien, Myanmar oder Korea) zum Täufergedenken heute. So gibt die koreanische Theologin Hyejung Jessie Yum, die heute in Nordamerika lehrt, zu bedenken: „Wenn wir uns während der 500-Jahr-Feier weiterhin allein auf die europäischen Ursprünge des Täuferums konzentrieren, riskieren wir, die reichen Perspektiven zu verlieren, die sich aus den Basisbewegungen und Glaubenspraktiken ergeben, die auf kreative und rhizomatische Weise (nicht aus einer einzigen, sondern aus einem Wurzelstockgeflecht) weltweit gewachsen sind“ (S. 504).

Dieses Heft der *Ökumenischen Rundschau* berichtet nicht nur vom beschwerlichen Weg, auf dem sich das Täuferum der weltweiten Christenheit geöffnet hat und auf dem es in der ökumenischen Bewegung begrüßt worden ist. Es ist, wofür die Herausgeberschaft der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg steht, ein ökumenisches Ereignis selbst.

Hans-Jürgen Goertz

Christian Scheidegger: Revolutionäre des Glaubens. Die unerhörte Geschichte der Schweizer Täufer. Basel: Fontis Verlag, 2025, ISBN 978-3-03848-293-2.

Müssen wir uns Geschichte als einen Wettbewerb mit Gewinnern und Verlierern vorstellen? Christian Scheidegger behauptet in seinem Buch, die Täufer seien die „heimlichen Sieger der Geschichte“ (S. 125 u. ö.), weil ihre Ideen und Haltungen sich letztlich durchgesetzt hätten. Der täuferische Einsatz habe letztlich den Freiheitsrechten und demokratischen Strukturen auf breiter Basis Vorschub geleistet. Auch das freikirchliche Kirchenmodell habe sich schließlich weltweit durchgesetzt und darin zeige sich die Vorbildhaftigkeit täuferischen Glaubens auch für die heutige Zeit. Scheidegger hebt die Täufer, die lange verfolgt und verachtet (und wahrscheinlich genauso lange gefürchtet und heimlich bewundert) wurden, auf ein Siegerpodest der Geschichte und offenbart damit ein Grundmotiv seines Schreibens: er möchte die Täuferbewegung als Erfolgsgeschichte erzählen. Teilweise geht Scheidegger sogar noch weiter. Getragen von dem Erfolg täuferischer Grundideen und ihrer moralischen Überlegenheit sieht sich Scheidegger veranlasst, heutige Kirchenstrukturen und Glaubensentwicklungen zu bewerten. Das Buch ist eine „merkwürdige Mischung“ (S.25) aus historischem Erzählen und aktuellen Einwüfen. Letztlich geht es Scheidegger darum „Gottes Reden“ (S. 206) hinter den Ereignissen der Reformation sichtbar zu machen und die göttliche Kraft hinter dem Wirken der Täufer zum Ausdruck zu bringen.

Das Buch wird eröffnet mit einem Geleitwort der reformierten Kirchenratspräsidentin und einer Fraktionserklärung der EVP im Zürcher Kantonsrat, die sich beide sympathisch der Täuferbewegung und deren bleibenden Werten Demut, Respekt und Toleranz widmen. Danach entfaltet Scheidegger sein Buch in einem Vorwort und 13 Kapiteln. In den Kapiteln 1, 11, 12 und 13 konzentriert er sich auf übergreifende Themen und versucht, Anliegen der Täufer für die heutige Zeit fruchtbar zu machen (Staat, Ökumene, Glaube und Geschichte). Die anderen Kapitel sind vorwiegend historisch und teilen sich in Kapitel, in denen die Geschichte eher chronologisch (2, 3, 4, 6, 10) und eher thematisch geordnet wird (5, Verfolgung, 7, Kirchenverständnis, 8, Toleranz, 9, Staat und Kirche). Eingestreut in diese Kapitel finden sich immer wieder Verbindungen in die Gegenwart, kurze Kommentare zu aktuellen Fragestellungen, oder einfach ohne direkte Verbindung eingeschobene, farblich abgehobene Bibeltexte.

Der historische Teil des Buches beginnt in Zürich, skizziert aber auch die Täuferbewegung in der gesamten Schweiz und macht weitere Verbindungslinien deutlich, z. B. den intensiven Austausch mit den hutterischen Gemeinden in Mähren. Scheidegger kann gut erzählen. Er ordnet die damaligen Geschehnisse historisch und politisch nachvollziehbar ein, zeigt Zusammenhänge auf und erläutert Entwicklungen schlüssig und verständlich. Immer wenn es um die historischen Ereignisse und Themen geht, wird das Buch lebendig. Durch kleine Erzählniffe (z. B. „halber Tagesmarsch“ als Entfernungsangabe) lässt Scheidegger die damalige Lebenswirklichkeit lebendig werden und öffnet Leser und Leserinnen die Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Die Vielschichtigkeit der Täuferbewegung in Theologie und Gemeindekonzeption wird deutlich, genau wie Verbindungen zu anderen Nonkonformisten (Caspar von Schwenckfeld). Zuweilen werden auch kritische Seiten der Täufer benannt (fehlende Solidarität (S. 63), fehlendes ökumenisches Verständnis (S. 135), fehlende Toleranz (S. 139 f)). Durch Scheideggers Darstellung wird die Dynamik der Täuferbewegung greifbar, genau wie die bis heute reichenden Auswirkungen. Die Unerschrockenheit und der Mut der Bewegung, die eigenen Vorstellungen von Kirche auch im Untergrund weiter umzusetzen, werden aufgezeigt und ebenso die Verfolgung und Grausamkeit – bestenfalls Intoleranz – der damaligen Obrigkeiten. Es wird anschaulich erklärt, wie Verfolgungen abliefen und wie Täufer und Täuferinnen trotzdem überleben konnten (z. B. durch die Solidarität ihrer Glaubensgeschwister aus anderen Ländern). Vor allem die zahlreichen Zitate aus täuferischen Quellen machen das Buch wertvoll und lesenswert.

Leider beschränkt sich das Buch nicht auf die historische Perspektive, sondern nutzt die Ausflüge in die Gegenwart immer wieder zu oberflächlichen Analysen und z. T. plumpen Generalvorwürfen. Das Buch will populärwissenschaftlich sein, wird aber zuweilen populistisch, wenn Stereotype bedient werden (weltfremde Wissenschaft (S. 2), CO₂-Zertifikate (S. 30), „Selbstsäkularisierung“ der Kirchen (S. 125 f.) u. a. m.) oder sich die Welt allzu leicht in gut und böse einteilen lässt. Es ist sympathisch, wenn Scheidegger zeigen will, dass es um einen lebendigen Glauben geht, der auch heute noch aktuell ist. Das Zeugnis der Täuferbewegung darf den persönlichen Glauben inspirieren, aber es gibt eben doch einen historischen Graben zwischen der Vergangenheit und uns, den wir nicht übersehen sollten, wenn es um eine ehrliche Sicht auf die Täufer – und auf uns selbst – geht. Immer wieder vermischt Scheidegger die Darstellung der Täufer mit seiner eigenen Ansicht über

kirchliche Missstände heute. Respektvolle Distanz hätte ihm gutgetan, denn anders als die täuferischen Glaubensverfahren muss Scheidegger für seine Einlassungen kein Risiko eingehen. Grob fahrlässig empfinde ich die Nonchalance, mit der Scheidegger über wissenschaftliche Bemühungen hinweg geht, rational einsichtige und intellektuell nachvollziehbare Erkenntnisse zu erarbeiten. Mit den Worten „jeder Mensch (...) glaubt an etwas“ (S. 25, vgl. 204 f.) setzt er gewissermaßen Wissenschaft und Esoterik in eins, anstatt präzise zwischen unterschiedlichen Perspektiven zu unterscheiden und den Wert einer angreifbaren, aber unersetzlichen Wissenschaft zu würdigen. Scheideggers Bemühen in Kapitel 11 um ein positives freikirchliches Staatsverständnis ist zu begrüßen, denn an einer konstruktiven Vorstellung von Staatsgewalt fehlt es in der täuferischen Theologie bis heute. Allerdings wird auch hier immer wieder fehlende Präzision und mangelnde Kenntnis mit populistischen Äußerungen verkleistert.

Die Täufer, Männer und Frauen, waren tatsächlich Revolutionäre des Glaubens, wie sich an Scheideggers Darstellung ablesen lässt, weil sie revolutionär die Trennung von Staat und Kirche, die Gewaltfreiheit und einen Glaubenspluralismus entsprechend ihrer Möglichkeiten umsetzen und sich nicht pragmatisch am kurzfristigen Erfolg ihrer Bemühungen orientierten. Scheideggers Ansätze für die Gegenwart wirken dagegen selten ermutigend oder weiterführend. Er scheint sich sicher zu sein, zu den heimlichen Siegern der Geschichte zu gehören, und vergisst darüber, dass es nicht ums Gewinnen geht, sondern darum, in Freiheit und Selbstbestimmung das zu leben, was wir vom Evangelium verstanden haben.

Joel Driedger

500 Jahre Täufertum: Eine gewagte Herausforderung IV. Mennoniten und Wirtschaft – Wechselwirkung zwischen Glaubensüberzeugungen und Wirtschaftsentwicklung, hg. vom Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay, Jahrbuch 2024, Jg. 2025, ISBN: 978-99989-1-168-0 (www.mennonitica.org).

Das *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay*, das im September 2024 erschienen ist, behandelt das Thema „Mennoniten und Wirtschaft“. Darüber wurde auf dem Geschichtssymposium in Filadelfia (Paraguay) intensiv nachgedacht und diskutiert. Die Vor-

träge, die hier gesammelt vorliegen, sind als ein besonderer Beitrag der paraguayischen Mennoniten zum 500jährigen Täufergedenken zu verstehen. Mit dem Akzent, der auf die „Wechselwirkung zwischen Glaubensüberzeugungen und Wirtschaftsentwicklung“ gelegt wird, ist der Lebensnerv der einhundertjährigen Siedlungsgeschichte der Mennoniten in Paraguay getroffen - eine Wechselwirkung, die in Paraguay einen Nährboden gefunden hat, auf dem sich die Vergangenheit des Täuferturns mit der Gegenwart der Mennoniten mühelos verbindet und dem Täufergedenken eine besondere Aufmerksamkeit verleiht. Beschrieben werden die Werte und Prinzipien, die das Verhältnis von Täuferturn und Wirtschaft bestimmt (Eduard T. Friesen) und den Kooperativen und Privatunternehmen einen unverwechselbar biblischen und täuferischen Charakter verliehen haben (Gustav T. Sawatzky). Gefragt wird auch nach der Verantwortung, die Mennoniten im Wirtschaftsbereich wahrnehmen sollten, nach dem Umgang mit Reichtum und Wohlstand (Thilo Harder), besonders auch nach dem Kampf gegen die Armut im Lande (Diskussionsbeiträge von Arnold Friesen, Eduard Rempel und Heinz Franz). So werden Fragen der Ethik genauso behandelt wie „die Herausforderungen der Mennoniten für die Zukunft in Paraguay“ (Alfred Fast und die Diskussionsbeiträge von Ronald Reimer, Ferdinand Regehr und Ronald Baerg).

Die Beiträge dieses Jahrbuchs sind nicht wissenschaftlich konzipierte Analysen, sie sind eher allgemeine Betrachtungen zu Geschichte und Gegenwart der Mennoniten oder erbaulich artikulierte Erörterungen zur Heiligen Schrift und christlichen Ethik: aufschlussreiche Diskussionsbeiträge für Gemeindeveranstaltungen zu „500 Jahre Täuferbewegung“. Eine gewagte Herausforderung“.

Hans-Jürgen Goertz

Hermann Hage: Die Mennonitengemeinde Rottenbauer-Giebelstadt/Würzburg. 1805 bis 2022 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 18), Bolanden-Weierhof 2025, 168 Seiten, ISBN: 978-3-921881-39-2.

Mit dem hier zu besprechenden Band legt Hermann Hage bereits seine dritte Arbeit zur Geschichte mennonitischer Einwanderung nach Bayern im 19. Jahrhundert vor. Nach seiner Dissertation von 2009 über amische Mennoniten aus dem linksrheinischen Raum, die sich vornehmlich in Altbayern niederließen (Eichstock, Ingolstadt, München, Regensburg),

widmete er sich 2021 der inzwischen erloschenen Gemeinde im Herzogtum Sachsen-Meiningen und nordöstlichen Unterfranken – einer Gemeinschaft mit Wurzeln im 18. Jahrhundert.

In seinem neuen Werk steht die ebenfalls nicht mehr bestehende Gemeinde Rottenbauer-Giebelstadt bei Würzburg im Mittelpunkt. Diese nahm eine doppelte Stellung ein: Einerseits wanderten seit den 1880er Jahren viele Familien von dort nach Altbayern aus und majorisierten, auch durch Heiraten, die amischen Gemeinden. Noch in den 1990er Jahren stammte ein Großteil der altbayerischen Mennoniten von Mitgliedern der Gemeinde Rottenbauer-Giebelstadt ab. Andererseits bestanden trotz gemeinsamer Herkunftsregion (Kraichgau) und Zugehörigkeit zur Knöpfler- bzw. Reist'schen Richtung überraschend schwache Verbindungen zur zweiten fränkischen Gemeinde, die Hage 2021 behandelte.

Der Band ist systematisch gegliedert in fünf Kapitel: (1) Politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, (2) Mennoniten im bayerischen Franken, (3) Entstehung und räumliche Entwicklung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, (4) Stagnation und Ausdünnung bis zur Auflösung der Gemeinde 2022 sowie (5) Innere Strukturen und Gemeindeleitung. Abgerundet wird der Band durch zwei nützliche Anhänge: ein alphabetisches Verzeichnis der Pachtorte sowie eine Übersicht der Familienbiografien.

Die mennonitische Präsenz begann ab 1805 auf dem Hettstadter Hof (über 200 ha) mit den Familien Frey, Muselmann, später Fellmann und Heer. Auf dem Kaltenhof lassen sich die Familien Bühler, Bähr und ab 1820 Horsch nachweisen. Diese riesigen Güter wurden von erweiterten Verwandtschaftsverbänden bewirtschaftet. Wiederholt erscheint der jüdische Seilermeister Mandel Goldstein als Kontaktperson zwischen den Pächtern und adligen Verpächtern, u. a. den Freiherren von Zobel, von Wolffskeel und Groß von Trockau. Diese toleranten Latifundisten agierten mit jeweils unterschiedlichen, aber klar erkennbaren Verpachtungsstrategien.

Ein prägendes Merkmal war die räumliche Geschlossenheit der Gemeinde im Landkreis Würzburg. Zu den weiteren Pachtorten zählen Rottenbauer (ab 1809, u. a. Familien Bähr, Zeiset, Horsch, Fellmann, Mosemann, Bühler, Hodel, Hunsinger, Heer), das bereits in den 1880er Jahren verlassen wurde, sowie der Heuchelhof, wo Pächter wie Bähr, Landes, Hodel und Hunsinger bis 1948 wirkten. Ab etwa 1823 setzte eine zweite Phase ein, etwa mit dem Zuzug der Familie Horsch nach

Oberzell unter dem jüdischen Verpächter Jacob von Hirsch, der auch weitere Güter mit ihnen bewirtschaftete.

In Giebelstadt pachteten Horschs ab 1832 Land von den Freiherren von Zobel, stifteten ein Grundstück für das Versammlungshaus (1867) und übersiedelten 1872 nach Gelchsheim. Dort wie auch in zahlreichen anderen Orten wie Albertshausen, Völkersleier, Reichenberg, Schwanberg, Westenberg, Sellenberger Hof, Triefenstein oder Moos lassen sich mennonitische Familien über das 19. Jahrhundert hinweg nachweisen. Eine dritte Phase setzte um die Mitte des Jahrhunderts ein: Sie war geprägt durch Expansion in neue Orte und durch eine beginnende Verstädterung.

Besonders hervorzuheben ist das Gut in Gelchsheim, wo die eng verwandten Familien Landes und Horsch nicht nur Landwirtschaft, sondern auch eine bedeutende Branntweinbrennerei betrieben – ein zentraler Wirtschaftszweig vieler mennonitischer Betriebe, auch belegt durch Besitzinventare mit mobilen Brenngeräten.

Aus Gelchsheim stammen zudem die Erinnerungen von Jakob Landes (1889–1986), die er ab den 1950er Jahren niederschrieb. Trotz der spirituell-esoterischen Prägung des Autors bieten sie detailreiche Einblicke in die Familiengeschichte.

Der allmähliche Niedergang der Gemeinde war auf verschiedene Faktoren zurückzuführen: Migration nach Südbayern und in die USA, religiöse Individualisierung und wirtschaftliche Veränderungen. In Würzburg betrieben etwa Angehörige der Familie Fellmann ab 1868 Gastronomiebetriebe. In den 1920er Jahren lassen sich Menschen mit mennonitischen Nachnamen in unterschiedlichsten Berufen nachweisen – vom Regierungsrat bis zum Schaufensterdekorateur. Nach dem Zweiten Weltkrieg sah ein Prediger den Rückgang auch im Mangel an Arbeitsplätzen im Raum Würzburg begründet. 2022 wurde die Gemeinde offiziell aufgelöst.

Der Band enthält zahlreiche interessante Beobachtungen, etwa die regelmäßige Teilnahme katholischer und evangelischer Geistlicher an mennonitischen Beerdigungen im 19. Jahrhundert oder die insgesamt geringeren Spannungen mit der katholischen Kirche im Vergleich zum Bistum Regensburg.

Hage betont einerseits die wirtschaftliche Tüchtigkeit der Gemeindeglieder, spart aber auch soziale Probleme nicht aus – etwa am Beispiel des alkoholkranken Samuel Fellmann in Völkersleier, dessen kinderrei-

che Familie über Jahre zwischen den Behörden unterschiedlicher Staaten „hin- und hergeschoben“ wurde.

Besonders hervorzuheben ist die Leistung des Autors bei der Sicherung und Auswertung der äußerst fragmentarischen Überlieferung: Neben beschädigten Verpächterarchiven dürfte dies – so die Meinung des Rezensenten – vor allem an der religiös motivierten Zurückhaltung vieler Familien gegenüber schriftlicher Tradierung und allgemein gegenüber der Erinnerung liegen. Dass Hage dennoch ein solch detailliertes und spannendes Bild zeichnen kann, ist bemerkenswert.

Leonard Horsch

Ortwin Driedger: ...und er ist doch ein Fremder. Spuren der Kindheit zwischen Weichsel und Nogat. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 19, Bolanden-Weierhof 2025. Hardcover, 80 Seiten. Mit vielen Fotos und Karten. ISBN 978-3-921881-40-8.

Der Autor, geb. 1935 in Gnojau/Westpreußen, besuchte im Jahr 1978 erstmals wieder seine alte Heimat im heutigen Polen, die er im Januar 1945 mit neun Jahren hatte verlassen müssen. In einem sehr persönlichen Reisetagebuch schilderte er damals seine Eindrücke, als die Bilder seiner Kindheit wieder lebendig wurden. Er erlebte überraschend schöne Begegnungen, aber auch Misstrauen. „Hier geht einer, dessen Heimat dies ist, und er ist doch ein Fremder“, notierte er in sein Tagebuch. Seine Notizen waren nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern für ihn ein Mittel, das Erlebte und die damit verknüpften Erinnerungen zu reflektieren. Drei verschiedene Zeitebenen werden berührt: die Jahre um 1900 mit den Geschichten, die Ortwin Driedger von seinem Großvater hörte, die Jahre 1945/46 mit der Geschichte von Flucht und Vertreibung und das Jahr 1978, in dem die Realitäten des Eisernen Vorhangs hautnah an den Grenzen erlebt wurden. Nun hat sein Neffe Ernst-Christian Driedger das handschriftlich verfasste Reisetagebuch für einen breiteren Leserkreis herausgegeben. Der Text wird ergänzt mit Fotos aus dem Familienalbum, biographischen Daten der Familie, Karten der Heimatorte und Fluchtstationen und einem deutsch-polnischen Namensverzeichnis der Ortschaften.

MGBI

Gemeinde unter Beobachtung. Pastor Knuth Hansen und die Mennoniten-Gemeinden in der DDR. Ein Dokumentarfilm von Bernhard Thiessen und Thomas Schamp. DVD, 42 Minuten. Mit Untertiteln in Deutsch, Englisch, Russisch. Tweeback-Verlag, Bonn 2024, ISBN 978-3-944985-95-4.

Wilhelm Dilthey, der große Theoretiker der modernen Geisteswissenschaften, hat betont, alle Geschichtsschreibung strebe zur Biografie. Das Ganze, was Geschichte genannt werde, sei über die Biografie des Einzelnen zu erschließen. Insofern ist ein Forschungsprojekt über die Mennoniten in der DDR, welches mit der Verwendung von Interviews aus verschiedenen Zeiten einen biografischen Zugang wählt, hervorragend geeignet, gesamtgesellschaftliche Phänomene einer bestimmten Zeit darzustellen. Der Film von Bernhard Thiessen ist deshalb ein Zeitdokument von unschätzbarem Wert, der weit über die Mennoniten in der DDR hinausgeht. Die dokumentierten Stimmen der Interviewpartnerinnen und -partner bewahren durch ihre Zeitzeugenschaft ein wertvolles und authentisches Erbe, welches sich allein aus schriftlichen Quellen später nicht mehr erschließen lässt. Die interviewten Personen machen deutlich, welche Herausforderungen mit einer christlichen Existenz in einem sich als atheistisch verstehenden Staat verbunden sind. Damit sind Fragen nach dem Grad der Anpassung und dem Mut zu widerständigem Verhalten verbunden. Den Grad der Anpassung in einer Diktatur, aber auch die Möglichkeiten zu widerständigem Verhalten mussten alle christlichen Kirchen in der DDR, jede Christin und jeder Christ, ständig neu ausloten.

Für eine Minderheit in der Minderheit, wie es die Mennoniten in der DDR waren, gilt dies in besonderem Maße. Die Interviews zeigen deshalb auf sehr beeindruckende Weise, wie die Mennoniten in ihrer Diaspora-Situation versucht haben, sich ihre Identität zu erhalten und das Gemeindeleben in der gesamten DDR zu organisieren. Dabei spielt Knuth Hansen, Gemeindepastor der Mennoniten von 1980-1990, eine wesentliche Rolle. Auch er kommt im Film ausführlich und prominent zu Wort. Das Interview mit ihm wurde 1992 von dem niederländischen Journalisten Fokke Fennema geführt und aufgezeichnet. Dieses Interview von Knuth Hansen ist auf dem Hintergrund dessen, was wir heute über seine Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Staatsicherheit (MfS) als Inoffizieller Mitarbeiter (IM) mit dem Decknamen Paul wissen, einerseits sehr verstörend, andererseits aber auch erhellend.

Verstörend sind seine Versuche, seine guten Beziehungen zum SED-Staat damit zu begründen, dass er nur das Beste für die Mennoniten in der DDR wollte. Mit großer Ruhe und selbstbewusst beantwortet er die Fragen, erklärt Zusammenhänge und begründet seine Privilegien. Auch berichtet er über seinen mutigen Bibelschmuggel in die Sowjetunion. Heute wissen wir, dass er Schmuggelwege und Personen an das MfS verraten hat. Welche Konsequenzen dieser Verrat für die verratenen Menschen in der Sowjetunion hatte, ist bis heute ein Forschungsdesiderat und bedarf weiterer Untersuchungen.

Erhellend ist das Interview insofern, als die Übernahme von Verantwortung für eigene schuldhafte Verstrickungen in ein System nach einer politischen und gesellschaftlichen Transformation freiwillig nur sehr selten geschieht und die eigene Biografie entsprechend dem eigenen Selbstbild umgedeutet wird. Knuth Hansen hat das wichtigste Gut eines Pastors verraten: das Vertrauen. Dieses Vertrauen hat besonders in einem sich als atheistisch verstehenden Staat größte Bedeutung. Als Seelsorger war er verpflichtet, über alles zu schweigen, was ihm anvertraut wurde. Knuth Hansen wurde für seine Stasi-Mitarbeit nie zur Verantwortung gezogen.

Die große Stärke des Filmes ist neben der Bewahrung dieser Stimmen, dass diese weitgehend unkommentiert zu Wort kommen und so die Betrachterinnen und Betrachter eingeladen werden, sich selber ein Bild über einen Aspekt jüngster Kirchengeschichte in der DDR zu machen. Somit liefert der Film keine fertigen Antworten, sondern eröffnet den Raum des Zuhörens und Nachdenkens. Der Film lädt durch seine Authentizität zum Gespräch ein und eignet sich hervorragend als Diskussionsgrundlage für Gesprächsabende. Themen, die durch den Film angestoßen werden könnten, sind u.a. die Rolle von Christinnen und Christen in der Gesellschaft, der schwierige Umgang mit eigener und fremder Schuld und die Bedeutung des christlichen Glaubens und christlicher Gemeinden in Bezug auf Vergebung.

Ich wünsche dem Film viele neugierige und interessierte Zuschauerinnen und Zuschauer und anregende Gespräche.

Dr. Marie Anne Subklew ist wissenschaftliche Geschäftsführerin der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg.

„Kinder des Friedens“ - Neuer Schweizer Dokumentarfilm reflektiert das Täufer_tum, in Kooperation mit Täuferhistorikerinnen und -historikern, den reformierten Landeskirchen und dem Schweizer Rundfunk SRF produzierte die Bieler Multi-Media-Firma „Schwarzfalter“ einen innovativen Dokumentarfilm zur Ethik des Täufer_tums.

Der Schweizer Jura: Nebelfetzen und Rauchschwaden wechseln sich ab. Die spärlich bewohnte Landschaft auf 1000 Metern ist eine entlegene Gegend. Sie hat ihren Reiz. Aber: Der Jura hat auch eine wechselvolle Geschichte mit viel Gewalt. Täufer siedeln hier seit Jahrhunderten, wurden hierhergedrängt und wieder verdrängt, kamen und gingen. – Was ist das nun aber für ein Qualm im Film? Ist es romantischer Herbstnebel oder Rauch, der von brennenden Bauernhöfen aufsteigt? Beides.

Mit solchen starken Bildern reißt der Film „Kinder des Friedens“ das Thema atmosphärisch an. Die Ästhetik stimmt, das Sounddesign auch, ebenso Expertise und Nachdenklichkeit. Aber: Wo und wann genau spielt das Ganze? Wer sich mit Schweizer Kantonsflaggen nicht so auskennt und den verwickelten Territorialgeschichten dahinter, verliert hier rasch die Orientierung. Der Film hält sich lang mit dem sogenannten „Jurakonflikt“ auf. Dieser erschütterte den Kanton Bern in den 1960er Jahren: Jurassische Separatisten verübten Brand- und Bombenanschläge und wollten sich von Bern lösen. Die Täuferhöfe im Süd-Jura standen mehrheitlich zu Bern. Wer diese Geschichte nicht erinnert, mag schwerlich den Faden behalten. Für Wissende aber wird es spannend: Der Film befragt täuferische Zeitzeuginnen und Zeitzeugen zum Jurakonflikt.

Es geht schnell um grundsätzliche Fragen wie Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit, um das Leben als Minderheit, um das Verhältnis zum Staat, um täuferische Friedensethik, um die Bewährung christlicher Feindesliebe oder – wie Nelly Gerber im Film selbstkritisch bemerkt – auch um ihre Nicht-Bewährung.

Der Dokumentarfilm geht dann historisch weiter zurück und erklärt Ursprung und Verfolgungsgeschichte der Taufgesinnten. – Wieder frage ich mich, ob den Film (zu schätzen) versteht, wer kaum etwas von Täufergeschichte weiß. Nicht nur solchen empfehle ich darum das gleichnamige Buch „Kinder des Friedens. 500 Jahre Täufer_tum in der Schweiz“ (TVZ 2025). Es war als Begleitbuch zum Film gedacht, wurde aber viel mehr: Eine gültige historische Gesamtschau, verfasst von führenden Fachpersonen.

„State of the Art“ bietet aber auch die Firma Schwarzfalter aus Biel: Sie ist auf historische und theologisch relevante Themen spezialisiert und das Gegenteil von altbacken. Das Multi-Media-Unternehmen arbeitet mit Schweizer Universitäten zusammen: Für das Zentrum „Glaube und Gesellschaft“ der Uni Fribourg etwa entwickelte der promovierte Theologe und Schwarzfalter-Mann Oliver Dürr bereits verschiedene innovative Online-Formate. Sie sind ökumenisch, intellektuell, fromm grundiert und wollen zur Reflexion anregen. Mit Respekt und Neugierde begleitete Oliver Dürr auch die Produktion „Kinder des Friedens“. Den Film finanzierten reformierte Kirchen sowie der Schweizer Rundfunk SRF mit.

Erste Meinungen zum Film, die mir zu Ohren kommen, gehen etwas auseinander. Man freut sich, dass es endlich eine aktuelle und qualitätsvolle Film-Doku zum Schweizer Täuferum gibt. Die im Film mitwirkenden Expertinnen und Experten bestätigen die Faktentreue des Filmteams und schätzen dessen zeitgemäße Ästhetik und Fragehaltung. Die sei aber auch anspruchsvoll und setze viel voraus. So zweifle auch ich etwas, ob der Film verständlich genug ist und nicht zu viel gewollt wurde.

Die meisten in der „Menno-Bubble“ hängen noch am Spielfilm „The Radicals“ von 1989, einem Historiendrama rund um Michael und Margarethe Sattler in Spielfilmlänge (100 Min). Ihn drehten nordamerikanische Mennoniten teils an Originalschauplätzen. Schweizer Täuferinnen und Täufer traten darin als Komparsen auf. Auch darum erinnern sie sich gern an diesen mehrfach preisgekrönten Film: Prädikat „sehenswert“. Ein aktualisierter Ersatz für dieses Epos – analog zum Zwingli-Spielfilm von Stefan Haupt (2019) – kann und soll der neue einstündige Dokumentarfilm aber gar nicht sein. Was einige Schweizer Mennos am Filmprojekt auch noch stört, sei, dass der Hauptprotagonist Jürgen Gerber kein Gemeindemitglied mehr ist. Im Film kommen aber viele Jura-Mennos zu Wort und erklären ihre Sicht der Dinge. Ferner sind die besten Geschichtsexperten zu sehen, etwa Astrid von Schlachta oder Hanspeter Jecker. Und mit Lukas Amstutz hat der Co-Präsident der Konferenz der Mennoniten der Schweiz ein nachhallendes Schlusswort.

Wo gibt's den Film zu sehen? Bei uns! Am besten kommt Ihr zum Kolloquium unseres Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte auf den Bienenberg zu „500 Jahre Täuferum – Rückblick und Ausblick“ vom 26. bis 28. September 2025. Dort zeigen und diskutieren wir den Film zusammen mit den Filmemachern und Mitwirkenden. Online geht der

Film nach der Schweizer TV-Erstaussstrahlung auf SRF 1 am 29. Mai 2025 (10 Uhr in der Rubrik „Sternstunde Religion“). Danach schaltet Schwarzfalter den Film auch international zugänglich online auf, zu finden via: www.schwarzfalter.com.

Judith Wipfler

Konrad Grebel im Roman von Peter Kamber

Kurz vor Redaktionsschluss erreichte uns das Rezensionsexemplar eines Romans, der dem Täuferjubiläum 1525/2025 eine besondere Note verleiht: **Peter Kamber, Historiker und Romancier, schrieb *Die himmlischen Versuchungen des Conrad Grebel*, Limmat Verlag Zürich 2025, 318 S., geb., ISBN 98-30392-090-4.** Erzählt wird von der Erlebnisswelt, den Erfahrungen und Gedanken des Zürcher Patriziersohns Konrad Grebel im Aufbruch der Schweizer Reformation, wie Grebels Schwester sie gesehen hat. Ein Roman hat durchweg fiktiven Charakter, und dennoch kann er auf einer historischen Quellengrundlage beruhen. Das ist hier der Fall. Anmerkungen zum Roman mit allen Quellenzitaten und Literaturangaben finden sich fortlaufend nach Kapiteln geordnet auf der Website des Autors: www.peter.kamber.de. Ausführlich besprochen wird dieser Roman in den Geschichtsblättern 2026.

MGBI

Zwei neue Täuferaktenbände

Christian Scheidegger und Tobias Jammerthal (Hg.), unter Mitarbeit von Daniela Dettweiler: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. V.: Kanton Zürich 1630–1609, Theol. Verlag Zürich 2025, XVIII und 970 S., Ln., ISBN-978-3-290-18711-8.

Urs B. Leu und Tobias Jammerthal (Hg.), unter Mitarbeit von Daniela Dettweiler: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. VI, Kanton Zürich 1610–1636, Theol. Verlag Zürich 2025, XIX und 1020 S., Ln., ISBN-978-3-290-18713-2.

MGBI

Neue Gesamtdarstellung: Mennoniten

Fernando Enns (Hg.): Mennoniten. Die Kirche in der Gegenwart 8, Bensheimer Hefte, Bd. 119, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2025, 361 S., Taschenbuch, ISBN 978-3- 525-87244-4.

Neuerscheinungen bei Pandora Press

Seit über dreißig Jahren veröffentlicht die Pandora Press in Kitchener, Ontario (Kanada), Bücher zur Erforschung der Täufer und Mennoniten. In den letzten beiden Jahren erschienen folgende Titel, die auch in Deutschland auf Interesse stoßen könnten.

- James M. Stayer, *Anabaptism, Radicalism, and the Reformation: Collected Essays*, hg. von Geoffrey Dipple, Sharon Judd, und Michael Driedger. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2024. 204 S., Paperback. ISBN-13: 978-1778730191.
- Gary Waite, *Anti-Anabaptist Polemics: Dutch Anabaptism and the Devil in England, 1531-1660*. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2023. 267 S. ISBN-13: 978-1926599991
- Cornelius J. Dyck, *Hans de Ries: A Study in Second Generation Dutch Anabaptism*. mit einem Vorwort von Mary S. Sprunger. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2023. 371 S. ISBN-13: 978-1778730030
- Edmund Pries, *Anabaptist Oath Refusal: Basel, Bern, and Strasbourg, 1525-1538*. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2023. 485 S. ISBN-13: 978-1926599762
- Linda A. Huebert Hecht, *Women in Early Austrian Anabaptism: Their Days, Their Stories*. 2. Aufl., Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2023. 350 S. ISBN-13: 978-1778730085
- *The Anabaptist Lodestar: Interpretations of Anabaptism on the Eve of a 500-Year Celebration*, hg. und übersetzt von Leonard Gross. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2024. 180 S. ISBN-13: 978-1778730139
- Thomas Kaufmann, *The Anabaptists: From the Radical Reformers to the Baptists*. Übersetzt von Christina Moss. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2024-2025. 435 S. ISBN-13: 978-1-77873-023-8
- Astrid von Schlachta, *Anabaptists: From the Reformation to the 21st Century*. Übersetzt von Victor Thiessen, hg. von Maxwell Kennel. Hamilton, Ontario: Pandora Press, 2024-2025. 490 S. ISBN-13: 978-1-77873-012-2

Informationen über den Verlag und zur Bestellung der Publikationen: <https://www.pandorapress.com/> oder <https://www.amazon.ca/dp/B0C8W8Y7JZ>

Nachrufe

STEFAN MICHEL

Willkommener Gesprächspartner in Ost und West

Günter Vogler (1933–2025)

Am 19. Januar 2025 verstarb Prof. Dr. Günter Vogler im Alter von 91 Jahren in Bad Saarow. Mit ihm verliert die deutsche Geschichtswissenschaft einen bedeutenden Historiker und Hochschullehrer, dessen akademisches Wirken sich über mehr als sechs Jahrzehnte erstreckte und der wesentliche Beiträge zur Erforschung der Frühen Neuzeit, insbesondere zur Reformations- und Bauernkriegsgeschichte, leistete.

Günter Vogler wurde am 28. Juli 1933 in Reinhardtsgrimma im Osterzgebirge geboren. Nach dem Abitur in Altenberg studierte er von 1952 bis 1956 Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Hier begann er auch seine akademische Laufbahn als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Deutsche Geschichte. 1962 wurde er mit einer Studie zur feudalen Arbeitsrente und zum bäuerlichen Widerstand im 18. Jahrhundert promoviert. Nach Tätigkeiten im Staatssekretariat für Hoch- und Fachschulwesen wurde er 1966 Dozent und 1969 ordentlicher Professor für Deutsche Geschichte mit Schwerpunkt Frühe Neuzeit.

Vogler galt als international anerkannter Historiker, der besonders durch seine Forschungen zur Reformations- und Bauernkriegsgeschichte hervortrat. Er zählte zu den profiliertesten Vertretern der These vom Zusammenhang zwischen Reformation und Bauernkrieg als „frühbürgerlicher Revolution“. Seine quellennahe Arbeitsweise und sein Bemühen um wissenschaftlichen Austausch machten ihn zu einem geschätzten Diskussionspartner für Historiker und auch Kirchenhistoriker aus Ost und West, was in der Zeit der deutschen Teilung keineswegs selbstverständlich war. Er legte zahlreiche entsprechende Studien vor und prägte so das Geschichtsbild der DDR nachhaltig mit. Hier sind die „Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution“ (1974), seine Bauernkriegsgeschichte „Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk“ (1975), der Band „Die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus von den siebziger Jahren des 15. Jahr-

hunderts bis 1789“ (1989), das Lutherbuch von 1983 oder das „Buch der Reformation“ (1989) zu nennen.

Auch nach dem Ende der DDR blieb Vogler unter großen Schwierigkeiten wissenschaftlich aktiv. Für die von Peter Bicklé herausgegebene Reihe „Handbuch der Geschichte Europas“ verfasste er 2003 den fünften Band „Europas Aufbruch in die Neuzeit 1500-1650“, der seinen Rang als profilierter Forscher zur Frühen Neuzeit unterstrich. 2014 legte er auf der Grundlage langjähriger Quellenstudiums sein Buch „Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension eines Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536“ vor. Mit dieser Untersuchung zur reichspolitischen Dimension der Täuferherrschaft in Münster warf er erstmals umfassend einen Blick auf die vielfältigen und oft zögerlichen Reaktionen von König Ferdinand, Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädten und leistete so einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis dieses bedeutenden Kapitels der Reformationsgeschichte. In diesem Jahr ist sein letztes Buch „Als der Bauer aufstand im Land. Bäuerlicher Widerstand als Kampf für Rechte und Freiheiten vom 9. bis zum 18. Jahrhundert“ in den Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte erschienen.

Besondere Verdienste erwarb sich Günter Vogler als Gründungsmitglied und erster Vorsitzender der Thomas-Müntzer-Gesellschaft (TMG), die am 26. Mai 2001 im thüringischen Mühlhausen gegründet wurde. Von 2001 bis 2008 prägte er als Vorsitzender die Arbeit der Gesellschaft entscheidend. Unter seiner Leitung wurden die wissenschaftlichen Grundlagen für eine zeitgemäße, quellengestützte und ideologiefreie Auseinandersetzung mit Leben und Werk Thomas Müntzers gelegt. Vogler setzte wichtige Impulse für die Müntzer-Forschung, indem er fünf zentrale Forschungsgebiete definierte: die Aufarbeitung biographischer Lücken, die Untersuchung von Müntzers Beziehungen zu Zeitgenossen, die Neubewertung seiner Rolle im Bauernkrieg, die Gesamtdarstellung seiner Theologie sowie die Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte. Diese Agenda bestimmt bis heute die wissenschaftliche Arbeit der TMG.

Unter Voglers Leitung wurden regelmäßige Kolloquien etabliert und die Schriftenreihe der Gesellschaft begründet, die mittlerweile 31 Bände umfasst. Ein Meilenstein war die von ihm gemeinsam mit Marion Dammaschke erarbeitete „Thomas-Müntzer-Bibliographie 1519-2012“, die erstmals eine umfassende Übersicht über die Quellen und Literatur zu Müntzer bot und die Grundlage für weitere Forschungen schuf.

Sein langjähriges Interesse an Müntzer, das beispielsweise in seiner Müntzer-Biographie von 1989 zu greifen ist, fand schließlich seinen Höhepunkt in der gemeinsam mit dem Kirchenhistoriker Siegfried Bräuer (1930-2018) verfassten Biographie „Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt“ (2016), in dem die beiden Forscher Wissen bündelten und das inzwischen als Standardwerk der neueren Müntzer-Forschung anzusehen ist. Seine zweibändige Studie „Müntzerbild und Müntzerforschung vom 16. bis zum 21. Jahrhundert“ (2019/2021) stellt einen weiteren wesentlichen Beitrag zur Rezeptionsgeschichte Müntzers dar und wird aufgrund ihrer Gründlichkeit für lange Zeit ein Standardwerk bleiben. Er ging darin selbst entlegenster Literatur nach und zeigte Abhängigkeiten und Neuansätze in der Sicht auf den Theologen des 16. Jahrhunderts auf.

Wer Günter Vogler begegnete, erlebte einen Wissenschaftler, für den die intensive Quellenarbeit mit großer Ernsthaftigkeit im Mittelpunkt stand. „Für mich war es immer ein besonderes Erlebnis, in Archiven nach neuen Informationen zu suchen“, bekannte er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen. Diese „Faszination der Quellenarbeit“ prägte sein gesamtes wissenschaftliches Schaffen und machte ihn zu einem akribischen Erforscher der Geschichte der Frühen Neuzeit.

Die Thomas-Müntzer-Gesellschaft und die Geschichtswissenschaft verlieren mit Günter Vogler einen herausragenden Forscher und vorbildlichen Hochschullehrer, dessen Arbeiten zur Frühen Neuzeit und zur Reformationsgeschichte bleibenden Wert haben. Sein Vermächtnis wird in seinen zahlreichen Publikationen und in der von ihm mitgeprägten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer weiterleben.

LEONARD HORSCH

Sicherung gefährdeter Überlieferungen

Helmut Suttor (1947–2024)

Helmut Suttor wurde 1947 auf Gut Hellmannsberg bei Ingolstadt geboren. Nach einer kaufmännischen Ausbildung und verschiedenen beruflichen Stationen absolvierte er ein Studium der Betriebs- und Volkswirtschaft. Später war er unternehmerisch tätig und lebte mit seiner Frau und seinem Sohn in Frankfurt am Main.

Im Zuge einer beruflichen Neuorientierung wandte sich Helmut Suttor intensiv der familiengeschichtlichen Forschung zu. Zunächst befasste er sich mit der älteren Familiengeschichte, insbesondere mit seinen täuferischen Vorfahren, deren Wurzeln in der Schweiz lagen. Väterlicherseits stammte er von amischen, mütterlicherseits von mennonitischen Familien ab, die beide eng mit dem Gut Hellmannsberg verbunden waren. Aufgrund seines Interesses an der Geschichte seiner Familie suchte er auch den Austausch mit entfernten Verwandten. Diese Kontakte waren für alle Beteiligten eine enorme Bereicherung. Bei großen Familientreffen präsentierte er regelmäßig die von ihm selbst gestaltete Ausstellung zur Familiengeschichte, die das historische Bewusstsein der Anwesenden stärkte.

Ein weiterer Schwerpunkt seiner Interessen lag auf dem 20. Jahrhundert. Besonders setzte er sich mit der Familiengeschichte während der Zeit des Nationalsozialismus auseinander. Im Mittelpunkt stand dabei die Rolle seines Großvaters Michael Horsch, deren Einordnung ihm ein besonderes Anliegen war. In diesem Zusammenhang war er auch maßgeblich an der Herausgabe der Tagebücher seiner Tante Elisabeth Horsch beteiligt, die aus den Jahren 1936 bis 1945 stammen. Mit großer Sorgfalt erschloss er diese Quelle, ordnete sie historisch ein und trug so wesentlich dazu bei, persönliche Erfahrungen und Reflexionen jener Zeit für spätere Generationen zugänglich zu machen. Helmut Suttor war zeitlebens ein politisch wacher, engagierter und kritisch denkender Mensch.

Er leistete äußerst wertvolle Beiträge zur Sicherung gefährdeter schriftlicher und mündlicher Überlieferungen, was in mennonitischen Kreisen keineswegs selbstverständlich ist. Er sichtete, transkribierte und digitalisierte zahlreiche historische Dokumente, die sich in Privatbesitz

befinden, bisher nur schwer zugänglich waren und deren Verbleib ohne sein Eingreifen oft ungewiss geblieben wäre. Darüber hinaus befragte er Verwandte zu ihren persönlichen Erinnerungen, wobei er größten Wert darauflegte, divergierende Sichtweisen auf Sachverhalte und ungeklärte Widersprüche zu dokumentieren. Durch seine Initiative wurden diese Materialien und Wissensbestände bewahrt und der Forschung erschlossen.

Helmut Suttor veröffentlichte in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* mehrere Beiträge, in denen er seine Ergebnisse stets fundiert und differenziert darlegte. Seine betriebswirtschaftlichen Kenntnisse kamen ihm dabei zugute, insbesondere bei der Auswertung und Einordnung komplexer ökonomischer Quellen. Helmut Suttor starb unerwartet am 8. Oktober 2024 im Alter von 77 Jahren nach langer Krankheit.

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Den Ursprüngen täuferischer Bewegungen auf der Spur

James M. Stayer (1935–2025)

Mit James M. Stayer, der eine lange Zeit an der Queen's University in Kingston (Kanada) lehrte, ist am 23. April 2025 ein bedeutender Historiker des Täufertums von uns gegangen. Kein anderer hat die Forschungen der letzten siebzig Jahre, in denen die religiösen Bewegungen im Aufbruch der Reformation mit zunehmender Intensität untersucht wurden, so stark geprägt wie er. Auf ihn geht der Paradigmenwechsel von einem konfessionell verengten „täuferischen Leitbild“ (Harold S. Bender) zur Polygenese des Täufertums zurück, ebenso von John Howard Yoders Öffnung des frühen Täufertums für die ökumenischen Gespräche in der Gegenwart. Yoder, „the most effective polemicist among contemporary Mennonite thinkers“, wie Stayer ihn nannte, sah das Täufertum schon auf dem Weg, die Einheit des Leibes Christi auf Erden zu verwirklichen. Es war anderen Reformatoren angeblich weit voraus. Gesucht wird mit Stayer fortan nicht das „wahre Täufertum“, wie es zuerst angeblich in der Schweiz in Erscheinung getreten war, aufgespürt werden nun die Vorgänge, wie sich in unterschiedlichen Situa-

tionen religiöse Bewegungen ausbildeten, die einen reformatorischen Charakter trugen – in der Schweiz anders als in oberdeutschen Regionen, anders in Mitteldeutschland als in Ostfriesland, am Niederrhein und in den Niederlanden. Ergeben hatte sich diese revisionistische Sicht täuferischer Entstehung aus der Dissertation über das Obrigkeitsverständnis der Täufer, die Stayer 1972 unter dem Titel *Anabaptists and the Sword* (2. Aufl. mit Reflections and Retractions 1976) veröffentlicht hatte. Einen ersten programmatischen Niederschlag fand diese Sicht in dem vielzitierten Aufsatz *From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, den Stayer gemeinsam mit Werner Packull und Klaus Deppermann für *Mennonite Quarterly Review* 1975 verfasst hat.

Der Akzent, der auf die unterschiedlichen Entstehungsmilieus gelegt wurde, schloss allerdings nicht aus, dass Stayer recht bald in den Diskussionen um seine These hier und da auch auf gegenseitige Anregungen oder gar Abhängigkeiten der Bewegungen voneinander hinwies und auf diese Weise ein eindrucksvolles Tableau täuferischer Bewegungen entstehen ließ. Mit dieser präzisierten These vom polygenetischen Täuferium hat er sich einen festen Platz in der Geschichte der Täuferforschung erworben. Er hat Dissertationen angeregt und betreut, die sich mit unterschiedlichen Themen der Reformationszeit beschäftigt haben, und er hat Kollegen unter Historikern und Theologen bewogen, die eigene Forschungssituation noch einmal zu überdenken und zu neuen Ufern aufzubrechen. Ein besonderes Zeichen seiner wachsenden Reputation ist die Festschrift, die zu seinem 65. Geburtstag erschien: *Radical Reformation Studies*, hg. von Werner O. Packull und Geoffrey Dipple (1999). Auch begann er schon früh, Kontakte zu Kollegen zu suchen, die mit ihren Arbeiten ähnliche Wege beschritten – zu Klaus Deppermann, Gottfried Seebass, Martin Haas und Ulrich Gäbler. So ist er nach und nach, wie viele meinen, zum „Mentor“ der Täuferforschung geworden. Er hat nicht die Konfrontation gesucht, sondern die Atmosphäre akademischer Liberalität geschätzt, und er war bereit, von fremden oder gegenläufigen Argumenten zu übernehmen, was ihm für den Fortgang der Forschung nützlich zu sein schien – auf eine konstruktive Weise kritisch und selbstkritisch zugleich.

Früh schon hatte er auch mich in seine revisionistischen Bemühungen um die Anfänge des Täuferiums einbezogen. Der Köder, den er auswarf, war eine Rezension meiner Dissertation zur *Inneren und äußeren Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers* (1967) in *Mennonite Quarterly Review* (1969), wo Müntzer ja sonst nicht in gutem Ruf stand, und die

Ankündigung seines Besuchs für den Sommer 1974 in Europa. Ich lud ihn ein, nach Hamburg zu kommen und mit mir über ein Buchprojekt zu sprechen, das ich zum bevorstehenden Täuferjubiläum 1975 vorbereitete und für das ich auch seinen Beitrag erbeten hatte. Auf langen Spaziergängen durch die Parks an der Elbe in Blankenese suchten wir gemeinsam nach einem Titel für diese Aufsatzsammlung. Unter den Vorschlägen, die wir diskutierten und immer wieder verwarfen, stellte sich auf einmal *Umstrittenes Täuferium* ein, ein Titel, dem wir beide ohne Vorbehalte spontan zustimmten und der eine lebenslange Zusammenarbeit in der Erforschung der radikalen Reformation und eine enge Freundschaft begründete. Das war genau der Titel, der die Situation traf, in der Stayer sich befand und ich auf dem Weg von Thomas Müntzer zu den Täufern war. Niemand musste von der Würdigung der Täufer ausgeschlossen werden. Später hat er denjenigen, die an der Erforschung des Täuferiums beteiligt waren, mit einem Mao-Zitat noch einmal auf verschmitzte Weise ins Gewissen geredet: „Let a Hundred Flowers Bloom and Let a Hundred Schools of Thought contend.“ Offen war für ihn, wie die frühe Geschichte der Täufer zu deuten sei, und es gefiel ihm, seinen Beitrag vor diesem offenen Horizont der Forschung zur Diskussion zu stellen. So waren *Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus* für das *Umstrittene Täuferium* entstanden. Das Fazit war: „Die radikale reformierte Bewegung, zu der auch die erste Stufe des Täuferiums gehörte, war kongregationalistisch, nicht separatistisch, und vertraute folglich auf Selbstverteidigung und nicht Wehrlosigkeit.“ An diesem Befund hat Stayer weitergearbeitet und vor allem die ursprünglichen Zusammenhänge zwischen dem entstehenden Täuferium und den aufständischen Bauern genauer untersucht. So konnte 1991 *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* erscheinen, und hinzu kamen im Laufe der Zeit zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen, die das Forschungsfeld erweiterten und immer wieder neu bestellten. Dazu gehört auch der gemeinsam mit mir herausgebrachte Tagungsband zu *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert* (2002), ebenso das mit John Roth veröffentlichte *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* (2007). Ein Teil seiner Aufsätze ist später zu seinem 90. Geburtstag gesammelt und noch einmal veröffentlicht worden: *Anabaptism, Radicalism, and the Reformation*, hg. von Geoffrey Dipple, Sharon Judd und Michael Driedger.

Auf wissenschaftlichen Tagungen und Konferenzen war Stayer ein gefragter Gast, nicht nur in Nordamerika, sondern ebenso in der Schweiz, in Deutschland, England und den Niederlanden, eingeladen

wurde er auch nach Japan. Er korrespondierte mit Kollegen in Australien und Korea. Überall stieß seine Deutung radikalreformatorischer Bewegungen zu Beginn der Neuzeit auf ein großes Interesse. Martin Luther war dagegen in den Hintergrund getreten, dennoch hat Stayer sich auch mit ihm beschäftigt und eine Monographie zur Lutherinterpretation zwischen den beiden Weltkriegen in Deutschland nach wiederholten Studienaufenthalten an europäischen Bibliotheken und Archiven vorgelegt: *Martin Luther. German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, 1917 – 1933*, Montreal u. a. 2000. Luther hatte mit seiner reformatorischen Botschaft den Weg Europas in die Neuzeit geebnet und eine Vielfalt religiöser Bewegungen entstehen lassen. Anregende Impulse wurden von ihm offensichtlich auch in Deutschland für den politischen Wandel bzw. die Wiedergeburt des Landes nach den Demütigungen durch den Versailler Vertrag vom Kaiserreich zur Weimarer Republik und zum Dritten Reich erwartet. Es war wohl diese Wirkung Luthers, die Stayer besonders interessiert hat. Konsequenzen für seine Interpretation reformatorischer Bewegungen hat er daraus nicht gezogen. In seinem Gesamtwerk blieb das Lutherbuch ein Nebenprodukt.

James Stayer war kein Theologe, und doch hat er die Arbeit an den theologischen Überzeugungen der Täufer stark gefördert. Er hat die Weichen dafür gestellt, die Bewegungen der Täufer als Echo auf die reformatorische Botschaft von der gnädigen Zuwendung Gottes zum Sünder in der Gegenwart zu begreifen. Sie sind nicht mehr die Abtrünnigen oder Randfiguren der Reformation, sie haben vielmehr versucht, dem Leben aus der Mitte der reformatorischen Botschaft heraus eine neue Gestalt zu verleihen. Sie sind reformatorisches Urgestein. Wenn im Todesjahr Stayers landauf und landab an die Entstehung des Täufertums vor 500 Jahren gedacht wird, sind die ökumenischen Akzente nicht zu übersehen, die dem Täufergedenken einen besonderen Charakter verleihen. Sie gehen bewusst oder unbewusst auf Impulse zurück, die mit Stayers Deutung täuferischer Vielfalt als Konzentration auf die Botschaft von der Zuwendung Gottes zum Menschen *sola gratia* zusammenhängen. So bleibt er mit den Täufern, die ihn ein Leben lang fasziniert haben, unter uns.

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzende: Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta, Am Hollerbrunnen 2a,
67295 Bolanden-Weierhof; astrid.von-schlachta@posteo.de
2. Vorsitzender: Bernhard Thiessen, Wartburgstr. 11, 10823 Berlin;
b.thiessen@posteo.de
- Schriftführung: Andreas Wiebe, Am Heilen Berge 14, 32602 Vlotho;
cawiebe@live.de
- Kassenführung: Peter Hege, Schillerstr. 20, 04720 Döbeln; aphege@freenet.de
- Schriftleitung: siehe S. 2: Ulrike Arnold, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz,
Dr. Leonard Horsch

Der Kassenbericht des MGV liegt dem Vorstand vor und kann von den Mitgliedern in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof eingesehen oder von dort angefordert werden.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle.
- 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.

Mennonitische Forschungsstelle

Priv. Doz. Dr. Astrid von Schlachta
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telefon: 0 63 52 / 70 0519
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

Vors. des Menno-Katen-Ausschusses
Matthias P. Bartel
Tangstedter Landstraße 151a, 22417 Hamburg
info@mennokate.de
Telefon: 040 / 3751 8025
Anschrift der Menno-Kate:
Altfresenburg 1, 23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

Normaler Beitrag	30,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis	10,00
Beitrag für Gemeinden	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.

Mitgliedsbeiträge und Spenden

Für Ihre Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten Sie auf Wunsch eine Zuwendungsbestätigung. Sollten Sie diese nicht bis zum Beginn des auf die Zahlung folgenden Jahres erhalten haben, bitten wir Sie um Mitteilung an die Kassenführung.

Bankverbindungen / Payments

Bei Zahlungen ist darauf zu achten, ob sie für den Geschichtsverein oder für die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle bestimmt sind:

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF.
Wer den Mennonitischen Geschichtsverein durch eine Spende unterstützen will, kann dies durch eine Überweisung auf das angegebene Konto tun. Auf der Überweisung bitte »Spende«, Name und Adresse angeben. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Payments to Europe from overseas
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77 BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.
- Payments in US- or Canadian-Dollars
Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e.V., may be sent to Mennonitische Forschungsstelle (see above).

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitische Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dies durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN DE 79520604100000414131, BIC: GENODEF1EK1

Buchempfehlungen des Geschichtsvereins

Die genannten Preise gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten. Mitglieder des Vereins erhalten 20% Rabatt auf die genannten Preise, sofern diese 10 € übersteigen.

Alle Bestellungen über Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden, E-Mail: mennoforsch@t-online.de

- Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusbachfolge Band 1, Revidierte 2. Auflage 2006, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 384 S., € 14,00
- Theodor Glück: Gemeinden in Friedenstiftender Christusbachfolge Band 2, Lichtzeichen Verlag 2006, kartoniert 416 S., € 14,00
- Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998, 167 S., € 5,00
- Hans-Jürgen Goertz: John Howard Yoder - radikaler Pazifismus im Gespräch, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 240 S., € 9,90
- Ulrich Hettinger: Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler (Krefelder Studien), Krefeld 2010, 372 S., geb., € 19,80
- Peter P. Klassen: Und ob ich schon wanderte (Nachdruck 2009), €10,80
- Diether Götz Lichdi: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., € 29,90
- Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof, und Samenkorn-Verlag, Steinhagen 2013, 1216 S., Hardcover € 25,00
- Lutherischer Weltbund: Heilung der Erinnerungen, Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, Evangelische Verlangsanstalt Leipzig, 1997, 223 S., € 20,00
- Diether Götz Lichdi/Bernd Röcker/Astrid von Schlachta (Hg.): Schweizer Brüder in fremder Heimat. Mennoniten im Kraichgau, Bolanden-Weierhof 2018, € 19,95

Beihefte der Mennonitischen Geschichtsblätter

- Hans-Jürgen Goertz u. a.: Menno Simons und die frühen Täufer. Drei Vorlesungen, Bolanden 2011

Der Mennonitische Geschichtsverein im Internet

www.Mennonitischer-Geschichtsverein.de

facebook.com/mennonitischergeschichtsverein

Beiträge zur Geschichte der Mennoniten, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle

- Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, € 2,50
 Birgit Kerstin Häge: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof 2006, 136 S., kart. € 12,00
 Friedrich Wilhelm Strohm: Strahm-Strohm. Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe, 128 S., zahlr. Abb., fester Einband, Bolanden 2009, € 22,80
 Robert Dürr und Helmut Funck: Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoos im 19. Jhdt., 197 S., kart., Bolanden 2010, € 9,90

Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins

- Marion Kobelt-Groch, Astrid von Schlachta (Hg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. 392 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2017, € 29,90
 Helmut Suttor und Astrid von Schlachta (Hg.): Abseits der Front. Alltag einer jungen Frau 1936-1945: Das Tagebuch der Elisabeth Horsch, Bolanden-Weierhof 2018, € 9,50
 Bernhard Thiessen: Leben in Grenzen – Mennoniten in der SBZ und der DDR von 1945 bis 1990, 210 S., € 10,00
 Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Täufer. Aufrührer, Friedfertige, Märtyrer. Eine Galerie kleiner Porträts, 2021, 124 S., € 13,90
 Erwin Wittenberg und Manuel Janz (Hg.): Die Mennonitengemeinde im nördlichen Ostpreußen. Geschichte und Genealogie 1711–1944. 208 S., gebunden, Bolanden-Weierhof 2022, € 27,50
 Ulrike Arnold: Auf den Spuren der Täuferbewegung in Thüringen, 2022, 46 S., € 8,00
 Hans-Jürgen Goertz: Im Aufbruch der Reformation. Das Rechtfertigungsverständnis Thomas Müntzers und der Täufer, 2023, 120 S., € 13,90
 Hans-Jürgen Goertz: Alles soll anders werden – 1525. Drei Vorlesungen, 2024, 82 S., € 13,90.
 Hermann Hage: Die Mennonitengemeinde Rottenbauer-Giebelstadt/Würzburg. 1805 bis 2022 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 18) Bolanden-Weierhof 2025, 168 Seiten, ISBN: 978-3-921881-39-2.
 Ortwin Driedger: ...und er ist doch ein Fremder. Spuren der Kindheit zwischen Weichsel und Nogat. (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 19) Bolanden-Weierhof 2025. Hardcover, 80 Seiten. Mit vielen Fotos und Karten. ISBN 978-3-921881-40-8

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1936) bis 81 (2024)

Mennonitisches Lexikon, Band I - IV, 1913-1967, Nachdruck 1986

Mennonitisches Lexikon, Band V, Revision u. Ergänzung 2020, (3 Teilbände) € 95,00

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e.V.;
82. Jahrgang, Bolanden 2025
ISSN 0342-1171
ISBN 978-3-921881-41-5
Preis für Abonnenten: 30,00 EUR
zzgl. Porto und Versandkosten

Satz: Benji Wiebe, mennox.de

Papier: 115g, 4/4 Farbdruk matt

Herstellung: Wiebe, mennox.de/IT

Auflage 500 Exemplare