

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

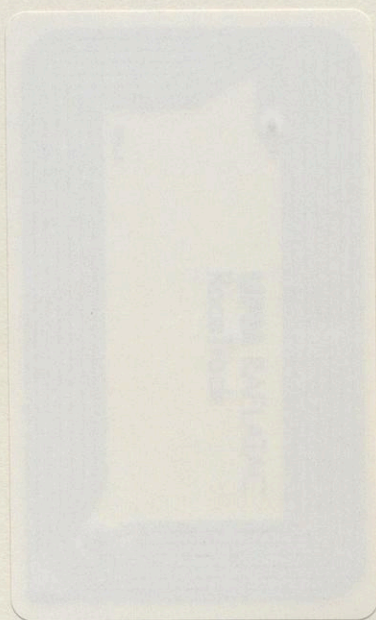
WZ

ZA

•2506

49. Jahrgang

1992



N12<502122862 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein



49. Jahrgang

1992

579 2505 73

Schriftleitung:

Dr. Heinold Fast, Brückstraße 74, D-2970 Emden

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-2000 Hamburg 55

Herausgeber und Verlag:

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Christel Schultz, Schriftführung,

Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach

Horst Klaassen, Kassenführung,

Bromberger Straße 15, D-7150 Backnang

Herstellung: Druckerei Schneider GmbH, Offset- und Buchdruck

Karlstraße 90, D-7500 Karlsruhe 1



Mitarbeiter dieser Nummer:

Peter J. Foth, Mennonitenstraße 20, 2000 Hamburg 50

Wolfgang Froese M. A., Venloer Straße 311, 5000 Köln 30

Manfred Klaube, In den Reesen 1, 3205 Bockenheim

Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstraße 4, 2408 Timmendorfer Strand

James I. Lichti, 130 Jersey Street, San Francisco, CA 94 114, USA

Dr. Tom Scott, Reader, Dep. of History, 8 Abercromby Square, P. O. Box 147,

Liverpool L 69 3BX, England

Prof. Dr. James M. Stayer, Dep. of History, Queen's University, Kingston, Canada, K7L 3N6

Sven Tode M. A., Biedermannplatz 28, 2000 Hamburg 76

Susanne Woelk, Fibigerstraße 163, 2000 Hamburg 62

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
I. Aufsätze	
1. Hans-Jürgen Goertz, „Wie ganz vorwyrret, bodenloß ding das geystlich weßen ist“. Klerikaler Antiklerikalismus in der Reformationszeit.	7
2. Marion Kobelt-Groch, Frauen gegen Geistliche. Weiblicher Antiklerikalismus in frühreformatorischen und täuferischen Bewegungen.	21
3. Susanne Woelk, Auf der Suche nach Täufern im Jeverland.	32
4. Wolfgang Froese, Stets hilfreich und tolerant entgegengekommen? Die Politik des Elbinger Rates gegenüber den Mennoniten bis 1772.	56
5. James I. Lichti, Die Stellungnahmen deutscher Mennoniten zur Auflösung des Rhönbruderhofes in der Zeit des Nationalsozialismus.	73
6. Manfred Klaube, Nuevo Progreso – die jüngste Mennonitenkolonie in Mexiko.	92
II. Von neuen Büchern	
1. The Mennonite Encyclopedia, Vol. V (H.-J. Goertz).	99
2. Klaus Deppermann, Protestantische Profile von Luther bis Francke (M. Kobelt-Groch).	100
3. C. A. Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler; D. Lichty, Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists; J. R. Coggins; John Smith's Congregation (H.-J. Goertz).	102
4. Frank Staeck / Caroline Welsch, Ketzer, Täufer, Utopisten (M. Kobelt-Groch).	107
5. Bernhard Lohse, Thomas Müntzer in neuer Sicht (T. Scott).	110
6. Reinhard Junghans, Thomas-Müntzer-Rezeption während des „Dritten Reiches“ (S. Tode).	112

7.	Martin Arnold, Handwerker als theologische Schriftsteller (H.-J. Goertz).	114
8.	Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Bd. 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern (P. J. Foth).	116
III.	Berichte · Hinweise	
1.	Berichte	121
2.	Hinweise auf Neuerscheinungen	129
IV.	Mennonitischer Geschichtsverein	
1.	Protokoll der Mitgliederversammlung 1992	133
2.	Kassenbericht 1991	138
3.	Informationen	139

Zu dieser Nummer

Heinold Fast, der langjährige Vorsitzende des Mennonitischen Geschichtsvereins und Mitschriftleiter der Geschichtsblätter, hat sich auf der Mitgliederversammlung, die im Mai 1992 in Krefeld stattfand, nicht mehr zur Wiederwahl gestellt. Zum neuen Vorsitzenden ist Eckbert Driedger aus Bolanden (Pfalz) und in das Schriftleiterteam sind Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg), Lydie Hege-Wiebe (Bammental), Dr. Marion Kobelt-Groch (Timmendorfer Strand) und Christoph Wiebe (Bammental) gewählt worden. Die gegenwärtige Ausgabe der Geschichtsblätter hat noch das alte Schriftleiterteam zum Druck befördert. Das neue Team wird seine Arbeit erst mit den Vorbereitungen zur Ausgabe für 1993 aufnehmen.

Heinold Fast hat seit 1970 an den Geschichtsblättern mitgearbeitet und wird sich jetzt, nachdem er in den Ruhestand getreten ist, verstärkt um die Herausgabe des sogenannten Kunstbuchs kümmern, einer Briefsammlung des Täuferkreises um Pilgram Marpeck. Dem Geschichtsverein bleibt er als Mitglied im Beirat verbunden. In den Geschichtsblättern 1989 wurde seine Arbeit bereits anlässlich seines 60. Geburtstags gewürdigt. Jetzt soll nur noch ein herzlicher Dank hinzugefügt werden. Heinold Fast hat viel dazu beigetragen, daß die Geschichtsblätter mit der wissenschaftlichen Erforschung der Täufer- und Mennonitengeschichte Schritt halten konnten und die Verbindung zu den Mennonitengemeinden nicht verloren haben. Gelegentlich war das ein schwieriger Balanceakt.

Diese Ausgabe der Geschichtsblätter umfaßt Beiträge zur Reformations- bzw. Täufergeschichte, zur frühneuzeitlichen Mennonitengeschichte und zur neueren Geschichte der Mennoniten.

Der Beitrag von *Hans-Jürgen Goertz* ist die deutsche Fassung eines Vortrags, der auf der Konferenz zum Antiklerikalismus im Spätmittelalter und in der Reformationszeit an der University of Arizona (Tucson) im September 1990 gehalten wurde. Eine längere englische Fassung wird demnächst in dem Sammelband der Konferenz erscheinen (H. A. Oberman und P. Dykema (Hg.), *Anticlericalism*, E. J. Brill, Leiden 1992). Der Beitrag von *Marion Kobelt-Groch* wurde im Oktober 1991 auf dem 1. Flensburger Frauenforschungs-Symposium in der Akademie Sankelmark gehalten und inzwischen um Beispiele von antiklerikal agitierenden Täuferinnen erweitert. Der Aufsatz von *Susanne Woelk* über die Täufer im Jeverland ist im

Anschluß an ihren letztjährigen Beitrag zu den Mennoniten in Neustadtgödens entstanden. Die Untersuchung über die Mennoniten in Elbing gründet sich auf Material, das *Walter Froese* für eine Dissertation über die westpreußischen Mennoniten im Danziger Archiv (Archivum Panstwowe w Gdansk) gesammelt hat. Die Elbinger Mennoniten hatten es schwerer, sich im Laufe der Zeit zu behaupten, als bisher angenommen wurde. Der Beitrag von *James I. Lichti* über die Stellungnahmen deutscher Mennoniten zur Auflösung des neuhutterischen Bruderhofs in der Rhön 1937 wurde zunächst in *Mennonite Life* (Vol. 46, No. 2, Juni 1991, S. 10–17) veröffentlicht. Da diese Ausführungen auch die deutschen Leser interessieren werden, haben wir uns um eine Übersetzung bemüht und sind dem Autor für die Abdruckerlaubnis sehr dankbar. Mit dem Bericht *Manfred Klaubes* über *Nuevo Progreso*, einer neuen Siedlung der Mennoniten in Mexiko, wird der Blick schließlich über Europa hinausgelenkt und auf Erfahrungen hingewiesen, die in der Wanderungs- und Siedlungsgeschichte der Mennoniten immer wieder eine Rolle gespielt haben. Hoffentlich wird *Nuevo Progreso* nicht gegen seinen Wortsinn zu einem Symbol für die Schwierigkeiten der Mennoniten, überhaupt noch Fortschritte erreichen zu können.

Am 16. März konnte Dr. Horst Quiring seinen 80. Geburtstag feiern. Seit der Arbeit an seiner Dissertation über „Luther und die Mystik“ an der Universität Heidelberg (1936) hat er sich „nebenberuflich“ für Reformations-, Täufer- und Mennonitengeschichte interessiert, von 1950 bis 1982 (ab 1970 im Team) hat er die Mennonitischen Geschichtsblätter redigiert und geholfen; manches Buchprojekt des Geschichtsvereins auf den Weg zu bringen. Vorstand und Schriftleitung grüßen den Jubilar sehr herzlich und wünschen ihm weiterhin, den Umständen entsprechend, einen rüstigen Ruhestand.

Hans-Jürgen Goertz

„Wie gantz vorwyrrett, bodenloß ding das geystlich weßen ist“

Klerikaler Antiklerikalismus in der Reformationszeit

I.

In den Weihnachtstagen 1523 haben Bürger den Pfarrer von St. Blasius durch die Straßen gejagt und sind „in die pfarr gelaufen, Frauen und Jungfrauen und Männer, und (haben) was gedienet mitgenommen an Essen und Trinken.“¹ Diese Szene ereignete sich in Mühlhausen, nachdem der Priester an der Untermarktkirche sich geweigert hatte, einen evangelisch predigenden Geistlichen an der Kilianskapelle einzustellen. Nichts konnte die aufgebrachte Menge mehr davon abhalten, ihren Unmut über die desolaten kirchlichen und sozialen Zustände an einem Priester auszulassen und ihn, wie einer anderen Quelle zu entnehmen ist, mit Messern zu bedrohen, während er am Altar die Messe las. Der Priester wählte sich in Lebensgefahr und verkroch sich in der Sakristei. Erst am Abend konnte der Bürgermeister ihn nach Hause geleiten, einen Tag später verließ der Priester die Stadt.² Ähnliche Szenen werden aus zahlreichen Städten berichtet, die sich auf dem Weg zur Reformation befanden.

In die beschriebene Szene schiebt sich, ohne daß es möglich wäre, den Ablauf der Ereignisse noch genau zu rekonstruieren, eine andere: Ein „verlaufen mönch mit einem grosen haufen volks“ war in die Kapelle eingedrungen, hatte dem Priester den Kelch aus der Hand gerissen und danach von „beiden geschlechten viel mentschen auf die leuterische weis communicirt“.³ So legt sich die Frage nahe, welchen Anteil eigentlich Geistliche daran hatten, antiklerikale Affekte wachzurufen und Stimmungen gegen den altgläubigen Klerus zu schüren. Man kann das Problem noch auf die Spitze treiben und fragen, ob der Antiklerikalismus nicht geradezu ein Erzeugnis der Kleriker selbst gewesen sei und erst allmählich auf das Volk übergegriffen habe.

Der Antiklerikalismus hat viele Gesichter, je nachdem, ob der Papst, die Bischöfe, Kanoniker und Prälaten (die hohe Geistlichkeit) oder die Weltgeistlichen, Nonnen und Mönche (die „gemeyne Pfaffheit“) im Visier der Kritik stehen. Die Gesichter wechseln auch, je nachdem, wer die Kritik äußert, ob Kleriker selbst oder Laien, ob Bauern, Handwerker oder Ratsherren, auch je nachdem, in welchen Lebensbereichen die Geistlichen den

Menschen begegnen. Der Antiklerikalismus ist ein komplexes Phänomen, das nach einer stark differenzierenden Analyse verlangt; er ist aber auch ein Phänomen, das breit und diffus ist, so jedenfalls wird es von den Zeitgenossen wahrgenommen: moralisch-religiöse, rechtlich-fiskalische und wirtschaftliche Aspekte verschränken sich miteinander. Der Klerus ist eben nicht nur ein kirchlicher, sondern auch ein weltlicher Stand, und in dieser Kombination begegnet er den Menschen. Diffus ist dieses Phänomen nicht zuletzt deshalb, weil der Geistliche im Leben der Zeitgenossen von der Wiege bis zur Bahre allgegenwärtig und sein Dienst alles andere als wohlfeil war. Eine Analyse des Antiklerikalismus wird dieser diffusen Komplexität Rechnung tragen müssen. In diese Komplexität ist der Antiklerikalismus der Kleriker eingebettet. Auch wenn er in diesem Beitrag isoliert wird, ist und bleibt er auf das allgemeine antiklerikale Milieu der Zeit bezogen. Antiklerikalismus ist nicht identisch mit Kirchenkritik. Diese bezieht sich auf eine Institution. Hier geht es dagegen um Kritik an Personen, freilich mit der Besonderheit, daß diese Personen in höchstem Grade die Kirche repräsentieren, die sich ja selber als klerikale Hierarchie definiert. Insofern trifft die Kritik am Klerus auch die Kirche, wie umgekehrt besonders die Laien ihre Kritik an der kirchlichen Institution als Kritik an ihren Amtsträgern vorbringen. Im Papst, im Bischof, im Prälaten und im Priester, im Abt, im Mönch und in der Nonne tritt den Laien die Kirche entgegen. Wohl vermittelt der Klerus das Heil, doch wirft sein Fehlverhalten in den Augen der Laien auch dunkle Schatten auf die Kirche und ist für ihren desolaten Zustand verantwortlich. Die Furcht ist groß, daß das Schiff der Kirche untergehen könne. Und wie oft liest man es, daß die Geistlichen ihre eigentlichen Pflichten vernachlässigt und der Kirche großen Schaden zugefügt hätten: „also das sye allein geystlicher ding pflegen, vnd sich der weltlichen gar entschlagen“ sollten. Das schrieb Ulrich von Hutten.⁴ „Das selige licht der Christlichen warheyte“ wurde „durch Babst und die seynen zuvor vordruckt“ – auf diese Weise betonte Luther den personalen Aspekt des kirchlichen Verfalls. Er schloß sogar einen Aufstand gegen den Klerus nicht aus: „Das es sich ansehen lest, es werde gelangen tzu auffruhr und Pfaffen, Munich, Bischoff und gantzen geistlichen stand erschlagen und verfolgt mochten werden.“⁵ Die ursprüngliche und vitale Reaktion auf den desolaten Zustand der Christenheit ist nicht Kirchenkritik, als ob man eine neue Kirche forderte, sondern Kritik am geistlichen Stand: Antiklerikalismus. Eine solche Kritik hat ein sichtbares, angreifbares Ziel – vor allem für das Volk, das sich nicht mit theologischen Lehrsätzen und anonymen kirchlichen Strukturen auseinandersetzen kann, wohl aber mit Personen, die ihm

täglich begegnen: statt Disputation Agitation, statt gelehrter Worte handfeste Zeichen und Taten. Der Erfahrungshintergrund des Antiklerikalismus ist der enge Umgang mit dem Kleriker.

Im folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit auf drei Aspekte lenken: Der Antiklerikalismus *polarisiert* die Fronten der kirchlichen und politischen Auseinandersetzung; er *leitet zu* spektakulären *Aktionen* an; und er ist im *Zentrum* des reformatorischen Denkens *verankert*.

II.

Nach kanonischem Recht wird zwischen Klerikern und Laien streng unterschieden. Die einen sind dazu bestimmt, die Kirche zu führen, und die andern sind aufgerufen, sich um ihres Heils willen dieser Führung anzuvertrauen. Die Differenz zwischen beiden Ständen, dem geistlichen und dem weltlichen, kommt im Sakrament der Weihe zustande, das dem zukünftigen Kleriker einen unzerstörbaren Charakter (*character indelebilis*) einprägt und ihn auf eine Partizipationsstufe am göttlichen Sein hebt, die ein Laie nicht erreichen kann. Nur der Geistliche ist fähig, das Opfer Christi in der Messe darzubringen. Dieser wiederholende Vollzug des Opfers legitimiert seinen besonderen Stand. Solange Kleriker und Laien friedlich miteinander umgingen, war die Verschiedenheit der beiden Stände eine Selbstverständlichkeit. Sobald aber Spannungen auftraten und die Laien Gründe hatten, an der Integrität und Führungskraft des Klerus zu zweifeln, konnte sich die festgeschriebene Andersartigkeit zu einem Antagonismus auswachsen, der die Christenheit belasten mußte. Schon Walter von der Vogelweide klagte: „do sich besunden zweien, die pfaffen unde leien, das was ein nôt vor aller nôt.“⁶ Im Extremfall wurde der Klerus ganz verdrängt bzw. sein Stand aufgelöst. Genau das geschah mit der reformatorischen Losung vom „Priestertum aller Gläubigen“. Man war nicht mehr auf Priester, Bischof und Papst angewiesen. „dan was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester Bischof vnd Bapst geweyhet sey.“⁷ Der geistliche Auftrag wird nicht mehr in der klerikalen Hierarchie, sondern in der Taufgnade verankert, die jedem Christen zuteil geworden ist. Was zunächst also ins Auge fällt, ist eine Polarisierung von Klerikern und Laien.

Zu Beginn der Adelschrift, aus der eben zitiert wurde, sagt Luther unüberhörbar deutlich, daß der geistliche Stand versagt habe, „ist gantz vnachtsam worden“,⁸ und daß nur noch der Laienstand in der Lage sei, der Christenheit zu helfen. Im Zentrum des Angriffs auf den Klerus steht der Papst. Er ist der „vorstorer der Christenheit“, der „Sohn der Verdammnis“ und schließlich der „Antichrist“, der in des „teuffels nebst zu Rom“ regiert.

Aber der Papst ist es nicht allein, der diesem Urteil anheimfällt. Ins Visier genommen werden mit dem Papst noch „Bischoff, pfaff, munch, oder gelereten“. Zur Disposition steht der ganze geistliche Stand: „Man hats erfunden, das Bapst, Priester, Kloster volck, wirt der geystlich stand genent“.⁹ Die Adelschrift hat die Emotionen gegen den Klerus *insgesamt* geschürt und ihre Wirkung im Volk sicherlich nicht verfehlt.

Besonders folgenreich waren die Angriffe, die Luther gegen das Mönchtum führte. 1521 verfaßte er den grundlegenden Traktat *De votis monasticis iudicium*, der zahlreichen Klosterleuten das gute Gewissen gab, ihre Gelübde brechen und ihre Orden verlassen zu dürfen. Für eine breitere Aufnahme seiner Kritik an des „Teufels Schlammputzen und Hurenhäuser(n)“¹⁰ sorgte dann allerdings die deutsche Paraphrase dieses Traktates, die er in der Epiphaniaspredigt der Kirchenpostille von 1522 vorlegte.¹¹ Darauf und auf den „Katalog antiklerikaler Ausstellungen“, wie er eindringlicher und massiver gar nicht hätte ausfallen können, hat zuletzt Hans-Christoph Rublack hingewiesen. Er zeigt, daß sowohl die theologische Begründung der Mönchskritik als auch die antiklerikalen Ausfälle im Rezeptionsprozeß aufgenommen und unterstrichen wurden.¹² „Alßo haben wyr, was Herodes und Christus sey, tzwey geystlich regiment, eynß unglewbig, das ander glewbig.“¹³ So werden die Stände polarisiert: der Klerus hier, die Laien dort.

Die Polarisierung wurde auch von anderen gefördert. Das *Prager Manifest* ist ein antiklerikal aufgeladenes Dokument, in dem Thomas Müntzer 1521 die endzeitliche Scheidung zwischen den verdammten Pfaffen und den Auserwählten ankündigt.¹⁴ Auf andere Weise brachte Simon Reuter, dessen klerikale Herkunft wahrscheinlich, aber nicht erwiesen ist, die Polarisierung zum Ausdruck. In seiner Flugschrift *Wider die Baalspfaffen* (1523) äußerte er sich so: „Wir wollenn kurtzumb dysen grossen hauffenn der so sorgfeltigen pfaffen zu Juda dem gotz verretther als für ein party steen lassen. Und wir, als die ander parthey, wollen dysen geachten getrewen knaben mit dem evangelio durchdringent frey in daz hertz hyneyn sehenn.“¹⁵ Der klerikalen Partei, von einem geldgierigen Verräter vertreten, steht die evangelische gegenüber, die das durchschaut.

Auch Ulrich Zwingli äußerte sich 1523 gegen den klerikalen „stand“, der sich „von der kutten, von sünderns (Absonderung), von mißbrauch der ichtagen (Reichtümer) und gewalt wegen“ wider Gott gestellt hat.¹⁶ Der Herrschaftsanspruch des Klerus wird energisch bestritten. Wo das geschieht, sind die Fronten besonders klar, und die Reformation kann sich in Bewegung setzen.

Das sind nur einige Beispiele. Im Grunde beteiligen sich alle Kleriker, die

auf die Seite der Reformation getreten sind, an dem Prozeß der Polarisierung: von Martin Bucer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Eberlin von Günzburg, Sebastian Franck über die schweizerischen und oberdeutschen Täufer bis zu den täuferischen Führungsgestalten in den Niederlanden. So stellte Menno Simons auf besonders kontrastreiche Weise die Merkmale der „Ecclesia Antichristi“ den Merkmalen der „Ecclesia Christi“ gegenüber.¹⁷ Er brauchte geradezu eine negative Ekklesiologie, um eine positive entwickeln und mit Überzeugung darstellen zu können. Die Polarisierung von Klerikern und Laien wurde konsequent betrieben.

III.

Der Prozeß der Polarisierung von Klerikern und Laien bedeutete mehr als nur die Klarstellung der Fronten im Kampf um die Erneuerung der Christenheit. Wer polarisierte, sorgte im Grunde auch dafür, daß etwas passierte.

Den entscheidenden Anstoß zur Flucht vieler Mönche und Nonnen aus den Klöstern hat Luther vor seiner Schrift *De votis monasticis iudicium* gegeben, doch mit ihr schließlich die Fluchtbewegung verstärkt.¹⁸ Er hat zahlreichen Ordensleuten geraten, ihren Oberen den Gehorsam aufzukündigen, die Gelübde zu brechen und ihr Leben neu zu gestalten. Die Polarisierung zeigte erste Früchte. Es wurde sogar den Eltern empfohlen, ihre Kinder aus den Klöstern zu holen. Möglicherweise hatte Luther drei Torgauer Bürger angestiftet, Nonnen aus einem benachbarten Zisterzienserinnenkloster zu befreien. Er beherbergte einige vorübergehend in seinem Wittenberger Kloster und verteidigte die Befreiungstat mit der Schrift *Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen* (1523).¹⁹ Welche dramatischen Folgen eine solche schnell verbreitete Schrift haben konnte, zeigt ein Bericht der Äbtissin Caritas Pirckheimer. Sie schildert, wie 1527 einige Bürgerinnen in das Nürnberger Klarakloster eindringen, um die dort untergebrachten Töchter gegen ihren Willen heimzuführen. Wie „grimmige Wölfe und Wölfinnen“ seien sie in das Kloster eingefallen und unter die „herzlichen Schäflein“ gefahren. In einem Brief schrieb sie: „daß sie sich fast die Augen ausgeweint habe, als man ihr die Kinder mit Gewalt geholt habe.“ Die Frauen haben ihr Ziel mit agitatorischer Penetranz erreicht.²⁰

Gewöhnlich wird die Verweigerung eine Folge der Polarisierung gewesen sein: die Weigerung, an der Messe teilzunehmen oder die vom Klerus verordneten Gebote zu befolgen, beispielsweise die Ohrenbeichte abzulegen oder das Fastengebot einzuhalten. An manchen Orten wuchs sich das Fastenbrechen regelrecht zu einer kalkulierten Provokation der altgläubigen Geistlichkeit aus, ebenso die Weigerung, den Zehnten an die Klöster abzuführen.

An Luther selbst konnte man erleben, daß der Übergang von Verweigerung zu demonstrativer Agitation fließend war. Wenn er mit Studenten und Kollegen der Wittenberger Universität vor das Elstertor zog und die Bannandrohungsbulle samt kanonischem Rechtsbuch in die Flammen eines eilig errichteten Scheiterhaufens warf, war das sicherlich als ein antiklerikaler Akt verstanden worden: despektierlich gegenüber der Autorität des Papstes und der gesamten Hierarchie der römischen Kirche. Das Buch des Antichrists wurde verworfen, das Buch Christi dagegen in Ehren gehalten. Die Polarisierung hatte unmittelbare Folgen für das Verhalten und Handeln vieler Menschen. Die Autorität des altgläubigen Klerus war untergraben und die Konvention durchbrochen, ihm stets ehrfurchtsvoll begegnen zu müssen. Er wurde verlacht und verspottet, beschimpft und tätlich angegriffen – vorher schon, aber jetzt erst recht. Der Zauber, der auf dem Ritus der Kirche lag, wurde gebrochen. Die Bilder, die Sakramente und die geistlichen Personen wurden entzaubert. War der Bann dieses Zaubers erst einmal gebrochen, bedurfte es keiner Priester mehr. Nichts sollte mehr, wie Müntzer schrieb, „unter dem hutlin“²¹ gespielt werden.

Wo es zu Angriffen auf geistliche Personen kam, ging es gelegentlich mit seltsamer Logik zu: Im Anschluß an einen Gottesdienst in Zwickau, am Stephanstag, jagten Gottesdienstbesucher einen altgläubigen Priester, der Müntzer schon vorher denunziert hatte, aus der Kirche und bewarfen ihn mit Kot und Steinen. Offensichtlich aufgebracht über die frevelhafte Steinigung des Apostels durch die gottlosen Heiden – davon wird an diesem Tag die Rede gewesen sein – gewahrten sie einen Gottlosen im eigenen Haus und nahmen Rache an ihm auf eben dieselbe Weise.²² Ob Müntzer dazu aufgefordert hatte oder ob das ein Akt spontaner Aktualisierung eines biblischen Berichts war, der sich den Gottesdienstbesuchern von alleine nahelegte, läßt sich nicht mehr ausmachen. Auf jeden Fall zeigt dieser Vorfall, wie sehr das Wort zur Tat drängte – auf eine geradezu ritualisierte Art und Weise. Der biblische Bericht wurde auf die Gegenwart übertragen und dramatisiert.

Es gab jedoch nicht nur schleichende Übergänge vom Wort zur Tat. Tätliche Aggressionen wurden nachträglich auch von Reformatoren gerechtfertigt, was wiederum zu neuen Aggressionen ermutigte oder anstiftete. Ähnlich wirkten auch die Hinweise der Täufer auf biblische Muster, mit denen sie ihren Auftrag zu missionarischer Predigt in Gassen, Winkeln und auf Plätzen begründeten. Nicht die Weihe, auch nicht die Übertragung eines Amtes, sondern das Bewußtsein, in der Nachfolge Christi und der apostolischen Sendboten zu stehen, war für sie entscheidend. Auf biblische Vorbilder konnte man sich auch berufen, wenn es galt, den neuen Umgang mit

den Sakramenten zu begründen. Das Abendmahl wurde nicht mehr vor dem Altar aus der Hand des Priesters empfangen, sondern man reichte einander Brot und Wein bei Tisch. Und nicht mehr Säuglinge wurden zur Taufe vor den Priester getragen, sondern man taufte Erwachsene, die ihren Glauben bekannten, in Privathäusern, am Fluß oder am See: antiklerikale Zeichen, die von biblischer Lektüre angeregt worden waren. Verabscheut wurden die „pfäffischen Bräuche des Antichristen“, restituiert wurden die „Bräuche der Apostel“.²³

Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, haben gezeigt, daß die verbale Polarisierung von Klerikern und Laien nicht in sich ruhte, sondern eine Dynamik entfaltete, die auf konkrete Veränderungen drängte. Kaum ein Ort, an dem evangelische Prediger das Wort ergriffen, der nicht auch Schauplatz antiklerikaler Aktionen gewesen wäre. Der Antiklerikalismus gehört sozusagen zur Ätiologie der Reformation. Er war ein wichtiges Scharnier, das den Übergang des reformatorischen Wortes zu reformatorischer Tat ermöglichte und entscheidend zur Mobilisierung reformatorischer Bewegungen beitrug, mehr noch: er hat dazu beigetragen, daß die Reformation eine historische Gestalt annehmen konnte.

IV.

In der Epiphaniaspredigt hat Luther gezeigt, „wie gantz vorwyrret, bodenloß ding das geystlich weßen ist“.²⁴ Damit hat er nicht nur ein theologisches Urteil über den Klerus allgemein gefällt, sondern ebenso seine eigene monastische Vergangenheit aufgearbeitet. Der Angriff auf den Klerus war auch – und vielleicht sogar zuerst – eine Abrechnung mit der eigenen, nunmehr überwundenen falschen Lebensorientierung, ein Angriff auf die anstrengende, auszehrende Leistungsfrömmigkeit. Im Unterschied zum Antiklerikalismus, der die Laien erfaßt hatte, erwuchs dieser Antiklerikalismus nicht so sehr aus der Erfahrung mit anderen Klerikern, versoffenen und liederlichen Klosterbrüdern, sondern aus dem Entsetzen über das eigene Fehlverhalten vor Gott und den Menschen. Er war das Produkt einer schmerzvollen, aber heilbringenden Metamorphose: „da haben mich meine tentationes hin bracht“.²⁵ Dieser Antiklerikalismus hatte, wie die Theologie Luthers überhaupt, einen existentiellen Beweggrund.

Mit besonderer Emphase richtete auch Balthasar Hubmaier, einst renommierter Wallfahrtsprediger zur „Schönen Maria“ in Regensburg, den antiklerikalen Vorwurf gegen sein eigenes Vorleben in der alten Kirche. „Ich bekenne aufrichtig, daß ich gegen den Himmel und gegen Gott gesündigt habe.“²⁶ Und dann folgt eine antiklerikale Litanei.

In diesem Sinne äußerte sich später auch Menno Simons: „Ich dachte über mein eigenes unreines, fleischliches Leben nach, sowie über meine heuchlerische Lehre und Abgötterei, die ich täglich zum Schein, ohne innere Neigung und meiner Seele zuwider trieb.“²⁷ Die „alte Kreatur“ wird von der „neuen Kreatur“ abgelöst. Der Antiklerikalismus erinnert an eine grundlegende biographische Zäsur.

Die existentielle Verankerung des Antiklerikalismus erklärt das besondere Engagement, mit dem ehemalige Kleriker an einer „Besserung des Lebens“ und einer Erneuerung der Christenheit wirkten. Engagiert waren die Laien auch. Doch die Schärfe, die Unerbittlichkeit, der verbale Einfallsreichtum und die theologische Tiefe, die ehemalige Kleriker dem Antiklerikalismus gaben, wurden von den Laien kaum erreicht. Ich will das abschließend noch kurz an Luther, Müntzer und Michael Sattler zeigen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Antiklerikalismus bei *Luther* aus dem Zentrum seiner reformatorischen Theologie erwuchs. Die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen zueignet, setzt jede Vermittlung des Heils durch den Priester außer Kraft.

Christus ist der Priester, der sich für das Heil des Menschen geopfert hat, so daß weitere Opfer nicht mehr vonnöten sind. Auf dieses christologische Argument, das bereits in der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 anklingt²⁸, laufen alle anderen Begründungen zu, die Luther im einzelnen anführt, um seinen Angriff auf Pfaffen und Mönche zu untermauern: der wahre Priester hier und die falschen Priester dort. Unter dem Gesichtspunkt, daß der Antiklerikalismus theologisch zentral verankert ist, erklärt sich, warum Luther nicht darauf verzichten konnte, den Klerus öffentlich zu diskriminieren: „yhr regiment vorterbet alle welt. Wer datzu schwygt und nit leyb und leben druber wagt, der ist keyn rechter Christen.“²⁹ Die Werkgerechtigkeit der Klosterleute widerstreitet der Gerechtigkeit des Glaubens. „Sie sind es, durch deren Werke des Antichrists Reich befestigt wird.“³⁰ Unter dem Gesichtspunkt der zentralen theologischen Verankerung läßt sich aber auch erklären, warum Luther so tief erschrak, als er vor allem nach dem Erfurter Pfaffensturm zu erkennen meinte, daß die antiklerikale Agitation in Aufruhr und Empörung enden würde. So konnte er besonders in seiner *Treuen Vermahnung* (1522) ebenfalls vom Zentrum seiner reformatorischen Theologie her, der Glaubensgerechtigkeit, vor der praktischen Konsequenz des Antiklerikalismus warnen.³¹ Die Werke, die eine Erneuerung herbeizwingen sollen, werden verworfen. Noch einmal: er wandte sich gegen antiklerikale Handgreiflichkeiten, jedoch nicht gegen eine antiklerikale Grundhaltung. Für Laien war das freilich schwer zu verstehen.

Ihnen drängte sich die praktische Konsequenz der verbalen Agitation vielmehr übermächtig auf; scharfsinnige theologische Argumente wollten ihnen nicht in den Kopf. Für sie war Luther tatsächlich der keulenschwingende *Hercules Germanicus*, wie er auf dem Holzschnitt Hans Holbeins des Jüngeren (1522) nicht nur Aristoteles, Thomas von Aquin, Duns Scotus und andere erledigt hatte, sondern auch dabei war, einen Mönch zu erschlagen. Den Papst hatte er bereits gefesselt und an seiner eigenen Nase – wie eine Trophäe – aufgehängt. Luthers Selbstverständnis entsprach dieser Holzschnitt nicht – allenfalls in einem übertragenen Sinn.³² Auch konnte ihn die Kritik, die in diesem Holzschnitt eventuell zum Ausdruck kam, nicht eigentlich treffen. Luther vertraute vielmehr darauf, daß der Glaube den frommen Schein, den der Klerus auf verführerische Weise um sich verbreitete, zunichte machen und der Klerus unter dem Eindruck der evangelischen Predigt ohne menschliches Zutun bald ganz verschwinden werde.³³ Luther setzte auf den Plausibilitätsverlust und die allenfalls obrigkeitlich verordnete Selbstauflösung des ersten Standes.

Auf seine Weise verankerte auch Thomas Müntzer den Antiklerikalismus im Zentrum seines theologischen Denkens. Bereits 1521 bekannte er, sich von Jugend an mit besonderem Fleiß um die Erkenntnis bemüht zu haben, „wie der heilige, unüberwintliche christenglaube gegründet“ sei. Doch davon habe noch kein „pechgesalbeter pfaffe“ und „geystscheynender münlich“ gesprochen. Die Geistlichen haben versagt und niemanden auf rechte Weise zur „übungk des glaubens“ angeleitet.³⁴ In der antiklerikalen Auseinandersetzungssituation hat Müntzer mystisches Gedankengut aufgenommen, um aus ihm den Widerpart zum Priester aufzubauen: den vom göttlichen Geist ergriffenen und in die „Ordnung Gottes“ zurückgeführten Laien.³⁵ Über geistliche Autorität verfügt nicht mehr der Priester, sondern nur noch der Laie, der das Werk Gottes in seinem Inneren durchlitten hat, nach schmerzvoller Reinigung mit göttlichem Geist erfüllt ist und jetzt dangehen kann, im Einvernehmen mit dem Schöpfer die Herrschaft in dieser Welt zu übernehmen. Der Auserwählte, bewußt als Widerspart zum verdammten Priester konzipiert, ist im Grunde der Inhalt der müntzerschen Theologie. Der Aufbau dieser Theologie folgt dem antiklerikalen Kampfstil von Bild und Gegenbild, Typ und Gegentyp. Doch nicht nur die mystische Tradition, sondern auch die apokalyptische Zeitstimmung nutzte Müntzer, um die antiklerikale Auseinandersetzung seiner Tage zu deuten und voranzutreiben – so sehr, daß bald auch die Wittenberger Reformatoren und die weltlichen Fürsten der klerikalen Front zugeschlagen und dem Gericht Gottes überliefert wurden. So erklärt sich aus der antiklerikalen

Situation mancherlei: die laizistische, extrem auf die religiöse Subjektivität ausgerichtete Theologie, die scharfen Dualismen und der revolutionäre Versuch, die Herrschaft über diese Welt für die Auserwählten zu erkämpfen. Müntzer hat den Antiklerikalismus zu einem theologisch begründeten Reformprogramm ausgestaltet und auf eine besondere Weise der revolutionären Bewegung des „gemeinen Mannes“ seine Stimme geliehen, auch wenn er den sozialen Kampf apokalyptisch überhöhte.

Michael Sattler, einst Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald, stieß zum frühen Täufertum, nachdem aufständische Bauern sein Kloster gestürmt und die Mönche vertrieben hatten.³⁶ Viel ist von Sattler nicht überliefert worden. Er gilt aber als Verfasser der *Brüderlichen Vereinigung* von Schleithem 1527. Dort waren Täufer zusammengekommen, die einen Weg aus der Krise suchten, in die sie durch die Niederschlagung der Bauernunruhen geraten waren, und eine Lösung in einem konsequenten Separatismus anstrebten. Sie wollten sich von allem trennen, „was nit mitt unserem gott und Christo vereiniget ist“. Gemeint waren „alle bapstlich und widerbapstich werck und gottesdienst, versamlung, kilchgang“, also der Kultus des altgläubigen Klerus ebenso wie die Predigten der reformierten Geistlichkeit. Gemeint waren auch liederliches Leben in Schankstuben und Wirtshäusern, ebenso „burgschaften und verpflichten des ungloubens“.³⁷ Die Täufer richteten einen rigorosen Dualismus auf und wähten sich in der „volkommenheit Christi“. Alle anderen standen ihrer Meinung nach „usserthalb“ dieser Vollkommenheit. Nicht der Klerus, der die Vollkommenheit, wie auch Luther meinte, für sich reklamierte, sondern die getauften Brüder, die in den „gehorsamme des glaubens“ getreten sind, stehen in der „volkommenheit Christi“.³⁸ Nicht das „sundern“, das Zwingli am monastischen Klerus kritisierte, wohl aber die „Absonderung“ der Brüder war gottgewollt. Hier zeigt sich, daß Wolfgang Capito nicht auf dem falschen Wege war, als er an den Aktivitäten Sattlers einen „anfang einer neuen moncherey“ wahrzunehmen glaubte.³⁹

Arnold Snyder hat auf den Zusammenhang von benediktinischer Klosterregel und täuferischem Separatismus hingewiesen. Dieser Zusammenhang zeigt sich nicht nur in der Bedeutung, die der Taufe als dem Eingangstor in eine neue Gemeinschaft, analog zum Mönchsgelübde, beigelegt wurde. Er zeigt sich auch im moralischen Rigorismus und im Gemeinschaftsverständnis.⁴⁰ Wichtig ist der freiwillige Zusammenschluß der Brüder, die sich der Banngewalt unterwerfen und aus ihrer Mitte heraus einen „Hirten“ wählen, der sie geistlich führt und erbaut, aber nicht aus ihrer Gemeinschaft herausragt oder ihr entgegentreit, sondern in sie eingebunden bleibt.⁴¹ Die

Gemeinden waren wichtiger als die Gemeindeleiter. Das war eine Konsequenz, die sich aus dem antiklerikalen Entstehungsimpuls ergab, eine radikale Form des „Priestertums aller Gläubigen“. Ein ähnlicher Dualismus stellte sich auch im niederländischen bzw. niederdeutschen Täuferturn nach der Niederschlagung des Täuferreichs zu Münster ein. Doch hier wurde nicht der Gemeinschaftscharakter betont, sondern die prophetische, charismatische Führungskraft der Ältesten. Christoph Bornhäuser sprach deshalb von einer „Ältestenoligarchie“, die sich an die Stelle der altgläubigen Hierarchie gesetzt hatte.⁴² So konnte sich der antiklerikale Entstehungsimpuls des Täuferturns auf unterschiedliche Weise auswirken: auf der einen Seite stärkte er die Laien, und auf der anderen Seite bildete er ein elitäres Führungsscharisma aus. Zu einer eigentümlichen Kombination beider Aspekte kam es in der Anfangszeit vorübergehend unter den Hutterern in Mähren: laizistischen Gütergemeinschaften, klösterlichem Leben in einigen Zügen nachempfunden, unter charismatischer Herrschaft.

V.

Der Antiklerikalismus war das gemeinsame Anliegen der Reformatoren und der Bewegungen, die von ihnen ins Leben gerufen wurden oder mit Hilfe ihrer Impulse aus eigener Initiative entstanden waren. Unterschiedlich war die Art und Weise, wie dieser Antiklerikalismus theologisch begründet wurde, unterschiedlich waren auch die Intensität, die er annahm, und die Konsequenz, zu der er führte. Luther vertrat einen gemäßigten Antiklerikalismus, Müntzer einen radikalen oder revolutionären. Michael Sattler entwickelte einen friedfertigen Antiklerikalismus, der sich allerdings nicht so den politischen Normen fügte, wie es bei Luther der Fall war. Alle haben sie daran gearbeitet, nicht nur einzelne Mißstände zu beseitigen, sondern die theologisch verankerte Herrschaft des altgläubigen Klerus zu brechen und diesen Stand insgesamt aufzulösen. Das unterschied den reformatorischen Antiklerikalismus von der Kleruskritik des späten Mittelalters. Sie haben auch daran gearbeitet, den schleichenden Funktionsverlust der Priester, der mit der Tendenz zur Entzauberung der zeremoniellen Religiosität und der Verinnerlichung oder Vergeistigung der Frömmigkeit einherging, aufzufangen und die selbstzerstörerische Kraft dieses Verlusts in Bahnen zu lenken, die zu einer Erneuerung der gesamten Christenheit führten. Das war ein Prozeß, der bereits vor der Reformation begann, durch sie aber eine neue Wende und auf vielfältige Weise die entscheidende Durchschlagskraft erhielt.

Der vorreformatorische Antiklerikalismus war nicht das „Pulverfaß“, an

das Luther, tatkräftig wie er war, nur noch die Lunte zu legen brauchte, um die mittelalterliche Kirche in die Luft zu sprengen.⁴³ Ganz und gar nicht. Der vorreformatorische Antiklerikalismus wurde von Luther und zahlreichen Mitkämpfern aufgenommen und überboten. Wirklich verändernd wirkte aber nicht der vorreformatorische, sondern der reformatorische Antiklerikalismus. Bernd Moeller hat einst in seinem Aufsatz „Frömmigkeit in Deutschland um 1500“ von der „Diastase“ gesprochen, die sich zwischen Klerus und Laienvolk auftat⁴⁴, benutzte aber für die Reaktionsweise der Laien nicht den Begriff des Antiklerikalismus. Doch die sich herausbildende Diastase war eine Quelle für das zunehmend allergische Verhalten der Laien gegenüber Geistlichen aller Art. Geiler von Kaysersberg sprach vom Pfaffenhaß⁴⁵ – und dieses Verhalten kann durchaus mit dem Begriff des „Antiklerikalismus“ charakterisiert werden. Es muß ja nicht gleich das Ziel dieser Antihaltung gewesen sein, den Klerus ganz abzuschaffen. Innerhalb eines religiösen Denkens, das sich den Heilsbesitz nur innerhalb und nicht außerhalb der Kirche vorstellen, aber dennoch teilweise recht despektierlich mit dem Klerus umgehen kann, obwohl es auf seine vermittelnde Hilfe angewiesen, ja, vielleicht sogar weil er auf sie angewiesen ist, macht der Begriff „Antiklerikalismus“ durchaus einen Sinn. Hier hilft eine Bemerkung weiter, die Paul Veyne kürzlich über die geschichtswissenschaftliche Verwendung von Begriffen in die geschichtstheoretische Diskussion eingeführt hat: „Historische Begriffe sind (also) keine Begriffe, die diesen Namen verdienen. Sie sind keine Komplexe notwendig miteinander verbundener Elemente, sondern eher zusammengesetzte Vorstellungen, die zwar die Illusion begrifflicher Erkenntnis vermitteln, in Wirklichkeit jedoch so etwas wie generische Bilder sind.“⁴⁶ In diesem Sinne wäre auch der Begriff „Antiklerikalismus“ zu verwenden: Vorstellungen von einem langen Kampf der Laien gegen den Klerus, verdeckt hier, offen da, Kritik, Spott und Beschimpfung hier, aggressive Agitation oder Handgreiflichkeit da. Oft stand dahinter nur die Absicht, sich von dem aufgestauten Unmut zu befreien oder Priester und Ordensleute auf diese Weise zur Besinnung zu rufen. Oft war es die Angst um das eigene Heil, die heftige Reaktionen gegen die Geistlichkeit auslöste oder die Flucht in übersteigerte Aktivität als einzigen Ausweg offenließ; und schließlich war es die Forderung, den nutzlosen, aber schädlichen Stand ganz abzuschaffen.

Historisch den größten Erfolg hatte die Bewegung im Zeichen des gemäßigten Antiklerikalismus. Sie führte zur Auflösung der Klöster und der geistlichen Fürstentümer, sie leitete auch die Säkularisierung des Kirchenguts ein und löste den geistlichen „Stand“ auf. Ihr ursprüngliches Ziel,

das „Priestertum aller Gläubigen“ im biblischen Sinne durchzusetzen, hat diese Bewegung, die bald zu reformatorischer Wirklichkeit institutionalisiert wurde, aber nicht erreicht. Schließlich wurde die Kirche dem obrigkeitlichen Regiment unterstellt, das an Ruhe und Ordnung interessiert war. Den Laien war bald eine geistliche Elite zugewachsen, die zwar ihre Standesautonomie aufgegeben und zu einem anderen Selbstverständnis gefunden hatte als der römische Klerus, in mancherlei Hinsicht aber doch in die alten Strukturen zurückgefallen war. Die Laien wurden weiterhin geführt, bald auch diszipliniert und um die im antiklerikalen Kampf erprobten Möglichkeiten gebracht, das religiöse und streckenweise auch politische Leben selber aus den Reserven an ursprünglicher Moralität heraus aktiv zu gestalten, Reserven die in diesem Kampf aktiviert worden waren.⁴⁷

¹ Reinhard Jordan (Hg.), *Chronik der Stadt Mühlhausen/Thür.*, Mühlhausen 1900, S. 175; s. auch Walter Peter Fuchs (Hg.), *Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland*, Bd. 2, Jena 1942, S. 23 f.

² Jordan, *Chronik*, S. 176.

³ Fuchs, *Akten*, S. 24.

⁴ Ulrich von Hutten, *Deutsche Schriften*, hg. von Heinz Mettke, Bd. 1, Leipzig 1972, S. 46 f.

⁵ Martin Luther, *Werke* 8, S. 676 (fortan: WA).

⁶ Zit. nach: Ferdinand Maurer, *Die politischen Lieder Walthers von der Vogelweide*, Tübingen 1954, S. 19.

⁷ M. Luther, WA 6, S. 408.

⁸ ebd., S. 404.

⁹ ebd., S. 469 und S. 407.

¹⁰ M. Luther, WA 8, S. 325.

¹¹ M. Luther, WA 10/1, S. 634–709.

¹² Hans-Christoph Rublack, *Zur Rezeption von Luthers De votis monasticis iudicium*, in: *Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit*. Festschrift f. Rainer Wohlfeil, hg. von Rainer Postel und Franklin Kopitzsch, Stuttgart 1989, S. 233 ff.

¹³ M. Luther, WA 10/1, S. 625.

¹⁴ Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, S. 491–511.

¹⁵ Simon Reuter, *Wider die Baalspaffen*, in: *Flugschriften der Reformationszeit*, hg. von Adolf Laube u. a., Bd. 2, Berlin 1983, S. 793.

¹⁶ Ulrich Zwingli, *Auslegung und Gründe der Schlußreden*, in: Adolf Laube (Hg.), a. a. O., S. 876.

¹⁷ Hans-Jürgen Goertz, *Der fremde Menno Simons. Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers*, in: *Menn. Geschichtsblätter* 42, 1985, S. 36.

¹⁸ Helmar Junghans, *Die Ausbreitung der Reformation von 1517 bis 1538*, in: *Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Festgabe zum 450jährigen Bestehen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens*, Berlin 1988, S. 41.

¹⁹ M. Luther, WA 11, S. 396 f.; s. Heinz-Meinhold Stahm, *Luthers Stellung zum Ordensleben*, Wiesbaden 1980, S. 61 f.

- ²⁰ Josef Pfanner (Hg.), Die „Denkwürdigkeiten“ der Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1524–1528), S. 80, die Beschreibung der gewaltsamen Aktionen, S. 83. Gerda Krabbel, Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation, eingel. von Erwin Iserloh, 5. Aufl. Münster 1982, S. 165; s. Gerhard Pfeiffer (Hg.), Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte, Nürnberg 1968, S. 430, 432.
- ²¹ Franz (Hg.), Thomas Müntzer, S. 208.
- ²² Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989, S. 62 f.
- ²³ Leonard von Muralt u. Walter Schmid (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich, Zürich 1952, S. 16.
- ²⁴ M. Luther, WA 10/1, S. 700.
- ²⁵ M. Luther, WA TR, 1, Nr. 352.
- ²⁶ Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962, S. 37 f.
- ²⁷ ebd., S. 154.
- ²⁸ Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483 – 1521, Stuttgart 1981, S. 217.
- ²⁹ M. Luther, WA 10/1, S. 665 f.
- ³⁰ M. Luther, WA 8, S. 329.
- ³¹ M. Luther, WA 7, S. 803–813; WA 9, S. 329; WA 19, S. 11.
- ³² Werner Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, München 1982, S. 158 f.
- ³³ M. Luther, WA 10/1, S. 666, S. 672.
- ³⁴ Franz (Hg.), Thomas Müntzer, S. 491, S. 495.
- ³⁵ ebd., S. 496.
- ³⁶ Arnold Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler, Scottdale 1984, S. 59 ff.; kritisch dazu: Klaus Deppermann, Michael Sattler – Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer. In: Menn. Geschichtsblätter 47/48, 1990/91, S. 8–23.
- ³⁷ Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2, Ostschweiz, Zürich 1973, S. 30.
- ³⁸ ebd., S. 31.
- ³⁹ Manfred Krebs und Hans Georg Rott (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7, Elsaß 1, Straßburg 1522–1532, Gütersloh 1959, S. 82.
- ⁴⁰ A. Snyder, a. a. O., S. 170 ff., S. 184 ff.
- ⁴¹ H. Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, S. 31.
- ⁴² Chr. Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens. Neukirchen-Vluyn 1973, S. 104–112.
- ⁴³ Bernd Moeller, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Lutherjahrbuch 57, 1990, S. 60.
- ⁴⁴ Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, S. 29.
- ⁴⁵ Johann Geiler von Kaysersberg, Die Emeis, Dies ist das buch von der Omeissen, vnnnd auch Herr der könnig ich diene gern, Straßburg 1516, S. 28 b.
- ⁴⁶ Paul Veyne, Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist, Frankfurt/M. 1990, S. 96.
- ⁴⁷ Robert Scribner, Anticlericalism and the German Reformation, in: ders., Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London u. Ronceverte 1987, S. 243–256. Vf. unterscheidet einen vorreformatorischen, einen reformatorischen und einen nachreformatorischen (gegen die reformatorische Geistlichkeit gerichteten) Antiklerikalismus.

Frauen gegen Geistliche

Weiblicher Antiklerikalismus in frühreformatorischen und täuferischen Bewegungen

Im landläufigen Verständnis haben Männer der Reformation zum Durchbruch verholfen und Reformationsgeschichte gemacht. Dabei ist nicht nur an exponierte Gestalten wie Luther, Zwingli, Karlstadt oder Müntzer zu denken, selbst, wenn in wissenschaftlichen Darstellungen oder geschichtlichen Unterrichtswerken im weitesten Sinne vom „Volk“ die Rede ist, der selbstbewußt gewordene Laie oder „gemeine Mann“ im Bauernkrieg ins Blickfeld gerät, leicht entsteht der Eindruck, als habe das weibliche Geschlecht völlig abseits gestanden. Die Frau, so erklärte Luther, sei geschaffen „...zur Haushaltung, der Mann aber zur Policey, zu weltlichem Regiment, zu Kriegen und Gerichtshändeln, die zu verwalten und führen.“¹ Alles hatte also seine Richtigkeit. Während die Männer welterschütternde Ideen gebaren, Glaubenskämpfe inszenierten und sich im Namen Gottes je nach Bedarf schlugen oder vertrugen, scheint die andere Hälfte der damaligen Bevölkerung still ihren Alltagsgeschäften nachgegangen zu sein. Eine triviale Vorstellung, so einfach lagen die Dinge natürlich nicht. Weder beschränkte sich der weibliche Erfahrungshorizont allein auf die häuslichen vier Wände, noch kann davon die Rede sein, daß die Frauen von den reformatorischen Ereignissen völlig unberührt blieben. Mehr noch, sie machten sogar mit und mischten sich selbstbewußt ein. Aber wo steckten die Weiber? Wer sie entdecken will, muß seinen historischen Blick in eine etwas andere Richtung lenken, weg von Disputationen, Reichstagen, gelehrtem Gezänk und Waffengeklirr. Ab in die Städte und Dörfer, in Kirchen, Häuser, Straßen und düstere Winkel. Hier, wo der reformatorische Alltagskampf tobte, leidenschaftlich diskutiert, geschimpft, randaliert und um eine bessere Zukunft gerungen wurde, da können wir ihnen begegnen.

In den Weihnachtstagen des Jahres 1523 ging es im thüringischen Mühlhausen hoch her. Noch Wochen später erinnerte sich der altgläubige Pfarrer Johannes Textor mit Grausen an die Vorkommnisse. Da war jener schreckliche Vorfall in der Kapelle zu St. Kilian, wo ein entlaufener Mönch am Christag den entsetzten Priester von der Kanzel vertrieben und ihm den Abendmahlskelch entrissen hatte. Ganz in lutherischer Manier sei der Störenfried schließlich noch dazu übergegangen, den anwesenden Männern

und Frauen das Abendmahl in beiderlei Gestalt zu reichen. Später, am 27. Dezember, so wird berichtet, sei Textor dann selbst einer aufgebrachten Menschenmenge zum Opfer gefallen. Von Aufruhr und einem grausamen Tumult ist da die Rede, wie wilde Bestien seien sie zur St.-Blasius-Kirche gelaufen und schließlich noch in das Pfarrhaus eingefallen. Und auch die Frauen gar nicht schüchtern, immer dabei: „Es haben auch etliche von den weibern preger messer in ihren feusten gehalten und angezeigt, wie sie mich damit durchstechen wolten...“.² Blut scheint jedoch nicht geflossen zu sein, der bedrohte Geistliche flüchtete in die Sakristei, verharrte dort bis in den späten Abend und wurde schließlich befreit.

Gottesdienststörungen, ein alternatives Abendmahl, Randle und Pfaffenhaß, was sich hier in Mühlhausen abspielte, paßt durchaus in die wilde Szenerie der Zeit. Angriffe auf Geistliche, Kirchen und Klöster gehörten zum alltäglichen Erscheinungsbild. Um die Dignität des führenden Standes der mittelalterlichen Ständepyramide war es nämlich schlecht bestellt. Gnadenlos wurden seine Repräsentanten attackiert und in die Niederungen des weltlichen Seins gerissen. Und die Frauen, welchen Anteil hatten sie an der Demontage des geistlichen Standes? Obwohl das Phänomen des „Antiklerikalismus“ in Fachkreisen zur Zeit heftig diskutiert wird³, blieben geschlechtsspezifische Überlegungen bislang ausgeklammert. Dies könnte sehr schnell zu der Vorstellung verleiten, daß Frauen mit der Sache wieder einmal nichts zu schaffen hatten und allein die Männer ganze Arbeit leisteten. So gesehen wäre den angriffslustigen Mühlhäuserinnen dann keine allzu große Bedeutung beizumessen. Es konnte eben schon mal vorkommen, daß auch Weiber über die Stränge schlugen, eine Ausnahme, mehr wohl nicht. Antiklerikale weibliche Verhaltensweisen aus den frühen Jahren der Reformation, dem „Bauernkrieg“ und den täuferischen Bewegungen scheinen jedoch genau in die entgegengesetzte Richtung zu deuten. Offensichtlich war die aufgebrachte, selbstbewußt kämpfende Frau, die sich am „Aufstand gegen den Priester“ (Goertz) aktiv beteiligte und männlich-klerikaler Bevormundung bewußt zu entziehen verstand, gerade kein kurioser Sonderfall. Natürlich wurde nicht überall wild mit Messern hantiert und aufgebrachte Frauen, die über Geistliche herfielen, um sie mit Dreschflegeln, Stöcken, Forken oder Schlüsselbunden zu malträtieren, gehörten gewiß nicht zum alltäglichen Erscheinungsbild. Was zeitgenössische Künstler, wie Lucas Cranach d. Ä., Urs Graf oder Niklas Manuel Deutsch, in ihren Bildern an Gewalttätigkeiten festhielten, mutet zwar etwas übertrieben, aber dennoch keineswegs unrealistisch an. Viktoria Schmidt-Linsenhoff scheint die Situation richtig einzuschätzen. Sie geht

davon aus, daß handgreifliche Aggressionsausbrüche von Frauen gegen verhaßte Pfaffen nicht so selten gewesen sein können, „...wenn sie die Bildphantasie der antiklerikal gesonnenen Künstler beschäftigt haben.“⁴

Wie respektlos das angeblich so schwache Geschlecht zur Tat schritt, läßt sich besonders gut am „Bauernkrieg“ verdeutlichen, der bislang zu unrecht als reine Männerangelegenheit betrachtet wurde. Da ist von bewaffneten Frauen in Rothenburg zu hören, die sich mit Hellebarden, Gabeln und Stangen ausstaffiert hätten, um die Pfaffenhäuser zu stürmen und zu plündern.⁵

In Windsheim kam es sogar zu einem „Weiberaufstand“. Etliche Frauen hatten sich zusammengerottet, eine von ihnen zur Hauptmännin gemacht und waren dann zu mitternächtlicher Stunde losgezogen, um das Kloster zu erobern.⁶ Daß nicht nur männliche, sondern auch weibliche Vertreter des geistlichen Standes jederzeit Zielscheibe der Kritik werden konnten, läßt sich an den Aufzeichnungen einer Nonne des Klosters Heggbach belegen. Böse Weiber, so berichtet sie, seien erschienen und hätten unter anderem damit gedroht, ihnen die Augen auszukratzen und die Nonnen aus dem Kloster zu jagen.⁷ Die Übergänge zwischen Handgreiflichkeiten und verbalen Verunglimpfungen waren oft fließend. Antiklerikale Denunziationsvokabeln, wie Narr, Mastschwein, Huren- und Schelmenpfaff, scheinen vielen Frauen leicht von den Lippen gegangen zu sein. 1524 rechnete Ursula Weidin in einer Flugschrift mit dem Abt von Pegau gründlich ab. Er habe die Schrift durchwühlt wie eine unflätige Sau und verstehe von ihr sogar weniger als eine Kuh vom Tanzen. Kurz und gut, der geistliche Würdenträger verdiene es, mit einem Mühlstein um den Hals ertränkt zu werden.⁸

Verachtung, Haß und Spott sprechen aus diesen Worten, aber im Grunde steckte mehr dahinter als ein Konvolut von Feindseligkeiten. Es reicht nicht aus, Antiklerikalismus mit destruktivem Denken und Handeln gleichsetzen zu wollen. Wer das Bestehende nicht mehr akzeptieren konnte und bekämpfte, war gleichzeitig auf der Suche nach einer besseren Alternative. Auch diese eher kreative Seite des Antiklerikalismus wurde von Frauen bewußt mitgestaltet. Erinnern wir uns an die Szene in der Kapelle zu St. Kilian in Mühlhausen. Hier ging es nicht nur um Randle, sondern auch darum, gemeinsam zu neuen Ufern aufzubrechen. Man experimentierte, genoß das Abendmahl in beiderlei Gestalt. Die Suche nach Alternativen begann, sobald Männer und Frauen sich bislang gültigen Gesetzen verweigerten, um neue Glaubens- und Lebensinhalte zu erproben. Wenn der Leipziger Rat 1524 an Herzog Georg von Sachsen meldet, daß die Grunewaldin sich nicht mehr an die Fastengebote halte und ihren Eigensinn auch noch mit der Schrift rechtfertige⁹, dann war hier etwas in Bewegung geraten.

Irgendeine ansonsten unbekannte Frau hatte neue Gedanken aufgegriffen, verinnerlicht und mutig umgesetzt. Natürlich bedurfte es der Hilfe. Ohne aufklärende Worte und heftig formulierte Aufrufe ging es nicht. Radikale Prediger, Flugschriften und leichtverständliche Parolen, die an das Selbstbewußtsein des Laien appellierten, drängten jeden einzelnen zur Entscheidung. So hatte beispielsweise ein entlaufener wittenbergischer Mönch am Neujahrstag des Jahres 1522 in Eilenburg bei Leipzig die katholische Glaubenswelt aus den Angeln gehoben. Niemand, so habe er Augenzeugenberichten zufolge verlauten lassen, solle länger zur Beichte oder Taufe gezwungen werden und auch mit dem Fasten, Feiern und anderen Gebräuchen sei das so eine Sache. Etwa 130 Personen nahmen an der anschließenden Abendmahlsfeier teil, darunter auch Bauersfrauen und Mägde.¹⁰

Im antiklerikalen Kampfmilieu spielte die Geschlechtszugehörigkeit nur bedingt eine Rolle. Radikale Prediger hatten nichts dagegen, sich auch von Frauen bejubeln oder gar beschützen zu lassen. Utz Rychsner schrieb 1524 „Eine schöne Unterweisung, daß wir in Christo alle Brüder und Schwestern sind“¹¹ und machte mit diesem Titel deutlich, daß er, wie viele andere Verfasser von Flugschriften, sich nicht nur an männliche Rezipienten wandte. Es ging um die Errettung aller Christen zunächst aus katholischer, später auch aus evangelischer Not. Der erste Enthusiasmus hatte sich nämlich schnell gelegt, auch Luther enttäuschte. Seine zögernde, abweisende Haltung entsprach nicht den weitgespannten Erwartungen des „gemeinen Mannes“, worunter ich sowohl Männer als auch Frauen verstanden wissen will. Obwohl der Reformator in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520) den geistlichen Stand für aufgelöst erklärt und nicht mit antiklerikalen Ausfällen gegeizt hatte, versagte er dem so innig beschworenen Laien in letzter Konsequenz jedes Mitspracherecht. Mit dem „Priestertum aller Gläubigen“ und der „Freiheit eines Christenmenschen“ war Luther noch nicht konsequent genug.

Anders sah es bei Thomas Müntzer aus. Er ging erheblich weiter. In seinen Augen waren die evangelischen Reformatoren nichts anderes als „neue Päpste“ und „Schriftstehler“, kaum besser als die verhaßte altgläubige Geistlichkeit. Mit ihrem Buchstabenglauben hatten sie allesamt das Volk in die Irre geleitet. Müntzer hingegen wollte keinen stummen, sondern einen redenden Gott. Den geisterfüllten Menschen würde die Zukunft gehören.¹² Wo in mystischer Tradition der Geist über die Schrift gestellt und ein lebendiger Gott beschworen wurde, da kamen auch die sonst zum Schweigen verurteilten Frauen zum Zuge. Inwieweit Müntzer sie nun tatsächlich

gleichberechtigt zu den auserwählten Laien zählte, die den verdammten Klerus als Prototyp des alten Menschen überwinden sollten, ist ungewiß. Allerdings dürfte diese Integration durchaus in der Konsequenz seines radikalen Denkens gelegen haben. Jedenfalls schwärmten Täuferinnen noch Jahre später von Müntzer, und auch der Obrigkeit fiel auf, daß sich sein Geist besonders in die „weibspersonen gebildet“ habe.¹³

Über Thomas Müntzer hinaus lebte besonders in täuferischen Kreisen die antiklerikale Aufbruchstimmung der frühen Reformationsjahre weiter. Welche Faszination von den Täufern ausging, läßt sich nur erahnen. Die Art des brüderlichen und schwesterlichen Miteinanders mochte überzeugen. Schlicht ging's bei ihnen zu, ohne Pomp und kirchliche Zeremonien. Was der entlaufene wittenbergische Mönch 1522 in Eilenburg lauthals gefordert hatte, hier wurde es Wirklichkeit. Keine Beichte, keine Messe, ohne priesterlichen Segen vollzogene Eheschließungen, selbst die Kindertaufe wurde verworfen und durch die für Täufer charakteristische Glaubenstaufe ersetzt. Gottesdienste fanden nicht länger in der Kirche statt, sondern unter freiem Himmel oder an anderen unkonventionellen Orten, in Höhlen, Mühlen oder den Häusern der Gläubigen. Eine verschworene Gemeinschaft, die nicht auf die mehr oder weniger gelehrte Geistlichkeit, sondern einzig und allein auf die integrierende Kraft des Glaubens setzte. Laizistisch und antiintellektuell ausgerichtet, zogen die täuferischen Bewegungen viele Frauen in ihren Bann.

Vielleicht sind die facettenreichen täuferischen Glaubensgemeinschaften selbst der radikalste Ausdruck eines kreativ gestalteten Antiklerikalismus, der nicht allein auf die Zerstörung alter Strukturen abzielte, sondern neue Glaubens- und Lebensvorstellungen hervorbrachte, die Züge einer gesamtgesellschaftlichen Alternative trugen. Die Frauen haben hierzu ihren Beitrag geleistet, indem sie sich eigenmächtig und oft gegen den Willen des Ehemannes für die Täufer entschieden. Ohne Rücksicht auf familiäre Bande und kirchliche Gesetze zog manch überzeugte Gläubige unter ihr bisheriges Leben einen Schlußstrich und verschwand bei Nacht und Nebel, um den gottesfürchtigen Brüdern und Schwestern endlich näher zu sein. Gewiß erwartete sie dort nicht das Paradies auf Erden. Not und Verfolgung bestimmten den täuferischen Alltag, aber vielleicht wurde den Frauen hier etwas zuteil, was ihnen die „Welt“ ansonsten verweigerte. Schon der freie Glaubensentscheid kann als emanzipatorischer Akt gedeutet werden, der nicht nur das weibliche Selbstwertgefühl stärkte, sondern in letzter Konsequenz jeglichen männlichen Autoritätsanspruch ad absurdum führte. Hatte eine Frau sich erst einmal für die Täufer entschieden, dann war sie rein

theoretisch von allen bisherigen Verpflichtungen befreit. Widerspenstig durfte sie sein, die vermeintlich Ungläubigen mit Verachtung strafen und den verhaßten Klerikern im Bewußtsein göttlicher Erleuchtung mit Arroganz begegnen.

Oft wuchs die oppositionelle Haltung ganz allmählich, über Jahre hinweg, wie bei Margarethe Kochs, genannt die alte Garköchin. Sie war eine von vielen Unzufriedenen, die die Hoffnung auf Besserung und eine wahre christliche Gemeinschaft nicht aufgegeben hatten. 1537 gestand sie, sich mehrere Prediger angehört zu haben, die Papisten, die Evangelischen und Lutherischen, aber zuletzt machte doch der Täuferführer Melchior Rinck das Rennen: „...sie habe den letzten vor ein rechten prediger erkant und helt noch sein lere vor recht...“¹⁴ Von Aggressivität oder unverhohlener Freude an antiklerikalen Haßtiraden keine Spur, ganz bedächtig scheint Margarethe Kochs ihre persönliche Entwicklung noch einmal resümiert zu haben, die sie zunächst in Opposition zur katholischen, später dann auch evangelischen Geistlichkeit gebracht hatte. Katharina Seid erging es ähnlich. Angeregt durch eine Äußerung des Straßburger Reformators Matthäus Zell, der davon gesprochen haben soll, daß Prediger kommen würden, die „warhaffter sein“, hatte sie Gott über Jahre hinweg „ymb rechte und wahre erkantnuß“ gebeten und sich schließlich den Täufern angeschlossen.¹⁵ Während Margarethe Kochs sich für Melchior Rinck begeisterte, hegte Katharina Seid Sympathien für Melchior Hoffman, den sie mit seiner Familie zeitweilig in ihrem Haus beherbergte. Bei einer derart selbstsicheren Täuferin, die fest für ihre Überzeugung eintrat, hatten Geistliche kaum eine Chance. In antiklerikaler Manier fegte Katharina Seid die Schulgelehrsamkeit der hohen Herren mit den Worten vom Tisch, daß sie nicht studiert habe, sich aber ihres Glaubens gewiß sei.¹⁶ Obwohl die Fronten verhärtet sind und aggressivere Töne angeschlagen werden, scheinen keine allzu höhnischen oder grob verletzenden Äußerungen gefallen zu sein. Andere Glaubensschwwestern wurden da wesentlich deutlicher. Es konnte Spott und böse Worte hageln, aber auch der passive Widerstand wirkte unerhört provokativ und verletzend. Manche Täuferin begegnete unliebsamen Repräsentanten der Kirche mit Ignoranz, indem sie die Predigt mied, das Abendmahl verweigerte oder im Verhör trotzig schwieg. Über Jahre, manchmal sogar Jahrzehnte hinweg versuchten einzelne Unzufriedene sich dem Einfluß der etablierten Kirchen zu entziehen. Die 60jährige Anna Bidlingmaier war eine von jenen, die sich hartnäckig widersetzten. Über 23 Jahre soll sie das Gotteshaus in Staufen gemieden haben. Stattdessen lernte sie lesen, besaß das Neue Testament und unterhielt Kontakte zu Täufern, bei denen

sie auch das Abendmahl empfang. Nähere Auskünfte wollte die als „streitigs weib“ charakterisierte Greisin nicht geben, und auch eine Bekehrung kam für sie nicht in Frage, „...denn sie eher das leben als den wiedertauf lassen wolle.“¹⁷

Nun mußte allerdings nicht jede Frau, die sich wie Anna Bidlingmaier dem klerikalen Einfluß bewußt entzog, ausdrücklich täuferisch gesonnen sein. Die Übergänge waren fließend. Wohl ist der Antiklerikalismus zum Nährboden und charakteristischen Merkmal aller täuferischen Bewegungen geworden, ohne jedoch mit ihnen identisch zu sein. Wer sich von den Lehrinhalten der katholischen oder evangelischen Kirche entfremdet hatte und für die geistlichen Würdenträger nichts als Verachtung empfand, der konnte den Weg zu den Täufern zwar finden, mußte es aber nicht. Manchmal kam es zu kurzfristigen Verstimmungen oder auch halbherzigen Entschlüssen, die bald zum Widerruf führten. Außerdem gab es die Möglichkeit, sich aus Protest in eine Art innerer Emigration zurückzuziehen, um in aller Stille den persönlichen Dialog mit Gott zu pflegen. Vielleicht gehörte die Witwe Barbara Haug zu jenen Unentschlossenen. Ihr Mann war im „wiedertauf“ gestorben, sie selbst ging selten in die Predigt und nie zum Abendmahl; angeblich machten ihr körperliche Beschwerden zu schaffen. Aber möglicherweise war dies nur die halbe Wahrheit, denn obwohl Barbara Haug nicht als Täuferin galt, soll sie ihnen doch nicht ablehnend gegenübergestanden haben.¹⁸ Von anderen Frauen bzw. Täuferinnen wissen wir, daß sie sich ähnlich eigenwillig verhielten und mit ihren Verweigerungsgesten und Argumenten einen ganz individuell geprägten Antiklerikalismus praktizierten, der sich in seiner Erscheinungsvielfalt jeder Systematisierung entzieht. So mußte es einfach provokativ wirken, wenn Katharina Knittel es nie bis zum Schluß der Predigt aushielt, sondern die Veranstaltung stets früher verließ¹⁹ oder Margarete Hohermuot erst gar nicht erschien, weil die Kirche zu Oberacker keineswegs ihren Vorstellungen von einer reinen Kirche entsprach, so wie Christus sie haben wollte.²⁰ Wer wie Sophie Wächteler den Pfarrer als blind beschimpfte,²¹ untergrub die geistliche Autorität genauso wie irgendeine andere Unzufriedene, die vielleicht die Sakramente verhöhnzte oder sogar in Aussicht stellte, sich bald zu den Täufern gesellen zu wollen. Der Antiklerikalismus hatte viele Gesichter. Er konnte auf leisen Sohlen daherschleichen oder lärmend und bedrohlich heraufziehen. Zersetzend wirkte er allemal, wenn auch die demonstrativen, für alle gut sichtbaren Zeichen des Widerstandes gewiß für mehr Unruhe sorgten als stille Rückzugsmanöver. So wird 1547 über Hans Spörlin samt Ehefrau aus der Nähe Schaffhausens geklagt, daß er und „...sin wyb in keinessen predig

wellen gon und unser leer, die nitt unser, sunder Christi, offentlichen schmächen unnd lestern...“²² Auch in Bruck, einem Dorf mit einigen täuferischen Einwohnern, traten 1528 Frauen als Störenfriede auf: „*Etliche Weiber hätten unter der Predigt gegen den Pfarrer gemurmelt.*“²³ Ihr Verhalten erinnert ansatzweise an das besonders in den frühen Reformationsjahren anzutreffende Phänomen der Predigtstörung. Nun ist zwar nicht immer zu erfahren, worüber im einzelnen hergezogen wurde, aber besonders aus Verhören und Bekenntnissen von Täufern läßt sich leicht ein Eindruck vom gängigen antiklerikalen Repertoire gewinnen. So bekannte beispielsweise Margreth Puchler 1533, daß sie die Kirche für einen Steinhaufen und die Messe für einen sogenannten „greil und gestankh“ vor Gott halte, und auch mit der Realpräsenz sowie der herkömmlichen Form der Beichte stand diese Täuferin auf Kriegsfuß. Besonders hart ging sie jedoch mit denen ins Gericht, die das ganze System vermeintlicher Irrlehren stützten und weiter am Leben erhielten: „Die briester liegen auf der cantzl vil mer, dann daß sy die warhait sagen.“²⁴

Ein derart widerspenstiges Verhalten konnte Frauen wie Margreth Puchler einigen Ärger einbringen. Viele Glaubensschwestern wanderten ins Gefängnis, wurden des Landes verwiesen, manch Gläubige ging für ihre Überzeugung sogar in den Tod. Eine Leidens- und Aufopferungsbereitschaft, die darauf schließen läßt, daß sich hinter einem gefestigten antiklerikalen Widerstand weitaus mehr verbarg als oberflächliche Streitlust oder die gedankenlose Wiedergabe aufgeschnappter Parolen. In der Tat steckte mehr dahinter. In vielen Fällen tritt der Antiklerikalismus als Ausdruck eines individuell vollzogenen Selbstfindungsprozesses in Erscheinung, mit dem nicht nur ein Gefühl von Stärke und Überlegenheit einherging, sondern auch die bewußte Integration in eine breite, mehr oder weniger straff organisierte Front des Widerstandes. In ihr vereinten sich Männer und Frauen als Partner im gemeinsamen Kampf gegen die als finster und bedrohlich empfundenen Machenschaften des Klerus. Aber bekanntlich wurde ja nicht nur zerstört, sondern auch mit neuen Glaubens- und Lebensformen experimentiert, die vor allem in täuferischen Kreisen zur aktiven Beteiligung der Glaubensschwestern am geistlichen Leben der Gemeinschaft führten. Vorbei die Zeit der schweigenden Frauen, wie sie in 1. Korinther 14 beschworen wird: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen“, so heißt es im biblischen Text, „lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so lasset sie daheim ihre Männer fragen. Es steht der Frau übel an, in

der Gemeinde zu reden.“ Aber genau das taten die Täuferinnen, sie machten den Mund auf. Wo es keinen Geistlichen als Vermittler zwischen Gott und den Menschen mehr gab, da konnte Kirche zum kollektiven Ereignis werden. Männer und Frauen lasen gemeinsam in der Bibel und versuchten, ihren Sinn zu erschließen. Das war täuferischer Gottesdienst. Vereinzelt ergriffen Frauen sogar das Wort und predigten, aber das kam nicht nur bei den Täufern, sondern auch anderswo vor und lag durchaus in der Konsequenz eines radikalen Antiklerikalismus.²⁵

Allerdings hatten die Frauen es wesentlich schwerer als ihre männlichen Kampfgefährten. Daß plötzlich irgendein Laie, ein Bauer, Handwerker oder Hirte sich zum Prediger aufschwang, mochte ja noch angehen, aber eine Frau? Welcher Mann hätte schon ernsthaft daran gedacht, ihr Gefolgschaft zu leisten? Und auch die Frauen zögerten. Jahrhundertlang zum Schweigen verurteilt, scheint es den meisten gar nicht in den Sinn gekommen zu sein, männliche Bastionen mutig zu erstürmen. Der aufrechte Gang fiel schwer. Nur wenn überirdische Kräfte im Spiel waren, und irgendeine Schwester, vom Geist getrieben, Gottes Willen verkündete, konnte sie längerfristig an Einfluß gewinnen. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise an Ursula Jost in Straßburg zu erinnern, die mit ihren Gesichten den Täuferführer Melchior Hoffman nachhaltig beeinflusste.²⁶

Frauen sind Stiefkinder der Utopie. Kein noch so radikaler Reformator oder kühner Weltverbesserer kam auf die Idee, ihnen geistliche Amtsbefugnisse oder gar Herrscherqualitäten zuzusprechen. Selbst bei den Täufern blieb nach verheißungsvollen Anfängen alles beim alten. Wo täuferische Gemeinschaften sich fest institutionalisierten, wie in Münster oder Mähren, war es mit Experimenten bald vorbei. Max Weber hat wohl recht, wenn er davon spricht, daß die Täufer den Gedanken des „allgemeinen Priestertums“ auch auf die Frauen ausgedehnt hätten,²⁷ aber, so wäre zu ergänzen, ohne diesen Anspruch letztlich kompromißlos zu realisieren. Vielleicht stoßen wir hier auf deutliche Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Antiklerikalismus. Frauen konnten pöbeln, plündern, kämpfen, sich an Bilderstürmen beteiligen oder beschützend vor radikale Prediger stellen, dennoch scheint ihre Mitwirkung eher unterstützenden als tonangebenden Charakter zu tragen. Sie machten mit, ragten jedoch nicht hervor. Keiner Frau gelang es, sich zur Wortführerin aufzuschwingen oder irgendeine der vielen reformatorischen Bewegungen intellektuell zu beeinflussen. Nur wenige verfaßten Flugschriften, von künstlerischen Beiträgen, die das antiklerikale Feuer schürten, ganz zu schweigen. Der reformatorische Beitrag der Frauen wird erst bei genauerem Hinsehen sichtbar, wenn die Män-

ner einen Schritt zur Seite treten und den Blick auf das alltägliche Geschehen freigeben. Hier tobte der Kampf. Der „Antiklerikalismus“ als „das Kernstück der reformatorischen Propaganda, die das Volk auch wirklich erreichte“²⁸, war keine reine Männerangelegenheit, sondern wurde auch von den Frauen aufgegriffen und in Szene gesetzt.

¹ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 1. Bd., Weimar 1912, S. 532.

² Walther Peter Fuchs (Hrsg.), Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland, Bd. II, Aalen 1964 (Neudruck), S. 24.

³ Zum Thema Antiklerikalismus siehe Henry J. Cohn, *Anticlericalism in the German Peasants' War 1525*, in: *Past and Present*, 83 (1979), S. 3–31; Bob Scribner, *Antiklerikalismus in Deutschland um 1500*, in: *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit*, hrsg. von Ferdinand Seibt und Winfried Eberhardt, Stuttgart 1986, S. 368–382; Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987 und ders., „Bannwerfer des Antichrist“ und „Hetzhunde des Teufels“. Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, Jahrg. 82 (1991), S. 5–38; Peter Dykema und Heiko A. Oberman (Hrsg.), *Anticlericalism*, Leiden 1992.

⁴ Viktoria Schmidt-Linsenhoff, *Frau Ratgeb und die Kunstgeschichte. Kunstgeschichtliche Anmerkungen zur Situation der Frauen der Bauernkriegsgeneration*, in: *FrauenKunstGeschichte. Zur Korrektur des herrschenden Blicks*, hrsg. von Cordula Bischoff, Brigitte Dinger u. a., Gießen 1984, S. 66.

⁵ Franz Ludwig Baumann (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs aus Rotenburg an der Tauber*, Tübingen 1878, S. 600; zur Rolle der Frau im „Bauernkrieg“ siehe Marion Kobelt-Groch, *Von „armen frowen“ und „bösen wibern“ – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, Jahrg. 79 (1988), S. 103–137.

⁶ Engelhard, Extract aus der Chronik der Stadt Windsheim, in: 12. Jahresbericht des historischen Vereins in Mittelfranken, 1842, S. 27.

⁷ Franz Ludwig Baumann (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben*, Tübingen 1876, S. 283.

⁸ Otto Clemen, *Die Schösserin von Eisenberg*, in: *Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsforschenden Vereins zu Eisenberg im Herzogtume Sachsen-Altenburg*, 13. Heft, Eisenberg 1898, S. 76.

⁹ Felician Gess (Hrsg.), *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, Bd. 1, Leipzig 1905, S. 643.

¹⁰ *Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden*, hrsg. von Johann Karl Seidemann, Dresden 1844, S. 36–42.

¹¹ Utz Rychsner, *Eine schöne Unterweisung, daß wir in Christo alle Brüder und Schwestern sind*, in: *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)*, Bd. 1, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR unter Leitung von Adolf Laube, Berlin (Ost) 1983, S. 422–442.

¹² Hierzu Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989.

¹³ Walther Peter Fuchs (Hrsg.), Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland (wie Anm. 2), S. 478.

¹⁴ Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Vierter Band: Wiedertäuferakten 1527–1626, hrsg. von Günther Franz, Marburg 1951, S. 153; zu den Täufern siehe Claus-Peter Clasen, Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London 1972; Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl. München 1988.

¹⁵ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VIII: Elsaß, 2. Teil: Stadt Straßburg 1533–1535, hrsg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1960, S. 309.

¹⁶ ebd.

¹⁷ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg, hrsg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, S. 702.

¹⁸ ebd., S. 390.

¹⁹ ebd., S. 397.

²⁰ ebd., S. 446.

²¹ ebd., S. 384.

²² Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, hrsg. von Heinold Fast, Zürich 1973, S. 167.

²³ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. II: Markgraftum Brandenburg (Bayern I. Abteilung), hrsg. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, S. 108.

²⁴ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XIV: Österreich, 3. Teil, hrsg. von Grete Mecen-seffy (in Gemeinschaft mit Matthias Schmelzer), Gütersloh 1983, S. 117.

²⁵ In Mühlhausen soll Katharina Kreutter Messe gehalten haben (Walther Peter Fuchs [Hrsg.], Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland [wie Anm. 2], S. 754 Anm.); in Lübeck traten 1524 predigende Frauen auf (Wilhelm Jannasch, Reformationsgeschichte Lübecks vom Petersablaß bis zum Augsburger Reichstag 1515–1530, Lübeck 1958, S. 143), und in Nürnberg ergriff eine am Ostermontag desselben Jahres das Wort (Theodor Kolde, Hans Denck und die gottlosen Maler von Nürnberg, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 8 [1902], S. 6).

²⁶ Hierzu Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, bes. S. 178–186.

²⁷ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Aufl., Tübingen 1988, S. 171 Anm.

²⁸ Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei (wie Anm. 3), S. 52.

Auf der Suche nach Täufern im Jeverland

Dieser Aufsatz ist fast kein Aufsatz über Täufer, denn „...in Jever hat es gar keine Täufer gegeben.“¹ Keine Täufer also in einer Stadt, die im Osten direkt an Ostfriesland grenzt und durch diese Nähe bedingt eine im 15./16. Jahrhundert von Fehden, Brandschatzungen und enttäuschten dynastischen Heiratsversprechen gekennzeichnete Geschichte aufzuweisen hat?

Es ist so: Für das bewegte 16. Jahrhundert und auch später sind in Jever keine Täufer nachgewiesen. Im *Jeverland* hingegen sieht es etwas anders aus. Hier hat es spätestens 1576 sechs Täufer gegeben. Für die Jahre davor haben Täufer in Jever und dem dazugehörigen Umland nur indirekte Spuren hinterlassen, die sich zumeist in obrigkeitlichen wie kirchlichen Anweisungen verbergen und die Fragen aufwerfen. Warum wurden die Täufer aus dem jeverschen Machtgebiet ferngehalten, warum ihr Auftreten dort verhindert? Waren Täufer für die jeverländischen Pastoren überhaupt ein Thema, und wenn sie ein Thema waren: wie wurden sie gesehen?

Um diese von der ostfriesischen Entwicklung abweichende Geschichte verstehen zu können, ist zunächst eine Anleihe bei der profanen Landesgeschichtsschreibung zu machen. Bereits in vorreformatorischer Zeit wurden die Weichen dafür gestellt, daß beide, Ostfriesland und das Jeverland, sich in den Jahren nach 1517 ganz unterschiedlich entwickelten.

Die Materialien zu diesem Thema sind verstreut und beschränken sich meist auf wenige Sätze zur Täuferfrage in allgemeinreformatorischen Abhandlungen. Eine einzige Gesamtdarstellung ist bisher erschienen, die des evangelisch-lutherischen Pastors Ludwig Schauenburg aus dem Jahre 1888.² Sie ist eine wertvolle Grundlage, da Schauenburg noch auf Archivalien zurückgreifen konnte, die den Zweiten Weltkrieg zum Teil nicht überstanden haben. Schwächen des Traktats sind allerdings seine abschätzigen Wertungen und die nicht immer korrekte Wiedergabe von Zitaten aus den von ihm verwendeten Dokumenten.

Im „Mennonitischen Lexikon“ wird die Geschichte der Täufer in Jever im Abschnitt „Jever“ dargestellt, allerdings nur in Umrissen.

Jever und Ostfriesland – beginnende Gegensätzlichkeit

Im Jahre 1464 war Ulrich Cirksena in Ostfriesland zum Reichsgrafen erhoben worden. Seine Söhne wurden 1495 vom Kaiser mit der Grafschaft

belehnt, wobei es ihnen mittels eines gefälschten Lehnbriefes von 1454 gelang, sich auch Jever übertragen zu lassen. Es gelang ihnen zunächst jedoch nicht, Jever einzunehmen. Edo Wiemken d. J., Häuptling zu Jever, hatte sein Land 1499 dem Bischof von Münster zum Lehen aufgetragen. Edo Wiemken starb 1511, sein einziger Sohn Christoph 1517, somit war der Herrschaftssitz verwaist. Blieben die drei unmündigen Fräulein zu Jever, Anna (gest. 1536), Maria und Dorothea (gest. 1524/25).³ Dieses Machtvakuum nutzte jetzt Edzard Cirksena, Graf von Ostfriesland, dessen Reich einem „Flickenteppich“ von Dorfrepubliken und Herrlichkeiten glich, für seine Expansionsbestrebungen. Er nahm den jeverschen Flecken (Jever verfügt erst seit 1536 über die Stadtrechte) 1517 mit Heeresmacht ein und drängte den Fräulein einen Vertrag auf. In ihm wurde vereinbart, daß Edzard anstelle der noch unmündigen Fräulein die vormundschaftliche Regierung in Jever übernehmen sollte. Nach Ablauf von sieben Jahren sollte dann die Herrschaft Jever durch Heirat mit dem ostfriesischen Grafenhaus verbunden werden.⁴

Dieses Heiratsversprechen wurde jedoch später gebrochen, und Edzards Söhne Enno und Johann nahmen im September 1527 die Burg Jever in Besitz, obwohl der Kaiser Edzard 1525 aufgefordert hatte, über die von ihm geführte Vormundschaft Rechenschaft abzulegen. Davon unbeeindruckt, ließen sich Enno und Johann vom Land huldigen und erhoben Boing von Oldersum zum Drost, so die Bezeichnung für damalige landesherrliche Beamte. Damit jedoch hatten sich die ostfriesischen Herren einen Bärenienst erwiesen, denn Boing von Oldersum schlug sich auf die Seite der jeverschen Fräulein, und 1531 beendete ein Staatsstreich, den er mit Fräulein Maria von Jever gemeinsam ausführte, die Abhängigkeit Jevers von Ostfriesland. Im selben Jahr begab sich die jetzt Jever und das Jeverland alleinregierende Maria unter den Schutz der Regentin der Niederlande, 1532 gab sie ihr Ländchen dem Kaiser Karl V. zu Lehen.⁵ Jever und Ostfriesland waren wieder getrennt.

Grundzüge der Reformation in Jever

In den frühen Jahren der Reformation bis 1530 war Jever also ein zwar unfreiwilliger, dennoch integrierter Bestandteil der ostfriesischen Grafschaft unter dem Einfluß des Hauses Cirksena. Graf Edzard, als Landesherr mit dem *Jus reformandi* ausgestattet, war selbst wenig an theologischen Themen interessiert und überließ es daher den Adeligen in ihren Herrlichkeiten, in religiösen Fragen nach ihrem Gusto zu verfahren. Die Nähe der Niederlande, in denen sich unter spanischer Herrschaft die Reformation

zunächst nicht durchsetzen konnte, führte dazu, daß niederländische Dissidenten nach Ostfriesland flohen und ihre „verwirrenden Lehren“⁶ unters Volk trugen: „So stritten sich hier Anhänger Luthers, Karlstadts und Zwinglis, und so predigten Melchior Hofman und Menno Simons die Lehre der Wiedertäufer.“⁷

Ostfriesland kann für den Abschnitt der Jahre bis zu Edzards Tod (1528) mit Sicherheit als ein Dorado verschiedener Lehrmeinungen bezeichnet werden. Hier war das niederdeutsche Täuferum um 1530 entstanden.⁸ Von Ostfriesland aus drang das Täuferum in die Niederlande ein, wie es umgekehrt bald niederländischen Flüchtlingen eine Zuflucht bot.

Der Beginn reformatorischer Aktivitäten in Jever und im Jeverland ist im Vergleich zu Ostfriesland erst sehr spät zu verzeichnen. Der erste jeversche Pastor, der sich der Reformation zuwandte und mit seiner Heirat „heftigen Bürgerprotest“⁹ hervorrief, war Heinrich Kremer. Von ihm heißt es, daß er der erste Pastor war, „der das Abendmahl in beiderlei Gestalt austeilte, die Liturgie auf deutsch sang und in den Ehestand trat“.¹⁰ Übereinstimmend wird in neueren Quellen das Jahr 1532 als Beginn der Reformation in Jever genannt.

Über die Einstellung der jeverschen Herrscher aus dieser ersten Zeit der Reformation liegen widersprüchliche Meldungen vor. Zunächst hielten sich die weltlichen Herrscher zurück, gab doch die Reformation den jeverschen Fräulein neuerlichen Grund zum Verdruß angesichts ostfriesischer Einmischung in die inneren Angelegenheiten ihres Ländchens. Jener Heinrich Kremer nämlich erhielt, als die Herrinnen ihn aufgrund seiner reformatorischen Neuerungen des Amtes entheben wollten, Schützenhilfe durch den Grafen Enno von Ostfriesland, der ihm noch drei weitere evangelische Prediger schickte.¹¹

Die Zwistigkeiten zwischen den ostfriesischen „Aufpassern“ und den jeverschen Herrinnen haben also auch auf den Verlauf der Reformation in Jever erheblichen Einfluß gehabt. Die Haltung der Jeveraner wird in der Literatur mit einem Spektrum beschrieben, das von vorsichtiger Durchführung der Reformation „in aller Stille“¹² über eine erst spätere Hinwendung zur neuen Lehre „aus vollem Herzen“¹³ bis hin zu einer etwas opportunistisch anmutenden Bejahung der Reformation im Zusammenhang mit der ersten jeverschen Kirchenordnung reicht, die von Fräulein Maria mit einer „ausdrücklichen Rechtfertigung ihrer landesherrlichen Kompetenz“¹⁴ angereichert wurde.

Zunächst schritten die Fräulein von Jever aus Gründen des landesinneren Friedens nicht direkt gegen die vier von 27 jeverländischen Pastoren ein,

die sich der neuen Lehre angeschlossen hatten.¹⁵ Doch zeigten die Herrinnen sich auch nicht gerade als Förderer der Reformation. Begründen läßt sich das Zaudern vielleicht damit, daß die Reformation schließlich nicht das vordringliche Problem war, das sich den Fräulein Anna und Maria von Jever stellte. Weitaus größere Bedeutung hatte für sie und ihren Berater, den ehemaligen Drost von Oldersum, die Befreiung des Jeverlandes von ostfriesischer Herrschaft, die durch den Staatsstreich 1531 gelang. Zur Absicherung der gerade gewonnenen Unabhängigkeit suchte Boing Beistand am Hofe der niederländischen Statthalterin.¹⁶ Der Schutzbrief wurde ausgestellt, machte aber offenbar auf die ostfriesischen Grafen nicht den erhofften Eindruck. Das Land blieb von ihnen okkupiert. Diese unnachgiebige Haltung veranlaßte die Fräulein, ihr Land dem Kaiser Karl V. zu Lehen aufzutragen.¹⁷ Die „Anlehnung“ an den mächtigen Kaiser gelang, eine ostfriesische Belagerung 1532 scheiterte, und Fräulein Maria wurde zur alleinigen Herrscherin des Landes.

Mit der Belehnung war gleichzeitig auch der Raum für reformatorische Aktivitäten, sofern Fräulein Maria sie überhaupt im Sinn gehabt hatte, stark beschnitten. Die enge Klammer, in der sie mit der Feindschaft gegen das reformationsfreudige Ostfriesland auf der einen und der Belehnung an das katholische Burgund auf der anderen Seite steckte, ließ wenig gestalterische Phantasie zu. Auf den Weg gebracht wurde die Reformation in ihrem Herrschaftsgebiet Jever und Jeverland dennoch, und zwar durch Remmer von Seediek, der, bereits 1531 in den Dienst Fräulein Marias von Jever getreten, nach dem Tod Boings (1540) ihr engster politischer Berater wurde. Dem ehemals katholischen Priester mit umfangreichem reformatorischem Bücherschatz gelang es, die zunächst unschlüssige bis widerstrebende Maria auf den neuen Kurs zu bringen¹⁸, ohne sie der Gefahr auszusetzen, den Unmut des erzkatholischen Lehnsherrn auf sich zu ziehen.

Die kirchliche Umgestaltung in Jever hatte Bestand, auch wenn „...die Prediger die Reformation jeweils auf ihre Weise (betrieben), und überall (...) große Ungleichmäßigkeit in den Zeremonien“¹⁹ herrschte. Erste kirchenordnungspolitische Aktivität zeigte Maria um 1548, als sie von einem Pfarrer gebeten wurde, dem Lande eine Kirchenordnung zu geben.²⁰ Auch treten zu dieser Zeit erstmals die Täufer als Beweggrund für das Einschreiten der Landesherrin in jeversche Kirchenangelegenheiten auf, denn sie sah in ihnen eine Gefahr bringende Bewegung obrigkeitsfeindlicher Revolutionäre. Sie befürchtete, daß die Täuferbewegung von Ostfriesland auf das Jeverland übergreifen könnte. Diese Befürchtung wies ihr den Weg zu klaren kirchlichen Verhältnissen.²¹ Die Datierung der ersten jeverschen Kir-

chenordnung ist allerdings nicht abgesichert. Zwar liegt im Oldenburger Staatsarchiv das undatierte Fragment einer Jeverschen Kirchenordnung als Abschrift aus dem 19. Jahrhundert, doch stellt Sprengler-Ruppenthal anhand anderer kirchlicher Begebenheiten aus dem Umfeld eine Fixierung auf das Jahr 1548 in Frage.²²

Das Jahr 1548 ist für Jever dennoch von Bedeutung. Das Kaiserliche Interim als kirchenpolitisches Großereignis sorgte in Jever für eine erste Manifestation für den reformierten Glauben und für eine Vielzahl von zum Teil radikal antitäuferischen Erklärungen.

„Wedder dat Interim“ – und gegen die Täufer

Nach seinem Sieg im Schmalkaldischen Krieg 1547 war Karl V. an Macht erstarkt. Für das Jeverland drohte durch das 1548 ausgesprochene Interim die Gefahr des Einschreitens des kaiserlichen Lehnsherrn gegen die religiöse Neuerung.²³

Fräulein Maria von Jever erhielt die Verfügung des Interim im August 1548 durch einen kaiserlichen Kommissar zugestellt, der unmißverständlich deutlich machte, daß Karl V. die Beachtung seiner Maßregeln zur Not auch mit Gewalt durchsetzen werde. Maria ließ dem Kommissar, um Zeit zu gewinnen, durch Remmer von Seediek ausrichten, daß sie zunächst ihre Pfarrer befragen müsse.²⁴ Die jeverschen und jeverländischen Pfarrer, die bis Dezember 1548 ihre Bedenken gegen das Interim sowie ein eigenes Glaubensbekenntnis gegenüber Remmer von Seediek vorzuweisen hatten, kamen schnell überein, daß sie dem Elaborat kaiserlicher Religionspolitik nicht zustimmen könnten.²⁵ Gleichzeitig aber hatte Maria ihnen eingeschärft, daß es aus politischen Gründen wenig ratsam sei, zu offenkundig gegen die 26 Artikel des Interims vorzugehen.²⁶ Die jeverländischen Pastoren steckten also in einer argumentativen Klemme. Einerseits hieß es für die Reformatoren, die vollzogenen Veränderungen gegen das kaiserliche Mandat zu schützen, andererseits aber die Herrschaft vor politischen Konsequenzen zu bewahren, die gleichzeitig wahrscheinlich nicht ohne Folgen für die kirchliche Verfassung geblieben wären.

In diesem Argumentationsdilemma treten in Jever erstmals die Täufer in Erscheinung. Ihnen wird in der Erklärung der jeverländischen Pfarrer zum Interim²⁷ großes Gewicht beigemessen, obwohl in den Artikeln des Interims die Täufer gar nicht mehr thematisiert werden.

Die Auseinandersetzung mit den Täufern in den jeverschen Erklärungen zum Interim reicht von moderat formulierten Bekenntnissen der Pastoren zur Kindertaufe, die durchweg mit Schriftbeweis und der Auffassung

begründet wurden, daß die Taufe zur Erlangung der Sündenvergebung notwendig sei, bis hin zu Verbalinjurien ohne nennenswerte sachliche Aussagekraft. Dazwischen befinden sich einige wenige Erklärungen, die aus Schriftstellen eine ausführliche Beweisführung hervorbringen wie beispielsweise diejenige des Hohenkirchener Pastors Hermann Heronis, dem „Führer der lutherisch-rechtgläubigen Richtung.“²⁸

Zu den sachlich argumentierenden Pfarrern gehören beispielsweise Frerich Hilderßen, Pastor zu Waddewarden,²⁹ und Pastor Ludolph von Midoge.³⁰ Hilderßen bezieht sich auf Matth. 28, wo Jesus nach der Auferstehung seinen Jüngern befohlen hat, alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. „Deße sproke secht nicht van etliken sonder van allen un bewiseth, dat alle de jeunigen welker salich werden wyllen de moten gedofft werden. Dersaluen moten ock de jungen kyndern gedofft werden, up dat se salich werden,“³¹ und da der Befehl heiße, alle, nicht nur etliche Heiden zu taufen, „darum synt ock yn den sulue sprake der kyndern begrepen.“³² Ähnlich läßt sich Ludolph von Midoge vernehmen, wenn er auf die Vergebung der Sünde durch die Taufe anspielt: „Dewyl wy den dorch de dope erlangen vorgeuinge der sunden unde unse kyndern vorgeuinge der sunden um Gades Gnade behouen, ock se tho leren un dopen van Godt uns beualen is, dartho ock den ewigen vorbunth undergeworpen den Godt myt Abraham un syn kyndern gemaket hefft, darum schal jemant de kyndern uth den vorbunth nicht uthsluten. (...) Dorch dußen hapen un gelouen hebben de Christen ere kynder gedofft, welker de Here tho gnaden nimpt (...). Darum scholen de kynder dorch de dope der kerken yngliuet werden, dat se der kerken gnaden als vorgeuinge der sunden dorch dat verdenst Jesu Christi deelhaftich werd.“³³

Andere sind schneller mit der Bestreitung der „kinderdope“ fertig. So schreibt Heer Mynert van Sande³⁴: „Also werden de gedofften kynderen affgesundert van turcken, joden un heyden, un Godt suk ock myt den gedofften kynderen vorbyndet. (...) Hyr by blyue ick, un vorflokot moten syn alle wedderdopers un sacrament schenders.“

Martin Fabricius aus Kleverns, offensichtlich aus Zeit- oder Krankheitsgründen verhindert, schreibt lapidar: „(...) daer waer noch voel mer tho schryuen van den sacrament des dopsels (um den wedderdopers den mont tho stoppen), ouerst ick byn behindert (...).“³⁵

Einen anderen, dazu auffallend persönlichen Weg der Auseinandersetzung mit täuferischen Lehren beschreitet Cornelius Falconisa aus Westrum. Er ist der einzige, der neben der Frage der Kindertaufe mit dem gängigen Instanzenzug durch die Evangelien (Matth. 28, Marc. 9, Marc. 16) und die

Lehrbücher eine weitere Argumentationsschiene nutzt. In seinem Abschnitt über die Abendmahlslehre setzt er eine nach dem wahren Glauben suchende Susanna im Bade ein, um mit diesem Bild einer apokryphen Geschichte aus dem Buch Daniel selbst eine Abrechnung mit alten, zum Teil schon verstorbenen Täufer-„vätern“ zu führen.³⁶

Der Gang der Susanna soll hier zum ersten Mal vollständig nachvollziehbar publiziert werden. Diese „Premiere“ und die singuläre Stellung innerhalb der Erklärungen zum Interim sind die Gründe für die möglicherweise als überreichlich empfundenen Zitate:

„Gha ick den tho Oecolambadium³⁷ so byn ick allikermol ein ketter (...) un eyn sacrament schender. (...) dorum Susanna wyl nicht boleren (buhlen) myt en, wente se wyl nen sacrament schenderynne syn. Gha ick tho Menno Symonis so moth ick wesen nicht allene eyn ketter men ock ein wedderdoper. Hyr secht Susanna als bauenn (oben). Gha ick tho David Joris so byn ick eyn ketter un ein morder als men secht dat he ys ein morder, ick en wetes nicht, Goth weth, Susanna gat nicht tho deßen, se wyl nicht lyden als eyn morder, als Peter gebuth 1 Pet. 4. (...)

Gha ick tho de koning van Munster, ... so byn ick ein ketter un ein Nymroth de erste geweldige deßer werlt Gen. 10. (...)

O Johannes van Leyden wo werstu stolt dat swert uth syn stede tho nemmende ane beuel (Befehl) des mesters, un hebben achter gelaten dat swert des geistes dat geboden ys, welck ys wordt Gades Ephe. 6. (...) O Johannes van Leyden myt dynen gantzen hupenn (Haufen) wat wylsty seggen unde antworten Paulo Ehp. 6 dar he beschriff dat gantze Harnisch gades. (...)

Gha ick hen tho Batenborch so byn ick eyn ketter un Lamech de dar erst gesundiget hefft tyegen de scheppinge gades (...). O nu Batenborch du sundigest nicht allene tyegen de scheppinge gades men ock tyegen de leringe christi. Mat. 19. un tyegen de leringe des geistes 1. Cor. 7.³⁸ (...) O Batenborch deße sunde wert nicht vorgeuen noch yn dußer werlt Mat. 12.

O wo scholde Susanna mit dußen boleren dar se louet hyr vorgeuninge de sunden, se wyl nicht sundigen tyegen den h. geist. (...)

So wyl ick nu ghon tho nemant anders myt Maria tho synen roten, un tho den de dar ropt alle de beladen sint kamet tho my ick wyl jo erquicken Mat. 11 un Luc 10. (...) Unde noch gha ick (wo schal yck en mogen prysen, lauen (loben), romen, un groth maken un syn sacrament) tho den daraff stat geschriuen Psal. 119. (...).“

Eine interessante Spur, die auf die Frage antwortet, warum Cornelius sich gerade so intensiv mit den einzelnen Täufervätern auseinandersetzt, legt Ludwig Schauenburg: „Aber es ist charakteristisch, daß Cornelius, welcher

seiner pietistisch rationalisierenden Art nach geistig den Wiedertäufern verwandt und wegen seiner Abirrungen in der Abendmahlslehre früher schon angefochten war, vielleicht grade deshalb sich in solchen Eifer hinein redet, ...³⁹, während die meisten Pastoren zwar auch gegen die Lehre der Täufer gerade in der Frage der Kindertaufe schreiben, sich dabei jedoch „ob instinktiv oder bewußt (...) auf den Schriftbeweis für die Kindertaufe und gegen deren Verwerfung...“⁴⁰ beschränken. In der Tat ist es auffällig, daß Cornelius offensichtlich versucht, über eine Polemik gegen einzelne Täufer von der eigentlichen Frage nach seiner Art, das Abendmahl zu feiern, abzulenken.

Die ausführliche Argumentationskette des bereits erwähnten Hohenkirchener Pastors Heronis Hermann von Accum beginnt damit, daß in einer Stellungnahme zum Interim eine Stellungnahme zu den Täufern nicht nötig sei, „dennoch bewyle die Wedderdoper Sekte sick dar so hart wedder lecht, wyl ick likewol dre vaste bewise hersetten, darut wart Jdermann kundich syn, dat wy recht daran don, un ane vorletzinge des godtlichenen gehorsams de kynder tho dopende nicht mogen nalathen.“ Im ersten „bewis“ schreibt Hermann von Accum dann, daß es keinen Schriftbeweis gegen die Kindertaufe gäbe, vielmehr sei es der Wille des Herrn, daß alle Völker getauft werden sollten. Keines der kleinen Kinder solle verloren gehen. Durch das Gebet und das Zeichen des Bundes (1. Petr. 3) erhielten die Gläubigen die Gewißheit, daß ihre Kinder von Gott angenommen und von Christo gesegnet seien. Sodann bedürften auch die kleinen Kinder der Vergebung der Sünden, und es sei „gewisslick war, dat dat ryke Gades un de thosagen des Euangelii den kynderen antreffende synt. Darumme schall men se dorch de dope der christliken kercken ynlyuen (einverleiben), dat se mogen de thosagen des Euangelii, nomlick vorgeuinge der sunden (...) ock erlangen und deelhaftich werdenn.“⁴¹ Schließlich werde durch die Apostelgeschichte bezeugt, daß die Apostel ganze Familien getauft hätten, und dabei seien sicherlich auch Kinder gewesen.

Hermann von Accum zieht, auf die Täufer bezogen, dann folgende Schlußfolgerungen: „Dat ouerst de Wedderdoper spreckt, de klene Kynder können nicht vorstan oft begrypen, wat men myt se handelt, können darum ock nicht gelouen, up dat se erlangen mogen de thosage un den geneeth, den de dope mede bringet, derhaluen ys se oen unnodich und ys tho vorbeydende bet so lange, dat se sulckes begrypen un vorstan können, antwerte ich myt korte, un sette hyr entegen (...)“⁴²: zum Beispiel die beschnittenen Kinder, die wahrscheinlich ebenso wenig verstanden hätten wie zeitgenössische Kinder, dennoch aber in Gnaden in den Bund Gottes aufgenommen worden

wären. Auch wenn die Kinder vieles nicht „vernunftsmäßig“ begreifen könnten, sei aus vielen Gründen offenbar, daß Gott in ihnen wirke. Auch dadurch, daß Christus die Kinder auf seinen Arm nehme (Mark. 10), sei das Wohlwollen Gottes zu erkennen. Daraus ginge klar genug hervor, daß Gott die Kinder in der Taufe in Gnaden aufnehme.

Hermann von Accum schließt mit der Frage, warum wohl der Täufer die Kindertaufe verweigere, und fährt anklagend fort: „Wat wyltu wedderdoper den Alm. Gade antworten van dynes kindes wegenn, dat yn so grother vahr dar ungedofft licht, unde vollichte ane dope affsteruet? Sprickt nicht Godt van den unbesnedenen Kynderen, se scholen van myn Volck uthgeradet werden, darum dat se myn vorbundt nagelathen hebben? Edder meinstu, dat idt Godt nicht also grothen erenst sy myt dusser syner dope, also idt myt der besnidinge was? Darumme schole wy unse Kynder vlytich (fleißig) myt den ersten thor dope senden, up dat wy uns nicht myt em yn sodaner grother vahr und kummer begeuenn.“⁴³

Auffällig bei Hermann von Accum ist zum einen die Singularisierung der Täufer als religiöse Gegenspieler („Dat ouerst de Wedderdoper spreckt...“) und die direkte Anrede und Personifizierung auf der anderen Seite („Wat wyltu wedderdoper?“). Diese grammatikalische Feinheit läßt den Eindruck aufkommen, als wolle er mit seiner Abhandlung ein Feindbild manifestieren. Die Ablehnung täuferischer Eigenheiten und Merkmale durch den Verfasser wird sehr deutlich. Daß der überzeugte Lutheraner hier auch ein Zeichen dem kaiserlichen Adressaten seiner Ausführungen gegenüber setzen wollte, ist zu vermuten, bleibt aber im Bereich der Interpretation. Der Ansatz ist jedoch nicht abwegig, bedenkt man, daß es im Jeverland zu diesem Zeitpunkt und auch später, als sich im benachbarten Neustadtgödens eine Mennonitengemeinde größeren Umfanges entwickelte, keine nachweisbare „Bedrohung“ des kirchlichen Tagesgeschäfts durch Mennoniten oder andere „Sektierer“ gegeben hat.

Eine Invasion von aus Ostfriesland flüchtenden Mennoniten in das Jeverland mußten die kirchlichen und weltlichen Regenten nicht unbedingt fürchten, denn für die sich nach 1530 oder 1544 ostwärts wendenden Täufer, die durch die Edikte von Graf Enno II. bzw. Gräfin Anna aus dem bis dahin vergleichsweise gastfreundlichen Ostfriesland vertrieben wurden, bot sich das im äußersten Osten des ostfriesischen Reiches und nordöstlich von Jever gelegene Neustadtgödens an, wo durch die Häuptlingsfamilie der von Oldersums den Täufern freie Religionsausübung gewährt wurde.⁴⁴

Es stellt sich die Frage nach der Angemessenheit der teilweise heftigen antitäuferischen Äußerungen der jeveländischen Pfarrer. Waren bis zu die-

sem Zeitpunkt überhaupt Täufer in Jever oder im Jeverland tätig geworden? Waren sie eine Bedrohung? Schauenburg schreibt in seiner Arbeit zu dieser Frage, daß sich bereits vor 1548 „viele Täufer“⁴⁵ in Jever und im Jeverland aufgehalten haben könnten, zumal Jever bis 1536 ein offener Flecken ohne Kontrollmöglichkeiten von Zu- und Abwanderern war. Auch sei auf dem Lande die Kontrolle schwieriger, da sich die Täufer hinter den örtlichen kirchlichen Sitten versteckt hätten: „Der Bericht des Jacobus von Oldorf, daß Landleute, Schuster, Schneider, Weber, Metzger, Goldschmiede im Jeverlande die wiedertäuferische Lehre durch die Predigt verkündigten, läßt uns so recht in das Sektentreiben hineinschauen.“⁴⁶

Angesichts fehlender Zahlenangaben aus der Zeit um 1548 bleiben diese Sätze die einzigen Anhaltspunkte. Hier auch nur eine annähernde quantitative Aussage zu machen, wird wohl unmöglich bleiben. Da auch in allen qualitativen Quellen wirkliche Nachrichten über bedrohliche sektiererische Umtriebe fehlen, scheint eine so möglicherweise zu begründende „Präventivvehemenz“ der jeveländischen Pastoren aus Sorge um die Resistenz ihrer Gläubigen gegen die Täufer weitestgehend auszuschneiden.

Eine andere Vermutung bietet sich noch an: Jever hatte erst 1536 nach langen Fehden und Kämpfen gegen die Ostfriesen und unter Belehnung an Kaiser Karl V. die Stadtrechte erhalten. Zur Zeit des Interims befand sich die Stadt, zumal 1540 eine weitere Schlacht gegen Balthasar von Esens und eine Belagerung durchgehalten werden mußten, noch in einer orientierungsschwachen Aufbauphase. Politisch machte sich dies in der Unterwerfung der Dorfhäuptlinge bemerkbar, die 1531 auf Seiten der Ostfriesen gewesen waren, kirchlich bot die Reformation genügend Gelegenheit zu Konfusion, Streit und Verunsicherung.

Unter diesen Voraussetzungen nimmt es weniger wunder, wenn ein Pastor wie Hermann von Accum, der nach Lektüre von Schriften Melanchthons und Luthers ein besonderes Interesse am Fortgang der Reformation im lutherischen Sinne hatte und im Anschluß an Melanchthon sowieso den täuferischen Anschauungen eher ablehnend gegenüberstand, sich strikt gegen die Täufer wandte und damit einen gemeinsamen Gegner postulierte. Dies nicht primär und einzig gegenüber dem Kaiser, sondern auch als Leitlinie für die Kirchenkollegen auf der einen und die weltliche Herrschaft auf der anderen Seite.

Der Schulterschluß mit Remmer von Seediek als dem „Verwaltungsobmann“ in Jever und Fräulein von Jever erklärt sich aus einer leicht nachvollziehbaren Symbiose von kirchlichen und territorialherrschaftlichen Interessen: Die Lutheraner waren auf eine Unterstützung durch die jevel-

sche Herrschaft angewiesen. Das Herrscherhaus hingegen hatte in dieser Frühphase städtischer Entwicklung nichts mehr zu fürchten als soziale Unruhen oder umstürzlerische Agitationen. Da jedoch die Täufer in der Öffentlichkeit noch immer der Nimbus der bauernfreundlichen Müntzer-Nachfolger und überzeugten Gegner jeglicher weltlicher Obrigkeit umgab, galt es, diese Querulanten erst gar nicht die Landesgrenzen passieren zu lassen. Dieses Ansinnen ist in der Herrschaft Jever offenbar gelungen.

In Jever scheint sich mit der Stellungnahme der Pfarrer zum Interim auch eine Gesinnung Bahn gebrochen zu haben, die in anderen protestantischen Territorien bereits 1529 aus Anlaß des Zweiten Speyerer Reichstages durchblickte. Das damals verabschiedete Wiedertäufermandat hatte unter anderem zum Inhalt, daß diejenigen, die „sich der Wiedertaufe unterzogen (...), mit dem Tode zu bestrafen (seien), ohne daß vorher noch ein geistliches Inquisitionsgericht tätig zu werden braucht.“⁴⁷ Die Verschärfung des Umganges mit den Täufnern diene einigen evangelischen Ständen auch dazu, den Vorwurf der Ketzerei von sich auf die Täufer abzuwälzen.⁴⁸ Dazu kommt, daß für viele evangelischen Stände die „Zustimmung zum Wiedertäufermandat (...) sich nämlich als die politisch-rechtliche Rechtfertigung der eigenen Protestation gegen die Erneuerung des Wormser Edikts begreifen“⁴⁹ ließe.

Es mag gewagt erscheinen, die 19 Jahre zurückliegenden Beschlüsse von Speyer in einen so direkten Zusammenhang mit den Bedenken der jeverländischen Pfarrer gegen das Interim zu setzen, doch lassen die argumentativen Parallelen den Hinweis auf eine gedankliche Verbindung zu. Auch in Jever ging es darum, den Kaiser von den bekämpften Reformationsbestrebungen abzulenken, und was lag da näher, als einen gemeinsamen Gegner heraufzubeschwören? Ein Verhalten, das zudem von der eigentlichen, eigenen protestantischen Spur ablenkte. Festzuhalten bleibt aber auch, daß es im Jeverland keine brutalen Verfolgungen von Täufnern gegeben hat; die höchste Strafe wurde später die der Landesverweisung.⁵⁰

Schauenburg ergänzt dazu, daß „schon bald nach der Einführung der Reformation im Jeverlande (...) das Täufern sich einzunisten versuchte.“⁵¹ Diese Einschätzung Schauenburgs ist mit Zahlen nicht zu belegen, doch bleibt festzuhalten, daß sich die jeversche Regierung dem Kaiser gegenüber rücksichtsvoll verhalten mußte.

Insgesamt wird in der Erklärung zum Interim deutlich, daß es den jeverschen Predigern und der mit ihnen offenkundig in engem Dialog stehenden Obrigkeit daran gelegen war, die Abwehr des kaiserlichen Interims mit

einer Abwehr gegen das dem Kaiser besonders verhaßte Täuferium zu kombinieren. Wie sonst läßt sich erklären, daß die entschiedene Ablehnung der jeverländischen Pastoren gegen das Interim vermutlich nicht spontan, sondern womöglich auf ausdrücklichen Wunsch Remmers erfolgte?⁵² Das Vorgehen ist aus Herrschaftssicht sicher als ein geschickter Zug zu werten, konnte man mit der zweiten Absicht gleich noch die erste vertuschen oder zumindest argumentativ und verbalkosmetisch aufbessern.

Auch in den kommenden Jahren treten Täufer im Jeverland eher als Phantome denn als real existierende Abweichler auf. Doch auch dieser schemenhaften Bedrohung galt Abwehr.

Für das Jahr 1554 ist bei Rüthning verzeichnet, daß Remmer von Seediek die Vertreter des Jeverlandes zusammengerufen habe, um sie vor den Täufnern zu warnen, „... denen kein Glaube zu schenken sei, die in allen Landen die Kirche verwirrten, Aufruhr, Ketzerei und alles Böse anrichten und feste Orte als Stützpunkte ihres Treibens in die Hände zu bekommen suchten.“⁵³ Diese Nachricht bleibt allerdings ohne urkundlichen Beleg, und da in anderen Schriften von einer solchen Zusammenkunft kein Zeugnis gegeben wird, ist sie hier ohne Gewähr wiedergegeben.

Konkret belegt ist hingegen die apodiktische Absage an das Täuferium in der „Vorbeteringe der Stadtrechten“, die Remmer von Seediek um 1560⁵⁴ der jeverschen Bevölkerung zur Beachtung vorgelegt hat. Anscheinend konnten die jeverschen Pfarrer den Täufnern nicht in dem von der Obrigkeit gewünschten Ausmaß Herr werden, denn Remmer von Seediek läßt die „Verbesserungen“ mit der Klage beginnen: „Alse ock leider, Godt geklaget, vele van der meynigerleige Sektenn und Rottenn, sunderlinge der Wedderdoper und Sacramentschenders by unserenn umblyggenden Naberen und sustes allenthaluen vorhandenn und dachlikes thonemenn, daruan denn vele frome Christenn und gelouigen geargert werdenn.“⁵⁵ Zahlen fehlen, dennoch trifft Remmer von Seediek in der „Verbesserung“ folgende Anordnung: „Deme nu allenn vorthokomende, ßo suett unse G. Froichenn sampt ohrenn G. Amptludenn unnd Borgermeistern vor gudt ann, dat sich eyenn jeder Borger und Inwaner der Stadt Jever solker secten und Rotterey genßlich entslahn und entholde und inn keyner wegenn delhafflich make.“⁵⁶ Ob dieses Gebot, sich mit den Sekten nicht mehr einzulassen, befolgt wurde, ist nicht herauszufinden.

Die polizeilichen Maßregeln in den Stadtrechten sprechen eine vergleichsweise verhaltene Sprache: „Sobald sich Jemand in der Herberge mit Worten oder Werken der Propaganda verdächtig mache, solle der Wirth sie

zunächst in Güte vermahnen, und falls sie dem kein Gehör schenkten, Anzeige bei dem Bürgermeister, dieser bei der Regierung machen, damit diese den gebührlchen Weg zur Ablehnung und Abweisung solcher Eindringlinge vorzeichne.“⁵⁷ Schwerwiegendste Strafe bleibt die Landesverweisung.

Mit diesen milden Maßnahmen wollte die Regierung vermeiden, daß den Täufern als eventuell hart von der Obrigkeit Verfolgten der Heiligenschein aufgesetzt würde: „Indessen in Jever und Jeverland scheint der Bund von Büttel und Hirtenstab, die vereinte Wachsamkeit und Regsamkeit von weltlicher und geistlicher Gewalt doch durchgeschlagen zu haben.“⁵⁸

Schauenburg mutmaßt zu dem Gebot ferner, daß es nicht erlassen sein würde, „wenn nicht in der Stadt Jever ein empfänglicher Boden oder auch geheime oder öffentliche Parteigänger für das Sektenwesen vorhanden gewesen wären“.⁵⁹

Die Kirchenzucht- und Polizeiordnung Fräulein Marias

Ein ähnliches Datierungsproblem wie für die erste jeversche Kirchenordnung stellt sich auch für die Kirchenzucht- und Polizeiordnung Fräulein Marias. Schauenburg vermutet dazu, daß sie „nicht vor 1555 erlassen wurde, weil bis dahin die jeversche Regierung aus Rücksicht auf den Kaiser, mit dessen Gunst sie zu rechnen hatte, den offenen Bruch mit der Kirche vermied.“⁶⁰

Es könnte sich bei der Kirchenzucht- und Polizeiordnung allerdings auch um ein Stück der Kirchenordnung von 1548 handeln.⁶¹ Schauenburg konnte auf das zu seiner Zeit im Oldenburgischen Staatsarchiv aufbewahrte Aktenstück noch zurückgreifen, inzwischen ist es nicht mehr auffindbar.⁶² Er hat das Mandat allerdings im Anhang seiner Täuferschrift wiedergegeben,⁶³ und in dieser Wiedergabe wird deutlich, daß „die Kirchenzucht- und Polizeiordnung auch noch eine Absicherung gegenüber Sektenpredigern zu beinhalten (scheint), d. h. gegen die verschiedenen Täufergruppen...“.⁶⁴

In der Verfahrensweise gegenüber den „fremdelingen“ hat sich im Vergleich zu den „Verbesserungen zum jeverschen Stadtrecht“ Remmer von Seedieks nicht viel geändert. Auch die Kirchen- und Polizeiordnung atmet den vergleichsweise milden Geist, da auch in „... der Kirchenzucht- und Polizeiordnung (...) ein ausführliches Verhör der „Holländer“ durch die Amtleute und Pastoren vorgesehen (ist). Nach Gelegenheit sollen sie dann zur Besserung gemahnt oder aus dem Land getrieben werden.“⁶⁵

Die Täuferfrage in der ersten jeverschen Kirchenordnung von 1562

Eine Gleichförmigkeit in die Gottesdienste zu bringen, war offensichtlich genauso schwer, wie die Täufer fernzuhalten. Der jeversche Pastor Primarius Petrus Rodtbart, von Maria 1559 zum Inspector aller Kirchen in der Herrschaft bestellt, hielt es auch aus diesem Grund für erforderlich, eine neue Kirchenordnung zu erstellen und legte sie 1562 vor.⁶⁶ Sie orientiert sich eng an der Mecklenburger Kirchenordnung von 1552, setzt Normen für die Verfassung der kleinen jeverschen Landeskirche, den einheitlichen Charakter ihrer Gottesdienste und den rechten Umgang mit den Sakramenten. Hinzu kommt, daß die Pastoren den Untertanen Gehorsamkeit gegenüber der Obrigkeit zu predigen und ihnen den Sündencharakter des Ungehorsams einzuschärfen hatten.⁶⁷

Die Pastoren werden ermahnt, „yn de uthlegginge dersuluigen Articulen de Augsburgische Confession (...) 1530 unde hernha de Postillen unde uthlegginge Doctoris Martini Lutheri unde Philippi Melancthonis“⁶⁸ nachzufolgen. Für die nach wie vor als Phantome durch die Verordnungen und Mandate der jeverschen Herrschaft geisternden Täufer ergibt sich mit der Kirchenordnung keine Veränderung ihres Status'. Durch die Verschärfung der Kontrolle in der Befolgung Wittenberger Lehren intensiviert sich auch die Kontrolle der korrekten Praxis im Umgang mit den Sakramenten. Regelmäßige Predigersynoden mit Beteiligung von obrigkeitlichen Räten⁶⁹ sind vorgesehen, ebenso jährliche Visitationen.⁷⁰ Weltliche und kirchliche Strafen vermengen sich also für diejenigen, „... die in der Lehre irren, Sekten und Schwärmerei anhängen und sich nicht belehren lassen wollen, (sie) sind durch die Obrigkeit mit Zutun des Superintendenten aus dem Land zu weisen.“⁷¹

Einen eigenen Abschnitt zur Kindertaufe findet man in der Kirchenordnung gleich zu Beginn der „Houetstücke der Christliken Lehre“. Hier ist der erste Satz eine Bezugnahme auf die Täufer: „Nha deme dith noedige Werck/dorch de Wedderdoeper/darmede disse Landtschoppe begiffiget/vorachtet/geschmeet unnde gelastert werdt/unde men sunsten ock allerley unordeninge/mit dopende der jungen Kinderken spoeret/So schal hennorder disse Form unnde wise voergenamen werden...“

1575: Das Jeverland wird oldenburgisch

Fräulein Maria von Jever starb am 20. Februar 1575. Seitdem hält sich allerdings auch eine hartnäckig gepflegte Mär, nach der die Stadtbegründerin noch immer nicht das Zeitliche gesegnet hat, sondern ihr Schloß ledig-

lich mit der Bemerkung: „Ich komme wieder,“ verlassen haben soll. Das Marienläuten, eigentlich als Verkündigung der Polizeistunde gänzlich prosaischen Ursprungs, soll der durch einen unterirdischen Gang Entwichenen denn auch den Weg zu ihren Untertanen zurück zeigen, sollte sie sich eines Tages zur Heimkehr entschließen. Allabendlich im Sommer um 10, im Winter um 9 Uhr ertönt die Glocke,⁷² und dem neugierig gewordenen Touristen wird am nächsten Morgen vielleicht mit etwas Glück auch das Ende des Ganges gezeigt, der Maria von den Ihren weggeführt haben soll.

Auch wenn eine letzte Ruhestätte fehlt,⁷³ gilt für den Fortlauf der Geschichte der Tod Fräulein Marias als sicher. Ihr Testament aus dem Jahre 1573 hat Gültigkeit. Darin hatte Maria ihre kleine Herrschaft, die sie nie und nimmer in den Händen ihrer ostfriesischen Erzfeinde sehen wollte, an die Oldenburger Grafen vererbt. Sie setzte Graf Johann VII. von Oldenburg, den Sohn ihres Vetters Anton von Oldenburg, zu ihrem Herrschaftserben ein. Dieser ließ nicht viel Zeit verstreichen, das Erbe anzutreten, denn das jeversche Gebiet bedeutete für das Haus Oldenburg eine erhebliche Machterweiterung im Nordseeküstengebiet.⁷⁴ Faktisch änderte sich für Jever zunächst nichts, die Stadt blieb burgundisches Lehen und rechtlich eigenständig.

Für die kirchlichen Angelegenheiten zeichnet sich dagegen ein anderes Bild. In Oldenburg war zu der Zeit Hermann Hamelmann Superintendent der lutherischen Kirche. Ein Mann, der in Oldenburg eine eng an Melancthon angelehnte Kirchenordnung⁷⁵ installiert hatte. Mit dieser Kirchenordnung beabsichtigte Graf Johann vornehmlich die Manifestierung einer vom Taufertum in Ostfriesland deutlich abgegrenzten, einheitlichen Lehre.⁷⁶ Für die Pfarrer im Gültigkeitsbereich der Oldenburger Kirchenordnung hatte das unter anderem eine Befragung nach ihren Bibliotheksbeständen zur Folge; weitergehend war dann, daß sie sich zu der für Oldenburg verbindlichen Augsburger Konfession von 1530 bekennen, die Kirchenordnung anerkennen und den Calvinismus verdammen mußten.

Auch die Neulinge aus dem Jeverland waren auf die Oldenburgische Kirchenordnung einzuschwören. Am 8. Februar 1576 und an den Folgetagen wurde deswegen in Jever ein Kolloquium abgehalten. Hamelmann disputierte mit den jeverländischen Predigern, von denen nur zwei die neue Kirchenordnung nicht unterschreiben wollten und deswegen nach einem weiteren Gespräch im April 1576 des Landes verwiesen wurden.

Im Anschluß an die Unterredungen mit den jeverschen Pastoren fanden am 13. und 14. Februar auch Gespräche mit den um Jever lebenden Täufern statt, das erste Mal übrigens, daß sie namentlich in Erscheinung treten. Die

Materiallage zu diesem Gespräch ist seit dem Zweiten Weltkrieg sehr dürftig. Die Gespräche Hamelmanns mit den Predigern des Jeverlandes sind zwar dokumentiert,⁷⁷ doch protokollähnliche Nachrichten zum Gespräch zwischen ihm und den Täufern sind wahrscheinlich nur noch aus einer Sekundärausgabe zu erheben.

Hamelmann selbst schreibt zwar in seiner Chronik einige Sätze zum Religionsgespräch, doch sind auch sie nur eine Zusammenfassung: „Dieweiln auch etzliche Wiedertäufer eingenistet/hat Wolgedachter Graff Johan die anordnung gethan/daß sie den 13. und 14. february für seinen Stadthalter/Cantzler und Rätthe auch dem Superintendenten Hamelmanno und andere Pastorn kommen müssen: Wie nun mit denselben (derer vier gewesen) geredet worden/hat man befunden/daß es haltzstarrige ungelärte Leute weren/die keinen richtigen bescheidt von sich geben/noch zur gebühr beredet werden kondten/darumb ihnen auch befohlen/daß die ihren Stuel weiter setzen/und das Landt reumen solten.“⁷⁸ Abgesehen von der zitierten Passage aus der Hamelmann-Chronik gibt es keine weiteren, zusammenhängenden Hinweise auf die Unterredung. Schauenburg gibt in seiner Darstellung aus dem Jahre 1888 noch den besten Überblick über die äußeren Bedingungen des Gespräches und seines Verlaufs. Als Vorlage diente ihm dabei eine von Hamelmann selbst verfaßte, deutsche Darstellung des Gespräches, die mit der Absicht verfaßt wurde, „Der Wiederteuffer unverstandt jeder männiglich bekannt“ zu machen.⁷⁹ Da dieser Druck höchstwahrscheinlich nicht mehr vorhanden ist, bleibt einzig dessen Wiedergabe bei Schauenburg als Materialgrundlage.⁸⁰ Hinsichtlich des Objektivitätsanspruches des vorliegenden Protokolls ist zu bedenken, daß Superintendent Hamelmann sowohl die Rolle des Befragenden wie auch des Protokollführers einnahm.

Zunächst nennt Schauenburg die Namen derjenigen „mennonisten“, die an dem Kolloquium beteiligt waren: „... Hermann Brunsfeld, welcher dem Gelehrtenstand angehörte und vom Katholicismus übergetreten sei,⁸¹ Johann Gerdes zu Hohenkirchen, Nicolaus Hermanni auf der Altenburg, Henricus Henrici zu Wüppels, Er Jankenius zu Sillenstede und Sara, eine schwangere Frau.“⁸² Offenbar waren diese sechs schon häufiger zu Gesprächen mit den jeverschen Geistlichen gebeten worden, denn Schauenburg gibt in einer Fußnote seiner minutiösen Aufzeichnung wieder, daß Hermann v. Accum, der auch an der Erstellung der Bekenntnisschrift zum Interim maßgeblich beteiligte Pastor aus Hohenkirchen, zu Johann Gerdes sagt: „Ich hab oft mit euch Johann davon geredet.“⁸³

Die sechs Mennoniten werden von weltlichen Vertretern, dem Oldenburger

„Kirchenvater“ Hamelmann als dem Wortführer sowie Vertretern der jeverischen Kirche vernommen.

Hermann von Accum gibt zunächst die Streitpunkte wieder, von denen die Mennoniten nicht abgehen wollen: „Sie halten pro paradoxo, 1) daß Christus von Marien der Jungfrauen menschliche Natur angenommen. 2) Sie verwerffen die Kindertaufe. 3) Von wirklichen Sünden lehren sie auch unrecht und 4) von der Justifikation; 5) von der Erbsünde, als wäre keine Erbsünde. 6) Von den Kirchen lehren sie auch anders denn wir und 7) von den Personen im göttlichen Wesen.“⁸⁴

An diese Zusammenstellung schließt sich eine Unterredung an, die zwischen Hamelmann und Brunsfeld allein geführt wurde. Hierbei ist zunächst die Frage der Menschwerdung Christi erörtert worden.⁸⁵

Hamelmann fragt: „Glaubt ihr auch, daß Mariae der Jungfrauen Saamen oder Fleisch und Blut Christus an sich genommen?“⁸⁶ und fährt dann mit Schriftbeweisen belegend fort: „daß Christus sei der rechte Saame Abrahæ, seinen Brüdern in allen Dingen gleich, das ist wahrer Mensch, gleich wie wir von Menschen geboren, also auch er, ausgenommen die Sünde, ein wahrer Mensch geboren.“⁸⁷ Brunsfeld entgegnet mit Ps. 51,7, wonach auch Christus wie alle Menschen „... sündlich Fleisch angenommen haben müsse, dann aber aufhöre, unser Erlöser von der Sünde zu sein.“⁸⁸ Hamelmann setzt dagegen die Empfängnis vom Heiligen Geist und daß daher das von Maria geborene Kind heilig und ohne Sünde sein müsse. Daraufhin greifen auch die anderen Teilnehmer in den Disput ein und weisen darauf hin, daß Christus sich Sohn Davids nenne und Maria nach Frauenart schwanger gewesen sei. Brunsfeld gesteht daraufhin ein, „... Christus sei gewißlich ein wahrer Mensch, aber es gehe über seinen Verstand, wie er das sei.“⁸⁹

Hamelmann weist dann darauf hin, daß diejenigen, die Christus einen wahren Menschen nennen, auch seine Herkunft von Maria dem Fleische nach anerkennen müßten.⁹⁰ Gleich wie alle anderen Menschen sei Christus also von Fleisch und Blut, und das müsse den Menschen ein großer Trost sein, den „... gleich wie wir in Fleisch und Blut gesündigt, also auch er im Fleisch und Blut, gleichwie Petrus sage, dafür wahrhaftig bezahlet und mit seinem Blute uns erlöset“; denn nach Brunsfelds Rede könnte das ja nicht recht Blut oder Fleisch genennet werden in der Schrift, wenn er nicht wahrer Mensch von der Maria sollte geboren sein.⁹¹

Brunsfeld darauf: „er wolle diese Lehre nicht verdammen, noch verwerfen, aber er verstehe sie nicht und wolle deswegen nach Jesaias Wort: ‚generationem ejus, quis enarrabit?‘ (Jes. 53,8) nicht temere davon ‚disseriren oder

schlossen'.⁹² Für das Tribunal deutet diese Einstellung offenbar auf totalen Unglauben. „Das non liquet des Verstandes durfte ihn doch nicht veranlassen, an die Stelle der Schriftlehre ein ebenso wunderbares Fündlein seines Verstandes zu setzen.“⁹³ Hamelmann wirft Brunsfeld daraufhin einen Mangel an Glaubensgehorsam gegenüber der Schrift und gegen die Lehre der ganzen alten katholischen Kirche vor.

Da in der Frage der Menschwerdung Christi kein Konsens herbeizuführen ist, geht Hamelmann zum Artikel über die Kindertaufe über. Brunsfeld gesteht ein, daß die Christenkinder zur Kirche gehören, was für Hamelmann die Notwendigkeit der Taufe zwingend nach sich zieht.⁹⁴ Die Taufe sei an die Stelle der Beschneidung getreten. Darauf entgegnet Brunsfeld, daß sich in der Bibel nirgends ein gleiches Gebot für die Kindertaufe wie für die Beschneidung finde. Hamelmann sieht in der Taufe eine geistige Beschneidung.⁹⁵ Es folgt eine Erörterung der Frage, inwieweit das Bekenntnis und die Unterweisung einer Taufe nach der Schrift vorausgehen müßten. Dabei geht Brunsfeld auf Röm. 10, 14 f. ein. Wenn der Glaube aus dem Anhören des Wortes komme, so könnten unverständige Kinder keinen Glauben haben. Aber Hamelmann erinnert ihn wiederum daran, daß Paulus hier von Erwachsenen handle. „Könnten Kinder in keiner Weise Glauben haben, so hätten sie auch nicht zu Christo kommen mögen, weil niemand ohne Glauben Gott gefallen möge (Röm. 14, 23. Ebr. 11, 6).“⁹⁶

Hamelmann schreitet fort und nimmt den Syllogismus als klares Argument auf: „Wenn nach Luc. 18,15 die Kinder Glieder des Reiches und Erben des Segens seien, warum solle man ihnen das Zeichen der Gnade und der Benedieung verweigern, warum den Kindern des alten Bundes (Psalm 112,2. 71,6)? Mit Recht habe daher die Kirche von der Apostel Zeiten an die Kindertaufe vollzogen, wie es ja die Taufen ganzer Gesinde durch Paulus und Petrus beweise.“⁹⁷ Brunsfeld antwortet darauf, daß die Kindertaufe nirgends ausdrücklich erwähnt würde, „... wo aber von der Taufe ganzer Familien die Rede sei, da stehe ausdrücklich dabei, daß sie alle geglaubt, was also nur von Erwachsenen und nicht von Kindern gelten könne.“⁹⁸

Hamelmann entgegnet auf diesen Einwand, daß demzufolge auch nur Männer zum Abendmahl zugelassen werden dürften. Man sollte die Schrift dafür nutzen, um aus ihr Folgerungen für die Lehre zu ziehen, nicht aber, nach den wortwörtlichen Belegen zu einzelnen Fragen zu suchen. Auf die Kinder bezogen meint Hamelmann, daß man ihnen den Glauben nicht absprechen dürfe, nur weil sie Gottes Wort nicht hören noch verstehen könnten. Der Glaube sei eine Gabe Gottes (1. Cor. 12,9), von Gott (Col. 2,12. 1. Petr. 1,5) und vom Geiste Gottes gewirkt (1. Cor. 12, 3. Math.

16,17). Und von Gottes Wirkung in den Kindern rede die Schrift. Wenn man nur diejenigen taufte, die glauben, so dürfe man niemanden taufen. Eine Wissenschaft vom Glauben könnten die Menschen sich nicht anmaßen. Das könne nur Gott.⁹⁹

Der Disput um die Kindertaufe führt zu keinem Konsens, und so nimmt der Redekampf mit Brunsfeld sein Ende mit dessen Eingeständnis, die Zulässigkeit der Kindertaufe für andere einzuräumen. Er für seinen Teil halte sie für unnütz, weil Kinder die Bedeutung der Taufe nicht begreifen könnten.¹⁰⁰

Auch die Erbsünde, das heißt die Vergebung der Sünden nach einem gottesfürchtigen Leben, wird von Brunsfeld negiert, und daraufhin wird die Verhandlung auf den folgenden Morgen vertagt.

Brunsfeld verweigert jeglichen Widerruf, „... wirft aber die Frage auf, ob die von Gottlosen verrichtete Taufe gültig sei.“ Hamelmann verweist ihn auf die Kraft der Einsetzung und des Wortes Christi, welche durch die Person der das Sakrament Verwaltenden nicht bedingt seien, „hic est error Donatistarum, quem Augustinus refutavit. Sic ille dimittitur de consilio Praesidentium.“¹⁰¹

Weiter geht die Verhandlung mit den anderen Mennoniten, deren Wortführer Johann Gerdes ist. Sie bringt aber nach Darstellung Schauenburgs inhaltlich keine neuen Aspekte, „... nur ist es interessant, wie der alte Gerdes als ein geschickter Disputax an den schwachen Stellen seiner Gegner einzusetzen weiß, so mit der Frage: ‚Ist denn Maria vom Stamme Davids? ich halte es nicht, denn ihre Base Elisabeth war vom Stamme Levi... Solches habe ich nicht finden können.‘“¹⁰²

Hamelmann entgegnet darauf, „... daß Christus nach Jes. 7 und 9 von einer Jungfrau geboren werden solle, und hierdurch werde seine wahre menschliche Natur nicht alterirt, ...“¹⁰³

Eine hitzige Diskussion um die Frage der Genealogie schließt sich an. Dem widerborstigen Gerdes werden Stellen aus verschiedensprachigen Bibeln vorgelesen. Auch eine Täuferbibel wird geholt, vielleicht weil Gerdes einwandte, er lese in seiner Bibel anders.¹⁰⁴ Gerdes läßt sich nicht überzeugen, und wenig später nähert sich das Colloquium seinem Ende. Die Befrager mit Hamelmann an der Spitze halten den Täufern deren Uneinsichtigkeit trotz mannigfaltiger Beweise vor. Für die Beschuldigten antwortet Gerdes „echt sektirerisch“: „Weil wirs nicht verstehen und uns zu hoch ist, bitte ich, man wolle uns über unsern verstande nicht beschweren, wir wollen Gott umb seinen heiligen Geist bitten.“¹⁰⁵ Auf die letzte, entscheidende Frage, ob sie es gegen die ganze Kirche mit den von Gott und der ganzen

Kirche abgesonderten Ketzern halten würden, antworten Gerdes und die übrigen: „Wir verstehen es nicht, darumb können wir es nicht annehmen.“¹⁰⁶ Auf die noch ausstehenden Fragen wird nicht mehr eingegangen. Am Ende ergreift Hamelmann das Wort und spricht den Bann über das Häuflein der sechs Wiedertäufer aus: „So seid ihr auch eben also verdampft, und von der christlichen Gemeinde verbannet, und stets abgesondert“, welches alle Prediger mit eben denselben Worten bekräftigen. Es wird denn, schließt der Kanzler, unser gnädiger Herr und Graf sein Urteil sprechen müssen, das, wie der Statthalter noch bemerkt, auf Landesverweisung lauten müsse, wenn sie sich nicht eines andern besännen.“¹⁰⁷ Und so passierte es. Über die wenigen, überhaupt in Erscheinung getretenen Mennoniten im Jeverland wurde der Bann verhängt, und sie wurden des Landes verwiesen.

Moderater als in vielen Passagen seiner Schrift schließt Schauenburg, selbst lutherischen Bekenntnisses: „Ihrer Ueberzeugungstreue, in der sie lieber Stelle und Heerd, als die Wahrheit, so weit sie dieselbe erkannt, verließen, können wir unsre Achtung nicht versagen.“¹⁰⁸

Wohin sich die des Landes verwiesenen Täufer gewendet haben, ist unklar. Vermutlich haben sie sich dem allgemeinen Zug nach Osten angeschlossen. Versuche, anhand der Familiennamen Schlüsse auf eine Bewegung in Richtung der Mennonitengemeinde in Neustadtgödens zu ziehen, hatten keinen Erfolg, da die Namenverzeichnisse nicht vollständig vorliegen.

Nach der Betrachtung der „täuferrelevanten“ Dokumente der Herrschaft Jever aus dem 16. Jahrhundert wird deutlich, daß die eingangs gestellte Frage, welche Interessen verhindert haben mochten, daß sich Täufer im Herrschaftsbereich Jever niederlassen konnten, nicht mehr offen bleiben muß. Der Tanz auf dem Vulkan, den Fräulein Maria angesichts des Reformationsverlaufs in ihrem Ländchen vor dem Kaiser vollführen mußte, war schwer durchzuhalten, doch vermochten Maria, Remmer von Seedië und „ihre“ Pfarrer durch ein entschiedenes Auftreten gegen die Täufer ihren nicht eben stringent kaiserkonformen Kurs zu überdecken. Zu konstatieren, daß die Reformation in Jever *nur* deshalb Bestand haben konnte, weil eine religiös schwankende, nach außen gegenüber dem mächtigen Kaiser zu Rücksicht gezwungene Herrschaft einen gemeinsamen Gegner zu stilisieren vermochte, würde zu weit greifen. Ein *auch* anstelle des „nur“ aber ist gerechtfertigt.

Die Frage, ob die sich in vielen Mandaten und Verordnungen niederschlagende antitäuferische Marschrouten unabdingbar gewesen ist, weil die Obrigkeit ein Rumoren in den religiösen Grundfesten der Herrschaft

befürchten mußte, kann nicht eindeutig beantwortet werden und mag dem jeweiligen Betrachterstandpunkt überlassen bleiben. Bis zum Jahre 1576, wo ein einziges Mal Täufer namentlich genannt werden, gibt es keine Zahlen zu ihrem Vorhandensein im jeverschen Herrschaftsgebiet. Die Vehemenz und Häufigkeit der Behandlung von Täuferthemen in Mandaten und Verordnungen machen dann natürlich stutzig und werfen die Frage nach ihrer Verhältnismäßigkeit auf. Die Täufer in Jever und Jeverland: ein vielbeschriebenes Thema. Vielleicht ein Thema ohne Gegenstand.

¹ Der jeversche Pastor Volker Landig in einem Gespräch im August 1991.

² Ludwig Schauenburg: Die Täuferbewegung in der Grafschaft Oldenburg-Delmenhorst und der Herrschaft Jever zur Zeit der Reformation, eine kirchengeschichtliche Studie, Oldenburg 1888 (fortan: Schauenburg).

³ Vgl. Emil Sehling (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Niedersachsen: Die außerwelfischen Lande. 2. Halbband: 1. Teil. Stift Hildesheim, Stadt Hildesheim, Grafschaft Oldenburg und Herrschaft Jever. Bearbeitet von Anneliese Sprengler-Ruppenthal. Tübingen 1980, S. 971 ff. (Fortan: Sprengler-Ruppenthal).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Deeters, Walter: Kleine Geschichte Ostfrieslands, Leer 1985, S. 37 (fortan: Deeters).

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. Menno Smid: Die geschichtliche Entwicklung der konfessionellen Verhältnisse in Ostfriesland. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, Band 89, 1991, S. 201–214, bes. S. 204.

⁹ Heinrich Schmidt: Oldenburg und Friesland in Mittelalter und Reformationszeit (bis 1573). In: Geschichte des Landes Oldenburg. Ein Handbuch. Im Auftrag der Oldenburgischen Landschaft herausgegeben von Albrecht Eckhard in Zusammenarbeit mit Heinrich Schmidt. Oldenburg 1987, S. 97–173, bes. S. 162 (fortan: Schmidt).

¹⁰ Carl Woebcken: Die Reformation in Jever und Knipphausen. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 49. Bd., 1851, S. 103 (fortan: Woebcken).

¹¹ Vgl. Sprengler-Ruppenthal (3), S. 973.

¹² Gustav Rütthning: Oldenburgische Geschichte. Volksausgabe in einem Band. Oldenburg 1937, S. 250 (fortan: Rütthning).

¹³ Friedrich Wilhelm Riemann: Das Interim und die Herrschaft Jever. In: Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte, Nr. 5, 1900, S. 225–280, bes. S. 227 (fortan: Riemann).

¹⁴ Schmidt (9), S. 164.

¹⁵ Vgl. Woebcken (10), S. 103.

¹⁶ Vgl. Christian Friedrich Strackerjan (Hg.): Beiträge zur Geschichte der Stadt Jever. Bremen 1836, S. 23 (fortan: Strackerjan).

¹⁷ Vgl. Strackerjan (16), S. 23/24.

¹⁸ Vgl. Schmidt (9), S. 163.

¹⁹ Sprengler-Ruppenthal (3), S. 974.

²⁰ Vgl. Schmidt (9), S. 164.

²¹ Ebd.

- ²² Ausführlich dazu: Sprengler-Ruppenthal, (3), S. 974–977, bes. S. 976.
- ²³ Vgl. Riemann (13), S. 228.
- ²⁴ Zum Verfahren detailliert: Riemann (13), S. 228/229.
- ²⁵ Vgl. Riemann (13), S. 230.
- ²⁶ Vgl. Riemann (13), S. 229.
- ²⁷ Dieses wertvolle Dokument jeverscher Reformationsgeschichte wird in der Bibliothek des Mariengymnasiums Jever (Sign. XI Cb 1) aufbewahrt. Es trägt den Titel: „Der Prediger in Jehverlands Bedencken ummdt Confession wider dass Interim“ und enthält auf den Seiten 1–196 eine Abschrift des Hohenkirchener Pastors Hermann von Accum, daran schließen sich die Originalbeiträge der jeverländischen Pastoren zum Interim an, die teils lateinisch, teils mittelniederdeutsch verfaßt sind (fortan: Erklärung).
- ²⁸ Riemann (13), S. 230.
- ²⁹ Erklärung (27), S. 158.
- ³⁰ Erklärung (27), S. 51/52.
- ³¹ Erklärung (27), S. 158.
- ³² Ebd.
- ³³ Erklärung (27), S. 51/52.
- ³⁴ Erklärung (27), S. 186.
- ³⁵ Erklärung (27), S. 173.
- ³⁶ Erklärung (27), S. 149–152.
- ³⁷ Oekolampadius war kein Täufer, sondern der Reformator Basels.
- ³⁸ Hiermit spielt Cornelius Falconisa auf die Vielweiberei an, die Batenburg gestattet.
- ³⁹ Schauenburg (2), S. 22.
- ⁴⁰ Ebd.
- ⁴¹ Ebd.
- ⁴² Ebd.
- ⁴³ Ebd.
- ⁴⁴ Vgl. Susanne Woelk: Zur verlassenen Mennonitenkirche am Schwarzen Brack. In: Mennonische Geschichtsblätter, 47./48. Jg., S. 89–103, bes. S. 91.
- ⁴⁵ Schauenburg (2), S. 12.
- ⁴⁶ Ebd. Schauenburg beruft sich mit diesem Zitat auf: Jacobus Theoderici, Pastors zu Oldorf Erklärung zum Interim, pag. 130.
- ⁴⁷ Hans-Jürgen Goertz: Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der zweite Speyerer Reichstag und die Täufer. In: Rainer Wohlfeil, Hans-Jürgen Goertz: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529, Göttingen, 1980, S. 25.
- ⁴⁸ Dazu auch: Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte und Deutung. 2. Aufl. München 1988, S. 127.
- ⁴⁹ Goertz (48), S. 127/128.
- ⁵⁰ Vgl. Rütthing (12), S. 352.
- ⁵¹ Schauenburg (2), S. 13.
- ⁵² So mutmaßt Schauenburg (2), S. 14.
- ⁵³ Rütthing (12), S. 248.
- ⁵⁴ Dieses Datum nennt Sprengler-Ruppenthal (3), S. 978. Da jedoch Remmer von Seediek 1557 gestorben ist, ist anzunehmen, daß die „Verbesserungen“ früheren Datums sind.
- ⁵⁵ Strackerjan (16), S. 85.
- ⁵⁶ Ebd.
- ⁵⁷ Ebd.

- ⁵⁸ Schauenburg (2), S. 34/35.
- ⁵⁹ Schauenburg (2), S. 34.
- ⁶⁰ Schauenburg (2), Fußnote 16, S. 12.
- ⁶¹ Vgl. Sprengler-Ruppenthal (3), S. 978.
- ⁶² Vgl. Sprengler-Ruppenthal (3), S. 977.
- ⁶³ Schauenburg (2), S. 58–60.
- ⁶⁴ Sprengler-Ruppenthal (3), S. 977.
- ⁶⁵ Sprengler-Ruppenthal (3), S. 978.
- ⁶⁶ Die „kerkenordeninge“ von 1562 ist in der Bibliothek des Mariengymnasiums sowie in der Schloßbibliothek vorhanden.
- ⁶⁷ Vgl. Schmidt (9), S. 164.
- ⁶⁸ Vgl. erster Teil der Jeverischen Kirchenordnung.
- ⁶⁹ Vgl. Sprengler-Ruppenthal (3), S. 979.
- ⁷⁰ Ebd.
- ⁷¹ Ebd.
- ⁷² Vgl. Friedrich Wilhelm Riemann: Das Marienläuten in Jever, Oldenburg 1896, S. 1.
- ⁷³ Hermann Hamelmann: Oldenburgisch Chronikon. Neue Ausgabe 1983. Oldenburg 1983, S. 421. Hamelmann schreibt hier, daß Frl. Maria in einer stattlichen Grabstätte, welche sie selbst hatte erbauen lassen, von Graf Johann ehrlich zu Erden bestattet worden sei (fortan: Hamelmann 1983).
- ⁷⁴ Schmid (9), S. 151.
- ⁷⁵ Auch in der von Hamelmann verfaßten Oldenburgischen Kirchenordnung kommen die Täufer vor. Im Abschnitt „Sol man die kleinen kindlein auch teufen?“ ist zu lesen: „Das aber die teufflichen widerteufer schreien, die kindlein verstehen noch nichts und haben nicht glauben, darumb sey ihre tauf ein nichtige, unnütze ceremonia, dagegen soltu festiglich diese wort des Herrn Christi halten (Mt. 19,14).“ Zitiert nach: Sprengler-Ruppenthal (3), S. 1046.
- ⁷⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm Schaer: Die Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst vom späten 16. Jahrhundert bis zum Ende der Dänenzeit. In: Geschichte des Landes Oldenburg. Ein Handbuch. Im Auftrag der Oldenburgischen Landschaft herausgegeben von Albrecht Eckhard in Zusammenarbeit mit Heinrich Schmidt. Oldenburg 1987, S. 197.
- ⁷⁷ Vgl. Johann Heinrich Feustking: Historia Colloquii Jeverensis inter Lutheranos et reformatos. Zerbst 1707. Das Buch wird in der jeverschen Schloßbibliothek aufbewahrt. In ihm sind keine Hinweise oder protokollarischen Notizen zum Gespräch Lutheraner/Täufer enthalten.
- ⁷⁸ Hamelmann, 1983 (74), S. 423. Die Hamelmannsche Chronik selbst stammt aus dem Jahre 1599, es handelt sich also bei dem vorliegenden Zitat um ein „Gedächtnisprotokoll“. Zur Anzahl der vernommenen Täufer sei bemerkt, daß im Mennonitischen Lexikon und auch bei Schauenburg (2), S. 35, von sechs Täufern die Rede ist.
- ⁷⁹ „Öffentlich kurz Gespreech und Unterredung in der Stadt Jever in Friesland für den altenburgischen und jeverschen Rethen am 13. und 14. Februar 1576 zwischen den Predigern und Wiederteuffern, aus vielen Ursachen, dem christlichen Leser zu gute, damit der Wiederteuffer unverstandt jeder männiglich bekannt werde, newlich in den Truck verfertigt.“ Getruckt zu Lemgof durch Bartholomeum Schlodt 1578.
- Dieser Druck ist bei Schauenburg (S. 36) nachgewiesen in der „Hamburger Stadtbibliothek Realkatalog O. A. vol. IX, pg. 117, aus der Bibliothek des Barthol. Nicol. Krohn, Pastor am D. Magdal. Hamburg“. Ich habe den Druck in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg zu bekommen versucht. Er taucht tatsächlich in einem der alten Realkataloge auf, allerdings im Band X. Die weitere Suche war nicht von Erfolg gekrönt: Die unter O. A. angegebenen

Bestände wurden im 2. Weltkrieg ausgelagert, dort von Brandbomben der Alliierten getroffen und sind fast alle vernichtet worden. Eine Einsichtnahme war also auf diesem Wege nicht möglich. Eine andere Hoffnung, daß dieser Druck im Nachlaß Krohns, den er 1782 der Hamburger Stadtbibliothek schenkte, stecken könnte, ist noch nicht gänzlich erloschen, da noch nicht in alle Bände Einsicht zu nehmen war. Auch in den Bibliotheken in Oldenburg (Landesbibliothek) und Jever (Schulbibliothek des Mariengymnasiums, Schloßbibliothek) sowie im Staatsarchiv Oldenburg ist er nicht vorhanden.

⁸⁰ Schauenburg (2), S. 37–43.

⁸¹ Der Wohnort Brunsfelds wird nicht genannt.

⁸² Schauenburg (2), S. 35.

⁸³ Schauenburg (2), S. 36.

⁸⁴ Schauenburg (2), S. 37.

⁸⁵ Eine Sonderlehre des melchioritischen Täuferniums. Dazu ausführlich: Sjouke Voolstra: Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer, Kampen 1982.

⁸⁶ Schauenburg (2), S. 37.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Schauenburg (2), S. 38.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Schauenburg (2), S. 40.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Vgl. Schauenburg (2), S. 40/41.

¹⁰⁰ Vgl. Schauenburg (2), S. 41.

¹⁰¹ Schauenburg (2), S. 41. In einer Fußnote zu dieser Stelle schreibt Schauenburg: „Brunsfeld traf mit den übrigen Mennoniten die Landesverweisung; wohin er sich gewandt, ist unbekannt...“

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Vgl. Schauenburg (2), S. 42.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Schauenburg (2), S. 43.

¹⁰⁸ Ebd.

Stets hilfreich und tolerant entgegengekommen?

Die Politik des Elbinger Rates gegenüber den Mennoniten bis 1772

Als Wilhelm Mannhardt 1863 in seiner berühmten Gelegenheitsarbeit über die Wehrfreiheit der altpreußischen Mennoniten auf einigen Seiten die Entwicklung der Mennoniten in Elbing und seinem Territorium während der polnischen Zeit skizzierte,¹ griff er hierfür neben den vereinzelt Angaben bei älteren Autoren des 18. Jahrhunderts vor allem auf die Beschreibung der Stadt Elbing von Michael Gottlieb Fuchs zurück.² Fuchs, einem Elbinger Patriziergeschlecht entstammend und ehemaliger Professor am dortigen Gymnasium,³ hatte die Geschichte der Mennoniten in seiner Heimatstadt ebenfalls nur kursorisch beleuchtet, dabei aber immerhin auf die von seinem Vater angefertigten Register der Ratsrezesse zurückgreifen können. In der Rezeption der einschlägigen Fuchs'schen Passagen durch Mannhardt verlagerten sich nun die Akzente in einer die ganze weitere Geschichtsschreibung entscheidend beeinflussenden Weise. Hatte Fuchs die Politik des Elbinger Rates gegenüber den Mennoniten noch als ambivalent beschrieben, so kehrte sich diese Tendenz bei Mannhardt in eine positive Grundhaltung um. Diese Ansicht dominierte seitdem die eher spärlichen Veröffentlichungen über die Geschichte der Elbinger Mennoniten. Horst Penner gab ihr 1978 im ersten Band seiner Darstellung über die ost- und westpreußischen Mennoniten ihren letzten, prägnant formulierten Ausdruck. Die bisherigen Forschungen zusammenfassend, kam er an mehreren Stellen seines Werkes zu dem zugespitzten Urteil, daß die Elbinger gegenüber den Mennoniten „stets Großzügigkeit und Toleranz“ bewiesen hätten, bzw. daß die Stadt ihnen „durch alle Jahrhunderte ... hilfreich und tolerant entgegengekommen“ sei.⁴

Die Haltbarkeit der in solche apodiktische Aussagen mündenden Tendenz der bisherigen Geschichtsschreibung soll im folgenden anhand der heute im Archiwum Panstwowe w Gdansku lagernden archivalischen Überlieferung der Stadt Elbing kritisch überprüft werden. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Haltung des Rates gegenüber den Mennoniten; das Verhalten der Gesellschaft und der Mennoniten selbst wird nur insoweit miteinbezogen, wie es für das Verständnis der Ratspolitik erforderlich ist. Da von der Hauptquelle, den Ratsrezessen, für das 17. Jahrhundert nur verein-

zelte Jahrgänge erhalten geblieben sind,⁵ ist auch ein Rückgriff auf im 18. Jahrhundert erstellte Register dieser Rezesse notwendig.⁶ Diese fallen allerdings ihrem Charakter nach nicht nur äußerst knapp aus, sie sind auch lückenhaft und dokumentieren, wie sich aus der vergleichenden Benutzung der Register und der vorhandenen Rezeßbände schließen läßt, längst nicht alle die Mennoniten seinerzeit betreffenden Vorgänge.

Die zum Königreich Polen gehörende Stadt Elbing, die um 1550 zwischen zehn- und fünfzehntausend Einwohner zählte, war bereits im ausgehenden 14. Jahrhundert von Danzig als führende Handelsstadt Preußens abgelöst worden, erlebte aber im letzten Viertel des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nochmals eine wirtschaftliche Blütezeit.⁷ Zum Wohlstand der Stadt trug auch ein großes Landgebiet bei, das Elbing im späten Mittelalter zugefallen war; durch fortschreitende Siedlungstätigkeit stiegen die Pachteinkünfte daraus seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert stetig an.⁸ Bei der Verwaltung der Stadt standen sich der sechszehnköpfige, von den führenden Familien gestellte und sich selbst ergänzende Rat und die aus 32 Mitgliedern bestehende Gemeinde als Vertretung der Bürgerschaft gegenüber. Nach einer kurzzeitigen Schwächung zwischen 1568 und 1572 behauptete dabei der Rat seine Vorherrschaft unangefochten bis fast zum Ende der polnischen Zeit.⁹ Eng mit dem Rat verbunden war auch die lutherische Kirche, die in Elbing und seinem Landgebiet seit der Mitte des 16. Jahrhunderts eine zwar nicht unbestrittene, aber faktisch dominierende Stellung einnahm. Die freie Ausübung des lutherischen Gottesdienstes war seit 1558 durch ein Religionsprivileg Sigismunds II. gesichert, nachdem der Rat bereits seit den 1520er Jahren die Durchführung der Reformation zielstrebig gefördert hatte.¹⁰

Unter zumeist stillschweigender Duldung des Rates hatten sich niederländische Flüchtlinge, bei denen es sich in der großen Mehrheit um Täufer bzw. Mennoniten gehandelt haben dürfte, bereits seit den 1530er Jahren in Elbing und seinem Territorium angesiedelt.¹¹ Deren Stellung blieb zunächst prekär; einem königlichen Ausweisungsbefehl aus dem Jahre 1550 war 1571 auf Betreiben der lutherischen Geistlichkeit und Drängen der Zünfte ein entsprechender Beschluß des Rates gefolgt.¹² Ungeachtet dieser Dekrete vermochten sich die Mennoniten in und um Elbing zu behaupten. Das hatte vor allem ökonomische Ursachen.¹³ Ihre aus den Niederlanden mitgebrachten Kenntnisse der Entwässerungstechnik versetzten sie auf dem Lande in die Lage, die tiefliegenden und sumpfigen Teile des Territoriums, die bis dahin für die Stadt und ihre Bürger von keinem Nutzen gewesen waren, in fruchtbares Kulturland zu verwandeln.¹⁴ Soweit sie städtische

Gewerbe ausübten, kam ihnen vermutlich der seit den späten 1570er Jahren energisch betriebene und zeitweilig erfolgreiche Versuch Elbings entgegen, sich in heftiger Konkurrenz zu Danzig wieder einen größeren Anteil am Ostseehandel zu sichern. Der Rat bemühte sich dabei, die wirtschaftliche Kraft der Stadt nicht zuletzt durch Zuzug fremder Kaufleute zu stärken. In den 1580er Jahren gelang es ihm, die englischen Kaufleute in der Ostsee vertraglich an Elbing zu binden und diese Stadt zum Umschlagplatz für ihren Handel zu machen.¹⁵ Es dürfte kein Zufall sein, daß in eben dieser Phase die erstmalige Verleihung des Elbinger Bürgerrechts an zwei mennonitische Seidenkrämer – am 16. April 1585 – erfolgte.¹⁶

Die Eröffnung des Zugangs zum Bürgerrecht, mit dem das Recht zum Grunderwerb und die volle wirtschaftliche Betätigungsfreiheit im Rahmen der gegebenen Gewerbeordnung verbunden waren, stellt eine entscheidende Zäsur dar. Es kennzeichnet die gefestigtere Stellung der Mennoniten in Elbing, daß um die gleiche Zeit von einigen Gemeindemitgliedern ein Haus in der Stadt erworben, im Innern umgebaut und zum offiziellen Versammlungsort gemacht werden konnte.¹⁷ In den folgenden rund hundert Jahren, in denen der Zugang zum Bürgerrecht die meiste Zeit prinzipiell offen blieb, schwankte die Politik des Elbinger Rates gegenüber den Mennoniten zwischen Entgegenkommen und Zurücksetzung. Beeinflußt, nicht aber determiniert von der entsprechenden Politik der polnischen Krone und der preußischen Landstände,¹⁸ war es vor allem die jeweilige politische und ökonomische Lage der Stadt und nicht zuletzt die Wahrnehmung der Mennoniten und ihres Verhaltens durch Bürgerschaft und Rat, die die konkreten Entscheidungen bestimmten.

Die Verleihung des Bürgerrechts an Mennoniten war seitens des Rates eine zurückhaltend ausgeübte Ermessensentscheidung, die je nach den Umständen der Person und der Zeitverhältnisse erfolgte. Einschließlich der beiden bereits genannten Fälle sind zwischen 1585 und 1673 insgesamt neun Verleihungen belegt.¹⁹ Ihnen standen immer wieder Beschlüsse gegenüber, die Mennoniten entweder überhaupt nicht mehr oder doch zumindest nicht unterschiedslos zum Bürgerrecht zuzulassen.²⁰ Exemplarisch läßt sich die Haltung des Rates an zwei Entscheidungen des Jahres 1637 aufzeigen. Am 21. August wurde Salomon Conwenz, der das Bürgerrecht auf einen Seidenkram beantragte, dieses zugestanden, weil er „eines Bürgers und Bruders Sohn, auch sein eigen halb Haus in dieser Stadt hatt“. Er mußte hierfür die hohe Summe von 100 Talern zugunsten der Stipendiatenkasse erlegen, und der Rat hielt ausdrücklich fest, daß der Supplikant dieses „als ein gratuitum genissen, und sein Exempel zu keiner Consequenz gezogen werden

soll.“²¹ Nur eine Woche später, am 28. August, hatte der Rat Bedenken, den „Wiederteuffern, so das Bürgerrecht haben wollen“, dieses zu geben. Denn man wisse nicht, „was vor weittre zustandt mit denselben ins künftige gewinnen möchte, ob sie nicht von der Stadt alsdann wegmüsten.“²²

Die Grenzen der wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten wurden seitens des Rates für die ländlichen und die städtischen Mennoniten unterschiedlich weit gesteckt. Im Elbinger Territorium wurde ihre Siedlungstätigkeit während des 17. Jahrhunderts aus ökonomischem Kalkül weiter kräftig gefördert.²³ Bezeichnenderweise genehmigte der Rat 1637 den Verkauf eines Hofes im Werder an einen „Wiederteuffer“, als ihm vorgetragen wurde, „das Käuffer ein thätiger Mann sein solle“.²⁴ Die städtischen Mennoniten dagegen wurden in der gleichen Zeit gezielten ökonomischen Restriktionen unterworfen, mit denen die Vorrangstellung der nichtmennonitischen Bürgerschaft gesichert werden sollte. Bereits 1614 erfolgte ein Ratsbeschluß, ihnen den scheffel- und tonnenweisen Handel zu untersagen.²⁵ Die Absicht, ihnen eine selbständige Stellung im Handel zu verwehren, zog sich durch das gesamte 17. Jahrhundert. In mehreren Ratsrezessen wurden die Mennoniten deshalb verpflichtet, ihre Waren nur von Bürgern zu kaufen.²⁶ Bei der Branntweinbrennerei, ihrem zweiten bedeutenden Gewerbe, wurden die Mennoniten durch eine erhöhte steuerliche Belastung schlechter gestellt. 1671 beschloß der Rat, daß die mennonitischen Branntweinbrenner vom Sechstel 10 Groschen, die Bürger jedoch nur 8 Groschen abführen sollten.²⁷ Soweit erkennbar, wurde allein im Posamentengewerbe, das die Mennoniten vermutlich wie in Danzig als erste in Elbing eingeführt hatten, eine Ungleichbehandlung vermieden. 1699 hatte die Zunft der Posamentenmacher und Bortenwirker zwei Älterleute, von denen der eine der lutherischen, der andere der mennonitischen Gemeinde angehörte.²⁸

Es ist aufschlußreich, einen kurzen Blick auf die englischen Kaufleute zu werfen, denen bei ihrer Niederlassung in Elbing zu Ausgang des 16. Jahrhunderts ebenfalls die Möglichkeit des Bürgerrechterwerbs zugebilligt worden war.²⁹ Sofern sie dauerhaft in Elbing blieben, assimilierten sie sich rasch; schon nach wenigen Jahrzehnten zählten ihre Familien zu den führenden, ratsfähigen Geschlechtern der Stadt.³⁰ Zu Beginn des 17. Jahrhunderts gab es demgegenüber zwar auch Ansätze einer stärkeren gesellschaftlichen Integration der Mennoniten. Wenigstens einige von ihnen verkehrten nachweisbar in den Einrichtungen der zahlreichen Bruderschaften, in denen sich damals ein bedeutender Teil des geselligen Lebens der Stadt abspielte. So übernahmen in einigen Fällen Mennoniten jeweils für eine

kurze Zeit die Bewirtung des Gartens der St. Georgen-Bruderschaft, wo bei reichlichem Bierkonsum musiziert und gespielt wurde.³¹ Insgesamt allerdings blieben die gegenseitigen kulturellen Barrieren so groß, daß die Mennoniten von ihrer Umwelt als Außenseiter wahrgenommen und entsprechend behandelt wurden.

Dazu trugen nicht zuletzt die Grundsätze des Eidesverbots und der Wehrlosigkeit bei. Stadtobrigkeit und Gesellschaft fiel es schwer, diese Abweichungen von der Norm als zulässige Verhaltensweisen zu akzeptieren. So hatte der Rat zwar 1592 festgelegt, daß Mennoniten, die das Bürgerrecht erwarben, lediglich „bey ihrem Gewissen“ geloben sollten, „den Bürgereyd zu halten“;³² 1605 allerdings wurde die Weigerung zum Schwur vom Rat als Grund genommen, das Bürgerrecht zu versagen.³³ Als zwanzig Jahre später dagegen ihre einfachen Zeugenaussagen vor Gericht förmlichen Eiden gleichgestellt wurden, bewog dies König Sigismund III. zu einer Beschwerde.³⁴ Verständnisprobleme bereitete auch die Verweigerung des Waffengebrauchs. 1606, 1607 und nochmals 1612 baten die Mennoniten darum, vom Aufzug auf die Wache befreit zu werden, wofür sie die Zahlung eines Wachgeldes anboten. 1617 wurde ihnen vom Rat die Geldzahlung erlassen, sofern sie einen Stellvertreter schickten. 1621 allerdings verlangte die Gemeinde, daß sie persönlich auf die Wache ziehen sollten; als die Mennoniten 1636 erneut anboten, sich durch eine Geldzahlung vom Wachdienst zu befreien, wollte dies die Gemeinde nicht annehmen. 1655 erörterte der Rat in mehreren Sitzungen einen Vorschlag, wonach die Mennoniten auf eigene Kosten 50 Soldaten unterhalten sollten.³⁵ Erst mit der Wehrordnung von 1660, die eine Geldzahlung von einem Gulden als Abgabe für jede verweigerte Wache festsetzte, wurde eine Lösung gefunden, die bis zum Ende der polnischen Zeit Bestand hatte.³⁶

Das andauernde Bewußtsein, daß die Mennoniten nicht ihresgleichen, sondern Fremde seien, spiegelt sich in den wiederkehrenden Klagen, die teils von der Gemeinde, teils direkt von Zünften erhoben wurden. So bat 1619 die Gemeinde, die Nahrung der Branntweinbrennerei nur den Bürgern, nicht aber den Mennoniten zu erlauben.³⁷ Zwischen 1645 und 1647 hielt die Gemeinde dreimal darum an, die Mennoniten nicht länger zum Bürgerrecht zuzulassen.³⁸ 1646 und nochmals 1656 beantragte die Krämerzunft beim Rat, die vielen mennonitischen Krämer abzuschaffen.³⁹ Die sich hier von unterscheidende Sichtweise des Rates wird in einer 1646 auf dem preußischen Landtag abgegebenen Erklärung der Elbinger Deputierten deutlich. Als diese von ihren Danziger Kollegen angegriffen wurden, weil die Mennoniten in Elbing das Bürgerrecht ohne Eidschwur erhielten, ver-

teidigten sie sich mit dem Argument, daß „die Mennisten ... sich erstlich eine ziemliche Zeit bei ihnen aufgehalten und nachmals auch durch Erbauung etlicher Häuser die Stadt gezieret“ hätten.⁴⁰ Die Mennoniten wurden demnach von der Elbinger Führungsschicht um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht als völlige Fremde betrachtet, sondern als Einwanderer, die zum Vorteil der Stadt in Elbing Wurzeln geschlagen hatten. Bei allen Schwankungen verfolgte der Rat deshalb lange Zeit eine Politik, die der Ausgrenzung der Mennoniten durch Gemeinde und Zünfte gegensteuerte, ohne den minderen Status der Mennoniten jemals grundsätzlich in Frage zu stellen.

Ab den 1680er Jahren verstärkte sich jedoch die Zurücksetzung der städtischen Mennoniten durch den Rat. In dieser Zeit verschlechterte sich die wirtschaftliche und finanzielle Lage Elbings zunehmend. Als Folge des zweiten schwedisch-polnischen Krieges drückte eine hohe Schuldenlast die Stadt, während gleichzeitig Handel und Handwerk einen andauernden Niedergang erlebten.⁴¹ Die Mennoniten, die das Bild des Fremden, das ihnen anhaftete, nie abzulegen vermocht hatten, wurden nun desto stärker als wirtschaftliche Konkurrenten wahrgenommen. Auch der Rat verband mit ihnen nun weniger den zuvor gesehenen Nutzen, den sie der Stadt stifteten, als vielmehr den vermeintlichen Schaden, den sie durch ihre ökonomischen Aktivitäten den Bürgern zufügten. Ein gewisser, in seinem Umfang nicht quantifizierbarer Zuzug von Mennoniten, die u. a. aus den Danziger Vorstädten nach Elbing abwanderten,⁴² verstärkte die Vorbehalte zusätzlich.

1683 trug der Rat der Erbwette auf, daß sie „ein scharfes Auge auf hiesige bei der Stadt wohnende Mennonisten habe, sie vorfordere und befrage, wie einer und der andere derselben zu der Nahrung, die er unangesagt ohne erlegung einiger schuldig recognition ungescheuet treibet, komme, und wer ihm die Freyheit dazu ertheilet, und solches darum, weil sich die Zahl der Mennonisten tägl. häuffet und durch ihren handel der bürgerschaft kein geringer abbruch geschiehet.“ Der nach diesem Beschluß in die Ratssitzung eintretende Vizevogt bat im Namen der Gemeinde darüberhinaus, daß der Rat „keine Mennonisten alhir mehr annehme oder dulde, weil derer gantzes Wesen zum präjudiz der bürgerschaft gereichet.“⁴³ Bereits 1681 hatte der Rat beschlossen, daß einem Bürger gegenüber einem Mennoniten der Vorrang bei einem Hauskauf in der Stadt zustehe. Bei der Bestätigung dieses Beschlusses drei Jahre darauf wurde die Schlechterstellung der Mennoniten dadurch unterstrichen, daß deren Grundstückserwerbungen künftig nicht mehr in das Erbbuch, sondern lediglich in das librum memorandum eingetragen werden sollten.⁴⁴ Im gleichen Jahr 1684 wiederholte die Gemeinde ihren Antrag, keine Mennoniten mehr als Bürger anzunehmen.⁴⁵ Im Januar

1688 reichte die Kaufmannschaft eine Supplik gegen die Mennoniten beim Elbinger Rat ein, die schlaglichtartig die immense Distanz sichtbar werden läßt, die die Bürgerschaft nach ihrem Selbstverständnis von den Mennoniten trennte und die auch das Verhalten des Rates zunehmend beeinflusste. Ihr Angriff richtete sich gegen mennonitische Kaufleute, insbesondere Zacharias Jantzen,⁴⁶ die in vielen Fällen die Bürgerfreiheit und die erhaltene Gerechtigkeit der übrigen Kaufleute kränkten. Sie führten ihnen nicht zukommende Waren und brächten die zur Kauf- und Handelschaft bestgelegenen Häuser und Speicher teils durch Zahlung hoher Preise an sich, obwohl die Mennoniten „doch keines Bürger Rechts fähig, sondern nur ex tollerantia alhie geduldet werden.“ Es sehe so aus, daß die königlichen Bürger und Kaufleute zugrunde gehen müßten, während die „Mennoniten im alhiesigen Orte floriren, und im Handel und Wandel die Oberhand bekommen,“ obwohl sie weder dem König, noch dem Rat oder der Stadt „mit Eydes Pflichten verbunden, sondern im Fall der Noth ihren marches weiternehmen; da hingegen ein Bürger Ehr, Gutt und Bluth, Zeit und Leben darsetzen und vermöge seines Eydes fußhalten (= Widerstand leisten) muß.“⁴⁷ Der wichtigste Ausdruck der sich ändernden Einstellung des Rates gegenüber den Mennoniten ist ihr Ausschluß vom Bürgerrecht. Zwar faßte der Rat 1687 nochmals einen Beschluß, in dem sein Erwerb durch Mennoniten für prinzipiell möglich erachtet wurde,⁴⁸ doch näherte sich die Zeit, in der Mennoniten in Elbing Bürger werden konnten, nunmehr für mehr als zwei Generationen ihrem Ende. Bereits ab 1673 ist kein einziger Fall mehr nachweisbar, in dem ein Mennonit tatsächlich Bürger wurde. Mit Hilfe der im Jahre 1700 einsetzenden Bürgermatrikel, in die alle Bürgerrechtsverleihungen eingetragen wurden, läßt sich dann auch positiv belegen, daß den Mennoniten der Zugang zum Bürgerrecht für die gesamte weitere polnische Zeit versperrt blieb.⁴⁹ Die Ausübung bürgerlicher Berufe blieb ihnen allerdings in exakt gezogenen Grenzen möglich. Hierzu gehörte nicht nur das Posamentengewerbe, das noch um 1760 überwiegend von Mennoniten betrieben wurde,⁵⁰ sondern auch der Detailhandel. 1692 und 1697 legte der Rat fest, daß es drei bis vier Freikrämer geben dürfe, die das Krämerrecht besaßen, ohne Mitglied der Zunft zu sein.⁵¹ In diesem Zusammenhang beschwerte sich die Krämerzunft 1697 vergebens, daß der Rat einem dritten Mennoniten die Krämerfreiheit erteilt habe.⁵² 1745 und 1761 bestätigte der Rat diese Beschlüsse und erlaubte insgesamt drei Mennoniten gegen Zahlung von jeweils 500 Gulden, als sogenannte Außenbrüder einen Seidenkram anzulegen.⁵³ Gegen eine Ausweitung der den Mennoniten offenstehenden Berufszweige sperrte sich indessen der Rat. 1743 verbot er dem

Gewerk der Bäcker, einen mennonitischen Jungen zur Lehre anzunehmen, „weil solches niemahls allhir gebräuchlich gewesen“ sei.⁵⁴

Es ist bezeichnend für die gewandelte Sichtweise des Rates, daß auch die mühsam erreichte Anerkennung der bloßen mennonitischen Versicherung anstelle der förmlichen Eidesleistung gegen Ende des 17. Jahrhunderts wieder in Frage gestellt wurde. Bereits 1682 wies der Rat die Mennoniten an, bei ihrer Erklärung mit Ja und Nein die Hand auf die Brust zu legen. Obwohl sie gegen diese Forderung als eine Verletzung ihrer Gewissensfreiheit protestierten, bekräftigte der Rat seine Anordnung nochmals 1694.⁵⁵ Als 1714 die Mennonitengemeinde erneut vorstellig wurde, erkundigte sich der Rat in Danzig nach der dortigen Praxis. Obwohl dort das einfache Ja und Nein als genügend angesehen wurde, war der Elbinger Rat lediglich bereit, seine bisherige Forderung auf solche Fälle zu beschränken, die Leib und Leben betrafen.⁵⁶

Zugleich wurden den Mennoniten über das bisherige Maß hinaus erhöhte oder zusätzliche Abgaben auferlegt. 1702 beschloß der Rat, daß die Mennoniten das Kopfgeld in doppelter Höhe zahlen sollten.⁵⁷ Während des Nordischen Krieges, als Elbing zunächst von schwedischen, dann russischen Truppen besetzt war und hohe Kontributionsforderungen zu erfüllen hatte,⁵⁸ verschärfte sich die Belastung der Mennoniten nochmals. 1708 kamen sie bei einer kriegsbedingten Sonderabgabe, wie es in ihrer Beschwerde dagegen heißt, „alleinig in den höchsten Anschlag“ und mußten den normalen Satz dreifach geben. Sie legten ein notariell beglaubigtes Zeugnis bei, daß ihre Glaubensgenossen in Danzig wie die übrigen Bürger behandelt würden und baten um ein gleiches Verfahren.⁵⁹ Gleichwohl wurden sie auch bei einer 1711 bewilligten Hilfssteuer mit dem dreifachen Satz belastet. Als im gleichen Jahr nochmals eine Hilfssteuer mit einem verdoppelten Hebesatz beschlossen wurde, intervenierte selbst der Vogt, also der Vertreter der Gemeinde, zugunsten der Mennoniten beim Rat.⁶⁰ Aus der Verhandlung des Rates mit der Gemeinde geht hervor, daß die Mennoniten beim Hebesatz grundsätzlich „gleich den principalsten Kaufleuten a 9 fl.“ angesetzt wurden. Die für die Mennoniten geltende Verdreifachung des beschlossenen doppelten Satzes von 18 Gulden hätte damit eine Belastung für jeden mennonitischen Steuerpflichtigen von 54 Gulden ergeben. Der Präsident des Rates schlug der Gemeinde vor, die Mennoniten nur mit dem verdoppelten Betrag, also 36 Gulden, zu belasten, da diese sich beschwert hätten, „daß sie an keinem Ort so hart alß eben hier mitgenommen werden.“ Die Gemeinde stimmte dem für dieses eine Mal zu, und beschloß darüber hinaus, die „notorisch Armen“ unter den Mennoniten lediglich mit

der einfachen Hilfssteuer (18 Gulden) und damit wie die größten Kaufleute zu belasten.⁶¹

1713 beschloß der Rat, sowohl von den nach Elbing zugezogenen als auch von den in dieser Stadt geborenen Mennoniten die Zahlung eines Schutzgeldes zu verlangen. Einen entsprechenden Beschluß hatte der Rat bereits einmal 1688 gefaßt, auf die Erhebung aber nach Beschwerden der betroffenen Mennoniten verzichtet.⁶² Deutlicher noch als in den erhöhten Hebesätzen drückt sich in dieser Forderung das nunmehrige Bewußtsein des Rates aus, daß die seit über einem Jahrhundert in Elbing lebenden Mennoniten im Grunde Fremde seien. Als die einheimischen Mennoniten die Abgabe mit dem Hinweis auf ihren Geburtsort und dem Argument verweigerten, daß sie entweder keine bürgerliche Nahrung trieben oder sich deswegen beim Rat besonders abfänden, hielt der Rat im Protokoll fest, „daß solch Schutzgeld nicht in Ansehung der Nahrung, die sie treiben, sondern wegen der Freyheit, sich alhir aufhalten zu können, von ihnen entrichtet wird.“ Wegen der schlechten Zeiten fand sich der Rat lediglich zu einer Ermäßigung des Schutzgeldes bereit.⁶³ Diese Abgabe wurde auch künftig bis zum Ende der polnischen Zeit von allen Mennoniten, die in Elbing einen eigenen Haushalt gründeten, erhoben.⁶⁴ Der durchschnittlich von einem Mennoniten zu erlegende Betrag lag während der gesamten Zeit zwischen 40 und 50 Gulden und fiel damit relativ gering aus. Der niedrige Satz weist allerdings weit mehr auf die bescheidenen wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen die meisten Elbinger Mennoniten in diesen Jahrzehnten lebten,⁶⁵ als auf besondere Nachsicht des Rates hin.

Mit dem ökonomischen Niedergang Elbings ging der politische Machtverlust der Stadt einher. Besonders augenfällig wurde dies 1703, als Preußen sein Pfandrecht für eine vom polnischen König nicht zurückbezahlte Anleihe ausübte und das Elbinger Territorium besetzte. Der Rat reagierte auf die Erfahrung der Ohnmacht Elbings mit einer Politik, die sich am Althergebrachten festklammerte und Konflikte mit der polnischen und preußischen Krone schon im voraus zu vermeiden suchte.⁶⁶ Diese Grundtendenz der Elbinger Politik des 18. Jahrhunderts wirkte sich auch auf die Behandlung der Mennoniten aus. Der Rat fürchtete mehr denn je, daß ihm jedes Entgegenkommen nachteilig ausgelegt werden könne. 1707 untersagte er den Nachdruck ihres erstmals 1660 in Elbing gedruckten Katechismus, „weil es doch ein Kätzerisch buch ist, und man in künfftigen Zeiten einige ungelegenheit besorget“.⁶⁷ Als die Vorsteher der Mennonitengemeinde 1723 den Rat um Erlaubnis baten, „in ihrer Gemeinde künftighin, so wie es in andern Gemeinen geschieht, Gott d. Herrn mit einem Liedchen zu loben, und zu



Abb. 1 Foto: P. J. Foth
Ehemalige Mennonitenkirche in Montau



Abb. 2 Foto: P. J. Foth
Doppelte „Galgenbrücke“ bei Rückforth,
Kleines Marienburger Werder



Abb. 3 Foto: P. J. Klassen
Eine der letzten Windmühlen
Wickerau im Weichseldelta



Abb. 4 Foto: P. J. Foth
Ehemalige Mennonitenkirche in Thiensdorf
(heute Kornspeicher)



Abb. 5 Foto P. J. Klassen
Ehemalige Mennonitenkirche Fürstenwerderfeld bei Bärwalde
(im Frühjahr 1990 abgebrannt)



Abb. 6 Foto: S. Woelk
Wegweiser in Neustadtgödens: Zur alten Mennonitenkirche



Abb. 7 Foto: S. Woelk
Eingang zur Mennonitenkirche in Neustadtgödens
(erbaut 1741) – bald Eingang ins Café

Abb. 10: Fotokommunikation 19. Juni
2. September 1999: Eintrag vom 20.08.1999 auf dem Weg zur Mennonitenkirche
in Amsterdam. Eigenes Foto vom 19.08.1999. K. v. L. hat dabei die Welt. Auf der 12. Sitzung



Abb. 8 und 9 Fotos: M. Klaube
Mennonitenkolonie „Nuevo Progreso“ in Mexiko

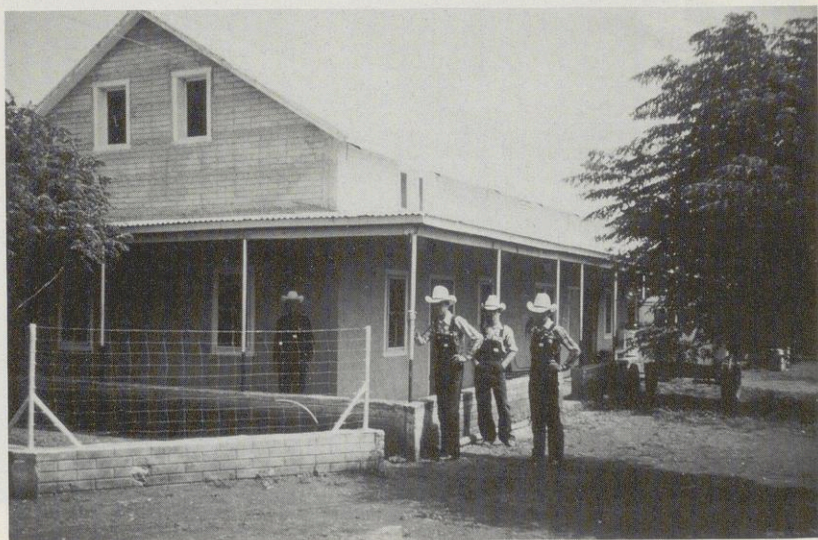


Abb. 7 Foto: S. Wöck
Eingang zur Mennonitenkolonie in Mexiko
(Jahres 1941) - Bild Eingang ins Dorf

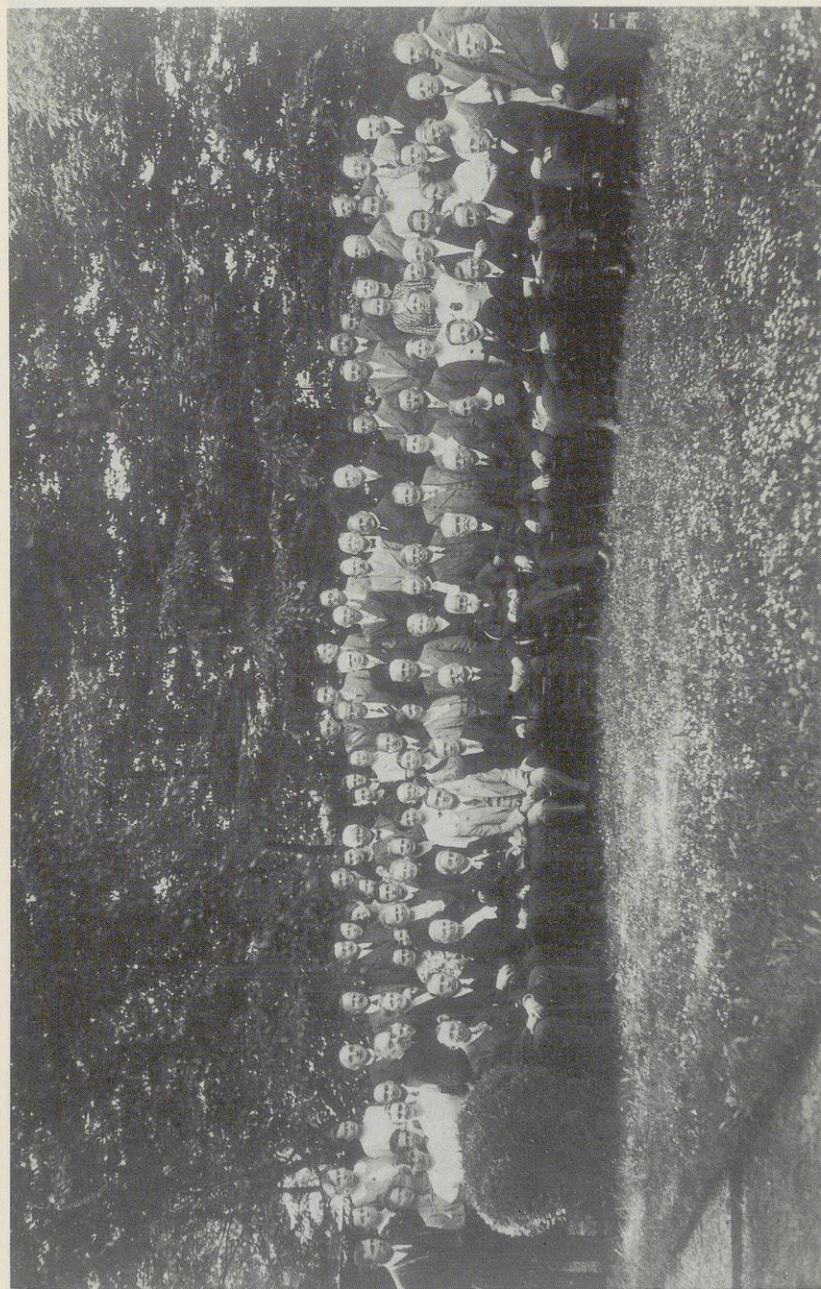
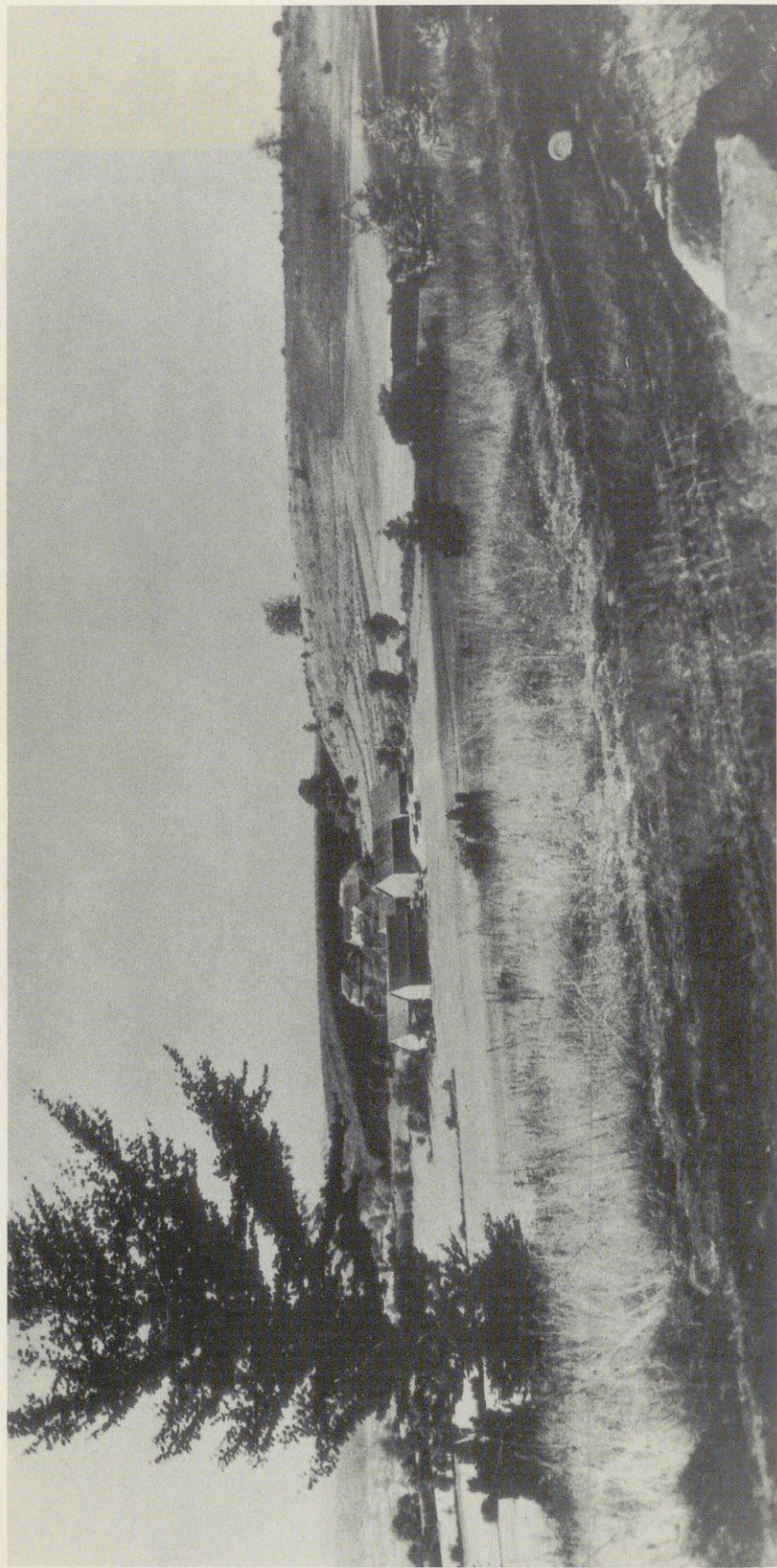


Abb. 10 Fotosammlung: H. Fast
 2. deutscher Mennonitentag, Gronau, vom 26.–28. Juni 1936, auf dem Weg zur Mennonitischen Weltkonferenz
 in Amsterdam, Elspeet und Wimarsum, 29. Juni – 3. Juli 1936; 1. R. v. l. n. r.: achter Chr. Neff, zwölfter E. Händiges.

Abb. 11 Foto bereitgestellt von: Mennonite Library and Archives, North Newton, Kansas, USA.
Der Rhönbruderhof 1933/34



singen“, wurde der Beschluß vorerst ausgestellt.⁶⁸ Als die Mennoniten 1727 und 1728 erneut um die Genehmigung nachsuchten, lehnte der Rat jeweils ab.⁶⁹ Es war schließlich der katholische Bischof, bei dem die Mennoniten in dieser Angelegenheit Gehör fanden.⁷⁰

Häufiger allerdings gab das Verhalten der katholischen Kirche den Mennoniten Anlaß zur Klage. Diese nutzte die andauernde Schwäche des Elbinger Rates im 18. Jahrhundert dazu, ihre Stellung in Elbing wieder zu festigen. Besonders energisch trat hierbei der 1738 zum Propst der katholischen Nikolaikirche und bischöflichen Offizial ernannte Johannes Nepomuk Melchior auf.⁷¹ Er verfolgte in den 1740er Jahren hartnäckig das Ziel, auch die Mennoniten unter seine geistliche Jurisdiktion zu bringen, indem er den mennonitischen Lehrern und Ältesten wiederholt die Vornahme geistlicher Handlungen untersagte, Vorladungen vor das katholische Konsistorium aussprach und bei Nichtbeachtung Straf gelder verhängte.⁷² Im Juni 1746 legte er wegen einer nicht bezahlten Geldstrafe sogar einen Arrest auf die Leiche des eben verstorbenen mennonitischen Ältesten Hermann Jantzen. Die Beerdigung konnte erst nach Vermittlung des Rates stattfinden, nachdem der Arrest nunmehr auf die Güter des Toten gelegt worden war.⁷³ Dem Rat, an den sich die Mennoniten in allen diesen Fällen mit der Bitte um Schutz und Hilfe wandten, ging es in diesen Auseinandersetzungen vorrangig darum, die eigene Rechtsposition zu wahren, nach der die Mennoniten unter seiner Jurisdiktion stünden. Mit dieser Zielsetzung intervenierte der Rat wiederholt bei Melchior; da er allerdings zugleich bestrebt war, das Verhältnis zum Propst nicht zu belasten, nahm er zusätzliche Beschränkungen für die Mennoniten, wie etwa das 1746 verhängte Verbot einer Leichenrede auf dem Kirchhof, durchaus hin.⁷⁴

Seit den 1690er Jahren vollzog der Elbinger Rat auch eine Kehrtwendung in seiner Politik gegenüber den Mennoniten im Landgebiet. Hier wurden die bereits genannten Ursachen durch zwei besondere Motive verstärkt. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hatten die mennonitischen Siedler im Niederungsgebiet des Weichseldeltas vornehmlich Neuland erschlossen. Die Kultivierung bislang ungenutzten Landes schritt im Elbinger Territorium zwar auch in den folgenden Jahrzehnten unter starker Beteiligung der Mennoniten voran; zugleich aber siedelten mennonitische Landwirte nun verstärkt in bereits bestehenden Ortschaften, deren Boden bis dahin im Besitz von Lutheranern war.⁷⁵ Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts gab es deshalb Klagen der lutherischen Pfarrer über die Zunahme von Mennoniten in ihren Kirchspielen; sie befürchteten eine Verdrängung der Lutheraner und damit nicht zuletzt eine Verminderung ihrer Einkünfte.⁷⁶ Die Mennoniten unterla-

gen im Elbinger Territorium zwar dem evangelischen Pfarrzwang und mußten deshalb die festgelegten Pfarrabgaben leisten,⁷⁷ doch gab es in ihrer Höhe nicht fixierte Einnahmearten, die von den Gemeindegliedern freiwillig gegeben wurden und bei einer Verringerung der evangelischen Seelenzahl oder deren Grundbesitzes geringer als bisher ausfielen. Der Rat, der in diesen Kirchspielen gleichzeitig als Landesherr, Konsistorium, Superintendent und Patron fungierte,⁷⁸ sah deshalb in den Mennoniten eine Gefahr für die lutherischen Gemeinden. Zum andern verlor der Rat seit der Besetzung des Elbinger Territoriums im Jahre 1703 sein bisheriges finanzielles Interesse an mennonitischen Landwirten. Seit dieser Zeit erhielt die Stadt aus dem Landgebiet nur noch die Einnahmen, die zur Versorgung ihrer Beamten, der Kirchen- und Schulbediensteten sowie der milden Stiftungen nötig waren. Der Rest floß in die preußische Staatskasse, ohne daß je eine Aussicht bestand, daß die Pfandsumme dadurch abgetragen werden konnte.⁷⁹ Im Juni 1725 faßte der Rat seine Politik gegenüber den Mennoniten im Landgebiet so zusammen, daß „in vorigen Jahren unterschiedene Senatus Consulta gemacht worden (sind), vermöge welcher die Ausbreitung derer Mennoniten zu hemmen beliebt, ihnen gar keine Freyheit zu verstatten, vielmehr die Selbe suchen gänzlich loß zu werden“.⁸⁰ Auch wenn die tatsächlichen Entscheidungen des Rates nicht derart konsequent ausfielen, wie es in diesem Satz zum Ausdruck kommt,⁸¹ wird darin doch die allgemeine Tendenz sichtbar.

So gab der Rat regelmäßig den Anträgen der lutherischen Kirchspiele statt, die in ihrem Sprengel wohnenden oder sich neu ansäßig machenden Mennoniten zur Zahlung zusätzlicher Abgaben zu zwingen. Hierbei handelte es sich vor allem um das nach der Größe des Grundbesitzes berechnete „Säckelgeld“; es sollte den fiktiven Einnahmeverlust ausgleichen, der sich aus der Nichtteilnahme der Mennoniten am evangelischen Gottesdienst und dem damit verbundenen geringeren Geldaufkommen im Klingelbeutel ergab.⁸²

Zugleich versuchte der Rat, die vereinzelt vorkommenden Übertritte von Lutheranern zur Mennonitengemeinde möglichst zu unterbinden. Schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war der Rat gegen angebliche mennonitische Bekehrungsversuche eingeschritten,⁸³ und die im Jahre 1700 geschehene Duldung eines Konfessionswechsel zu den Mennoniten blieb eine Ausnahmeerscheinung.⁸⁴ 1730 ordnete der Rat eine Untersuchung gegen zwei Mennoniten an, die sich unterständen, „Lutherische Leute auf ihren Glauben zu bringen“.⁸⁵ Als fünf Jahre später berichtet wurde, daß es „umb die Evangelische Religion auff dem Lande wegen der Mennoniten

sehr mißlich aussehe“, weil in drei Fällen Mennonitinnen ihre lutherischen Ehemänner zum Übertritt in die Mennonitengemeinde gedrängt hätten, entschied der Rat, daß die Übergetretenen „das Land zu räumen angehalten werden“ sollten.⁸⁶

Seit den 1720er Jahren suchte der Rat der weiteren Zunahme des mennonitischen Grundbesitzes Schranken zu setzen. Im Februar 1721 berichtete der zuständige Außenkämmerer dem Rat, daß der Schulz von Klein Mausdorf, Jacob Düring, seinen Hof an einen Mennoniten verkauft habe und abzuwandern gedenke. Da in diesem Ort „die Mennonisten neml. Oberhand gewinnen“, Düring aber nicht ungeneigt sei, in Klein Mausdorf zu bleiben, schlug er dem Rat vor, den bislang vom Außenkämmeramt nicht bestätigten Verkauf rückgängig zu machen. Der Rat stellte daraufhin den Grundsatzbeschuß auf, den Evangelischen nicht zu gestatten, ihre Höfe ohne vorherige Benachrichtigung des Außenkämmeramtes zu verkaufen. Dieses Amt aber dürfe keinen Vertrag ohne Konsens des Rates bestätigen.⁸⁷ Eine neue Qualität erreichte die Politik der Beschränkung des mennonitischen Grundbesitzes im Jahre 1741, als den „Christen“(!) ein Nächstigungsrecht gegenüber Mennoniten zugebilligt wurde.⁸⁸ Damit kam bei dem Verkauf oder der Neuverpachtung von Höfen ein Mennonit nur noch dann zum Zuge, wenn keine Bewerbung eines anderen Christen vorlag. 1751 richteten die Mennoniten des Elbinger Territoriums deshalb eine Beschwerdeschrift an die Kriegs- und Domänenkammer in Königsberg, in der sie sich nach den Worten des preußischen Intendanten Pöhling u. a. darüber beklagten, daß sie von den Lutheranern „durch die öftere Nächstigung bey d. Kauff u. Verkauff derer (= mennonitischen, d.V.) Höffe sehr gepreßet u. mitgenommen“ würden.⁸⁹

1753 suchten die Vertreter der mennonitischen Großwerder-Gemeinde beim Rat um die Genehmigung nach, in Rosenort ein Bethaus errichten zu dürfen. In der hierzu gefällten Entscheidung spiegelt sich noch einmal das Grundmuster der Ratspolitik nicht nur gegenüber den ländlichen Mennoniten im 18. Jahrhundert wider. Weil der Rat von der katholischen Geistlichkeit Vorhaltungen fürchtete, wurde das Gesuch vor allem auch deshalb abgelehnt, „umb alle Verantwortung u. Verdrüßlichkeiten ... zu vermeiden“.⁹⁰ Andererseits fürchtete man, daß nach einer Genehmigung noch mehr Mennoniten in das Territorium zögen. Diese würden „die Lutheraner von ihren Höfen treiben, auch zuletzt lauter Mennoniten Besitzer der Höfe u. Ländereyen werden, wodurch aber unsere Lutherische Kirchen, an welche sie ohnedem mit Unwillen u. Zwang die Gebühren abtragen, gänzlich verfallen und eingehen möchten.“⁹¹

Überblickt man die Politik des Elbinger Rates gegenüber den Mennoniten bis 1772, so wird deutlich, daß von steter Hilfsbereitschaft und Großzügigkeit keine Rede sein kann. Es ist auch fragwürdig, sein Verhalten nach solchen Kategorien zu beurteilen. Der Rat verfolgte eine Politik, die sich an den von ihm erkannten Interessen der Stadt ausrichtete. Im Rahmen dieser Zielsetzung war er gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu offen geübter Toleranz gegenüber den Mennoniten bereit. Wenn sich seit dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts deren Rechtsstellung verschlechterte, dann hatte dies zunächst, auf die städtischen Mennoniten bezogen, drei Gründe. Der kulturell bedingte Unterschied zwischen Mennoniten und Nichtmennoniten blieb derart groß und für die Zeitgenossen gewichtig, daß die Mennoniten trotz mancher Ansätze zur Integration letztlich als Fremde wahrgenommen wurden. Diese Eigenschaft führte aber dazu, daß in einer Situation der sich verschärfenden wirtschaftlichen Krise die mennonitischen Gewerbetreibenden als Bedrohung für die Wohlfahrt der einheimischen Bevölkerung empfunden wurden. Schließlich hatte diese Außenseiterrolle zur Folge, daß der Rat im 18. Jahrhundert nicht bereit war, zugunsten der Mennoniten das Risiko auch nur entfernt möglicher Konflikte mit ihm übermächtig scheinenden Gegnern einzugehen. Bei den Mennoniten des Territoriums kam seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert hinzu, daß die lutherische Kirche durch deren Ausbreitung Schaden zu nehmen schien, während der frühere Vorteil hoher Pachtzahlungen für die Stadt bedeutungslos wurde. Das Beispiel der Mennoniten in Elbing zeigt einmal mehr, wie mühsam und rückschlagsgefährdet der Prozeß der gesellschaftlichen und staatlichen Anerkennung von Minderheiten meist verläuft – nicht nur im behandelten Zeitraum.

¹ Wilhelm Mannhardt, Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten. Eine geschichtliche Erörterung, Marienburg 1863, S. 69–72.

² Michael Gottlieb Fuchs, Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes in topographischer, geschichtlicher und statistischer Hinsicht, 3 Bde., Elbing 1818–32.

³ Edward Carstenn, Art. Fuchs, Michael Gottlieb, in: Altpreußische Biographie, hg. v. Christian Kröllmann, Bd. 1, ND Marburg 1974, S. 200.

⁴ Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil I: 1526 bis 1772, Weierhof 1978, S. 60 u. 150, vgl. auch S. 102.

⁵ Vorhanden sind lediglich die Rezesse der Jahre 1602–07, 1622–23, 1637–38, 1677, 1683 und 1687.

⁶ Es handelt sich um die Bestände Archiwum Panstwowe w Gdansk (APG), 369,1/108 bis 369,1/111.

⁷ Vgl. Edward Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, 2. Aufl., Elbing 1937, S. 360 ff.; Michael North, *Elbinger Schiffverkehr und Handel in der Frühen Neuzeit*, in: *Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde* 19 (1980), S. 89–99.

⁸ Vgl. Karl-Heinz Ludwig, *Zur Besiedlung des Weichseldeltas durch die Mennoniten. Die Siedlungen der Mennoniten im Territorium der Stadt Elbing und in der Ökonomie Marienburg bis zur Übernahme der Gebiete durch Preußen 1772*, Marburg 1961, S. 53 f., 71 f., 83.

⁹ Vgl. Edward Carstenn, *Elbings Verfassung zu Ausgang der polnischen Zeit*, in: *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 52 (1910), S. 17 ff.; ders., *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 331 ff., 410 ff.

¹⁰ Vgl. Christian Eduard Rhode, *Der Elbinger Kreis in topographischer, historischer und statistischer Hinsicht*, Danzig 1871, S. 370 ff.; Gottfried Schramm, *Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation (1517/1558)*, in: *Historia Integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*, hg. v. Hans Fenske, Wolfgang Reinhard, Ernst Schulz, Berlin 1977, S. 125–154.

¹¹ Vgl. Penner (wie Anm. 4), S. 56 ff.

¹² Fuchs (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 302 f.

¹³ Vgl. dazu die grundsätzlichen Überlegungen bei Erich Hassinger, *Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958), S. 226–245, v.a. S. 228 f.

¹⁴ Vgl. Ludwig (wie Anm. 8), S. 50 ff., 69 ff.

¹⁵ Vgl. Carstenn, *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 352 ff.

¹⁶ Zur Bürgerrechtsverleihung vgl. Emil Händiges, *Beiträge zur Geschichte der Mennonitengemeinde Elbing-Ellerwald auf Grund handschriftlicher und anderer Quellen*, in: *Beiträge zur Geschichte der Mennoniten. Festgabe für D. Christian Neff zum 70. Geburtstag*, Weierhof 1938, S. 35; Fuchs (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 304.

¹⁷ Fuchs (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 305 f.

¹⁸ Vgl. dazu W. Mannhardt (wie Anm. 1), S. 64 ff.

¹⁹ APG, 369,1/109, S. 486 (1592), S. 483 (1633), S. 482 (1637), Händiges (wie Anm. 16), S. 39 (1641 und 1673). 1617 und 1618 erhielten zwei Personen das Bürgerrecht ohne Eid auf ihr Gewissen (APG, 369,1/108).

²⁰ 1605, 1637 und 1644 faßte der Rat den Beschluß, keine Mennoniten mehr zum Bürgerrecht zuzulassen; 1621 und 1638 fiel die Entscheidung dahin aus, die Mennoniten nur bei Vorliegen besonderer Gründe in die Bürgerschaft aufzunehmen. APG, 369,1/109, S. 483.

²¹ APG, 369,1/26, S. 286. – Bei allen Zitaten ist der besseren Lesbarkeit wegen die Interpunktion stillschweigend den heute geltenden Regeln angepaßt worden.

²² APG, 369,1/26, S. 292.

²³ Vgl. Ludwig (wie Anm. 8), S. 52 ff.

²⁴ APG, 369,1/26, S. 155.

²⁵ APG, 369,1/109, S. 486.

²⁶ APG, 369,1/109, S. 482.

²⁷ APG, 369,1/108, S. 153.

²⁸ APG, 369,1/108, S. 157.

²⁹ Carstenn, *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 362.

³⁰ Vgl. Carstenn, *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 369. Vgl. auch Fuchs (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 144 ff., der auf den nachhaltigen kulturellen Einfluß der englischen Kaufleute auf Lebensart und Bildung in Elbing verweist.

³¹ Vgl. George und Axel Grunau, *Die St. Georgen-Bruderschaft zu Elbing*, Marburg 1965,

S. 77 ff., v. a. S. 80 mit Anm. 136. Neben den dort genannten Mennoniten wird für 1591 der Mennonit Hans von Köln als Geschenkgeber der St. Martins-Bruderschaft erwähnt, ebd., S. 121. – Kurt Kauenhoven, Die Sankt-Georgen-Bruderschaft zu Elbing und die Elbinger Mennoniten, in: Mennonitische Geschichtsblätter 25 (1968), S. 14–17, und nach ihm Penner (wie Anm. 4), S. 149 u. 373, Anm. 23a, haben mit Verweis auf das o. g. Buch behauptet, daß mehrere Mennoniten Mitglieder der St. Georgen-Bruderschaft und damit Angehörige eines exklusiven Zirkels von Patriziern und angesehenen Bürgern gewesen seien. Das ist jedoch eine doppelte Fehlinterpretation: Einmal handelte es sich bei den von ihnen genannten Mennoniten nur um zeitweilige Wirte des Gartens, die gewöhnlich gerade aus den Besuchern des Hofes gewählt wurden, die bislang keiner Bruderschaft angehörten (Grunau, S. 77, 80 f.). Vor allem aber war die Bruderschaft um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert keineswegs der „exclusive Club“, den Kauenhoven und Penner darin sehen, sondern eine zwar angesehene, aber große und offene Vereinigung, in die zwischen 1578 und 1626 durchschnittlich jährlich 33 (!) Personen, sowohl Einheimische als auch Fremde, neu aufgenommen wurden (vgl. Grunau, S. 103). – Es ist im übrigen durchaus bemerkenswert, daß sich Mennoniten an solchen Orten aufhielten und zur Geselligkeit durch die Übernahme des Ausschanks beitrugen. Um die Wende zum 19. Jahrhundert konnte eine solche „Gleichstellung mit der Welt“ die Anwendung der Kirchenzucht bis zum Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge haben. Vgl. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof: Amtstagebücher der Ältesten der Elbing-Ellerwalder Gemeinde 1778–1795, 1800–1809, 1809–1820, passim.

³² APG, 369,1/109, S. 486.

³³ APG, 369,1/109, S. 483.

³⁴ Wilhelm Crichton, Zur Geschichte der Mennoniten, Königsberg 1786, S. 23. – Abraham Hartwich, Geographisch-Historische Landes-Beschreibung derer dreyen im Pohnischen Preußen liegenden Werdern, als des Dantziger- Elbing- und Marienburgischen, (...), Königsberg 1722, S. 278, führt das, nach Tages- und Monatsangabe sowie Inhalt zu schließen, gleiche Mandat für das Jahr 1615 an. W. Mannhardt (wie Anm. 1), S. 71 f., hat daraus geschlossen, daß es sich um zwei verschiedene Verordnungen handele, und dabei irrtümlich statt 1625 das Jahr „1635“ angegeben, als Sigismund III. bereits tot war.

³⁵ APG, 369,1/109, S. 483.

³⁶ Carstenn, Elbings Verfassung (wie Anm. 9), S. 35, Anm. 7.

³⁷ APG, 369,1/108, S. 152.

³⁸ APG, 369,1/109, S. 484.

³⁹ APG, 369,1/109, S. 338 und 482.

⁴⁰ Zitiert nach Hermann Gottlieb Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und Geschichte von 1569–1919, Danzig 1919, S. 49.

⁴¹ Vgl. Carstenn, Geschichte (wie Anm. 7), S. 388 ff.

⁴² Vgl. APG, 369,1/28, S. 264.

⁴³ APG, 369,1/28, S. 264 f., 270.

⁴⁴ APG, 369,1/109, S. 485.

⁴⁵ APG, 369,1/109, S. 483.

⁴⁶ Er hatte 1673 als letzter Mennonit nachweislich das Bürgerrecht erhalten. 1674 wird er als Prediger der Gemeinde erwähnt; er starb 1691. Händiges (wie Anm. 16), S. 39 f.

⁴⁷ APG, 492/259, S. 151 f.

⁴⁸ APG, 369,1/29, S. 488.

⁴⁹ APG, 369,1/132 (Matricula civium Elbingensium de anno 1700 ad annum 1821). Der Beweis, daß es sich bei den hier Genannten im Einzelfall nicht auch um Mennoniten handelt,

läßt sich wegen des Fehlens von Konfessionsangaben nur indirekt, aufgrund der Matrikel und weiterer Quellen jedoch trotzdem mit hinreichender Sicherheit führen. Einmal wurde in den seit 1700 fast lückenlos vorliegenden Ratsrezessen, in denen die Aufnahmen in die Bürgerschaft ebenfalls festgehalten wurden, in keinem dieser Fälle die Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde vermerkt, während ansonsten eben diese Eigenschaft in den Rezessen immer besondere Erwähnung fand. Zum andern legten ausweislich der Bürgermatrikel alle Erwerber zwischen 1700 und 1772 den gewöhnlichen Eid ab, während bei den Mennoniten, die seit 1773 wieder zum Bürgerrecht gelangten, in der Regel der besondere Charakter ihres Gelöbnisses, in jedem Fall aber ihre Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde verzeichnet wurde. Drittens läßt sich anhand der Ratsrezesse, insbesondere den dort einzeln vermerkten Schutzgeldzahlungen der Mennoniten, der Spezialkonsignation der Mennoniten von 1776, sowie der Matrikel des Elbinger Gymnasiums, in der seit 1747 bei allen nichtlutherischen Schülern und deren Vätern die Konfession angegeben wurde, ein umfangreiches Namensverzeichnis der mennonitischen Gewerbetreibenden jener Zeit aufstellen. Keiner dieser Mennoniten wurde bis 1772 in der Bürgermatrikel aufgeführt. Vgl. APG, 369,1/30 bis 369,1/99 (Ratsrezesse); Ludwig (wie Anm. 8), S. 235 (Spezialkonsignation); Die Matrikel des Gymnasiums zu Elbing (1598–1786), hg. v. Hugo Abs, Danzig 1936–44, S. 270–318. – Die Matrikel des Gymnasiums hat auch Kurt Kauenhoven, Mennonitensöhne auf dem Gymnasium in Elbing 1600–1784, in: Mennonitische Geschichtsblätter 18 (1961), S. 16–19, ausgewertet. Seine Zusammenstellung von Namen ist allerdings unbrauchbar, weil sie weit überwiegend auf der rein spekulativen Vermutung beruht, daß der Träger eines „typisch mennonitischen“ Namens aller Wahrscheinlichkeit nach auch Mennonit sein müsse. Dagegen hat er zwischen 1752 und 1784 drei von 15 ausdrücklich als Mennoniten bezeichnete Schüler übersehen. – Für die Namensliste bei Penner (wie Anm. 4), S. 384 ff., ist Gleiches zu sagen.

⁵⁰ APG, 369, 1/88, Bl. 643.

⁵¹ APG, 369,1/88, Bl. 648.

⁵² APG, 369,1/109, S. 338. Vgl. 369,1/31, S. 507 u. 623.

⁵³ APG, 369,1/72, S. 795; 369,1/88, Bl. 643, 648 f.

⁵⁴ APG, 369,1/70, S. 457.

⁵⁵ APG, 369,1/109, S. 484. Die Darstellung der Eidesfrage im Mennonitischen Lexikon, Bd. 1, S. 549 (Art. Elbing), ist sachlich falsch und geht offenbar auf eine irrtümliche Interpretation von W. Mannhardt zurück, wobei die ohnehin unrichtige Jahreszahl nochmals verdreht wird. Auf sie beruft sich Händiges (wie Anm. 16), S. 39.

⁵⁶ APG, 369,1/43, S. 322, 382.

⁵⁷ APG, 369,1/32, S. 567 u. 728.

⁵⁸ Carstenn, Geschichte (wie Anm. 7), S. 396 f.

⁵⁹ APG, 369,1/38, S. 443 f.

⁶⁰ APG, 369,1/40, S. 1261 f.

⁶¹ APG, 369,1/40, S. 1297, 1299.

⁶² APG, 369,1/42, S. 1171.

⁶³ APG, 369,1/42, S. 1089–1091. – W. Mannhardt (wie Anm. 1), S. 72, bringt das Schutzgeld irrtümlich mit der Wehrfreiheit in Verbindung. Darin folgen ihm alle späteren Darstellungen.

⁶⁴ APG, 369,1/47, S. 723; 369,1/49, S. 507, 509, 513; 369,1/60, S. 804 f.; 369,1/72, S. 497, 795; 369,1/78, S. 109; 369,1/79, S. 230, 235; 369,1/85, Bl. 335, 345, 361; 369,1/88, Bl. 69, 72.

⁶⁵ Vgl. APG, 369,1/3646, S. 17 f. (1728); 369,1/69, S. 451 (1742).

⁶⁶ Vgl. Carstenn, Geschichte (wie Anm. 7), S. 394 ff.; Stefan Hartmann, Nachrichten zur

Geschichte Elbings und seines Landgebiets im 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Ostforschung 37 (1988), S. 35–64, passim.

⁶⁷ APG, 369,1/37, S. 105. Vgl. zu diesem Katechismus Robert Friedmann, *The Devotional Literature of the Mennonites in Danzig and East Prussia*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 18 (1944), S. 164 f.

⁶⁸ APG, 369,1/52, S. 774, 779.

⁶⁹ APG, 369,1/56, S. 724.; 369,1/57, S. 75.

⁷⁰ APG, 369,1/76, S. 101.

⁷¹ Vgl. Hartmann (wie Anm. 66), S. 52 ff.

⁷² Vgl. APG, 369,1/69, S. 82 f., 148, 151–158, 168; 369,1/71, S. 19; 369,1/72, S. 311, 333 f., 337; 369,1/73, S. 366, 446, 623 f.; 369,1/75, S. 69; 369,1/76, S. 80, 91, 99, 101.

⁷³ APG, 369,1/73, S. 367 f.; vgl. zu Hermann Jantzen (Jansson): *Händiges* (wie Anm. 16), S. 40.

⁷⁴ APG, 369,1/73, S. 366. Vgl. zur Ratspolitik die in Anm. 72 genannten Stellen in den Ratsrezessen.

⁷⁵ Ludwig (wie Anm. 8), S. 50 ff., 60 ff.

⁷⁶ APG, 369,1/109, S. 485.; 369,1/49, S. 784.

⁷⁷ Hartwich (wie Anm. 34), S. 294.

⁷⁸ Rhode (wie Anm. 10), S. 382.

⁷⁹ Carstenn, *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 395 ff.

⁸⁰ APG, 369,1/54, S. 532.

⁸¹ So lehnte es der Rat 1725 ab, den friesischen Mennoniten die Erlaubnis zur Abhaltung von Taufe und Abendmahlfeier im Territorium zu geben, war aber bereit, ihre einfachen gottesdienstlichen Versammlungen stillschweigend zu dulden. APG 369,1/54, S. 532 f.

⁸² APG, 369,1/37, S. 312 u. 429; 369,1/41, S. 1026, 1192, 1467 f.; 369,1/46, S. 9; 369,1/49, S. 784; 369,1/52, S. 393 f.; u.a.

⁸³ APG, 369,1/26, S. 617 f.

⁸⁴ Es handelte sich um einen bei Kl. Mausdorf lebenden Einwohner namens „von Rösen“ (van Riesen), der „in seiner zarten Jugend“ zur lutherischen Kirche übergetreten war, nun aber, da er seiner Mutter geschworen hatte, im mennonitischen Glauben zu bleiben, zur Mennonitengemeinde zurückkehren wollte. Die Mitnachbarn wollten ihn deshalb nicht mehr im Dorf dulden und mieden jeden Kontakt mit ihm. Der Rat entschied auf die Klage des Predigers von Gr. Mausdorf, gegen v. Riesen nichts unternehmen zu können, „weil die Mennonisten tolerantiam haben, und unsere Religion nicht praedominans ist.“ APG 369,1/30, S. 608 f. – Fuchs (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 304, zitiert diesen Beschluß nach der lateinischen Fassung des später erstellten Registers, vgl. APG, 369,1/109, S. 484.

⁸⁵ APG, 369,1/58, S. 521.

⁸⁶ APG, 369,1/63, S. 87 f.

⁸⁷ APG, 369,1/50, S. 127.

⁸⁸ APG, 369,1/68, S. 180 f.

⁸⁹ APG, 369,1/78, S. 140 f.

⁹⁰ APG 369,1/80, S. 424 f.

⁹¹ APG, 369,1/80, S. 604. – Die Mennoniten wandten sich daraufhin an den preußischen König Friedrich II., der ihnen die Erlaubnis zum Bau des Bethauses erteilte. Hartmann (wie Anm. 66), S. 55.

Die Stellungnahmen deutscher Mennoniten zur Auflösung des Rhönbruderhofes in der Zeit des Nationalsozialismus

„Vertreibung von Mennoniten aus Deutschland“

Am 22. April 1937 veröffentlichte ein Schweizer liberal-demokratisches Blatt, die *Basler Nachrichten*, einen kurzen Artikel unter der Überschrift „Vertreibung von Mennoniten aus Deutschland“. Dieser Artikel erschien im vierten Jahr nach Hitlers Machtergreifung. Das Blatt berichtete über die Ankunft von 31 deutschen Mennoniten in Holland, die aus Deutschland vertrieben worden waren, „weil sie aufgrund ihrer *Überzeugungen* keinen Militärdienst leisten wollten. Auch haben sie sich *konsequent geweigert*, den *Hitlergruß* anzuwenden. Vor einigen Tagen erschienen Gestapo-Einheiten, besetzten die Gemeinschaftsgebäude und brachten ihre Bewohner zur holländischen Grenze...“ (Hervorhebung im Original).

Die Einzelheiten des Berichts waren größtenteils verlässlich: am 14. April 1937 war eine kleine religiöse Gemeinschaft von der Gestapo aufgelöst worden. Sie identifizierte sich mit der Tradition der Täufer und war als Rhönbruderhof bekannt. Der Bruderhof lag etwa 80 km nordöstlich von Frankfurt und 25 km südlich von Fulda im kargen Mittelgebirge gleichen Namens. Ein Detail, das die *Basler Nachrichten* ausgelassen hatten, war, daß die Lehren der Gemeinschaft auch Privateigentum ablehnten. Deswegen wurde der Rhönbruderhof von der Regierung sowohl als „pazifistisch“ wie auch als „kommunistisch“ verdächtigt. Es war jedoch nicht ein Versehen, sondern ein spezifischer Fehler, der die Aufmerksamkeit der deutschen mennonitischen Führung erregte: die Zugehörigkeit des Rhönbruderhofes war eher hutterisch als mennonitisch. Die *Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden*, in der die Mehrzahl der deutschen Mennonitengemeinden vertreten war¹, wollte unbedingt klarstellen, daß „keine Mennoniten aus Deutschland vertrieben worden waren“ und daß die Bruderhöfe in keiner Weise zu den deutschen Mennoniten gehörten. Diese Antwort wiederum beunruhigte holländische Mennoniten, die die vertriebenen deutschen Hutterer bei deren Ankunft in den Niederlanden aufgenommen hatten: Stellte nicht die Antwort der *Vereinigung* auf die Auflösung des Rhönbruderhofes die Preisgabe einer verwandten Glaubensgemeinschaft dar?

Bei der Beschäftigung mit dieser Frage besteht das Hauptproblem darin, zu

verstehen, wie deutsche Mennoniten und deutsche Hutterer, die beide in der Täufer-Tradition verwurzelt waren, entgegengesetzte Formen der Anpassung an das Leben unter dem Nationalsozialismus wählten². Darüber hinaus liefert die Reaktion der *Vereinigung* auf die Auflösung des Rhönbruderhofes die seltene Gelegenheit, die „individuelle“ und die „institutionelle“ Reaktion auf den Nationalsozialismus einander gegenüberzustellen. Jedoch scheint ein Blick auf die anfänglichen Reaktionen der führenden Leute der *Vereinigung* ein komplexeres Bild zu bieten. Von den drei, die zu dem Zeitpunkt am direktesten beteiligt waren, drängte Benjamin Unruh sofort auf eine Distanzierung, was mit seiner eigenen unkritischen Achtung vor dem Dritten Reich übereinstimmte. Die restlichen beiden, Christian Neff und Emil Händiges, nahmen Positionen ein, die erstaunlich von ihren jeweiligen Sichtweisen abwichen. Trotz der unterschiedlichen Reaktionen der Kirchenleitung stimmte die Antwort der *Vereinigung* auf den Artikel der *Basler Nachrichten* mit dem Gesamtmuster der deutschen mennonitischen Anpassung an das Dritte Reich überein. Der vielleicht beunruhigendste Aspekt zeigte sich gerade bei der Herausbildung der Vorgehensweise: Was schließlich eine Steuerung der Vorgehensweise ermöglichte, war ein selektives Sichberufen auf Grundsätze aus der mennonitischen Tradition. Diese Grundsätze legitimierten eine Position, die den Ruf der deutschen Mennoniten im Dritten Reich „schützte“ und eine kritiklose Haltung zur Gestapo-Aktion gegen den Rhönbruderhof beibehielt.

Die Vorstellung der deutschen Mennoniten vom Rhönbruderhof

Als Hitler am 30. Januar 1933 zum Reichskanzler ernannt wurde, „verhielten sich die deutschen Mennoniten in ihrer Mehrheit wie andere ‚Volksgegnossen‘ auch: sie waren erleichtert und jubelten Hitler und seinen Braunhemden hoffnungsvoll zu.“³ Der Rhönbruderhof dagegen sah in diesem Ereignis den Augenblick der Entscheidung und rief feierlich zum Bekennen auf. Als der Leiter der Gemeinschaft, Eberhard Arnold (1883–1935), die Nachricht gehört hatte, verkündete er seinen Anhängern, daß für alle von ihnen die Zeit gekommen sei, die Richtung ihres Lebens zu wählen: entweder Anpassung an den neuen Staat oder Distanzierung von ihm innerhalb einer sich verpflichtenden Gemeinschaft⁴.

Dieses Sichverpflichten hatte ursprünglich Eberhard Arnold und Emmy van Hollander (1884–1980), die dann seine Frau wurde, zusammengebracht. Sie lernten sich 1907 kennen. Beide stammten aus gutem bürgerlichen Milieu und waren von zwei verschiedenen Bewegungen beeinflusst: von der pietistischen Erweckungsbewegung, die ihrem innigen Glauben

Ausdruck verlieh, und der deutschen Jugendbewegung, die die Werte und Normen des bürgerlichen Deutschlands in Frage stellte. Der Erste Weltkrieg zog das Paar in die Kreise von religiösen Pazifisten und religiösen Sozialisten. Bei Friedensanbruch schlossen sie sich anderen an, die das Privateigentum in Frage stellten und Alternativen zu herkömmlichen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Institutionen suchten. Dieser besondere Zweig der deutschen Nachkriegsjugendbewegung, die Kommunebewegung⁵ genannt wurde, begrüßte enthusiastisch die deutschen Volksbräuche, stellte aber auf grundlegende Weise die Eckpfeiler der deutschen Mittelschichtsgesellschaft in Frage.

Die Bewegung erregte bei der deutschen mennonitischen Jugend einige Neugier, aber diejenigen, die sich aktiv engagierten, waren verpflanzte russische Mennoniten. Hans Klassen und Johannes Harder waren Beispiele. Klassen gründete eine Quäkerkommune in Thüringen, die „Neu-Sonnenfelder“. Aber seit seinem Umzug nach Deutschland hatte er eher mit fortschrittlichen Baptisten Kontakt als mit deutschen Mennoniten. Auf ähnliche Weise blieben die Kontakte von Johannes Harder mit den deutschen Mennoniten eher beiläufig. Er lebte als einziger Mennonit in der Gemeinschaft, die 1920 von Eberhard und Emmy Arnold gegründet wurde. Zwischen 1925 und 1928 verweilte Harder ab und zu auf dem Rhönbruderhof. Am Ende seines Lebens bewahrte er an der Wand seines Arbeitszimmers einige Photos von Persönlichkeiten auf, die für seine geistige und seelische Entwicklung entscheidend gewesen waren, unter ihnen Eberhard Arnold. Trotzdem konnte Harder sich nicht dazu durchringen, sich dem Rhönbruderhof anzuschließen.⁶

Eberhards und Emmys Gemeinschaft entwickelte ein wachsendes Bewußtsein von den Verbindungen zwischen ihren eigenen Zielen und den Lehren der Hutterer des 16. Jahrhunderts. Sie versuchten, ihre Reichweite auf die deutschen Mennoniten auszuweiten und trafen auf eine Mischung aus Sympathie, Bewunderung und Skepsis.

Ein weiterer Grund des Zögerns war, daß die Kontaktversuche des Rhönbruderhofes die Form einer dringenden Bitte um Beistand in ihrer verzweifelten finanziellen Lage annahmen. Diese Frage scheint der unglückselige Brennpunkt der Beziehung zwischen deutschen Mennoniten und dem Rhönbruderhof geworden zu sein. Zu ihrer Ehrenrettung sei gesagt, daß deutsche Mennoniten dem Rhönbruderhof gelegentlich begrenzte Hilfestellung leisteten, auch als sie selbst beträchtliche finanzielle Sorgen hatten: eine solche Hilfe wurde sogar noch ausgedehnt in den Wochen, die der Auflösung der Gemeinschaft durch die Gestapo vorausgingen. Diese

Unterstützung geschah nicht nur aus Mitgefühl – 1937 lebte die Gemeinschaft nur noch am Rande des Existenzminimums –, sondern auch aus Respekt. Die Haltung der deutschen Mennoniten zum Rhönbruderhof war auf sehr reale Weise zwiespältig. Der Rhönbruderhof wandte sich dann an die Hutterischen Brüder Nordamerikas. Dort trafen sie auch auf vorsichtige Zurückhaltung. Aber schließlich wurde Eberhard eingeladen, die Gemeinden der nordamerikanischen Hutterer zu besuchen, und er wurde als Quelle neuer Inspiration empfangen. Bis zum Dezember 1930 einigte man sich auf Mitgliedschaft.

Der Rhönbruderhof machte sich daran, die nötigen Angleichungen in Angriff zu nehmen: einige waren leicht, wie etwa der Austausch ihrer volkstümlichen Kleidung im Stil der Jugendbewegung gegen die ziemlich einheitliche Tracht der Hutterer. Andere waren schwieriger, wie etwa die Aufgabe des Volkstanzes und der Musikinstrumente – oder Eberhard Arnolds Verzicht auf das Zigarrenrauchen.

Der Rhönbruderhof und das Dritte Reich

Arnolds anfängliche Einschätzung Hitlers erwies sich als richtig. In zunehmendem Maße mischte sich die Politik des Dritten Reichs in das Leben der Rhönbruderhof-Gemeinschaft ein. Die Reaktionen des Rhönbruderhofes und der deutschen Mennoniten sind beide in einem tiefverwurzelten deutsch-protestantischen Respekt vor der weltlichen Obrigkeit begründet. Dieser Respekt ist ausgeprägter in der lutherischen, aber auch nicht ohne Anhaltspunkte in der deutschen mennonitischen Tradition. Der Rhönbruderhof praktizierte diese Achtung allerdings so, daß er sich des grundlegenden Unterschieds zwischen der Lehre der Hutterer und der nationalsozialistischen Ideologie bewußt blieb.

Dieser Unterschied kam in den Schriften des Rhönbruderhofes zum Ausdruck, die sich gegen Militarismus, Privateigentum und die Vergötzung des „deutschen Volkscharakters“ aussprachen. Die Verteilung solcher Schriften wurde vom Naziregime unterbunden, und der Rhönbruderhof versuchte, die Verteilung in den angrenzenden deutschsprachigen Ländern fortzusetzen. Im Frühjahr und im Sommer nach Hitlers Machtergreifung kontrollierte die Gestapo die Gemeinschaft regelmäßig und stürmte im November mit 120 Mann den Bruderhof auf der vergeblichen Suche nach Waffen. Einen Monat später bestand das Dritte Reich darauf, daß die Schule des Bruderhofes Nazi-Propaganda in den Lehrplan aufnahm. Um das zu verhindern, beförderte die Gemeinschaft ihre Kinder sofort nach Liechtenstein, wo eine Tochtergemeinschaft, der Alm-Bruderhof, errichtet wurde. Mit Einführung

der allgemeinen Wehrpflicht 1935 wurden Wehrpflichtige ebenfalls an diesen Ort gebracht. Auf Anraten der Liechtensteiner Regierung, die sich nicht in der Lage sah, wehrpflichtigen Deutschen unbegrenzt Schutz zu gewähren, wurde in England eine zweite Tochtergemeinschaft, der Cotswoldbruderhof, errichtet. Dieser war das endgültige Ziel der Mitglieder des Rhönbruderhofes nach ihrer Vertreibung 1937.

Es mag erstaunen, daß der Rhönbruderhof nach der Machtergreifung Hitlers überhaupt noch in Deutschland blieb. Dies war tatsächlich eine nicht enden wollende Streitfrage in der Gemeinschaft. Zuletzt hielten sie es für wichtig, daß ihr Versuch einer christlich orientierten Gemeinschaft Bestand habe. Von diesem Standpunkt aus wurde der Trennungsstrich zwischen Strategien der Anpassung und Prinzipien gezogen. In einem grundsätzlichen Sinn hätte der Rhönbruderhof seine Existenzberechtigung verloren, wenn er Selbsterhaltung höher als Prinzipientreue geschätzt hätte.

Deutsche Mennoniten im Dritten Reich

Der grundlegende Konflikt zwischen der Bruderhof-Lehre und der nationalsozialistischen Ideologie zeigte deutlich, „auf welcher Seite“ die deutschen Hutterer standen. Waren denn deutsche Mennoniten einfach auf der „anderen“ Seite? Deutsche Mennoniten waren eine weniger homogene Gemeinschaft, die eine größere Vielfalt an Glaubenspositionen aufwies. Jegliche Verallgemeinerung in bezug auf die Reaktion der deutschen Mennoniten auf das Dritte Reich muß abgewogen sein, da einzelne deutsche Mennoniten in der Tat dem Aufkommen des Nationalsozialismus unterschiedlich gegenüberstanden. Aber wenn wir deutschen mennonitischen Institutionen die Verantwortung zugestehen, für ihre Mitglieder zu sprechen, wird ein Muster der Anpassung an das Dritte Reich sichtbar. Dies Muster wird am deutlichsten in der *Vereinigung*.

Die Notwendigkeit, die für die *Vereinigung* bestand, sich an das Dritte Reich anzupassen, zeigt eine Distanz zwischen den Positionen der deutschen Mennoniten und denen der Nationalsozialisten an. Das Naziregime stellte an alle deutschen Institutionen Forderungen und zwang jede zu entscheiden, wo die Linie zu ziehen sei. Die *Vereinigung* reagierte ähnlich wie die meisten deutschen Konfessionen: ihr Muster der Anpassung funktionierte innerhalb des Rahmens der Bewahrung institutioneller Unabhängigkeit. Nationalsozialistische Ziele schlossen auch die Gleichschaltung aller deutschen Institutionen durch die Regierung ein. Praktisch alle deutschen Kirchen widerstanden den Bemühungen des Regimes in dieser Richtung mit Konsequenz und einem guten Maß an Erfolg.

Andererseits ist die Bilanz derselben Konfessionen, was den Widerstand gegen Nazi-Rassismus und Militarismus angeht, beunruhigend schwach. Die „Achtung“ des Dritten Reichs vor der relativen Autonomie der deutschen Kirchen basierte auf der Bedingung, daß sie sich auf Angelegenheiten des Jenseits beschränkten und das Diesseits nationalsozialistischer Führung überließen. Insgesamt waren die deutschen Kirchen bereit, auf diese Bedingung einzugehen. Dabei verloren sie ein gutes Stück an Autonomie. Wenn man dies berücksichtigt, wird es schwierig, den Widerstand der deutschen Kirchen gegen die nationalsozialistische Gleichschaltung einzuschätzen: war dies Widerstand, der auf Glaubensinhalten beruhte oder auf einem institutionellen „Überlebensinstinkt“? Diese Frage muß man im Auge behalten, wenn man die verschiedenen Reaktionen führender deutscher Mennoniten auf die Auflösung des Rhönbruderhofes und die Beziehung zwischen diesen Reaktionen und der institutionellen Antwort durch die *Vereinigung* am Schluß betrachtet.

Benjamin Unruh: „Sie wollen unseren mennonitischen Namen im Ausland mißbrauchen“

Als Hitler 1933 an die Macht kam, war Benjamin Unruh auf der Höhe seines Einflusses in der internationalen Mennonitenschaft. Geboren 1881 auf der Krim, erhielt Unruh 1907 in Basel seinen „Licentiat der Theologie“ in Kirchengeschichte und kehrte dann nach Rußland zurück, um Deutsch und Religion an der Kommerzschnule in Halbstadt zu unterrichten. Nach der Russischen Revolution gehörte Unruh der vierköpfigen „Studienkommission“ an, die 1920 europäische und nordamerikanische Mennoniten besuchte, um Auswanderungsmöglichkeiten für russische Mennoniten ausfindig zu machen. Obwohl verschiedene Konferenzen helfen wollten, gab es starken Widerstand gegen eine gemeinsame „inter-mennonitische“ Anstrengung. Aber dies war genau das, worauf die russische mennonitische Studienkommission bestand, und es war ihre Beharrlichkeit, die in jenem Jahr zur Gründung des Mennonitischen Zentralkomitees (MCC) führte. Eines von Benjamin Unruhs Hauptanliegen war es, die Barrieren abzubauen, die inter-mennonitischer Zusammenarbeit und Kommunikation entgegenstanden. Nach der Tour der Untersuchungskommission blieb Unruh im Westen. Er ließ sich in Karlsruhe nieder und wurde der Vertrauensmann für Tausende russischer Mennoniten, die die Sowjetunion verließen. Kein anderer spielte eine derartig zentrale Rolle bei ihrer Wiederansiedlung. Unruh war besonders gut geeignet, mit Offiziellen umzugehen, Zusammenarbeit voranzutreiben und die nötigen finanziellen Mittel zu beschaffen.

Seine rhetorischen Fähigkeiten kombinierten Schlagfertigkeit, Humor, Leutseligkeit, Optimismus und eine „kindliche“ Beziehung zu seinem Glauben⁷. Er war vielleicht im Zenith seiner Bedeutung auf der zweiten mennonitischen Weltkonferenz in Danzig. Man schrieb das Jahr 1930, und die Hauptsorge waren die verheerenden Auswirkungen des stalinistischen Kollektivierungsprogramms auf die russischen Mennoniten. Auf der Konferenz argumentierte Unruh, daß das Schlüsselproblem nicht die unvereinbare Wirtschaftsstruktur der Sowjets sei, sondern die Verletzung des „historischen mennonitischen Prinzips der Gewissensfreiheit“⁸ durch das Regime.

Wenn man den Angelpunkt seines Lebens betrachtet, kommt Unruhs Sympathie für den Nationalsozialismus nicht überraschend. In den späten zwanziger Jahren überarbeitete Hitler das Image seiner Partei, um eine breitere Wählerschicht zu erreichen. Dies beinhaltete eine stärkere Berufung auf das christliche Gefühl, eine Abschwächung der antisemitischen Hetze und eine Steigerung der antibolschewistischen Parolen. All dies erhöhte die Empfänglichkeit für den Nationalsozialismus unter Mennoniten.

Zusätzlich wurde der Sinn der deutschen Mennoniten für die Zugehörigkeit zum deutschen Volk 1929 noch durch ein „Medienereignis“ gestärkt. In jenem Oktober bewegten sich 13000 verzweifelte deutsche Bauern auf Moskau zu – „auf der Flucht“ vor Stalins Programm der Kollektivierung der Landwirtschaft. Zehntausend von ihnen waren russische Mennoniten. Ihre Notlage wurde zur Sache der deutschen Presse und löste eine konkrete Reaktion aus. Die deutsche Regierung bestimmte 6 Millionen Mark für ihre Abfahrt in den Westen, wobei Reichspräsident Hindenburg persönlich 200.000 Mark beisteuerte und die deutsche Öffentlichkeit 1 Million einsandte. Für deutsche Mennoniten verband dies den Antibolschewismus mit dem noch nicht dagewesenen Gefühl, daß die deutsche Nation nun hinter den Mennoniten stand. In Christian Neffs Worten:

„Das steht einzig da in der Geschichte unseres Brudervolks, daß ihm fremde Hilfe zuteil wurde. Wir waren noch immer auf die eigene Bruderhilfe angewiesen.“⁹

Neff schickte Unruh den Artikel aus den *Basler Nachrichten*. Neff legte auch einen Artikel aus dem holländischen Mennonitenblatt *Zondagsbode* bei, der beträchtliche Sympathie für die deutschen Hutterer widerspiegelte. Unruh hatte das Gefühl, daß die Bezeichnung des Rhönbruderhofes als „mennonitisch“ das Werk holländischer Mennoniten war, die absichtlich diese Assoziation lanciert hatten:

„Nach meiner Einschätzung sollte sich die *Vereinigung* raushalten und offiziellen Stellen sowie der Öffentlichkeit eine Erklärung liefern! Sie wollen

nun im Ausland unseren mennonitischen Namen im Kampf gegen den Nationalsozialismus mißbrauchen.“

Weiterhin malte er die Verwirrung an die Wand, die durch eine Assoziierung mit „Arnoldischen Experimenten“¹⁰ entstehen könne.

Unruh artikuliert ähnliche Meinungen in einer Antwort auf eine Anfrage aus dem deutschen Außenministerium. Er beschrieb den schweizerischen und den holländischen Artikel als „offensichtlich geschrieben zum Zweck der Propaganda und Agitation“ und betonte die Hingabe der deutschen Mennoniten an das Vaterland. Er zitierte ihr williges Opfer im Großen Krieg, das frühe Engagement vieler „als sehr frühe Kämpfer“ in der nationalsozialistischen Partei und die volle Integration der mennonitischen Jugend in Hitler-Organisationen.

Unruh modifizierte seine Position, indem er das deutsche Außenministerium über die unbedingte Unterstützung der Forderung nach Gewissensfreiheit durch seine Glaubensrichtung informierte. Aber im Gegensatz zu der Situation der russischen Mennoniten unter Stalin war dies nicht die Kernfrage in bezug auf die Situation der deutschen Hutterer unter Hitler. Stattdessen müssen sich die deutschen Mennoniten „dagegen verwahren, daß man im Ausland aus durchsichtigen Gründen unseren Namen dazu mißbrauchen zu können glaubt, Maßnahmen der deutschen Behörden zu glossieren.“¹¹

Die deutsche Presse monierte die falsche Darstellung des Dritten Reichs in der Auslandspresse. Indem er diesen Ansatz in bezug auf den Fehler der *Basler Nachrichten* anwandte, spielte Unruh in die Hände der nationalsozialistischen Propaganda. Das Prinzip, das eine zentrale Rolle für seine Position in bezug auf die russischen Mennoniten unter Stalin spielte, nämlich die Gewissensfreiheit, trat in den Hintergrund, und die Sorge um eine akkurate Berichterstattung der ausländischen Presse erhielt Vorrang. Aber zugleich mit der Verteidigung des Dritten Reichs verteidigte er den Ruf der Mennoniten im Dritten Reich zuhause. Was seine Reaktion bestimmte, war nicht Einschüchterung von außen, sondern Einschüchterung von innen. Obwohl Unruh gegenüber dieser Tatsache blind war, fügte er sich den Konformitätsforderungen, die der totalitäre Staat auferlegte. Vor 1933 hätte Unruh weniger daran gelegen, den Unterschied zwischen deutschen Mennoniten und dem Rhönbruderhof zu betonen. Als mennonitischer Historiker hatte er mit Anerkennung über hutterische Geschichte geschrieben und wäre über eine Verwechslung der beiden Richtungen höchstwahrscheinlich eher amüsiert als verärgert gewesen. Aber das nationalsozialistische Interesse an der Frage, wer sich „innerhalb“ und wer sich „außerhalb“ der

Volksgemeinschaft befand, gab der Unterscheidung zwischen Mennoniten und Hutterern eine neue Wendung. Das neue nationale Bewußtsein hatte Unruhs Reaktion gelenkt. Indem er das Dritte Reich gegen falsche ausländische Darstellung verteidigte, verteidigte er auch den inländischen Ruf der Mennoniten im Dritten Reich.

Emil Händiges: „Es sind Fähnlein, die emporragen, ... um zu zeigen, wo ein kostbarer Schatz versunken ist“

So einflußreich Unruh auch war, die Antwort auf die *Basler Nachrichten* sollte von dem Vorsitzenden der Vereinigung, Emil Händiges, kommen. 1881 in Worms geboren, wuchs Händiges in einem Baptisten-Haushalt auf. In Übereinstimmung mit den Wünschen seines Vaters schlug er zuerst eine kaufmännische Laufbahn ein, empfand dies jedoch als nicht ausfüllend. Nach Ermutigung seitens der Familie seiner Mutter, die Pfälzer Mennoniten waren, wurde er Geistlicher. 1912 schloß Händiges seine theologischen Studien ab und wurde Sekretär und Reisepastor der *Konferenz der süddeutschen Mennoniten*, ein Zusammenschluß von Gemeinden, der auf Drängen Christian Neffs gegründet worden war und der vom Elsaß und von der Pfalz im Westen über Baden bis nach Bayern im Osten reichte. 1918 nahm Händiges die Stellung in der Gemeinde Ibersheim-Eppstein-Ludwigshafen an, nicht weit von seiner Heimatstadt. 1923 folgte er einem Ruf der Gemeinde Elbing, der ihn von der „Schweizer mennonitischen“ Basis in Rheinland-Pfalz zur „holländisch mennonitischen“ Basis nach Westpreußen brachte. Er blieb in Elbing bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs.

Dieser neue Standort konfrontierte Händiges mit einer der am meisten verhaßten Konsequenzen des Versailler Vertrags. Der Vertrag war Deutschland am Ende des ersten Weltkriegs aufgezwungen worden und war die Zielscheibe der gesamten konservativen deutschen Presse und der Parteien. Indem sie diesen Groll pflegten, steigerten sie die nationalen Gefühle, die in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren zu Hitlers Stimmengewinnen führten. Rein zufällig hatten die territorialen Änderungen des Vertrags die deutschen Mennoniten besonders hart getroffen: jeder dritte deutsche Mennonit mußte plötzlich erkennen, daß sich seine Staatszugehörigkeit verändert hatte. Gemeinden, die vorher im Deutschen Reich vereint waren, gehörten nun entweder zur Weimarer Republik, zu Frankreich, zum Freistaat Danzig oder zu einem wieder zum Leben erweckten Polen. Die Situation in Händiges' neuer Heimat Westpreußen war besonders beunruhigend, da dort die mennonitische Bevölkerung auf drei unterschiedliche politische Einheiten aufgeteilt war. Als Händiges die Schriftleitung des

Monatsblatts der Vereinigung, *Mennonitische Blätter*, 1927 übernahm, benutzte er seinen Leitartikel dazu, seinen eigenen Groll über die zersplitternde Wirkung des Versailler Vertrags auf die deutsche mennonitische Gemeinschaft und Kommunikation zu artikulieren.¹²

Er stand mit seinen Gefühlen sicher nicht allein. Diese Situation erhöhte die mennonitische Empfänglichkeit für nationalsozialistische Propaganda. Hitler verband den Groll über die Nachkriegsregelung mit antislawischem Rassismus – wobei er die Akzente je nach Publikum anders setzte –, indem er die Erweiterung des deutschen Lebensraums gen Osten forderte. Hitlers eigene Ziele umfaßten mehr als die Wiederherstellung der Grenzen des Kaiserreichs, aber er wählte genau aus, wie er seine Ziele formulierte. Sein jeweiliges Publikum wiederum hörte selektiv nur, was es hören wollte. An der Oberfläche hätten Mennoniten wahrscheinlich nur eine konservative Wiedergabe von Hitlers außenpolitischen Zielen gutgeheißen, aber auf einer tieferen und weniger bewußten Ebene begrüßten viele auch die Hoffnung und vielleicht sogar die Faszination, die Hitlers fanatische Militanz bot. Und als Hitler im September 1939 schließlich wirklich in Polen einmarschierte, fand sich in Händiges' Ton ebenfalls Militanz: „Unsagbar Schweres haben unsere deutschen Volksgruppen unter dem polnischen Joch während zwanzigjähriger Fremdherrschaft erduldet. Das Schwerste zuletzt. Da half ihnen Gott, der Herr, durch die Hand unseres Führers und machte sie frei. Wir danken unserem Führer für seine Befreiungstat!“¹³

Händiges gehörte zu den deutschen Mennoniten, die zu einem beträchtlichen Grad in den Bann der nationalsozialistischen Aufrufe geraten waren, was eine Reihe seiner Leitartikel bezeugen. Seltsamerweise beeinflusste dies nicht seine Reaktion auf die Auflösung des Bruderhofes. Stattdessen war er derjenige unter den deutschen Mennoniten an leitender Stelle, der der „Aufklärung“ des Fehlers der *Basler Nachrichten* am meisten Widerstand entgegensetzte: „Es fällt mir unendlich schwer, in dieser Sache in dem Sinne etwas in die Öffentlichkeit zu verlautbaren, weil es sich trotz allem doch um eine Gruppe unseres mennonitischen Stammes handelt ... Es wundert mich, daß die ‚Deutschen Mennoniten‘ jetzt von diesem ‚Bruder in Not‘ abrücken, daß kein anderer seinen Namen dabei riskieren will, und es als ‚Sache des Vorsitzenden der Vereinigung‘ bezeichnen, hier den Trennungsstrich zu vollziehen, aus Angst, es könnte uns etwas passieren. ... Bei allen Mängeln, die Brüder leiden für ein Prinzip, für das unsere Väter gelitten, das wir aber aufgaben. ‚Es sind Fähnlein, die über den Meeresspiegel emporragen, um uns zu zeigen, wo ein kostbarer Schatz versunken ist.‘“¹⁴ Händiges' Position war stark beeinflusst worden durch Gespräche, die er

mit Emmy Arnold 1936 auf der mennonitischen Weltkonferenz in Amsterdam geführt hatte. Wie es für führende deutsche Mennoniten typisch war, war Händiges sehr „menschen-orientiert“, und Emmy Arnolds Wärme, Frömmigkeit und tiefes Engagement beeindruckten ihn stark. 1935 verwitwet, lebten sie und die Mitbewohner des Rhönbruderhofes schon seit einiger Zeit in extremer Armut. Ironischerweise war es der Gründer der mennonitischen Weltkonferenz, Christian Neff, der Händiges von seiner Haltung der Solidarität abbringen sollte.

Christian Neff: „Beim Trachten nach Wahrheit“

1863 geboren, wurde Christian Neff Pastor in einer langen Reihe von Pastoren in seiner Familie. 1937 feierte er sein fünfzigstes Jahr als Pastor der Weierhöfer Gemeinde mit einer bemerkenswerten Liste kirchlicher Leistungen, die mit seinem Namen verbunden waren. „Vater Neff“ genannt, genoß er bemerkenswert gleich hohen Respekt in (ansonsten) voneinander abweichenden deutschen mennonitischen Kreisen.

Neffs Hintergrund hätte sehr wohl zu einer Affinität mit deutschem Nationalismus führen können. Er besaß lebhaftere Kindheitserinnerungen an den französisch-preußischen Krieg und erinnerte sich an seine Aufregung, als er Wilhelm I., den ersten Kaiser des deutschen Reichs, im Bahnhof von Ludwigshafen sah. Als er in Berlin studierte, besuchte er begeistert Heinrich von Treitschkes Vorlesungen über Deutschland. Treitschke gilt als einer, der den deutschen Nationalismus anzufachen half. Neff war auch tief beeindruckt, als er Bismarck vor dem Reichstag reden hörte. Sein Urteil lautete: „Ein geschichtlich bedeutsamer Moment in meinem Leben.“¹⁵ Während Neffs Kindheit führte Bismarck drei erfolgreiche Kriege, die 1871 zu der Gründung des Deutschen Reichs führten.

Wenn seine Schriften deshalb bis etwa 1917 durchaus nationalistische Züge trugen, bewirkte der Erste Weltkrieg anscheinend eine Wende in seinem Denken. Sein Stil sprach mehr die Vernunft als das Gefühl an. Da ihm Unruhs rhetorisches Geschick fehlte, glich er diesen Mangel dadurch aus, daß er alle Predigten und Ansprachen sorgfältig im voraus konzipierte. Das Ergebnis war eine eher vornehm-nachdenkliche Darstellung, „eine kristallene Klarheit, ein straffer Aufbau, überhaupt eine sprachliche Meisterschaft“¹⁶. Das Wohl der mennonitischen Gemeinschaft bildete deutlich den Schwerpunkt seines Interesses, und er war es nicht gewohnt, Glaubensfragen mit dem Schicksal der deutschen Volksgemeinschaft zu verwechseln, wie es viele andere mennonitische Schreiber jener Zeit taten.

Indem er die mennonitische Weltkonferenz gründete, verband Neff zwei

seiner Hauptinteressen: die Pflege internationaler Kontakte unter Mennoniten und die Förderung der mennonitischen Geschichte. Auf Neffs Initiative fand die erste mennonitische Weltkonferenz vom 13.–16. Juni 1925 in Basel und in Zürich statt im Gedenken an die erste Erwachsenentaufe vor 400 Jahren. Er blieb derjenige, der die mennonitischen Weltkonferenzen einberief (1930 und 1936), bis zu seinem Tod im Jahr 1946.

Als solcher bewies Neff Achtung vor Mennoniten mit Lehrmeinungen, die von seinen eigenen abwichen. Ein Beispiel dafür war das Prinzip der Wehrlosigkeit. Bei den Vorbereitungen für die dritte mennonitische Weltkonferenz 1936, hielten es holländische und amerikanische Mennoniten für dringend erforderlich, die Friedensfrage zu behandeln. Ein Grund dafür war die Sorge über die Auswirkungen des nationalsozialistischen Militarismus in Deutschland: Die *Mennonitischen Blätter* hatten oft genug Sympathie für das neue Regime bekundet und dadurch im Ausland Besorgnis erregt. Aber die Frage blieb, ob die Beachtung der Friedensfrage selbstzerstörerisch sein würde. Neff verstand die wesentliche Bedeutung von Wehrlosigkeit im Glauben vieler ausländischer Mennoniten und hätte die Behandlung einer Frage, die einem wichtigen Teil der „Bruderschaft“ derartig am Herzen lag, nicht in Frage gestellt.

Diese Sichtweise wurde offensichtlich von den meisten deutschen Mennoniten nicht geteilt. Sie hatten sich größtenteils von der Wehrlosigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts entfernt, obwohl manche Gemeinden noch die Minderheit unterstützten, die als Nicht-Kämpfer im Ersten Weltkrieg dienten. Aber als Hitler Kanzler wurde, beeilten sich verschiedene Kirchenorgane, einen Trennungsstrich zwischen deutschen Mennoniten und dem Prinzip der Wehrlosigkeit zu ziehen. Stark formulierte Verlautbarungen versicherten, daß die deutschen Mennoniten nicht länger „spezielle Privilegien“ in bezug auf den Wehrdienst beanspruchen würden. Obwohl diese Verlautbarungen besagten, daß die endgültige Entscheidung eine individuelle Gewissensentscheidung sei, wurde aus ihnen deutlich, daß die Unterstützung durch die Kirche dort enden würde, wo der Konflikt mit der Regierungspolitik begann. Diese Verlautbarungen erschienen mit einer unberechtigten Eile, da die allgemeine Wehrpflicht erst in zwei Jahren eingeführt werden sollte. Unter den wenigen, die die Verfechter des Prinzips der Wehrlosigkeit verteidigten, war Christian Neff: „Nur soviel möchte ich sagen: Ich bejahe den Wehrdienst ... Aber ich bedauere, daß man in unseren Kreisen so wenig Verständnis mehr hat für die Wehrlosigkeitsfrage. Wenn wir auch das strenge Prinzip der Wehrlosigkeit aufgegeben haben ... so sollten wir doch ... für die eintreten, die aus Gewissensnot den Dienst mit der Waffe ablehnen und den Krieg verweigern ...“¹⁷

Trotz Neffs Offenheit und Bereitwilligkeit, die Friedensfrage auf der Weltkonferenz 1936 anzuschneiden, war er weniger offen in bezug auf die Anwesenheit von Mitgliedern des Rhönbruderhofes auf derselben Weltkonferenz. Er schrieb an einen holländischen Mennonitenpastor, daß auf den gemeinsamen Vorbereitungstreffen „absolut keine Rede“ davon gewesen sei, den Rhönbruderhof einzuladen, und wenn das zur Sprache gekommen sei, er sicher seine Einwände artikuliert hätte, „obwohl es sich von selbst versteht, daß es sich dabei nicht um einen regelrechten Einspruch gehandelt hätte.“¹⁸ Aber hier stellte er im nachhinein Vermutungen an. Es ist schwierig zu entscheiden, ob dies wirklich seine Meinung vor der Weltkonferenz gewesen wäre oder ob diese Ansicht seine Bestürzung über die Auswirkung von Emil Händiges Zusammentreffen mit Emmy Arnold widerspiegelte. Neff antwortete sofort auf Händiges Befürchtungen:

„Unter uns, Bruder Händiges, möchte ich sagen, daß ich nicht deine gefühlsbetonte Sichtweise in bezug auf diese Angelegenheit teile. Dies ist nur eine Frage der richtigen Darstellung von Tatsachen, was einfach notwendig erscheint beim Trachten nach Wahrheit; ... Wie immer gilt unsere Sympathie den Brüdern [*des Bruderhofes*]. Aber wir haben uns prinzipiell gegen eine Verbindung mit ihnen ausgesprochen.“¹⁹

Offensichtlich nachgebend schrieb Händiges den *Basler Nachrichten*. Auf die kleine Artikelüberschrift „Vertreibung von Mennoniten aus Deutschland“ eingehend betonte er, daß „keine Mennoniten aus Deutschland vertrieben worden seien“. War das Hauptanliegen hier „Klarstellung“ oder, womit sich Händiges' Briefe hauptsächlich beschäftigten: eine Distanzierung von Prinzipien, die den inländischen Ruf der deutschen Mennoniten beeinträchtigen würden?

Dieselbe Frage tauchte in dem Artikel auf, den Neff für mennonitische Zeitschriften vorbereitete. Unter dem Titel „Eine notwendige Korrektur“ begann Neffs ursprünglicher Entwurf damit, den ungenauen Gebrauch von „mennonitisch“ durch die Auslandspresse darzustellen, um im weiteren die Unterschiede zwischen deutschen Mennoniten und deutschen Hutterern zu betonen:

„Besonders dieser Punkt – die Ablehnung des Wehrdienstes – stellt einen wichtigen Unterschied, ja Kontrast zwischen den Mitgliedern des Bruderhofes und heutigen deutschen Mennoniten dar ... Wir haben große Achtung vor den Bruderhof-Anhängern und ihren aufrechten, wahrhaft christlichen Überzeugungen, aber lehnen – zusammen mit ihrer Position bezüglich des Wehrdienstes – ihre religiös begründete kommunistische Einrichtung ab.“

Bevor Neffs Artikel veröffentlicht wurde, überarbeitete er den letzten Satz,

indem er „Gemeinschaftsleben“ für „kommunistisch“ einsetzte. Die anfängliche Wortwahl benutzte nationalsozialistischen Wortgebrauch zur Beschreibung hutterischer Prinzipien, vielleicht andeutend, worin Neffs Anliegen bestand. Trotz des Titels „eine notwendige Korrektur“ bewirkte Neffs Artikel eine Distanzierung deutscher Mennoniten von Prinzipien und Ideologien, die im Dritten Reich Tabu waren.

Dies war Teil von Unruhs ursprünglichem Plan gewesen, dem dann durch Händiges' „Aufruf zur Solidarität“ zuwidergehandelt wurde. Oberflächlich betrachtet, schien Neff einen mittleren Kurs einzuschlagen. Indem er das „Trachten nach Wahrheit“ betonte, hatte er den Schwerpunkt verschoben durch die Anspielung auf ein altes mennonitisches Prinzip: daß unser „ja“ ein „ja“ und unser „nein“ ein „nein“ sei (Matthäus 5:37). Das Prinzip der Eidesverweigerung verpflichtete zu unbedingter Ehrlichkeit, und diese Verpflichtung erwies sich unter deutschen Mennoniten als dauerhafter als das Prinzip der Wehrlosigkeit. Als Hitler 1935 die allgemeine Wehrpflicht einführte, wurden beträchtliche Anstrengungen unternommen, um es der mennonitischen Jugend zu ermöglichen, ihre Treue gegenüber dem Führer zu geloben und nicht zu schwören.²⁰

Neff hätte andere Prinzipien, wie etwa das der Gewissensfreiheit unter seine Argumente aufnehmen können, aber Unruh hatte es bereits in differenzierender Weise angewandt, indem er ihm höchste Bedeutung in bezug auf die russischen Mennoniten unter Stalin einräumte, es jedoch im Blick auf die deutschen Hutterer unter Hitler als weniger wichtig ansah.

Das Bestehen auf diesem Prinzip war um so entschiedener, je näher die betroffene Glaubensgemeinschaft den deutschen Mennoniten stand. Andererseits haben wir keinerlei Anzeichen dafür, daß Mennoniten sich um die Wahrung von Gewissensfreiheit besorgt gezeigt hätten, als die Zeugen Jehovas immer wieder wegen ihrer Verweigerung des Militärdienstes verurteilt und in Konzentrationslager geschickt wurden oder als man die jüdische Bevölkerung mit einer wachsenden Zahl von Verfügungen, Anordnungen und Verboten unterdrückte.

Weder Händiges, Unruh noch Neff verleugneten oder verbargen ihre Bewunderung für die Frömmigkeit und das Engagement der Rhönbruderhof-Anhänger. Zugleich nahmen sie nicht ausdrücklich Stellung gegen die Gestapo-Aktion, die jene Gemeinschaft auflöste. Sie begnügten sich damit, die Situation „klarzustellen“, werteten „Ehrlichkeit“ höher als „Solidarität“ und folgten schließlich Unruhs ursprünglichem Plan: eine ausdrückliche Distanzierung der deutschen Mennoniten vom Rhönbruderhof.

Wenn das Festhalten am Prinzip mit der Anpassung einhergeht: die Eigendynamik als Faktor bei der Ausbildung kirchenpolitischer Strategien

Neff konzentrierte sich so auf das Prinzip der „Klarstellung“, daß er die Rolle, die er spielte, aus den Augen verlor. Es war, als spiele er einer heimtückischen institutionellen Eigendynamik innerhalb der Kirchenstruktur in die Hände, die das Interesse auf institutionelle Selbsterhaltung lenkte. Diese Eigendynamik kennzeichnet ganz allgemein menschliche Institutionen. Im Fall des Rhönbruderhofes war „Selbsterhaltung“ weniger wichtig als das Prinzip, weil die Prinzipien, die sie hätten aufgeben müssen, um zu überleben, ihre Existenzberechtigung darstellten. Als der Rhönbruderhof dann aufgelöst wurde, glaubte Neff in Übereinstimmung mit dem Prinzip „unbedingter Ehrlichkeit“ zu handeln. Was jedoch tatsächlich geschah, war ein nur selektives Sichberufen aufs Prinzip. Dadurch kam eine Strategie zum Zuge, die der Selbsterhaltung von Institution und Gemeinschaft diene.

Der vielleicht beunruhigendste Aspekt hierbei ist, daß sich die Führung dieser sich abspielenden Eigendynamik nicht bewußt war. Diese wurde verdeckt durch die relative Vielfalt an anfänglichen Reaktionen der deutschen mennonitischen Kirchenführer. Sie reagierten nicht wie Roboter, indem sie etwa reflexhaft den Grillen des totalitären Staates nachkamen. Stattdessen forderten sie sich gegenseitig in einem anscheinend offenen Meinungsaustausch heraus. Es gab zumindest ein gewisses Potential für eine andere Vorgehensweise, die sich jedoch nicht durchsetzte. Die institutionelle Position, die sich herausbildete, stimmte überein mit dem Muster der institutionellen Anpassung, die danach suchte, für deutsche Mennoniten innerhalb des Dritten Reichs einen „Platz zu finden“. Die Tatsache, daß es auch abweichende Möglichkeiten gab, half, die Illusion aufrechtzuerhalten, daß sie in ihrer Reaktion frei waren und sich nur von Prinzipien leiten ließen, und verdunkelte auch die Rolle, die (1) die Einschüchterung durch den Staat und (2) die grundlegende Dynamik institutioneller Selbsterhaltung spielten.

Es gibt immer eine Linie, die nicht überschritten werden kann, wo z. B. Anpassung die Existenzberechtigung einer Institution in Frage stellen würde. Für den Rhönbruderhof stellten Wehrlosigkeit, Gütergemeinschaft und die Ablehnung nationalsozialistischer kultureller Formen wie etwa der Heil-Hitler-Gruß solche Grenzzlinien dar, während für die deutschen Mennoniten und die meisten deutschen Kirchen die wichtigste Grenzlinie dort verlief, wo man sich der Gleichschaltung durch die Obrigkeit widersetzte und die institutionelle Autonomie bewahrte. Unglücklicherweise beschleu-

nigte die Richtung, die von den Mennoniten eingeschlagen wurde, die Eigendynamik institutioneller Selbsterhaltung und stimmte so mit der Geisteshaltung überein, die die Reaktion der Vereinigung auf die Auflösung des Rhönbruderhofes beeinflusste.

Das Problem ist, daß der Unterschied zwischen den Zielen der „Erhaltung der Institution“ und der „Bewahrung institutioneller Selbständigkeit“ leicht verwischt werden kann. Konzessionen können dies tatsächlich erleichtern. Obgleich man solche Konzessionen unter dem Vorwand einer angeblichen „Selbstständigkeit“ macht, lösen sie sich nicht auf, sondern werden von der Institution in ihren Reaktionsmechanismus integriert. Konzessionen, die einmal gemacht sind, funktionieren als „Scheuklappen“, indem sie blind machen gegenüber „ablenkenden“ Prinzipien oder Traditionen und indem sie die Gedanken auf Prinzipien und Traditionen lenken, die „dem zentralen Gesichtspunkt“ dienen, nämlich dem institutionellen Überleben.

Es überrascht nicht, wenn man sich beim Streben nach institutioneller Selbsterhaltung auf Tradition verläßt. Lehre und Tradition sind Teile der institutionellen Struktur, und jede kann – selektiv – dazu benutzt werden, die Gesamtinstitution zu verteidigen. Wenn man sich selektiv auf Tradition beruft, folgt, daß bestimmte Prinzipien betont, andere aber unterdrückt oder in den Hintergrund gedrängt werden. Dieser Argumentationsverlauf setzte sich während der Zuspitzung der Rhönbruderhof-Kontroverse fort. Holländische Mennoniten beschuldigten deutsche Mennoniten, das Prinzip der Gewissensfreiheit zu vernachlässigen, und bezichtigten sie mangelnder Solidarität mit der Schwesterkonfession. An diesem Punkt vertiefte sich das stille Einvernehmen mit der Gestapo. Das Dritte Reich entschied sich, von der schwierigeren Frage des religiösen Prinzips Abstand zu nehmen, indem es das Hauptmotiv der Gestapo unterdrückte und eine völlig andere Begründung für die Auflösung des Rhönbruderhofes gab. Die Hutterer wurden grober finanzieller Mißwirtschaft beschuldigt. Deshalb habe die Regierung das Eigentum der Gemeinschaft beschlagnahmt – im Interesse der Gläubiger. Deutsche Mennoniten widersprachen der Selbstdarstellung des Rhönbruderhofes und schlossen sich der Position des Regimes an: Das Stigma, das mit schlechter Wirtschaft verbunden war, traf sich mit mennonitischen Normen christlichen Dienens, um eine Legitimationsbasis für den Gestapobericht zu schaffen.²¹ Auf diese Art drückte ein selektives Sichberufen auf religiöse Tradition der Kirchenpolitik einen legitimierenden Stempel auf. Ein solches Vorgehen ignorierte die wahre Absicht des Dritten Reiches, wick ihr aus oder steckte sogar mit ihr unter einer Decke.

Wie kann man verzeihen und gleichzeitig nicht vergessen?

Wir können den Rahmen weitgehend analysieren, um zu verstehen, warum die leitenden Männer der deutschen Mennoniten die Positionen einnahmen, die sie einnahmen. Aber ist dies ausreichend? Eine vor kurzem ausgetragene Kontroverse unter deutschen Historikern über die Bewertung des Dritten Reichs hat den „einfühlenden“ Ansatz des „Historismus“ in Frage gestellt, d. h. des Verstehens einer historischen Epoche durch „Identifizierung“ mit jenen, die während dieser Zeit lebten. Beim Verstehen des deutschen Gesellschaftslebens im Dritten Reich neigt die einseitige „Identifikation“ und „Einfühlung“ dazu, die quälenden moralischen Fragen, die die Naziverbrechen aufwerfen, in den Hintergrund zu drängen. In der Konfessionsgeschichte kann bloßer Historismus eher zu Entschuldigungen als zur Reflektion führen, eher zur Selbstrechtfertigung als zur Selbstkritik.

Zugleich lenkt das Interesse, das hier einzelnen deutschen Mennoniten im Dritten Reich geschenkt wird, die Aufmerksamkeit auch auf einen Aspekt der Ungereimtheit, die unsere Haltung zu deutschen Mennoniten nach dem Krieg kennzeichnet. Christian Neff wurde davon weniger berührt, da er die Nachkriegszeit nicht mehr erlebte. Darüber hinaus stellte seine Reaktion auf die Auflösung des Rhönbruderhofes eher ein nur gelegentliches Fehlen von kritischer Distanz zum Dritten Reich dar, die sonst stärker war als bei den meisten anderen mennonitischen Führern. Emil Händiges' Aufruf zur Solidarität war auch eine Verirrung. Auf der vierten mennonitischen Weltkonferenz im Jahre 1948 bereute er öffentlich seine unkritische Haltung zum Nazismus, indem er sich offen vor der Versammlung auf eine Art und Weise „in den Staub warf“, wie sie selten von Würdenträgern gezeigt wird. Darin stellte er ein nachahmenswertes Vorbild dar. Von den drei Männern sollte vielleicht die schwerste Wolke über Benjamin Unruh hängen, und hier wird das Versagen der internationalen Mennonitengemeinschaft sichtbar: wir haben es nicht geschafft, einen Platz für einen Mann zu finden, dessen Beitrag gewaltig gewesen ist, weil er sich mit einer Bewegung „alliierte“, die in der Vorstellung des 20. Jahrhunderts als die Verkörperung des Bösen gilt. Und es gab in der Tat einen Grund dafür, daß der Nazismus unsere Vorstellung auf jene Weise gefesselt hat.

Viele standen Unruh bei, aus guten wie auch aus schlechten Motiven. Für diejenigen von uns mit einer kritischeren Sichtweise ist es nicht nur einfach eine Frage, ob wir uns auf die Seite eines solchen Einzelnen stellen sollen oder nicht. Vielmehr haben auch wir keine schlüssige Alternative. Vielleicht weist das auf eine grundlegende Spannung hin, für die es keine klare Lösung gibt. Wie immer sind wir dazu aufgerufen zu vergeben, und als Teil

unseres eigenen Glaubensbekenntnisses *müssen* wir vergeben. Aber mit gleicher Überzeugung wagen wir, es nicht zu vergessen. Haben wir wirklich gelernt, wie beides zugleich geschehen kann?

¹ Neben der *Vereinigung* gab es den *Badisch-Württembergisch-Bayrischen Mennonitenverband* (= *Verband*), der sich aus deutschen Mennonitengemeinden zusammensetzte, von denen sich die meisten im heutigen Baden-Württemberg und Bayern befanden, also östlich des Rheins. Diese Gemeinden sollten für sich untersucht werden, da sie sich durch eine stärkere Betonung des Pietismus und eine größere Distanz zur vorherrschenden deutschen Kultur unterscheiden. Darüber hinaus verband die *Konferenz der süddeutschen Mennoniten* süddeutsche Gemeinden in der *Vereinigung* und im *Verband*.

² Ein auffälliger Kontrast zwischen der Haltung deutscher Mennoniten und deutscher Hutterer zum Dritten Reich wurde von Hans-Jürgen Goertz festgestellt in „Nationale Erhebung und religiöser Niedergang: mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich“ (Umstrittenes Täufertum 1525–1975, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 279). Dazu auch Dieter Götz Lichdi, „The Story of Nazism and its Reception by German Mennonites“, *Mennonite Life*, März 1981, S. 24–31.

³ Dieter Götz Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abba: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart (Maxdorf: Agape Verlag, 1983), S. 162.

⁴ Interview mit Herbert Sorgius, Ex-Mitglied des Rhönbruderhofes, am 29. Januar 1986 in der Nähe von Rotenburg, Deutschland. Ich habe Sorgius' Bemerkungen paraphrasiert. Er erinnerte sich daran, daß Arnold den Mitgliedern der Gemeinschaft erzählte, daß sie „entweder diesen oder jenen Weg“ wählen müßten.

⁵ Dieser Ausdruck bei Ulrich Linse: Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde: Landkommunen in Deutschland 1890–1933 (München: dtv 1983).

⁶ Ebd., S. 268 ff; Interview mit Johannes Harder. Schlüchtern, Deutschland, 13. Dezember 1986.

⁷ Siehe Abraham Brauns Nachruf auf Unruh in *Mennonitischer Gemeinde-Kalender*, 1961, S. 16–24.

⁸ Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz vom 31. August bis 3. September 1930 in Danzig, herausgegeben von Christian Neff (Karlsruhe: Verlag Heinrich Schneider, 1930), 83–86.

⁹ Ebd., S. 19–20; *Mennonitische Blätter*, Dezember 1929, S. 106; John B. Toews: *Czars, Soviets & Mennonites* (Newton: Faith and Life Press, 1982), S. 133. Die Mittel der deutschen Regierung ermöglichten es ungefähr 5.500 Flüchtlingen, in den Westen zu gelangen.

¹⁰ Unruh an Pastor Krämer, Krefeld, 30.4.37, Geschäftsführungsakte, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof.

¹¹ Unruh an die Kulturbteilung des Auswärtigen Amtes, z. H. des Herrn Legationsrat Dr. Kundt, 5.6.37, Geschäftsführungsakte, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof

¹² Einführungsartikel von Emil Händiges als neuem Schriftleiter, *Mennonitische Blätter*, Januar 1927, S. 1.

¹³ Emil Händiges, „Zur Heimkehr der befreiten Volksgenossen ins Reich“, *Mennonitische Blätter*, Oktober/November 1939, S. 65.

¹⁴ Händiges an Neff, Unruh, Crous und Braun, 5.10.37, Geschäftsführungsakte, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof.

- ¹⁵ Siehe Paul Schowalters Nachruf auf Christian Neff, Gemeinde-Kalender 1951, S. 17–21.
- ¹⁶ Ebd., S. 25.
- ¹⁷ Christian Neff, „Menno Simons in seiner Bedeutung für die Gegenwart“, Mennonitische Blätter, September 1935, S. 69.
- ¹⁸ Neff an Gorter (einen führenden holländischen Mennoniten), 24.7.37. Neffs Korrespondenzakten Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof.
- ¹⁹ Neff an Händiges, 19.5.37; die Notiz schloß ein Manuskript von „Eine notwendige Berichtigung“ mit ein, das die deutsche mennonitische Haltung erklärte und 1937 in der Juni-Ausgabe der Mennonitischen Blätter veröffentlicht wurde. Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof.
- ²⁰ Dieter Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung (Weierhof: Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 9, 1977), S. 87–92.
- ²¹ Ich untersuche hier nur die anfängliche Haltung der deutschen Mennoniten gegenüber der Auflösung des Rhönbruderhofes. Tatsächlich wurde der Streit erhitzt, und die deutschen Mennoniten mußten ihre Position neu festlegen, indem sie die Vorstellung des Dienens als Legitimationsbasis benutzten. Ich habe diese Analyse vorgestellt in „Linking ‚Bread and Sweat‘ to ‚Blut und Boden‘“ auf der Konferenz „Anabaptist/Mennonite Faith & Economics: Breaking the Silence“ in Waterloo, Ontario am 26. Mai 1990. Die Ergebnisse der Konferenz werden in Kürze veröffentlicht.

Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Frau Ulrike Glag, Emden.

Nuevo Progreso – die jüngste Mennonitenkolonie in Mexiko

Das Verbreitungsgebiet der mennonitischen Kolonisation in Mesoamerika erstreckt sich über die beiden Länder Mexiko und Belize. Begonnen wurde im Jahre 1922 mit dem inzwischen großräumigen Siedlungsgebiet bei Cuauthemoc im Bundesstaat Chihuahua in Mexiko, die jüngste Kolonie *Nuevo Progreso* wurde 1987 gegründet. Nahm diese Mennonitenkolonisation in Mexiko ihren Anfang im trockenen Norden des Landes,¹ so erreichte sie mit ihrer letzten Gründung den wechselfeuchten Bundesstaat Campeche auf der Halbinsel Yucatan.

Nach dem für Mennoniten typischen Muster, wonach aus Mutterkolonien heraus Tochterkolonien entstehen und diese nach ihrer Auffüllung selber wieder zu Mutterkolonien werden, wurde *Nuevo Progreso* als Ableger der Kolonie *La Honda* begründet, die 1964 im Bundesstaat Zacatecas von Durango aus angelegt worden war und 1987 ungefähr 4.000 Einwohner zählte.²

Der Anstoß für eine Tochttersiedlung bot sich, als in der Nähe der Landstadt Hopelchen im östlichen Teil von Campeche die 9.065 Hektar große Hacienda *Casco Progreso* Mitte der achtziger Jahre zum Verkauf anstand. Bei einer Kaufsumme von 10.000 Peso je Hektar ungerodeten Landes fanden sich in *La Honda* genügend Interessenten; zum einen solche, die absiedeln wollten – die meisten aus Landmangel, andere aus Glaubensgründen, weil sich auch hier Auflösungstendenzen hinsichtlich der traditionellen Strukturen andeuteten³ – zum anderen diejenigen, die bereit waren, Geld für eine Landreserve anzulegen, sich selbst aber noch nicht mit dem Gedanken trugen, *La Honda* zu verlassen, diesen Landkauf also mehr im Hinblick auf ihre Nachkommenschaft tätigten. Die ersten Familien brachen im Jahre 1987 auf, wobei die erforderliche Erstausrüstung – landwirtschaftliches Gerät, Saatgut und Vieh eingeschlossen – über Fern- und Landstraßen auf Trucks herantransportiert wurde.

Die Hacienda *Casco Progreso* lag inmitten eines großen Trockenwaldgebietes ca. 20 Kilometer östlich von Hopelchen, und zwar angebunden an diese Stadt lediglich über eine Piste, eine Situation, die auch 1991 in dieser Form noch bestand. Nach der Aufmessung der ersten Erschließungs-

strecken wurde sofort mit der Rodung und mit dem Hausbau begonnen, wobei man von Anfang an selbstgefertigte Bausteine verwendete und nicht wie andernorts in Mennonitenkolonien Lehmziegel, sog. Adobe, oder – in der Zeit der Rodungsphase – Holz.

Knapp vier Jahre nach diesem Beginn zählte *Nuevo Progreso* zum 31. Dezember 1990 eine Bevölkerung von 521 Personen in etwa 90 Familien. Von neun aufgemessenen Dörfern waren sieben besetzt und befand sich das achte in Erschließung. Darüber hinaus hatte man noch einmal 1.500 angrenzende Hektar Land hinzukaufen können. Zum Sommer 1991 war ein Drittel der gesamten Gemarkungsfläche der Kolonie gerodet.

Nur etwa 50 Kilometer von *Nuevo Progreso* entfernt hatten Mennoniten vier Jahre zuvor – in diesem Fall ca. 30 Kilometer nordwestlich von Hopelchen – eine andere Kolonie begründet, nämlich *Yalnan* und in ihrer Nähe, nur sieben Kilometer entfernt, *Chavi*. Die Siedler dieser Gründungen kamen aus Durango. Beide Kolonien *Yalnan* und *Chavi* schlossen sich 1990 zu einer einzigen Gemeinde zusammen, der Grund war die relativ geringe Bevölkerungszahl von *Chavi*.

Demographische Kennziffern von Nuevo Progreso für das Jahr 1990 und für Yalnan und Chavi für das Jahr 1989⁴

Siedlung	geboren			gestorben			Getaufte in der			Summe der Einw. u. Fam.	
	m.	w.	Su.	m.	w.	Su.	m.	w.	Su.		
N. Progreso	20	9	29	1	–	1	81	87	168	521	ca. 90
Yalnan	21	18	39	–	–	–	119	120	239	720	?
Chavi	5	7	12	–	1	1	28	27	55	202	25

Alle diese drei Mennonitenkolonien im Bundesstaat Campeche wurden von Altkolonien begründet, die zum konservativen Zweig der Mennoniten gehören, allen Neuerungen gegenüber sich ablehnend verhalten, geschlossen unter sich leben, Mobilität nach außerhalb verbieten, körperliche Arbeit und das Leben als Farmer zum Daseinsprinzip erhoben haben.

Hinsichtlich des Siedlungsganges in *Nuevo Progreso* entstanden 1987 als erste die Dörfer campo I Blumenort, campo II Grünthal und campo III Schönfeld; im weiteren Ausbau dann campo IV Rosenort, campo V Rosengarten, campo VI Hamburg und campo VII Blumenhof. Diese sieben Dörfer zählten 1991 durchschnittlich 12 bis 14 Anwesen und waren damit noch nicht voll besetzt. Auf campo VIII Grünfeld hatte man mit der Besiedlung

noch nicht begonnen, während auf campo IX Schöntal ein Anfang mit zwei Familien gemacht worden war.

Die Anlage dieser Dörfer auf *Nuevo Progreso* entspricht dem auch bei den Mennoniten praktizierten kolonialen Schachbrettmuster der Landaufteilung. Jedes Dorf besitzt exakt eine Länge von 1.000 Metern, wobei sich die Anwesen mit einer Front von 100 Metern und einer Tiefe von 1.000 Metern beiderseits der schnurgeraden Straße aufreihen.

Auf der zuerst angelegten Erschließungsachse in *Nuevo Progreso* liegen nördlich der Zuwegung von Hopelchen mit jeweils 1.000 Metern die ineinander übergehenden campo I und II, während in südlicher Richtung erst zwei Kilometer unbesetzt blieben und dann campo III anschließt.

Umfaßt der Zuschnitt der einzelnen Anwesen längs der jeweiligen Dorfstraße mit 100 mal 1.000 Metern einheitlich 10 Hektar, so entspricht dies nicht der Betriebsgröße. Diese schwankt im allgemeinen zwischen 30 und 50 Hektar, wobei man auf *Nuevo Progreso* davon ausgeht, daß bei den gegebenen Bedingungen 25 bis 30 Hektar eine Familie ernähren können.

Im konkreten Fall besitzen folglich die Farmer zusätzlich zu ihrer zehn Hektar großen Hofstelle an der Straße in einem anderen Teil der Gemarkung weiteres Land, um auf die jeweilige Betriebsgröße zu kommen. In der Regel umfaßt diese zusätzliche Fläche nicht mehr als ein bis zwei Blöcke.

Geht man davon aus, daß eine Familie bei Kauf des Landes in *Nuevo Progreso* sich zu Beginn mit 350 Hektar beteiligt hatte, sie dann eine Fläche von 50 Hektar für den eigenen Bedarf in Kultur nahm, dann verblieben 300 Hektar in Reserve, ein Fundus für weitere zehn Anwesen zu je 30 Hektar oder 7,5 Anwesen zu 40 Hektar für die Kinder. Angesichts der hohen Geburtenrate ist dieser Fundus in spätestens zwei Generationen erschöpft.

Nuevo Progreso liegt auf etwa 90 Meter Meereshöhe in einem fast ebenen Gebiet. Die mittleren Tagestemperaturen bewegen sich das gesamte Jahr über um 30 Grad, und es wehen ständig die von Nordosten kommenden Passatwinde, die hier im Innern von Yucatan sehr häufig austrocknend wirken. Im Niederschlagsverlauf gibt es eine ausgeprägte Trockenperiode von sechs Monaten zwischen November und April, in denen jeweils nicht mehr als 20 bis 30 Millimeter fallen. Die Regenzeit erstreckt sich vom Mai bis Oktober mit einem Maximum im September von etwa 180 Millimetern. Dieser Jahresgang der Niederschläge bestimmt die Arbeitsabfolge in der Landwirtschaft, in der die Mais-Einsaat im Juni erfolgt, teilweise noch in den Juli hinein, und in der die Ernte knapp fünf Monate später eingebracht wird.

Die Temperaturen in *Nuevo Progreso* würden einen Anbau das ganze Jahr über erlauben, doch läßt der Verlauf der Niederschläge dies nicht zu. Hinzu kommt, daß die Gesamtniederschlagsmenge offensichtlich erheblichen Schwankungen unterworfen ist. Nach Aussagen der Farmer sei das erste Jahr regenreich gewesen, es habe eine gute Ernte gegeben, dann aber sei es von Jahr zu Jahr trockener geworden. Dementsprechend fielen die Ernten aus, und zwar in einer Streuung von fünf bis teilweise sogar nur einer halben Tonne Mais je Hektar Anbaufläche, wobei bei einem Ertrag von einer halben Tonne die entstandenen Unkosten nicht mehr gedeckt werden können.

Auf diesem Hintergrund hatte man bereits 1990 mit dem Bau von Brunnen zur Bewässerung begonnen, und im Sommer 1991 trugen sich eine ganze Reihe von Farmern mit dem Gedanken, auf ihren Feldern ebensolche Bewässerungsbrunnen niederbringen zu lassen, womöglich um dann auch während der Trockenzeit genügend Wasser für eine zweite Kultur zu haben. Daß eine solchermaßen stärkere Wasserentnahme zu einer Absenkung des in etwa 100 Meter Tiefe anstehenden Grundwasserspiegels führen würde, darüber hatte man noch nicht nachgedacht. 1991 jedenfalls herrschte in *Nuevo Progreso* ein weithin verbreiteter Optimismus, das Wasserproblem durch das Niederbringen von Bewässerungsbrunnen lösen zu können. Auf einigen Farmen hatte man deshalb bereits sog. „Brunnstoß-Maschinen“ angeschafft, die man auch in Lohnarbeit bei anderen einsetzen wollte.

Der landwirtschaftliche Anbau auf der Kolonie umfaßt auf den vorherrschenden tiefgründigen Roterdeböden fast durchgängig nur den Mais. Vereinzelt findet man Erdnüsse und Bohnen, letztere für den Eigenbedarf. Der Anbau von Kartoffeln lohne wegen der geringen Erträge nicht.

Beim Vieh hält man Rinder, teilweise auch Schafe. Die Milchviehhaltung dagegen besitzt nur Bedeutung für den Eigenbedarf. Das wird sich dann ändern, wenn man – wie beabsichtigt – auf der Kolonie eine Käserei einrichtet.

Absatz und Vermarktung der Produkte sind auf längere Sicht hin ausbaufähig, wobei eine Verbesserung im wesentlichen davon abhängt, inwieweit die Altkolonier auf *Nuevo Progreso* bereit sind, sich an Entwicklungen in ihrem Umfeld anzupassen. Noch liegt die Kolonie äußerst verkehrsf fern, und noch wird der gesamte Transport nach außerhalb – weil Autos nicht erlaubt sind und Mobilität nicht erwünscht ist – den Mexikanern überlassen. Dabei nehmen die Mennoniten auf die Gestaltung der Transportkosten keinen Einfluß, wie sie auch hinsichtlich der Höhe der Verkaufserlöse ihrer Produkte kein Verhandlungsgeschick an den Tag legen.

Den Mais verkauft man nach Dzibalchen, wo größere Speicherkapazitäten vorhanden sind, oder nach Hopelchen. Das Vieh hingegen wird in die Städte Campeche oder Merida gebracht.

Da man auf *Nuevo Progreso* wie auch in anderen Mennonitenkolonien Eigenversorger ist – ein Verkaufsgeschäft mit Waren aller Art wurde allerdings eingerichtet –, baut man auf den Anwesen in den Hausgärten alles an, was für den eigenen Bedarf benötigt wird: Gemüse, Melonen, Avocados, Papayas, Mangos, Bananen, Apfelsinen, Mandarinen und Zitronen. Entsprechend verfährt man in der Versorgung mit Fleisch. Neben den Zugpferden für die Arbeit, einigen Milchkühen, den Rindern und den Schafen findet man Schweine, Hühner und Kaninchen.

Diese Vielfalt der häuslichen Wirtschaft ist gewollt. Sie erfordert einen hohen Arbeitsaufwand, der jedoch für selbstverständlich erachtet wird, schließlich entspricht es der religiösen Grundauffassung, wonach das menschliche Leben seinen eigentlichen Inhalt erst durch die Arbeit erhält, und zwar konkret die Arbeit auf dem Lande als Farmer.

Die außerordentlich hohe Eigenständigkeit auf der Kolonie erstreckt sich über alle Lebens- und Wirtschaftsbereiche. Dazu gehört auch das gesamte Bauwesen. Nicht nur daß man die Gebäude selber erstellt und auch die Einrichtungsgegenstände fertigt, sogar die zum Bau erforderlichen Ziegelsteine werden in Eigenarbeit hergestellt. Dazu legte man einen Steinbruch an und besorgte sich einen Steinbrecher, der den Kalkstein bis auf geringe Korngrößen verkleinert. Mit Zement versetzt, der in Merida oder in Hopelchen gekauft wird, fertigen dann die Familien die Steine in Eigenproduktion.

Das mit lese- und schreibkundigen Leuten aus der eigenen Mitte praktizierte Schulwesen ist in seiner Struktur und seinen Inhalten wie in allen Alt-kolonisersiedlungen in Meso- und in Mittelamerika als rückständig und nicht zeitangemessen zu bewerten. Es entspricht den althergebrachten und überlieferten Traditionen, und trotz der Veränderungen und Weiterentwicklung rundum wünscht man keine Erneuerung. Die eingenommene Position geht sogar soweit, daß etwaige Einflußnahmen durch den mexikanischen Staat im Sinne der Durchsetzung neuer und zeitgemäßer Unterrichtsinhalte möglicherweise eine Aufgabe der Kolonie, zumindest aber eine Abwanderung großer Teile ihrer Bevölkerung – in diesem Fall wahrscheinlich nach Bolivien oder Paraguay – nach sich ziehen würde.

Der Unterricht erstreckt sich über sechs Monate im Jahr, wobei die Mädchen die Schule vom 6. bis zum 12. und die Jungen vom 6. bis zum 13. Lebensjahr besuchen. Wichtigste Inhalte sind in der Unterstufe das Schrei-

ben- und Lesenlernen und in den folgenden Klassen die Beschäftigung mit Bibel, Katechismus, Gesangbuch und das Erlernen praxisbezogenen Rechnens.

Die Unterrichtssprache ist das Plattdeutsch-Friesische. Dabei wird die mexikanische Landessprache von den Kindern in der Schule nicht erlernt. Diese eignen sich die Jungen später außerhalb der Kolonie bei Einkäufen oder im Umgang mit den Mexikanern an, während die Mädchen bzw. Frauen im allgemeinen nie mexikanisch lernen, eben weil sie kaum Gelegenheit haben, die Kolonie zu verlassen, es sei zu Einkäufen in der Stadt, dann aber in Begleitung ihrer Männer.

Die soziale Rolle der Frau ergibt sich aus ihrer häuslichen Eingebundenheit. Ihre außerordentlich hohe Arbeitsbelastung wird verstärkt durch die in allen Familien gegebenen hohen Kinderzahlen. Bei einem mittleren jährlichen Bevölkerungswachstum von etwa fünf Prozent auf der Kolonie umfaßt die Kinderzahl je Familie sechs bis acht.

Bezeichnend für die vorherrschenden Einstellungen ist die folgende Begebenheit. Die Familie des Diakons Peter Boyen auf campo I zählte 1991 elf Kinder. Der Landbesitz umfaßte hingegen nur 75 Hektar. Auf die Frage, wie sich angesichts dieser relativ geringen Landausstattung die Zukunft für die Kinder wohl stellen werde, antwortete der Mann, das werde man dann schon sehen. Alles läge schließlich in Gottes Hand.

Langfristig betrachtet können auch die Altkolonier auf *Nuevo Progreso* als geschlossene Gruppe nur bei strikter Wahrung ihrer Abschottung gegen die andersnationale Umgebung bestehen. Die Beibehaltung dieser Position dürfte jedoch Schwierigkeiten bereiten. Schon mußte man seitens der Ältesten einräumen, daß verschiedene junge Männer, die noch keine eigene Wirtschaft haben, vorübergehend auf mexikanischen Haciendas arbeiten; mit der Bestimmung allerdings, an Sonntagen wieder in die Kolonie zurückkommen zu müssen. Schon trifft man Jugendliche an, die sonntags beim Flanieren Bierflaschen in den Hosen tragen und die ungeniert rauchen. Auch wurden mir auf *Nuevo Progreso* von verschiedenen Jugendlichen Fragen gestellt, wie ich sie andernorts bei Altkoloniern noch nie gehört habe, Fragen, die sich sehr konkret auf das Leben in Deutschland bezogen, dabei die eigene Situation überdenkend.

Immerhin wachsen solche kritischen Einstellungen um so mehr, je reichhaltiger die Eindrücke für diese Jugendlichen sind, wenn sie sich in Begleitung Älterer in der Stadt aufhalten. Und hier liegen dann wohl auch die wesentlichen Gründe für die unterschwelligen Auflösungstendenzen traditioneller Strukturen. Diese Tendenzen werden weniger von den Mexika-

nern, die vorübergehend während der Erntezeit auf der Kolonie beschäftigt sind und sich dann für einige Zeit hier aufhalten, verursacht. Sie kommen ganz eindeutig von den Jugendlichen und den jungen Männern aufgrund von Erfahrungen außerhalb des eigenen Lebenskreises. Solche Tendenzen allerdings gefährden lediglich das konservative Altkoloniertum, eine Gefahr für die weitere Entwicklung der Kolonie selber stellen sie nicht dar.

¹ Zur Entwicklung der mennonitischen Kolonien in Mexiko bis zum Jahre 1984: Harry Leonard Sawatzky, Sie suchten eine Heimat, deutsch-mennonitische Kolonisierung in Mexiko 1922–1924. Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V., Bd. 35, Marburg 1986. Weitere Literatur: Abe Warkentin, Gäste und Fremdlinge, Steinbach in Manitoba (Kanada) 1987. – Manfred Klaube, „Bis hier her hat uns der Herr geholfen, Gott sei Dank“ – 30 Jahre Mennonitenkolonisation in Blue Creek in Belize, in: Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde; Bd. 33, Marburg 1990, S. 357–409.

² Mennonitenkolonien in Mexiko mit Gründungsjahr und Einwohnerzahlen zum 1. Jan. 1987:

1. Manitoba (Chihuahua)	1922 / 12.904
2. Swift Current (Chihuahua)	1922 / 2.120
3. Santa Clara (Chihuahua)	1922 / 1.700
4. Durango (Durango)	1924 / 5.503
5. Ojo de la Yegua (Chihuahua)	1948 / 4.791
6. Los Jageyes (Chihuahua)	1948 / 1.114
7. Tamaulipas (Tamaulipas)	1951 / 2.000
8. Santa Rita (Chihuahua)	1958 / 1.317
9. Buenos Aires (Chihuahua)	1958 / 1.505
10. Capulin (Chihuahua)	1962 / 1.717
11. La Batea (Zacatecas)	1962 / 786
12. La Honda (Zacatecas)	1964 / 4.063
13. Monclova (Coahuila)	1974 / 40
14. Las Virginias (Sonora)	1981 / 1.279
15. Yalan and Chavi (Campeche)	1983 / 922 (1989)
16. Nuevo Progreso (Campeche)	1987 / 521 (1990)

Mennonitenkolonien in Belize mit Gründungsjahr und Einwohnerzahlen zum 1. Jan. 1987:

1. Spanish Lookout	1958 / 1.108
2. Blue Creek	1958 / 431
3. Shipyard	1958 / 2.063
4. Barton Creek	1969 / 200
5. Little Belize	ca. 1970 / 881

³ Ein gutes Beispiel für die Aufspaltung einer Gemeinde aus Glaubensgründen bietet Blue Creek in Belize; s. dazu Klaube, a.a.O.

⁴ Angaben aus der jeweiligen Bevölkerungsfortschreibung.

Von neuen Büchern

The Mennonite Encyclopedia. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement, Vol. V (A–Z), hg. von Cornelius J. Dyck und Dennis D. Martin, Herald Press, Scottdale, Pa., u. Waterloo, Ont., 1990, XXV und 961 S., Hardcover, zahlr. Karten und Graphiken (Charts).

Das *Mennonitische Lexikon* (1913–1967) und die *Mennonite Encyclopedia* (1955–1959) sind immer noch unentbehrliche Nachschlagewerke für die Geschichte der Täufer und Mennoniten. Sie sind inzwischen allerdings in weiten Teilen von der Forschung überholt worden. So haben sich Cornelius J. Dyck und Dennis D. Martin entschlossen, einen Ergänzungsband der *Mennonite Encyclopedia* herauszubringen, der die wichtigsten Eintragungen der Bände I bis IV (ca. 400 Artikel) auf den neusten Stand bringt, Ergänzungen vornimmt und die neueren Entwicklungen einbezieht (ca. 900 Artikel).

Einige Artikel sind auf dem höchsten geschichtswissenschaftlichen Niveau geschrieben worden, andere bemühen sich zwar um den Anschluß an die Forschungen, lassen jedoch an Qualität noch ein wenig zu wünschen übrig. Einige Artikel sind detailliert abgefaßt, andere nur cursorisch, je nachdem, wie sich der Forschungsstand gerade präsentiert. Ungewöhnlich, aber kurzweilig und hilfreich sind gelegentlich eingestreute Quellentexte bzw. Dokumente: sog. *Human Interest Features* (durch einen Längsbalken am Rande gekennzeichnet). Zahlreiche graphische Darstellungen, Statistiken und Landkarten erleichtern die Orientierung.

Mehr als 600 Mitarbeiter haben sich für die Arbeit an diesem Ergänzungsband zur Verfügung gestellt und ein Nachschlagewerk geschaffen, das über alle Aspekte des Weltmennonitentums (besonders auch der „jungen“ Gemeinden in Asien, Afrika und Lateinamerika) auf zuverlässige Weise unterrichtet. Mehr als in den ersten Bänden rücken hier Geschichte und Gegenwart eng zusammen. Den Herausgebern, Mitarbeitern und dem Verlag ist für ein nützliches, unentbehrliches Nachschlagewerk zu danken.

Hans-Jürgen Goertz

Klaus Deppermann, Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte, hrsg. von Thomas Baumann, Christoph Ditt-
rich, Frank Hugelmann, Herbert L. Müller, Vandenhoeck und Ruprecht,
Kleine Vandenhoeck-Reihe 1561, Göttingen 1992, 111 S., kart.

Die Erinnerung an Klaus Deppermann bleibt lebendig. Untrennbar ist der Name des 1990 verstorbenen Freiburger Historikers mit der neueren Täuferforschung verbunden (s. Nachruf in MGBI 1990/91, S. 215 – 222). Als Verfechter des polygenetischen Ansatzes trug er mit dazu bei, die verengte Sichtweise eines traditionell monogenetisch ausgerichteten Täuferbildes zu überwinden und setzte schließlich mit seinem 1979 erschienenen Werk über Melchior Hoffman einen Meilenstein biographischer Täuferforschung. Aber nicht nur diesem schwer faßbaren Visionär, der das niederdeutsche Täuferium entscheidend prägte und zum geistigen Wegbereiter des Münsteraner Täuferreichs wurde, galt das Interesse. Ob Martin Luther, radikale Denker wie Thomas Müntzer, Michael Sattler und Caspar von Schwenckfeld oder ein Pietist wie August Hermann Francke, immer wieder waren es einzelne markante Charaktere, die Klaus Deppermann zu historischer Reflexion und Forschung herausforderten. Einige seiner wissenschaftlichen Begegnungen mit Größen der Geschichte sind jetzt in einer Publikation zugänglich.

„Protestantische Profile“ lautet der Titel eines soeben erschienenen Sammelbandes, der Einblicke in das Schaffen eines Wissenschaftlers zu geben verspricht, „...der es verstand, über die Schilderung von Einzelgestalten ein Gesamtbild der jeweiligen Epoche zu entwerfen“ (Nachwort, S. 111). Ausgewählt wurden insgesamt sieben Aufsätze; darunter auch einige Beiträge, die aus dem Nachlaß des Verstorbenen stammen und bislang nicht veröffentlicht wurden. Auf diese Weise entstand eine reizvolle Mischung aus Bekanntem und Unbekanntem. Was den Leser erwartet, sind keine biographischen Skizzen oder ausgefeilten Profile, wie der Titel des Buches es nahelegen könnte, vielmehr geht es zumeist um existentielle Grundprobleme einzelner Persönlichkeiten in ihrer Bedeutung für die Moderne. „Martin Luther – Bahnbrecher der Neuzeit?“, so lautet eine Überschrift. Deppermann findet zu keinem eindeutigen Urteil, er wägt ab. Luther habe die Sonderstellung des Klerus in der Gesellschaft aufgehoben, so lautet das Fazit, andererseits aber die hierarchisch strukturierte Ständegesellschaft stabilisiert (S. 20). Und auch der Freiheitsbegriff des Reformators sei in erster Linie auf die Gewissensfreiheit beschränkt geblieben, von

einem modernistisch-liberalistischen Verständnis von Freiheit als persönlicher Freiheit von äußeren Zwängen keine Spur: Luthers „Freiheitsbegriff steht im Grunde quer zu allen Traditionen, sowohl der Neuzeit als auch des Mittelalters“ (S. 21). Das Kapitel „Luther“ ist damit noch nicht abgeschlossen, in einem ganz anderen Zusammenhang rückt der Reformator noch einmal ins Zentrum der Betrachtung. Deppermann reflektiert über „Gerhard Ritters Lutherbild“, erinnert sich an seine Studentenjahre und an seinen Lehrer, der tief vom Christentum lutherischer Prägung geformt gewesen sei (S. 28).

Was für Luther gilt, trifft schließlich auch auf Thomas Müntzer und August Hermann Francke zu. Nicht der Lebensweg interessiert, sondern die zeitgenössische Wirksamkeit und zukunftsweisende Kraft ihrer Ideale und Ideen. So wird wie schon an Luther auch an seinem Kontrahenten Müntzer die Frage nach der Fortschrittlichkeit seines Denkens gestellt: „Thomas Müntzer – Bahnbrecher der Neuzeit?“. Und wie sieht es mit Franckes, wie es heißt, viel beachteter und mehr noch gescholtener Pädagogik aus, welche Bedeutung kommt ihr für die Gegenwart zu? Deppermann skizziert und würdigt die pädagogische Leistung Franckes, zeigt auf, worin er seiner Zeit vauseilte und was aus heutiger Sicht antiquiert anmutet. Was schließlich bleibt, ist die alles überstrahlende Persönlichkeit Franckes, geprägt von Fürsorge und Menschenliebe: „Deshalb – meine ich – geht die größte erzieherische Wirkung von der Gestalt Franckes selbst aus“ (S. 107).

Vom Pietismus noch einmal zurück ins 16. Jahrhundert. Erfreulicherweise wurde die sehr lesenswerte und bereits in den MGBI 1990/91 abgedruckte Gedenkrede zum 500. Geburtstag Michael Sattlers in den Band aufgenommen: „Michael Sattler – Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer“. Einen anderen, nicht minder wichtigen Beitrag habe ich jedoch vermisst. Klaus Deppermann hat sich nicht nur mit der Reformationszeit und dem Pietismus, sondern auch mit der englischen Revolution befaßt. Vielleicht wäre es im Sinne eines repräsentativen Überblicks über sein Schaffen sinnvoll gewesen, auch noch den Aufsatz über „Das Freie Gemeinwesen der Wahren Gleichmacher. Gerrard Winstanley und die Landkommunen der Digger“ (veröffentlicht in: Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz, München 1984, S. 71–91) in die Sammlung aufzunehmen.

Marion Kobelt-Groch

C. Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 27, Herald Press, Scottdale, Pa., und Kitchener, Ont., 1984, 260 S., Hardcover.

Daniel Liechty, Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists. An Early Reformation Episode in East Central Europe. Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 29. Herald Press, Scottdale, Pa., und Kitchener, Ont. 1988, 167 S., Hardcover.

James R. Coggins, John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation. Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 32, Herald Press, Scottdale, Pa. 7, und Waterloo, Ont. 1991, 240 S., Hardcover.

In den *Studies in Anabaptist and Mennonite History* sind in den vergangenen Jahren mehrere Untersuchungen erschienen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen. Zum einen sind es Beiträge zur Geschichte nordamerikanischer Mennonitengemeinden und -konferenzen (Illinois, Oregon, Amish Mennonites und Old Order Amish, auch zum Leben in der ältesten nordamerikanischen Mennonitengemeinde und zu den Beziehungen zwischen amerikanischen Mennoniten und protestantischen Bewegungen) und zum anderen Untersuchungen zur frühen Täufer- und Mennonitengeschichte in Europa. Nur die Beiträge der zweiten Gruppe sollen hier kurz besprochen werden. Es sind die Dissertationen von C. Arnold Snyder über Michael Sattler, von Daniel Liechty über die sabbatarischen Täufer in Schlesien und von James R. Coggins über englische Exulanten, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit Mennoniten in Amsterdam in Verbindung traten. Aus dem Schoß dieser Exulantengemeinde gingen übrigens auch die *Pilgrim Fathers* einerseits und die *General Baptists* andererseits hervor: Frömmigkeitsgeschichtlich war diese Gemeinde eine ausgesprochen kreative Gemeinschaft.

1.

In den Geschichtsblättern ist versäumt worden, das Buch über Michael Sattler aus der Feder C. Arnold Snyders rechtzeitig zu besprechen – ohne böse Absicht, einfach aus Mangel an Zeit. Bei diesem Buch handelt es sich um die erste Biographie des bedeutenden Täuferführers, die sich auf dem allgemeinen geschichtswissenschaftlichen Niveau bewegt und das traditio-

nelle Sattler-Bild an entscheidenden Punkten revidiert. Zweierlei ist dabei wichtig : *Zunächst* wird Sattlers klösterliche Herkunft für die Deutung seiner täuferischen Grundprinzipien nutzbar gemacht, und *sodann* wird Sattlers Weg zu den Täufern aus den Turbulenzen des Bauernkriegsgeschehens heraus nachgezeichnet: sowohl das Kloster St. Peter im Schwarzwald, dessen Prior Sattler war, als auch Schleitheim, der Ort, an dem sich später Täufer trafen, um sich über ihren Reformkurs nach der Niederlage der Bauern zu beraten, lagen im Aufstandsgebiet des „gemeinen Mannes“. So entsteht ein Bild, das nicht mehr den frommen, weltabgewandten bzw. über alle revolutionären Aufgeregtheiten erhabenen Täufer vor Augen führt, der allein den religiösen Absichten der frühen Schweizer Täufer zur Klarheit in den Schleitheimer Artikeln verhilft und danach standhaft das Martyrium über sich ergehen läßt. Es entsteht vielmehr das Bild eines Täufers, der sich vom frühreformatorischen, bäuerlichen Geschehen um 1525 davon überzeugen ließ, das Kloster als den Ort irregeleiteter Religiosität und ausbeuterischer Herrschaft zu verlassen und das benediktinische Mönchsideal strenger Moralität unter dem „gemeinen Mann“ zu verwirklichen. Trotz der Friedfertigkeit, die Sattler propagierte, hat er die Solidarität mit den Aufständischen im Grunde nicht aufgekündigt. Das hat Snyder klar herausgearbeitet. Das Problem seiner Biographie besteht jedoch darin, daß die Quellenlage äußerst schütter ist und sehr stark mit den geschichtswissenschaftlichen Mitteln der Konjektion und Kombination, der Mutmaßung und der sensiblen Verknüpfung verstreuter Spuren zu einem zusammenhängenden Geschehen gearbeitet werden muß. Dabei kann es durchaus vorkommen, daß manche Argumentation zu gewagt erscheint und die Quellen gelegentlich überfordert werden. Das ist an diesem Buch auch bereits von Heinold Fast (Michael Sattler's Baptism. Some Comments. In: Mennonite Quarterly Review 60, 1986, S. 364–373) und von Klaus Deppermann (Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer. In: Mennonitische Geschichtsblätter 1991/92, S. 21 f.) kritisiert worden. Und doch denke ich, daß es den Versuch wert war, Sattler aus dem aufständischen Milieu heraus zu erfassen, wie es die neuere Täuferforschung für das frühe Täufertum allgemein getan hat. Die Kritik an Snyder mag hier und da berechtigt sein, doch reicht sie nicht aus, um das traditionelle Sattler-Bild einfach noch einmal zu bestätigen. An dem neuen Bild wird weitergearbeitet werden müssen; Snyder, der inzwischen am Conrad Grebel College (University of Waterloo) lehrt und sich mit weiteren, interessanten Beiträgen zur frühen Täufergeschichte zu Wort gemeldet hat, dürfte der Weiterarbeit die Richtung gewiesen haben.

2.

Seit den Studien von Gottfried Seebaß (1972) und Werner O. Packull (1976) sind die Erforschung des Täuferturns, das Hans Hut in Mittel- und Oberdeutschland, Tirol und Mähren in Gang gesetzt hat, belebt und die Grundlagen dafür geschaffen worden, die zahlreichen, teilweise recht bizarren Gruppen am Rande dieses Täuferturns genauer zu untersuchen. Dazu gehörten auch die Täufer, die sich unter Führung von Oswald Glaidt und Andreas Fischer in Schlesien zu einer aktiven Gemeinschaft zusammengeschlossen und die Sabbatheiligung ins Zentrum ihrer reformerischen Anliegen gestellt haben. *Daniel Liechty* hat sich dieser Gruppe angenommen, ihre Entstehung und ihre Entwicklung, den Übergang von apokalyptischer Naherwartung (noch nicht jetzt, sondern erst im Gottesreich wird der Sonntag als Feiertag geheiligt) zu strenger Gesetzmäßigkeit nach enttäuschter Naherwartung herausgearbeitet.

Im Zentrum steht die Biographie und Theologie Andreas Fischers, eines ehemaligen Priesters, sorgfältig wird ebenso das Leben und Wirken Oswald Glaidts nachgezeichnet, auf den die täuferische Aufnahme der Sabbatheiligung zurückgeht. Licht fällt auch auf die Auseinandersetzungen dieser Täufer mit Caspar von Schwenckfeld und Valentin Crautwald, aus deren Polemik die Sabbatarier überhaupt erst historisch rekonstruiert werden können, weil andere Quellen fehlen. Liechty verfolgt den Weg dieser Täufer, vor allem Fischers, in die Slowakei und nach Mähren und trägt mit seiner Untersuchung dazu bei, das Wissen um die Vielfalt des Täuferturns ganz erheblich zu erweitern. Auch überzeugt die Tendenz dieser Studie, das Anliegen der Sabbatheiligung nicht als Fremdkörper im täuferischen Denken darzustellen, sondern aus den Grundprinzipien der Täufer selbst herzuleiten. Weniger überzeugt aber die argumentative Herleitung in inhaltlicher Hinsicht. Liechty geht davon aus, daß das Täuferturn im Kern die Trennung von Kirche und Staat wiederherstellen wollte, das sei das Thema gewesen, aus dem sich alle anderen Besonderheiten des Täuferturns ergäben (eine von der neueren Forschung schon überwundene Annahme!), und daß die Sabbatarier nur eine konsequente Ausführung dieses Anliegens angestrebt hätten: eine Variante urgemeindlicher Restitution, die nach Liechty den Kerngedanken des täuferischen Anliegens bilde. Hier wird einerseits noch im Stil der älteren Täuferforschung argumentiert und andererseits die marginale schlesische Gruppe zum „eigentlichen“ Täuferturn aufgewertet. Ebenso wenig überzeugt der Hinweis, daß die Sabbatarier mit dem Hauptproblem der gesamten Reformation befaßt gewesen seien: der Beziehung zwischen Judentum und Christentum, und daß die Reformatoren hier weni-

ger konsequent verfahren seien, dem jüdischen Element Eingang in das Christentum zu verschaffen, als die Täufer in Schlesien. Sicherlich ist diese problematische Beziehung in der Reformationszeit nicht gelöst worden, ganz im Gegenteil, doch diese kleine Gruppe so stark aufzuwerten, dürfte ebenfalls nicht angehen. Dennoch sind die Probleme, die hier sichtbar werden, ernstzunehmen und aufzugreifen. Sie können dazu anregen, die Beziehungen zwischen Täufern und Juden allgemein einmal gründlich zu erforschen und darzustellen. Dabei wären dann auch noch andere Täufer und Täufergruppen in die Untersuchungen mit einzubeziehen.

3.

Die Dissertation von *James R. Coggins* wendet sich ebenfalls einem Randphänomen der Täufer- bzw. Mennonitengeschichte zu: englischen Puritanern, die 1608 nach Amsterdam geflohen waren, um Verfolgungen im eigenen Land unter Jakob I. zu entgehen. Coggins zeichnet die Entstehungsgeschichte dieser Dissidenten, die sich in England um John Smyth geschart hatten, nach (in Lincolnshire, Nottinghamshire und Yorkshire) und beschreibt die Spannungen im Exil, die zum Zerfall dieser Exulantengruppe führten: in Auseinandersetzung mit der *Alten Kirche*, englischen Puritanern, die schon eine Weile in Amsterdam lebten, spaltete sich ein Teil der neuen Exulanten unter der Führung von John Robinson ab, zog nach Leiden und segelte, als *Pilgrim Fathers* bekannt geworden, mit der Mayflower nach Neu-England. In der Auseinandersetzung um theologische und organisatorische Gesichtspunkte, die Smyth mit dem Vollzug der Glaubens- taufe an sich und seinen Anhängern in die Nähe zu den Mennoniten führte, trennte sich eine kleine Gruppe unter der Führung von Thomas Helwys und bildete, wieder nach England zurückgekehrt, den Wurzelboden für die Entstehung der *General Baptists*. Übrig blieb der Rest um Smyth, der sich der friesisch-waterländischen Mennonitengemeinde in Amsterdam anschloß: der „wahren Kirche Christi“.

Die Gründe für die Trennungen waren geringfügig und oft keine wirklichen theologischen Differenzen, sondern bloß Mißverständnisse. Das hat Coggins sehr klar herausgearbeitet: im kritischen Gespräch mit der kongregationalistischen, baptistischen und mennonitischen Forschung und mit den Quellen. So war es beispielsweise nicht die Tauffrage (Kinder- oder Erwachsenentaufe), die den Streit auslöste, sondern nur die Einsicht der Smyth-Gruppe, daß es falsch war, die Glaubens- taufe auf autonome Weise vollzogen zu haben, als ob es zu dieser Zeit überhaupt noch keine Kirche gegeben hätte, die ihr Gemeindeleben nicht auch auf der Grundlage der

Glaubenstaufe geregelt und deshalb als „wahre“ Kirche gegolten hätte. So war es nur konsequent, wenn Smyth die erwähnte Amsterdamer Gemeinde bat, ihr mit seiner Gemeinde beitreten zu dürfen. Es war die Gemeinde, die sich zu der lose organisierten *Bevredigde Broederschap* zusammengeschlossen hatte: einem Bund aus Waterländern, Hochdeutschen und „jungen“ Friesen. Jetzt allerdings, so meint Coggins, verursachte die Aufnahme der Engländer neuen Streit und führte zum Abfall der Hochdeutschen und Friesen. Nur die Amsterdamer Mischgemeinde hielt zusammen und nahm die Engländer auf, die später ganz in der niederländischen Gemeinschaft aufgingen. Beide Gemeinden hatten sich auf das *Kurze Bekenntnis* des Hans de Ries aus Alkmaar geeinigt (im Anhang wird die englische Übersetzung der ursprünglich lateinisch abgefaßten Verteidigung dieses Bekenntnisses abgedruckt).

Coggins ist den Auseinandersetzungen unter den englischen Exulanten behutsam nachgegangen, er hat auch das theologische Grundgerüst der Smyth-Gemeinde genau herausgearbeitet, die Inkarnationslehre, das Verhältnis von Kirche und Staat, die Stellung der Frau in der Gemeinde, die Bedeutung von Freiheit und Gerechtigkeit, das Erwählungsbewußtsein, vor allem aber den grundlegenden Separatismus und seine Bedeutung für den Kirchentyp des Kongregationalismus. Schonungslos hat Coggins aufgedeckt, daß das kongregationalistische Prinzip zu einer fast unaufhaltsamen Serie von Spaltungen neigte, andererseits hat er gezeigt, daß diese Neigung letztlich nur einem einzigen Wunsch entsprang, nämlich die Einheit der Gemeinde, die Übereinstimmung in Theologie und Praxis, so rein wie möglich darzustellen. Auf recht differenzierte Weise hat Coggins auch zur Klärung der baptistischen Anfänge beigetragen. Er zeigt deutlich, daß der Einfluß der Mennoniten auf die frühen Baptisten nicht unerheblich gewesen sei, er zeigt aber auch, daß die späteren Baptisten diese Einflüsse sogar noch vor ihrer Trennung von Smyth auf ihre Weise verarbeitet haben, so daß man nicht von einer direkten Herkunft der Baptisten von den Mennoniten sprechen könne. Hier ist Coggins, der selber den Weg von den Baptisten zu den Mennoniten gegangen ist, mit äußerster Sensibilität vorgegangen. So differenziert er arbeitet, wenn es um die Darstellung der Binnenverhältnisse in der Smyth-Gemeinde geht, so kursorisch und allgemein geht er allerdings vor, wenn er über die Täufer und Mennoniten spricht. Der täuferisch-mennonitische Hintergrund ist nur ungenügend ausgeleuchtet worden. Es fehlt auch häufig ein Hinweis auf die relevante Literatur, so beispielsweise auf die Dissertation von Sjouke Voolstra zur melchioritischen Inkarnationslehre (der Hinweis auf dessen kurzen Aufsatz in einer amerika-

nischen Zeitschrift reicht nicht aus) und auf wichtige Literatur zur Täuferforschung. Es ist zu begrüßen, daß Coggins nicht biographische Akzente setzte, sondern das Leben der Gemeinden und Gruppen in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellte, um so mehr ist zu bedauern, wie wenig er sich um sozialgeschichtliche Aspekte der Entstehungssituation in Amsterdam bemüht hat. Hier liegen die großen Defizite dieser Untersuchung. Trotz dieser Mängel wird diese Studie aber weitere Forschungen zur noch ungenügend untersuchten Mennonitengeschichte nach dem Jahrhundert der Reformation anregen.

Hans-Jürgen Goertz

Frank Staeck/Caroline Welsch, Ketzer, Täufer, Utopisten, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1991, br., 342 S.

Muß Pädagogik notwendig obrigkeitlich vermittelt, also im weitesten Sinne „elitär“ sein? Die Verfasser des Buches bezweifeln dies. Auch Nichtherrschende haben pädagogische Vorstellungen entwickelt. Wie sie im einzelnen aussehen konnten, wird an utopischen Entwürfen und gelebten Experimenten aus dem Umkreis der radikalen Reformation zu erfassen versucht. Die ausgewählten Utopien, so lautet die Hypothese, geben Zeugnis vom Demokratieverständnis des „gemeinen Mannes“ (S. 13). Konkret geht es darum, das Verhältnis „... von obrigkeitlich verordneter Pädagogik und einer ‚Pädagogik von unten‘, wie sie sich in den Vorstellungen der aufbegehrenden Untertanen im Bauernkrieg äußern könnte“, zu klären (S. 12); oder wie es an anderer Stelle heißt: „Das Hauptanliegen dieser Arbeit ist, die Einstellungen und Maßnahmen der Utopisten zum Problemkreis ‚Mündigkeit‘ zu erörtern“ (S. 107).

Daß Pädagogik und Utopie eng miteinander verknüpft sind, wird im ersten Teil des Buches deutlich, in dem u. a. auf die Utopiediskussion eingegangen und das Verhältnis von „Utopie und Pädagogik“ eingehender thematisiert wird. Diesem theoretischen Teil schließt sich dann die eigentliche Analyse ausgewählter radikalreformatorischer Utopien an. Der Bogen wird weit gespannt, von den Hussiten und Taboriten (radikale Reformation – Bauernkrieg?) über Thomas Müntzer, Michael Gaismair und Hans Hergot bis zu den Täufern. Die Autoren bemühen sich zwar, alles in den Griff zu bekommen und jedem utopischen Konzept gerecht zu werden, scheinen sich jedoch mit dieser Aufgabe zu übernehmen. Fehler schleichen sich ein,

unklare Formulierungen und Mißverständlichkeiten. Hier nur einige Beispiele. Daß der Terminus „Systemkonflikt“ neuerdings in die wissenschaftliche Diskussion um den „Bauernkrieg“ eingeführt worden sei (S. 53) und man zur Verwendung dieses Begriffes neige (S. 15), ist irreführend. Im Gegenteil, vom „Systemkonflikt“ wird kaum noch gesprochen. Auch läßt sich aufgrund der unbeholfenen, inhaltlich unklaren Darstellung schlecht nachvollziehen, wie es zur Herausbildung täuferischer Bewegungen kommen konnte: „Die Entstehung des Täuferturns wurde durch die gesellschaftlichen Spannungen begünstigt, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts den Funktionsverlust der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Institutionen nach sich zogen, weil sich die katholische Kirche den ab 1525 einsetzenden Auswirkungen der Wirtschaftskrise (Beschäftigungslosigkeit, Inflation, Krieg) machtlos gegenüber sah“ (S. 256). Wird an einer Stelle ganz korrekt von einem differenzierten Täuferbild ausgegangen (S. 256), so ist in anderem Zusammenhang von „dieser Sekte“ (S. 196; s. a. S. 294) die Rede und der einfach nicht gegebenen geistigen Abhängigkeit „des Täuferturns“ als Ganzem von Thomas Müntzer (S. 260). Daß die Hutterer eine „vorchristliche“ Gütergemeinschaft pflegten (S. 264), ist sachlich genauso unhaltbar wie andere Angaben. So ist nicht belegt, ja, falsch zu behaupten, daß Thomas Müntzer in Halle studiert habe (S. 110). Der abgebildete Müntzer-Holzschnitt C. van Sichems ist mit der Zeitangabe „um 1527“ falsch datiert (S. 106; vgl. Goertz, Thomas Müntzer, S. 43 und S. 16), und mehr als fragwürdig erscheint die Behauptung, daß „Müntzer und seine Anhänger“ im März 1524 die Mallerbacher Marienkapelle gestürmt hätten (S. 121; vgl. Goertz, Thomas Müntzer, S. 101). Manche Überlegung mutet geradezu naiv an und zeugt wie in diesem Fall von mangelnder Einsicht in die Dynamik wissenschaftlicher Erkenntnis: „Bleibt noch zu bemerken, daß die Täuferforschung noch immer nicht abgeschlossen ist. Es ist also durchaus möglich, daß sich in dem einen oder anderen Punkt noch Neuerungen ergeben“ (S. 256). Darüber hinaus verliert die Darstellung durch ungeschickte Formulierungen. Daß sich in den Bruderhöfen „... das Familienleben auf einen gemeinsamen Schlafräum für die Ehepaare beschränkte“ (S. 267), ist kaum anzunehmen. Besonders problematisch wird es jedoch dann, wenn die Verfasser komplizierte historische Abläufe zu erfassen versuchen, wie z. B. die Ereignisse im Täuferreich zu Münster (ab S. 273). Vage Urteile werden gefällt, und auch die Chronologie gerät durcheinander. So wird behauptet, daß Bernhard Rothmann in der Zeit von 1529–1535 das Geschehen in Münster bestimmt habe (S. 273); einige Sätze weiter heißt es dann: „Am gleichen Tag, am 23. Februar 1534, traf Jan Matthijs mit eini-

gen 100 Melchioriten ein, und mit seinem Erscheinen verlor Rothmann jeglichen Einfluß“ (ebd.). Nachdem bereits von der eingeführten „Gütergemeinschaft“ und „Polygamie“ die Rede war (S. 275) und von sich regendem Widerstand (S. 276), wird plötzlich auf den Sieg des Jan Matthijs verwiesen (ebd.). Nur, als die Polygamie eingeführt wurde, war Matthijs längst tot! Hier ist, wie so oft, einiges durcheinandergeraten.

Und wie sieht es mit den Ergebnissen aus? Im Schlußteil werden die pädagogischen Inhalte der einzelnen Utopien noch einmal problemorientiert zusammengefaßt und miteinander verglichen. Grundsätzlich fühlen sich die Autoren in ihrer Annahme bestätigt, „... daß Utopien geeignete Quellen zur Kennzeichnung alternativer pädagogischer Ideen sind“ (S. 301). Während allen Strömungen der radikalen Reformation eine herbe Kritik am „Schriftgelehrtentum“ eigen sei (S. 293), hätten sich ansonsten jedoch Unterschiede in den Vorstellungen gezeigt, die eine grobe Zweiteilung erlauben:

„1. pädagogische Vorstellungen als Bestandteil des Protestes etwa in Form einer Bewußtseinsbildung der Aufständischen. Zur Umschreibung dieser volkerzieherischen Mittel eignet sich der Begriff der ‚Befreiungspädagogik‘.

2. pädagogische Vorstellungen als Antizipation des Erziehungs- und Sozialwesens im utopischen Staat“ (S. 293 f.).

Mag auch zutreffen, daß die Autoren ein etwas vernachlässigtes Thema aufgegriffen haben, was hier vorgelegt wurde, erscheint doch mehr als problematisch. Nach der Lektüre stellte sich die Frage, ob es überhaupt ratsam sei, ein Buch zu besprechen, in dem sich Fehler, Unklarheiten und Entstellungen häufen. Möglicherweise wäre es besser gewesen, diese veröffentlichte Bamberger Diplomarbeit stillschweigend zu übergehen, zumal herbe Kritik an noch unbekannten Verfassern größeren Schaden anrichten kann. Aber angesichts der Tatsache, daß die Reihe „Forum Sozialgeschichte“ gerade jungen Nachwuchswissenschaftlern eine Chance eröffnen will, scheint es angebracht, einmal darüber nachzudenken, ob es sinnvoll sei, Arbeiten zu publizieren, denen es offensichtlich an sachkundiger Betreuung mangelte. Die Kritik trifft also weniger die Autoren selbst als vielmehr jene, die durch ihr unkritisches Urteil oder mangelnden Sachverstand, Nachwuchswissenschaftler ins offene Messer laufen lassen. Die besänftigenden Worte des Herausgebers, daß der Leser bei manchen Thesen und Hypothesen sowie der Handhabung von Begriffen noch Mängel finden werde (S. 8), reichen als Entschuldigung einfach nicht aus. Wer den Anspruch stellt, interdisziplinär zu forschen und sich an schwierige histori-

sche Quellen heranwagt, sollte sich von Anfang an fragen, ob er diesem Anspruch im Rahmen einer Diplomarbeit gerecht werden kann oder schlichtweg überfordert ist. Und das scheint mir der springende Punkt zu sein. Der Mangel der Arbeit dürfte jedenfalls kaum darin bestehen, nicht genug geschafft und keine weiteren Vergleiche gezogen zu haben (S. 298 f.), ganz im Gegenteil, die Verfasser wollten zuviel!

Marion Kobelt-Groch

Bernhard Lohse, Thomas Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neuen Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, Heft 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 117 S.

In der vorliegenden Untersuchung setzt sich der Hamburger Kirchenhistoriker Bernhard Lohse zwei Aufgaben: einen kritischen Überblick über die neuere Müntzer-Forschung zu bieten *und* zugleich eine neue Deutung von Müntzers theologischem Ansatz vorzulegen. Lohse zeichnet ein durchweg zuverlässiges, sachliches und unparteiisches Bild von der Entwicklung der Müntzer-Forschung in Ost und West; er weiß Kritik gleichmäßig zu verteilen, kann sogar mit Halbvergessenem überraschen – Gerhard Zschäbitz' Wiedertäufer-Studie von 1958 nimmt z.B. der DDR-Sichtverschiebung der letzten Jahre vom einstigen proletarischen Volksrevolutionär zum jetzigen theologischen Visionär manches vorweg. Lohse teilt den inzwischen gewonnenen Konsens der Forschung: Müntzers Theologie und soziales Engagement lassen sich nicht auseinanderdividieren. Dem schmalen Bändchen von 1991 liegt allerdings ein im November 1989 gehaltener Vortrag zugrunde. Diese Verzögerung hat zur Folge, daß Lohse die neuste Literatur nicht mehr vollständig berücksichtigt hat. Fällt dies in bibliographischer Hinsicht nicht sonderlich ins Gewicht, da doch alle einschlägigen Titel im leicht zugänglichen Luther-Jahrbuch aufgeführt werden, so ergeben sich freilich einige Verzeichnungen des jüngsten Forschungsstandes.

Ulrich Bubenheimers Studien zu Müntzers Herkunft und Bildung (s. Menn. Geschichtsblätter 1990/91, S. 174–178) – eine Sammlung überarbeiteter, verstreut erschienener Aufsätze – werden nicht aufgenommen. Dies ist um so bedauerlicher, als Bubenheimer darin seine Thesen zu Müntzers Frühzeit in Braunschweig (im Anschluß an Siegfried Bräuer) und zu seiner Wittenberger Studienzeit weiter festigen konnte. Müntzers in Braunschweig geknüpften Kontakte zu mystisch beeinflussten Kreisen liefern ein wichtiges

Indiz dafür, daß er nicht erst 1519/20 – wie Lohse mit Reinhard Schwarz annimmt – Kenntnis von mystischen Texten gewonnen hat. Dagegen ist die Frage wohl berechtigt, welche mystischen Autoren Müntzer gelesen haben mag. Entgegen der von Hans-Jürgen Goertz vertretenen Position, Tauler habe den entscheidenden Impuls zur Herausbildung von Müntzers Theologie gegeben, will Lohse die deutsche Frauenmystik des 13. Jahrhunderts (Max Steinmetz folgend) und auch Seuse herausstreichen. Doch ist die ebenfalls nicht erwähnte jüngste Müntzer-Biographie von Abraham Friesen aus dem Jahr 1990 mit Akribie den theologischen Wurzeln nachgegangen, wobei der Einfluß Taulers neben Müntzers eigenartige Rezeption der Kirchenkritik Eusebs sowie seine Auseinandersetzung mit dem späten Augustin gestellt wird (s. Menn. Geschichtsblätter 1990/91, S. 181–185). Auch hat Bubenheimer auf die auffallenden Parallelen in Karlstadts und Müntzers Taulerlektüre aufmerksam gemacht. Hier läßt sich eine direkte Beeinflussung Müntzers vermuten. Lohse ist freilich kein Mensch für Höhenflüge, daher seine Zurückhaltung sowohl gegenüber klar ausgezogenen Interpretationslinien (Goertz) als auch gegenüber hypothetischen Kombinationen und Erwägungen (Bubenheimer).

Lohse meint dagegen, auf ganz nüchterne Weise weiterkommen zu können: Müntzers Theologie wurzele pragmatisch in seiner radikalen Kirchenkritik. Diese habe sich ganz offensichtlich von der Kirchenkritik Luthers abgesetzt – trotz zuweilen ähnlicher Schärfe des Ausdrucks – und habe sich von Jüterbog über Prag bis Allstedt und Mühlhausen radikalisiert. Dabei, so scheint es mir, rennt Lohse offene Türen ein. Müntzers Kirchenkritik ist in der Tat ein markanter Bestandteil seiner geistigen Ausrichtung. Sie kann sehr wohl den Anlaß zur Ausformung einer eigenständigen theologischen Vision gegeben haben: dies ist schon von Goertz herausgearbeitet worden, der den Antiklerikalismus als die Form charakterisiert, die Müntzers Kirchenkritik fand. Schwerlich aber hat die Kirchenkritik den *Inhalt* seines theologischen Denkens insgesamt bestimmt. Kirchenkritik war ja allen Reformern schließlich gemeinsam; ihre besondere Schärfe prädisponierte Müntzer zwar zu einer zunehmend apokalyptischen Deutung der Weltgeschichte, es ist aber eben die Apokalyptik, eine theologisch-historische Kategorie, nicht die Kirchenkritik, eine ekklesiologisch-historische Kategorie, die dem mystischen Grundtenor von Müntzers Theologie einen schrilleren Klang verleiht. Mit diesem Essay will Lohse die Müntzer-Forschung in eine neue Richtung treiben; dazu hätte man das Pferd freilich anders aufzäumen müssen.

Tom Scott

Reinhard Junghans, Thomas-Müntzer-Rezeption während des „Dritten Reiches“. Eine Fallstudie zur populär(wissenschaftlich)en und wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1990 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 451), 606 S.

Nach dem Müntzer-Gedächtnisjahr 1989, welches auch für die Rezeptionsgeschichte dieses radikalen Reformators diverses Material hervorbrachte, und der außergewöhnlichen Gegenwärtigkeit Müntzers in dem Befreiungsprozeß der ostdeutschen Bevölkerung erschien die theologische Dissertation von Reinhard Junghans über die Müntzer-Rezeption während der Nationalsozialistischen Gewaltherrschaft.

Bereits in seiner theologischen Diplomarbeit hatte sich Junghans mit dieser Thematik befaßt, sie in Hinblick auf das Müntzerjahr unter der Anleitung von Kurt Meier und Kurt Nowak in Leipzig als Dissertation fortgeführt und 1989 abgeschlossen. Die leitende Fragestellung der Arbeit ergibt sich durch das Interesse des Autors an gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Problemstellungen während des „Dritten Reichs“. Müntzer dient ihm als Medium.

Im Gegensatz zu Steinmetz und dessen Untersuchungen zum Müntzerbild von Luther bis Engels ist diese neue Untersuchung mehr durch das Interesse an der nationalsozialistischen Rezeption, an der Kirchenpolitik orientiert, als am Reformator. Bereits der Aufbau läßt die entscheidenden Arbeitsschwerpunkte erkennen. Einleitend werden NSDAP und Staatsbehörden vorgestellt, nachfolgend die kirchlichen Institutionen. Erst im dritten Kapitel werden biographische Skizzen zu Müntzer aus verschiedenen Darstellungen herangezogen. Wertungen und Fakten werden wiedergegeben, einzelne Fehler anhand der damaligen Literatur berichtigt. Eigene Beurteilungen, Klarstellungen oder Wertungen anhand des beachtlichen wissenschaftlichen Fortschritts der Müntzerforschung seit Heinrich Boehmer oder Ernst Bloch fehlen zumeist, sind aber auch nicht beabsichtigt.

Von Notizen in Lexika über Erwähnungen in Bauernkriegsdarstellungen bis hin zu Müntzerbiographien reicht das Material, welches Junghans seinem weitgefächerten Fragenkatalog gegenüberstellt. Dies geht über regionale Bemerkungen zu Allstedt oder Mühlhausen, über prosopographische zu Luther, Storch, Karlstadt, Grebel und Pfeiffer hin zu systematischen Bereichen der Kreuzesmystik, Geisttheologie und Apokalyptik und endet schließlich bei einer differenzierten Charakteranalyse Müntzers bei den Rezipienten. Ein weiterer Hauptpunkt ist das rezeptionsanalytische

Erkenntnisinteresse der ausgewählten Autoren an der Person des Reformators, seinem Wirken und Nachwirken, so auch am Täuferum und Spirituallismus (S. 234–241). Popularwissenschaftliche Literatur und Belletristik werden ebenso wie enzyklopädische Artikel, Schulbücher und Exilliteratur mit in die Untersuchung einbezogen. Abschließend gilt das Interesse des Autors dem Wirken und der Aktualität Müntzers in nationalsozialistischen Organisationen und in der Kirche (der konformen und nonkonformen) zur Zeit der Gewaltherrschaft, womit sich der Kreis der Darstellung schließt. Abgerundet wird die Untersuchung durch eine Schlußüberlegung zur Rezeption als wissenschaftlichem Beschäftigungsbereich. Als Anhang sind vierzig Thesen des Promotionsverfahrens beigegeben.

Die Gefahr der Wiederholung ist bei Rezeptionsuntersuchungen sicher leicht gegeben, wird aber bei der vorliegenden Dissertation durch den Aufbau der ursprünglich in drei Bänden konzipierten Arbeit verstärkt. Die Lesbarkeit ist durch die starke Zergliederung der Kapitel erschwert. Die Behauptung, viele NS-Autoren ließen Müntzer unerwähnt (These 34), verwundert beim ersten Blick in das über 600 Seiten fassende Kompendium. Bei näherer Betrachtung fällt hingegen auf, daß durch die Zerklüftung der Thematik viel Bekanntes zur Struktur der NS-Diktatur referiert wird. Mit entsprechenden Verweisen auf die historische Forschung und ihre Ergebnisse zur NS-Diktatur hätte dies vermieden und die Lesbarkeit erhöht werden können.

Dennoch ist diese Untersuchung hilfreich, sie schließt eine Lücke in der Forschung. Besonders diejenigen, die über Müntzer forschen wollen, werden dankbar auf eine nach Inhalt und Struktur bereits zusammengefaßte Literatur des Untersuchungszeitraumes zurückgreifen, ersparen sie sich doch die so aufwendige Suche nach den Einzeldarstellungen. Ein Register mit kurzen biographischen Daten der Autoren gibt zudem hilfreiche Informationen.

Sven Tode

Martin Arnold, Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525). Göttinger Theologische Arbeiten 42, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990, X und 383 S., br.

In den vergangenen Jahren sind Themen in den Vordergrund der Reformationsgeschichte getreten, die die Aufmerksamkeit von den politischen und geistlichen Eliten weg auf den „gemeinen Mann“ hinlenken. Der Anteil des „gemeinen Mannes“ am Reformationsgeschehen, das hat sich schnell gezeigt, war wesentlich höher, als man bisher annahm. In diesem Zusammenhang müssen vor allem die Studien zum Bauernkrieg genannt werden, die der Berner Historiker Peter Blickle vorgelegt hat, die volkskulturellen Beiträge Robert Scribners und die zahlreichen Untersuchungen, die bisher zu den Flugschriften der frühen Reformationszeit erschienen sind, einem Medium, das sich in besonderer Weise an diejenigen wandte, die bisher keine rechte Chance zur aktiven Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse hatten. Es ist vielleicht ein wenig übertrieben, aber doch darf man sagen, daß sich die Reformation in Deutschland nicht (so zügig) durchgesetzt hätte, wenn die Flugschriften nicht als propagandistisches Mittel eingesetzt worden wären.

Die Dissertation Martin Arnolds, vom Göttinger Kirchenhistoriker Bernd Moeller betreut, wendet sich nun verdienstvollerweise einem Spezialproblem zu: nicht den Flugschriften allgemein, die für den „gemeinen Mann“ geschrieben, sondern denjenigen Flugschriften, die vom „gemeinen Mann“ selbst, hier: von Handwerkern, verfaßt wurden. Unter den zehn Handwerkerautoren, zumeist aus südwestdeutschen Städten, befinden sich so berühmte „Schriftsteller“ wie der Nürnberger Schuhmacher Hans Sachs und der Kürschner Sebastian Lotzer aus Memmingen, unter ihnen befinden sich aber auch der Täuferführer Melchior Hoffman, ebenfalls ein Kürschner, und der im Umkreis des Täuferturns wirkende Straßburger Gärtner Clemens Ziegler.

In drei großen Abschnitten wird der Stoff dieser Dissertation durchgearbeitet und dargestellt: *Zunächst* bietet Arnold eine Skizze der rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen und vor allem der religiösen Situation der Handwerker vor der Reformation. Das ist eine sozialgeschichtlich orientierte Skizze, die den aktuellen Stand der Forschung zu den relevanten Aspekten umreißt. *Sodann* folgt ein Abschnitt über die Eigenart der Flugschriften als „Massenmedium“ in der frühen Reformationszeit, auch dies eine Zusammenfassung dessen, was in letzter Zeit zu den Flugschriften ermittelt wor-

den ist. Im Mittelpunkt stehen hier besonders die technischen Aspekte der Flugschriftenproduktion und -verbreitung. *Schließlich* werden im Hauptteil dieser Dissertation die einzelnen Handwerkerflugschriften einer ausführlichen Analyse unterzogen: nach Ursprungssituation, Adressaten, Absicht, Inhalt, Druckgeschichte, Kriterien für theologische Aussagen, Vorstellungen vom christlichen Leben etc. Der Ertrag dieser Untersuchung wird abschließend in einer Thesenreihe zusammengestellt. So entsteht ein übersichtlicher, nüchtern und unprätentiös geschriebener, leicht lesbarer Text.

So sehr Arnold daran liegt, biographische Details zu den einzelnen Autoren zusammenzutragen und ihre schriftstellerische Tätigkeit im sozialgeschichtlichen Kontext zu erfassen, auch ihr Profil gegenüber den Äußerungsmöglichkeiten von Handwerkern im Spätmittelalter herauszuarbeiten, so geht es ihm doch vor allem darum herauszufinden, wie diese Handwerker die theologische Problematik ihrer Zeit verarbeitet haben, zumal die Verkündigung der Reformatoren es war, die die Schriftstellerei dieser Leute überhaupt erst in Gang gesetzt hatte. Die wirtschaftliche und soziale Problematik ist, so ein wichtiges Ergebnis, in diesen Flugschriften kein selbstständiges Thema. Arnold stellt in aller Deutlichkeit heraus, daß die Handwerker, die abgesehen von ihrer publizistischen Tätigkeit fast alle auch sonst in der evangelischen Bewegung der Städte engagiert waren, zwischen 1523 und 1525 zur Feder griffen, in den Jahren, in denen noch um die Durchsetzung der Reformation gerungen werden mußte (in diese Zeit fällt nur eine Schrift Hoffmans, die späteren Schriften werden im Rahmen dieser Dissertation nicht behandelt). Ebenso deutlich wird gesagt, daß diese Handwerkerschriftsteller Impulse aus der Theologie Luthers aufnahmen und von der Losung des Priestertums aller Gläubigen zur Ausbildung ihres religiösen und schriftstellerischen Selbstbewußtseins angeregt wurden.

Charakteristisch für diese Dissertation ist, daß ihr Verfasser die wichtigen Phänomene genau beobachtet und (auf ein wenig trockene Weise) zusammenstellt. Darin besteht die Stärke dieser Untersuchung. Ihre Schwäche besteht darin, daß der Verfasser sich nicht recht traut, die Ergebnisse seiner Beobachtungen im Rahmen der teilweise heftigen Auseinandersetzungen um die Interpretation der Reformationszeit zu deuten und zu erklären. Gern hätte man gewußt, ob die Nähe zu Luther so gedeutet werden kann, daß sie die These Bernd Moellers von der „lutherischen Engführung“ der frühen Reformationsjahre bestätigt oder daß sie Zeugnis für ein differenziertes Spektrum reformatorischer Vorstellungen ablegt. Gern hätte man auch gewußt, welche Impulse die Handwerkerschriftsteller aus der Tradition des politischen Kampfes gegen die spätmittelalterliche Ratsoligarchie aufnah-

men und in die evangelische Bewegung überführten. Von den politischen und agitatorischen Erfahrungen, die am Vorabend der Reformation gemacht wurden, wird aber leider nichts berichtet. Vielleicht wird deshalb auch der kommunal-revolutionäre „Sitz im Leben“ für die Gedankenaufnahme und -ausbildung der Handwerkerschriftsteller zu wenig in Rechnung gestellt. Vielleicht ist das auch der Grund dafür, daß es dieser Untersuchung, so interessant sie im einzelnen ist, an argumentativer Spannkraft fehlt und daß sie doch nicht ganz erfüllt, was man von ihr erwartet: eine eindeutige Antwort auf die Frage, welchen spezifischen Beitrag die Handwerker – anders als die gelehrten Reformatoren, die Bauern und die Laien allgemein – zur Reformation nun wirklich geleistet haben. Auch im Hinblick auf die Probleme der Täuferforschung erfahren wir keine rechte Hilfe: Warum haben sich nur zwei Handwerkerschriftsteller dem Täufern zugewandt, obwohl sich sehr viele Handwerker gerade im Täufern gesammelt haben, warum haben es die anderen Handwerkerschriftsteller vorgezogen, in Schweigen zu verfallen und sich publizistisch nicht mehr für die Reformation einzusetzen? Auf solche Fragen antwortet diese Dissertation nicht.

Hans-Jürgen Goertz

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Bd. 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern, Mennonitischer Geschichtsverein, Bolanden-Weierhof, 376 S., zahlr. Abb. und Karten, kart.

1988 legte Peter P. Klassen, Leiter des Schulwesens der Mennoniten in Paraguay und langjähriger Redakteur des „Mennoblattes“, eine ebenso kenntnisreiche wie souveräne Darstellung der Siedlungsgeschichte der Mennoniten in Paraguay vor. Sein darstellerisches Leitmotiv war damals das immer spannungsreiche Verhältnis von Reich Gottes (dem die Dargestellten zustreben) und Reich der Welt (von dem sie sich fernhalten wollen), und das Fazit war dann doch, daß diese beiden Reiche sich stärker durchdringen, als den Christen lieb sein kann.

Zwei Bereiche blieben damals ausgespart: die Begegnung der Mennoniten mit den Indianern und das Verhältnis zu den „Lateinparaguayern“, also der nichtindianischen Landesbevölkerung und dem paraguayischen Staat. Alles zusammen wäre für einen Band zu umfangreich geworden. In einem zweiten Band legt Klassen nun eine ausführliche Darstellung der Begegnung mit diesen beiden Welten vor, nicht zuletzt übrigens auf ausdrückliche Bitte

der europäischen Mennoniten, die durch ihr Hilfswerk dort sehr stark engagiert sind. Dabei nimmt die Indianerproblematik zu Recht den größten Raum ein, erfolgte die Begegnung mit den Indianern doch eher und ist bis heute näher und spannungsreicher als das langsame Sich-Zubewegen auf die paraguayische Gesellschaft. Fast möchte man so gruppieren: Erläutert der erste Band die Herkunft der mennonitischen Welt in Paraguay, so zeigt der zweite zwar nicht gerade die Zukunft, aber doch die Bedingungen, unter denen diese Zukunft stehen wird.

Die Begegnung der zwei Minderheitengruppen Mennoniten und Chacoindianer in der unwirtlichen Wildnis ist schon oft als wenn nicht einzigartig, so doch als äußerst seltsam und sich allen anderen Klischees entziehend empfunden worden. Die Mennoniten suchten eine Zuflucht für sich – und wurden mit einer Aufgabe an einem so anderen Volk konfrontiert. Und sie haben diese Aufgabe auch bald angenommen. Im besten Sinne des Wortes naiv, gutwillig, aber völlig unvorbereitet und unerfahren, gingen die Mennoniten daran, die Indianer zu Christen zu machen, so wie sie selbst es verstanden, und sie merkten bald, daß Predigen und Gemeindebauen noch nicht alles sein konnte. So entstanden bis heute fortgeführte, ja sich laufend ausdehnende Ansiedlungsprogramme (mit nordamerikanischer und europäischer Hilfe von Mennoniten und Entwicklungshilfeorganisationen), einschließlich aller Rückschläge und Lernprozesse, die so ein Unternehmen mit sich bringt.

Zwei Welten prallten da aufeinander, zwei äußerst unterschiedliche Verständnisse von Zeit und Arbeit, von Leben, Menschsein und Religion, und so ist die Geschichte der Begegnung von Mennoniten und Indianern (und ähnlich die Begegnung mit den Lateinparaguayern) in hohem Maße auch die Geschichte andauernder Konflikte. Die Indianer mußten einen völligen Kulturwandel im weitesten Sinne des Wortes durchmachen, und nicht zuletzt die indianische Frau, die früher eine sehr viel souveränere Stellung im Sozialgefüge hatte als heute, mußte die Zeche bezahlen.

Besonders sympathisch hat mich beim Lesen zum einen berührt, daß der Autor sich als Kenner der anthropologischen Fachdiskussion ausweist und das Problemfeld Mennoniten-Indianer ausgesprochen einfühlsam und für die Indianer verständnisvoll schildert, und daß zum anderen die von den Mennonitenkolonien getragene „Indianer-Siedlungs-Behörde“ auch ihren schärfsten Kritikern gegenüber immer aufgeschlossen war und das Gute und Weiterführende jeder Kritik aufzunehmen bemüht war. Was ist nicht alles an Kritik wegen der „Kulturzerstörung“ bei den Indianern auf die Mennoniten niedergeprasselt, was hat nicht dieser und jener Zeitgeist im

gesellschaftlichen und politischen Selbstverständnis der Experten und derer, die sich dafür hielten, schon für Schwankungen erlebt – die Mennoniten waren angesichts ihrer Lage, mit den Problemen zurande kommen zu müssen, immer Gesprächsbereit.

Natürlich waren die ersten Aktionen der Mennoniten bevormundend, „paternalistisch“, wie man es jetzt nennt. Aber ebenso natürlich heißt, ein Problem zu erkennen, noch nicht, gleich die Lösung parat haben. Alle mußten lernen, nicht länger von „höherer“ oder „niedrigerer“ Kultur(stufe) zu reden. Rezepte allerdings, die letzten Endes auf den Versuch einer Restauration früherer indianischer Lebensumstände hinausliefen, um der vermeintlichen Gerechtigkeit Genüge zu tun, erweisen sich schnell als undurchführbar, weil vieles unwiederbringliche Vergangenheit ist, zu der nicht zuletzt die Indianer selbst nicht zurück wollen. Offenbar gibt es hier eine Unumkehrbarkeit der Entwicklung, gegen die auch der vielleicht doch etwas romantisierende Versuch, die Dinge sozusagen einfrieren und konservieren zu wollen, nicht ankommt. Einen „Ausweg“, wenn es denn einer ist, gibt es offensichtlich nur „nach vorne“, so sehr man das bedauern mag. Klassen stellt an einem besonders typischen Konflikt zwischen einem Indianerstamm und einer Mennonitenkolonie um Land in Ostparaguay sehr anschaulich dar, wie zum einen zweierlei Rechtskulturen zusammenprallen (hinter denen konträre Arten, den Boden zu nutzen, stehen), und wie zum anderen inzwischen auch die Rechtsprechung in Paraguay dazu übergeht, Indianern und indianischer Lebensweise mehr Raum und Recht zu verschaffen: Diese Mennoniten mußten Land herausgeben, auf das sie nach ihrem Selbstverständnis einen nicht zu bezweifelnden Besitzanspruch hatten.

Bei aller Gesprächsbereitschaft mit Kritikern macht Klassen eines sehr deutlich: Theorien kann man entwickeln und zur Not wieder verwerfen, Experimente machen und schlimmstenfalls am Ende einsehen, daß man in der Sackgasse ist – die Mennoniten des Chaco können nicht zu ihren Indianern sagen: Tut uns leid, geht wieder in den Busch, unser Ansatz war falsch... Beide Gruppen leben dort und müssen neben- und miteinander weiterleben.

Es ist erstaunlich, einen wie offenen Horizont man in dieser Frage bei Klassen bzw. den Mennoniten vorfindet, und Klassen selbst ist für eine angstfreie und gar nicht defensive Darstellung zu danken. Klassen erweist sich als beides: kritisch im besten Sinne gegenüber seinem Stoff, den er präsentiert, und zugleich als solidarisch mit seinem Volk, dem er dient. Das ist glaubwürdig. Im übrigen kann die Begegnung mit den Indianern für die

Mennoniten auch unter folgendem Gesichtspunkt nicht ohne langfristige Folgen für ihr Selbstverständnis als Christen bleiben: Wer erst einmal gelernt hat, zwischen Evangelium und Kultur zu unterscheiden, und sei es notgedrungen, weil von Kritikern darauf gestoßen, der wird auch bei sich selbst der Frage nicht mehr entgehen können, was denn an dieser oder jener Lebensform wahrhaft evangelisch – und was eben nur typisch deutsch oder typisch abendländisch-westlich sein mag.

Insofern gilt das theologische Leitmotiv vom Reich Gottes und dem Reich der Welt auch für den zweiten Band fort. Klassen faßt das in die Formel, daß die Mennoniten in Paraguay sich bis heute in einem Widerspruch vorfinden zwischen einer isolationistischen Grundhaltung und einer sich in der Realität unaufhaltsam vollziehenden Expansion sowohl auf missionarischem wie auf wirtschaftlichem Gebiet. Die Mennonitenkolonien sind inzwischen etwa für die Versorgung der Hauptstadt Asuncion mit Lebensmitteln ein durchaus ernstzunehmender Faktor geworden, und sie sind im Landesdurchschnitt gesehen Teil der eher reichen Bevölkerungsgruppen.

Ein kleines Problem ergab sich für mich beim Lesen dadurch, daß Klassen sehr sorgfältig und gründlich die Dinge erst in ihrer Entstehung darstellt und dann unter verschiedenen Fragestellungen „problemorientiert“ nochmals abhandelt. Das bringt einige Doppelungen mit sich, die aber durchaus auch zur Vertiefung beitragen.

Auf die vielfältigen missionarischen und sozialdiakonischen Bemühungen der paraguayischen Mennoniten gegenüber der „lateinischen“ Landesbevölkerung sei nur summarisch hingewiesen. Klassen stellt auch das ausführlich dar, nicht ohne manche Engstirnigkeit und Kleinkariertheit der Handelnden aufzuspießen, die jeweils „ihr Gärtlein“ pflegen und eifersüchtig bewahren.

Im übrigen müssen sich die Mennoniten Paraguays in naher Zukunft mit der Frage auseinandersetzen, wie sie ihre rechtliche und gesellschaftliche Stellung im Staat Paraguay gestalten wollen. Die Zeit der Isolierung und des staatlichen „wohlwollenden Desinteresses“, innerhalb dessen die Mennoniten fast tun konnten, was sie wollten, ist vorbei. Die politische Selbstverwaltung, die die Mennoniten aus Rußland mitbrachten und die dort rechtlich abgesichert war, wird in Paraguay zwar bisher weiter praktiziert, aber sie beruht eigentlich nur auf staatlichem Nichthandeln – und damit könnte es einmal schnell vorbei sein.

Zugespitzter Ausdruck dieses Problems ist die Frage der automatischen Wehrfreiheit für Mennoniten, wobei Mennonit-sein rein abstammungsmäßig definiert ist. Das paßt nicht mehr in eine Zeit der Rechtssicherheit

und Rechtsgleichheit, und daß ein religiös desinteressierter oder gar anti-religiöser Mennonit wegen seiner Geburt davonkommt, während ein vom Friedensgedanken erfaßter gläubiger Indianer oder Paraguayer Soldat (oder etwas Analoges) werden muß, wird je länger desto mehr als grotesk empfunden. Hier sind viele Überlegungen und Gespräche im Gange, die Klassen zum Schluß noch aufnimmt – womit er in der Gegenwart angelangt ist, besser: an der Schwelle zur Zukunft, von der noch niemand genau weiß, wie sie für die Mennoniten Paraguays aussehen wird.

Am Ende stehen mehr Fragen als Antworten, und Klassen verbirgt das auch gar nicht: Wie werden sich die Indianer in eine andere Kultur hineinfinden und wie wird ihr Leben aussehen? Wie werden die Mennoniten die Spannung zwischen Isolationismus und Integration lösen? Es ist am Schluß wie bei Bert Brechts „Gutem Menschen von Sezuan“: Der Vorhang zu, und alle Fragen offen. Daß wir wenigstens die richtigen Fragen kennen, ist Klassen zu danken.

Peter J. Foth

Berichte

Mennoniten und Polen heute Eine Standortbestimmung

Das Verhältnis zwischen Mennoniten und Polen tritt nach meinem Eindruck in eine neue Phase. Nach einer Zeit der Trauer über den Verlust der Heimat in Deutschland und des Tabus zu diesem Thema in Polen und daraus resultierend einer Zeit der weitgehenden Sprachlosigkeit zwischen beiden Seiten (etwa in den 1950er und 1960er Jahren) und dann nach einer zweiten Phase, die durch Reisemöglichkeiten und einen von manchen spitz so genannten „Heimwehtourismus“ gekennzeichnet war (etwa die 1970er und 1980er Jahre), entdecken nun Polen verstärkt die mennonitischen Spuren in ihrem Land, und es regt sich das Interesse, diese Spuren zu sichern und auch mehr über die Mennoniten zu erfahren. Deutsche Mennoniten aus Westpreußen und heutige polnische Bewohner ehemals mennonitischer Gebiete kommen ins Gespräch, über die privaten Kontakte hinaus, die es seit langem gibt, etwa zwischen früheren und jetzigen Besitzern des gleichen Hofes. Das ist begrüßenswert und sollte von uns unterstützt werden. Das Folgende ist eine Auflistung dessen, was sich in diesem Zusammenhang in den letzten Jahren entwickelt hat, soweit es mir bekannt geworden ist.

1. Kazimierz Mezinski

An erster Stelle ist hier K. Mezinski zu nennen. Er war in den 1930er Jahren Lehrer für Polnisch an der Goetheschule in Graudenz, einer deutschen Schule im damals (1920 bis 1939) polnischen Westpreußen („Korridorgebiet“). Von daher lernte er die Mennoniten kennen und begann, sich für sie zu interessieren, fand aber zunächst keine Gesprächspartner. In der Nachkriegszeit wurde er Professor für polnische Literatur an der Universität Danzig und veröffentlichte mehrere Aufsätze über die Mennoniten, darunter vor allem 1961 ein zusammenfassendes Werk „O Mennonitach w Polsce“ (Die Mennoniten in Polen) in einer Schriftenreihe der Danziger Wissenschaftlichen Gesellschaft. Eine deutsche, gekürzte und aktualisierte Fassung erschien in den „Mennonitischen Geschichtsblättern“ 1968, S. 49ff, außerdem eine Würdigung von K. M. zu seinem 70. Geburtstag aus der

Feder von Helmut Reimer in den Geschichtsblättern 1974, S. 114 f. Dort findet sich auch eine Liste seiner Veröffentlichungen über Mennoniten, die in Polen erschienen sind. Außerdem existiert eine englische Fassung von K. M.'s Sicht der Mennoniten „From the History of Mennonites in Poland“ (Akademia Rolnicza w Warszawie, 1975). Es ist bedauerlich, daß dieser inzwischen verstorbene Brückenbauer zwischen Polen und Mennoniten offensichtlich „zu früh kam“, um für das heute mögliche Gespräch zur Verfügung zu stehen. Ihm war es um Verständnis und Versöhnung gegangen, und erst ganz gegen Ende seines Lebens war es ihm gelungen, wenigstens in einigen Fällen deutsche mennonitische Gesprächspartner zu finden.

2. Edmund Kizik

Der junge polnische Historiker Edmund Kizik aus Danzig, wissenschaftlicher Assistent an der Universität Danzig, hat in einer Dissertation die Geschichte der Mennoniten auf dem Gebiet des heutigen Polen aus heutiger polnischer Sicht dargestellt. Deutschen Lesern ist er als Autor eines Beitrags in den Menn. Geschichtsblättern (1988, S. 54ff über die Chronik Heinrich Donners) bekanntgeworden. Er ist weiterhin an Kontakten zu Mennoniten interessiert und ist darum für die deutschen Mennoniten ein wichtiger Gesprächspartner.

3. Arkadiusz Rybak und der Friedhof in Heubuden

Der Direktor der landwirtschaftlichen Versuchsanstalt in Stare Pole, dem früheren Altfelde zwischen Marienburg und Elbing, Dr. Arkadiusz Rybak, stieß von der Seite der Landwirtschaft her auf die Mennoniten als die früheren Bewirtschafter dieses Niederungslandes und begann, u. a. durch eine Fragebogenaktion zu Hofgrößen, Bewirtschaftungsmethoden etc., über die Mennoniten zu arbeiten. Außerdem entwickelten sich Kontakte zwischen ihm und dem inzwischen verstorbenen Helmut Reimer/Düsseldorf mit dem Ziel, den ehemaligen Mennonitenfriedhof in Heubuden bei Marienburg als Denkmal („Lapidarium“ – Sammlung von Grabsteinen) herzurichten. Dieser Friedhof ist, wenn ein solches Projekt überhaupt sinnvoll ist, einer derjenigen, bei denen es lohnend wäre, die Überreste zu sichern und begehbar zu halten, da er noch eine größere Anzahl sehr typischer alter Grabsteine (fast ausschließlich vor 1900) aufweist. Im Sommer 1991 wurde auf Veranlassung von Dr. Rybak und mit finanziellen Mitteln amerikanischer Mennoniten (s. u., Ziffer 5) ein neuer Zaun um den Friedhof gebaut, und im August 1991 fand, vor allem auf Initiative von Helmut Reimer, ein Arbeitslager statt, bei dem Unterholz beseitigt und Wege und Grabsteine

gesäubert wurden. Allerdings ist mir fraglich, wie auf die Dauer Freiwillige aus der Ferne ein solches Projekt instand halten können. Wenn schon, müßten staatliche Stellen in Polen den Erhalt eines solchen Denkmalsplatzes in ihre Obhut nehmen. Wie bekannt, starb Helmut Reimer am 10. 8. 91 überraschend während des Arbeitslagers. Er wurde in Marienburg beerdigt und soll später auf den neu entstehenden Friedhof an der katholischen Kirche auf dem ehemaligen Kirch- und Friedhofsplatz der Mennonitengemeinde Heubuden umgebettet werden.

Wichtiger noch als die Sicherung von Grabsteinen scheint mir die Tatsache zu sein, daß seit kurzem auf diesem Gelände eine neue katholische Kirche gebaut wurde. Sie steht nur etwa knapp 100 Meter von der Stelle entfernt, auf der die frühere hölzerne und nach dem Krieg verschwundene Mennonitenkirche gestanden hatte. Inzwischen gibt es Pläne, mit Einverständnis der dortigen politischen und kirchlichen Gemeinde eine Erinnerungstafel in oder an dieser Kirche anzubringen und auch sonst den Kontakt zu dieser Gemeinde zu suchen. Der Kontakt zu Menschen erscheint mir noch wichtiger als die Pflege von Grabsteinen.

4. Die Aktivitäten des Roman Klim

Der Direktor des „Meeresmuseums“ in Danzig, ein aus der Nähe von Brest in Ostpolen stammender Pole mittleren Alters, Roman Klim, ist ebenfalls auf die Mennoniten gestoßen, zuerst auf Friedhöfe im Umkreis von Elbing, wo er aufwuchs. Er hat einen „Klub der Freunde der mennonitischen Kultur – Holländer“ gegründet und interessiert sich für die Mennoniten vorwiegend unter landeskundlichen und kulturgeschichtlichen Aspekten. So hat er mehrere Wanderwege im Niederungsgebiet sozusagen auf den Spuren der Mennoniten beschrieben und dabei immer wieder auf Reste der Mennoniten hingewiesen (Friedhöfe, Vorlaubenhäuser etc.). Klim plant eine Ausstellung über Mennoniten im „Weichselmuseum“ in Dirschau, einer Unterabteilung des Meeresmuseums, und vor allem ein Symposium (= Reihe von Vorträgen) speziell zum Thema „Mennoniten“. Ich habe ihm vier Themen vorgeschlagen, die von deutschen Mennoniten beigeleitet werden könnten.

Klim hat außerdem die Idee, die noch stehende ehemalige Mennonitenkirche in Thiensdorf, eine Steinkirche und eines der zwei Kirchengebäude der ehemaligen Mennonitengemeinde Thiensdorf-Preußisch-Rosengart (die andere Kirche in Preußisch-Rosengart steht auch noch und wird heute von der katholischen Kirchengemeinde genutzt), in ein Mennonitenmuseum zu verwandeln. Dem steht noch entgegen, daß dieses Gebäude zu einem

Kornspeicher umgebaut wurde und als solcher genutzt wird (große Tore hinten und vorne zur Durchfahrt für landwirtschaftliche Fahrzeuge), jedoch sind angeblich sowohl die Behörden wie der jetzige Eigentümer mit diesem Plan einverstanden.

Klim plant auch, weitere Friedhöfe zu „Lapidarien“ auszugestalten, also dort, hin die übriggebliebenen Grabsteine von mennonitischen Friedhöfen zu bringen, und zwar möchte er je einen Friedhof in der Danziger Niederung, im Großen und im Kleinen Werder so herrichten. Im Kleinen Werder ist dafür der ehemalige Friedhof in Thiensdorf hinter der genannten Kirche vorgesehen, der – wie ein Besuch im Mai 1992 ergab – inzwischen von Unterholz gesäubert ist und dadurch, obwohl derzeit fast keine Grabsteine mehr vorhanden sind, wieder als ehemalige Friedhofsanlage erkennbar ist.

Auch einige andere Friedhöfe sind inzwischen zumindest soweit in Arbeit, als sie vom Unterholz befreit wurden oder freigehalten werden, so etwa Rosenort und Thörichthof; andere sind nach wie vor undurchdringliche Wildnis. Inwieweit es sinnvoll ist, halbwegs intakte Anlagen wie etwa den kleinen, sehr eindrucksvollen Friedhof in Thörichthof, nun um eines zentralen Lapidariums willen zu verpflanzen, ist mir allerdings fraglich. Die allermeisten Grabsteine übrigens sind inzwischen überall verschwunden, vor allem die aus der Zeit nach 1900. – Eine mir im Augenblick nicht weiter nachprüfbare Information besagt, daß eine junge Wissenschaftlerin in Elbing derzeit dabei sei, alle Texte auf noch vorhandenen mennonitischen Grabsteinen aufzunehmen und zu archivieren.

5. Peter J. Klassen/Fresno und die „Gesellschaft für polnisch-mennonitische Freundschaft“

Peter Klassen in Fresno/Kalifornien in den USA, dort Professor für Geschichte und Sozialwissenschaften an der Staatsuniversität von Kalifornien, hat eine „Gesellschaft für polnisch-mennonitische Freundschaft“ gegründet. Am 25. Juni 1991 wurde auf Veranlassung dieser Gesellschaft und unter Mitwirkung des deutschen Mennonitischen Geschichtsvereins und des niederländischen Doopsgezinde Historische Kring in der ehemaligen Danziger Mennonitenkirche, die heute von einer Pfingstgemeinde genutzt wird, eine Gedenktafel enthüllt, die in niederländischer, englischer, deutscher und polnischer Sprache an die Mennoniten erinnert und eine Brücke zwischen den damaligen und heutigen Benutzern des Gotteshauses sein will. Partner auf polnischer Seite, mit deren Zustimmung die Anbringung der Gedenkplakette nur möglich war, ist der frühere Pastor dieser Pfingstgemeinde, Anatol Matiaszuk, der aufgrund seiner Ausbildung

fließend Englisch spricht; er lebt jetzt in Gdingen und ist in überörtlichen Aufgaben tätig. Der Text der Plakette, der vor allem einen Dank an Polen für die Aufnahme der Mennoniten zum Ausdruck bringt, hat in Deutschland kontroverse Debatten ausgelöst, da man hier das deutsch-polnische Verhältnis mehr unter dem Blickwinkel des 20. Jahrhunderts sieht und keinen Grund zum Dank an Polen erkennt.

Peter J. Klassen, der die treibende Kraft dieser Gesellschaft ist, hat auch einen anspruchsvollen Reiseführer zum Thema „Mennoniten in Westpreußen“ geschrieben („A Homeland for Strangers“, Besprechung dazu von mir in den Mennonitischen Geschichtsblättern 1990/91). Auch deutsche Interessenten sind eingeladen, sich der Gesellschaft Klassens anzuschließen. Koordinator in Deutschland ist Eckbert Driedger/Weierhof.

6. Der Montauer Friedhof

Der ehemalige Mennonitenfriedhof von Montau in der sogenannten „Schwetz-Neuenburger Niederung“, einige Kilometer südlich von Neuenburg hinter dem Weichseldamm gelegen, war wie alle ehemaligen Mennonitenfriedhöfe durch die Jahre hin völlig zugewachsen und sollte abgeräumt werden. Durch Initiative des dortigen katholischen Pfarrers und mit finanzieller Unterstützung ehemaliger Montauer (wobei Günter Franz / Bremen die Sache in die Hand nahm) wurde erreicht, daß der Platz so hergerichtet wurde, daß er jetzt der katholischen Gemeinde als Friedhof dient. Auch eine Kapelle wurde gebaut. Nur noch ein alter mennonitischer Grabstein ist erhalten. Zu überlegen ist, ob nicht eine Gedenkplakette an der neuen Friedhofskapelle sinnvoll wäre, die über die früheren Bewohner des Landes informiert und an den früher hier betriebenen Friedhof erinnert.

7. Der Nickelstein

Eines der wenigen mennonitischen Denkmäler im engeren Sinn des Wortes war der Nickelstein, 1911 neben der Mennonitenkirche in Schönsee südlich von Graudenz errichtet. Dieser Stein, über dessen Geschichte zuletzt Eckbert Driedger in den „Mennonitischen Blättern“ Nr.6/1976, S. 73ff berichtet hat, lag all die Jahre ungefähr an der gleichen Stelle, auch noch, als die Holzkirche längst durch Wind und Wetter zusammengefallen war. Immer wieder gab es den Gedanken, ihn in den Westen zu bringen, etwa zur Menokate nach Bad Oldesloe, aber alle diese Gedanken, alle offiziellen und inoffiziellen Kontakte in dieser Sache scheiterten an den Behörden bzw. an der puren Größe und Schwere des Steines. Als das Denkmalschutzamt in Thorn schließlich auf die Sache aufmerksam wurde, veranlaßte der zustän-

dige Beamte, daß der Stein neben der katholischen Kirche des benachbarten Schöneich (heute Szynych) auf einem Sockel aufgestellt wurde. Der dortige Pfarrer ist über die Geschichte des Steines informiert, und diese Lösung erscheint auch sinnvoll.

8. Medien

Ganz allgemein ist festzustellen, daß die Mennoniten in den letzten Jahren Gegenstand von Zeitungsberichten geworden sind und daß sich das verkrampfte Schweigen über die Bewohner dieser Gegend aus der Zeit vor 1945 löst. Ein Stanislaw Seyfried berichtete erstmals in einer Rundfunksendung über die Mennoniten des Weichselmündungsgebiets.

9. Unsere Stellung zu diesen Vorgängen

Zunächst ist festzustellen, daß die Mennoniten in den polnischen Medien vorwiegend als Kulturträger gesehen werden, die die Niederung trockengelegt haben und gute Landwirte waren. Der Blickwinkel ist also der der Landes- und Heimatkunde. Eine theologisch-kirchengeschichtliche Einordnung der Mennoniten ist dabei kaum im Blick. Am informiertesten war hier noch K. Mezinski.

Dann fällt auf, daß polnische Autoren gerne und häufig von den Mennoniten als Holländern sprechen, was im Blick auf ihre Herkunft ja auch nicht ganz falsch ist; aber auch für die spätere Zeit werden die Mennoniten nicht den Deutschen zugeordnet, sondern sie werden sozusagen als „dritte Gruppe“ neben Polen und Deutschen betrachtet. Unklar ist mir, ob dies aus Unwissenheit geschieht oder aus Rücksicht auf die heutigen mennonitischen Gesprächspartner, die man nicht mit dem deutsch-polnischen Spannungsverhältnis belasten will. Hier ist viel Ungenauigkeit im Spiel, bis hin zu der falschen Behauptung (in einem Zeitungsartikel über die oben erwähnte Enthüllung der Gedenkplakette in der Danziger Mennonitenkirche), die Mennoniten seien 1939 vor (!) Kriegsausbruch nach Westen ausgewandert. Von deutscher Seite ist bei diesem Gespräch um der Ehrlichkeit willen beizutragen, daß die Mennoniten sich seit dem 19. Jahrhundert eindeutig als Deutsche verstanden haben.

Peter J. Foth

Mennonitenkirche wird zum Café

Was lange eine Kirche war, wird bald ein Café: Das Schicksal der ehemaligen Mennonitenkirche von Neustadtgödens ist gut 250 Jahre nach ihrer Erbauung und rund 120 Jahre nach ihrer letzten, aufgabengemäßen Benutzung besiegelt. In dem Gebäude wird ein Antiquitätencafé entstehen.

Das 1741 erbaute, denkmalgeschützte Gotteshaus war seit 1958 im Besitz der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde, die es seitdem als Aussegnungshalle nutzte. Diese Nutzung wurde 1978 überflüssig, als es den evangelisch-lutherischen Kirchen in Niedersachsen gestattet wurde, den Leichengottesdienst in den Kirchen abzuhalten. Seit dieser Zeit war die Neustadtgödenser Kirchengemeinde „passiv auf der Suche nach einem Käufer“, so Pastor Günter Blitz in einem Gespräch.

Aktivität zeigte die Kirchengemeinde schließlich mit einer in drei überregionalen Zeitungen erschienenen Verkaufsanzeige. Auch den Mennoniten wurde, so Pastor Blitz, seitens der Hannoverschen Landeskirche der beabsichtigte Verkauf des renovierungsbedürftigen Gemäuers angezeigt.

Favorit der Kirchengemeinde, für deren 1100 Mitglieder die zwei Kirchengebäude in der Unterhaltung zu teuer wurden, war der Oldenburger Ökonom Carsten Döring, dessen Firma „Art Castel“ vierzigtausend Mark für das Gebäude zu zahlen bereit war. Böses Erwachen für den Neustädter Heimatverein: Er hatte zehntausend Mark geboten und geriet nun ins kalkulatorische Abseits. Denn obwohl sich innerhalb des Kirchenvorstandes lautstarke Koalitionen bildeten, die entweder die „Kirche im Dorf“ lassen und dem Heimatverein überlassen wollten oder aber die Mennonitenkirche als benötigte, neue Leichenhalle umzubauen planten, wurde Ende Mai ein Kaufvertrag mit Döring abgeschlossen. Er will Ende 1993, wenn die rund 300.000 Mark teuren Renovierungen (unter anderem eine Luft-Fußboden-Heizung) vollbracht sind, mit dem Antiquitätencafé das Gebäude für die Öffentlichkeit zugänglich machen. Bisher war die frühere Kirche nur von außen zu besichtigen.

Ein Plus an Attraktivität und mehr Leben für den etwas verschlafen wirkenden Ort versprechen sich dessen Bewohner von Dörings Konzept. Das bislang im touristischen Off gelegene Neustadtgödens bietet mit der typischen dörflichen Struktur samt Mühle und Museum, das alles eingebettet in intakte Natur, tatsächlich touristische Reize, die nur darauf zu warten scheinen, aus dem Dornröschenschlaf geweckt zu werden.

Susanne Woelk

Kolloquium zur Täufergeschichte in Goshen

Am 10. und 11. April 1992 fand ein Kolloquium zur Täufergeschichte im Goshen College, Goshen, Indiana, statt. John Roth, der designierte Schriftleiter von *Mennonite Quarterly Review* (Goshen), hatte dieses Kolloquium einberufen. Von ihren laufenden Forschungsarbeiten berichteten mehrere Teilnehmer: Leonard Gross (Goshen), Werner O. Packull, Edwin Pries und Gary Knarr (Conrad Grebel College, Waterloo), James M. Stayer, William McNiell, Geoffrey Dipple und Darrel Reid (Queen's University, Kingston). Diskutiert wurde über die Radikalen, die vor dem Täufern in Tirol auftraten (Packull), über die literarische Beteiligung Hubmaiers und Müntzers am Aufstand der Bauern 1525 (Stayer), über die apokalyptischen Anschauungen bei Luther und Müntzer (Reid), über die theologische Nähe zwischen Karlstadt und Müntzer (McNiell), über das Eidproblem bei den Reformatoren (Pries), über Caspar von Schwenckfeld (Knarr) und Johann Locher (Dipple).

J. M. Stayer

Hinweise auf Neuerscheinungen

Soeben erschienen

Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit. Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. XX, Oldenbourg Verlag, München, 1992, 154 S., kart., (Sonderausgabe in Leinen).

Die Bewegungen, die hier beschrieben werden, entstanden zwischen 1500 und 1800, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Mit den mittelalterlichen Ketzerbewegungen teilen sie die religiöse Nonkonformität und den Mut zum Martyrium; mit den sozialen Bewegungen, die für Bürger- und Menschenrechte eintraten, verbindet sie revolutionäre Agitation und das Ziel gesellschaftlicher Neugestaltung. Diese Bewegungen werden in diesem Buch jedoch weder vom Mittelalter noch von der Neuzeit her gedeutet, sie werden vielmehr als religiös-soziale Bewegungen aus der Korrespondenz mit Umständen und Erfahrungen ihrer je eigenen Zeit verstanden.

Besonders beachtet werden die Bewegungen, die im Aufbruch der Reformation im 16. Jahrhundert entstanden sind und gewöhnlich unter dem Sammelnamen „radikale Reformation“ zusammengefaßt werden, sodann Gestalten, Gruppen und Bewegungen, die im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Erscheinung traten: der sogenannte „radikale Pietismus“. Zwischen diesen bewegten sich singuläre Gestalten wie Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme; und im Anschluß an die radikalreformatorischen Täuferbewegungen und die radikalen Pietisten mündete der christliche Nonkonformismus allmählich in kirchlich zwar angefochtene, aber obrigkeitlich geschützte Freikirchen ein: die Mennoniten, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Remonstranten.

Dieses Buch gibt einen enzyklopädischen Abriß dieser Bewegungsvielfalt, und es zeigt die Forschungswege, die beschritten wurden, um diese Vielfalt zur Darstellung zu bringen.

(Verlagsprospekt)

Festschrift für Cornelius J. Dyck

Anabaptism Revisited. Essays on Anabaptist Mennonite Studies in honor of C. J. Dyck, herausgegeben von Walter Klaassen, Herald Press, Scottsdale, Pa., und Waterloo, Ont., 1992, 210 S., kart.

Ein neues Buch über das „Ende der Welt“ in der radikalen Reformation

Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*. University Press of America, Lanham, New York, London 1992, VI und 150 S., brosch.

Die Geschichte der Hutterer wird revidiert

Seit einigen Jahren arbeitet Werner O. Packull, Professor am Conrad Grebel College in Waterloo, Ont., Kanada, an einer Revision der hutterischen Geschichte. Mit den Vorlesungen, die er 1990 am Canadian Mennonite Bible College in Winnipeg gehalten hat, legt er erste Ergebnisse seiner Arbeit vor:

Werner O. Packull, *Rereading Anabaptist Beginnings. The 1990 J. J. Thiesen Lectures*, Canadian Mennonite Bible College, Winnipeg, Manitoba, 1991, Vii und 78 S., brosch.

TMGBI

Veröffentlichungen aus nordamerikanischen Verlagen können beim Mennonitischen Buchversand Gary Waltner, 6719 Weierhof-Bolanden, bestellt werden.

Symposium über Mennoniten in Polen und Preußen

Unmittelbar vor der Zwölften Mennonitischen Weltkonferenz in Winnipeg (Manitoba), Kanada, fand ein Symposium über die Geschichte der Mennoniten in Polen und Preußen statt (21. bis 24. Juli 1990). Angeregt und durchgeführt wurde diese internationale Konferenz von Prof. Peter J. Klassen (Fresno, Calif.), Prof. John Friesen (Winnipeg) und Prof. Paul Toews (Fresno). Die Vorträge, die auf dieser Konferenz gehalten wurden, sind jetzt in der Aprilnummer von *Mennonite Quarterly Review* (LXVI, 2, April 1992, S. 115–266) veröffentlicht worden. Unter den Autoren befinden sich Nordamerikaner, Deutsche und Polen: neben Peter J. Klassen, John Friesen, Paul Toews, Reinhild Kauenhoven-Janzen und Horst Gerlach auch Edmund Kizik (Danzig). Wojciech Marchlewski (Warschau) und Arkadiusz Rybak (Danzig); untersucht werden die westpreußischen Mennoniten von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Außerdem sind zahlreiche Abbildungen zum Hausbau und Mobilar der Mennoniten im Weichseldelta beigegeben.

MGBI

Die Erinnerungen Johannes Harders

Kurz vor seinem Tod im Jahre 1987 hat Prof. Johannes Harder (Schlichtern) noch einen Teil seiner Memoiren auf Band gesprochen und seiner Frau diktiert: Erinnerungen von der Wolga bis in den Spessart. Jetzt sind sie mit einem Vorwort des nordrheinwestfälischen Ministerpräsidenten Johannes Rau, einem Freunde Harders, im Druck erschienen. Das Nachwort schrieb Hermann Horn, Schüler und Kollege Harders an der Bergischen Universität (ehemals Pädagogische Hochschule) in Wuppertal.

Das Buch, das in der nächsten Ausgabe der Geschichtsblätter ausführlich besprochen werden soll, ist unter folgendem Titel erschienen:

Johannes Harder, Aufbruch ohne Ende. Geschichten meines Lebens. Herausgegeben von Gudrun Harder und Hermann Horn. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich 1992, 216 S., Abb., kart.

MGBl

Flüchtlingselend und Neuanfang nach 1945

An die leidvollen Jahre der Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg erinnert das Buch, das Peter und Elfriede Dyck, vielen noch als Mitarbeiter des Mennonite Central Committee in Frankfurt/M. bekannt, geschrieben haben. Im Mittelpunkt steht die dramatische Rettung und Übersiedlung rußländischer Flüchtlinge mit der „Volendam“ nach Paraguay. Auch dieses Buch wird demnächst besprochen werden:

Peter und Elfriede Dyck, Up from the Rubble. The epic rescue of thousands of war-ravaged Mennonite Refugees. Herald Press, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 1991, 384 S., zahlr. Abb., brosch.

MGBl

John A. Toews (1912–1979): Eine Biographie

Im Mai 1992 ist eine Biographie Dr. John A. Toews' erschienen, die seine älteste Tochter Elfriede Nafziger-Toews geschrieben hat:

Man of his word. A Biography of John A. Toews. Kindred Press, Winnipeg 1992, Xi und 183 S., zahlr. Abb., brosch.

John A. Toews war in verschiedenen Positionen in der Konferenz der Mennonite Brethren tätig, zuletzt, wie schon Jahre zuvor, als Lehrer am *Menno-nite Brethren Bible College* in Winnipeg. Dort lehrte er vor allem Kirchengeschichte (promoviert erst 1964 an der University of Minnesota mit einer Dissertation über Sebastian Franck und die Täufer). Weit über den Kreis seiner Konferenz ist er auch in Südamerika und in Europa als Bibelschullehrer und Evangelist bekanntgeworden. Zu seinen wichtigsten Veröffentli-

chungen zählen *True Nonresistance Through Christ* (1955) und *A History of the Mennonite Brethren Church* (1975). „Er war höchstwahrscheinlich der wirkungsvollste Interpret und Sprecher der „Anabaptist Vision“ in der Mennonitenbrüdergemeinde seiner Zeit“ (Menn. Encyclopedia V, S. 886). Die einzelnen Lebensabschnitte dieses begabten „Kirchenführers“ werden genau nachgezeichnet, außerdem gewährt die Biographie seiner Tochter tiefe Einblicke in die Kriegs- und Nachkriegsgeschichte der Mennoniten in Nordamerika.

MGBI

Neues über die Täufer zu Münster

Die bereits angezeigte Hamburger Dissertation von Ralf Klötzer über das Täuferreich zu Münster (s. MGBI 1990/91, S. 158–161) ist inzwischen im Buchhandel erhältlich:

Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Weltenerneuerung. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1992, 230 S., kart.

MGBI

Neue Dissertation über die Hutterer

An der University of Oregon, U.S.A., ist Calvin Wesley Harrison mit einer Dissertation über „Andreas Ehrenpreis and the Hutterian Brethren of the Seventeenth Century: The Period of the Reformation and Crystallization of Faith and Practice“ 1991 promoviert worden. Die Betreuer dieser Dissertation waren Prof. Dr. John Theibault und Prof. Dr. Thomas Brady Jr.

MGBI

Günther Franz gestorben (1902–1992)

Kurz nach seinem 90. Geburtstag ist Prof. Dr. Günther Franz, der bis zu seiner Emeritierung an der Landwirtschaftlichen Hochschule in Hohenheim lehrte, in Stuttgart gestorben. Er war vor allem als Historiker des Bauernstandes hervorgetreten und mit seinem Buch über den Deutschen Bauernkrieg (1. Aufl. 1933, 12. Aufl. 1984) zu internationaler Geltung gelangt. Zur langen Reihe der Quelleneditionen, die er veröffentlichte, gehören auch die hessischen Wiedertäuferakten (1951) und die Schriften und Briefe Thomas Müntzers (1968).

MGBI

Der Mennonitische Geschichtsverein

Protokoll

der Mitgliederversammlung (MV)
des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV)
vom 23. Mai 1992 im Gemeindezentrum
der Mennonitengemeinde Krefeld

Teilnehmer laut Anwesenheitsliste: 21 Mitglieder (Während der Sitzung reisen einige früher ab, daher ergibt sich bei Abstimmungen nicht immer diese Zahl), 5 Gäste, 7 Mitglieder lassen sich entschuldigen.

Tagesordnung (laut Einladung vom 6. April 1992):

1. Eröffnung
2. Protokoll der MV in Straßburg 1992 (MGB 1990/91, S. 242–6)
3. Bericht des Vorstandes
 - a) Geschichtsblätter
 - b) Veröffentlichungen des Vereins
 - c) Die Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)
 - d) Kassenbericht
4. Kassenprüfungsbericht
5. Entlastung
6. Die Menno-Gedächtnis-Stätte
7. Polen
8. Wahlen
9. Verschiedenes
10. Abschluß

Tagesordnungspunkt (TOP) 8 wird vorgezogen (nach TOP 5), bei TOP 3 folgt die Aussprache jeweils den einzelnen Themen.

1. Eröffnung

Der 1. Vorsitzende, Dr. Heinold Fast, eröffnet die MV mit einer Betrachtung über Prediger 3 („Alles hat seine Zeit...“) und verliest die Namen der Entschuldigten. Sodann legt er die Statistik vor: 10 Todesfällen und 23 Kündigungen stehen 22 Eintritte gegenüber. Christoph Wiebe wird mit der Protokollführung beauftragt.

2. Protokoll der MV in Straßburg 1991

Das Protokoll (MGB 1990/91, S. 242–6) wird genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes mit Aussprache zu jedem Abschnitt

a) Mennonitische Geschichtsblätter (MGB)

Heinold Fast zeichnet die Entwicklung der letzten Jahre nach, die dadurch gekennzeichnet sind, daß die Einnahmen der MGB die Ausgaben kaum noch decken. Die Gründe sind die allgemeinen Kostensteigerungen sowie unregelmäßige Zahlungen im Zusammenhang mit den Doppelnummern.

Ein Inhaltsverzeichnis der MGB 1992, die in wenigen Wochen bereits zum Drucker gehen, wird herumgegeben. Als voraussichtlicher Erscheinungstermin wird Ende Oktober/Anfang November angegeben.

b) Veröffentlichungen des Vereins

Heinold Fast verweist auf die Veröffentlichungen Peter P. Klassens über die Mennoniten in Paraguay und rühmt ihn als einen fruchtbaren und kompetenten Autor. (Vgl. die Rezensionen von H. Hack [aus *Algemeen Doopgezind Weekblad*] in MGB 45, 1988, S. 128–30 und 134; Peter J. Foth in MGB 46, 1989, S. 171–6; Peter J. Foth in *Brücke. Mennonitisches Gemeindeblatt*, 6. Jahrg., 1991, S. 81).

O. Hertel verweist auf Möglichkeiten, etwa über Mennoniten in der UDSSR, speziell in Kirgisien, zu veröffentlichen.

c) Die Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Der 2. Vorsitzende, Gary Waltner, führt aus, daß die ABM-Maßnahme für Herrn Till, die am 1. April 1992 auslief, ab 1. Juli für ein zweites Jahr fortgeführt werden kann, wenn der MGv es fertigbringe, statt bisheriger 10 % fortan 30 % aufzubringen, was nur durch Spenden geschehen könne. Die MV beschließt, weiter maximal 10 % beizusteuern und Herrn Till für ein weiteres Jahr zu beschäftigen, wenn es gelingt, die Differenz von 20 % durch Spenden aufzubringen.

Im Berichtsjahr sind 600 neue Eingänge zu verzeichnen, die Anzahl der Besucher steigt ständig, während G. Waltner seinerseits ab dem 1. August als Schulleiter in Dexheim die Betreuung der Besucher nicht in der bisherigen Intensität fortsetzen kann. Weitere Arbeitsbelastung sei abzusehen, wenn die MFSt zukünftig an den Südwestdeutschen Verleihverbund angeschlossen werde.

Was die Raumnot der MFSt betrifft, hat sich jetzt durch den Abzug der amerikanischen Truppen mit dem freiwerdenden Schulgebäude eine neue

Möglichkeit eröffnet. Der Kreis habe ein Interesse daran und sei auf die Mennoniten zugegangen. Die Aussprache kreist um die Frage Kaufen oder Mieten? sowie um die Frage, wer (MGV? Vorstand? Kommission?) zu welchem Zeitpunkt was entscheiden darf. Es kommt (bei zwei Enthaltungen und keiner Gegenstimme) zu folgendem Beschluß: Der Auftrag der vom Vorstand am 21. Nov. 1991 eingesetzten Kommission, die um den 1. Vorsitzenden erweitert wird, wird dahingehend umgeändert, die neu eingetretene Lage bis zur Entscheidungsreife zu klären (Kauf oder Miete? Ganz oder teilweise?) und dann dem Vorstand die Entscheidung anzutragen. Der Vorstand hat die Vollmacht, zu entscheiden, kann aber, wenn er es für gut erachtet, eine außergewöhnliche Mitgliederversammlung dafür einberufen. O. Stobbe regt an, für die Leistungen der MFSt Gebühren zu erheben.

d) Kassenbericht

Horst Klaassen erläutert den Kassenbericht für 1991.

4. Kassenprüfungsbericht

Diether Götz Lichdi erläutert den Kassenprüfungsbericht (E. Pauls, W. Janzen) und verliest das Resümee.

5. Entlastung

Auf Antrag von O. Hertel entlastet die MV Vorstand und Kassenführung einstimmig (bei 2 Enthaltungen).

8. Wahlen (vorgezogen)

Der 1. Vorsitzende erläutert seine Entscheidung, sowohl für den 1. Vorsitz wie für die Schriftleitung nicht erneut zu kandidieren. Insgesamt sind somit 3 Wahlen nötig: a) 1. Vorsitz, b) Schriftleitung, c) Beirat.

Der Bericht über die lange und bisweilen etwas verschlungene Aussprache ist im folgenden auf das Wesentliche beschränkt.

a) Wahl zum 1. Vorsitzenden

Heinold Fast führt aus, daß es vom Vorstand aus zwei Kandidaten gibt, die infrage kommen, Eckbert Driedger und Diether Götz Lichdi.

Ein Antrag D. G. Lichdis, keinen neuen Vorsitzenden zu wählen, sondern in einer Übergangszeit („Interregnum“) erst eine meinungsbildende Diskussion über Linie, Konzept und Zukunft des Vereins zu führen, findet nicht die Zustimmung der MV, vielmehr wird ein Gegenantrag O. Stobbes, einen neuen 1. Vorsitzenden zu wählen, angenommen (17 Ja-Stimmen, 1 Nein-

Stimme, 1 Enthaltung). Daraufhin zieht D. G. Lichdi seine Kandidatur für den 1. Vorsitz zurück, und die MV wählt Eckbert Driedger zum neuen 1. Vorsitzenden (geheime Wahl, 19 Ja-Stimmen, 2 Enthaltungen). Gary Waltner als stellvertretender Vorsitzender übernimmt die Leitung der Sitzung.

b) Wahl der Schriftleitung

Frau Dr. Ch. Boecken beantragt, über die Empfehlung des Vorstandes, eine neue Schriftleitung, bestehend aus Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Lydie Hege, Dr. Marion Kobelt-Groch, Christoph Wiebe, zu wählen, en bloc abzustimmen. Dem wird zugestimmt, und die Schriftleitung wird in geheimer Wahl mit 19 Ja-Stimmen und 1 Enthaltung gewählt.

c) Wahl zum Beirat

Gary Waltner legt dar, daß D. Visser und N. Klassen nicht wieder zur Wahl stehen. Prof. Dr. G. A. Benrath, D. G. Lichdi, P. Pauls und U. Wiebe werden wiederum, Dr. Piet Visser, Peter P. Klassen und Dr. Heinold Fast auf Vorschlag des Vorstandes hin neu in den Beirat gewählt (bei einer Enthaltung). Vorgeschlagen wurde auch Beate Kosterlitzky. Sie soll bis zur MV 1993 um ihre Bereitschaft zur Mitarbeit gefragt werden.

6. Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Helmut Enss referiert die bekannten Probleme der Stätte und legt Rechenschaft über die letzten 12 Monate ab. Gary Waltner dankt ihm und der Kommission für ihre Arbeit.

7. Polen

Das Symposium, dessentwegen dieser TOP angesetzt wurde, ist von polnischer Seite auf den Herbst verschoben worden. Die Busreise deutscher Mennoniten, geleitet von Peter J. Foth, sei aber trotzdem für alle Beteiligten eine wertvolle Erfahrung gewesen. Weitere Mitteilungen über den Zustand des Heubuder Friedhofs und Pläne zur Anbringung einer Tafel mit Hebr. 13, Vers 14 und 16 und einem weiteren kurzen Text werden gemacht. Die MV beschließt, daß Eckbert Driedger im Namen des Vereins mit dem dortigen Bürgermeister in Verhandlungen treten kann.

9. Verschiedenes

Aus Zeitmangel können die noch offenen Fragen (a. Beitragserhöhung, b. Theo Glücks Manuskript, c. Themen der nächsten Sitzung: c1. 1994

– 450 Jahre Neustadt-Gödens, c2. Vortrag von Frau Marion Kobelt-Groch, c3. 1693–1993. 300 Jahre Amische) zwar angeschnitten, aber nicht mehr qualifizierten Entscheidungen zugeführt werden.

10. Abschluß

H.-J. Goertz würdigt die Arbeit und das Engagement Heinold Fasts für den Verein und geht dabei vor allem auf die Jahre der gemeinsamen Schriftleitung ein. Besondere Hervorhebung findet auch die editorische Leistung Heinold Fasts bei der Herausgabe der Schweizer Täuferquellen. H.-J. Goertz wünscht ihm für die Zukunft alles Gute, besonders auch für das von der Täuferforschung lang erwartete sogenannte „Kunstabuch“, eine Sammlung von Briefen aus dem Marpeck-Kreis, die Heinold Fast entdeckte. Gary Waltner beschließt die MV mit einem Gebet.

Protokoll aufgesetzt:

Christoph Wiebe

(30. Mai 1992)

Mennonitischer Geschichtsverein, Kassenberichte 1991

	1990	1991
Einnahmen		
Mitgliedsbeiträge	19.735,71 DM	13.024,06 DM
Verkäufe:		
Mennonitische Geschichtsblätter	1.592,48 DM	843,25 DM
Weltweite Bruderschaft	3.553,00 DM	668,00 DM
Paraguay-Buch I	3.111,00 DM	1.560,44 DM
Sonstige Schriften	85,00 DM	446,00 DM
Spenden:		
Allgemein	592,00 DM	1.528,40 DM
Forschungsstelle	63,70 DM	92,00 DM
Menno-Simons-Stätte	400,00 DM	910,00 DM
Kapitalerträge	5.375,34 DM	4.197,74 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	3.000,00 DM	3.000,00 DM
Spende für Paraguay-Buch II	0,00 DM	2.000,00 DM
Arbeitsbeschaffungsmaßnahme	0,00 DM	27.158,84 DM
Symposion Espelkamp 1990	1.913,50 DM	0,00 DM
	39.421,73 DM	55.428,73 DM
Saldo 31. 12. 89 / 31. 12. 90	51.531,12 DM	68.221,76 DM
	90.952,85 DM	123.650,49 DM
Umbuchung Rückstellung Forschungsstelle	7.000 DM	0,00 DM
	97.952,85 DM	123.650,49 DM
Ausgaben		
Mennonitische Geschichtsblätter	17.520,41 DM	25.090,37 DM
Forschungsstelle:		
Bücher	6.041,41 DM	6.321,27 DM
Miete	1.280,00 DM	1.280,00 DM
Energie	28,74 DM	81,66 DM
Versicherung	374,30 DM	357,10 DM
ABM-Angestellter	0,00 DM	32.138,87 DM
Lehrgang Datenverarbeitung	0,00 DM	1.432,00 DM
Porto und Bürobedarf	514,43 DM	74,37 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	194,78 DM	164,87 DM
Menno-Simons-Stätte	450,00 DM	922,00 DM
Reisekosten	366,00 DM	947,40 DM
Symposion Espelkamp 1990	1.913,50 DM	0,00 DM
Paraguay-Buch II	0,00 DM	8.000,00 DM
Sonstiges	1.047,52 DM	36,00 DM
	29.731,09 DM	76.845,91 DM
Saldo 31. 12. 90 / 31. 12. 91	68.221,76 DM	46.804,58 DM
	97.952,85 DM	123.650,49 DM
Kassenstand 31. 12. 90 / 31. 12. 91		
Postgiroamt	1.610,74 DM	13.065,67 DM
Deutsche Bank	573,73 DM	1.738,91 DM
Wertpapiere	67.950,79 DM	1) 2) 32.000,00 DM
	70.135,26 DM	46.804,58 DM
Zahlungen nach Kassenschluß	1.913,50 DM	0,00 DM
	68.221,76 DM	46.804,58 DM

1) Kurswert 32.022,50 DM

2) davon 7.000,00 DM Rückstellung für die Forschungsstelle

Aufgestellt: Klaassen, 5. 1. 1992

Geprüft: Pauls, Janzen, 7. 2. 1992

Der Mennonitische Geschichtsverein

setzt sich zur Aufgabe

- a) Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen Forschungsstelle.
 - b) Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
 - c) Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
 - d) Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.
- Jahresbeitrag mindestens DM 25,-, Studenten DM 15,-, Gemeinden DM 50,- bei freier Lieferung der Geschichtsblätter.*

Lieferbar ist folgende Veröffentlichung der Schriftenreihe:

Nr. 8 B. H. Unruh, Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk 1920–1933, 1966, DM 6,- (für Mitglieder DM 5,-) + Porto.

Ferner:

Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 4. Aufl. überarbeitet von Horst Gerlach und Horst Quiring, 332 S., 32 S. Fotos, Ln. DM 36,- (für Mitglieder des MGv DM 27,-) + Porto.

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt. Bd. 1, 383 S., 11 Karten, 69 Fotos, Bolanden-Weierhof 1988, brosch., DM 19,80 (für Mitglieder des MGv DM 14,80 zuzüglich Versandkosten).

„Die Mennoniten in Paraguay. Die Begegnung mit Indianern und Paraguayern.“ Bd. 2, 376 S., zahlr. Karten und Abb., brosch., DM 24,- (für Mitglieder der MGv DM 19,80 zuzügl. Versandkosten).

Mennonitische Geschichtsblätter Jahrgang 1–42, teilweise in Xerokopie DM 420,- (für Mitglieder 320,-).

Adressen (siehe auch Rückseite des Titelblattes).

Buchbestellungen, Anmeldungen zum Verein und alle Korrespondenz betr. Mitgliedschaft an Christel Schultz, Blumenweg 28, D-6057 Dietzenbach.

Korrespondenz betr. Mennonitische Forschungsstelle an Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-6719 Bolanden. Hierher auch Bestellungen von:

Mennonitisches Lexikon, Bd. I–IV, 1913–1967, hg. v. Chr. Neff, Christian Hege u. a., Nachdruck 1986, je Bd. DM 115,-; zus. DM 460,-.

Peter P. Klassen, Die deutsch-völkische Zeit in der Kolonie Fernheim, Chaco, Paraguay. Ein Beitrag zur Geschichte der auslanddeutschen Mennoniten während des Dritten Reiches. 148 S., 3 Karten, 16 Fotos, Bolanden-Weierhof, brosch. DM 15,- (für Mitglieder des MGv DM 11,95 zuzüglich Versandkosten).

ZAHLUNGEN

erbitten wir auf unser Konto Nr. 87781-677, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Dollar-cheques (no DM-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-7150 Backnang.

SPENDEN

an den Mennonitischen Geschichtsverein, die der Spender als Sonderausgaben beim Finanzamt geltend machen möchte, sollten mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die **„Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden“** überwiesen werden:

– Kreissparkasse Kirchheimbolanden (BLZ 540 514 40) Kto. Nr. 7377

– Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67) Kto. Nr. 3324-671

Die Verbandsgemeindeverwaltung Kirchheimbolanden schickt dem Spender die Quittung zu.

BEITRÄGE

werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt. Wer jedoch eine höhere Summe als den Mindestbeitrag bezahlt, kann sie aufteilen in (Mindest-)Beitrag und Spende (=Differenz zwischen seiner Summe und dem Mindestbeitrag) und die beiden Beträge getrennt an den Geschichtsverein (Mindestbeitrag) und an die Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden überweisen (s. o.) und erhält dann seine Spendenquittung.

