

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte

IM AUFTRAG DES VEREINS
FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KASPAR VON GREYERZ UND
THOMAS KAUFMANN

BAND 217

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit

HERAUSGEGEBEN VON
ANSELM SCHUBERT

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Verein für Reformationsgeschichte

1. Auflage

Copyright © 2016 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Verein für Reformationsgeschichte weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verein keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Vereins für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05997-6

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort 7

Anselm Schubert

Einleitung 9

I. Historische Perspektiven

Andreas Heiser

»Bist du ein Christ? Warum machst du dann so eifrig bei den Juden mit?«
Christliche Sabbatbeobachtung im Spiegel der Polemik des
Johannes Chrysostomus 18

Hans-Martin Kirn

Jüdische Sabbatobservanz in christlicher Sicht:
Anmerkungen zur hoch- und spätmittelalterlichen Theologie
und ihrer Popularisierung 39

II. Sabbat und Sabbatobservanz als kulturelles Phänomen

Eva Labouvie

Hexensabbat. Imaginationen zwischen gelehrter Dämonologie,
Volksmagie und Alltagskultur 66

Anselm Schubert

Der Sabbat in der frühen christlichen Kabbalah.
Pico – Reuchlin – Karlstadt 97

III. Sabbatarismus als konfessionelles Problem

Martin Rothkegel

Die Sabbater.
Täuferischer Sabbatarismus in Mähren im 16. Jahrhundert 114

| | |
|---|-----|
| Anhang: Sabbatarische Texte | 146 |
| <i>Réka Újlaki-Nagy</i> | |
| Sabbath-Keeping in Transylvania from the End of the 16 th Century to the Early 17 th Century | 167 |
| <i>William H. Brackney</i> | |
| Hypocrites, Jews or Nobodies: Seventh Day Men in 17 th Century England | 201 |
| <i>Johannes Hartlapp</i> | |
| Zinzendorf und der Sabbat | 225 |
| <i>Rolf J. Pöhler</i> | |
| Sabbatverständnis und Sabbatreform bei den frühen Siebenten-Tags-Adventisten | 265 |
| Beiträgerinnen und Beiträger | 289 |
| Personenregister | 290 |

Vorwort

Die Idee, eine Konferenz zum Thema der Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit zu veranstalten, ergab sich aus einer Reihe von Gesprächen mit Martin Rothkegel (Elstal). Der vorliegende Band vereint die Beiträge, die im Oktober 2011 auf der gleichnamigen Konferenz an der Universität Erfurt gehalten wurden, erweitert um den eigens für diesen Band geschriebenen Beitrag von Eva Labouvie.

Das zunächst möglicherweise abseitig wirkende Thema christlicher Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit führt sehr schnell in grundsätzliche und bleibende Fragen nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum und der Konfessionalisierung. Schon bei der Vorbereitung der Tagung wurde deutlich, dass das Thema nicht allein als Phänomen der Frühen Neuzeit behandelt werden kann, sondern zur Kontextualisierung ein Blick in die Vorgeschichte und die Wirkungsgeschichte des christlichen Sabbatproblems notwendig sein würde. Von daher erklärt sich die ungewöhnliche Tatsache, dass ein Band, der in der Schriftenreihe des Vereins für Reformationsgeschichte erscheint, ausnahmsweise auch Beiträge zur antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Christentumsgeschichte bietet.

Da das Thema christlicher Sabbatobservanz überdies kein bloß historisches ist, sondern sich mit Teilen der baptistischen Bewegung und dem Adventismus bis heute bestehende Denominationen gebildet haben, die die Sabbatobservanz zum konfessionellen Unterscheidungskriterium erhoben haben, war weiterhin klar, dass nicht nur aus historischer Außenperspektive über diese Traditionen zu sprechen sein würde, sondern das Gespräch mit diesen Traditionen in ihrer denominationalen Selbstwahrnehmung gesucht werden sollte. Ich freue mich daher besonders, dass dieser Band adventistische, baptistische, frei-evangelische und lutherische Stimmen vereint.

Der Theologischen Hochschule Friedensau gebührt Dank für eine großzügige Unterstützung der Tagung in Erfurt, dem Verein für Reformationsgeschichte für die Aufnahme des Bandes in seine Schriftenreihe, Herrn stud. theol. Lukas Borchardt für die Einrichtung des Manuskriptes, Frau stud. theol. Christine Lietmeyer für die Erstellung des Registers.

Erlangen, im September 2016

Anselm Schubert

Einleitung

I

In den letzten Jahren sind Fragen des Synkretismus von Religionen immer stärker ins Bewusstsein der Forschung gerückt – zum einen als aktuelles religionssoziologisches Phänomen im Zeitalter eines globalisierten religiösen Marktes, zum anderen als kulturtheoretisches Konzept der prinzipiellen »Hybridität« von Kulturen, das essentialistische Paradigmen von Kulturbeschreibungen ablösen will.¹ Ein bislang kaum erforschter Aspekt der Christentumsgeschichte, der unter solchen Fragestellungen erneut virulent wird, ist das Phänomen der christlichen Sabbatobservanz, das einen ›dritten Raum‹ zwischen Judentum und Christentum konstruiert. Christliche Sabbatobservanz wurde in der überwiegend kirchengeschichtlichen Forschung bislang nur sehr selektiv und zumeist unter dem häresiologischen Gesichtspunkt des »Judaisierens« wahrgenommen.² Tatsächlich hat das in der Kirchengeschichte immer wieder vereinzelt, in der Frühen Neuzeit aber vermehrt auftauchende Phänomen christlicher Sabbatobservanz ganz unterschiedliche historischen Wurzeln und erfüllt sehr verschiedene religiöse und kulturelle Funktionen.

Mit der Übernahme des Alten Testaments als Heiliger Schrift auch der christlichen Kirchen stellte sich spätestens seit dem 2. Jh. die Frage nach der Interpretation des Dekaloggebotes »Gedenke des Sabbattages, dass Du ihn heiligest« (Gen 20,8) im Christentum. In der Alten Kirche markierten die heftigen Auseinandersetzungen um die Geltung des Sabbats und seine christliche Neu- und Uminterpretation die Herkunft des jungen Christentums aus dem Judentum und das »parting of the ways«. Die genauen Umstände der Ablösung der Sabbatfeier durch die Sonntagsfeier im Christentum sind dabei umstritten.³ Während die ältere Forschung davon ausging, dass die judenchristlichen Gemeinden den Sabbat beibehielten und es die

1. Vgl. zum Problem des religiösen Synkretismus vgl. grundsätzlich *Volker Drehsen, Walter Sparr* (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996; zur kulturwissenschaftlichen Diskussion um Hybridität vgl. *Elisabeth Vogel* (Hg.), *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Würzburg 2003.
2. Vgl. grundsätzlich *Jürgen Kaiser*, Art. Sabbat IV, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 29, Berlin, New York 1998, S. 528-533 (Literatur!).
3. *Reinhold Messner*, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: *Jean-Marie Mayer* u.a. (Hg.), *Geschichte des Christentums*, Bd. 1, Freiburg/Br. 2003, S. 340-441, ebd., S. 367.

Heidenchristen waren, die nach und nach den Sonntag zusätzlich zum und schließlich statt des Sabbats feierten,⁴ geht die neuere Forschung umgekehrt davon aus, dass die christlichen Gemeinden schon sehr früh allgemein den Sonntag als Tag der Auferstehung Christi feierten, und es die judenchristlichen Gemeinden waren, die zusätzlich zum Sonntag am Sabbat in einer Vielzahl von Formen und Schattierungen festhielten.⁵ In der Polemik gegen diese judenchristlichen Traditionen wurde der »Herrentag« im Sinne eines christlichen Überbietungsgestus als Spiritualisierung des gesetzlichen Sabbats interpretiert und gegen »judaisierende« Tendenzen in Stellung gebracht. Mit der Einführung des Sonntags als Ruhetag unter Konstantin 321 wurde diese Substitution des jüdischen Ritus dann auch rechtlich fixiert. Für kurze Zeit kam im 4. Jh. eine erneute Hochschätzung des Samstags als Gedächtnistages der Schöpfung auf, der nun weithin vom Fasten ausgenommen und an dem die Eucharistie gefeiert wurde, doch wurde diese Bewegung, die ihren Ausgang im frühen Mönchtum genommen zu haben scheint und sich vom Orient über Nordafrika bis nach Mailand verbreitete, ebenfalls schon bald als judaisierend bekämpft.⁶

Seit dem 6. Jahrhundert fand das Sonntagsgebot auch Aufnahme in die kirchliche Gesetzgebung, und wurde im Laufe des Frühmittelalters kanonisch immer weiter verschärft.⁷ Die Heiligung des Feiertages und der Messbesuch wurden als Überbietung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes gedeutet, die verordnete Arbeitsruhe aber als Konsequenz der kirchlichen Gesetzgebung verstanden.

Da das Sabbatgebot als einziger Teil des Dekalogs spiritualisierend umgedeutet wurde, mussten die Abgrenzungen zum wörtlichen Sabbatverständnis umso strenger und schärfer gezogen werden. So blieb »Sabbat«-Observanz im Sinne der häresiologischen Traditionen der Alten Kirche Merkmal des gottlosen »Anderen«, wobei die Grenzen zwischen der Bekämpfung von Juden als Ketzern und Ketzern als »judaizantes« fließend waren.⁸ In der Theologie des Spätmittelalters wurde in grotesker Übersteigerung schließlich auch Hexen und Zaubern das Halten eines eigenen, satanischen »Hexensabbats« unterstellt.⁹ Nur zuweilen konnte auch positiv an jüdische Traditionen angeknüpft werden, doch auch dies nur zum Zweck einer Bekehrung der Juden zum Christentum. Die christliche Kabbala der Renaissance etwa ging von der Annahme aus, dass die Wahrheit der christlichen Lehre schon immer in der *prisca sapientia* der Juden enthalten sei. Mit der Vindizierung

4. So *Willy Rordorf*, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972, S. XVII.

5. Vgl. *Messner*, *Gottesdienst* (wie Anm. 3), S. 371.

6. Vgl. *Messner*, ebd., S. 372.

7. Vgl. grundlegend und den Überblick von *Thomas Bergholz*, Art. Sonntag, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 31, Berlin, New York 2000, S. 449-472, ebd., S. 454.

8. Vgl. *Bergholz*, ebd., S. 455.

9. Vgl. die klassische Darstellung von *Carlo Ginzburg*, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Frankfurt 1993.

der hebraica veritas meinte man, ein unschlagbares Mittel zur Widerlegung der Juden in den Händen zu halten.¹⁰

Erstmals in der Reformationszeit traten Einzelne dieser theologischen und kulturellen Stigmatisierung des Sabbats entgegen.¹¹ Eine Rehabilitierung des Sabbats geschah überwiegend im Zeichen der »normativen Zentrierung« (Hamm) auf den Wortlaut der Schrift. Die lutherische Theologie ersetzte den Sabbat im klassischen Spiritualisierungsgestus durch den »Feiertag«, der dem wahrhaft Gläubigen prinzipiell an jedem Tag möglich ist, aus Gründen der Ordnung und der Tradition aber am Sonntag gefeiert werden soll.¹² Im Sinne der Freiheit vom Gesetz lehnten sowohl Luther als auch Melanchthon jede über die Ermahnung zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch hinausgehende Reglementierung dieses Feiertages ab.¹³ Demgegenüber forderte Martin Bucer 1550 in *De regno Christi* (II,10), gerade im Blick auf die christliche Überbietung des jüdischen Sabbathaltens strengste Observanz der christlichen Sonntagsruhe durch weltliche Strafgesetze zu erzwingen.¹⁴ In dieser Tradition entwickelte sich seit den 1590er Jahren im englischen Puritanismus das Verständnis des Sonntags als des durch Gebot und Gesetz strengstens zu haltenden »Sabbath«,¹⁵ was vom niederländischen Calvinismus im Rahmen seiner Bemühungen um ethische Präzision übernommen wurde.¹⁶ Die englische Diskussion um das rechte Halten des Sabbats wurde von Teilen der entstehenden baptistischen Bewegung dann seit den 1620er Jahren im Sinne einer Heiligung des *Samstags* radikalisiert, woraus schließlich die Anfänge der Seventh-Day-Baptists hervorgingen, so dass wir Anfang des 17. Jahrhunderts erstmals seit der Alten Kirche wieder Formen christlicher Sabbatobservanz in größerem Ausmaß beobachten können.¹⁷

10. Vgl. grundlegend *Jerome Friedman*, *The most ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens/Ohio 1983, und die Überblicksdarstellung von *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. 1, Stuttgart, Bad Cannstatt 2012, und *ders.* (Hg.), *Christliche Kabbala*, Pforzheim 2003.
11. Grundlegend, aber im Detail nicht immer zutreffend *Jürgen Kaiser*, *Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutungen des Sabbats in der Reformation*, Göttingen 1996,
12. Vgl. *Martin Luther*, *Großer Katechismus*, in: *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 11. Aufl. 1992, S. 580-586, ebd., S. 581.
13. Vgl. *Kaiser*, *Ruhe der Seele* (wie Anm. 11), S. 457.
14. Vgl. *Kaiser*, ebd., S. 458.
15. Vgl. *Klaus Deppermann*, *Der englische Puritanismus*, in: *Martin Brecht* (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. I: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 32-33 (Literatur!).
16. Vgl. *Johannes van den Berg*, *Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden*, in: *Martin Brecht* (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. I: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 57-112, ebd., S. 70.
17. Grundlegend *Kenneth L. Parker*, *The English Sabbath – A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge 1988; vgl. auch *Don A. Sanford*, *A Choosing People. The History of Seventh Day Baptists*, Nashville, TN 1992, und *John Spur*, *English Puritanism 1603-1689*, New York 1998, S. 183f.

Unabhängig von diesen Vorgängen innerhalb des englischen Puritanismus hatten seit den 1530er Jahren auch kleinere Splittergruppen der kontinentaleuropäischen Täuferbewegung zur Sabbatheiligung gefunden. Schon in der frühen radikalen Reformation interpretierten Einzelne wie Andreas Bodenstein von Karlstadt, Hans Hut und möglicherweise auch Hans Denck das Anbrechen der Endzeit mit Hebr 4,5-11 millenaristisch als Anbrechen des Weltensabbats und propagierten von daher das Halten des Sabbats (am Sonntag) als Zeichen der Erwählung und der Vorbereitung auf das Ende.¹⁸ Ausgelöst durch inner-täuferische Debatten um die Verbindlichkeit des Dekalogs und die Heiligung als radikale Nachfolge, führten täuferische Gruppen um Oswald Glaidt, die von Luther sofort im traditionellen Sinne als »Judaisierer«, ja als Proselyten zum Judentum verstanden und bekämpft wurden,¹⁹ seit den 1530er Jahren in Mähren die Sabbatheiligung am Samstag ein²⁰

Die Wurzeln des siebenbürgischen Sabbatarismus wiederum liegen im Antitrinitarismus mit seiner Ablehnung der altkirchlichen Dogmenbildung und Hochschätzung der natürlichen Tugendlehre des alttestamentlichen Gesetzes.²¹ Seit 1588 propagierte Andreas Eössi die absolute Gültigkeit auch des alttestamentlichen Ritualgesetzes: Christus habe das Gesetz nicht aufgehoben, sondern nur für eine bestimmte Zeit ausgesetzt, um den Heiden den Eintritt in die wahre Religion zu erleichtern. Die Sendung Christi zur Aufrichtung des Reiches Gottes sei durch seinen frühen Tod unerwartet gescheitert, die Vollendung erst für die zweite Wiederkunft zu erwarten, deshalb gelte wie im Alten Testament das göttliche Gesetz wieder in Gänze als Voraussetzung zur Gewinnung des Heiles. Die von Eössi begründete, von Simon Péchi weitergeführte nonadorantische Gruppe führte das alttestamentliche Ritualgesetz in Bezug auf Feiertage, Speisegesetze und Kleidungsvorschriften wieder ein.²² Die

18. Vgl. dazu *Gottfried Seebaß*, Müntzers Erbe, Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002, S. 450f.

19. Vgl. dazu grundlegend *Thomas Kaufmann*, Luthers Juden. Stuttgart 2014, S. 99-105.

20. Vgl. die ältere Forschung von *Daniel Liechty*, The Origins of Sabbatarianism among East Central European Anabaptists in the Sixteenth Century, in: *Jean-Georges Rott, Simon L. Verheus* (Hg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle / 16th century Anabaptism and Radical Reformation / Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert*, Baden-Baden 1987, S. 325-336; *ders.*, *Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists. An early Reformation Episode in East Central Europe*, Scottsdale 1988; *Martin Rothkegel*, *Andreas Fischer. Neue Forschungen zur Biographie eines bekannten Unbekannten*, in: *Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich* 121 (2005), S. 325-352.

21. Vgl. grundlegend *George Hunston William*, *The Radical Reformation*, 3. Aufl. Kirksville 2000, S. 1099-1135; *Antal Pirnát*, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest 1961; *Ulrich A. Wien, András F. Balogh, Juliane Brandt* (Hg.), *Radikale Reformation. Theologie und Lebenswelt der Unitarier in Siebenbürgen*, Köln, Wien, Weimar 2013.

22. Vgl. *Kaiser*, *Ruhe der Seele* (wie Anm. 11), S. 239; *ders.*, *Sabbat* (wie Anm. 2), S. 531.

siebenbürgischen »Szombatosok« (Sabbatarier) hielt sich als kleine Splittergruppe, bis sie im 19. Jh. zum Judentum konvertierten.

Die Wurzeln der Sabbat-Observanz der neuzeitlichen Siebenten-Tags-Adventisten liegen dagegen in der radikalen Apokalyptik der amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jh.²³ Die Miller-Bewegung radikalisierte sich im Kontext der erwarteten Wiederkehr Christi und drang nach 1844 in Teilen auf eine wörtliche Befolgung des biblischen Sabbatgebotes. Die Sabbatobservanz sollte die Auserwählten versiegeln bis zur endgültigen Wiederkehr Christi zum Gericht. Aus dieser Bewegung gingen schließlich die Siebenten-Tags-Adventisten hervor, die heute weltweit größte christliche Gruppe der Sabbatobservanz.

II

Der vorliegende Band bemüht sich, die Entwicklung christlicher Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit in ihrer Breite aber auch im Kontext der historischen Entwicklung darzustellen. Praktisch jeder Beitrag erschließt Neuland der Forschung. Eine bedauernswerte Lücke besteht allerdings ausgerechnet auf dem Gebiet der calvinistischen Sabbatobservanz und -theologie. Trotz großer Bemühungen ist es nicht gelungen, einen Bearbeiter dieses so wichtigen Themas zu finden. Andererseits ist das Thema auch der bisher am besten erforschte Aspekt der christlichen Sabbatobservanz.²⁴

Im ersten Teil des Bandes werden die theologie- und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen frühneuzeitlicher Sabbatobservanz untersucht. In seinem Beitrag nimmt *Andreas Heiser* die Polemik des Johannes Chrysostomus (ca. 350-407) gegen den im 4. Jh. neuaufgekomenen Brauch christlicher Sabbatfeier in den Blick. Anders als bisher in der Forschung angenommen, bestand die christliche Sabbatfeier in einer der wichtigsten Städte des christlichen Ostens gar nicht in der Einführung judaisierender Elemente in christliche Liturgie und Frömmigkeit, sondern in der aktiven Teilnahme von Christen an den Sabbatfeiern und Feiertagen der jüdischen Gemeinden. Heiser kann zeigen, dass auch wenn die soziale Gestalt dieser christlichen Gruppe undeutlich bleibt, ihre Form der Sabbatobservanz mit den in der Forschung gängigen Paradigmen von judenchristlichem oder apokalyptischem Typ nicht beschrieben werden kann. Gegen ein solches hybrides »Halbchristentum« setzt Chrysostomus die Forderung nach strenger, sichtbarer sozialer und religiöser Abgrenzung, die einer Form von Konfessionalisierung gleichkommt.

23. Vgl. Grundlegend dazu *George R. Knight*, *Millennial Fever and the End of the World. A Study of Millerite Adventism*, Boise 1993.

24. Vgl. dazu aber grundlegend *Kenneth L. Parker*, *English Sabbath* (wie Anm. 17),

Hans-Martin Kirn zeichnet das Bild einer zunehmenden Radikalisierung der mittelalterlichen Polemik gegen jüdische Sabbatobservanz. Während die Hochscholastik die Überwindung der jüdischen Kultgesetze im Anschluß an Augustinus primär als theologisches Argument für die gebotene Sonntagsheiligung entwickelte, kam es durch die Disputationsliteratur und die *Adversus-Judaeos*-Literatur der Bettelorden seit dem 14. und 15. Jh. zunehmend zur Frontstellung gegen Juden und zu einer Häretisierung, ja Dämonisierung jüdischer Sabbatobservanz. Der antichristlichen Herkunft des jüdischen Sabbats wird als christliche Praxis dabei der Mariensabbat entgegengesetzt. Ansätze zu einer sachlicheren Deutung des jüdischen Sabbats finden sich erst in der christlichen Kabbala und frühen ethnographischen Beschreibungen des 16. Jh.

Ein zweiter Teil des Bandes beschäftigt sich mit dem Sabbat als kulturellem Phänomen in Spätmittelalter und Reformationszeit. Eine ähnliche Entwicklung der Radikalisierung und Dämonisierung wie Kirn zeichnet der Beitrag von *Eva Labouvie* für die Genese der Vorstellung vom Hexensabbat nach. Sie zeigt, dass die antijüdische Stereotype aufnehmende Vorstellung einer »synagoga satanae« und eines Hexensabbats mit Teufelspakt, satanischer Buhlschaft und Orgien nicht der bäuerlichen Vorstellungswelt, sondern dem gelehrten Diskurs entstammte. Sie ist erstmals Ende des 14. Jh. im Languedoc belegt und hielt in deutschen Territorien vor allem durch die Vermittlung Johannes Niders Einzug, der auch die Dämonisierung jüdischer Sabbatobservanz beförderte. Labouvie zeichnet nach, wie die Vorstellung vom Hexensabbat dergestalt sekundär und erst Ende des 16. Jh. durch Handbücher und Predigtstätigkeit in der Vorstellungswelt der Bevölkerung Fuß fassen konnte. Die darauf beruhende Prozesspraxis »bestätigte« dann das Wissen, das der gelehrte Diskurs hervorgebracht hatte.

Mit der Untersuchung von *Anselm Schubert* wird der Übergang vom gelehrten Wissen der Renaissance zur Reformation in den Blick genommen. Er weist nach, dass der für das Sabbatverständnis der radikalen Reformation wichtige Sabbatraktat Karlstadts in seinen zentralen Aussagen von der christlichen Kabbala Pico della Mirandolas und Reuchlins abhängig ist. Die Sabbatschrift Karlstadts ist weder, wie bisher angenommen, eine Reminiszenz an das spätmittelalterliche Konzept der Gelassenheit noch eine soziale Reformforderung, sondern will in Anknüpfung an theurgische Praktiken der Kabbala die Realität des Heils schon hier auf Erden erfahrbar machen. Die christliche Kabbala stellt somit ein bislang übersehenes Verbindungsglied zwischen den Sabbattraditionen der radikalen Reformation und den jüdischen Traditionen dar.

Der dritte Teil des Bandes widmet sich der Sabbatobservanz christlicher Gruppen in der frühen Neuzeit als konfessionsspezifischem Merkmal. *Martin Rothkegel* kann in seiner Studie zu den mährischen Sabbatern zeigen, dass die Gruppe

um Oswald Glaidt keineswegs dem Hutschen Täufertum entstammte, sondern der Nikolsburger Reformation Balthasar Hubmaiers. In einem hier erstmals veröffentlichten Traktat trat Glaidt, ähnlich wie Bucer wenige Jahre später, schon 1530 dafür ein, die Einhaltung des Dekalogs, wie es das Alte Testament vorschreibt, mit der Todesstrafe zu bewehren. In diesem Zusammenhang übernahm die Gruppe um Glaidt konsequenterweise die samstägliche Sabbatobservanz. Rothkegel schließt einen Zusammenhang mit jüdischen Traditionen aus und sieht eher eine positiv gewendete Aufnahme der spätmittelalterlichen Polemik gegen die Sabbathaltung.

In ihrem grundlegenden Beitrag zum Sabbatarismus in Transylvanien seit Ende des 16. Jh. rekonstruiert *Réka Újlaki-Nagy* erstmals auf breiter Quellengrundlage die Anfänge der antitrinitarischen Sabbatobservanz in Siebenbürgen bis ca. 1620. Újlaki-Nagy analysiert die Sabbattheologie der frühen Gruppen um Andreas Eössi, János Gerendi und Pál Karádi und bestimmt minutiös die unterschiedlichen exegetischen Begründungen für die Weitergeltung des Ritualgesetzes. Erstmals wird auch ausführlich die liturgische und rituelle Praxis der Sabbatobservanz mit ihren Gemeinschaftsmahlen, Sabbatliedern und -gebeten rekonstruiert, soweit sie sich aus Gesangbüchern und Manuskripten erheben lässt.

William H. Brackney bietet in seinem handbuchartigen Artikel eine luzide Übersicht über die Entstehung der englischen Seventh-Day-Baptists, ihrer wichtigsten Protagonisten und theologischen Ansichten. Entgegen der bisherigen Forschung kann Brackney zeigen, dass die Sabbatobservanz am Samstag keineswegs allein einem puritanischen Dringen auf wörtliches Befolgen der Heiligen Schrift entsprang, sondern in einem millenaristischen Milieu entstand, in dem man durch konsequente Samstagsheiligung auch der endzeitlichen Bekehrung der Juden entgegenarbeiten wollte.

In seinem Artikel über Zinzendorf und den Sabbat rekonstruiert *Johannes Hartlapp* ausführlich die Bedeutung des Sabbats in der Tropenlehre der Herrnhuter. Zinzendorf lernte die Sabbathaltung während seines Aufenthaltes in Nordamerika bei den Siebenten-Tags-Baptisten kennen. Zusammen mit der seit dem 16. Jh. belegten Vorstellung, die Indianer beider Amerikas seien Nachkommen der verlorenen zehn Stämme Israels, die Sabbatobservanz müsse also ihrer eigenen religiösen Tradition entgegenkommen, bemühte sich Zinzendorf in Europa nicht nur um die Entwicklung eines jüdischen Tropos, der der Mission unter den Indianern dienen sollte, sondern entwickelte im Laufe der Zeit auch eine eigene theologische Deutung und Praxis des Sabbats, den er als Tag und Ort zur Versenkung in den Tod Christi und die eigene Seele feierte.

Abschließend stellt *Rolf J. Pöhler* die Entwicklung der Sabbattheologie bei den Siebenten-Tags-Adventisten dar und rekonstruiert minutiös die Umformung

der apokalyptischen Naherwartung der Miller-Bewegung zur Sabbatobservanz der Siebenten-Tags-Adventisten in ihren verschiedenen theologischen und sozialen Kontexten.

III

Die Forschung hat die Vielzahl sabbataristischer Gruppen religionssoziologisch in einen *judenchristlichen* und einen *apokalyptischen* Typ unterschieden.²⁵ Tatsächlich ist, wie sich nach dem Durchgang durch die Beiträge dieses Bandes zeigt, diese Unterscheidung jedoch nur bedingt zur Charakterisierung der sabbatobservanten Gruppen geeignet.

Dem *apokalyptischen* Typ, der die Sabbatobservanz als Zeichen der Erwählung und Versiegelung versteht, lassen sich zwar das radikale Täuferturn um Hans Hut, von dem wir allerdings kaum etwas wissen, und die Siebenten-Tags-Adventisten zuordnen. Schon für die Siebenten-Tags-Baptisten trifft dies aber nur zum Teil zu. Dem *judenchristlichen* Typ des Sabbatarismus dagegen lässt sich allenfalls der siebenbürgische Sabbatarismus nach 1620 zurechnen, als Pechi die Verbindung des Sabbatarismus zum Christentum fast gänzlich kappte, doch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die siebenbürgische Sabbatobservanz in ihren Anfängen auf dem gelehrten Antitrinitarismus und seiner Hochschätzung des Alten Testaments beruhte und keinerlei Berührungspunkte zum existierenden Judentum hatte. Auch die Rezeption jüdischer Traditionen in der christlichen Kabbala kann nicht wirklich als judaisierend bezeichnet werden, diente sie doch letztlich der Bekämpfung des Judentums mit seinen eigenen Waffen.

Die Hinwendung christlicher Gruppen zur Sabbatobservanz liegt auf das Ganze der Christentumsgeschichte gesehen wohl weniger in einer Hinwendung zum Judentum oder zur Apokalyptik als in der besonderen Konzentration auf die Schrift. Die Dignität des Sabbatgebotes beruht dabei auf der Tatsache, dass es nicht nur Teil des Ritualgesetzes des Alten Testaments, sondern Teil des Dekalogs war und ist. Zu diesem vielleicht als *schriftobservant* zu bezeichnenden, dritten Typ sabbataristischer Gruppen wären wohl die altkirchlichen Sabbatobservanten, vor allem aber die reformationszeitlichen Sabbatarier, die mährischen, siebenbürgischen und englischen zu zählen. Deutlich ist allerdings auch, dass die Übergänge zwischen den verschiedenen Typen fließend sind, so dass man in der zukünftigen Forschung vielleicht weniger von religionssoziologisch definierten »Typen« als offener von »Richtungen« sprechen sollte.

25. Vgl. *Kaiser*, *Sabbat* (wie Anm. 2), S. 530.

I. Historische Perspektiven

»Bist du ein Christ? Warum machst du dann so eifrig bei den Juden mit?«

Christliche Sabbatbeobachtung im Spiegel der Polemik des Johannes Chrysostomus

I. Einleitung

Im vierten Jahrhundert n. Chr. wurden vermehrt Klagen christlicher Bischöfe über die Sabbatobservanz ihrer Gemeindeglieder laut. Da ein solches Changieren zwischen den Religionen verstärkt in den Gemeinden Antiochiens auftrat, ist es sinnvoll, mit der Frage nach christlicher Sabbatbeobachtung bei dem antiochenischen Priester und späteren Bischof von Konstantinopel Johannes einzusetzen, der aufgrund seiner außerordentlichen Redegabe im sechsten Jahrhundert den Beinamen »der Goldmund χρυσόστομος« bekam. Er wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts in Antiochien geboren und schon in seiner Familie christlich sozialisiert. Er erfuhr eine erstklassige rhetorische Schulung bei dem antiochenischen Stadtrhetor Libanius und eine theologische wie lebenspraktische Schulung bei Diodor von Tarsus, Meletius sowie namenlosen Asketen des östlich von Antiochien gelegenen Silpiusgebirges. Ab 387 in priesterlichem Dienst führte ihn die Karriereleiter 397 auf den Bischofsthron der Hauptstadt und 407 zum Tod. Er lebte in der Zeit der Auseinandersetzung mit der Erblast des sogenannten arianischen Streitens. Die heidnische Restauration Kaiser Julians (361–363) hat er als Kind miterlebt, das Edikt *Cunctos populos* von 380¹, mit dem das Christentum in den Status der Reichsreligion erhoben wurde, und das Konzil von Konstantinopel 381 mit seinen weitgreifenden Normierungen der Trinitätslehre fielen in seine antiochenische Lebensphase.²

Zu seiner Lebenszeit schien die Frage nach dem Halten des Sabbats im Christentum

1. *Codex Theodosianus* 16,1,2 vom 27. Februar 380: Alle Völker sollten nach der Religion leben, »die der göttliche Apostel Petrus den Römern übertragen habe« (*Charles Pietri*, Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie [361–385], in: *Ders., Luce Pietri u.a.*, Die Geschichte des Christentums. Religion. Kultur. Politik, Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (150–430), Freiburg 1996, [S. 417–461] S. 449).
2. *John N. D. Kelly*, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop, Grand Rapids, London 1995; jetzt: *Andreas Heiser*, Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum, in: *Teologia* 14 (2010), S. 11–27, der allerdings zeigte, dass die Formeln von 381 auf literarischer Ebene keinen Niederschlag im Werk des Chrysostomus gefunden haben.

aufs Ganze gesehen zunächst beantwortet zu sein. Denn nach der Sonntagsgesetzgebung Kaiser Konstantins hätte die Antwort aus christlicher Perspektive klar sein müssen³, und Johannes Chrysostomus war mit seiner in Antiochien verfassten Auslegung zum Buch Genesis repräsentativ für weite Teile des Ostreiches: die Woche hat sieben Tage, einen dieser Tage hat Gott (wie für sich selbst so auch für die Menschen) zum Ruhetag und zum Gottesdiensttag ausgesondert, dieser Rhythmus wird mit dem biblischen Schöpfungsbericht und dem Dekalog begründet.⁴

Dass es sich bei diesem Ruhe- und Gottesdiensttag für Chrysostomos um den Sonntag handelte, steht außer Frage. Das Gebot der Sabbatheiligung wurde selbstredend auf die Heiligung des Sonntags bezogen. Bis die Kirche zu dieser Auffassung gelangt war, hatte sie einen langen Weg beschritten. Der Sonntagsgottesdienst ging auf die Eucharistiefiern zurück, die mit Bezug auf die Mahlgemeinschaft mit dem Herrn am Sonntagabend gehalten wurden. Von einer solchen Abendfeier berichtete Plinius in seinem Briefwechsel mit Kaiser Trajan.⁵ Das Verbot Kaiser Trajans führte zu einer Versammlung ausschließlich am Morgen. Diese finden wir wenig später bei Justin dem Märtyrer.⁶ Einem lange bei Christen gehegten Bedürfnis nach Arbeitsruhe am Sonntag kam Kaiser Konstantin nach. Er legitimierte für Christen die Ruhe von der Arbeit (wenigstens in den Städten).⁷ Da sich aber aus dem Neuen Testament kein Gebot der Sonntagsheiligung ableiten ließ, wurde das Sabbatgebote als Schriftbegründung des Sonntages herangezogen.⁸ Nun war der Sabbat scheinbar endgültig durch den christlichen Sonntag ersetzt

3. *Constantini Imperatoris leges de feriis* (Codex Iustinianus 3,12,2 vom 3. März 321 [Willy Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, Zürich 1972, S. 178f.]) und Wayne A. Meeks, Robert L. Wilken, Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era, Missoula, Mont. 1978, S. 25: »Constantine's pro-Christian policy obviously marked a shift in the political situation which worked increasingly through the fourth and fifth centuries to the advantage of the Christians and the detriment of the Jews.«
4. *Homilia in Genesim* 10,7 zu Gen 2,1 (Patrologia graeca 53, S. 89,13-16) und *De baptismo Christi* 1 (Patrologia graeca 49, S. 364,11-28).
5. Mauriz Schuster, C. Plinii Caecilii Secundi epistularum libri novem, epistularum ad Traianum liber, Panegyricus, zweite Auflage, Leipzig 1952, S. 355-357.
6. *Apologia prima pro Christianis* 67,3-7 (Charles Munier, Justin, Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 2006, S. 308,5-310,24).
7. »Alle Richter und Stadtleute und die Verrichtungen der verschiedenen Gewerbe sollen am verehrungswürdigen Sonntag (*venerabili die solis*) ruhen. Jedoch die Landleute sollen sich frei und ungebunden der Bestellung der Äcker widmen, weil es oft geschieht, daß an keinem anderen Tag besser der Weizen dem Schnitt und der Wein der Grube anvertraut werden könnte, damit nicht die durch die himmlische Vorsehung gebotene Gelegenheit mit dem günstigen Augenblick verstreicht ...« (Codex Iustinianus 3,12,2 [Volkmar Keil {Hg.}, Quellen zur Religionspolitik Konstantins des Grossen, zweite, durchgesehene und korrigierte Auflage, Darmstadt 1995, S. 150f.]); siehe auch die Darstellung der Sonntagsgesetzgebung fürs Heer bei: Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* 4,18-20 (Friedhelm Winkelmann, Eusebius Werke, Bd. 1, Tl. 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, Berlin 1975, S. 126,9-127,21).
8. So Rordorf, Sabbat (wie Anm. 3), S. XX.

worden. Aber aus den im späten vierten Jahrhundert in Antiochien entstandenen Texten des Chrysostomus lässt sich entnehmen, dass das Halten des Sabbats in einem bestimmten Sektor seiner Gemeindeglieder aufblühte.

Im Folgenden soll daher zuerst über den Umgang mit dem Samstag in den Chrysostomusgemeinden informiert, sodann die Polemik des Chrysostomus gegen die Sabbatobservanz vorgestellt werden. Daran anschließend werde ich dieses Halten des Sabbats in den weiteren Zusammenhang der Observanz jüdischer Riten stellen, um dann das Hauptargument gegen die Sabbatbeobachtung darzustellen. Es wird ein Versuch folgen, die soziale Gestalt der Gruppe der Sabbatobservanten zu skizzieren. Abschließend werde ich eine Qualifizierung der antiochenischen Sabbatbeobachtung vorschlagen.

II. Der Samstag in den antiochenischen Gemeinden

Schauen wir zunächst, wie die antiochenischen Gemeinden ihren Samstag gestaltet haben. Dazu schilderte Chrysostomus die vormittäglichen Eucharistiefiern, die er an den Samstagen und Sonntagen sowie an den Herrenfesten und den Gedenktagen der Märtyrer in seinen antiochenischen Gemeinden abhielt.⁹ Den Gottesdienst am Samstag und am Sonntag bestätigten auch die sogenannten *Apostolischen Konstitutionen*, eine Kirchenordnung, die zwischen 375 und 400 wahrscheinlich in Antiochien entstanden ist. Sie haben weniger eine konkrete Gemeinde als vielmehr ein Idealbild christlicher Gemeinschaft vor Augen. In ihnen wurde empfohlen, sich »vornehmlich aber am Sabbat und am Herrntag, am Tag der Auferstehung des Herrn« zu treffen »mit noch mehr Eifer«¹⁰. Ferner wurde geraten: »Den Sabbat freilich und den Herrntag verbringt in Festfreude, weil der eine das Gedächtnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist.«¹¹ Aus der Glaubensunterweisung in der Kirche an beiden Tagen leitete sich auch die Forderung der Arbeitsruhe für Sklaven an diesen Tagen ab¹², was Chrysostomus in seiner Auslegung des

9. Rainer Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg u.a. 1974, S. 65. Daneben fanden die Nachmittagsgottesdienste an den Werktagen (von Montag bis Freitag) der Quadragesima statt. Hinzu kam das Stundengebet als täglicher Morgen- und Abendgottesdienst, an bestimmten Tagen auch als nächtliche Vigilfeier oder zu besonderen Anlässen (ebd., S. 65f.). Je nach Gegebenheit fanden Begräbnisfeiern statt (ebd., S. 66).
10. *Constitutiones Apostolorum* 2,59,3 (Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, tome 1, livres 1 et 2, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 1985, S. 324,18-20).
11. *Constitutiones Apostolorum* 7,23,3f. (Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, tome 3, livres 7 et 8, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris 1987, S. 50,7-15); einzig an dem Sabbat der Grabesruhe (= Karsamstag) zieme es sich »zu fasten und nicht zu feiern« (ebd.).
12. *Constitutiones Apostolorum* 8,33,2 (Metzger, *Constitutions* [wie Anm. 11], S. 240,2-5).

Matthäusevangeliums bestätigte.¹³ Das Verlangen nach dem »Studium des Gesetzes« am Samstag wurde in einem Ignatius von Antiochien zugeschriebenen *Brief an die Magnesier* vorgebracht. Der Brief stand über den Mann, der die lange Version der Ignatiusbriefe zusammengestellt hat, in Verbindung zu den *Apostolischen Konstitutionen*¹⁴ – reflektierte also auch die Verhältnisse im vierten Jahrhundert in Antiochien.¹⁵

Wir können also festhalten, dass es in Antiochien im vierten Jahrhundert einen Samstagsgottesdienst gab. Fragen wir uns, wie diese neue christliche »Samstagsfeier« zu erklären ist, hatte sich doch die heidenchristliche Kirche eindeutig von der wörtlichen Befolgung des Sabbats distanziert. Heute ist man weitgehend davon abgekommen, die Kontinuität der Sabbatobservanz von einigen judenchristlichen Kreisen bis ins vierte Jahrhundert hinein zu behaupten. Willy Rordorf sah den Samstagsgottesdienst als eine »nachkonstantinische Neuerung«¹⁶ an. Konstantin selber habe nicht die Samstagsfeier neben der Sonntagsfeier empfohlen, wie man aufgrund einer falschen Lesart in Eusebius' *Vita Constantini* IV 18-20 angenommen hatte.¹⁷ So bemerkte schon Theodor Zahn treffend: »Das anscheinend plötzliche Auftauchen der christlichen Sabbatfeier bleibt räthselhaft.«¹⁸ Er erklärte das Aufkommen des Gottesdienstes am Samstag so, dass ein zunächst nur zur Einlei-

13. »Denn es wäre ja doch äußerst unverständlich, fünf oder sechs Tage den weltlichen Geschäften zu widmen, den geistlichen nicht einmal einen, ja kaum ein kleinen Teil des Tages zu gönnen. – Καὶ γὰρ ἐσχάτης ἀγνωμοσύνης ἂν εἶη, πέντε καὶ ἕξ ἡμέρας τοῖς βιοτικοῖς ἀπονέμοντας, τοῖς πνευματικοῖς μὴδὲ μίαν ἡμέραν, μᾶλλον δὲ μὴδὲ μικρὸν τῆς ἡμέρας μέρος δίδόναι.« (*Homiliae in Matthaeum* 5,1 [Patrologia graeca 57, S. 55; *Chrysostomus Baur*, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus, aus dem Griechischen übersetzt, Bd. 1, Kempten, München 1915, S. 85]).
14. Pseudo-Ignatius, *Epistula ad Magnesios* 9 (Rordorf, Sabbat [wie Anm. 3], S. 102f.); beide Texte hängen insofern eng miteinander zusammen, dass der »Kompilator-Redaktor«, der die *Apostolischen Konstitutionen* zusammenstellte, auch für die Langrezension der Briefe des Ignatius verantwortlich war; vgl. Bruno Steimer, Art. Apostolische Konstitutionen, Lexikon der antiken christlichen Literatur, zweite Auflage, Freiburg u.a. 2002, S. 53f., ebd., S. 53; bereits Adolf (von) Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Leipzig 1884, hat gezeigt, dass Wortschatz und Gedankengut der Pseudo-Ignatianen mit denjenigen der *Apostolischen Konstitutionen* so verwandt sind, dass es sich hier und dort um den gleichen Verfasser handeln muss.
15. Dabei wird der christliche Sabbat gerade darüber vom jüdischen Sabbat abgegrenzt, dass er (bis auf den Karsamstag) eben kein Fastentag sein soll. *Constitutiones Apostolorum* 8,47,64 (Metzger, Constitutions [wie Anm. 11], S. 298,297-299): »Wenn ein Kleriker gefunden wird, der am Herrntag oder am Sabbat – außer an dem einen allein – fastet, werde er abgesetzt; ist es ein Laie, so werde er ausgeschlossen.«
16. Rordorf, Sabbat (wie Anm. 3), S. XIII.
17. Die entsprechende Interpretation der Passage aus Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* 4,18-20 (Winkelmann, Eusebius, [wie Anm. 32] S. 126,9–127,21 mit Rordorf, Sabbat [wie Anm. 3]), S. 178-183) hat bereits Theodor Zahn mit Rückbezug auf Balasius mit der Annahme einer fehlerhaften Lesart erklärt; Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche. Vortrag, Hannover 1878, S. 74f.; so dann Rordorf, Sabbat (wie Anm. 3), S. XIII, S. 181 Anm. 2.
18. Zahn, Geschichte (wie Anm. 17), S. 75.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Anselm Schubert

Sabbat und Sabbatobservanz in der Frühen Neuzeit

Paperback, Broschur, 296 Seiten, 15,0 x 22,5 cm
ISBN: 978-3-579-05997-6

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Oktober 2016

Ein bisher kaum erforschter Aspekt der Christentumsgeschichte ist das Phänomen der Sabbatobservanz. Dieses wurde in der überwiegend kirchengeschichtlichen Forschung bisher nur sehr selektiv und zumeist unter dem häresiologischen Gesichtspunkt des »Judaisierens« wahrgenommen. Dabei hat christliche Sabbatobservanz ganz unterschiedliche historische Wurzeln und erfüllt sehr verschiedene religiöse und kulturelle Funktionen. Der vorliegende Band untersucht in einem ersten Teil die theologie- und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen frühneuzeitlicher Sabbatobservanz. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Sabbat als kulturellem Phänomen in Spätmittelalter und Reformationszeit. Der dritte Teil schließlich widmet sich der Sabbatobservanz christlicher Gruppen in der frühen Neuzeit als konfessionsspezifischem Merkmal.

 [Der Titel im Katalog](#)