

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

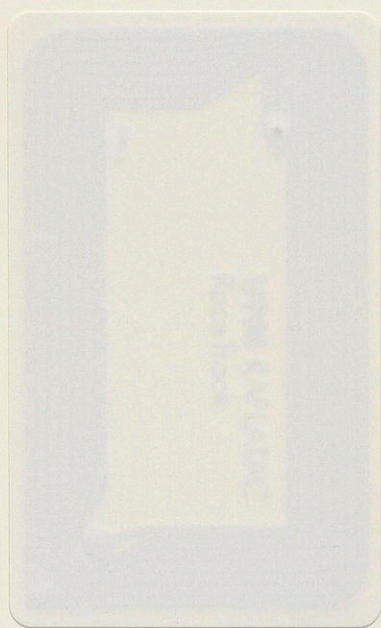
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

2506

50. Jahrgang 1993



N12<503377870 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

50. Jahrgang 1993



Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein

Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Wilhelms Allee 15, D-22587 Hamburg
Lydie Hege, Berliner Str. 43, D-67059 Ludwigshafen
Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-23669 Timmendorfer Strand
Christoph Wiebe, Berliner Str. 43, D-67059 Ludwigshafen

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

1. Vorsitzender: Eckbert Driedger, Klosterhof 2, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-71522 Backnang

Mitarbeiter dieser Nummer:

Prof. Dr. Robert W. Scribner, Clare College, Cambridge/England
Dr. Geoffrey L. Dipple, 248 University Ave., Kingston/Ont., Canada K7L 3P6
Hanspeter Jecker, Pestalozzistr. 37, CH-4132 Muttensz
Dr. Elisabeth Wisotzki, Weiherstr. 27, D-57614 Alberthofen
Dr. Heinold Fast, Brückstr. 74, D-26725 Emden
R. Po-chia Hsia, New York University, 19 University Place, 5th. Floor, New York, N. Y., 10003 USA
Rainer W. Burkart, Udenhout-Str. 9, D-63110 Rodgau
Julia Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30 a, D-37085 Göttingen
Mike Driedger, Dep. of History, Queen's University, Kingston, Kanada, K7L 3N6
Peter J. Foth, Mennonitenstr. 20 a, D-22769 Hamburg
Dr. Ralf Klötzer, Woltmershauser Str. 382, D-28197 Bremen
Gertud Hertzler, Am Schwimmbad 9, D-67295 Bolanden/Weierhof
Willy Hege, 57 route de Carspach, F-68130 Altkirch
Hans-Joachim Wienß, Ringstr. 7, D-67677 Enkenbach-Alsenborn
Susanne Woelk, Fibigerstr. 163, D-22419 Hamburg

Bildnachweise:

Johannes Harder: Frau Grudrun Harder, Karlsruhe; Barnraising: Doyle Yoder, Berlin, Ohio.

Die übrigen Photos von Les Kelly Enterpr., Huntington/Calif.



2A 2506-50

Inhalt

Zu dieser Nummer

I. Aufsätze	5
1. Robert W. Scribner, Konkrete Utopien. Die Täufer und der vormoderne Kommunismus	7
2. Geoffrey L. Dipple, Johann Rot-Locher: Ein radikaler Reformator?	47
3. Marion Kobelt-Groch, „Von zweyen bösen Nachbahren“. Jörg Wickram und die Täufer	59
4. Lydie Hege, Die Täufer im Elsaß vor 1712. Literaturbericht Robert Baecher (1987 - 1992)	68
5. Hanspeter Jecker, Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung	81
6. Elisabeth Wisotzki, Elemente der Lebensorganisation bei den rußländischen Mennoniten	105
II. Buchbesprechungen	
1. Ursula Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer (Heinold Fast)	119
2. Walter Klaassen, Living at the End of Ages (Geoffrey L. Dipple)	121
3. Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster (R. Po-chia-Hsia)	123
4. Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (Christoph Wiebe)	125
5. C. G. Dyck (Hg), Anabaptism Revisited (Rainer W. Burkart)	127
6. R. K. und J. M. Janzen, Mennonite Furniture (Julia Hildebrandt)	130
7. M. H. Rauert/A. Kämpers-Greve, Van der Smissen (Mike Driedger)	135
8. Peter u. Elfrieda Dyck, Up from the Rubble (Peter J. Foth)	139
9. U. Halbe-Bauer, Propheten im Dunkel (Ralf Klötzer)	142

10. Johannes Harder, Aufbruch ohne Ende (Hans-Jürgen Goertz)	145
III. Hinweise auf Neuerscheinungen	149
IV. Familienforschung	
1. Gertrud Hertzler, Zwei Täufer mit gleichem Namen	153
V. Meldungen, Berichte	
1. Amish Society 1693 - 1993 (Willy Hege)	156
2. 300 Jahre Amische Spaltung (Hans-Joachim Wienß)	157
3. Neuer Verein zur Erforschung der Rußlandmennoniten	159
4. Ein neuer Beitrag zur Täufer- und Frauenforschung (Marion Kobelt-Groch)	159
5. Menno-Simons-Preis ausschreiben	160
6. 450 Jahre Neustadtgödens (Susanne Woelk)	160
7. Fernsehfilm über Münsteraner Täufer (M. Kobelt-Groch)	161
8. Neue Magisterarbeiten	161
VI. Mennonitischer Geschichtsverein	
1. Protokoll der Mitgliederversammlung	163
2. Kassenbericht 1992 (Horst Klaassen)	167
3. Der Mennonitische Geschichtsverein	168

Zu dieser Nummer

Vor einem Jahr wurde bereits vom Wechsel in der Schriftleitung der Geschichtsblätter berichtet: Dr. Heinold Fast ist ausgeschieden, Dr. Marion Kobelt-Groch, Lydie Hege und Christoph Wiebe sind nachgerückt. Inzwischen haben wir unsere Arbeit aufgenommen und das erste gemeinsame Heft fertiggestellt. Wir haben uns bemüht, es so vielseitig wie möglich zu gestalten; ebenfalls haben wir uns darüber verständigt, daß wir den bisher eingeschlagenen Weg fortsetzen wollen, das täuferische Erbe zu pflegen, indem wir vor allem die wissenschaftliche Erforschung der Täufer- und Mennonitengeschichte begleiten und nach Kräften fördern.

Zwei der neuen Redaktionsmitglieder sind in dieser Nummer mit Beiträgen vertreten und vermitteln einen ersten Eindruck der angesprochenen Vielfalt. Dr. Marion Kobelt-Groch, die vor zwei Jahren mit einer Dissertation über Frauen im aufständischen Bauerntum 1525 und in den täuferischen Bewegungen an der Hamburger Universität promoviert wurde, hat sich der bisher übersehenen Täufer im *Rollwagenbüchlein* (1555) des elsässischen Schriftstellers Jörg Wickram angenommen und die Darstellung in einer geschichts- und literaturwissenschaftlichen Erörterung unterzogen. Lydie Hege, die als Straßburger Doktorandin über Ehe und Familie im Täuferium forscht, informiert den Leser über neue Beiträge zur französischen Täufer- und Mennonitengeschichte. Diese Beiträge dürften in unserem Land bisher noch weitgehend unbekannt gewesen sein.

Eröffnet werden die Geschichtsblätter mit einem längeren Aufsatz, den der renommierte Historiker Robert W. Scribner aus Cambridge über die Gütergemeinschaft im Täuferium geschrieben und uns dankenswerterweise zur Veröffentlichung überlassen hat. Es ist das erste Mal, daß Scribner sich einem Täuferthema zuwendet, und deshalb begrüßen wir ihn auch besonders herzlich auf diesem Arbeitsfeld. Beschlossen wird die Reihe der Aufsätze mit einem Beitrag über die rußlanddeutschen Mennoniten. Die Autorin, Elisabeth Wisotzki, wurde 1992 mit einer Dissertation über die *Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten* an der Universität Bonn promoviert. Was beide Aufsätze miteinander verbindet, ist die Beobachtung, daß die Kräfte, die den Überlebenskampf in einer fremden Umgebung ermöglichten, aus dem Gemeinschaftscharakter der eigenen Religiosität mobilisiert wurden.

Schließlich führt uns Geoffrey L. Dipple in die Zeit des reformatorischen Aufbruchs. Hier wirkte der bislang wenig beachtete Johann Rot-Locher für eine radikale Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Dipple hat kürzlich den Doktorgrad an der Queen's University in Kingston, Kanada, mit einer

Untersuchung über die Flugschriften entlaufener Franziskanermönche, zu denen auch Rot-Locher gehörte, erworben: „*Woe unto you Stomachpreachers, and Chessebeggars, Hypocrites!*“: Antifraternalism and Reformation Anticlericalism; Ph. D. Diss. Kingston 1991. Dieser Flugschriftenagitator hat einiges mit den aufständischen Bauern und manchen Täufern gemeinsam. Wie die Radikalität Rot-Lochers zu verstehen ist, dieser Frage ist Dipple mit umsichtigen Argumenten nachgegangen.

Besonders hinweisen möchten wir noch auf die Veranstaltungen, die vom 19. bis 22. August in Markirch (Elsaß) zur Erinnerung an die Amische Spaltung 1693 abgehalten wurden. Auf dem Kolloquium hat Hanspeter Jecker einen Vortrag über *Das Dordrechter Bekenntnis (1632) und die Amische Spaltung* gehalten, den wir kurz vor Redaktionsschluß erhielten. Der Autor hat uns den Gefallen getan, das Amische Jubiläum gerade noch mitfeiern zu können. Dieser Aufsatz macht neugierig auf den Sammelband mit den Vorträgen dieses Kolloquiums, der demnächst publiziert werden soll. Bei dieser Gelegenheit verweisen wir auf die Berichte über diese und eine andere Konferenz in Nordamerika, auf beiden wurden auch die Konflikte aufgearbeitet, die zur Amischen Spaltung geführt haben und bis in die Gegenwart nachwirken.

Die Schriftleitung

Konkrete Utopien

Die Täufer und der vormoderne Kommunismus

Hernach hab ich erkant das Got hatt von newem an auff bestalt [= angeordnet] und eynen hirten gemacht uber seynen schaffstal durch verleyhung des erdtreychs. Das ist also geschehen, das Got hat eynen ytzlichen fluer verliehen den gotteshewsern die auff dem fluer sind und dartzu menschen soviel eyn ytzlicher fluer ertragen kan unnd alles das ynn dem fluer wechst, das ist des gotteshaus und der menschen die darauf seyn. Alle ding ynn gemeynen brauch vorliehen, also das sie auch werden essen aus eynem toppt und trincken aus eynem vasse unnd eynem mann gehorsam seyn. So fern es not ist zu der ehr Gottes unnd gemeynem nutz, und den selbigen werden sie heysen eynen gotshaus ererner. Und es werden die leutte alle erbeyten ynn gemeyn, eyn ytzlicher wo zu er geschickt ist und was er kan, und alle ding werden ynn gemeynen brauch komen, so das es keyner besser haben wirdt denn der ander. Und der fluer wird gantz frey seyn, denn man wird weder zinss noch schatzung [= Steuer, Umlage] geben und werden doch erhalten von der oberkeyt. Die wandlung der selbigen menschen wird besser seyn denn aller orden.

Hans Hergot, Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens, 1527

Thomas Opfferkirch: Sagt er hab vom Pfarrer her Jorg Mentzen, in sein des pfarrers hus als die erst manung [zum Aufstand] geschochen gehort, das er sagt die uf manung und das ding were ein bruderlich ding und sie wolten miteinander tailen, hette damit sein schlussel uf den tisch geworffen, und zu Veit Eberhart gesagt, er solte uffschliessen, und umbtailen sein des pfaffen gut, darnach wolten sie all von hus zu hus gen, und welcher mer hette dann der ander, mit dem welten sie tailen ...

Hans Meyer Miller in Schlierbach sagt ... da hette der pfarrer under den wyllen zu iren etliche gesagt ... nun wolan er sehe woll das sie all ain ander müssen glych werden, und mit ainander taillen was sie hetten, auch daruff sein schlüssel usser seiner daschen genommen uf sein tisch gewurffen, mit dem werdt er und ander solten gelych in seinem haus am ersten anheben zu taillen. Es welte aber niemandt der schlussel [berühren] ...

Verhör der Aufständischen im Territorium Ellwangen, 1525¹

I.

Nach einer weitverbreiteten Vorstellung stellt der vormoderne Kommunismus - zumindest was die frühe Neuzeit in Europa betrifft - ein Kapitel in der Geschichte der Utopie dar. Im Deutschland der Reformationszeit gewann er aber eine bezeichnende Konkretheit, denn er trat einerseits als Bestandteil von Reformprogrammen, die eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft beabsichtigten, in Erscheinung, und andererseits als eines der Ziele jener, die eine „biblische Utopie der Auserwählten“ anstrebten.² In den oben angeführten Zitaten kommen beide Strömungen zum Ausdruck: sowohl in der Donquichotterie eines idealistischen Pfarrers als auch in dem visionären Programm des radikalen Nürnberger Druckers Hans Hergot, der im Mai 1527 wegen Aufruhrs hingerichtet wurde. Fast ein Jahrhundert lang, von 1525 bis 1622, wurde der Kommunismus in den Ländern deutscher Sprache zu einem konkreten historischen Anliegen, hauptsächlich in der begrenzten Form der Gütergemeinschaft. Während dieser gesamten Periode gab es zumindest eine oder mehrere dauerhafte Gemeinschaften, die die Ideale von Hans Hergot oder Jorg Mentz in die Tat umzusetzen versuchten. Je nach Standpunkt stellten sie entweder einen Ansporn für andere dar, ihrem Beispiel zu folgen, oder sie wurden als ein Schreckgespenst betrachtet, das es, koste es, was es wolle, zu vertreiben galt, damit seine weitere Verbreitung nicht soziale und sittliche Auflösung mit sich brächte. Im Reformationszeitalter gab es von der traditionellen Geschichtsschreibung ungenügend berücksichtigte ernsthafte Versuche, einen vormodernen Kommunismus zu praktizieren.³ Dieser Aufsatz will zweierlei: erstens geht es darum, die kommunistischen Ideen und Praktiken in diesem Zeitraum anhand mehrerer gut belegter Beispiele zu charakterisieren; zweitens sollen einige Beobachtungen über die Anziehungskraft dieses Phänomens mitgeteilt und Gründe angegeben werden, warum es zu keiner weiteren Verbreitung kam.

Die Vorstellung, daß es Gruppen gebe, die den Kommunismus einführen wollten, scheint 1525 zum ersten Mal in der öffentlichen Diskussion aufgetaucht zu sein. Der Gedanke, daß alles allen gehöre (*omnia sunt communia*), wurde im Mai 1525 Thomas Müntzer als angebliches Ziel seines Allstedter Bündnisses unter der Folter abgerungen. Die Authentizität dieser Aussage ist in der neueren Forschung kontrovers beurteilt worden. Plausibler scheint jedoch die Annahme, daß die antimaterialistische und apokalyptische Frömmigkeit Müntzer eher zur apostolischen gegenseitigen Hilfe als zu einem eigentlichen Kommunismus veranlaßte.⁴ Sollte etwas Wahres an der kurz nach seinem Tode entstandenen Behauptung sein, daß er eine Güterumverteilung in Mühlhausen in die Wege geleitet habe, besteht sie mögli-

cherweise nur darin, daß er beschlagnahmten Klosterbesitz und ähnliche Einkünfte für die Armenfürsorge verwendet hat. Trotzdem ist schon kurz nach seiner Hinrichtung propagiert worden, Müntzer habe gelehrt, „das man alle Oberkeit solt todten, und solten furterhyn alle gutter gemeyn seyn“.⁵ Zwingli hat auf völlig selbständige Weise denselben Gedanken in Zürich im November 1525 in die öffentliche Diskussion gebracht, indem er seinen radikalen Gegnern während einer Disputation im Grossmünster vorwarf, die christliche Obrigkeit abschaffen und alles gemeinschaftlich besitzen zu wollen.⁶ Dieser Vorwurf wurde bald zu einer stereotypen Anklage: ein Rezeß der Städte Zürich, Bern und St. Gallen im September 1527 wiederholte sie („alle zeytliche gut frey und gemain“), während Mandate Ferdinands I. gegen Ketzerei vom August 1527 und April 1528 davor warnten, „das under dem gemainen man mit falscher ler die christenlich freyhait außgebrayt, als ob alle ding gemain und kain obrigkait sein sol“.⁷ Diese Ansicht genügte, um verdächtigten Täufern in Österreich 1528 jegliche Begnadigung oder jeglichen Straferlaß zu verweigern.⁸

Der Vorwurf, die Schweizer Radikalen wollen alle Güter gemeinschaftlich besitzen, wurde bald dahingehend erweitert, daß sie ebenso ihre Frauen gemeinsam haben wollten. Zwingli scheint diese Anschuldigung Anfang 1526 in Umlauf gebracht zu haben, nachdem ihm mitgeteilt worden war, die Appenzeller Täufer hätten ihre Frauen gemein.⁹ Berichte über 1526 in St. Gallen stattgefundenen „rasende antinomistische Exzesse“, wie ein moderner Historiker sie genannt hat und von denen noch die Rede sein wird, bestätigten ihn in dieser Meinung.¹⁰ Im Januar 1528 berichtete Johannes Cochläus an Erasmus von Rotterdam, daß die Täufer „alles gemeinsam haben, Frauen, Jungfrauen, irdische Güter“.¹¹ Als sich fünf evangelische Städte (Zürich, Bern, Basel, St. Gallen und Konstanz) 1530 in Zürich zur Festlegung einer gemeinsamen Politik gegenüber den Täufern trafen, hatten sie einen „schwerwiegenden Beweis“ (auch von Zwingli geliefert) mit der Behauptung, daß die Täufer von Schwäbisch Gmünd ihre Frauen gemeinschaftlich hätten.¹² Solche Behauptungen wurden bald „historisch bekräftigt“, etwa indem der Winterthurer Kanoniker Laurenz Boßhart sie bei einer Beschreibung der Täufer in seiner vor Juli 1532 geschriebenen Chronik wiedergab: „sind alle din[g] gmein, ouch ire wyber“.¹³ In einer anderen Chronik, die die Ausweisung der Täufer aus Konstanz 1527 beschreibt, wird die Anschuldigung mit dem Vorwurf des Antinomismus in Verbindung gebracht: „ettlich hielten daß die Christen alle ding, auch die wiber gmain haben söltint, ettlich sagten dass inen nichts mer sünd wer, weder hüren, spilen, kriegsbruchs, todtschlahen noch ichzit anders, dan sy dem fleisch abgestorben

während.“¹⁴ Die berüchtigten Ereignisse von Münster im Jahre 1535 und die Vielweiberei des Johann von Leiden verhalfen zweifellos diesem Vorwurf zu größerem Umlauf, so daß er zu einer allgemein verbreiteten und leicht verwendbaren Verunglimpfung wurde.

1545 wurde am Württemberger Hof einem in Ungnade gefallenem Beamten, der eheliche Unregelmäßigkeiten stillschweigend geduldet hatte, zur Last gelegt, „das er solich sach nit für unrecht oder sünd gehept und also dahin bringen wöllen, als solten die wiber gemein sein, wie es dan zu Minster auch beschehen.“¹⁵ Eine gegen die Täufer gerichtete Flugschrift um die Mitte des Jahrhunderts hob unter sechs verschiedenen Gruppen von Täufem diejenigen hervor, welche wie Mohammed die Vielweiberei praktizierten, beispielsweise „der Münsterische künig Johan von Leiden, anno 1534“.¹⁶ Noch im Jahre 1571 enthielten amtliche Überlegungen in Württemberg bezüglich der Lehren, über die es die Täufer zu verhören galt, auch die Frage, wieviele Ehefrauen einem Christen erlaubt seien.¹⁷

Viele dieser Anschuldigungen schienen sogar für Zeitgenossen die Grenzen der Glaubwürdigkeit zu überschreiten. Die habsburgische Regierung in Tirol, mit Sitz in Innsbruck, befand sich bald mit König Ferdinand im Streit, weil sie behauptete, das Täufermandat von 1528 sei undurchführbar. Pflichtgemäß richtete sie siebzehn Täufer hin, während sie gleichzeitig bekanntgab, nicht einmal unter der Folter seien irgendwelche Beweise dafür gefunden worden, daß die Täufer die weltliche Obrigkeit umzustürzen oder Gütergemeinschaft einzuführen versucht hätten.¹⁸ Im Juni 1529 wies Ferdinand, zu diesem Zeitpunkt in Linz, die Innsbrucker Behörde wegen ihrer leichtgläubigen Annahme, die Täufer hegten keine umstürzlerischen Gedanken, energisch zurecht. Darauf folgte im Februar 1530 eine aufschlußreichere Rüge von Prag aus, in der Ferdinand die klar erwiesene Gefahr, die von den Täufem ausginge, bekräftigte, da diese keinen Herren außer dem im Himmel anerkannten, das familiäre „Du“ untereinander benutzten, nicht an den Privatbesitz glaubten und alle Güter gemeinsam halten wollten.¹⁹ Die Innsbrucker Regierung begriff bald, worum es Ferdinand ging. 1532 wies sie einen Beamten auf Ortsebene an, vier gefangene Verdächtige darauf hinzuweisen, daß deren Behauptung, es gebe keinen Herrn außer Gott im Himmel und daß alles allen gehören solle, zur Ausrottung „aller erber- und obrigkhait“ führen würde.²⁰ Der Gedanke der Güter- und Weibergemeinschaft stellte ein Schreckgespenst für eine patriarchalische Gesellschaft dar, die auf einem streng beachteten Erbrecht gründete.

II.

Gab es irgendeinen wirklichen historischen Grund für diese Anschuldigungen? Man wird hier die Frage der Polygamie von derjenigen der Gütergemeinschaft trennen und beide unabhängig von den Ereignissen in Münster prüfen müssen. Es ist sicher, daß keine Täufer für die Polygamie eingetreten sind, wenn es auch einige Stimmen gegeben hat, die die Vielweiberei als eine Art neugeborene geistliche Ehe gemäß 1 Korinther 7,29 befürwortet haben („Die, die Frauen haben, sollen sein, als hätten sie keine“). Es besteht auch die geringe Möglichkeit, daß eine unechte, Clemens Romanus, einem der unmittelbaren Nachfolger des Hl. Petrus, zugeschriebene Epistel, die von manchen Täufern als Beweis für Gütergemeinschaft in der alten Kirche zitiert wurde, auch als Befürwortung der Polygamie verstanden wurde.²¹ Mit einer Ausnahme hat man vergeblich die Anschuldigungen zu beweisen versucht, daß Täufergruppen in verschiedenen Teilen Deutschlands und Mitteleuropas tatsächlich die Gemeinschaft von Ehefrauen als Polygamie praktiziert haben.²² Die Fälle von Appenzell und Schwäbisch Gmünd, die Zwingli in dieser Hinsicht so überzeugt hatten, gründeten auf haltlosen Gerüchten, die im ersten Fall vom evangelischen Anführer in Appenzell herrührten, der sie Zwingli mündlich mitteilte. Was Schwäbisch Gmünd angeht, scheint Zwingli lediglich eine altgläubige polemische Unterstellung übernommen zu haben, daß die „Lutheraner“ in der Stadt ihre Ehefrauen gemeinschaftlich gehabt hätten. Diese Behauptung diente dann 1529 als Rechtfertigung für die Hinrichtung von sieben Täufern.²³ Der modernen Forschung ist es nicht gelungen, solide Beweise für die Berechtigung dieser beiden Vorwürfe zu erbringen, wenn auch die Behauptungen bezüglich Appenzell in Zusammenhang mit außerordentlichen Ereignissen, die in St. Gallen von 1525 bis 1526 stattfanden, stehen könnten.²⁴

Nach einer anfänglichen Phase offizieller Duldung wurden die Täufer in St. Gallen am 7. Juni 1525 verboten. Dies führte dazu, daß die radikale Tendenz innerhalb der evangelischen Bewegung der Stadt in eine Sekte verwandelt wurde. Es ist unklar, ob Angst vor der Verfolgung oder geistliche Verwirrung und Anfechtung dafür sorgten, daß chiliastische Emotionen unter manchen Radikalen in und um St. Gallen aufkamen.²⁵ Auf jeden Fall erlebte St. Gallen von der Mitte des Jahres 1525 bis Ende 1526 außerordentliche Szenen von spiritualistischem Enthusiasmus, biblischem Literalismus und Antinomismus. Einige nahmen den Befehl, wie die Kinder zu werden, um ins Himmelreich zu kommen (Mt 18,3), wörtlich und setzten sich nackt auf den Boden, spielten mit Spielzeug und ließen sich wie Kinder waschen. Andere setzten sich regungslos hin in dem Glauben, daß die Menschen nichts tun

können und Gott alles mache, während wiederum andere die Vorstellung, „der Welt und dem Fleische tot“ zu sein, schauspielerisch darzustellen versuchten, indem sie nackt herumgingen, ihre Körper in unnatürlichen Stellungen verzerrten oder sich wie tot hinlegten. Es gab einen Ausbruch chiliastischer Prophetie, und zwei Frauen behaupteten von sich, jeweils Gott und Christus zu sein. Eine von ihnen, Verena Baumann aus Appenzell, hatte schon ekstatische Visionen erlebt und verschiedentlich von sich behauptet, die in Offenbarung 12 beschriebene Frau zu sein und kurz davor zu stehen, den Antichrist zu gebären. Sie spielte die Rolle der schwärmerischen Prophetin, zu der ihr eine anscheinend wunderhafte Flucht aus dem Gefängnis verhalf, zog unter die Bauern Appenzells und erregte chiliastische Gemütszustände, indem sie ihre Nachfolger dazu ermunterte, ihre Häuser und ihren Besitz in dem Glauben zu verlassen, daß Gott für sie sorgen würde.²⁶ Möglicherweise in einem Anfall von verdrehter Buchstabentreue erschlug Thomas Schugger seinen Bruder mit einem Schwert am 7. Februar 1526, um den Opfertod Jesu in Erfüllung des väterlichen Willens darzustellen, und in dem Glauben, daß, wenn es nicht Gottes Wille wäre, der Schlag wirkungslos bleiben würde. Berichte solcher bizarren Vorkommnisse dienten dazu, ein Jahrzehnt lang das schweizerische Täuferturn mit Fanatismus, Unzucht, sogar Mord in Verbindung zu bringen. St. Gallen erfüllte diejenige Rolle in der Litanei vom täuferischen „Fanatismus“, die Münster später übernehmen sollte.²⁷

Unter den antinomistischen Ansichten und dem Benehmen der Radikalen St. Gallens konnten genügend Beweise für die Annahme gefunden werden, daß sie die Ausschweifungen (Libertinismus) unterstützten. Hans Schradi, der ansonsten nicht als Täufer identifiziert werden kann, mußte im Februar 1526 eine Geldstrafe aufgrund der Behauptung zahlen, daß „er seine Mutter, Tante, Schwester und irgend eine andere Frau ohne Sünde nehmen könne, denn Gott habe es befohlen“.²⁸ Im selben Monat wurde eine Frau wegen der üblen Nachrede verhaftet, daß auf der Empore der St. Lorenzkirche fünf Paare unsittliche Handlungen begangen hätten.²⁹ Im März gab ein Leinenweber zu, er und sechs andere Personen wären auf dem Spielplatz vor den Stadtmauern in ihren Unterhemden herumgelaufen und hätten dabei einander geküßt, geliebkost und „unnd byainanndern gelegen.“³⁰ Bastian Guldins Ehefrau zog im April eine Geldstrafe auf sich, weil sie ihrer Tochter Verena unzüchtiges Verhalten nach „täuferischem Wesen“ in ihrem Hause während ihres Beiseins erlaubt habe.³¹ Nichts hiervon läßt hinreichend auf die Billigung oder die Ausübung der Polygamie schließen, wenn auch die gedankenliche Verbindung hergestellt wurde, was einem im Mai 1525 erstellten Fragenkatalog

zum Verhör eines unbekannten verdächtigten Täufers zu entnehmen ist. Dort wird einfach gesagt: „wib unnd man gmaind, wie die grübenhamer [= Grubenheimer]“. Dies war ein Hinweis auf die Böhmisches Brüder, die im 15. Jahrhundert beschuldigt wurden, eine Adamitische Sekte zu sein, die an eine prälapsarische sexuelle Vermischung glaubte.³²

Es gab eine andere täuferische Überzeugung, die in St. Gallen und in Zollikon bei Zürich eine Rolle spielte und die Zwingli und andere davon überzeugte, daß die „Weibergemeinschaft“ unter den Radikalen grassierte. In Anlehnung an Römer 8, wo aufgefordert wird, nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist zu wandeln, fingen manche Täufer an, sich verschiedene Arten von geistlicher Ehe anzueignen. Der Zollikoner Täufer Jakob Hottinger scheint eine derartige Form von nichtfleischlicher Vereinigung befürwortet zu haben, indem er seine „ungläubige“ Ehefrau verstieß und eine Ehe mit einem täuferischen Mädchen einging. Hottinger kann diesen Gedanken nach St. Gallen gebracht haben, wo er derart Fuß gefaßt zu haben scheint, daß der Chronist Johannes Keßler es als eine Manie beschreiben konnte, mit der die Menschen Ringe aus Holz und Knochen und schließlich aus Silber und Gold als Zeichen geistlicher Verlobung austauschten.³³

Zwei Frauen aus St. Gallen, die nach Keßler solche geistlichen Ehen eingegangen waren, sind im November 1526 vor Gericht gebracht und der Promiskuität bezichtigt worden („das sy sich mit mannen liblich vermischt unnd unordenliche, sonndtliche liebe volbracht hab.“).³⁴ Zwingli erwähnte beide Fälle in seinem Traktat aus dem Jahr 1527 gegen die Täufer, und zwar in demjenigen Abschnitt, in welchem er die täuferische Gütergemeinschaft diskutiert. Innerhalb von sechzehn Zeilen wirft er schnell den Vorwurf der Polygamie ein und verschmäht die Täufer als Ehebrecher, die Frauen und Kinder verlassen. Hottinger unterstellt er sarkastisch, sowohl die eigene Ehefrau wie auch seine neue Mätresse verführt zu haben.³⁵ Zwingli lehnt die täuferische Vorstellung einer geistlichen Ehe ab, weil sie als Vorwand für die fleischliche Begierde diene und greift die Aburteilung der valentinianischen Gnostiker durch Irenäus auf als Hinweis für diejenigen, die Frauen heimlich in ketzerische Lehren einführen, verführen und nicht davor zurückschrecken, begehrte Frauen ihren Ehemännern wegzunehmen.³⁶ Zweifellos war Zwingli 1527 für den Abschnitt im Täufermandat der Städte Zürich, Bern und St. Gallen verantwortlich, worin den Täufern vorgeworfen wird, unter der „frommen Verkleidung“ der geistlichen Ehe Ehebruch zu begehen.³⁷

So gewann in der Schweiz und in Süddeutschland ein Vorurteil feste Gestalt, das die Täufer nie abschütteln konnten. 1528 wurden im Bistum Würzburg verdächtige Täufer inzwischen danach verhört, „ob nit ir und aller derjeni-

gen, so in der neuen tauf oder verwilligung sein, gut, weib, techter und was sie haben, ir jedem gemein sein und sich ein jeder on underscheide des andern weibs oder techter gebrauchen möge“.³⁸ Sogar unter Täufern wurde der Verdacht gehegt, daß andere radikale Kreise die Gemeinschaft von Ehefrauen billigten. Marx Mair, ein verdächtigter Täufer, der im Fürstentum Ansbach 1530 verhört wurde, sagte von Jorg Volk (ein Jünger Hans Huts) und von der Täufergemeinde im Thüringer Wald und in Königshofen in der Rhön, „das ire weiber in irer gesellschaft auch gemein sein sollen“.³⁹ Jorg Volk soll 1528 apokalyptische Ansichten im Fürstentum Ansbach verbreitet haben, aber die Personen, mit denen er in Kontakt trat, erwähnten weder die Güter- noch die Frauengemeinschaft.⁴⁰ Ganz im Gegenteil: in Brandenburg-Ansbach stritt ein Verdächtigter nach dem anderen ab, solche Ansichten zu vertreten. In einem Fall antwortete sogar ein Angeklagter, wer die Polygamie befürworte, habe seine Lehren nicht von Gott, sondern vom Teufel. 1535 konnten die Amtleute des Gebietes inzwischen die Behauptung als falsch zurückweisen, daß die Täufer an Polygamie dachten.⁴¹ Selbst die Täufer, die für die Gütergemeinschaft eintraten, hielten es für wichtig, die Polygamie zu leugnen.⁴²

Daß sich dieses Vorurteil trotz stichhaltiger Gegenbeweise solange hielt, hatte vielleicht einen zweifachen Grund. Erstens verlieh die Praxis der Täufer, nichtgläubige Ehefrauen zu verstoßen und neue Ehen mit Gleichgesinnten einzugehen, dem Vorwurf der täuferischen Promiskuität Glaubwürdigkeit.⁴³ Zweitens - und dies ist von größerer Bedeutung - gab es Täufer genug, die für die Gütergemeinschaft eintraten und diese in irgendeiner Form praktizierten, so daß es plausibel wirkte, den Vorwurf der Frauengemeinschaft hinzuzufügen. Die Ereignisse in Münster dienten dazu, ein schon vorhandenes Vorurteil zu verfestigen und dieses zunehmend auf die Frage der Vielweiberei zu konzentrieren. Namhafte täuferische Anführer wie Menno Simons und Dirk Philips sowie die kommunistischen hutterischen Gemeinschaften in Mähren mußten ständig dem Vorwurf entgegentreten, daß ihre Anhänger die Vielweiberei praktizierten.⁴⁴

III.

Bei der Frage der Gütergemeinschaft stehen wir auf festerem Boden. Während des Bauernkrieges haben einzelne ihr Streben nach Gütergemeinschaft und Umsturz der sozialen Hierarchie zum Ausdruck gebracht. Mertin Sonntag, ein Aufstandsführer in Nordfranken, soll damit geprahlt haben, daß die Aufständischen „alles frei und gemein gemacht“ hätten. Hans Sippel aus Vacha, Anführer des Werratalhaufens und möglicherweise ein Anhänger

Thomas Müntzers, gestand, daß die Aufständischen beabsichtigten, den Besitz abzuschaffen, den Adel zu vertreiben, Fürsten und Herren niederzuwerfen und keinen Herrn außer Gott zu haben. Im Falle des Erasmus Gerber, Anführer des Aufstandes im Elsaß, drückte sich dies in einer radikalen sozialen Nivellierung aus: sein Programm zielte auf die Enteignung aller Obrigkeiten, Adligen, reichen Bürger und Bezieher von Renten, Zinsen und Abgaben.⁴⁵ Hans Rüeger aus Hallau, einem Dorf im Schaffhauser Land, setzte sich für ein solch radikales Programm ein. Er blickte auf eine Zeit, in der Zehnt- und Zinszahlungen abgeschafft werden würden und alles frei sein sollte, „ouch alle ding gemain wurd und ain jeder mit dem andern fruntlich und lieplich tailte“. Er behauptete auch, er habe ein Haus gekauft und könne die entstandenen Zinsen nicht bezahlen, dachte aber, „wenn das ewangelium für sich gangen, so müßt er dann das hüßli nit mer bezalen, und sich deßhalb gefröwt, das er nüntz geben müßt und dass alle ding gemain wurd“.⁴⁶ Es bleibt unklar, inwieweit es sich hier um authentische oder um von der Obrigkeit den Aufständischen zugeschriebene Meinungen handelt. Eine neuere Studie hat zurecht vor jeglicher vereinfachender Gleichsetzung des von den aufständischen Bauern 1525 vertretenen sozialen Evangeliums mit der späteren von den Radikalen befürworteten Gütergemeinschaft gewarnt.⁴⁷ Sicher ist aber, daß es solche wie Hergot oder Jorg Mentz gab, die für diesen Gedanken in seiner unmittelbarsten Form eingetreten sind.

James Stayer hat auf glänzende Weise gezeigt, inwieweit solche Gedanken oft eine Weiterentwicklung der antimaterialistischen Frömmigkeit Müntzers waren. Müntzer verknüpfte Gedanken Eusebs mit Ansichten Augustins und Taulers über den Verzicht auf Besitz und über die Gütergemeinschaft als Eigenschaften der frühesten, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstandenen christlichen Gemeinde in Jerusalem. Er lieferte eigene Überlegungen über die Beschaffenheit einer wiederhergestellten Kirche, die in den drei Jahren unmittelbar nach seinem Tod von der militanten Apokalyptik Hans Huts weitergetragen wurden. Huts Ansichten sind auch als eine Art „antimaterialistischer eschatologischer Frömmigkeit“ beschrieben worden und werden mit den Worten seines Anhängers Ambrosius Spittelmeier zusammengefaßt: „ein crist sol nichts aigens haben, sonder alle ding mit seinem brueder gemain halten, in nit not lassen leiden“. Derartige Vorstellungen gründeten auf Apg 2,42-47 und 4,32-37 und sahen in dem Verzicht auf jegliches Eigentum und in der apostolischen Gütergemeinschaft ein Zeichen geistlicher Erneuerung. Bei anderen von Müntzer beeinflussten Personen, etwa Melchior Rinck, treffen wir ähnliche Gedanken an, die am Ende der

1520er und Anfang der 1530er Jahre sich immer weiter von der Befürwortung von Gewalt und von endzeitlicher Erwartung entfernten.⁴⁸ Neben der mitteldeutschen gab es auch eine süddeutsche und schweizerische Tradition, die auf Apg 2 und 4 viel Wert legte. Felix Mantz, einer der Begründer des Schweizer Täuferturns, war hierin bahnbrechend. Er trat für die gegenseitige Unterstützung und Hilfe als lebensgestaltendes Leitbild unter reformierten Christen ein.⁴⁹

Es gibt viele Hinweise dafür, daß es von 1525 an viele Ansätze gab, diese Leitvorstellungen in die Tat umzusetzen. Bestimmend war sicherlich die Überzeugung (der sogar Zwingli 1522 zustimmte), daß unter wahren Christen keiner etwas als seinen Besitz betrachtet, sondern sie alle Dinge gemein haben. Hieraus entsprang das Prinzip, in den Worten von Felix Mantz, daß „welcher ein guter Crist sig, der selb selle sinem nechsten, wo er mangel hatt, mytteylenn“.⁵⁰ Es ist beinahe sicher, daß diese Ansicht identisch mit der eines Augsburger Täufers ist, der 1528 in Passau verhört wurde und als Lehre seiner Vorsteher angegeben hatte, „das kains sein gut für aigen hab, sondern das ains dem andern sein notturft mittaille“.⁵¹ Der St. Gallener Täufer Hans Krüsi machte hieraus einen derart gewichtigen Teil seiner Lehre, daß zur „gemain gassenred“ wurde, sobald eine gewisse Anzahl von Anhängern überzeugend gewonnen worden seien, müsse jeder seine Güter der Gemeinschaft zur Verfügung stellen. Die Gerüchte gingen soweit, daß behauptet wurde, viele Menschen seien gezwungen worden, einen Beitrag zu leisten, ob sie wollten oder nicht und ob wiedergetauft oder nicht.⁵² (Diese zweite Behauptung war sicherlich eine Verzerrung von Krüsis Ansichten: in dem Geständnis, das er vor seiner Hinrichtung im Juli 1525 abgegeben hat, gibt er lediglich zu, gemeint zu haben, „es sölle alls gmein sin in der lieby gocz und im glouben“.⁵³) Diese Lehren gewannen 1528 in Esslingen praktische Bedeutung mit der Einrichtung eines „gemeinen seckels“, der die Reichen mit den Ärmern teilen ließ.⁵⁴ Wer wiedergetauft wurde, wurde gebeten, Geld der gemeinsamen Kasse beizusteuern, wenn man auch anhand der 3 Kreuzer, die der kürzlich wiedergetaufte Hans Zuber gab, zu dem Schluß kommen muß, daß die Summen nicht groß waren.⁵⁵ Der vom apokalyptischen Radikalen Augustin Bader Anfang 1530 geschaffene gemeine Säckel schwoll dagegen durch kräftige Summen, wie die von Baders Stellvertreter Gall Vischer beigetragenen 130 Gulden, geradezu an, wenn auch die Umstände ungewöhnlich waren, da Bader und sein kleiner Anhängerkreis sich an Ostern 1530 zu Ulm sammelten, um den Jüngsten Tag abzuwarten.⁵⁶ Etwas bodenständiger war die Praxis Jakob Hutters (nach dem die Hutterischen Gemeinschaften in Mähren später genannt wurden), als er 1533 Öster-

reich durchzog und Anhänger um sich sammelte. Bei seinem Beitritt zur Gemeinschaft Hutters steuerte Paul Rumer aus St. Georgen dem gemeinsamen Geldbeutel 12 Gulden aus einer Erbschaft mütterlicherseits bei, die 43 Gulden umfaßte. Sein Bruder Leonhard dagegen gab 7 Gulden von seiner 8 bis 10 Gulden umfassenden Erbschaft ab. Paul Rumer zog später nach Mähren, um dort einer täuferischen Gemeinschaft beizutreten, der er sein restliches Vermögen übertrug, nachdem er 13 Berner Pfund für seinen eigenen Unterhalt aufgebraucht hatte.⁵⁷ Niklas Praun sammelte Geld in drei Geldsäckel, die etwa 30 Gulden enthielten. Er übergab sie Hutter, der sagte, er würde sie unter den Bedürftigen verteilen. Praun selbst empfing 4 Gulden, während Katharina Purßt bezeugte, daß Hutter aus den gesammelten Geldern Bargeld an bedürftige Witwen, arme Kinder und andere arme Brüder und Schwestern der Gemeinschaft ausgeteilt habe.⁵⁸

Die Bereitschaft, zu solchen Formen der gegenseitigen apostolischen Hilfe beizutragen, war sicherlich von mancherlei Überlegungen beeinflusst. Die Ausrufung eines nahe bevorstehenden Weltuntergangs durch Chiliasten wie Hans Hut oder Augustin Bader hat ohne Zweifel manche dazu ermutigt, ihrem weltlichen Leben abzusagen und das täuferische Unterfangen durch Geldspenden zu unterstützen. In Franken verkaufte ein Bauer seinen Besitz und andere ihre Weinberge, um Huts Sendung zu unterstützen, in der Annahme, daß die alte Welt von kurzer Dauer sein werde und daß „sie vor Ende des Jahres genög haben würden“. Solche Taten veranlaßten Balthasar Hubmaier, seinen Glaubensgenossen Hans Hut zu beschuldigen, er führe die Einfältigen in die Irre, da diese ihr Hab und Gut verkaufen und ihre Familien verlassen, um in seine Nachfolge zu treten. Wie auch immer scheint es sowohl Hans Hut als auch Melchior Rinck recht gut gelungen zu sein, die Gemeinschaften in jeder Hinsicht davon zu überzeugen, daß das Eigentum etwas von Gott Anvertrautes ist und daß sie aus Liebe verpflichtet seien, mit ihren Mitchristen zu teilen. Hans Hut zog von Thüringen und Sachsen über Franken, Schwaben und Bayern bis Österreich. Er gründete kleine Gemeinschaften von Gläubigen in mehreren Orten Frankens, besonders in Königsberg und Ostheim.⁵⁹ Augsburg ist aber der Ort, in dem es ihm 1527-28 gelungen ist, eine gut organisierte Gemeinde zu schaffen, in der versucht wurde, die gegenseitige Hilfe mittels eines von einem Diakon verwalteten gemeinen Säckels zu institutionalisieren. Man hat auch berichtet, daß alle Inhaber von Eigentum vom Abendmahl ausgeschlossen seien, aber dies kann eine von Gegnern und Verfolgern der Täufer auf sie projizierte Erfindung gewesen sein. Dieses Beispiel zeigt, wie schwierig es war, auf der Grundlage sogar eines Minimums an gemeinsamem Besitz eine funktionierende Gemein-

schaft zu schaffen: die Verfolgung machte eine wirksame Ausübung des Diakonenamtes unmöglich, und die Augsburgsburger Täufer mußten sich auf die freiwillige Fürsorge der Notleidenden beschränken.⁶⁰

In den Jahren 1531-33 wirkte Melchior Rinck an der Entstehung von Gemeinschaften in Hersfeld, Sorga, Vacha und Berka in Ostthessen und Westthüringen mit, die alle der Überzeugung verpflichtet waren, daß alles Eigentum aus Liebe zu teilen sei. Täufer aus der Gemeinschaft in Sorga gaben 1533 unterschiedliche Antworten auf die von ihren Verhörern gestellte Frage, ob ein Christ Eigentum besitzen dürfe. Einig waren sie sich im großen und ganzen aber darin, daß der Besitz bei angemessener Benutzung, d. h. als ob er einem nicht gehöre, und mit der Bereitschaft, mit den Armen zu teilen, erlaubt sei.⁶¹ Dasselbe gilt für diejenigen aus der Berkaer Gemeinschaft, die 1533 verhört wurden. Kessel Hans von Herda sagte aus, „das ein Christ mit guthem gewissen gar nichts eigens, daran Andere Christen nicht gleich souil rechts haben solten als Er, haben khonne.“ Hanns Heylman hat es etwas radikaler formuliert: „ein Crist soll allerding nichts eigens haben, sondern, die do wolten rechte Christen sein, die musten alle ding jn gemein brauchen, vnd wann ein Furst jn jre bruderschaftt khommen wolt, so must er doch alles vnder jhnen gemein machen.“⁶² Die Quellen sind für Hersfeld und Vacha weniger ertragreich, aber die engen Verbindungen unter allen diesen Gemeinschaften legen nahe, daß auch sie mit diesen Grundsätzen übereinstimmten.⁶³

Es ist von Bedeutung, daß wir bei all diesen mehr oder weniger organisierten Täufergemeinden nichts von der Durchführung irgendwelcher Formen organisierter gegenseitiger Hilfe erfahren. Man kann nur zu dem Schluß kommen, daß sie eine derart freiwillige Angelegenheit war, daß es einzelnen Mitgliedern überlassen wurde, nach den eigenen Grundsätzen zu handeln, ohne einen gemeinen Säckel zu schaffen. In einer anderen, möglicherweise von Rinck beeinflussten Täufergemeinde, der in Grossenbach, wurde eine Art informeller gemeinsamer Kasse eingerichtet, obwohl es keine Hinweise auf Gütergemeinschaft gibt.⁶⁴ Diese Beispiele legen nahe, daß die mitteldeutschen Täufer noch zu keiner endgültigen Ausarbeitung einer von ihnen bevorzugten Form der apostolischen Gütergemeinschaft gelangt waren. Sie glaubten, daß das Eigentum nicht für die eigensüchtigen Wünsche des Eigentümers benutzt werden dürfe, sondern mit den bedürftigen Brüdern geteilt werden müsse, wollten jedoch nicht so weit gehen, auf einer erzwungenen Gütergemeinschaft zu bestehen. Wenn eine gemeinsame Kasse geschaffen wurde, so war sie Gegenstand freiwilliger Spenden und hing von der durch einzelne Prediger bewirkten evangelischen Begeisterung ab.

Andere Täufergemeinden, die in den 1520er Jahren die Gütergemeinschaft praktiziert haben sollen, litten möglicherweise unter denselben Beschränkungen. Nach Johannes Keßler gewannen die Zollikoner Täufer über die Mehrheit des Dorfes für ihre Sache und gingen rasch dazu über, die Gütergemeinschaft nach Apg 2 und 4 einzuführen, „brachend die schlößer ab den thüren, kasten und keller, bruchend spis und trank in güter gemeinschaft un underschaid. Glich aber wie zû der apostel zit weret es nit lang“.⁶⁵ Die Genauigkeit dieses Berichts wird durch die Zeugenaussage des Webers Heini Frei, eines der Mitglieder der Zollikoner Gemeinde, bestätigt, der sich später darüber beklagte, daß er beinahe überredet worden sei, sein Grundstück zu verkaufen und lediglich von seinem Handwerk zu leben. Nach Frei sollte es eine genuine Gütergemeinschaft zugunsten der Bedürftigen sein: „Und wers dozermal ir meinung, das alle ding söltind gmein sin und zûsamen gschütt werdenn. Und was dann einem jettlichenn breschte und anlege, sölte er da dann vom huffen nemen das, so er zur noturfft bruchenn müste“⁶⁶. Man hat das als „Verbraucher-Kommunismus“ bezeichnet, und er war eindeutig das Ideal, nach dem viele der Schweizer Täufer strebten. Ob er aus inneren Gründen in Verfall geriet, wie Keßler nahelegt, oder durch die Zürcher Obrigkeit von außen zerschlagen wurde, bleibt unklar. Eindeutig ist, daß er genauso kurzlebig wie die mitteldeutschen Varianten war. Möglicherweise konnte unter diesen Umständen - kleine Gemeinschaften, die halbversteckt und unter ständiger Verfolgungs- und Auflösungsgefahr lebten - mehr nicht erreicht werden. Dies weist auf die große Bedeutung derjenigen täuferischen Gemeinschaften hin, die 1528 in Mähren gegründet wurden und unter denen sich solche Vorstellungen relativ ungehindert entwickeln konnten. Angesichts der beträchtlichen Kontinuität sowohl von Vorstellungen als auch von Personen zwischen den frühen Täufern und denjenigen, die die Experimente gemeinschaftlichen Lebens in Mähren angefangen haben, können wir sehr wohl behaupten, daß die Praxis der Hutterer den vollkommensten Ausdruck radikaler Bestrebungen in den 1520er Jahre darstellte. Bevor wir uns diesem Thema zuwenden, muß etwas über das „kommunistische Experiment“ im Münsteraner Täuferreich gesagt werden.

IV.

Die zahlreichen Belege für Gütergemeinschaft vor den Ereignissen von Münster, die die historiographische Lage komplizierter gemacht haben, erlauben uns, diesen Fall besser betrachten und auch beurteilen zu können, inwieweit er in verschiedener Hinsicht atypisch war. Ich möchte nicht lan-

ge darauf eingehen. Die jüngste Einschätzung von James M. Stayer stellt eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Entwicklungsphasen in Münster dar, und seine Hauptpunkte können hier summarisch wiedergegeben werden.⁶⁷ Das Münsteraner Täufertum war authentisches Täufertum, das sich im Rahmen einer kommunalen Reformation, wie sie für deutsche Städte der 1520er Jahre typisch war, entwickelt hat. Sein Hauptreformator, Bernhard Rothmann, war ein eklektischer Theologe, der schweizerischen und süddeutschen Gedanken zuneigte, aber zunehmend unter den Einfluß des apokalyptischen Täufertums eines Melchior Hoffman geriet, das ab September 1532 in Münster Eingang fand. Seit dem Sommer 1533 war in Münster die melchioritische Fassung der Glaubenstaupe vorherrschend, so daß diese Stadt zum Mittelpunkt für apokalyptische melchioritische Vorstellungen eines nahe bevorstehenden Weltuntergangs wurde. Der politische Zufall, der es den Anhängern des Täufertums ermöglichte, im Februar 1534 in Münster gegen die politische und militärische Überlegenheit ihrer Gegner zur Macht zu gelangen, wurde als Wunder, als Zeichen unmittelbaren göttlichen Eingreifens angesehen. Der Haarlemer Bäcker Jan Matthys verlegte das von Hoffman vorausgesagte Datum für das Ende der Welt von 1533 auf Ostern 1534, zog mit einer Gruppe von Anhängern nach Münster und erklärte die Stadt zu dem von Gott auserwählten Zufluchtsort für die Heiligen der Endzeit. Nach Westfalen und den Niederlanden ausgeschickte Briefe und Gesandte riefen alle wahren Gläubigen dazu auf, in die Stadt zu kommen, und brachten eine Welle endzeitlicher Begeisterung hervor. Viele tausende Personen aller sozialen Stände verkauften ihren Besitz und begannen den Treck zum neuen Jerusalem, auch wenn viele Gruppen unterwegs aufgelöst oder zur Rückkehr gezwungen worden sind. Von Februar bis Ostern, den 5. April 1534, als sich die Prophezeiung des Jan Matthys als falsch erwies, ergriff die Stadt eine apokalyptische Stimmung, die sich als Kampfgeist und in der Durchführung einer radikalen Variante der Gütergemeinschaft ausdrückte.

Rothmann hat ohne Zweifel die Gütergemeinschaft befürwortet, deren ideale Grundlage er von Sebastian Franck und durch diesen letztlich vom apokryphen vierten Clemensbrief rezipiert hat. Der anfängliche Impuls zu ihrer Durchführung wurde jedoch mit der militanten Ausweisung der Gottlosen auf Geheiß des Jan Matthys gegeben, der die sofortige Erfüllung des göttlichen Willens verlangte. Der Besitz, den sie gezwungenermaßen zurückerließen, wurde zum gemeinschaftlichen Eigentum erklärt. Einen zusätzlichen praktischen Zweck erfüllte diese Ausnahme beim Zuzug täuferischer Einwanderer - für die 2000, die die Stadt verließen, zogen 2500

in die Stadt ein und nutzten die Umverteilung. Nachrichten über die neuentstandene Gütergemeinschaft dienten als Ansporn für zusätzliche Zuwanderer. Rothmann begann, einen eigenen utopischen Kommunismus zu predigen,⁶⁸ und zwischen dem Stadtrat, den Predigern sowie den Täuferpropheten kam es zu einem Einvernehmen darüber, eine allumfassende Gütergemeinschaft einzuführen. Geld, Schmuck und Edelmetalle wurden vom Rat eingesammelt, und die Geldwirtschaft wurde abgeschafft, während Schuldbriefe und Register über Schulden und Zinsen vernichtet wurden. In jeder Pfarrei wurden zur Beaufsichtigung der Gütergemeinschaft und zur Verwaltung des Besitzes Ausgewanderte Diakone ernannt, um auf die Bedürfnisse von Zugewanderten zu achten. Die leeren Häuser von Ausgewanderten sowie die bei der Machtübernahme der Täufer enteigneten Klöster wurden für die Beherbergung der neu Zugezogenen verwandt. Die Diakone wurden auch damit beauftragt, den Privatbesitz sowie bewegliches und unbewegliches Eigentum zu inventarisieren. In der Praxis lief die Gütergemeinschaft darauf hinaus, Geld, Edelmetalle und Wertgegenstände zu konfiszieren, obwohl die Betroffenen sich nur widerspenstig und zögernd fügten. Der bewegliche und unbewegliche Besitz der in der Stadt Verbliebenen (etwa zwei Drittel der Bevölkerung) wurde tatsächlich nicht angetastet, abgesehen von der Inventarisierung des für die Armenfürsorge zur Verfügung stehenden Gutes. Niemandem wurde das Wohnen im eigenen Haus verwehrt. In der Tat blieb der patriarchalische Haushalt die primäre Produktions- und Konsumptionseinheit. Obwohl die wirtschaftliche Gleichheit als Grundsatz proklamiert worden war, wurde kein Versuch unternommen, alle Haushalte auf einen gleichen wirtschaftlichen Stand zu bringen. Der Glaube an das nahe bevorstehende Ende der Welt bestimmte ohne Zweifel diese merkwürdigen Widersprüche.

Die apokalyptische Luftblase platzte, als der Ostertermin 1534 ereignislos verstrich, wodurch ein neuer Abschnitt des Geschehens eingeleitet wurde, in dessen Verlauf die endzeitliche Begeisterung abflaute und die Stadt eine langwierige Belagerung bis Juni 1535 ertragen mußte. In einem Akt der Verzweiflung ritt Jan Matthys Ostern 1534 hinaus, den belagernden Truppen und seinem eigenen Tod entgegen. Seinem Nachfolger Jan von Leiden blieb es überlassen, ein neues Regime einzurichten, das die haushaltszentrierte Vielweiberei mit einschloß. Diese neue, durch die bisherigen Ereignissen vorbereitete Herrschaftsphase hat man zurecht „Kriegskommunismus“ genannt. Die Wächter und die mit der Ausbesserung der Befestigungen beauftragten Arbeiter beiderlei Geschlechts wurden in kommunalen Häusern, die sich jeweils in der Nähe eines der zehn Stadttore befanden, mit

Essen versorgt. Diese kommunalen Häuser wurden von Diakonen beaufsichtigt, die das Essen zu besorgen hatten. Später kontrollierten sie die Kriegsrationen, welche die Bevölkerung zum Überleben der langen Belagerung benötigte. Das Münsteraner Experiment und sein Ausgang waren gewiß ganz anders als die Formen gemeinschaftlichen Eigentums, die vorher und nachher von den meisten Täufern praktiziert worden sind.

V.

Durch eine merkwürdige Wendung der Geschichte begann der Kommunismus der mährischen Täufer ebenso wie in Münster mit dem Sammeln von Gütern, um Flüchtlingen zu helfen. Seit 1526 gab es in und um Nikolsburg eine wachsende Täufergemeinde, die den Schutz des Grafen Leonhart von Liechtenstein genoß. 1528 spaltete sich diese Gemeinde wegen einer Meinungsverschiedenheit, die den Gebrauch des Schwertes, die Rolle des Magistrats in der Kirche und die Gütergemeinschaft betraf. Unter dem Einfluß Balthasar Hubmaiers richtete der Graf von Liechtenstein etwas ein, was man eine „täuferische etablierte Kirche“ genannt hat, indem er die Macht des Magistrates zum Schutz von Flüchtlingen vor habsburgischen Behörden einsetzte. Der Einfluß Hans Huts als eines früheren Befürworters gewaltsamen Handelns auf die sich absplittende Gruppe ist nicht eindeutig, da diese die Wehrlosigkeit unter allen Umständen der Gewaltanwendung vorzog und die Gottlosigkeit der weltlichen Obrigkeit betonte, was sie bei ihrem adligen Schutzherrn nicht gerade beliebt machte. Hut mag seine weitergehenden umstürzlerischen Ziele verschwiegen haben, scheint aber seine tiefgreifende Vorstellung mitgeteilt zu haben, einerseits vom unmittelbar bevorstehenden jüngsten Tag (für Hubmaier war dieses Ereignis etwas entfernter: irgendwann im nächsten Jahrtausend!) und andererseits von der Notwendigkeit, daß die Auserwählten sich an einem Zufluchtsort in Erwartung der bevorstehenden Rückkehr Jesu Christi versammeln und eine Gemeinschaft bilden als Präfiguration derjenigen Herrschaft, die dann aufgerichtet werden sollte. Soviel hatten sie mit den Münsteraner Täufern gemeinsam. Hut sorgte auch für eine tiefergehende Vorstellung von der Notwendigkeit einer wahren Gütergemeinschaft, im Gegensatz zur bloßen Bereitschaft, den bedürftigen Brüdern zu helfen. Sowohl Hut als auch Hubmaier wurden 1527 verhaftet und starben beide 1528. Die sich absplittende Gruppe verfügte über neue Führergestalten. Diese setzten vieles von der Tradition Huts fort, trugen aber gleichzeitig einer schismatischen Identität Rechnung, indem sie gegen Ende 1527 oder Anfang 1528 eine getrennte Gemeinschaft bildeten, die sich in Privathäusern traf und eine intensivere Gütergemeinschaft prakti-

zierte. Sie nahmen auch Gesinnungsgenossen aus anderen Ländern auf, was zu Spannungen mit einheimischen mährischen Täuferanhängern führte (eine weitere vorübergehende Parallele zu Münster).⁶⁹

Im März 1528 erreichten die Meinungsverschiedenheiten mit der schon oft vorher angedrohten Ausweisung der Dissidenten aus Nikolsburg durch Leonhart von Liechtenstein einen Höhepunkt. Der Weggang bedeutete eine durchgreifende und dramatische Entwurzelung von zweihundert erwachsenen Dissidenten und ihren Kindern. Sie verkauften sovieler Güter und soviel Eigentum, wie sie konnten, und verließen die Stadt unter bewegenden Abschiedsszenen. Die erste Nacht verbrachten sie in einem verlassenem Dorf zwölf Meilen außerhalb Nikolsburgs, wo sie „Diener“ oder Aufseher für die Versorgung der unmittelbarsten Bedürfnisse ernannten. Die hutterische Chronik beschreibt ihren ersten Schritt zur vollkommenen Gütergemeinschaft folgendermaßen: „Zu der Zeit haben diese Männer ein Mantel vor dem Volk niedergebreit und Jederman hat sein Vermögen dargelegt, mit willigem Gemüt, ungezwungen, zur Unterhaltung der Notdürftigen nach der Lehr der Propheten und Aposteln. Esai. 23[,18], Actor. 2[,44f.], 4[,34f.] und 5[,1-11].“⁷⁰ Die Gemeinschaft ließ sich dann in Austerlitz nieder, wo die durch die Notsituation der Ausweisung bestimmte radikale Vergesellschaftung des gesamten Besitzes etwas nachließ, möglicherweise weil der Graf von Liechtenstein allen beweglichen Besitz, über den vor der Ausweisung noch nicht verfügt wurde, nachschickte. Man hat die These aufgestellt, das Fehlen von unbeweglichem Eigentum in der Gruppe habe den ersten gemeinschaftlichen Impuls erleichtert. Scheinbar wurde es den Reichen erlaubt, ihre eigenen Häuser in der neuen Gemeinschaft zu haben, während die Ältesten beim Essen und bei der Kleidung bevorzugt wurden.⁷¹ Art und Reichweite der Gütergemeinschaft innerhalb der Austerlitzer Gemeinschaft waren in den Jahren 1528-1533 umstritten. Es gab Streitigkeiten unter den Führern, Vorwürfe der Heuchelei, als herauskam, daß manche Führer Geld für ihren eigenen Gebrauch beiseite gelegt hatten, und weitere Abspaltungen, die zur Gründung neuer Dissidentengemeinden führten. Andere Täufergemeinden, die die Gütergemeinschaft unterstützten, ließen sich von 1528 bis 1529 in Mähren neben früheren Gemeinden nieder, ohne eine solche Gütergemeinschaft. Bis November 1533 hatte es einen Prozeß der Aussonderung der „wahren Gemeinschaftler“ von den anderen gegeben, mit dem Ergebnis, daß vier Gemeinden übrigblieben, von denen man sagen konnte, daß sie Gütergemeinschaft praktizierten.⁷² Diese Gemeinschaften überlebten eine vom Haus Habsburg ausgehende Verfolgungswelle in den Jahren 1535 bis 1536 (eine Nachwirkung des Täuferreichs zu Münster), bevor die endgültige Form

gemeinschaftlichen Lebens von 1536 bis 1538 Gestalt gewann, zentriert auf die gemeinsame Haushabe oder den Bruderhof, eine Ansammlung von großen Häusern, in denen die Mitglieder zusammenlebten. Die Täufer verglichen sie mit einem Bienenkorb, ihre Gegner dagegen mit einem Taubenschlag.⁷³ Allmählich wurden die gemeinschaftlich lebenden Täufer zur Mehrheit. Innerhalb von zehn Jahren nach ihrer Gründung waren sie den nicht gemeinschaftlich lebenden Täufern in einem Verhältnis von zwei zu eins zahlenmäßig überlegen.⁷⁴ Die Hutterer selbst betrachteten die Jahre 1536 bis 1547 als diejenigen, in denen ihre Bewegung trotz Verfolgung wesentlich gewachsen ist.⁷⁵ 1545 wohnten ungefähr 2000 Menschen in 21 verschiedenen Orten, und 1547 gab es 25 „Haushaben“. Sie erlitten von 1547 bis 1553 eine zweite Welle strenger Verfolgung, die sie dazu zwang, in Wäldern und Höhlen Schutz zu suchen. Darauf folgte ein Zeitabschnitt des Friedens und des Wohlstandes, der bis 1591 andauerte. In dieser Zeit wuchs die Zahl der „Haushaben“ bis auf 70, jede mit 400 bis 600 Personen, so daß die gesamte Zahl von Hutterern sogar um die 40.000 gewesen sein mag.⁷⁶ Die Jahre 1592 bis 1618 sind durch erneute Verfolgung gekennzeichnet, nicht zuletzt durch gegen Rudolf I. sich auflehrende ungarische Truppen, die in den friedlichen, wohlhabenden hutterischen Gemeinschaften eine leichte Beute fanden. 1605 sind 16 „Haushaben“ und 11 Schulen durch Plünderungen verloren gegangen. In den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges (1618-1622) verstärkte sich die Verfolgung rasch. 1619 wurden 12 „Haushaben“ und 6 Schulen von kaiserlichen Truppen geplündert, und die gesamte Zahl der Siedlungen ging auf 43 zurück. Als die Hutterer aus Mähren vertrieben waren und sich vorübergehend in Ungarn und Siebenbürgen niederlassen mußten, sind sie bis 1622 weiter auf zwei Dutzend Höfe reduziert worden. Dies brachte praktisch die Auflösung der Gütergemeinschaft mit sich. Obwohl sie in einzelnen Gemeinschaften bis in das 18. Jahrhundert weiter bestand, war damit dieses einzigartige Experiment eines in großem Rahmen geführten gemeinschaftlichen Lebens so gut wie erledigt.⁷⁷

Die hutterischen Gemeinschaften in Mähren bleiben ein Beispiel ersten Ranges für den vormodernen Kommunismus, der hier konkret Getsalt angenommen hatte, und dienten während ihrer gesamten Existenz als leuchtendes Vorbild für Gleichgesinnte. Sie wurden durch einen unaufhaltsamen Strom von Zuwanderern aus dem deutschsprachigen Europa verstärkt - ein zeitgenössischer Beobachter schätzte die Zahl der Zuwanderer auf 1600 allein im Jahre 1587 und 800 im Jahre 1604. Hutterische Missionare ermutigten zur Auswanderung nach Mähren, indem sie Sympathisanten bekehrten, sie für die wahre Gütergemeinschaft gewannen und ihnen Ratschläge

erteilten, wie sie ihr Geld und ihren Besitz nach Mähren überführen konnten, ohne daß die Obrigkeit dies aufdeckte.⁷⁸ Gleichzeitig arbeiteten sie unter der kompetenten Führung Peter Riedemanns (1542-1556) und Peter Walpots (1565-1578), die die hutterischen Missionen gründeten, die theologischen und philosophischen Grundlagen ihrer kommunitären Praxis soweit aus, daß sie ihr vorrangiges Erkennungsmerkmal wurde, eine Überzeugung, für die sie zu sterben bereit waren.⁷⁹ Sie gründete auf der geistlichen Gemeinschaft wahrhaft glaubender Christen, die aus christlicher Liebe ihren Besitz gemeinsam hatten. Insofern war dies ein Minderheitenphänomen, dessen Durchführung auf die kleine Zahl der Erwählten zielte, und kein Programm für die Verwandlung der gesamten Gesellschaft. Die kommunitäre Praxis entwickelte sich allmählich von der freiwilligen gegenseitigen Hilfe über einen Verbraucherkommunismus zur beaufsichtigten und geregelten Gütergemeinschaft und schloß letztlich den Produktionskommunismus ein, ein Schritt, der dem Bruderhof ein ausgeprägtes Profil innerhalb der ihn umgebenden wirtschaftlichen und sozialen Strukturen gab.⁸⁰

Die hutterischen Siedlungen verlagerten das Gewicht vom Einfamilienhaushalt als Mittelpunkt der handwerklichen oder landwirtschaftlichen Produktion auf eine größere Gemeinschaft von Ehepaaren, die „den Sieg der Gemeinschaft über die Familie symbolisierten“.⁸¹ Ihre großen Häuser, fast siebzig Fuß lang und drei Stockwerke hoch (an große norddeutsche Bauernhäuser erinnernd), umfaßten ein Erdgeschoß für gemeinsame Tätigkeiten wie Arbeit, Mahlzeiten und Gottesdienste und zwei Stockwerke unterhalb eines steilen Strohdaches, mit kleinen, an Mönchszellen erinnernden Zimmern für Ehepaare und ihre Kleinkinder. In einem einzelnen Bruderhof konnte es bis zu vierzig solcher großen Häuser geben, meistens um eine Wiese oder einen Platz gelegen. Die Bevorzugung der Gemeinschaft gegenüber der Familie setzte sich in der Erziehung der Kinder fort, die nach der Entwöhnung aus der Obhut ihrer Eltern genommen und zuerst in eine „kleine“ Schule geschickt wurden, wo sie bis zum sechsten Lebensjahr unter der Aufsicht einer Schulumutter standen, um danach in eine „große“ Schule zu gehen, wo ein Schulmeister sie bis zum zwölften Lebensjahr betreute. Damit waren sie vorbereitet, um ein Handwerk zu erlernen. Die Kinder wurden von besonders für diesen Zweck bestimmten Frauen versorgt, die sie wuschen und nach ihrer Kleidung und ihrem Bettzeug sahen, manchmal halfen ihnen ältere Mädchen dabei. Eine Gruppe konnte eine Anzahl von 200 bis 300 Kindern umfassen. Die Kinder wurden in einem getrennten Gebäude untergebracht, wo sie zu zweit in einem Bett schliefen. Die Aufsicht führte eine Amme, die sich auch um Sauberkeit und Hygiene kümmerte.⁸² Die Ehe wurde auch

außerhalb des Familienbereichs geschlossen und wurde von den Ältesten der Gemeinschaft in aller Kürze arrangiert. An einem bestimmten Tag wurden alle jungen Männer und Frauen im heiratsfähigen Alter zusammengestellt, einander bekanntgemacht und zwei oder drei junge Männer vor jedes Mädchen gestellt, das sich unter ihnen einen Partner aussuchen mußte. Die letzte Entscheidung war ein Balanceakt zwischen freiwilliger Wahl und der zwingenden Macht der Ältesten. Wie ein Beobachter es 1578 sagte: „da muß sie einen nehmen, wird zwar nicht gezwungen, darf aber wider die vorsteher doch nicht handeln.“ Ein anderer Beobachter wurde 1612 Zeuge einer anderen Variante, in welcher jedem jungen Mann die Wahl zwischen drei Frauen gegeben wurde.⁸³ Stayer hat die Gesamtwirkung dieser Regelungen zusammengefaßt: „Die Gemeinschaft war alles, und die Familie war so schwach, wie sie es nur sein konnte, ohne völlig zu verschwinden.“⁸⁴

Andererseits erreichte die hutterische Gemeinschaft niemals etwas, was einer egalitären oder demokratischen Gesellschaft hätte ähneln können. Mit dem vormodernen Kommunalismus hatte sie gemeinsam, daß sie oligarchisch und patriarchalisch war. Neue Führer wurden von der bestehenden Führung gewählt und zur allgemeinen Zustimmung vorgestellt. Wenn eine Stelle umkämpft war, wurde die Wahl durch das Los getroffen.⁸⁵ Die wichtigsten Ämter - Prediger, Diener und Älteste - waren alle von Männern besetzt, ebenso wie andere Ämter, z. B. der allgemeine Haushälter des Bruderhofs, der Lebensmittelbesorger, der Müller, der Kellermeister und die Werkmeister, die die handwerkliche Produktion beaufsichtigten. Diese Vorherrschaft der Männer spiegelte sich auch in den Erziehungsgrundsätzen wider, wie Stephan Gerlach 1578 beobachtete: „Die töchter lernen gemeinlich nur beten, wenig schreiben, die knaben aber schreiben und lesen“.⁸⁶ Frauen waren auf häusliche Rollen und auf gewöhnliche weibliche Arbeit wie das Spinnen beschränkt. Es handelte sich um eine Insel kommunitären Patriarchats in einem Meer des familienzentrierten Patriarchats.

Wirtschaftlich gesehen war der Bruderhof sowohl an der landwirtschaftlichen als auch an der handwerklichen Produktion beteiligt, letztere war jedoch überall vorherrschend. Die handwerkliche Produktion zielte auf die Selbstversorgung, und bald wurde eine breite Vielfalt von Handwerken ausgeübt (1569 sind bis zu vierunddreißig belegbar), alle durch Handwerksordnungen geregelt. Manche Handwerker arbeiteten für den Export, dies betraf die Uhrenherstellung, die Metallverarbeitung und die Keramik. Vor allem die hutterische Keramik wurde wegen ihrer hochwertigen Qualität bekannt. Die Hutterer zogen es vor, Land zu pachten, anstatt es zu kaufen. Das entsprach ihrer Ansicht, auf die Wiederkunft des Herrn wartende

Pilger zu sein. Ihnen ist aber scheinbar nicht gelungen, in der landwirtschaftlichen Produktion vollkommen autark zu werden, da sie gezwungen waren, Korn und Rohstoffe auf dem offenen Markt zu kaufen. Sie bebauten eine beträchtliche Anzahl von Weinbergen, indem sie kleine, auf den Grundstücken anderer Landwirte verstreute Parzellen pachteten. Die Winzerei war einer der führenden von den Bruderhöfern ausgeübten Berufe. Sie produzierten genügend Wein, so daß sie ihren Überschuß an die örtliche Bevölkerung verkaufen konnten, bis die mährischen Stände dies 1590 verboten.⁸⁷ Sie waren also an der breiteren Marktwirtschaft beteiligt und, obwohl sie in ihren inneren Angelegenheiten auf Geld verzichteten, waren sie darauf angewiesen, auf verschiedene Art und Weise Geld zu beschaffen, sei es durch den Handel mit ihren handwerklichen Erzeugnissen oder indem Gemeinschaftsmitglieder gegen Bezahlung einer Beschäftigung außerhalb des Bruderhofs nachgingen. Hutterische Männer wurden als Bauarbeiter, Tischler, Müller und Hausdiener, hutterische Frauen als Ammen und Kindermädchen, hauptsächlich vom Adel angestellt. Sie mußten umgekehrt auch Arbeitskräfte von außen anheuern, entweder um den Arbeitsdienst zu leisten, den die Adligen, die ihnen das Land verpachteten, von ihnen verlangten, oder deshalb, weil ihnen manche Berufe verboten wurden, wie etwa der eines Händlers oder Gastwirts (letztere fungierten im 16. Jahrhundert als Geldverleiher auf lokaler Ebene; das Verbot mag auf den mit diesem Beruf zusammenhängenden zweifelhaften Ruf zurückzuführen sein).⁸⁸

In vielerlei Hinsicht erinnert der Bruderhof an städtische merkantilistische Wirtschaft, da er eine geregelte wirtschaftliche Autarkie anstrebte, die dem Nahrungsbegriff der kleinen Handwerkerstädte mit beträchtlicher landwirtschaftlicher Produktion (in Wirklichkeit die typische deutsche Kleinstadt) nicht unähnlich war. Die hutterische Politik des Getreideankaufs zur Lagerung und nicht zum unmittelbaren Verbrauch weist alle klassischen Merkmale einer protektionistischen städtischen Nahrungspolitik auf.⁸⁹ Obwohl der Bruderhof eher auf der Produktion einer patriarchalischen Gemeinschaft als auf der eines patriarchalischen Einfamilienhaushalts beruhte, waren seine wirtschaftlichen Beziehungen mit der Außenwelt doch mit dieser identisch. Die Schlüsselfunktionen in den hutterischen Gemeinschaften waren denen in einem Leitungsgremium einer typischen Handwerkerkleinstadt nicht unähnlich: es gab den Diener, den Einkäufer, den Verwalter des Anwesens und der Weinberge und die Vorsteher, welche die Werkstätten der verschiedenen Handwerke beaufsichtigten. Die wirtschaftliche Aufgabe des Dieners hätte das Herz eines jeden Merkantilisten erfreut: er hatte für maximale Leistungsfähigkeit eines großen, auf vielerlei Handwerken beruhenden

Unternehmens zu sorgen und mußte dabei sicherstellen, daß keiner mehr als das Notwendige bekam, aber gemäß seiner besten Fähigkeiten produzierte.⁹⁰ Sogar die Vorstellung vom Bruderhof als einer großen Uhr, in der viele Räder sowohl andere Räder treiben als auch von anderen getrieben werden,⁹¹ entspricht klassischem merkantilistischem Denken. Hieraus gewannen die hutterischen Gemeinschaften beachtliche Vorteile in örtlichen und regionalen Wirtschaftsstrukturen. Sie konnten einheimische Handwerker über-vorteilen, indem sie Rohstoffe in großen Mengen kauften sowie die einheimische handwerkliche Produktion durch ihr Arbeitsethos überflügeln, das Feiertage beseitigte. Mährische Städte beklagten sich über den Wettbewerb durch die Hutterer, der für den Verfall des städtischen mährischen Handwerks verantwortlich gemacht wurde - obwohl die Stadtbewohner aus dem Umkreis keine Bedenken hatten, billigere hutterische Erzeugnisse zu kaufen. Hutterische Arbeiter wurden wegen ihrer Zuverlässigkeit vorgezogen, weshalb einheimische mährische Arbeiter sie beschuldigten, ihnen das Brot aus dem Mund zu nehmen. Die Hutterer waren bei einheimischen Bauern beliebt, da diese mit ihnen schnell und zu viel besseren Preisen als üblich über Getreideverkäufe handelseinig werden konnten. Die Auswirkungen auf die einheimische Wirtschaft waren jedoch so, daß 1592 den Hutterern verboten wurde, ihr Getreide direkt von den Bauern zu beziehen. Obwohl sie anfänglich dagegen waren, Grundstücke und Eigentum zu kaufen, haben die Gemeinschaften diese Regelung in den Jahren um 1550 abgeschwächt. So konnten sie ihren äußerlichen Bedürfnissen besser nachkommen.⁹² Durch ihre Bereitschaft, hohe Preise für Land zu zahlen, übten die Bruderhöfe einen ansehnlichen Einfluß auf den Grundstücksmarkt aus.⁹³ Sie sammelten auch genügend Bargeld an, so daß sie große Summen Kapital zur Verfügung hatten — man schätzte es 1618 auf 50.000 bis 60.000 Fl. 1621 konfiszierten kaiserliche Beamte 30.000 Fl. an Bargeld. Die Hutterer waren also in der Lage, beträchtliche Darlehen zu vergeben, und wurden tatsächlich 1592 vom mährischen Landeshauptmann und von Rudolf I. wegen eines Darlehens angesprochen, das sie ihnen allerdings nicht gewährten.⁹⁴

Ohne Zweifel genossen die hutterischen Gemeinschaften, zumindest während der „guten Jahre“, in denen sie nicht verfolgt wurden, einen beneidenswerten Wohlstand.⁹⁵ Zu einem nicht geringen Teil hing dieser Wohlstand mit ihrer Beziehung zum mährischen Adel zusammen, der aus ihrer Anwesenheit einen beträchtlichen wirtschaftlichen Nutzen zog. Man siedelte die Hutterer oft in verlassenen Dörfern an und trug auf diese Weise bedeutend zur wirtschaftlichen Erholung der Region bei (Südmähren hatte im Zeitraum von 1450 bis 1600 über 800 Wüstungen). Die Adligen profitierten

nicht nur von den Kunstfertigkeiten, Erzeugnissen und der Arbeitskraft der Hutterer, sondern sahen sie zunehmend als eine wichtige Steuerquelle an. Die Hutterer zahlten sowohl eine Verbrauchssteuer auf Bier, Wein, Weinbrand und Getreide als auch eine direkte Steuer: dies war ab 1575 eine Kopfsteuer, die 1585 in eine Herdsteuer, geschätzt nach der Anzahl der Küchen auf einem Bruderhof, verwandelt wurde. Diese Steuer stieg in den nächsten fünfunddreißig Jahren um das fünfzehnfache, von 10 Fl pro Herd 1585 über 12 Fl 1590 auf 100 Fl 1602 und 150 Fl 1619 an.⁹⁶ Angesichts der Bereitwilligkeit der Hutterer, die von ihnen verlangten Arbeitsdienste zu verrichten (indem sie Arbeitskräfte anheuerten, die diese Dienste an ihrer statt übernahmen, was für sie wirtschaftlich von Vorteil war), waren sie für jeden Herrn ideale Bewohner. Man kann sogar sagen, daß sie ein merkantilistisches Ideal erfüllten: eine sorgfältig aufgebaute, auf hochqualifizierter und disziplinierter Arbeitskraft beruhende Erzeugerwirtschaft, die einen Beitrag zur regionalen Wirtschaft leistete, aber das wenigste von ihr beanspruchte. Es bestand keine Notwendigkeit, derartige Beschränkungen wie die in den territorialen Polizeiordnungen vorgesehenen aufzuerlegen, da die eigene innerweltliche Askese der Hutterer alles erreichte, was sich eine merkantilistische Regelung nur wünschen konnte.

VI.

Zum Schluß muß etwas über die Anziehungskraft, die eine solche Praxis auf Zeitgenossen ausübte, und über die weiteren soziologischen Bedingungen für ihre Existenz gesagt werden. Außerdem bleibt zu überlegen, weshalb das Phänomen nicht noch verbreiteter war. Die Anziehungskraft der Hutterer beruhte auf einer komplizierten Mischung aus religiösem Idealismus, wirtschaftlichen Beweggründen und sozialer Affinität. Die meisten Beobachter haben den religiösen Idealismus betont, obwohl der Begriff viele komplexe Überlegungen mit einschließt. Zweifellos erfüllten die Hutterer die Sehnsucht nach einem von Frieden und religiöser Gewißheit gekennzeichneten Leben innerhalb einer Gemeinschaft, die ausgeprägte christliche Ideale bezeugte, wie die Absage an die Welt sowie das Fleisch und die für die Urkirche als grundlegend vorausgesetzte praktische Bekräftigung gegenseitiger Liebe und Unterstützung. Insofern hat man den hutterischen Kommunismus mit dem monastischen Leben verglichen, eine Parallele, die man auch im 16. Jahrhundert beobachtet hat.⁹⁷ Man könnte ihn auch auf plausible Weise mit dem Idealismus der frühen Reformation, mit der religiösen und sozialen Ethik der „kommunalen Reformation“, die selten irgendwo in Europa derartig konkrete Gestalt annahm, in Verbindung bringen. Es ist also gewiß

richtig, mit Clasen von einer „starken Heilssehnsucht“ zu sprechen, die Menschen in das „gesegnete“, „verheißene“ oder „göttliche Land“ Mähren führte.⁹⁸ Ohne Zweifel mag die endzeitliche Erwartung, die zu dieser Zeit ständig präsent war, Menschen leicht dazu verführt haben, Eigentum, Stand und Familie zugunsten von Gemeinschaften zu verlassen, die sich als das auserwählte Volk Gottes, das auf die nahe bevorstehende Wiederkunft wartete, verstanden - wenn dies auch nur eine routinierte Variante des anderswo zu findenden aufwühlenden Chiliasmus war.

Die religiöse Anziehungskraft der Hutterer mag trotzdem nicht mit ihrer kommunistischen Lebensweise in enger Verbindung gestanden haben. Wie wir oben gezeigt haben, glaubten nicht alle, die für die apostolische gegenseitige Hilfe eintraten, an die Gütergemeinschaft. Viele solcher Menschen mag es aufgrund von Verfolgung in die mährischen Gemeinschaften gezogen haben, nicht zuletzt die Täufer aus Tirol, die die habsburgische Härte stets zu spüren bekamen.⁹⁹ Die Unfähigkeit der etablierten protestantischen Kirchen, viele der urchristlichen Leitvorstellungen der frühen Reformation umzusetzen oder konsequent zu befolgen, können ebenso viele Gläubige zu den Hutterern wie zu den Täufern im allgemeinen getrieben haben. Protestantische Territorien waren ebensowenig wie katholische bereit, religiöse Heterodoxie zu tolerieren, und die Politik der Ausweisung unbotmäßiger Täufer schuf ein natürliches Reservoir, aus dem hutterische Missionare Anhänger rekrutieren konnten. 1534 emigrierte das gesamte Dorf Sorga in Hessen aufgrund der Politik des Landgrafen Philip, der Täufer, die nicht zum Widerruf bereit waren, auswies.¹⁰⁰ Hinzu kommt, daß hutterische Missionare nicht nur Glaubensgenossen aussuchten, sondern aktiv versuchten, Nichtgläubige, die ein offenes Ohr für ihr Anliegen hatten, für die Auswanderung nach Mähren zu gewinnen, indem sie die Verderbtheit und Unzulänglichkeit der etablierten Kirche und des Klerus angriffen und ihre Hauptlehren der christlichen Brüderlichkeit und Gleichheit hervorhoben. Mähren wurde als das verheißene Land der Zuflucht vor religiöser Unterdrückung gepriesen.¹⁰¹ Viele können sich also aus religiösen Gründen, die wenig mit der Befürwortung des in Mähren praktizierten Kommunismus zu tun hatten, von den Hutterern angezogen gefühlt haben, aber immerhin handelte es sich um religiöse Gründe.¹⁰²

Wirtschaftliche Gründe spielten neben rein religiösen zweifellos eine Hauptrolle. Als Gründe für die Auswanderung nach Mähren hat man Armut, Hungersnot, Mißernten, Teuerung, Verschuldung, Überbevölkerung und den Mangel an Ackerland benannt.¹⁰³ Clasen hat beobachtet, daß starke Auswanderungswellen oft mit Jahren der Teuerung und der Hungersnot zusam-

menfielen, besonders in den Jahren 1570 bis 1574, als aufeinanderfolgende Mißernten vier Jahre lang in Süddeutschland eine Auswanderung aus Württemberg, Brandenburg-Ansbach und der Schweiz verursachten.¹⁰⁴ Ausdrücklich erwähnt wurde die Armut als Ursache für die Auswanderung nach Mähren während der Jahre 1570 bis 1620. Diese Verbindung läßt sich in Württemberg besonders gut belegen, wo die Armut in einem Kreis wie etwa Maulbronn derart verbreitet war, daß sie als entschuldigender Faktor für die Neigung zum Täufern akzeptiert wurde.¹⁰⁵ Gerüchte über den hutterischen Wohlstand übten eine starke Anziehungskraft aus, die von denjenigen verstärkt wurde, die Briefe über die niedrigen Lebenskosten in Mähren nach Hause schrieben.¹⁰⁶ Zwei badische Männer, die 1561 nach Mähren auswandern wollten, weil sie ihren Lebensunterhalt zu Hause nicht mehr bestreiten konnten, wußten nicht nur über die Lebenshaltungskosten in Mähren Bescheid, sondern waren auch über mährische Getreidepreise genau unterrichtet.¹⁰⁷ Ein Blinder aus dem Gebiet von Winnenden in Württemberg wurde mit seinen beiden Kindern von einem aus Mähren zurückgekehrten Mann zur Auswanderung verleitet, indem ihm eingeredet wurde, er könne aufgrund seiner Blindheit genügend Almosen erbetteln, um sich ein Reitpferd zu leisten.¹⁰⁸ Hutterische Missionare versuchten Einwanderer durch das Versprechen materieller Hilfe zu überzeugen. Diese Politik brachte unerwünschte Wirkungen in den 1570er Jahren hervor, als derart viele Nichtgläubige angezogen wurden, daß die Missionare ermahnt werden mußten, den Einwanderern den Glauben und die Lebensweise der Hutterer klar darzustellen.¹⁰⁹ Eines bleibt auf jeden Fall sicher: die hutterischen Gemeinschaften sind in den vielen Jahren der Teuerung und der Not gewachsen. Im Rückblick können wir sehen, daß dies auf ihre Politik des merkantilistischen Protektionismus zurückzuführen war. Dadurch waren die Hutterer in geringerem Maße als die breitere Bevölkerung Mährens den Auswirkungen von Mißernten und Hungersnöten ausgesetzt. Sie konnten in der furchtbaren Hungersnot von 1600 sogar noch den Einheimischen in Mähren Hilfe leisten.¹¹⁰ Zeitgenossen haben dies jedoch gerne als ein unmittelbares Zeichen des göttlichen Segens angesehen. Die weitverbreitete und vorherrschende Ansicht über das gute Leben, das man in den hutterischen Gemeinschaften finden konnte, ist in dem Satz eines Täufers aus dem Jahr 1596 zusammengefaßt worden: „daß es ein so fromm volk sei, wie man so gute tage bei ihnen habe, dürfe niemand für essen und trinken sorgen.“¹¹¹

Es gab auch sehr unterschiedliche soziale Beweggründe für die Auswanderung. Eine von einem Kreisbeamten in Nidda in Hessen 1613 aufgestellte Liste von acht Flüchtlingen faßt diese Gründe möglicherweise am besten zu-

sammen: Zwei von ihnen waren Männer, die ihre Ehefrauen verlassen hatten und mit anderen Frauen weggelaufen waren, ein dritter Mann flüchtete mit einer verheirateten Frau, ein vierter tat dasselbe mit der von ihm geschwängerten Schwester seiner Frau (seine Frau und Kinder nahmen seine Spur auf) und ein fünfter, von Beruf Trommler, war mit einem unverheirateten Mädchen davongelaufen. Die Liste umfaßt auch einen getauften Juden, der mit seiner Frau, einer Witwe, die ihre Kinder aus erster Ehe mitbrachte, ausgewandert war. Lediglich über eine Familie wird nichts Ungewöhnliches vermerkt.¹¹² Fälle von Männern, die ihre Ehefrauen verlassen hatten, sei es um mit einer anderen Frau zu fliehen oder um lediglich einen unerwünschten Partner loszuwerden, kommen unter den Ausgewanderten häufig genug vor. Der Verdacht liegt nahe, daß solche niederen Beweggründe den Entschluß zur Auswanderung beeinflussten.¹¹³ Man kann sich schwerlich vorstellen, daß die asketischen Hutterer solche Neuankömmlinge besonders herzlich empfangen haben, aber sie werden trotzdem auf eine freundlichere Annahme gehofft haben können als die weltliche Obrigkeit sie ihnen als fahrenden Leuten gewährt hätte.¹¹⁴ Diejenigen, die soziale Mißbilligung erfuhren, wie etwa ein Mann, der eine Frau geheiratet hatte, die wegen ihres Ehebruchs geschieden war, erhofften wohl eine tolerantere Aufnahme bei den Hutterern.¹¹⁵ Manche Frauen mögen sich von einer Gesellschaft angezogen gefühlt haben, in der sie vor schlagenden oder verschwenderischen Ehemännern geschützt waren. Vielleicht waren sie auch der traditionellen Ehe müde.¹¹⁶ Trotz der noch strengeren Unterordnung der Frauen bei den Hutterern haben wohl viele Witwen die ihnen und ihren Kindern angebotene Sicherheit begrüßt, vor allem die Möglichkeit für die Jungen, ein Handwerk zu erlernen.¹¹⁷ Ein weiteres, sehr auffallendes Kennzeichen vieler Emigranten war die Bedeutung, die sie familiären Bindungen beimaßen, die darin ihren Ausdruck fand, daß ziemlich große Familien geschlossen auswanderten oder Kinder nachzogen, um sich schon bei den Hutterern wohnenden Eltern oder Geschwistern anzuschließen.¹¹⁸ Der enge Kontakt, der zwischen denjenigen, die in hutterischen Gemeinschaften und ihren Verwandten, die noch „in der Welt“ lebten, bestehen blieb, wirft ein neues Licht auf die vermeintliche Ausschaltung der traditionellen Familie im hutterischen Leben. Der Verdacht scheint berechtigt, daß diese Ausschaltung nicht soviel Erfolg hatte, wie idealisierte Berichte es nahelegen.¹¹⁹

Der soziale Querschnitt derjenigen, die sich von den Hutterern angezogen fühlten, scheint von den oben genannten wirtschaftlichen und sozialen Überlegungen beeinflusst gewesen zu sein. Clasen hat die These aufgestellt, daß das Täuferum zunächst unter niederen bis mittleren städtischen Handwer-

kern und unverhältnismäßig vielen wohlhabenden Bürgern am stärksten vertreten war. Im Laufe des Jahrhunderts stieg der Anteil der Täufer ländlicher Herkunft von kaum einem Drittel bis zu 73 % in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an. Hinzu kommt, daß nach 1570 der Anteil von armen Bauerngehilfen, Handwerksgesellen und Kleinbauern zunahm und daß im frühen siebzehnten Jahrhundert die meisten zum Täuferturn Übergetretenen arm waren. Stayer hat dagegen die ländliche Herkunft des frühen Täuferturns in Schwaben und Tirol hervorgehoben.¹²⁰ Auf alle Fälle hat man argumentiert, daß die soziale Zusammensetzung der Auswanderer nach Mähren von Anfang an von eher niederen Schichten bestimmt war und daß diese Tendenz nach 1570 noch weiter zunahm. Das wechselnde Verhältnis von städtischer und ländlicher Herkunft ist unklar. Städtische Handwerker könnten die vorherrschende Gruppe bei der Gründung der hutterischen Gemeinschaften gewesen sein. Man ist davon ausgegangen, daß ihr Anteil im Laufe des Jahrhunderts durch den Zuzug aus ländlichen Kreisen zurückgegangen ist, wenn sich auch wenige Spuren davon in den Quellen finden lassen.¹²¹ Die hutterischen Gemeinschaften waren nicht in erster Linie als bäuerliche oder landwirtschaftliche Gemeinschaften bekannt, vielmehr litten sie unter einem chronischen Mangel an Arbeitskräften für landwirtschaftliche Tätigkeiten und für die Arbeit in den Weinbergen. Möglicherweise waren viele der ländlichen Einwanderer Winzer, ländliche Handwerker oder Tagelöhner, die sich beruflich verbessern wollten. In späteren Jahren sagte man, daß die Neuankömmlinge landwirtschaftliche Arbeit scheuten und beteuerten, die Missionare hätten ihnen handwerkliche Arbeit versprochen.¹²² Die Möglichkeiten für ungelernte Arbeiter und deren Kinder, sich beruflich zu verbessern, indem sie unter beinahe idealen Bedingungen ein Handwerk erlernten, sind augenscheinlich und lassen sich am Fall von Peter Ehrenpreiß belegen. Dieser wanderte im Alter von acht Jahren zusammen mit seinem Vater aus dem Gebiet von Maulbronn in Württemberg aus. Danach erlernte er den Beruf eines Müllers und begann mit vierzehn seine Wanderjahre als Handwerksgeselle, bevor er mit einer Fertigkeit, die ihn wirtschaftlich sehr gut situieren konnte, in seine Heimat zurückkehrte.¹²³

Hier haben wir es mit einer besonders interessanten Tatsache zu tun, wenn man die soziale Affinität der hutterischen Gemeinschaften betrachtet, die alle entschieden zu einer Handwerkermentalität neigten. Stayer spricht von der „führenden Rolle des Handwerks“, während Plümper den Vergleich des hutterischen Kommunismus mit dem Mönchtum zugunsten einer Analogie mit der Handwerkerzunft zurückweist.¹²⁴ Plümper legt sogar indirekt nahe, daß dörfliche Handwerker einen entscheidenden Einfluß ausübten, als der

des städtischen Mittelstands und der städtischen Handwerker abnahm.¹²⁵ Die soziale Herkunft der einzelnen Mitglieder mag aber weniger gezählt haben als das in den Gemeinschaften entstandene Ethos, dem sich alle Neuankömmlinge anpassen mußten. Dieses Ethos war zweifellos eine Kombination von innerweltlicher, auf Selbstverleugnung des eigenen Willens und Hingabe an den göttlichen gegründeter Askese und einer Loslösung von der Anhänglichkeit an irdische Güter. Hierin hat man die entscheidende Verbindung zur Gütergemeinschaft gesehen: „nur insoweit wie der Gläubige vom Privateigentum frei war, konnte er Gott völlig untertan sein ...“ Dies bedeutete nicht nur eine Verneinung, sondern „eine Sublimierung einzelner Wünsche ... Nur als wesentlicher Bestandteil einer Gruppe konnte jede Person zur edelsten Entfaltung ihrer Ideale gelangen.“¹²⁶ Diese Vorstellung vermag gewiß die Anziehungskraft hutterischen Lebens für Frauen ein wenig zu erklären, die ansonsten lediglich eine Form des Patriarchats für eine andere ausgewechselt hätten, aber weist eine noch größere Verwandtschaft zur zeitgenössischen Mentalität des niederen Handwerks auf, die man „sakralen Korporatismus“ genannt hat. Er verkörperte den Gedanken, daß Heil und materielles Wohlergehen durch korporative Arbeit für das gemeinsame Wohl zu erreichen seien, indem die eigennützigen Interessen einzelner dem Wohl der gesamten Gemeinschaft untergeordnet würden. Obwohl er sicherlich auf einer Kleinzunftmentalität gründete und den Gedanken der „Nahrung“ miteinschloß, die ausreichende materielle Grundlage für die Selbstversorgung zum Ziel hatte, konnte er für ein städtisches Gemeinwesen insgesamt bestimmend werden.¹²⁷ Inwiefern der „sakrale Korporatismus“ sich auch in dem Gedanken des Kommunalismus, der in den letzten Jahren viel diskutiert worden ist, niedergeschlagen hat, muß eine offene Frage bleiben.¹²⁸ Er kann aber wohl ein Zusammengehörigkeitsgefühl über die soziale Herkunft des einzelnen hinaus geschaffen haben. Er stellte zusammen mit den wichtigen Elementen protektionistischer Wirtschaftspolitik einen starken Anziehungspunkt für sozial, wirtschaftlich oder religiös Verunsicherte dar, während er diejenigen in ihrem Glauben an die Gunst Gottes bestätigte, die ihrer Erwählung sicher waren.

Plümper hat neun Merkmale hutterischen Lebens in den „guten Jahren“ aufgezählt, die eine allgemeine Sicherheit boten und auf so etwas wie einen „sakralen Wohlfahrtsstaat“ hinausliefen.¹²⁹ Es handelt sich um folgende Kennzeichen: 1. Eine sichere religiöse Grundlage, die den Verstand des einfachen Volkes nicht übersteigt; 2. ein diszipliniertes Gemeindeleben, das das Heil nach einem Leben tugendhaften christlichen Strebens garantiert; 3. eine wesentliche Veränderung vertikaler hierarchischer Strukturen und die

Verstärkung horizontaler Bindungen¹³⁰; 4. die Abschaffung aller Eigentumsunterschiede; 5. die Versorgung mit allem Lebensnotwendigen, gesichert gegen Mangel und Hungersnot; 6. materielle Unterstützung für Kranke, Alte und Arbeitsunfähige; 7. Kindererziehung und -betreuung, auch im Todesfall der Eltern; 8. Schutz des einzelnen vor Verfolgung und Willkür weltlicher Herrscher; 9. sichere und faire Arbeitsverhältnisse mit der Möglichkeit, ein Handwerk zu erlernen, einen gesicherten Arbeitsplatz zu erhalten und auf geregelte Weise die gleiche Leistung von allen zu erwarten.

An dieser Stelle möchte ich einige Elemente erwähnen, die in diesem fast idealisiert wirkenden Bild unharmonisch klingen mögen.¹³¹ Wohl haben sich viele von den Hutterern aufgrund eines von außen betrachtet idyllisch erscheinenden Lebensstils angezogen gefühlt, es mangelt aber auch nicht an denjenigen, die von diesem kommunistischen Experiment enttäuscht wurden oder, ohne überhaupt von diesem Ideal inspiriert worden zu sein, nach Hause zurückkehrten. Angesichts der gemischten Motive, aus denen viele zu den mährischen Siedlungen ausgewandert sind, ist dies nicht überraschend, und die hutterischen Führer und Missionare haben dies auch bald als Problem erkannt. In den 1570er Jahren versuchten sie, aktiv von der Einwanderung aus falschen Beweggründen abzuraten, und zögerten nicht, Gäste, die nicht zu ihnen paßten, zu brüskieren. Man sagte, daß die Zahl Glaubensbereiter unter den Einwanderern nach 1600 merklich abnahm. Die Zahl der Rückkehrer kann bei zehn Prozent gelegen haben, wenn auch diese Zahl im dunkeln bleiben muß. Durch die ständigen Ströme ankommender Einwanderer und enttäuschter Rückkehrer wird es wohl viele Spannungen und Konflikte gegeben haben.¹³² Die Gemeinschaften waren also nicht immer Musterbeispiele für Einigkeit oder Einklang und konnten auf einen Neuankömmling durchaus alles andere als einen erbaulichen Eindruck machen. Eine Frau, die sich in den 1540er Jahren für zwei Monate einer mährischen Gemeinschaft angeschlossen hatte, fand, daß die hutterischen Brüder unter sich zerstritten waren. Je mehr sie von deren Lebensweise erfuhr, um so weniger gefiel sie ihr, schließlich kam die Frau zu dem Schluß, daß dieses Leben „sei gar nicht dem gleich, wie sie ehemals fürgaben.“¹³³

In gewisser Hinsicht waren die Hutterer eine Gemeinschaft, die einer ständigen Belastung ausgesetzt war. Während der ersten Generation bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelte sich ihr besonderer Lebensstil auf schmerzvolle Weise, begleitet von internen Konflikten und Spaltungen - gelegentlich wurde auch manche Unehrllichkeit des einen oder anderen Anführers aufgedeckt, es mit dem Verzicht auf privates Eigentum nicht so genau genommen zu haben.¹³⁴ Die Hutterer ertrugen zwei Verfolgungswellen, die

ihre Siedlungen zersprengten, und litten unter Zwietracht und dem Verfall ihrer Ideale sogar während der „guten Jahre“.¹³⁵ Auf mehrere Einwanderungswellen von den 1570er Jahren bis zum Ende des Jahrhunderts folgte eine Zeit wachsender Ungewißheit. In den 1580er Jahren wurde deutlich, daß nicht einmal solche idealistischen Gemeinschaften gegen das eherne Gesetz der Oligarchie gefeit waren; ihre Anführer entwickelten sich zu einer privilegierten Elite, die besseres Essen, bessere Kleidung und sogar bessere medizinische Versorgung genoß. Als die Siedlungen in die letzte Phase ihrer Entwicklung eintraten, begannen sich einige ihrer Hauptkennzeichen aufzulösen. Die Jugend stellte das ihr auferlegte strenge Regiment in Frage, die Disziplinlosigkeit wuchs an und Handwerker begannen, private Aufträge auszuführen, wobei sie Rohstoffe aus den gemeinschaftlichen Lagerhallen nutzten und die Gewinne für sich behielten. Als die Gemeinschaften wieder verfolgt wurden, nahm die Neigung zu privatem Eigentum allmählich zu.¹³⁶ Diese Belastungen erinnern uns an die ganz besonderen Umstände, unter denen der hutterische Kommunismus überhaupt existieren konnte. Er war auf den Schutz des mährischen Adels, zunächst einzelner Herren, später der mährischen Stände, angewiesen. Es ist unklar, ob die mährischen Stände sich der Sache der täuferischen Gemeinschaften aus einer in den hussitischen Unruhen des vorausgegangenen Jahrhunderts geborenen Tradition der Toleranz oder lediglich als Teil des immerwährenden Konflikts mit ihrem habsburgischen Landesherrn nach 1526 annahmen. Jedenfalls waren die Täufer von 1528 bis 1567 ein immer wiederkehrender Zankapfel zwischen König und Ständen, bis schließlich der junge Maximilian II. sich 1567 auf die stillschweigende Duldung ihrer Anwesenheit einließ.¹³⁷ Hiermit bahnte sich der Weg zu einer Behandlung der Gemeinschaften wie jedes anderen Untertanens an, der mit Steuern und Abgaben belegt werden konnte. Solange die Hutterer eine Einkommensquelle für den Fiskus darstellten, war ihre Existenz gesichert. Jegliche Störung in dem Gleichgewicht zwischen König und Ständen konnte diese Situation jedoch ändern, was Anfang des 17. Jahrhunderts durch eine immer aggressiver werdende habsburgische Politik zunehmend der Fall war. Die Hutterer wurden dann die unvermeidlichen Opfer einer Politik des „konfessionellen Absolutismus“, der die Privilegien der Stände niederwalzte und alle Formen religiöser Heterodoxie beseitigte. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß solche kommunistischen Experimente nur im Rahmen eines Ständestaates möglich und absolut herrschende Monarchen heterodoxen Gemeinschaften von Haus aus feindselig gegenüberstanden: das späte 17. und das frühe 18. Jahrhundert sollten gerade das Gegenteil beweisen, indem Gemeinschaften hugenottischer Flüchtlinge

beispielsweise von absolutistischen Fürsten aus wirtschaftlichen Gründen geduldet wurden. Der entscheidende Faktor war schlicht und einfach der politische Schutz, wie auch immer geartet. Er wurde sogar noch notwendiger angesichts der entstehenden wirtschaftlichen Konflikte mit den Einheimischen in Mähren, deren regionale Wirtschaft unter den Auswirkungen der wirtschaftlichen Aktivität der Hutterer litt. Hinzu kam ein Element ethnischer Feindseligkeit, denn die Hutterer waren ein Fremdkörper in der mährischen Bevölkerung, von ihr durch Sprache und Kultur getrennt. Die Hutterer bewahrten Deutsch als ihre Muttersprache, rekrutierten neue Mitglieder fast ausschließlich aus deutschsprachigen Ländern und betrachteten diese Länder als Hauptgebiete ihrer missionarischen Aktivitäten. In einem bestimmten Sinne lebten sie in einem Exil auf Erden, indem sie in einer Nische ihrer Gastbergesellschaft geduldet wurden. Die angemessene Metapher für sie ist also nicht der Sauerteig, der die umgebende Gesellschaft allmählich durchsetzt; man könnte eher an jene kleinen Vögel denken, die auf dem Rücken von Raubtieren sitzen dürfen, beispielsweise Krokodilen, und nach eßbaren Resten Ausschau halten, eine Abmachung zum gegenseitigen Vorteil, die solange besteht, wie die Vögel das Reptil nicht reizen.

Die Hutterer zogen also hauptsächlich jene an, die bereit waren, sowohl in einem religiösen als auch in einem sozialen Exil zu leben. Ich bin skeptisch, ob die Bauern als solche sich vom hutterischen Experiment angezogen fühlten. Es beinhaltete grundlegende Risiken, die Aufgabe des Eigentums (wenn auch nicht aller familiären Bindungen) und eine dramatische Veränderung der eigenen Identität, was einem frühmodernen Bauern nicht unbedingt zusa-gen mußte. Bei den sozial und wirtschaftlich Bedrängten, den Landlosen, den Arbeitslosen, den Enterbten, den sozial Benachteiligten kann das Versprechen von Sicherheit Anklang gefunden haben, aber eine gewisse Wahlverwandschaft scheint am ehesten bei dem kleinen Handwerker bestanden zu haben, der in der Lage war, seinen Begriff von „Nahrung“ auf alle diese anderen sozialen Typen zu übertragen. Der Versuch, spezifischer zu urteilen, wird durch das Vorkommen jener Zuwanderer noch kompliziert, die sich den Hutterern auf Anraten von Freunden und Verwandten hin oder lediglich aus Neugier angeschlossen haben. Ebenso skeptisch stehe ich der Auffassung gegenüber, daß der Komunalismus eine den sozialen Druck ausgleichende Wirkung gehabt habe, sei dieser Kommunalismus ländlicher oder städtischer Art gewesen. Ich ziehe den Schluß, daß das Problem der Anziehungskraft eine Frage ist, die so kompliziert ist wie das Phänomen des Kommunismus des 16. Jahrhunderts selbst. Wie ich gezeigt habe, war er nichts Fixiertes und Bestimmtes, sondern eine sich wandelnde Struktur, die

feindselige Stereotypen, Ideale freiwilliger gegenseitiger Hilfe, gelegentlich organisierte gegenseitige Hilfe, miteinander kombinierte, bis hin zu den Komplexitäten hutterischen Lebens. Dieser Kommunismus war Ausdruck einer Mentalität, die erstaunliche Gemütsveränderungen erfuhr, von eschatologischer Erregung bis zu einer routinierten Gelassenheit unter dem Willen Gottes. Er war Emotionen wie Angst, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Hoffnung auf Besserung unterworfen, auch starken Gefühlen von Verpflichtung und Hingabe. Es handelte sich gewiß nicht um einen Utopismus im Sinne unrealisierbarer Ideale. Er war eher in der ursprünglichen Form ein praktisches Experiment, welches die besonderen historischen Umstände nicht überdauern konnte, die es ihm aber erlaubten, drei Generationen lang als wirkliche soziale Alternative vorübergehend zu blühen und Tausende von Deutschsprachigen zu begeistern, die, um selber zu sehen, zu erfahren und zu entscheiden, viele, viele Meilen zurücklegten.

Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Stephen E. Buckwalter

¹ Flugschriften der Bauernkriegszeit, hg. von A. Laube u. H. W. Seiffert, 2., durchges. Aufl., Köln 1978, S. 547, Z. 36 – 548, Z. 14; Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand H54, Bü 53. — Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag für die Tagung über ‚pre-modern communism‘ zugrunde, die von Patricia Crone und John A. Hall organisiert und im April 1992 veranstaltet wurde. Die Forschung für den Aufsatz habe ich 1991 als Marc Fitch Research Reader der Britischen Akademie durchgeführt, der ich meinen besonderen Dank für ihre Unterstützung aussprechen möchte. Ich möchte Hans-Jürgen Goertz und James M. Stayer für ihre äußerst hilfreichen Bemerkungen zu jener ersten Fassung herzlich danken. Alle Mängel liegen selbstverständlich in der Verantwortung des Verfassers.

² Ferdinand Seibt: *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*. Düsseldorf 1972.

³ In hohem Maße verpflichtet bin ich zwei wichtigen Werken zu diesem Thema, die auf derart vorzügliche Weise von gedruckten Quellen, die auf Gütergemeinschaft hinweisen, Gebrauch gemacht haben, daß man meinen könnte, es gebe wenig Informationen, die man hinzufügen könnte: Hans-Dieter Plümper, *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, Göppingen 1972; James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal/Kingston 1991. An gewissen Punkten können sie jedoch durch das folgende Material ergänzt werden. Andere Werke, die das Thema ertragreich behandeln, sind: Peter James Klassen, *The Economics of Anabaptism 1525-1560*, Den Haag 1964; Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. Ithaca/London 1972, bes. Kap. 8, und Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*. München 1984.

⁴ Hier ist nicht der Ort für eine erschöpfende Behandlung der komplizierten Diskussion über die Natur und die Bedeutung des „Kommunismus“ bei Müntzer; im großen und ganzen bin ich Stayer gefolgt, der die Hauptargumentationslinien diskutiert (*Anabaptist Community of Goods*, S. 107-117); den Begriff der „antimaterialistischen Frömmigkeit“ habe ich auch von ihm entlehnt (S.105).

⁵ Die Histori Thome Muntzers, des anfangers der Döringischen uffzur. In: *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*, hg. v. Ludwig Fischer, Tübingen 1976, S. 28, Z. 23. Dieses ano-

nyme Pamphlet ist wahrscheinlich von Philipp Melanchthon Ende Mai oder Anfang Juni 1525 geschrieben worden. Es wurde zur Grundlage für die lutherische Historiographie über Müntzer und über seine Beteiligung in dem Bauernkrieg bis zum heutigen Tag. Zur Historiographie über Müntzer s. Max Steinmetz: Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels, Berlin 1971. Der Satz „omnia sunt communia“ befindet sich im „Bekentnis Thomas Müntzers, 16. Mai 1525“, Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 548, Z. 15.

⁶ Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1: Zürich, hg. v. Leonhart v. Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952 (fortan als QGT Schweiz zit.), S. 121: „alle ding gemein müstünd sin.“

⁷ Quellen zur Geschichte der Täufer 11: Österreich, hg. v. Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964 (fortan als QGT, Österreich 1 zitiert), S. 8, Z. 38-40. Das Mandat vom April 1528, der Vorwurf nun unmittelbar an die Täufer gerichtet, in: QGT, Österreich 2, 1972, S. 100, Z. 11, wiederholt in einem Mandat vom 31. Januar 1534, QGT, Österreich 1, S. 278, Z. 34-35.

⁸ QGT Österreich 2, S. 109, Z. 35.

⁹ Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, 14 Bde., Berlin, Leipzig, Zürich 1905, 1908, 1961 (fortan als Z zitiert), Bd. 8, S. 506, Z. 2-4, Brief Zwinglis an Vadian vom 17. Januar 1526, in welchem er Nachrichten wiedergibt, die Johannes Lener, Anführer der evangelischen Partei in Appenzell, ihm persönlich überbracht hatte: „catabaptistas comunes coepisse uxores habere, hoc est, ut nonnulli alterutr[or]um uxores inierint, palam videntibus maritis ferentibusque uxoribus.“ („Die Täufer haben angefangen, ihre Ehefrauen gemeinsam zu besitzen, das heißt, manche haben die Ehefrauen anderer genommen, indem sie im Beisein der Ehemänner deren Ehefrauen offen weggenommen haben“). Dieser Brief ist in Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 2: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast (Zürich 1973) (fortan als QGT Schweiz 2 zitiert), S. 187, versehentlich auf den 17. Januar 1527 datiert worden.

¹⁰ Der Ausdruck „frenzieid antinomian excesses“ stammt von George H. Williams, *The Radical Reformation* (London 1962), S. 133; Zwinglis Reaktion ist in seinem Traktat von 1527 „In catabaptistarum strophas elenchus“ zu lesen, der die Gestaltung des ersten Zürcher Mandates gegen die Täufer beeinflusst hatte; relevante Abschnitte in: Z 6/1, S. 82-85.

¹¹ Quellen zur Geschichte der Täufer, 4: Baden und Pfalz, hg. v. Manfred Krebs, Gütersloh 1951 (fortan als QGT 4, Baden und Pfalz zitiert), S. 117, Z. 11: „omnia fore communia, uxores, virgines, bona temporalibus, etc.“ Dies war offensichtlich Teil einer Abschreckungskampagne. Cochläus, der Erasmus dazu überreden wollte, gegen die Täufer zu schreiben, berichtete, daß es über 18.000 Täufer in Deutschland gebe.

¹² QGT Schweiz 2, S. 7: „unnd fürnemlich söllent zu Schwebischenn Gwünd die töuffer gewesenn sin unnd ire ewiber gemein miteinander gehept“. Zwinglis Konzept für dieses Treffen, das als Grundlage für die Behauptung diente, steht in: Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, hg. v. Johannes Strickler, Brugg 1878-1886), Bd. IV/1b, S. 506.

¹³ QGT Schweiz 2, S. 174.

¹⁴ QGT 4, Baden und Pfalz, S. 452, Z. 14-17.

¹⁵ Quellen zur Geschichte der Täufer, 1: Herzogtum Württemberg, hg. v. Gustav Bossert, Leipzig 1930 (fortan als QGT Württemberg zitiert), S. 1012, Z. 30-32.

¹⁶ QGT Schweiz 2, S. 230.

¹⁷ QGT Württemberg, S. 301, Z. 6-8: „ob ain christ sein eheweib von im glaubens wegen lassen und ain andere zur ehe nemen, und wievil ainer eheweiber haben und nemen möge?“

¹⁸ QGT Österreich 2, S. 72-77, 237.

¹⁹ QGT Österreich 2, S. 247, 335, Z. 21-23.

²⁰ QGT Österreich 3, S. 39, Z. 23-34.

²¹ Die Pseudo-Clementinische Epistel IV verschmolz neupythagoreische und stoische Vorstellungen eines goldenen Zeitalters mit der Erinnerung an einen primitiven Kommunismus der Jerusalemer Urkirche und wurde zusammen mit anderen Pseudo-Clementinischen Episteln in die Pseudo-Isidorischen Dekretalen aufgenommen, die lange Zeit als eine maßgebende Sammlung des kanonischen Rechts galten. Der Clemensbrief ist 1526 in Basel einzeln gedruckt worden, um den Charakter apostolischer Institutionen aufzuzeigen, und gelangte von dort sowohl in die *Chronica* des Sebastian Franck 1531 wie auch in die Schriften der Hutterer (Williams, *Radical Reformation*, S. 431). Der lateinische Text enthielt die Angabe, daß ein weiser griechischer Philosoph (Pythagoras wurde vermutet) gesagt habe, daß Freunde alles gemeinsam haben sollten, einschließlich ihrer Ehefrauen (*ait communia amicorum omnia*. In omnibus autem sunt sine dubio et conjuges). Williams (S. 512-513) legt nahe, daß Bernhard Rothman auf diesen Text möglicherweise gestoßen ist, denn er wurde als authentisch apostolisch betrachtet und könnte eine Legitimierung der Vielweiberei in Münster geliefert haben.

²² Die bei Williams, *The Radical Reformation*, S. 511-513, in seiner Behandlung der Vielweiberei aufgelisteten Beispiele betreffen, wie Williams beobachtet, meistens Anklagen der Promiskuität oder des Ehebruchs und können in manchen Fällen den Antinomismus mit einbezogen haben. Eine 1552 in Thüringen untersuchte Gruppe, „Blutsfreunde aus der Wiedertaufe“ genannt, scheint tatsächlich antinomistische Promiskuität befürwortet zu haben; siehe die Dokumentation bei Paul Wappler, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584*, Jena 1913, S. 480-494, bes. 481 und 492.

²³ Der Abschnitt in Zwinglis Programm für das Treffen der fünf evangelischen Städte 1530 macht dies deutlich: „Denn ze Gmünd sollend ouch töifer gewesen sin, und wellend die Ferdinandischen sich damit beschönen, die Luterischen habind da angefangen, die eewyber gmein ze haben, das doch niemand weder [= als] die töifer tuond“, *Eidgenössische Abschiede*, IV/1b, S. 506. Vadian meldete dasselbe Gerücht, jedoch etwas vorsichtiger: „Nach irem [der Täufer] tod hand die gotlosen Ferdinandischen fürgeben, si habind die wibergmaind ghan und sigend widertoufer gsin, etc., wie die Juden Christum schulgetend, dass er ain ufruerer war ...“ In: Joachim Watt, *Deutsche historische Schriften*, Bd. 3, St. Gallen 1879, S. 236f.

²⁴ Was Schwäbisch Gmünd anbetrifft, s. Gustav Bosserts Urteil in *The Mennonite Encyclopedia*, Bd. 2 (Scottsdale, PA, 1966), S. 582-530. Danach gibt es keine Spuren eines solchens Verhaltens in den Urkunden der Stadt.

²⁵ Zur Situation in St. Gallen s. Emil Egli, *Die St. Galler Täufer*, Zürich 1887, bes. S. 41-47; John Horsch, *The Swiss Brethren in St. Gall and Appenzell*, *Mennonite Quarterly Review* 7 (1933), S. 205-226; ders., *An Inquiry into the Truth of Accusations of Fanaticism and Crime against the Early Swiss Brethren*, *Mennonite Quarterly Review* 8 (1934), S. 18-31b; Heinold Fast, *Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell*, *Zwingliana* 11 (1960), S. 223-240. Egli behauptet, daß die Ausschreitungen die Folge von Verfolgung, Horsch dagegen, daß sie das Ergebnis derjenigen Täufer, die ihren Glauben abgeschworen hatten, waren. Alle waren vor der Schwierigkeit, die verschiedenen Quellen zu interpretieren, obwohl viele der in der Hauptquelle, Johann Keßlers *Sabbata* (die relevanten Abschnitte in QGT Schweiz 2, S. 615-651), gemachten Behauptungen durch amtliche Urkunden bestätigt werden.

²⁶ QGT Schweiz 2, S. 619-622 (Bericht Keßlers).

²⁷ Fast, *Sonderstellung der Täufer*, S. 233.

²⁸ QGT Schweiz 2, S. 407 (Nr. 483).

²⁹ QGT Schweiz 2, S. 409 (Nr. 487).

³⁰ QGT Schweiz 2, S. 414 (Nr. 492).

³¹ QGT Schweiz 2, S. 419 (Nr. 500). Das Vergehen ist von einer Frau entdeckt worden, die in das Haus hineinging und hierbei alle drei am Tisch sitzend vorfand, wobei das Paar „halsettind [=liebkosten] ainandern“ (S. 414 [Nr. 493]). Verena Guldin war verhaftet und bei derselben Gerichtssitzung, die die behaupteten unsittlichen Handlungen in der St. Lorenz Kirche behandelte, unter Verwarnung wieder freigelassen worden, wenn auch kein besonderer Zusammenhang aus dem Gerichtsprotokoll hervorgeht (S. 409). Der betreffende Mann, Bartholomeus Schömpferlin, der auch zu einer Geldstrafe verurteilt wurde (Nr. 499), war möglicherweise gar kein Täufer - 1523 war er wegen Ruhestörung, Trunkenheit und einer Messerstecherei dreimal bestraft worden. Bis 1543 erschien er wegen ähnlicher Vergehen wiederholt vor Gericht und war noch 1530 hinter Verena Guldin her (S. 363, 456 [Nr. 551]).

³² QGT Schweiz 2, S. 382 (Nr. 447) und Anm. 5, die diese Bezeichnung auf die *Historia Boemica* des Enea Silvio Piccolomini zurückführt.

³³ Hottingers Glaube und Praxis müssen aus Zwinglis polemischem Bericht in seinem *Elenchus* geschlossen werden. Dort behauptete Zwingli auch, daß Hottinger diese Vorstellung nach St. Gallen gebracht habe (Z 6/1, S. 85, Z. 10 - S. 86, Z. 8). Was St. Gallen anbetrifft, haben wir das Zeugnis Keßlers in seiner *Sabbata* (QGT Schweiz 2, S. 630f.).

³⁴ QGT Schweiz 2, S. 427 (Nr. 513); Keßler benutzte den auf ihr Geständnis hin erteilten Urfehde als Quelle für seinen Bericht (ebd., S. 631).

³⁵ Z 6/1, S. 86, Z. 5-8: *Sic ille uxorem aliis reliquisset communem, ne nihil commune referret (nunquam enim posthac eam attigit) nisi meliore fide, quam ipse, connubium custodivisset; ac puellam communem usurpat, imo communem facit.* Anscheinend gibt es nicht den geringsten Beweis dafür, daß Hottinger Ehebruch in dem von Zwingli gemeinten Sinn begangen habe (vgl. ebd., S. 86, Anm. 3).

³⁶ Z 6/1, S. 86, Z. 9 - S. 87, Z. 2; und Anm. 2.

³⁷ QGT Schweiz 2, S. 3: „.... haben sy unnder dem schein dess wort gottes und christenlicher und ordenlicher liebe etlich, die gleichwol in eelichen rechtmessigen banden der ee verpflichtet gewesen seind, andere weybsbilder in gestalt und form ainer gaistlichen ee sich zûsamen versprochen, ring und klainat der vermächlung ainander geben, darauß dann offenbare, unverschampte und ergerliche laster des eebruchs komen und gevolgt sein. Auch in vil ander weg sy unnder dem schein deß gûten mit eefrawen uns junckfrawen untzimliche hanndlung fûrnemen und brauchen.“

³⁸ Quellen zur Geschichte der Täufer 2: Markgraftum Brandenburg, hg. v. Karl Schornbaum, Leipzig 1934 (fortan als QGT Brandenburg zitiert), S. 112f.

³⁹ QGT Brandenburg, S. 199; Mair fügte jedoch hinzu, daß manche in der Gemeinschaft sich dagegen verwehrten, „das ire weiber under inen gemein sein sollen“ (ebd.).

⁴⁰ QGT Brandenburg, S. 61 (Nr. 66) zu den apokalyptischen Ansichten Volks; S. 81f., 84f., 86, 88, 91, 93 und 95 zu den Verhören derer, die Volk wiedergetauft hat.

⁴¹ QGT Brandenburg, jeweils S. 126, 219, 348.

⁴² So Margarethe, Ehefrau von Kessel Hannsen, die zusammen mit anderen Täufern 1533 in Berka im Ernestinischen Sachsen angeklagt war: „von eigenthumb der gutter, Sagt sie, das alle guther, aussgenommen eins yeden Eehlich gemahl, gemein sein sollen.“, Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, Münster 1910, S. 173.

⁴³ Bezüglich der Haltung der Täufer gegenüber nichtgläubigen Ehepartnern s. Marion Kobelt-Groch, *Warum verließ Petronella ihren Ehemann? Gedanken zur Ehemeidung bei den Halberstadter Täufern*, *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87), S. 62-79.

⁴⁴ Williams, *Radical Reformation*, S. 513f.

- ⁴⁵ Scott/ Scribner, *The German Peasants' War*, jeweils S. 248, 241 und 244. Scott liefert vier weitere Beispiele aus dem Gebiet um Freiburg im Breisgau; s. seine Rezension über Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, in: *German History* 9 (1991), S. 379.
- ⁴⁶ QGT Schweiz 2, S. 44 f. Vgl. auch die Erläuterungen zu dieser Stelle von Hans-Jürgen Goertz, *Aufständische Bauer und Täufer in der Schweiz*, in: Peter Blickle (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987, S. 283.
- ⁴⁷ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 60.
- ⁴⁸ Der obige Absatz stützt sich auf Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 112-117. Das Spittelmeier-Zitat stammt von QGT Brandenburg, S. 49, Z. 25f.
- ⁴⁹ Zu den Schweizer Brüdern s. Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 95-106, bes. 98f.
- ⁵⁰ Für Zwinglis Auffassung s. Z 1, S. 309; für diejenige von Felix Mantz s. QGT Schweiz 1, S. 216f.; beide werden von Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 97, zitiert.
- ⁵¹ QGT Württemberg, S. 8, Z. 12f.
- ⁵² QGT Schweiz 2, S. 260.
- ⁵³ QGT Schweiz 2, S. 265.
- ⁵⁴ QGT Württemberg, S. 915, Z. 33-35: „Item den gemeinen seckel haben sie darumb angefangen, das alle ding gemain sein, und welcher mer hab, der soll mit dem andern teiln.“ Hiermit in Verbindung stand derselbe Felix Schuhmacher, der die Gütergemeinschaft in Augsburg gepredigt hatte.
- ⁵⁵ QGT Württemberg, S. 914, Z. 19f.
- ⁵⁶ QGT Württemberg, S. 930, Z. 33f.; zu Bader s. Williams, *Radical Reformation*, S. 188-190.
- ⁵⁷ QGT Österreich 3, S. 157, Z. 30ff.; S. 160, Z. 21-24.
- ⁵⁸ QGT Österreich 3, S. 298, Z. 26-28; S. 301, Z. 36-38.
- ⁵⁹ Wappler, *Täuferbewegung in Thüringen*, S. 28-32; zu Huts Tätigkeit zuerst in Franken, danach in Augsburg und Nikolsburg, s. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-31*, Scottsdale, Pa 1977, S. 88-106. Zu den fränkischen Gemeinden im allgemeinen s. Günther Bauer, *Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken*, Nürnberg 1966. Mir ist leider nicht möglich gewesen, die jüngste Studie über frühe täuferische Gemeinschaften in Mähren, Werner O. Packull, *Rereading Anabaptist Beginnings*, Winnipeg 1991, einzusehen.
- ⁶⁰ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 121.
- ⁶¹ *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, Bd. 4, *Wiedertäuferakten 1527-1626*, hg. v. G. Franz, Marburg 1951 (fortan zitiert als *Wiedertäuferakten Hessen*), S. 65-69.
- ⁶² Wappler, *Stellung Kursachsens*, S. 168-176; die zitierten Stellen befinden sich auf S. 169f.
- ⁶³ Zu Vacha vgl. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 42-47, bes. S. 45, wo die beschwichtigende Zeugenaussage Heinz Otts über die Gefahr, die der Gebrauch irdischer Güter vor allem für die Reichen mit sich bringt, so gut wie die einzige Erwähnung dieses Themas ist. Heinrich Beulshausen, *Die Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, 2 Bde., Gießen 1981, belegt die gegenseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und liefert eine detaillierte Analyse der Täufergemeinden in Hersfeld und Vacha, S. 98-106 und 285-302, ohne jedoch ein ausdrückliches Zeugnis der Gütergemeinschaft zu bieten, möglicherweise weil diese Frage bei den Verhören nicht direkt gestellt wurde.
- ⁶⁴ Über Großenbach s. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 20-26, . Die Zeugenaussage Haintz Maisers über den gemeinen Säckel: Frage 6, S. 22, ebenso Doll Frank: Frage 6, S. 23. H. Beulshausen, *Osthessische Täufergemeinden*, S. 203, sieht hierin eine Verwandtschaft zum lutherischen gemeinen Kasten. Die Hinweise sind zu undeutlich, um sichere Schlußfolgerungen zuzulassen.
- ⁶⁵ QGT Schweiz 2, S. 601.

⁶⁶ QGT Schweiz 1, S. 48.

⁶⁷ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 123-138.

⁶⁸ „... alle dat die Christen brueders und susters hebben, dat hoert dem einen so wol tho als dem anderen. Geines dinges sollen gy gebrech hebben, et sei kost, kleeder, huis und hof. Wat gy bedurven, dat sol gy kreigen, Got en sol iw geines dinges laten gebrech hebben. Dat eine sol so wol gemein sein als dat ander. Et hoert uns alle tho.“ (Meister Heinrich Gresbeck's Bericht von der Wiedertaufe in Münster, In: C. A. Cornelius (Hg.): *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*. Münster 1863. S. 32. Zitiert in: Stayer, S. 134.

⁶⁹ Der obige Absatz stützt sich auf „The Chronicle of the Hutterite Brethren“, Bd. 1, Rifton, NY, 1987 (fortan als „Hutterite Chronicle“ zitiert), S. 47-51; Williams, *Radical Reformation*, S. 218-230 und Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 139-142, dessen Interpretation ich hier grundsätzlich gefolgt bin.

⁷⁰ *Hutterite Chronicle*, S. 81. (Übers. zit. nach *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*, hg. v. R. Wolkan, Wien 1923 [Neudr.: Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada 1982], S. 63.)

⁷¹ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 42. Einer der in jener ersten Nacht erwählten Diener war ehemaliger Schatzmeister des Grafen von Liechtenstein (*Hutterite Chronicle*, S. 81), so daß es unter ihnen zweifellos Männer von beträchtlichem früheren Reichtum gab.

⁷² Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 44-48; Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 142-144.

⁷³ John A. Hostetler, *Hutterite Society*, Baltimore/London 1974, S. 34-37.

⁷⁴ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 142.

⁷⁵ Für die hierauf folgende Chronologie stütze ich mich auf die Phaseneinteilung in der *Hutterite Chronicle*.

⁷⁶ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 147, obwohl die Gesamtzahl von einzelnen Siedlungen im Zeitraum 1529 bis 1621 bis zu 102 gewesen sein könnte. S. Hostetler, *Hutterite Society*, S. 29, der eine Gesamtzahl von 20.000 bis 30.000 schätzt; und Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 244, der zwischen 17.000 und 52.000 annimmt. Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 96f. und 207 entscheidet sich für die geringere Zahl von 20.000 bis 25.000. Die Schwierigkeit in der Zahleneinschätzung liegt in der angenommenen durchschnittlichen Zahlenstärke eines Bruderhofes (einige frühe Historiker gingen sogar von Tausend aus) sowie in der Anzahl derer, die in den Städten oder außerhalb der hutterischen Siedlungen vertraglich arbeiteten. Frühere Einschätzungen, die die Gesamtzahl sogar auf 70.000 setzten, scheinen heute übertrieben zu sein.

⁷⁷ Die hier zitierten Zahlen habe ich von Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 58-61, übernommen. Die Hutterer überlebten als eine kleine Gruppe in Siebenbürgen, von wo aus sie im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nach Rußland und von dort nach Nordamerika auswanderten. Ihr zahlenmäßiges Gedeihen und die bedeutsame Erneuerung ihres gemeinschaftlichen Lebensstils sind eher für den Historiker der Neuzeit als für den der Frühen Neuzeit von Interesse.

⁷⁸ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 148.

⁷⁹ So Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 129, der Hutter zitiert: „So seint wir ye gesinnt mit gottes hilf, ee zu sterben, ee die gemeinschaft zu verlassen“. Die „wirtschaftliche Philosophie gemeinschaftlichen Lebens“ wird von Klassen, *Economics of Anabaptism*, S. 64-82, wenn auch mehr in theologischer als in ökonomischer Hinsicht, diskutiert.

⁸⁰ Klassen, *Economics of Anabaptism*, S. 65.

⁸¹ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 145.

- ⁸² Hostettler, Hutterite Society, S. 53f., und die ausführliche „Schulordnung“ von 1568 auf S. 321-328; der Bericht Stephan Gerlachs, eines Besuchers auf einem Bruderhof im Jahre 1578, bestätigt viele dieser Details (QGT Württemberg, S. 1106, Z. 25-37). Für das hutterische Leben im allgemeinen siehe die Aufsätze von Robert Friedman, Hutterite Studies, Goshen, Indiana, 1961, S. 103-150, die vielen weiteren Forschern als Quelle gedient haben.
- ⁸³ QGT Württemberg, S. 1107, S. 8-10; Friedmann, Hutterite Studies, S. 124, bietet die Beobachtungen des polnischen Adligen Andreas Rey de Naglovitz 1612. Unklar bleibt, welche Praxis die üblichere war, aber die meisten Forscher nehmen an, daß die erste es war.
- ⁸⁴ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 146.
- ⁸⁵ Hostettler, Hutterite Society, S. 32f.; Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 146. Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, spricht auf S. 145 fälschlicherweise von einer „demokratischen“ Struktur.
- ⁸⁶ QGT Württemberg, S. 1006, Z. 27-29.
- ⁸⁷ Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 283f.
- ⁸⁸ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 109-114. Zum Verbot des Gastwirtberufes durch Peter Riedemann, da er mit allem, was ungöttlich, unkeusch und verdorben ist, zusammenhängt, s. Friedmann, Hutterite Studies, S. 122.
- ⁸⁹ S. Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 285, was die Getreidepolitik angeht.
- ⁹⁰ Klassen, Economics of Anabaptism, S. 91-93; die Beschreibung in der Hutterite Chronicle, S. 402-407 liefert viele von diesen Einzelheiten.
- ⁹¹ Hutterite Chronicle, S. 406. Dieser Abschnitt erwähnt auch das obengenannte Bild des Bienenkorbs.
- ⁹² S. die von Lorenz Huf 1556 in der Hutterite Chronicle, S. 336, angebotene Rechtfertigung.
- ⁹³ Vgl. zu diesem Absatz insgesamt Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 117-123.
- ⁹⁴ Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 292; F. Hruby, Die Wiedertäufer in Mähren, ARG 30 (1933), S. 1-36, 170-211; 31 (1934), S. 61-102; 32 (1935), S. 1-32. Zu den Darlehen s. 30 (1933), S. 195.
- ⁹⁵ Die Hutterite Chronicle, S. 674, schätzt das bewegliche Eigentum der 1622 noch existierenden 24 Bruderhöfe auf mindestens 364.000 Taler, eine angesichts der vorausgehenden zwei Jahrzehnte unaufhörlicher Verfolgungen und Plünderungen beeindruckende Summe.
- ⁹⁶ Zu der von den mährischen Ständen auferlegten Besteuerung s. Hruby (1933), S. 192.
- ⁹⁷ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 148.
- ⁹⁸ Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 158; Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 234f.
- ⁹⁹ S. Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 213f. zu der Bedeutung der Tiroler Einwanderer für die mährischen Gemeinschaften. Geographische Nähe und die von Anfang an bestehenden Verbindungen zwischen den beiden Territorien mögen hierzu beigetragen haben.
- ¹⁰⁰ Wappler, Täuferbewegung in Thüringen, S. 358.
- ¹⁰¹ Clasen, Anabaptism. A Social History, S. 222-224.
- ¹⁰² Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 202-204, kommt zu dem Schluß, daß die hutterische Gütergemeinschaft sozial und nicht religiös motiviert war, obwohl Stayer, Anabaptist Community of Goods, S. 157f., zu recht den Kern tiefer religiöser Motivation hervorhebt, die im hutterischen Denken ausschließlich die Gütergemeinschaft mit der Gegenwart wahrer christlicher Gemeinschaft verband. Möglicherweise war diese unter den führenden Theologen der Bewegung zu beobachtende Motivation für die Gesamtheit oder sogar die Mehrheit ihrer Mitglieder jedoch nicht typisch.

- ¹⁰³ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 235-238; Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 135-138.
- ¹⁰⁴ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 238; zu Brandenburg-Ansbach, s. QGT Brandenburg, S. 359; zu Württemberg s.u. Anm. 106.
- ¹⁰⁵ QGT Württemberg, S. 397, Z. 20 ff. und S. 417, Z. 13 ff.; s. a. S. 476, 524, 592, 620, 634, 673, 699, 822, 837, 853, 882; 1104: Belege für Armut und Verschuldung als Beweggründe für die Einwanderung in den Jahren 1572-1617.
- ¹⁰⁶ QGT Brandenburg, S. 342 (1535); QGT Württemberg, S. 855 (1614); QGT Baden und Pfalz I, S. 207 (1589).
- ¹⁰⁷ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 136.
- ¹⁰⁸ QGT Württemberg, S. 851.
- ¹⁰⁹ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 236, 239.
- ¹¹⁰ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 285.
- ¹¹¹ QGT Württemberg, S. 689, Z. 19 f.
- ¹¹² *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 251.
- ¹¹³ S. verschiedene Beispiele in QGT Württemberg, S. 621 (verließ seine Frau, 1586); S. 627 (drei Männer, die ihr Vermögen vergeudet und ihre Familien verlassen haben, 1587); S. 630 (entließ mit der Magd seines Vaters, die er geschwängert, aber zu heiraten sich geweigert hatte); S. 840 (junges, unverheiratetes Pärchen, 1613); S. 860 (nahm drei Söhne und verließ seine Frau, 1615); S. 868 (verließ Frau und Kinder und entließ mit der Frau eines andern, der seinerseits mit einer Dienstmagd früher nach Mähren ausgewandert war, 1615).
- ¹¹⁴ Zum Problem der fahrenden Leute s. R. W. Scribner, *Mobility: Voluntary or Enforced: Vagrants in Württemberg in the Sixteenth Century*, in: Gerhard Jaritz, Albert Müller (Hg.), *Migration in der Feudalgesellschaft*, Frankfurt 1988, S. 65-88.
- ¹¹⁵ QGT Württemberg, S. 691.
- ¹¹⁶ QGT Württemberg, S. 642 (1589, eine Witwe, die wieder geheiratet hatte, aber kurz danach mit einem ihrer Kinder zu den Hutterern auswanderte und das andere Kind bei ihrem neuen Ehemann zurückließ; obwohl ihr Mann sie aufsuchte, weigerte sie sich, zurückzukehren); S. 643 (eine Frau, die ihren verschwenderischen Mann verließ, 1589).
- ¹¹⁷ Zu Witwen, die mit ihren Kindern nach Mähren auswanderten s. QGT Württemberg, S. 642, 825, 881, 906; s. a. S. 889 bezüglich einer von Mähren zurückkehrenden Witwe, die ihren Sohn hinterließ, damit er ein Handwerk erlerne.
- ¹¹⁸ In QGT Württemberg findet man zahlreiche Beispiele, aber besonders auffällig sind diejenigen auf S. 648 (eine Frau, die das einzige Familienglied war, das noch nicht ausgewandert war, aber beabsichtigte, sich ihrer Familie anzuschließen, 1590); S. 806 (ein Bericht darüber, wieviele Mitglieder einer Familie über die Jahre bis 1608 nach Mähren ausgewandert waren); S. 880 (sowohl Bruder als auch Schwester in Mähren).
- ¹¹⁹ Für hutterische Briefe voller Zuneigung und Wärme für Familienglieder, die noch „in der Welt“ lebten, s. *Wiedertäuferakten Hessen*, S. 496-503 und 506-517 für das Jahr 1587 bzw. 1597.
- ¹²⁰ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 305-330, bes. S. 330. Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 88-92.
- ¹²¹ Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 149 f.
- ¹²² Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 283 f.
- ¹²³ QGT Württemberg, S. 819.
- ¹²⁴ Stayer, *Anabaptist Community of Goods*, S. 150; Plümper, *Gütergemeinschaft der Täufer*, S. 148.

¹²⁵ Ders., S. 148, wenn dies auch seiner Betonung des Zunftcharakters der Gemeinschaften widerspricht, da dörfliche Handwerker selten in Zünften zusammengeschlossen waren.

¹²⁶ Klassen, *Economics of Anabaptism*, S. 79 f.

¹²⁷ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 151-155, betont in Anlehnung an Otto von Giercke den Gedanken vom Zunftkorporatismus und bindet hieran den Begriff der „Nahrung“, aber letzterer war viel umfassender als die Zunftmentalität und schloß z. B. die bäuerliche Mentalität mit ihrer Hervorhebung der ausreichenden Versorgung mit ein. Zum „sakralen Korporatismus“ s. Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555* (Leiden 1978), S. 3-19, der unterstreicht, daß dieser Begriff nicht nur mit dem städtischen Kontext zusammenhängt.

¹²⁸ Der Begriff des „Kommunalismus“, den Peter Blickle als übergreifende Interpretation der frühen Neuzeit aufgeworfen hat, hat sich bisher als zu eng (die Mitgliedschaft in die Kommune war auf männliche Haushaltsvorsteher begrenzt), zu unterschiedlich (der städtische und der ländliche Kommunalismus können nicht so leicht gleichgesetzt oder miteinander in Verbindung gebracht werden, wie Blickle ursprünglich angenommen hatte) oder zu mannigfaltig in seinem praktischen Vorkommen erwiesen, um als zusammenfassender Begriff dienen zu können. S. zuletzt P. Blickle (Hg.), *Stadtgemeinde und Landgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Stuttgart 1991.

¹²⁹ Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 145, manche seiner Punkte habe ich stärker herausgestellt oder leicht verändert.

¹³⁰ Plümpers Meinung, daß die hierarchischen Strukturen zugunsten einer vollkommenen Gleichheit aller Mitglieder so gut wie gänzlich abgeschafft waren, kann angesichts der stark elitären Stellung der Gemeinschaftsführer und Amtsträger und der Abwesenheit einer Gleichstellung der Geschlechter nicht angenommen werden.

¹³¹ Die Forschungsliteratur hat sich bis kürzlich in einem hohen Maße auf die Arbeit von Anhängern und Sympathisanten hutterischen Glaubens verlassen, z. B. Friedmann, *Hutterite Studies*; Die Hauptquellen sind entweder diejenigen, die die Hutterer selbst als Teil der Legitimierung ihrer Tradition hervorgebracht haben (s. Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 151-254, bes. S. 151-156 zu den hutterischen Chroniken), oder diejenigen, die ihre Gegner hervorgebracht haben. Selten findet man Quellen oder Studien, die sich auf andere Quellentraditionen beziehen, obwohl F. Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren*, auf die große Bedeutung der Quellen in den mährischen Archiven, besonders derjenigen der Stände, hingewiesen hat.

¹³² Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 139-141.

¹³³ QGT Österreich 3, S. 520, Z. 19-21.

¹³⁴ Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 252f., und Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 47 zu den frühen Jahren.

¹³⁵ *Hutterische Chronik*, S. 408f.

¹³⁶ Zu diesen Vorkommnissen s. Clasen, *Anabaptism. A Social History*, S. 252-254 betr. der Führer und S. 274 f. betr. Zwietracht und Disziplinlosigkeit, vor allem sexueller Disziplinlosigkeit, die ein besonderes Problem der Jugend gewesen sein mag; Friedmann, *Hutterite Studies*, S. 124 zur Jugend; Plümper, Gütergemeinschaft der Täufer, S. 60f.

¹³⁷ Zur Berufung auf eine vorausgesetzte Religionsfreiheit durch die Stände aus Anlaß der Machtübernahme Ferdinands I. 1526 s. F. Hruby (1933), S. 11; zum Kampf mit den habsburgischen Herrschern bis zur stillschweigenden Duldung, S. 12-23.

Johann Rot-Locher: Ein radikaler Reformator?

Johann Rot-Locher galt lange als ein Aufwiegler der frühen Reformationszeit. Die frühesten Interpreten seiner Schriften sahen in ihm einen Schwärmer im Geiste der Zwickauer Propheten.¹ Dieses Urteil wurde um die Jahrhundertwende etwas gemildert. Mehr als ihre Vorgänger betonten Ernst Fabian und Ludwig Keller jetzt die lutherischen Elemente in Rot-Lochers Theologie, obwohl Fabian ihn weiterhin als Feuergeist betrachtete und Keller anfänglich seine erste Flugschrift Nikolaus Storch zuschrieb.² 1925 porträtierte Karl Schottenloher Rot-Locher als einen radikalen Reformator, ohne jedoch die Bezeichnung Schwärmer oder eine ähnlich negative Bezeichnung zu verwenden. Nach Schottenloher unterschied Rot-Locher in seinen frühesten Schriften zwischen weltlicher und kirchlicher Obrigkeit und versuchte, lediglich die letztere zu untergraben, aber seine späteren Schriften belegen seine Ernüchterung hinsichtlich jeder Obrigkeit. Besonders zwei spätere Werke, als Briefe an Karsthans gerichtet, eine Symbolfigur der evangelischen Bewegung, rufen zu offenem Widerstand gegen die Tyrannen auf und gehören als die Stimme der Unterdrückten zu den prominentesten Vorboten des Bauernkrieges.³ Auf diese Interpretation erwiderte Paul Kalkoff, daß, obwohl die Rhetorik der späteren Schriften leidenschaftlicher als diejenige der früheren sei, es darin jedoch keine auffällige Abweichung vom Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit gebe, wie Luther ihn forderte.⁴

Die darauffolgende Geschichtsschreibung hat das Ergebnis dieser Debatte als offen betrachtet. Walter Zöllner hat vorgebracht, daß Rot-Locher trotz seines lutherischen Zusammenhangs, in welchem er arbeitete, wegen seines Bemühens um soziale Reformen in das von DDR-Historikern so genannte „bürgerlich-radikale Lager“ gehöre. Sein Reformprogramm befaßt sich hauptsächlich mit den Belangen der Stadtbevölkerung, aber er sah auch die Notwendigkeit, sich an die Volksbewegung zu wenden, wie es in seinen Flugschriften an Karsthans geschieht.⁵ Werner Packull stimmt mit der allgemeinen Linie dieser Interpretation überein. Zwar bemerkt er, daß die späteren Flugschriften Karsthans ermutigen, seinen Dreschflegel niederzulegen, aber trotzdem betrachtet Packull Rot-Locher als unbewußten Verbündeten Thomas Müntzers. In diesen beiden Flugschriften bemerkt man „einen Wechsel in der Darstellung des Karsthans von seiner religiös-polemischen Funktion zu einem Symbol sozialer Agitation“.⁶

Johann Rott war ein abtrünniger Franziskanermönch aus Ulm. Er verließ das Kloster 1521 oder 1522 und wanderte danach weit umher, wobei die Behörden offenbar jeden seiner Schritte beobachteten, bis er schließlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1523 unter dem Namen Locher in Zwickau ankam. Hier wandte sich sein Schicksal zum Besseren. Er befreundete sich mit dem reformgesinnten Bürgermeister Hermann Mühlpfort, der ihm die Hand seiner Schwester zur Ehe antrug und eine Stellung als Stadtschreiber anbot. In Zwickau verfaßte Rot-Locher acht Flugschriften, die alle von Jörg Gastel gedruckt wurden. Sie sind die Quellen dieser Abhandlung. Zwei davon, beide Anfang 1523 verfaßt, bezeugen Rot-Lochers wenn nicht gute Beziehung zu den Behörden Zwickaus, so doch sicher seinen Wunsch, sich bei ihnen einzuschmeicheln. *Möglichen bericht an die zů Zwickaw* war dem Bürgermeister und dem Rat der Stadt gewidmet, brandmarkt die Aktivitäten der Schwärmer und preist die reformatorischen Aktionen der Stadtväter. *Ein gnadenvolles Vorrecht christlicher Freiheit*, wahrscheinlich am Anfang der Fastenzeit geschrieben und Hermann Mühlpfort gewidmet, ist eine Diskussion über die Praxis des Fastens und eine Abwehr derer, die das Fasten brechen.

Rot-Lochers Zwickauer Reformationslob kontrastiert deutlich mit dem Ton seines nächsten Werkes *Ernstlicher verstand guter und falscher Prediger*, das beklagt, daß die Reformation außerhalb der Stadtmauern so wenig Fortschritt zeigt. Dieselbe Klage zieht sich durch die nächsten beiden Werke, die Briefe an Karsthans. Vor Beendigung des zweiten Briefes an Karsthans zog Rot-Locher von Zwickau nach Erfurt, wo er mit der Hilfe eines früheren Konfraters — sehr wahrscheinlich Eberlin von Günzburg — eine kurze Abhandlung schrieb, worin er die Franziskaner angriff. Von Erfurt aus ging er nach München. Er war wahrscheinlich nicht lange in München tätig, bevor er festgenommen, am 24. November 1524 verhört und, wie allgemein angenommen wird, kurz darauf hingerichtet wurde.⁷

Rot-Lochers Ruf als Radikaler geht besonders auf die scharfe Sprache und die deutlichen Hinweise auf soziale Ungerechtigkeit in den beiden Botschaften an Karsthans zurück. Jedoch bereits in seiner ersten Flugschrift *Ein tzeitlang geschwigner Christlicher Brüder* schreckt Rot-Locher nicht davor zurück, den Wohlhabenden und Einflußreichen ihren Mangel an Übereinstimmung mit den Idealen und Forderungen der Schrift vorzuwerfen. Dieses Schelten zieht sich durch alle seine Flugschriften, obwohl sein Ton in den frühesten Flugschriften von 1524 milder wird, als Rot-Locher offenbar seinen größten Erfolg als Reformprediger und seine engste Verbindung mit den Mächtigen in Zwickau genoß; später erreicht es in den Briefen an Karsthans

unerhörte Bösartigkeit. Es bildet sozusagen den Hintergrund für seine Abhandlungen über die besonderen Formen der Unterdrückung in der zeitgenössischen Gesellschaft.

Als ein ausdrücklicher Vergleich der sozialen Wirklichkeit mit dem göttlichen Auftrag veranschaulicht *Ein tzeitlang geschwigner christlicher Brüder* besonders gut Rot-Lochers Anliegen, die Moral zu bessern. Wie bei den großen spätmittelalterlichen Bußpredigern gilt sein Angriff dem entarteten Lebensstil der Einflußreichen und Wohlhabenden. Diese, die mehr auf ihren eigenen Vorteil als auf das allgemeine Wohl bedacht sind, setzen das Beispiel für die Übel, die in der Gesellschaft vorherrschen.⁸ Selbst wenn sie nützliche, gottgewollte Gesetze aufstellen, sind sie die ersten, die sie brechen.⁹ Wenn Rot-Locher sich durch den Katalog von Sünden hindurcharbeitet, die der Christenheit zur Gewohnheit geworden sind, sind immer die Mächtigen die augenfälligsten Missetäter. Sie sind die größten Gotteslästerer und täuschen, verleumden, betrügen regelmäßig und geben Freund und Feind gegenüber falsches Zeugnis.¹⁰ Sie ergeben sich nicht weniger als die Armen sexuellen Heimlichkeiten, aber sie benutzen schnell ihren Einfluß, um sie zuzudecken.¹¹ In der Tat, das Sprichwort „Die kleinen Diebe hängt man, vor den großen zieht man den Hut“¹², trifft zu.

Gegen dieses Bild der Ausschweifung der oberen sozialen Klassen setzt Rot-Locher die Vision des tugendhaften, wenn auch irregeführten Armen, die Packull als die „religiös-polemische Funktion“ des Karsthans-Bildes charakterisiert.¹³ Dies wird besonders deutlich in einer Predigt, die offenbar an Weihnachten 1523 gehalten und bald darauf im neuen Jahr gedruckt wurde. Rot-Locher nutzt den niedrigen Stand nicht nur der Hirten, sondern auch von Maria und Josef als Hinweis darauf, wie Gott die Armen und Unterdrückten benutzt und für sie sorgt.¹⁴ Dasselbe betont er wiederum im *Möglichen bericht an die zô Zwickaw*: „Sunder sein heymlichkeit eröffnet er nur den kleinen / das ist den einfaltigen / als er bey euch erzeygt hat.“¹⁵

Rot-Lochers heftige Kritik an den Mächtigen konnte ihn zu Zeiten gefährlich nahe an die offene Herausforderung der Obrigkeiten und die Zurückweisung der geltenden Sozialordnung heranführen. In *Ein tzeitlang geschwigner christlicher Brüder* fragt er, warum man weiterhin Abgaben und Steuern an solche Fürsten und Herren zahlen soll.¹⁶ Trotz dieser rhetorischen Floskel rät er jedoch Karsthans, der bereits in dieser Flugschrift erscheint, stillzuhalten, denn den Christen ist es verboten, dem Bösen mit Gewalt zu widerstehen.¹⁷

In seinem Geständnis verband Rot-Locher seine Tätigkeit als Reformator mit Wittenberg, und in einem Artikel distanzierte er sich besonders von

Müntzers Tauflehre und behauptete, daß er sich an das lutherische Verständnis dieses Sakramentes hielt.¹⁸ Rot-Locher hat keine systematische Darlegung seiner Theologie hinterlassen, und es ist hier nicht der Platz zu versuchen, sie zu systematisieren und mit der Theologie Luthers zu vergleichen. Zu der Kernfrage über die Rechtmäßigkeit der weltlichen Obrigkeit äußert er sich: „Sein und anderer Lutterischer meynung ist, sich frei und ungehorsam gegen geistlicher Obrigkeit zehalten, den es sei kain geistlich obrigkeit; wol wiss er, das ain weltlich obrigkeit muss sein.“¹⁹

Zu Beginn von *Ein tzeitlang geschwigner Christlicher Brüder* stellt er dasselbe fest, wiederum in Worten, die sein Verharren bei der lutherischen Lehre über den Gehorsam der weltlichen Obrigkeit gegenüber bezeugen: „Red ich nit von dem gewalt / wellicher den poß hafftigen verordent ist / zů erschreckung und straff / der dann auch genüßsam in der gschriffte gegründet ist [am Rand: Röm 5; 1. Petr 2; Weisheit Salomos 6] / Sunder von dem gewalt / Er sey vermeynt geistlich oder weltlich / mit wellichem sy wöllen greiffen / yn das Regiment unsers Herren und Hauptmans / unsere gewissen unnd freyheyt nach yrem mütwillen zu geweltigen.“²⁰

In allen seinen frühen Flugschriften vertritt Rot-Locher zu dieser Frage dieselbe Position. In *Müglichen bericht an die zů Zwickaw* prangert er die Schwärmer wegen ihres fleischlichen Mißverständnisses der christlichen Freiheit an und scheint in diesem Zusammenhang zu versuchen, seine Kritik an der weltlichen Obrigkeit zu rechtfertigen: „Als so man predigt / wie die geystlich Obrigkeit mit yrem anhang / so gar übel yn heyliger göttlicher gschriffte gegründet / und das die weltlich Obrigkeit / mer zů Tyranny der Heyden / dann zů Christlichem schutz der armen gebraucht werde / So wöllen dann sollich Tolle Christen / unsinnig werden / der geystlichkeit nicht mer geben / und der weltlichen Obrigkeit nymmer gehorsam sein.“²¹

Wenn die Schwärmer wüßten, so fährt er fort, daß dieser Mißstand der Obrigkeit von Gott selbst in seinem Zorn verursacht wurde, dann wären sie eher zur Barmherzigkeit denn zum Zorn ihr gegenüber geneigt.²² Auch dieses Werk enthält eine strenge Warnung vor jeglichem Blutvergießen.²³

Wie allgemein bemerkt wurde, greift Rot-Locher in seinen späteren Flugschriften die Einflußreichen heftiger an. *Ernstlicher verstand guter und falscher Prediger* legt nahe, daß die vorherrschenden Probleme in der Gesellschaft auf den Mangel an Einheit unter den Herrschern über die Fragen des Geistes und der Wahrheit zurückzuführen seien. Gegen Ende dieses Werkes bemerkt Rot-Locher mit Verwunderung, daß die Fürsten und Herren das Unrecht unterstützen.²⁴ Im ersten Brief an Karsthans, *Ein Claglicher Sendtbrief des Bauernveyndts zu Karstenhansen synem Pundtgnossen*, cha-

rakterisiert er die weltliche Obrigkeit als Heiden und die geistliche Obrigkeit als antichristlich.²⁵ In *Ein ungewöhnlicher zweiter Sendbrief des Bauernfeinds an Karsthans* wird der Ton noch schärfer, und die beiden Königreiche werden einander noch näher gerückt: „Also allerliebster brüder hast du in eyl die zwý reych, die der teüffel yn seinem register stan hat, wo sie nit pald erlöst werden. Das erst hast du vermerckt, durch yr haydnisch leben unnd tyranny. Das ander, darmit Got noch weniger wil zú schaffen haben, ist des bapst geytzigs, warhafftigs endchristisch reich, und nit erlogen, dann alle zeychen erscheynen yn seynem anhang.“²⁶

Eine Hauptquelle von Rot-Lochers Enttäuschung waren offensichtlich die Allianz zwischen Kaiser und Papst und die Versuche, das Edikt von Worms durchzusetzen. In seinem zweiten Brief an Karsthans wettert er gegen Karl V. und beschreibt ihn als „O du armer christen namen, wie heystu du doch? Ich heys: Mich dürst nach menschen blút, den Got der hymel widerumb zú creützigē yn seinen glidern, darumb hat er mir den gewalt geben, unnd von des wegen wirdt ich beschryben ein merer alzeyt des reychs, und also vil landts hab ich, das ich die selbigen nit alle wayß zú regiern, und fridlich zú halten.“²⁷ Rot-Locher verspritzt sein Gift jedoch nicht gegen den Kaiser allein. Die weltliche Obrigkeit auf allen Ebenen der Hierarchie wird beschuldigt, nach ihrem eigenen Gutdünken und nicht nach den Regeln der Schrift zu regieren.²⁸ Vorschläge für eine friedliche Reform gehen bei ihr „zum einen Ohr hinein und zum andern hinaus“.²⁹ Tatsächlich breitet sich das Problem noch auf die Ratgeber und Versammlungen aus, die die Herren beraten sollen.³⁰

Trotz dieser Kritik an den Mächtigen vertritt Rot-Locher weiterhin die Rechtmäßigkeit der etablierten weltlichen Obrigkeit und besteht darauf, daß der Kaiser das ihm Zustehende erhält, wie es in der Schrift verlangt wird.³¹ Gelegentlich beschwört Rot-Locher die Geister einer Volkserhebung gegen den Mißbrauch zeitlicher Obrigkeit, aber diese Taktik war damals bei Förderern der Reformation nicht ungewöhnlich.³² Andernorts betont er, daß der Bann, nicht die Rebellion, die Waffe der christlichen Gemeinschaft gegen ihre Feinde ist.³³ Und viel häufiger als Gewaltandrohungen sind seine Appelle an Karsthans, den Dreschflegel wegzulegen und Gottes Plan abzuwarten.³⁴ Während Rot-Lochers Einschätzung der weltlichen Obrigkeiten jeweils mit seinem Schicksal und dem der Reformation wechselt, identifiziert er in allen seinen Schriften das Papsttum und die Geistlichkeit mit dem Reich des Antichristen. In seinen Flugschriften gilt die Bezeichnung „die grossen Hansen“ nicht nur für die Fürsten und Adligen, sondern auch für die Prälaten.³⁵ Tatsächlich paßt diese Bezeichnung besonders für die Päpste, die falschen

Bischöfe und ihrer Anhänger.³⁶ Im zweiten Brief an Karsthans kommentiert er die Aktivitäten der Fürstbischöfe auf den Reichstagen so: „Darumb kumen sie auch nit gar zûsam. Warumb? Da wil ainer vor dem andern sitzen, geen und steen, wenn dann nit ainer vor dem andern herfür wirdt gezogen, so murren und grunzen sie, tragen den neydt und rach unaußleißlich, ist doch schier ein mal ein gütter thayl eines reychs tags mit sollichen dapffern sachen verzert worden, ob der kyreß knecht von Saltzburgk, oder der groß rattgeb von Trient, ainer vor dem andern solt sitzen.“³⁷

Aber Rot-Locher beschränkt seine Anschuldigung nicht auf die oberen Ränge der kirchlichen Hierarchie. Er verflucht alle Mönche, Nonnen und Priester, die ein ausschweifendes Leben führen und dennoch beanspruchen, dem Pfad größerer Vollkommenheit zu folgen.³⁸ Hierin tragen auch sie die Hauptverantwortung für die Übel in der Gesellschaft. Ihre Faulheit dient nur dazu, Ärger und Sünde in einer Gemeinschaft zu vermehren, und die Mönche und Priester gehören wie die Straßenräuber, Diebe und Mörder zu denen, deren Leben ein höchst schädliches Beispiel für die ganze Gemeinschaft bietet.³⁹ Die Christenheit verdankt es vor allem den Mönchen und Priestern, daß Gottes Zorn auf sie herabgekommen ist.⁴⁰ Hinter der Kritik an der weltlichen Obrigkeit steht eine noch kräftigere Verdammung der geistlichen Obrigkeit. Und wie bereits angedeutet, bringt gerade die Allianz der beiden die schärfste Sprache gegen die weltlichen Herrscher hervor. Nirgendwo in seinen Schriften ruft jedoch Rot-Locher direkt zu Aktionen auf, noch nicht einmal gegen das Reich des Antichristen. Vielmehr bleibt er dabei, wenn auch mit zunehmend ausfallender Sprache, die weltlichen Obrigkeiten zu ermahnen, den Antichrist zu entthronen.

Mit Ausnahme von Karl Schottenloher haben die neueren Interpreten von Rot-Lochers Flugschriften seine Abneigung gegen den Gebrauch der Gewalt im Dienste der Reformation bemerkt. Sie heben aber die klaren Beispiele von sozialer Unterdrückung hervor, die Rot-Locher in seinem zweiten Brief an Karsthans auflistet. Walter Zöllner denkt, daß Rot-Locher hier sowohl die Belange der Bauern als auch der Stadtbewohner zum Ausdruck bringt, wenn auch die bürgerlichen Elemente überwiegen.⁴¹ Andererseits betont Werner Packull die Verwandtschaft dieser Beschwerden mit denjenigen, die in den Bauernartikeln von 1525 enthalten sind.⁴² Diese Ähnlichkeit zeigt sich am deutlichsten in der Anklage, daß die Bauern unfähig sind, ihre Ernte gegen das Wild zu schützen, das dem Sport und den Tischen der Adeligen vorbehalten ist.⁴³ Angeprangert werden ebenso das Rechtssystem, in welchem die Armen keine Gerechtigkeit erfahren können, die Aktivitäten der Handelsmonopole, die Inflation, die Zölle und Steuern, die alle den Lebensunterhalt

der Armen bedrohen.⁴⁴ Besonderes Augenmerk lenkt Rot-Locher auf die Aktivitäten der Raubritter und auf den allgemeinen Mangel an Frieden und Sicherheit im Land, der selbst Reisen über kurze Entfernungen zu einem gefährlichen Unternehmen werden läßt.⁴⁵

Packull bemerkt, daß Rot-Lochers Gesamtansicht einer reformierten Gesellschaft auffallend mittelalterlich bleibt.⁴⁶ Dies wird auch aus der Struktur der Briefe an Karsthans ersichtlich, die, als Ganzes gesehen, hauptsächlich auf die moralische und weniger auf die strukturelle Erneuerung des Christentums abzielen. Unter den Hindernissen für eine Reform betont Rot-Locher vor allem den Verlust der christlichen Einheit.⁴⁷ Die speziellen Beispiele der Unterdrückung der Armen werden am Ende des zweiten Briefes an Karsthans diskutiert, und es scheint, als ob Rot-Locher sie benutzen wollte, um die vorangegangene Diskussion hervorzuheben. Sie werden eingeführt durch verschiedene Zitate aus klassischen und Kirchenväter-Quellen, deren prominentestes von Sankt Bernhard stammt: „Sant Bernhart hat die gesellen gar maysterlich an ainem ort beschryben: Du sitzest (spricht er) yn haymlichen rätten darumb das du den unschuldigen ertodtes. Du legst verborgen strick, das du die armen fahest. Da wirt dein rechte handt mit gaben erfüllt. Da wirt den armen ir güt mit gwalt genumen (gleich wie auch ym krieg). Da wirt der sündler gelobt, und der unrecht gesegnet, du lobest das pöß, und wirckest das nit zû thun ist.“⁴⁸

Hinter der Unterdrückung der Armen sieht Rot-Locher die Zwillingslaster Hochmut und Habsucht. Gerald Owst bezeichnet diese beiden Laster als die „brennenden Probleme der Stunde“ für spätmittelalterliche Moralisten.⁴⁹ Wenn Rot-Locher seine kritische Aufmerksamkeit besonders den Adeligen zuwendet, wächst die Liste der Laster. Ihre Uneinigkeit und unablässigen Streitereien führt er auf Trunksucht und Hochmut zurück.⁵⁰ Gegen die zeitgenössische Verkommenheit des Adels setzt er das Idealbild seiner ursprünglichen Bestimmung in der mittelalterlichen Gesellschaft.⁵¹ Im allgemeinen verhindert habsüchtiger Hochmut die Ausübung wahrer Herrschaft.⁵² Und das Königreich Christi wird diesen Zustand durch die Wiedereinsetzung brüderlicher Liebe aufheben.⁵³

Damit soll Packulls Behauptung nicht bestritten werden, daß Rot-Locher „ein Befürworter der Reformation des gemeinen Mannes“ geworden sei oder daß für ihn „der christliche Auftrag soziale Folgerungen beinhaltet“. ⁵⁴ Rot-Lochers Abhandlung über die Übel, die in der Gesellschaft seiner Tage so offenkundig waren, bezeugt eine sehr reale Aufgeschlossenheit gegenüber den Belangen der Bauernschaft. Das macht ihn jedoch nicht zu einem Wortführer der „Revolution des gemeinen Mannes“, weder absichtlich noch

unabsichtlich. Seine ganzen Schriften hindurch blieb es sein Hauptziel, eine Besserung der Moral zu bewirken, nicht der sozialen Strukturen. Daher folgere ich, daß es wahrscheinlich fruchtbarer ist, Rot-Locher in der Tradition der spätmittelalterlichen Bußprediger zu sehen, als in ihm einen Wortführer der „Revolution des gemeinen Mannes“ zu vermuten.

Rot-Lochers Flugschriften von Anfang 1524 bezeugen, daß er große Dinge von einer Allianz mit den Stadtoberen von Zwickau erwartete. Da die Reformation im allgemeinen das Jahr 1524 hindurch Rückschläge erlitt, wurde aus Rot-Lochers Lob der Zwickauer Stadtväter eine zunehmend bittere Kritik an der weltlichen Obrigkeit auf allen Ebenen. Anders als Müntzer entwickelte Rot-Locher 1524 keine Rechtfertigung des Widerstandes gegen ungerechte oder gottlose Herrscher; selbst in seinen Briefen an Karsthans riet er von direkten Aktionen gegen die Gegner des Evangeliums ab. Ferner zeigt seine Ächtung der Schwärmer, daß er seine Obrigkeitsschelte anders einschätzte als den Gebrauch von Gewalt gegen Geistliche und Herrscher.

Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte dankenswerterweise Frau Ruthild Foth

¹ M. Georg VEESENMEYER, *Nachricht von Heinrich von Kettenbach, einem der ersten Ulmischen Reformatoren, und seinen Schriften*; in: Ders. (Hg), *Beiträge zur Geschichte der Litteratur und Reformation*, Ulm: Wolersche Buchhandlung 1792, S. 103; C. Th. KEIM, *Die Reformation der Reichstadt Ulm*. Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte, Stuttgart: Ch. Belser'sche Buchhandlung 1851, S. 47.

² Ernst FABIAN, *Die Einführung des Buchdrucks in Zwickau 1523*; in: *Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend* 6, 1899, S. 55 f.; Ludwig KELLER, *Aus den Anfangsjahren der Reformation*. Nachrichten über Hans Greifenberger, Hans Sachs, Hans Locher und Heinrich von Kettenbach, in: *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 8, 1899, S. 181–4.

³ Karl SCHOTTENLOHER, *Wer ist Johann Locher von München?*, in: *Der Münchner Buchdrucker Hans Schobser 1500–1530*, München 1925 (Reprint Nieuwkoop 1967), S. 120–7.134.

⁴ Paul KALKOFF, *Die Prädikanten Rot-Locher, Eberlin und Kettenbach*, in: *ARG* 25, 1928, S. 139.

⁵ Walter ZÖLLNER, *Johannes Locher — Ein Kämpfer der Bauernkriegszeit*, in: *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer*, hg. v. Max Steinmetz, Siegfried Hoyer u. Hans Wermes, Leipzig 1976, S. 191–7.

⁶ Werner PACKULL, *The Image of the „Common Man“ in the early Pamphlets of the Reformation*, in: *Historical Reflections* 12, 1985, S. 272 f.: „a shift in the Karsthans image from its religious, polemical function to a symbol of social agitation“.

⁷ Die Einzelheiten von Rot-Lochers Biographie kommen aus seinen Flugschriften und dem Protokoll des Verhörs, das Schottenloher gefunden hat und das in seinem Artikel (s. Anm. 3) S. 127 f. wiedergegeben ist.

⁸ *Ein tzeitlang geschwignen Christlicher Brüder (fortan Bruder)*, in: *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts (1501–1530) auf Microfiches*, hg. v. H.-J. Köhler, H. Hebenstreit-Wilfert, Chr. Weismann, Zug/Schweiz: IDC 1978–1987 (fortan *Köhler*), Microfiche 574 Nr. 1477, D3a: „Mich nymbt aber wunder / das die gemeyn Cristenheyt / das nicht versteen wil / die Herren und grossen hannssen rauffen einander / die armen müessenn das harr herleyhen / Ich wayß ob

es Heydnisch oder christisch ist [...] Es syndt eins tayls herren / Regenten und Richter etc. nemen schanck und gab / Ratten wider gemaynen nutz zů verderbung der Landt unnd leüt“.

⁹ Ebenda, F1b: „Nur das ist das mayst / und die gröst hyndernuß / wann die Obrikeyt eyn Mandat oder geschefft lest außgeen / als mit flüchen / zů trincken etc. synndt sye die Ersten die das prechen“.

¹⁰ Ebenda, B3b: „Wo fyndt man auff erden grösser Gotteblesterer / dann undter unnß vermayndten Christen / ynn allenn stenden etc. Sunderlich unnser vorgeer / weltlich und geystlich“; E4b: „dann wo ainer den andern betriegen / verliegen als pald freündt als feyndt / verleümen / mit unnge rechter zceügknuß falschlich dargeben / kain glauben und trawen ist sich mer zůversehen / wo sind ye die grösten und hoch verschribnisten glüb und vertrag gesprochen worden dann bey den grossen herren“.

¹¹ Ebenda, E1b: „Dann die Eebrecher / mit den uns Paulus verpeüt keyn speyß zůnemen [...] Ey es ist eyn grosser hans / oder ainer vom Adel vom geschlecht / Burger oder des Rats / da schweygt yederman / hylfft eyner dem andern sein schalckheyt decken“.

¹² Ebenda, D4a: „dz sprich wort war ist / man henckt nur die klainen dieb / gegen den grossen ruck man die hüt“.

¹³ PACKULL, S. 272.

¹⁴ *Eyn lieplicher Sermon* (fortan *Sermon*), in: Köhler Microfiche 1198 Nr. 3018, A3a: „Darumb trost sy der Engel / sprechent / fürcht eüch nit / Dann die armen einfeltigen leut (als noch heüt bey tag) wisten nicht wo hin es sy zuge“; B1b: „Darumb welt yr Marie unnd Jhesu Ere erzaygen / so mügt yrs noch heüt bey tags thün / Wie? ynn den armen / wie dann Christus selbs bezeugt hat [Mt 25] [...] Darynn erkandt wirt / wie hoch Got die armen und verlassnen schätzt“.

¹⁵ *Müglichen bericht an die zů Zwickaw* (fortan *Bericht*), in: Köhler, Microfiche 857, Nr. 2160, C2b.

¹⁶ *Bruder*, D4b: „Ich fraget gern warumb man Fürsten und herren /Steür / Rendt / meydts und zol gibt“.

¹⁷ Ebenda, C2a: „O lieber Brüder Karsthanns schweyg / es ist verlornn sye synndt geweycht darfür“; D3a: „Sunder [das Evangelium] verbeüt uns Christen / wir sollen dem übel nit widersteen [Mt 5,29]. Jtem ein yetlicher der das schwert wirt nemen oder brauchen / der wirt mit dem schwert verderben [Mt 26,52; Gen 9,6]“.

¹⁸ Schottenloher (wie Anm. 3) S. 128.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ *Bruder* A3a.

²¹ *Bericht* A3b.

²² Ebenda A4a: „Wenn aber sollich (schwirm) geyster betrachteten / wann her doch sollich verkerte obrikeit geystlichs und weltlichs standes / entsprung / und wie sy auff kumen were jn aller welt / wurden sy mer zur barmhertzigkeit über sie / dann zů zorniger rachtung verursacht und bewegt werden [...] So muss on allen zweyfel sollicher missbrauch der geystlichen unnd weltlichen Obrikeyt / auss nicht anders herkomen / dann von dem zornigen willen gottes“.

²³ Ebenda: „Dann wir lesen / wer menschen blüt vergeüet / das blüt sol auch durch menschen vergossen werden“ (Gen 6,9).

²⁴ *Ernstlicher verstandt guter und falscher Prediger* (fortan *Prediger*), in: *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)*, 2 Bde., hg. v. Adolf Laube u. a., Berlin: Akademie-Verlag 1983 (fortan *Laube*), 978,25–27: „Von wann kumbt es her? Da her, das die heubter oben erzelt, die wechter über die stett und gemain sindt under ein ander zertaylt jm gayst und der warheyte“; in Köhler Microfiche 583 Nr. 1517, E1a: „Des mich verwundert an fursten und herren / das sy dem unrechten wellen verhehlen“.

²⁵ Zitiert bei PACKULL, S. 270. *Ein Claglicher Sendtbrieff des Bauernveyndts zů Karstenhannsen seyнем Pundtgnossen* (fortan *Sendbrief*, zitiert nach Laube 964–76), 965,34–37: „Sy mercken die kreüden [= Kreuter, im Sinn: den Braten riechen], das der grossen Hannsen Pompp, hoffart und übermüt als wenig krafft hat unnd ergründt yst, als der ketzerischenn hůrn anhanng zů Babelon, des regiments aller Papisten unnd verfolger Christi.“

²⁶ *Ein ungewöhnlicher zweiter Sendbrief des Bauernfeinds an Karsthans* (fortan *Zweiter Sendbrief*, zitiert nach *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, hg. v. Adolf Laube und Hans-Werner Seiffert, 2., durchges. Aufl., Köln: Böhlau 1978, 99–108 u. 580 f.), S. 107,38–108,2.

²⁷ Ebenda, S. 99,29–34.

²⁸ *Sendbrief*, 966,36–38: „Sagen wir, dyß unnd daß sey Gottes will (schier in allem), sagen sy, da fragen wir nit nach, diß sindt unnsrer kōpff, also wellen wirs haben“.

²⁹ Ebenda, 967,33 f.: „So ist es alles veracht, zů einem ore eingangen zum andern wider auß“.

³⁰ *Zweiter Sendbrief*, S. 100,15–17: „Von wann kumbt es her? Ist es als der herren schuld? Nayn sunder der rādt, die sollichs angeben, anschlahen, und fůrnemen. Was zum anndern? Die verwilligung [= Zustimmung] des reychs der landtschafften.“

³¹ Ebenda, S. 102,44–103,1: „so laß ichs kaysers ambt und gab in seinen werden, als vil die gschrift gibt und Got erlaubt hat.“

³² Ebenda, S. 107,12: „Dann warlich brůder, es wirt sein nymmer also thun wie pißher, das spils ist zů vil, die stett nit weniger die baurn werden sein urtritz [= überdrüssig].“ PACKULL, S. 272.

³³ *Prediger*, 980,8–10.12–16: „Darumb gwiß zů vermercken, wo sollichs geschicht, das aufrůr erstet, da sindt hayden unnd der teüffel ir hauptman [...] Ja lieben junckhern es wirt erst an gen. Wie das, mit der klingen oder schneid? Nayn nayn, sunder mit dem bann Gottes, durch die heylig gschrift, und mit den waffen wöll wir eüch blagen, auß der gemain werffen, verflůchen biß in tod, allein darumb das eure seelen mügen behalten werden“.

³⁴ *Sendbrief*, 968,20 f.: „So bitt ich dich trewlich, du wöllest den armen einfeltigen hauffen gewarnen, sich in die sach [der Streit zwischen den beiden Schwertern] nit zů mischen“; 968,26–28: „So dürffen die armen nit anderst gedencken, die glocken wirt über sie gossen und sie werden yre hendt yn ewren plůt waschen“, 969,12–14: „Nicht weniger und vor allen dingen magst du wol gewarnen die reychstett, sunnderlich deine betriebte baurn, zur disen zeyten, das sie gedult haben, stylt seyn“; *Zweiter Sendbrief*, S. 107,19 f.: „Leg deinen fledel hin hinder, verhoff du werst sein nit dürffen [= bedürfen].“

³⁵ *Bruder*, B3b: „Sunderlich unnsrer vorgeer, weltlich unnd geystlich / auch ynn den Klöstern überauß“.

³⁶ Ebenda, A3b–A4a: „Das auch die grossen Hannsen (Redt von dem schuldigen die Christum und die seynigen verfolgen) [...] Sunderlich die heylliglosen gōtzen zů Rom / und ander Niklas Bischoff mit sambt yren todenpfeyffern“.

³⁷ *Zweiter Sendbrief*, S. 102,18–24. Rot-Locher benutzte im ersten Brief an Karsthans auch das Beispiel der Reichstage, um den heidnischen Charakter weltlicher Obrigkeit anzuzeigen, vgl. *Sendbrief*, B2a–B2b.

³⁸ Ebenda: „Verflůcht sey aller Münich / Nunnen / und Pfaffen standt / die yr leben / yn unordentlicher begyr / wollust unnd sünden verzern / unnd doch endlich wissen in dem fall / kayn hócher standt zů seyn“.

³⁹ *Prediger*, C3b: „Nun ist es offentlich / man dar nit vil darvon disputiern / das alle geystlichen / sie sindt was standt unnd ordens sy wöllen [...] das die selbigen nit mer nütz sindt / dann zů verthůn / Landt und leüt arm zů machen / was thůn sy doch / das der Christenheit nutz od trostlich wār? nicht anderst dann allein das durch jre müßgang / vil ergerniss und sündt erstet / das nit muglich ist / yr thun mit Christo besteen müg“; *Bruder*, D3b: „Sunderlich den schlecht oder

gar nicht schuldigenn / mit den aber die ayner ganntzen Gemayn / schedlich Exemplum Münich unnd Pfaffen Straßreüßer Dieben mördern etc. das geet seynen weg“.

⁴⁰ *Bruder*, B3a–B3b: „das wir Sunderlich Münich unnd Pfaffen haben züdanken / die uns auff solliches gewisen haben / darmit Got erzürnet / groß straff umb solliche Abgötterey hatt lassen volgenn“.

⁴¹ ZÖLLNER, S. 196.

⁴² PACKULL, S. 271.

⁴³ Ebenda; *Zweiter Sendbrief*, S. 105,1–6.24–26: „Erstlich von dem wiltbret, das höher solliches verbant, verboten, beschworen, verhütet yst weder Gottes gebot. Eebrecherey, sauffery, hürerey, in summa dann alle gottes lesterung, sich dann zü unser schönen christen plindheyt. Das Got frey und zü nutz den menschen hat erschaffen des wir schrift gnüg haben. [...] Ist es nit erbarmklich ya schántlich zü hörn, das man sollich ding müttwilligklich, wider alle vernunft, lieb und gschrift, mit kopff abhawen, mit augen auß stehen, mit aller blag will hanthaben“.

⁴⁴ Ebenda, S. 104,2–4: „Item was sol ich dir dann schreyben von den rechten aller landt, wie erbarmklich man mit den armen umbgat“; S. 106,33–39: „dann du pist gleych als wol beschwárt als wir, denn ich dich selb zü einem zeügen nymb. wie alle ding auf daz höchst sindt gestigen, man muß schier alle ding umb zway gelt kauffen, in allen handln, thung und lassen verderben sich die leüt durch ein ander, und ist die narung also theür und also hart zü gewingen, das es zü erbarmen ist, und Got ein schmach, der uns yn allen also reüchlich begabt hat.“ S. 107,5–8: „O der unnzallichen schatzung der zöll und meydte [= Kleingeld, Pfefferling], und doch das weniger thayl dem gemainen man darumb beschicht, hie oder dort, beger ich nit darumb antwort zü geben.“

⁴⁵ Ebenda, S. 106,19–22: „Des gleychen mit gemaynem adl, die weder gericht noch embter haben, sunst auch niemant dienen dan das die also schlemmen unnd prassen, die strassen bereiten, ways Got woll wie, wen sye das yrig verzern und verdoppeln“; S. 101,1–3.17–19.23–25: „Da erwirt ainer den andern an alle vernunft, den er sein lebenslang nye gesehen hat, nye kain laydt bewisen hat. Und oft gebliette freündt [= Blutsverwandte], die auff eyn ander stossen [...] Es ist darzú kumen, gott unnd dir sey es geklagt, da yetz kainer kaum ein veld wegs, sicher ungeplagt, und ungerechtfertigt, kan reüthen oder gan [...] Ist das recht? Is das christlich? So walt sein der teüffel? Wer wil hendeln? Wer wil das lannd bawen, so die strassen nit fridsam gehalten werden?“

⁴⁶ PACKULL, S. 271 f.

⁴⁷ *Zweiter Sendbrief*, S. 105,38–106,1: „Ainer spricht: Ich bin kayserisch, der ander ich bin entchristisch, der dritt pfaltz-gräffisch, ainer ist fürstlich, der annder adelisch, ainer ist stettisch, der ander beurischs, wie dann all nation yren namen haben. Welliche sindt dann Christi? Da hört nyemant nicht von sagen. All unser thung unnd lassen ist yn die welt gebaut.“

⁴⁸ Ebenda, S. 104,14–19.

⁴⁹ Ebenda, S. 100,17–19.21–23: „Was ist der nachdruck [= die Wirkung], und ursach? Das verflücht gelt, das man mer liebt als den negsten [...] O du verflüchte geytzigkait der ern unnd des geltz, bringst uns umb leyb und leben, umb die liebe unsers negsten, und endtlich umb das ewig leben.“ G. R. OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, 2. Aufl., Oxford: Basil Blackwell 1961, S. 307 f.: „burning problems of the hour“.

⁵⁰ *Zweiter Sendbrief*, S. 101,31–34: „Wee ymer und ewigklich dem, der yn sollichem hochmüt erstochen wirdt, das des merertheils des verflüchten hellischen zü trinckens schuld ist, dann wo sie yetz zúsammen kumen, haben sie kain andre freüdt dann sauffen.“

⁵¹ Ebenda, S. 106,24–28: „Dann lieber her Got man wayß wol wer adel ist, oder von wann der adel herkumt, oder das sollich verordent wurden, die rauberey, morderey auffzúheben, die

straßen frydlich zů halten, sich yn allen redlichen thatten dapffer erzaygten, das were adelisch, dann mit tugenden müß man den erheben“.

⁵² Ebenda, S. 103,26: „Die geytzig ere lest sich niemant regiern.“

⁵³ *Sendbrief*, 967,7 f.10–14: „Christus wil alhie auch herr seyn, auch ein reych haben, daryn-
nen die seynigen solen regiern [...] Was wirt dann das hieig [= hiesige, irdisch-zeitliche] reych
Christi seyn. So er doch spricht sein reych sey nit von diser welt? Also wirt es genant: Ze hal-
ten die lieb gegen den negsten, das ist Christi die letzte mainung und bevelch gewesen und ein
newes gebot.“

⁵⁴ PACKULL, S. 271: „become a spokesman for the reformation of the common man“, „the Chris-
tian mandate carried social implications“.

„Von zweyen bösen Nachbauren“

Jörg Wickram und die Täufer

An den Täufern schieden sich die Geister. Anhänger und Sympathisanten lobten sie in den höchsten Tönen, sprachen ehrfurchtsvoll von „fromen leuten“¹ oder davon, daß es ein „fein volk“² sei. Manch einer währte sich durch sie „anderst und besser underwiesen“³, fand das täuferische Leben einfach vorbildlich⁴ oder sah nunmehr auch für sich die Zeit für einen Neuanfang gekommen. Bekennerhaft schrieb Friedrich Christman an die Gefängniswand, was er und viele andere dachten: „widertäufer früm lüt“⁵.

Kritiker und Gegner waren da ganz anderer Meinung. Wer erst einmal in Verdacht geriet, am täuferischen Glauben Geschmack gefunden zu haben, mußte mit dem Schlimmsten rechnen. Den Abtrünnigen erwarteten nicht nur Strafen, die von der Geldbuße bis zur Hinrichtung reichen konnten, sondern auch Verleumdungen und Denunziationen, die im modernen Verständnis an Rufmordkampagnen erinnern. So gewähren z. B. Verhörprotokolle, Visitationsberichte und Mandate gute Einblicke in das grenzenlose Repertoire verbaler Verunglimpfungen, aus denen Verachtung für all jene spricht, die sich aus obrigkeitlicher Sicht nicht in eine bestimmte konfessionelle Landschaft bzw. ein starres Schema rechtgläubigen Denkens fügen wollten. Wer vom vermeintlich rechten Weg abgewichen war, geriet schnell in Verdacht, sich mit dunklen Mächten verbrüdet zu haben. Wie schon die mittelalterlichen Ketzer, so wurden auch die Täufer kurzerhand zu Teufelsbündnern erklärt, die nicht nur mit Hurerei, Hexerei und Zauberei⁶, sondern auch mit Mordbrennerei⁷ und anderen Gewalttaten in Verbindung gebracht werden konnten. So taucht immer wieder das Gespenst einer täuferischen Verschwörung auf, die Aufruhr, Empörung, Mord und Blutvergießen bringen würde.⁸ Und spätestens seit den Ereignissen von Münster 1534/36 stand für die Gegner fest, daß die Täufer zu allen nur erdenklichen Greueltaten fähig sind. Ob mit Juden, Calvinisten und Schwenckfeldern in einen Topf geworfen oder als Epikuräer, aufgeblasene Pharisäer und Fledermäuse tituliert, Kritiker und Feinde erwiesen sich als äußerst einfallsreich, wenn es darum ging, die Täufer in einem möglichst schlechten Licht erscheinen zu lassen. Dabei ist nicht nur an glühende Haßtiraden und Gewaltakte zu denken, auch Geringschätzung wurde zur Waffe im Kampf gegen die täuferische Bedrohung. So warnt 1528 Jakob Otter, Pfarrer zu Neckarsteinach, alle Gläubigen vor den Täufern mit dem Hinweis auf ihren überspannten Idealismus: „Sie wollen das

die menschen auf erden engel seyn auß eygener übung, so sy doch noch nit erkant haben, das sy menschen sind.“⁹ Hier werden die Täufer zu Tagträumern erklärt und mit jener Verächtlichkeit gestraft, die auch in der direkten Konfrontation den Ton angab, wenn etwa Verhörte als verstockt, trotzig oder närrisch abgetan wurden.

Obwohl die Vorstellung vom „schrecklichen Täufer“ vor allem in der offiziellen Propaganda lebendig blieb, scheint der Makel des Anrühigen allmählich auch ins allgemeine Bewußtsein gedrungen zu sein. Er zeigt sich nicht zuletzt in Redewendungen und gedanklichen Assoziationen, die vom täuferischen Wesen nichts Gutes erahnen lassen. So findet sich im Heilbronner „Weinbüchlein“ über den schlechten Rebensaft des Jahres 1529 folgende Eintragung: „Ist solcher wein ains sauren, erfroren, vnerhörten trunckhs, welchen man den widerteuffer, etliche den Turckhen genant, vnd zu lezsten hat man inen müssen verprennen vnd außschütten ...“¹⁰ Aber nicht nur saurer Wein und Weinfälscher, auch Wirte wurden spöttisch als Wi(e)dertäufer bezeichnet.¹¹ Abseits theologisch fundierter Argumente gegen die Täufer, kam selbst Luther auf eigenwillige Gedanken. Als er im Januar 1546, von Halle kommend, über die Saale setzen wollte, verhinderten Wasserwogen und Eisschollen die Weiterreise. Luther mußte umkehren. In einem Brief an seine Frau Käthe wird die unbändige Naturgewalt des Flusses für den Reformator zur „große(n) Wiedertäuferin“, die ihm mit der Wiedertaufe gedroht und mit ihren Fluten das Land bedeckt habe.¹² Wenn so plastische Schreckensbilder auch nicht immer entstanden, schon aus der unauffälligen Formulierung nach „der tauffer art“¹³ spricht genug Verachtung. Noch ärger wurde es, wenn jemand zum Täufer erklärt wurde und es in Wirklichkeit nicht war.

Das „Wiedertäufer“ ohne weiteres zum Schimpfwort werden konnte, zeigt eine bislang kaum beachtete Szene aus dem „Rollwagenbüchlein“ (1555) des elsässischen Erzählers und Dramatikers Jörg Wickram.¹⁴ In Vergessenheit geraten, von den Romantikern wiederentdeckt und schließlich zum „Vater des deutschen Romans“ stilisiert¹⁵, zählt Wickram heute zu den bedeutendsten Schriftstellern des 16. Jahrhunderts. Mit den Täufern befaßte er sich nur am Rande, weder in seinen Romanen noch in einem seiner anderen Werke spielen sie eine hervorragende Rolle. Wenn auch nur flüchtig erwähnt, Wickram wußte, wie es um diese verfolgte Minderheit und ihr Ansehen bestellt war. Und so stellt er sie im Widerstreit der Meinungen zwischen Ablehnung und Wohlwollen dar. Die kleine Episode spielt vermutlich in Wickrams elsässischer Heimat, vielleicht einer Kleinstadt oder einem Dorf. Hier lebten einst zwei zänkische Nachbarn, die mit ihren nichtigen

Streitigkeiten schließlich beim Bürgermeister vorstellig wurden. Nachdem er sich ihr Geschwätz geduldig angehört und dann beschlossen hatte, die Sache auf sich beruhen zu lassen, da plötzlich fällt einem der beiden Streithähne noch etwas ganz Schlimmes ein: „Herr burgenmeister, noch ein böß stuck weiß ich von [...] im: er ist ein widertheuffer.“¹⁶ Empört weist der Beschuldigte dies von sich und holt zum Gegenschlag aus. Alles Lüge, in Wirklichkeit sei der andere selbst ein Täufer, der ihn sogar habe verführen wollen. Als die Aussage schließlich durch Schwüre und wilde Drohworte bekräftigt wird, ist der Bürgermeister beruhigt. Mit der Aufforderung, sich zu vertragen, schickt er beide heim. Ihm war nämlich schnell klar geworden: Wer bereit ist, Eide zu schwören und wer mit seinem Nachbarn in Unfrieden lebt, der kann kein Täufer sein.

„Von zweyen bösen nachbauren.

Zwen nachbauren, welche allweg mit einander zanckten, kamen für den burgenmeister einer kleinen ursach halb, ob es vileicht umb ein henn oder enten zu thun wer, und hetten beyde viel grosser klåg, also das sie den burgenmeister schier taub machten und er irem geschwetz nimme mocht zühören, gab er inen gar ein kurtzen bescheid. Der ein war aber insunderheit ein nidige hadermetz, wie man ir wol mer findt; und do er sahe, das der burgenmeister seim nachbauren nit ein sundere saw gab oder geltstraf aufflegt, ward er so hart ergrimpt, das er nit wiste, war er vor zorn sagen solt, und sprach: ‚Herr burgenmeister, noch ein böß stuck weiß ich von [D2^a] im: er ist ein widertheuffer.‘ Der ander sprach: ‚Gnediger herr, er leugt in sein haß; er ist selbs einer und hat mich auch gewelt darzu bringen,‘ und thet darzu ein grossen schwür oder vier und sprach: ‚Wenn es nit vor dem herr burgenmeister were, ich wolt dir den kopff zerschlagen.‘ Der burgenmeister war fro, das er iren abkam, und sprach: ‚Gond hin, lieben fründt, unnd vertragen eüch selbs mit einandern! Dann ich sihe wol an eüwerem schweren und neidigen nachburschaft, das ir beide kein widerteüffer sind; ich glaub nit, das eüwer einer, so er an ein backen geschlagen wirdt, das er den andern auch darhielte.‘

Also kan ein herr nit baß mit solchen zenckischen leüten darvonkommen, dann kurtz abgewysen und sich selbs lassen vertragen.“¹⁷

Die kleine Begebenheit ist zwar historisch nicht verbürgt, könnte sich aber durchaus so ähnlich im Elsaß oder auch anderswo zugetragen haben. Nichts mutet realitätsfern an. Zänkische Nachbarn hat es genauso wie weise Richter zu allen Zeiten gegeben. Und auch die beschriebenen täuferischen Verhaltensweisen erscheinen aus dem Leben gegriffen. So benehmen Täufer sich: sie schwören und drohen nicht, suchen keine Händel mit irgend jemandem, ja, lieber lassen sie sich noch einmal schlagen, ehe sie selber

Gewalt anwenden. In den Quellen finden sich genügend Hinweise auf diese Grundsätze. Wer sich anders aufführte, konnte schwerlich zu den Brüdern und Schwestern gehören. So hält beispielsweise der Pfarrer Steinlin von Hohenhaslach den Knecht Hans nicht für einen Täufer, weil er auf dem Marktplatz mit anderen Knechten Unfug angefangen habe¹⁸. Und auch Georg Küsselbronn scheint nicht dazuzugehören, „... denn er sei so neidig als ein Mensch, der auf zwei Füßen gehe ...“¹⁹ Unmittelbar an Wickrams literarische Darstellung erinnert eine andere Quelle, in der über das Verhalten Caspar Zachers berichtet wird, der in Verdacht geraten war, mit den Täufern Gemeinschaft zu pflegen: „... dieweil er aber sonst ein neidiger mensch, der sich mit andern nit wol vertragen kan, etwan hader und zänk angefangen, auch mit fluchen und schwören unrüewig, und wehr an sich tregt, würd er vom gemainen mann für kein widerteufer gehalten.“²⁰

Wickram scheint also nichts Neues geboten zu haben, vielmehr verstand er, längst Bekanntes unterhaltsam zu arrangieren und spannend in Szene zu setzen. Mehr wollte er angeblich auch nicht. Die im „Rollwagenbüchlein“ vereinten „schwenck vnd Historien“ sollten nach seinen eigenen Worten der Kurzweil dienen, „... niemants zů underweysung noch leer, auch gar niemands zů schmach, hon oder spott ...“²¹ Hier fand sich vieles von dem wieder, was auf der Straße in Umlauf oder von Wickram selbst erfahren worden war. Gewidmet ist das Werk einem Colmarer Gastwirt, der auch einen Reise- bzw. sogenannten Rollwagen zur jährlich stattfindenden Messe gen Straßburg schickte und mit den Geschichten seinen Gästen neuen Gesprächsstoff lieferte.²² Aber so seicht, unpolitisch und kritiklos, wie Wickram vorgibt, ist seine Darstellung oft gar nicht. Dem aufmerksamen Leser bietet er doch mehr als billige Unterhaltung und Radau auf dem Niveau einer Reiselektüre.

So gewährt das literarische Sammelsurium nicht nur gute, sondern auch provozierende Einblicke in das aktuelle Geschehen, in menschliche Verhaltensweisen und kulturelle Normen. Hier wird ein wenig aus dem Nähkästchen geplaudert, dort ein Seitenhieb verteilt oder jemand der Lächerlichkeit preisgegeben. Wickram stellt nicht nur dar, er bewertet auch und fordert indirekt seiner Leser auf, Position zu beziehen. So wird im „Rollwagenbüchlein“ etwas von jenem erzieherischen Antrieb gegenüber der Umwelt sichtbar, der als ein Grundzug von Wickrams literarischer Tätigkeit begriffen wird.²³ Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es lohnenswert, sich die kleine Szene noch einmal genauer anzusehen, in der es ja nicht nur um zwei zänkische Nachbarn, sondern auch um Täufer geht. Möglicherweise steckt hinter

Wickrams Darstellung doch mehr als der bloße Wunsch, dem Leser Zerstreuung zu bieten.

Zunächst einmal fällt auf, daß die Täufer in einem ausgesprochen positiven Licht erscheinen. Sie sind die eigentlichen Sieger, die über die beiden Streithähne moralische Triumphe feiern. Hier scheint Wickram fast eine täuferische Position einzunehmen, wenn er dem Leser die „Welt“ in ihrer Verderbtheit vor Augen führt und am hohen ethischen Niveau der Täufer zugrunde gehen läßt. Unterstrichen wird diese Einstellung durch die so klar vollzogene Umkehr des Täuferbildes. Der mit Schimpf und Schande beladene Wiedertäufer wandelt sich zum untadeligen Menschen. Allerdings ist Wickram zurückhaltend in seinem Urteil. Er verliert sich nicht in Schwarz-weißmalerei. Mögen die Täufer anders oder sogar besser sein, auch die Welt ist nicht nur schlecht. In Gestalt des weisen Bürgermeisters zeigt sie sich von einer freundlicheren Seite. Er entlarvt die beiden Lügner, erkennt, daß sie aufgrund ihres unrühmlichen Verhaltens keine Täufer sein können, geht jedoch keinen Schritt weiter. Eine Empfehlung, die Täufer als Ideal anzunehmen oder sich ihnen gar zuzuwenden, erfolgt nicht. Dies könnte durchaus seine Richtigkeit haben, denn wie im Schwank allgemein üblich, habe auch Wickram in seinem „Rollwagenbüchlein“ keine Vorbilder präsentieren wollen.²⁴ Zu überlegen wäre allerdings, ob durch Auswahl und Verarbeitung des Stoffes nicht zwangsläufig eine sehr persönliche Wertung stattfindet. Wickram hätte sich der Täufer nicht anzunehmen brauchen, und auch die positive Art der Darstellung spricht für sich. Feindlich kann er ihnen nicht gegenübergestanden haben. Wie ausgeprägt die Sympathien waren, läßt sich jedoch kaum mit Sicherheit sagen. Weder Wickrams Biographie noch sein Werk geben Auskunft darüber.

Zumindest bot Colmar, die Stadt, in der Wickram als unehelicher Sohn eines angesehenen Patriziers wohl im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts geboren wurde,²⁵ genügend Möglichkeiten, mit Täufern in Kontakt zu treten oder zumindest Näheres über ihre Glaubens- und Lebenswelt zu erfahren. Anders als in Straßburg beherbergte die Stadt zwar keine radikalen Denker vom Format eines Melchior Hoffman oder Sebastian Franck, aber auch hier gab es unbequeme Gestalten. Da war jener Thomas Müller, der 1525 durch antiklerikale Reden auf sich aufmerksam gemacht hatte und bald darauf zum Täufer geworden war.²⁶ Mindestens zweimal warb er zwischen 1530 und 1535 von der Kanzel in St. Martin für die Täufer, und auch 1545 gab es noch Lebenszeichen von ihm.²⁷ Thomas Müller war nicht der einzige, der sich an der 1524/25 anschwellenden reformatorischen Bewegung beteiligte und bald den Weg zu den Täufern fand, die in und um Colmar bis ins 17. Jahrhundert

hinein aktiv waren.²⁸ Obwohl ähnlich wie in Straßburg nicht mit aller Härte gegen sie vorgegangen wurde, war es den Brüdern und Schwestern auch hier unmöglich, sich frei zu entfalten. Vieles spielte sich im Verborgenen ab. Ein offenes Geheimnis, das auch Wickram bekannt war. Als er in seinem „Dialog von der Tunkenheit“ (1555) auf die Täufer zu sprechen kommt, wird ein abgelegenes Haus zum geeigneten Ort für geheime Treffen. Wickram schildert, wie er nach reichlichem Alkoholgenuß im Traum durch den winterlichen Schwarzwald gestapft sei und plötzlich vor einer alten Klause gestanden habe. Gern hätte er sich aufgewärmt, aber die Angst ließ ihn zögern. Mörder könnten sich in dem Gemäuer aufhalten. Oder sollten es Täufer sein, die dort am Feuer saßen?

Ich docht: ‚Wer nur kein mörder drinnen,
Sunst kem ich ungletzt nit von hinnen.‘

Ich blickt hinein und sah beim fewr
Ein mann, daucht mich nit ungehewr.
Er hat ein buch auff seiner schoß,
Das was nit sunderlichen groß,
Auß diesem er gantz ernstlich laß.
Ein holtzhawer so bey im saß.

Ich docht: ‚Diß sind zwen teuffer gwiß‘,
Und hielt mich gantz still in gheimniß.
Zuletzt hort ich wol von in, das
Ir keiner gar kein teuffer was,
Verstund auch an des alten redt,
Das er nit weit sein wonung het
Im waldt in einem bruderhauß
Und was darum kumen herauß,
Wasser zu schepffen im zu tranck
Auß eim brunnen, so da entsprang,
Hats bey im stohn in zweien krügen.
Ich thet mich freuntlich zu in fügen,²⁹

Obwohl die Täufer nur flüchtig erwähnt werden, hinterlassen sie auch in diesem Fall keinen unangenehmen Eindruck beim Leser. Vor Verbrechern bzw. Mördern muß man sich fürchten, nicht jedoch vor Täufern, die, in ihre Bibellektüre versunken, still am Feuer sitzen. Wickram zeichnet ein überaus friedfertiges Bild, wahrt jedoch auch hier den Abstand. Erst als feststeht, daß die beiden Gestalten keine Täufer sind, betritt der Traumreisende das Haus. Wiederum scheint der Autor sich mit den Täufnern nicht näher einlassen zu wollen, ohne ihnen ablehnend gegenüberzustehen. Zu überlegen wäre, ob

diese eher offene, tolerante Art des Umgangs mit einer verfolgten Minderheit überhaupt in Wickrams Weltbild paßt.

In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, daß Wickram kein Anhänger der katholischen Kirche geblieben ist. Nicht fanatisch, aber mit ganzer Seele bekennd, habe er zu jenen gehört, „... die den Segen der Reformation schlicht aufnahmen und weitergaben.“³⁰ Allerdings ist weder klar ersichtlich, zu welchem Zeitpunkt dieser Wechsel genau stattfand,³¹ noch wie das neue Weltbild im einzelnen aussah. Die Reformation war in Colmar noch nicht offiziell eingeführt,³² als der bereits evangelisch gesonnene Wickram seine Heimatstadt verließ, um mit Beginn des Jahres 1555 in Burkheim/Kaiserstuhl als Stadtschreiber zu wirken.³³ Wickram dem Protestantismus zuzuordnen, reicht als Standortbestimmung eigentlich nicht aus, dafür gab es zu viele Richtungen und Strömungen, denen er sich theoretisch hätte anschließen können. So sind calvinistische Einflüsse entdeckt³⁴ und mit dem Hinweis wieder verworfen worden, daß es an konfessionellen Reflexen in einem spezifischen Sinne fehle.³⁵ Wickrams Haltung gegenüber den Täufern scheint jedenfalls auf kein doktrinäres, sondern ein recht offenes reformatorisches Verständnis hinzuweisen. Möglicherweise gehörte er zu jenen, die der religiösen Auseinandersetzungen mit ihren oft harten Konsequenzen für Andersdenkende einfach überdrüssig waren und zu einem individuell gefärbten Glaubenserleben fanden, das sich jeder eindeutigen Zuordnung entzieht. Zu dieser Einstellung könnte passen, daß Wickram einen aufs Rad geflochtenen, sterbenden Juden vor höhnischen Angriffen in Schutz nimmt³⁶ oder in seinem „Rollwagenbüchlein“ nicht nur den „Luterischen“³⁷, sondern auch den Täufern ein passables Zeugnis ausstellt. Vielleicht zeigt sich hier etwas von jenem zukunftsorientierten Denken, das typisch für Wickrams erzieherisches Wirken gewesen sei: „Sein Weg ist derjenige einer poetischen Antizipation möglicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.“³⁸

Sollte es dieses Ideal zumindest in Ansätzen gegeben haben, erwachsen konnte es nur aus den Trümmern einer christlichen Welt, die verzweifelt um eine Erneuerung rang. Auch Wickram machte keinen Hehl daraus, daß das Lehrgebäude der römisch-katholischen Kirche brüchig geworden war und die geistlichen Repräsentanten versagt hatten. In seinem „Rollwagenbüchlein“ finden sich etliche antiklerikale Äußerungen, die sich nicht nur gegen dumme und verkommene Geistliche richten, sondern auch gegen das Wallfahrtswesen, die Anrufung der Heiligen, die Ohrenbeichte und die Fastengebote.³⁹ Gewiß gehörte Wickram nicht zu jenen, die sich energisch und lautstark in Szene setzten. Er war ein Beobachter, der Gelesenes mit Erlebtem auf seine Art verband und, didaktisch aufbereitet, weitergab.

Mit seiner zwischen Neutralität und Sympathie schwankenden Haltung gegenüber den Täufern steht Wickram abseits des eigentlichen Kampfgeschehens. Er entschied sich für keine der beiden Seiten. Weder lobte er die Täufer in den Himmel, noch hielt er sie für Ausgeburten der Hölle, die es zu bekämpfen galt. Bezogen wird eine vermittelnde Position, die weit entfernt ist von Katharina Zells flammendem Plädoyer für die Täufer⁴⁰, aber auch mit Grimmelshausens utopischem Ideal täuferischen Lebens im über einhundert Jahre später erschienen „Simplicissimus“⁴¹ wenig gemein hat.

¹ Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte, Vierter Band: Wiedertäuferakten 1527 – 1626, hrsg. von Günther Franz, Marburg 1951, S. 91.

² Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IV: Baden und Pfalz, hrsg. von Manfred Krebs, Gütersloh 1951, S. 255.

³ Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte (wie Anm. 1), S. 264.

⁴ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. V: Bayern II, hrsg. von Karl Schornbaum, Gütersloh 1951, S. 95.

⁵ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IV (wie Anm. 2), S. 475.

⁶ So ist z. B. von einer „teuflichen bruderschaft“ die Rede (Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. II: Markgraftum Brandenburg [Bayern I. Abteilung], S. 76); und auch in Münster treibe der Teufel sein Unwesen: „... da laßt sich der teufel öffentlicher sehen mit ufruhr, unzucht, rauben und gotteslesterungen.“ (Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I: Herzogtum Württemberg, hrsg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, S. 165); zur engen Verbindung mit Hexerei, Zauberei u. ä. s. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IV (wie Anm. 2), S. 145 und ebd. S. 21. Zum mittelalterlichen Ketzerbild s. Herbert Grundmann, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, in: Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift W. Goetz, Leipzig 1927, S. 91 – 107; Dieter Harmening, Glaubenslehre - Aberglauben - Ketzerei. Formen der Religionskritik im späten Mittelalter, in: Volkskultur - Geschichte - Religion. Festschrift für Wolfgang Brückner zum 60. Geburtstag, hrsg. von Dieter Harmening und Erich Wimmer, Würzburg 1990, S. 302 – 321.

⁷ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I (wie Anm. 6), S. 32; zu den Mordbrennern s. Bob Scribner, The Mordbrenner Fear in Sixteenth Century Germany: Political Paranoia or the Revenge of the Outcast, in: The German Underworld. Deviants and Outcasts in German History, hrsg. von Richard J. Evans, London/New York 1988, S. 29 – 56.

⁸ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XI: Österreich, 1. Teil, hrsg. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964, S. 73.

⁹ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. IV (wie Anm. 2); S. 128.

¹⁰ 450 Jahre Reformation in Heilbronn: Ursachen, Anfänge, Verlauf (bis 1555), bearb. von Helmut Schmolz u. a., Stadtarchiv Heilbronn, Heilbronn 1980, S. 85.

¹¹ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 29, München 1984 (Nachdruck), Stichwort: Wi(e)dertäufer, Sp. 1334; s. a. ebd., Bd. 21, Stichwort: Taufen, Sp. 190 f. - Wein oder Bier taufen, d. h. verwässern.

¹² Luthers Briefe an seine Käthe, hrsg. von Otto Clemen, Berlin o. J., S. 43.

¹³ Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XI (wie Anm. 8), S. 272.

- ¹⁴ Zu Wickrams Biographie s. Erich Schmidt, Jörg Wickram, in: Allgemeine Deutsche Biographie, 42. Bd., Leipzig 1897, S. 328 – 336 ; P. P. Albert, Jörg Wickram. Altes und Neues über sein Leben, in: Zeitschrift des Freiburger Geschichtsvereins 42 (1929), S. 1 – 10.
- ¹⁵ Erich Schmidt, Jörg Wickram (wie Anm. 14), S. 330.
- ¹⁶ Georg Wickrams Werke, Dritter Band, hrsg. von Johannes Bolte, Tübingen 1903, S. 37.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. I (wie Anm. 6), S. 439.
- ¹⁹ Ebd., S. 598.
- ²⁰ Ebd., S. 217.
- ²¹ Georg Wickrams Werke (wie Anm. 16), S. 3.
- ²² J. Dentinger, Dichter und Denker des Elsass, Strasbourg 1971, S. 118 f.
- ²³ E. Kleinschmidt, Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Voraussetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum, Köln/Wien 1982, S. 249.
- ²⁴ Ingeborg Spriewald, Wirklichkeitsgestaltung im Neubeginn der Prosaerzählung, in: dies., Hildegard Schnabel, Werner Lenk, Heinz Entner, Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert, Berlin/Weimar 1976², S. 287.
- ²⁵ Erich Schmidt, Jörg Wickram (wie Anm. 14), S. 328.
- ²⁶ Kaspar von Greyertz, The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar, 1522 – 1628, Wiesbaden 1980, S. 69.
- ²⁷ Ebd., S. 69 f.
- ²⁸ Ebd., S. 70.
- ²⁹ Georg Wickrams Werke, Vierter Band, hrsg. von Johannes Bolte, Tübingen 1903, S. 102.
- ³⁰ Erich Schmidt, Jörg Wickram (wie Anm. 14), S. 329.
- ³¹ M. Splenlé, Elsassische Bauern und Geistliche des 16. Jahrhunderts in der Darstellung des Colmarer Dichters Joerg Wickram, in: Annuaire de Colmar/Colmarer Jahrbuch 4 (1938), S. 104.
- ³² Die Reformation wurde in Colmar erst 1575 eingeführt; hierzu Kaspar von Greyertz, The Late City Reformation (wie Anm. 26), bes. S. 111 – 123.
- ³³ Jens Haustein, Georg Wickram, in: Literatur Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, hrsg. von Walther Killy, Bd. 12, Gütersloh/München 1992.
- ³⁴ Hannelore Christ, Literarischer Text und historische Realität. Versuch einer historisch-materialistischen Analyse von Jörg Wickrams „Knabenspiegel“- und „Nachbarn“-Roman, Düsseldorf 1974.
- ³⁵ Erich Kleinschmidt, Stadt und Literatur (wie Anm. 23), S. 251.
- ³⁶ Eugen Waldner, Zur Biographie Jörg Wickrams von Colmar, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F. Bd. VII, 46. Bd. (1982), S. 325 f.
- ³⁷ „Von einem münch, der die Luterischen mit einem pantoffel wolt geworffen han“, in: Georg Wickrams Werke, Dritter Band (wie Anm. 16), S. 33 f.
- ³⁸ H. Fricke, Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur, München 1981, S. 235.
- ³⁹ S. Boltes Vorwort zum „Rollwagenbüchlein“, in: Georg Wickrams Werke, Dritter Band (wie Anm. 16), S. XI; auch Udo Sautter, Georg Wickrams Rollwagenbüchlein und die gegebene Ordnung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. XXI (1969), S. 74. Über antikerikale Angriffe Wickrams s. P. P. Albert, Jörg Wickram (wie Anm. 14), S. 4 und 6.
- ⁴⁰ Katharina Zell. Straßburg als Beispiel der Barmherzigkeit. Ein offenes Wort zur Duldung der Täufer, 1557 (Text mit einleitenden Worten von Heinold Fast), in: MGBI, 41. Jahrg. (1984), S. 30 – 33.
- ⁴¹ Hierzu Harry Loewen, Grimmelshausens Wiedertäufer und Utopie-Gedanke im „Simplicissimus“, in: MGBI, 39. Jahrg. (1982), S. 11 – 23.

Die Täufer im Elsaß vor 1712

Literaturbericht Robert Baecher (1987—1992)

Einleitung

1. Seit 1987 liefert Robert Baecher in *Souvenance Anabaptiste Mennonitisches Gedächtnis*, der Zeitschrift des französischen mennonitischen Geschichtsvereins,¹ regelmäßige Artikel über die Täufer im Elsaß des 17. Jahrhunderts. Inzwischen liegen sechs Artikel von ihm vor, in denen er über die Täufergruppen in Markkirch (Sainte-Marie-aux-Mines) und in vier Dörfern zwischen Ill und Rhein (Jebsheim, Ohnenheim, Heidolsheim und Baldenheim) berichtet.² Der letzte Aufsatz von 1992 enthält eine genaue Untersuchung der Gründe, die zum Erlaß von 1712 führten, der die Ausweisung der Täufer aus dem Elsaß verordnete. Baecher wollte ursprünglich Ahnenforschung in den Archiven betreiben und stieß dabei auf hochinteressante unveröffentlichte Dokumente über die Täufer im Mittelelsaß. Es reizte ihn, diese Funde in zusammenhängenden Aufsätzen zu veröffentlichen und auszuwerten. Schon Jean Séguy hatte für sein umfassendes Werk über die Mennoniten in Frankreich³ Archive aufgesucht. R. Baecher setzte diese Arbeit gewissermaßen fort und suchte Material unter anderen in *Archives départementales*, *Archives municipales* und nun auch, vermutlich als erster, in den *französischen Militärarchiven*.⁴ An Hand von notariellen Akten (Kaufverträgen, Mietverträgen und ähnlichem), juristischen Berichten (beispielsweise Beschwerden und Eingaben) und Kirchenregistern versucht er, das *tägliche Leben* der Täufer darzustellen, aber auch ihre sozialen und wirtschaftlichen Leistungen. Es war Jean Rott, Straßburg, der 1987 Robert Baecher den Lesern von *Souvenance* vorstellte, seine Bemühung würdigte und ihn und andere ermutigte, weiter in dieser Richtung zu forschen.⁵

2. Robert Baecher wagt es, neue Thesen vorzubringen und etablierte in Frage zu stellen, z. B., wenn er aufgrund von amtlichen Zusätzen in notariellen Akten behauptet, daß Jakob Ammann⁶ nicht schreiben konnte. Wie verhält sich das zu der Tatsache, daß es einen Brief von J. Ammann an die Pfälzer Prediger gibt und weitere Dokumente, die er unterschrieben hat, jeweils in verschiedener Schrift? Jean Séguy hat sie in einem Brief an John Hostetler analysiert und kommentiert.⁷ Séguy meint, daß Ammann je nach Umgebung und Angelegenheit seine Schrift und Unterschrift änderte. Wenn es um Kirchliches ging, unter Täufem, behauptete er sich als ein autoritärer, strenger Ältester, wenn es sich um öffentliche Angelegenheiten handelte, zeigte

er sich durch die Unterschrift als ein einfacher, schlichter Mann. Doch betont Séguy, daß die Variationen in den Unterschriften von Ammann wahrscheinlich zeigen, daß ihm die Schreibpraxis fehlte und daß er eine komplexe und widersprüchliche Persönlichkeit war. Dieses Beispiel zeigt: Robert Baechers entdeckte Dokumente und seine daran geknüpften Beobachtungen und Thesen bedürfen noch der Diskussion.

3. Robert Baecher weiß das selbst am besten. Seine Artikel wollen keine Schlußkapitel der Forschung sein. Bisweilen korrigiert er selbst seine Hypothesen oder Behauptungen. So hatte er beispielsweise 1988 behauptet, daß die Täufergemeinde in Jepsheim sich der Ammanngruppe anschloß, doch aufgrund weiterer Dokumente, die er später bearbeitete, zeichnete er ein anderes Bild (1991).

R. Baecher bringt alte Dokumente ans Licht. Um sie auswerten zu können, hat er Hilfe und Ratschläge bei Historikern und in Büchern gesucht und damit seine Methode verbessert. Seine Artikel sind nicht die Produkte eines Berufshistorikers, doch müssen Historiker Robert Baecher dankbar sein, denn er vermittelt der Wissenschaft neues Material und neue Impulse.

I. Die Täufer in Markkirch

Obwohl es schon im 16. Jahrhundert Täufer in Markkirch gab, das unter der Herrschaft des evangelischen Hauses derer von Rappoltstein⁸ (Ribeaupierre) stand, sind die Täufer, die man dort im 17. Jahrhundert findet, zum großen Teil, wenn nicht alle, Schweizer Immigranten, die sich in drei Wellen dort ansiedelten.⁹ Die ersten, meist Zürcher Täufer, kamen schon vor 1643 ins Elsaß, einige blieben in den Dörfern der Rheinebene zwischen Colmar und Séléstat (Schlettstadt), andere gingen in die Vogesenstadt Markkirch.¹⁰ Diese Täufer fanden Arbeit und halfen, die durch den Dreißigjährigen Krieg zerstörten Dörfer wieder zu bevölkern und aufzubauen. Zehn bis fünfzehn Jahre später hatten einige von ihnen bereits das Bürgerrecht erworben. In den Bevölkerungslisten von 1690 bis 1695 in Markkirch werden sie nicht mehr als Täufer geführt, sondern unter den besitzenden Bürgern. Diese soziale Integrierung wurde ab 1693, nach dem Bruch mit Jakob Ammann und seiner Gruppe, noch deutlicher.

Die zweite und dritte Immigration welle dauerten von 1690 bis 1695 und von 1708 bis 1712. Bis zu dem Jahr des königlichen Ausweisungserlasses kamen weitere Täufer, also deutsch sprechende Flüchtlinge in das offiziell französisch sprechende Markkirch und ins Elsaß, was nicht ganz konfliktlos abging.¹¹ Das Elsaß war zweisprachig, die deutsche Sprache war die Alltagssprache, französisch war die Verwaltungssprache und wurde meist von den

Bürgern angenommen. R. Baecher fand heraus, daß unter den Täufern der zweiten Welle nicht alle aus den Kantonen Bern oder Zürich kamen, sondern auch welche aus Lothringen, Montbéliard (Mömpelgard) und etlichen elsässischen Dörfern, es waren auch Schweizer, die sich vorher woanders niedergelassen hatten.¹² Zuerst waren die Neuankömmlinge Pächter, nach einige Jahren bewirtschafteten sie ihre eigene Höfe im ganzen Amtsbezirk von Markirch. Dies gelang den Flüchtlingen der letzten Jahre nicht mehr.

Durch R. Baecher erfahren wir, daß Täufer schon vor der französischen Revolution von 1789 Eigentum besaßen. Schon Jean Séguy hatte berichtet, daß, als 1767 die französische königliche Regierung nochmals darauf bestand, daß die Täufer ausgewiesen würden, daraufhin einige Täufer ihre Güter verkauften und wegzogen. Séguy hatte dazu angemerkt, daß man nicht verstehen könne, warum — oder wie — sie ihre Güter verkaufen konnten, wie es der königliche Amtsträger und Richter meldet, man wisse ja, daß sie keine besitzen durften, war der Frage aber nicht weiter nachgegangen¹³. Robert Baecher wies jetzt nach: Kurz vor dem Erlaß von 1712 bildeten die Täufer ein Viertel der Bevölkerung und sie erwirtschafteten ein Drittel des Einkommens der Herren von Rappoltstein.¹⁴ 1710 wurden die Grundstücke und Immobilien der Täufer in dem Markircher Tal (auch Leberau Tal genannt) auf mehr als 45.000 *livres tournois* geschätzt.¹⁵

Auch über die Berufe der Täufer erfahren wir Genaueres. Diejenigen, die vor 1690 kamen, waren zum großen Teil Handwerker, darunter auch Meister (Weber, Müller, Zimmermann, Schuhmacher, sogar ein Waffenschmied war zu finden), etliche waren Kaufleute. Die Täufer der späteren zwei Welten waren Bauern und anerkannte Viehzüchter, die häufig noch eine Winternebenbeschäftigung als Weber hatten. Die Handwerksmeister bildeten Lehrlinge aus, die sie oft aus der Schweiz kommen ließen. Ihre Kundschaft konnte eingeschränkt sein, die Geschäfte sollten den einheimischen Handwerkern nicht schaden. Für den Schuhmacher Jean Hornly wird ausdrücklich festgehalten, daß er eine ausschließlich täuferische Kundschaft hatte, denn „ihre Schuhe“, so wird damals berichtet, „sind anders geschnitten (...)“, vor allem aber, damit „er den anderen Meistern nicht schadet“¹⁶. R. Baecher stellt fest, daß die Täufer, die Mitte des 17. Jahrhunderts nach Markirch gekommen sind, häufig notarielle Akten unterschrieben haben. Es gibt viele notariell beglaubigte Verträge und Urkunden sowie Eheverträge, Testamente, Erbschaftsinventare, Lehrlingsverträge, Obligationen (Schuldverschreibungen).¹⁷ Die Täufer der nächsten Immigrationswellen gingen dagegen nur zum Notar, wenn es unvermeidlich war, selten wurden Eheverträge, Testamente und ähnliches vor dem Notar geschlossen.¹⁸

Die Täufer im Amtsbezirk Markirch waren in zwei religiöse Gruppen geteilt. Den älteren Teil bildeten die *Bürgerstäuffer*, wie R. Baecher sie nach ihrem sozialen Rang und Status nennt. Einer der Leiter war Ruodolf Houser (auch Hauser), ein Müllermeister.¹⁹ Er stammte aus einer wohlhabenden Familie, die seit 1650 im Elsaß ansässig war. Sein Vater, Ulrich Houser, war 26 Jahre lang Pächter der herrschaftlichen Mühle in Ohnenheim (1650 - 1676). Nach den wiederholten Zerstörungen durch den holländischen Krieg (1672 - 1679) gab er die Pacht an einen Neffen weiter und kaufte eine Mühle in Markirch.²⁰ Eine Erbschaftsurkunde von 1697 zählt zahlreiches Mobiliar und Kleider auf, die der Familie gehörten. Ruodolf Houser stellte sich gegen Jakob Ammann und die strikte Auffassung des Dordrechter Bekenntnisses über Meidung und Fußwaschung. Er hatte Kontakt mit den Täufern in der Schweiz und in der Pfalz. Im Gegensatz zu der Ammanngruppe besaß diese Gruppe als Täufergemeinde Güter mit Häusern und Nebengebäuden und den dazugehörenden Ländereien: in Markirch, Fertrup und Eschery, dazu ein Versammlungshaus in Saint-Philippe.²¹

Über Jakob Ammanns Herkunft weiß man noch wenig. 1695 wurde er sesshaft in Markirch, in Klein Leberau. Von 1693 bis 1695 könnte er in Heidolsheim gewohnt haben.²² Aus den notariellen Urkunden geht hervor, daß er ein Gärtlein, zwei Kühe und drei Ziegen besaß. Er wird neunzehnmal als Zeuge in notariellen Urkunden erwähnt. Sein Spitzname *Yagi* wurde französisiert in *Jacqy*. Ammann unterschrieb fast immer mit dem Zeichen I. A., die Akten enthalten die Bemerkung, daß „der sogenannte Ammann nur sein Zeichen gemacht hat, da er nicht schreiben kann“²³. Die bisherige Geschichtsschreibung sah in Ammann einen „eigensinnigen, leicht eingebildeten und kühnen Mann“. Dies deutete seine Unterschrift, so Séguy, auf einem Dokument von 1703 an.²⁴ R. Baecher meint, daß die nicht-notariellen Dokumente, die eine sichere und schöne Unterschrift zeigen, eine andere Schrift aufweisen und deshalb von einer anderen Hand stammen. Ammann hatte also wohl jemanden, der für ihn schrieb.²⁵

II. Die Täufer in der Rheinebene, im Ried²⁶

Der Ried war eine unfruchtbare, sumpfige Gegend, nicht selten von Hungersnot und Seuchen geplagt. Die Dörfer an der Ill und am Rhein lagen an der Durchgangsstraße der Truppen, die Häuser, Scheunen und Gärten plünderten und zerstörten. Nach dem Dreißigjährigen Krieg waren die Dörfer zu 50 bis 80 Prozent zerstört. Etwa fünfzehn Jahre vor dem Westfälischen Frieden (1648) war die Bevölkerung weggezogen und das Land lag wüst.

1. Wo und unter welchen Bedingungen finden die Täufer Aufnahme?

Die Dörfer Jebbsheim, Ohnenheim und Heidolsheim gehörten wie Markkirch dem Herren von Rappoltstein, Baldenheim dem Grafen von Württemberg, der es an den Herren von Rathsamhausen vergeben hatte. Als 1673 der Graf Johann-Jakob von Rappoltstein starb, folgte ihm sein Schwiegersohn, Pfalzgraf Christian II. von Birkenfeld, der die gleiche Toleranz den Täufern gegenüber zeigte. Als 1690 die von Rathsamhausen ohne Nachfolger ausstarben, vergab Ludwig XIV. das Land an den Marquis Jules-Louis de Chamley. Jebbsheim und Baldenheim waren evangelische, Ohnenheim und Heidolsheim katholische Dörfer.

Die Einwanderung der Täufer, zumeist Flüchtlinge aus dem Kanton Zürich, in die Rheinebene begann schon vor 1643. Die Herren von Rappoltstein und die von Rathsamhausen, aber auch die Bistümer Straßburg und Zabern (Saverne) hießen die Schweizer Flüchtlinge willkommen. In Ermangelung eines Besseren wurden die Täufer auch auf den Ländern der Württemberger zugelassen, doch nur für sechs Jahre: „Nach verfließung dieser Zeit sollten sie das ihrige zu gelt machen und fortziehen“, schreibt 1650 der lutherische Pfarrer Eccart von Jebbsheim in der Gemeindechronik.²⁷ Das Bistum von Zabern duldete die Täufer dann aber doch nur für die paar Jahre, die nötig waren, um Land, Höfe und Mühlen wieder zu neuer Blüte zu bringen. Bereits 1655 wurden die Täufer ausgewiesen, wenn sie auf ihrem Glauben beharrten und nicht konvertieren wollten. Die bischöfliche Verwaltung bedauerte schon 1656 den Verdienstausschlag (den entgangenen Gewinn), im Dorf Hessenheim wurden die Täufer sogar vermißt, weil das Dorf nun leer stand. Hier und da wurden sie wieder auf ihren früheren Ländern als Pächter angestellt. Die Herren von Rappoltstein und Rathsamhausen waren den Täufern gegenüber wohlgesinnt. R. Baecher vermutet, daß der Graf Johann-Jakob von Rappoltstein sich für die Täufer gegenüber der Zürcher Regierung eingesetzt hat. Der Chronist Ottius berichtet, daß außer den Niederlanden auch ein Teil der protestantischen elsässischen Ritterschaft Zürich darum bat, die festgehaltenen eingefrorenen Güter der ausgewanderten Täufer an die Besitzer bedingungslos freizugeben, d. h. nicht erst, wenn sie ein evangelisches Taufzeugnis vorweisen konnten.²⁸ Einige Täufer wandten sich 1660 an Zürich und baten um ihr Geld, doch vergeblich. In manchen Fällen war es nur durch Umwege oder eben durch Konvertieren wiederzuerlangen.²⁹

Viele Täufer kamen nach, sie hielten ihre Versammlungen im oberen Schloß von Jebbsheim. Dies empörte den neuangeworbenen evangelischen Pastoren Eccart, der verlangte, daß die Täuferversammlungen verboten werden. Dies konnte er aber nicht erreichen, das „Unkraut“ ließ sich nicht entfernen.³⁰

Graf Johann-Jakob von Rappoltstein gewährte den Täufern Religions- und Kultfreiheit. Er hatte mit ihnen sogar vereinbart, daß der Älteste der Gemeinde, weil er ein Geistlicher war, von jeglicher Steuer befreit sei.³¹ In Baldenheim erlaubten die Herren von Rathsamhausen den Täufern schon um 1660, daß sie als Gemeinde einen festen Versammlungsort haben, vermutlich war es auf dem Hof des Felix Schnebele, der 1657 den Rang eines Bürgers von Baldenheim erworben hatte.³²

2. Die Täufer etablieren sich, Bedingung ihrer Niederlassung

Einige Täufer wurden direkt vom Herren von Rappoltstein eingestellt. Der Pastor Eccart berichtet 1650, daß er Täufer anstellte, um den verwilderten Schloßgarten urbar zu machen sowie um das Haus und andere zerstörte Gebäude zu reparieren.

Die großen Höfe und Mühlen der Herren von Rappoltstein waren bis zum Erlaß von 1712 an Täufer verpachtet. Für alle Pachtverträge, die Täufer unterschrieben, waren sie vom Eid befreit, dafür mußten sie die „Handtreue an eydes statt“ leisten.³³ Schon vor 1650 war der herrschaftliche Hof von Jepsheim an einen Täufer verpachtet, später wurde daraus sogar Erbpacht.³⁴ Ab 1700 bekam der Pächter Jakob Kleiner auch noch den „grossen Reebgarten“ in Pflege und zur eigenen Nutzung, unter der Bedingung, daß er den Zaun repariert und die Weintrauben mit Stützen versorgt. Dies ist eine Seltenheit, Täufer waren in der Regel keine Weinbauern. Die herrschaftliche Mühle in Ohnenheim war an Ulrich Houser 26 Jahr lang verpachtet, sein Neffe übernahm die Pacht.³⁵ Nur für kurze Zeit, denn in den Jahren, wo die Täufer mehr oder weniger angegriffen wurden, kam — unter dem Druck des örtlichen katholischen Priesters — die Mühle in die Hände eines Katholiken, der aber unbefriedigend arbeitete.³⁶ Die Pächter der herrschaftlichen Höfe und Mühlen waren jeweils auch die religiösen Leiter der Täufer. In der Ohnenheimer Mühle versammelten sich die Ältesten und Prediger 1660 und übernahmen das Dordrechter Bekenntnis.

Kurze Zeit nach ihrer Ankunft kauften die Täufer freie Plätze in den Dörfern und bebauten sie, auch eigneten sie sich Höfe, Mühlen und Ölmühlen an. Die ersten Jahrzehnte nach dem Dreißigjährigen Krieg war man ihnen gegenüber sehr wohlwollend. Täufer durften sogar das Bürgerrecht erwerben. Durch ihre wirtschaftlichen und sozialen Leistungen arbeiteten sie der späteren Einwanderung Gleichgesinnter vor, die in größerer Zahl in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts kamen. Doch in den Jahren um 1680 gestaltete sich ihr Dasein schwieriger. Die Täufer durften das Bürgerrecht beantragen, aber nur, wenn sie bereit waren, zu konvertieren. Auch der Ankauf von Häu-

sern oder die Baugenehmigungen wurden nur mit Zögern gewährt. Damit wollte man die Zahl der Täufer einschränken. Offiziell, und zwar bis zum Erlaß von 1712, waren zum Beispiel in Jepsheim nur zwischen vier und sechs Familien geduldet, und sie mußten dafür ein *Schirmgeld* zahlen. In Wirklichkeit lebten 10 bis 19 Täuferfamilien im Dorf, etwa 25 Prozent der Bevölkerung, die der örtlichen Obrigkeit als *Hindersassen und Schirmsverwanten* galten und dafür auch eine besondere Steuer zahlen mußten.³⁷ In Ohnenheim, einem katholischen Dorf, bildeten 1659 die Täufer fast die Hälfte der Bevölkerung.³⁸ Der größere Teil unter ihnen war Bauer oder Viehzüchter, etliche Handwerker. Die Steuern auf das Erwirtschaftete waren niedrig, in den Anfangsjahren waren die Immigranten davon sogar befreit.³⁹ Die Täuferfamilien zeigten sich jedoch sehr beweglich, schon ab 1660 verließen etliche das Elsaß und zogen in die Pfalz, andere in ein benachbartes Dorf.⁴⁰

3. Verschiebung der Verhältnisse

In Jepsheim durften 1679 neue Täuferfamilien bleiben, wenn sie einwilligten, daß die Kinder getauft und sie in die Dorfkirche und -schule geschickt würden. Die Ausdauer und Eindringlichkeit des lutherischen Pastoren und der Familie Berckheim, Mitbesitzer und -verwalter der Grafschaft von Rappoltstein, haben auch Früchte getragen, ganze Täuferfamilien oder einzelne Täufer konvertierten. Am 7. Dezember 1679 wurde der Täufer Hans Jacob Baumann, 22 Jahre alt, geboren in Jepsheim, in der lutherischen Kirche getauft. Das Kirchenregister von Jepsheim berichtet das Ereignis ausführlichst. Anwesend waren hohe Persönlichkeiten, die als Paten beistanden: der Graf Julius Eberhardt von Berckheim, der Steuereinzahler, der Sekretär der herrschaftlichen Administration und der Richter von Jepsheim, Patin waren die Frau von Pastor Eccart und die Frau eines Juristen (*écoutète*). Die nächste Konvertitentaufe 1682 wurde als genauso wichtig und bedeutungsvoll angesehen, keine Geringeren als Mitglieder der Familien von Rappoltstein, von Birkenfeld und von Berckheim waren die Paten, wie auch der Vogt von Colmar, der Pastor Weber von Colmar und die Frau des Pastors Klein von Colmar. Der Frischgetaufte wurde großzügig mit 50 Gulden beschenkt.⁴¹ Doch ab 1683 erließ die streng katholische französische Regierung eine Maßnahme, die Bekehrungen zur Protestantischen Konfession verbot. Die Beziehungen zwischen Täufer und den lokalen Protestanten normalisierten sich infolgedessen.

In Ohnenheim warfen die katholischen Priester den Täufern Verleumdungen vor, die Täufer würden behaupten, daß die katholischen Gebete von Gott nicht erhört werden, weil die Katholiken schwören und schreien (sich

anschreien). Doch der Pfalzgraf ließ verstehen, daß die Täufer wirtschaftlich unentbehrlich seien und deshalb weiterhin toleriert werden.⁴² Im selben Dorf waren auch immigrierte Schweizer Calvinisten, mit denen sich die Täufer leicht anfreundeten, da sie über eine gemeinsame Kultur und Sprache verfügten. Täuferische Prinzipien überzeugten auch manche Reformierte: 1674 stellten die Calvinisten die Kindertaufe und den Eid in Frage, doch da griff die Kanzlei von Ribeauvillé ein. Die Eigenarten der Täufer wollte sie nur bei Täufern respektieren und anerkennen, bei anderen könnten sie keinesfalls hingenommen werden.⁴³ Täufer der zweiten Generation konvertierten dann nicht selten zu den Calvinisten.⁴⁴

4. Einstellung zur Amischen Spaltung

R. Baecher legt viele Details und Einzelheiten vor über die verschiedenen wichtigen Täufergestalten und das Gemeindeleben in den vier Dörfern. Einiges wurde von den örtlichen Pastoren in den Kirchenbücher registriert.⁴⁵ In Baldenheim hatte die Täufergemeinde sogar einen eigenen Platz auf dem Friedhof bei der Kirche. Wenn die verstorbenen Täufer in den anderen Dörfern nicht begraben werden konnten, wurden sie in Baldenheim bestattet.⁴⁶ Die Stellung der Täufer in den Rieddörfern zur Zeit der amischen Spaltung zeugt von ihrer großen Selbstsicherheit und ihrer Unabhängigkeit von den anderen Täufern. Anders als die Täufern in Markirch entschlossen sie sich nicht sofort für die eine oder andere Gruppe, sondern erst nach längerem Überlegen. In der Mühle in Ohnenheim traf man sich mit den Brüdern aus der Schweiz und der Pfalz, mit welchen sie ohnehin Kontakt pflegten.⁴⁷ Jebshem und Ohnenheim zog es zwar für kurze Zeit zur Partei von Ammann, dann aber haben sie mit den anderen Gemeinden die Verwerfung des Jakob Ammann vollzogen.

Geduldet wurden die Täufer besonders, wenn sie die wirtschaftliche Not schnell und gut beheben konnten. Als die Spuren des Dreißigjährigen Krieges fast beseitigt waren, wurden sie des öfteren schikaniert und zum Übertritt gedrängt. Man verbot ihnen, das Bürgerrecht zu erwerben, auch der Kauf von Gütern wurde für einige Jahre schwieriger. Als die französische Regierung mehr Druck auf die evangelischen Gemeinden im Elsaß ausübte, wurden die Verhältnisse wieder günstiger für die Täufer.⁴⁸ Sie blieben es bis zum Ausweisungserlaß von 1712.

III. Ursachen des Erlasses von 1712

Der jüngste Beitrag von R. Baecher zur Geschichte der Täufer im Elsaß wirft ein neues Licht auf die Ursachen, die zu der Ausweisung der Täufer aus dem

Elsaß durch den Erlaß von 1712 geführt haben. Jean Séguy hatte die wiederholten Versuche der katholischen Geistlichen in Markirch dafür verantwortlich gemacht.⁴⁹ R. Baecher beobachtet hingegen, daß die Täufer die Angriffe der Katholiken in Markirch nicht zu befürchten hatten. Die Katholiken waren nur eine Konfession unter mehreren, es gab Reformierte, Lutheraner und Täufer. Eher drohte schon in Ohnenheim durch Angriffe und Verdächtigungen der katholischen Priester die Ruhe der Täufer gestört zu werden.

Erste Hinweise finden sich in einem Bericht von 1795⁵⁰, in welchem ein Steuerprüfer die Geschichte der Täufer auf dem Land der Herren von Rappoltstein beschreibt. Ohne jegliches Zögern wird behauptet, daß „angesehene Persönlichkeiten“ mit den Intrigen gegen die Täufer begannen hätten. Diese Persönlichkeiten hätten zuerst Kontakt mit den Täufnern aufgenommen und ihnen mitgeteilt, daß sie ihre Höfe aufkaufen möchten. Als die Täufer das ablehnten, wandte man sich an den königlichen Kanzler Voysin in Versailles. R. Baecher bemerkt, daß ein Bericht, der kurz nach der französischen Revolution geschrieben worden ist, nicht versäumt hätte, die Kirche anzuschwärzen, wenn sie in die Sache tatsächlich verwickelt gewesen wäre.⁵¹ Die Militärarchive in Paris bewahren unter anderem die Korrespondenz auf, die zwischen dem königlichen Vertreter im Elsaß, Intendant De La Housaye, und der Regierung in Versailles stattfand. Diese Korrespondenz, die Täufer in Markirch betreffend, ist ab Mai 1712 vorhanden. Leider fehlt einer der wichtigsten Briefe, derjenige, der die Existenz der illegalen Täufer anzeigt. Es könnte sein, daß es der Brief ist, der in dem Verzeichnis aufgeführt wird, aber nicht vorhanden ist (Brief vom 5. Juni 1712). Am 4. Juli wurde nach Versailles geschrieben, auch dieser Brief ist verloren gegangen. Doch die Antwort darauf vom 10. Juli ist erhalten und verweist auf ihn. Es ist deutlich zu sehen, daß man Interesse daran hatte, die Drahtzieher der Ausweisung verborgen zu halten; denn der Briefkopf mit den Angaben über den Empfänger des am 10. Juli geschriebenen Briefs wurde sorgfältig ausgeschnitten. Doch geht aus dem Brief hervor, daß der Adressat die Situation der Täufer bestens kannte. Er hatte verlangt, daß diejenigen Täufer, die schon länger als 20 Jahre im Lande sind, verschont bleiben. Die *Bürgertäufer* in Markirch waren also nicht das Ziel der Intrigen, sondern die Gruppe der Amischen, jene Berner Täufer, die Ende des 17. Jahrhunderts immigriert waren. Sie waren reiche Viehzüchter geworden und erweckten durch ihren wirtschaftlichen Erfolg Neid. Die Antwort, die R. Baecher Voysin zuschreibt, ging nicht darauf ein. Sie ist in der zweiten Hälfte nicht ganz klar, aber es geht eindeutig daraus hervor, daß der Vorschlag, zwischen länger ansässi-

gen und neu hinzu gekommenen Täufern zu unterscheiden, nicht überzeugt. In der Tat betraf der Erlaß von 1712 dann auch alle Täufer.

Monsieur,

ehe ich dem König berichte, was Sie mir in dem Brief, welchen mir am 4. des Monats zu schreiben Sie sich die Mühe gemacht haben, die neuen Niederlassungen von Täufern betreffend, die im Elsaß stattfinden, ausführen, wäre ich dankbar, zu wissen, welche Berufe die 50 Familienhäupter, die, wie Sie sagen, in ca. den letzten 12 Jahren in diese Provinz einwanderten, haben und ob es irgendeinen Grund gibt, sie zu tolerieren (tolérer), denn der König scheint keineswegs die Absicht (intention) zu haben, sie dort zu dulden (laisser), da seine Majestät in seinem Königreich diese Uneinheitlichkeit der Konfession (diversité de religion) nicht hinnehmen (souffrir) mag; und jene [die Täufer] sie [ihre Konfession] nicht öffentlich ausüben dürfen.

Ich weiß auch nicht, wieso Sie eine Frist von 20 Jahren ansetzen, um nur diejenigen, die seitdem gekommen sind, zu verjagen. Die Provinz Elsaß untersteht dem König seit dem Vertrag von Münster. Wenn es die Vernunft (...), daß der König [der Sache] Beachtung schenken würde, mit Rücksicht auf die aktuelle Lage, könnte man sich vielleicht entscheiden, es noch eine Zeit lang geheim zu halten, in Hoffnung und Frieden, eher als eine Frist von 20 Jahren, die aussähe, als würde man es gestatten und den Leuten dieser Sekte die Erlaubnis geben, in Frankreich zu bleiben, wenn sie beweisen, daß sie schon über 20 Jahre dort sind.⁵²

Die notariellen Verkaufsakten von Markirch bestätigen nach R. Baecher seinen Verdacht, daß die Vertreibung der Täufer vor allem aus wirtschaftlichem Neid erfolgte. Noch im Juli und August 1712 haben Täufer Land gekauft, niemand vermutete, daß in kürzester Zeit, schon am 9. September 1712, die Ausweisung über die Täufer verhängt werden würde.⁵³ Drei der fünf größeren Höfe wurden an François-Luc Bartemann, Vorsteher⁵⁴ der Grafschaft Rappoltstein seit 1704 und Mitglied des *Conseil Souverain d'Alsace*, am 24. und 25. September 1712 im Werte von 11.500 *livres tournois* verkauft.⁵⁵ Doch vermutet R. Baecher, daß Bartemann nur ein Strohhalm für Frédéric-Louis Waldner von Freunstein war. Etwa ein halbes Jahr später kündigt er zwei der Kaufverträge. In einem Fall erlaubte er dem ursprünglichen Besitzer, Christ Kropff, den Hof zu nutzen und so zu gestalten, wie es ihm gefällt. Aber was konnte Kropff anderes tun, außer es an den nächsten Interessenten zu verkaufen, nämlich Frédéric-Louis Waldner? Im zweiten Fall ging Bartemann mit F.-L. Waldner einen Vertrag ein und verkaufte den Hof zum Erwerbspreis, also ohne Gewinn.⁵⁶ Waldner stellte dann Täufer an, um die Höfe zu verwalten!⁵⁷

Waldner, Herr von Schweighausen, war der Verwalter der Grafschaft Rappoltstein und bekannt als ein gewiefter Jurist. Er wußte bestens über die politische und rechtliche Schwäche der Täufer Bescheid, nach königlichem Recht waren sie auf französischem Boden nicht geduldet. Dies wurde von Versailles immer wieder betont, besonders in Teilen Lothringens, wo manche eine Bleibe suchten. Darüber hinaus verkehrte Waldner am königlichen Hof in Versailles und war mit dem Duc d'Orléans befreundet.

Im Herbst 1712 erhielt der königliche Intendant, De La Houssaye, die Erlaubnis, daß die Täufer, welche Pächter der herrschaftlichen Höfe waren, bis Ende April 1713 bleiben dürfen.⁵⁸

Manche Täufer zogen in die Pfalz und das Herzogtum Zweibrücken, andere, besonders die Amischen, gingen in das benachbarte Tal (Val de Villé), nach Lothringen, in das Fürstentum Salm oder in die Reichsgrafschaft Mömpelgard. In Markirch blieben einige Familien trotz der wiederholten königlichen Aufforderungen, wegzuziehen. Die Täufer, so schließt R. Baecher, wurden mehr für das, was sie besaßen, als für das, was sie glaubten, aus Frankreich ausgewiesen.

¹ Vorgestellt von HEINOLD FAST in MGB 39 (= NF 34), S. 113 - 6. — Sie hat die ISSN 0769-1734, ist aber besser bei dem Hg. CLAUDE JEROME, 1 Kroetengass, F-67560 Rosheim oder bei JEAN HEGE, 3 rue A. Daudet, F-67110 Reichshoffen zu bestellen. Fortan abgekürzt als Souv. Anab. mit Jahreszahl.

² *La communauté anabaptiste du bailliage de Sainte-Marie-aux-Mines: 1690 - 1730*, Souv. Anab. 1987, 57 - 90; *Les anabaptistes du bailliage de Jebsheim au XVII^e siècle*, Souv. Anab. 1988, 35—56; *Les anabaptistes d'Alsace au XVII^e siècle: Ohnenheim*, Souv. Anab. 1989, 23 - 62; *Les anabaptistes d'Alsace au XVII^e siècle: Heidolsheim*, Souv. Anab. 1990, 52 - 74; *Les anabaptistes d'Alsace au XVII^e siècle: Baldenheim*, Souv. Anab. 1991, 78 - 96; 1712: *enquête sur une date capitale*, Souv. Anab. 1992, 35 - 53.

³ JEAN SÉGUY, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, (Coll.: Société mouvement sociaux et idéologies, Première série: Etudes 17) Paris/La Haye: Mouton 1977.

⁴ Aufgesuchte Archive: Archives départementales du Haut-Rhin (ADHR) (Colmar), Archives départementales du Bas-Rhin (ADBR) (Strasbourg), Archives municipales de Sélestat (Bibliothèque humaniste), Archives municipales de Sainte-Marie-aux-Mines, Archives municipales de Baldenheim, Service Historique de l'Armée de Terre (Vincennes bei Paris), Kantonalarchiv in Basel.

⁵ Souv. Anab. 1987, S. 57.

⁶ Baecher schreibt, gestützt auf historische Dokumente, meist Aman, bleibt darin aber nicht konsequent. Wir folgen der geläufigen Schreibung.

⁷ Vgl. dazu John A. HOSTETLER, *Amish Society*, 3., rev. Aufl., Baltimore/London: John Hopkins University Press 1980, S. 43 - 6.

⁸ Für die Herrschaftsverhältnisse s. Gerhard KÖBLER, *Historisches Lexikon der deutschen Länder. Die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 3. verb. und erw. Aufl., Mün-

chen: C.H. Beck 1990 unter den Stichwörtern Berkheim (S. 47), Rappoltstein (S. 432f.) und Rathsamhausen (S. 433).

⁹ Die Täufer in Markkirch werden von Marpeck in einem Brief von 22. Januar 1555 erwähnt, s. *Kunstbuch Nr. 15*, zitiert in SÉGUY (wie Anm. 3) S. 112.

¹⁰ Souv. Anab. 1987, S. 63; 1988, S. 36 - 38; 1989, S. 25.

¹¹ SÉGUY (wie Anm. 3) S. 130 - 136.

¹² Souv. Anab. 1987, S. 66 - 67.

¹³ SÉGUY (wie Anm. 3), S. 167 Anmerkung 112.

¹⁴ R. Baecher zitiert den Brief des königlichen Amtsträgers und Richters von Markkirch an den königlichen Intendant De la Houssaye, Souv. Anab. 1987, S. 69. Ein Intendant war ein hoher Verwaltungsbeamter.

¹⁵ Souv. Anab. 1987, S. 72. — Die *livre tournois* (von der Stadt Tours) war eine Rechnungseinheit. Ein Louis d'or (französische Währung) war 24 *livres tournois* wert. In den Akten ist es die gängige Angabe.

¹⁶ Souv. Anab. 1987, S. 74.

¹⁷ Souv. Anab. 1987, S. 60.

¹⁸ Souv. Anab. 1987, S. 63.

¹⁹ Souv. Anab. 1987, S. 78 - 79.

²⁰ Souv. Anab. 1987, S. 78; Souv. Anab. 1988, S. 38.

²¹ Souv. Anab. 1987, S. 80.

²² Souv. Anab. 1990, S. 71-74.

²³ "Ledit aman a seulement fait sa marque ne sachant escrire", Souv. Anab. 1987, S. 75, vgl. die Abb. ebd. S. 76.

²⁴ SÉGUY (wie Anm. 3) S. 258; vgl. HOSTETLER (wie Anm. 7) S. 41 - 47.

²⁵ Souv. Anab. 1987, S. 75.

²⁶ Die im folgenden genannten Orte Baldenheim, Heidolsheim, Ohnenheim und Jepsheim liegen östlich der Linie Schlettstadt (Sélestat) - Colmar, etwa auf halber Höhe zwischen Ill und Rhein.

²⁷ Souv. Anab. 1988, S. 36.

²⁸ ORTIUS, *Annales Anabaptistici*, Basel 1672, zitiert Souv. Anab. 1990, S. 54.

²⁹ Souv. Anab. 1989, S. 47.

³⁰ Souv. Anab. 1988, S. 37.

³¹ Souv. Anab. 1989, S. 29.

³² Souv. Anab. 1991, S. 88, vgl. S. 85 - 87.

³³ Souv. Anab. 1987, S. 52.

³⁴ Souv. Anab. 1987, S. 51.

³⁵ Ulrich Houser kaufte eine Mühle in Markkirch.

³⁶ Souv. Anab. 1989, S. 48.

³⁷ Souv. Anab. 1988, S. 42 und 47.

³⁸ Souv. Anab. 1989, S. 27.

³⁹ Souv. Anab. 1989, S. 29.

⁴⁰ Souv. Anab. 1989, S. 35 - 36, Souv. Anab. 1990, 58, 69.

⁴¹ Souv. Anab. 1988, S. 41 - 42.

⁴² Souv. Anab. 1989, S. 39 - 45.

⁴³ Souv. Anab. 1989, S. 46.

⁴⁴ Souv. Anab. 1989, S. 46 - 47.

⁴⁵ Souv. Anab. 1988, S. 46 - 47, Souv. Anab. 1991, S. 90.

⁴⁶ Souv. Anab. 1991, S. 91 - 92.

⁴⁷ Souv. Anab. 1989, S. 52, Souv. Anab. 1991, S. 92.

⁴⁸ Die Lutherischen und Reformierten im Elsaß waren die einzigen protestantischen Kirchen, die im katholischen Königreich geduldet wurden. Ihre Duldung war in den Verträgen von Osnabrück und Münster 1648 ausgehandelt. Als 1685 das Edit de Fontainebleau das Edit de Nantes von 1598 für Frankreich aufhob und die Evangelischen das Land verlassen mußten, galt dies nicht für das Elsaß.

⁴⁹ SÉGUY (wie Anm. 3), S. 134 - 136.

⁵⁰ Souv. Anab. 1992, S. 51 - 53; erstmals abgedruckt und kommentiert in R. BAECHER/J. SÉGUY, *Les Mennonites dans la Révolution Française* (Les cahiers de Christ Seul 1989 Heft 4), Montébeliard 1989.

⁵¹ Souv. Anab. 1992, S. 43.

⁵² *Monsieur,*

Avant de rendre compte au Roy de ce que vous me marquez dans la lettre que vous avez pris la peine de m'écrire le 4 de ce mois, au sujet des nouveaux établissements d'anabaptistes qui se font en Alsace, je serais bien aise de savoir de quelle profession sont les 50 chefs de famille que vous dites qui sont entrés depuis 12 ans environ dans cette province, et s'il y a quelque raison de les tolérer parce que le Roy ne paraît nullement dans l'intention de les y laisser. Sa Majesté ne voulant point souffrir dans son royaume cette diversité de religion; qu'ils ne peuvent avoir d'exercice public. Je ne sais aussi pourquoi vous mettez un terme de 20 ans pour ne chasser que ceux qui sont venus depuis ce temps. La province d'Alsace est au Roy depuis le traité de Munster. S'il y avait que la raison qui (incitât?) que le Roy y fit attention eut égard à la conjoncture présente, peut-être pourrait-on prendre le parti de dissimuler encore pour un temps dans l'espérance et la Paix plutôt que de fixer ainsi un terme de 20 années qui paraîtrait autoriser et donner permission aux gens de cette secte de demeurer en France en prouvant qu'ils y sont depuis 20 ans. Souv. Anab. 1992, S. 47.

⁵³ Souv. Anab. 1992, S. 47.

⁵⁴ „Grand Bailli“, hier wohl Domänenvorsteher.

⁵⁵ Schätzungsweise 3 Mill. heutige Francs, also knapp eine Mill. Deutsche Mark.

⁵⁶ Souv. Anab. 1992, S. 44 f.

⁵⁷ Souv. Anab. 1987, S. 72.

⁵⁸ Souv. Anab. 1992, S. 48.

Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung

„Da man angefangen hat der Sünde zu wehren und nicht mehr in allem durch die Finger zu sehen, ist das bei vielen nicht gut angekommen.“

Ulrich Ammann, 1698

1. Die Elsässer nehmen das Dordrechter Bekenntnis an

Am 4. Februar 1660 nehmen eine Reihe von leitenden Personen aus elsässischen Täufergemeinden das Dordrechter Bekenntnis „gantz und gahr“ als das ihre an.¹ Wenn wir an die christologischen Debatten des 16. Jahrhunderts denken zwischen niederländischen Mennoniten und Schweizer Brüdern, dann ist diese Übereinkunft alles andere als selbstverständlich.²

Nun ist das Dordrechter Bekenntnis von seiner ganzen Zielsetzung her bestimmt kein polarisierendes, extremes Positionspapier. Im Gegenteil, es sollte der Versöhnung und dem Brückenschlag dienen. Zum einen ging es um eine weitere Annäherung von innermennonitisch zerstrittenen Gruppierungen in den Niederlanden. Zum andern wollte man sich aber auch dem calvinistisch-reformierten Umfeld als zwar theologisch eigenständige, aber doch gleichfalls ehrenwerte, seriöse und staatsbejahende Glaubensrichtung vorstellen, die in keiner Weise etwas mit jenen als Inkarnationen des Aufruhrs verstandenen Reizworten wie Müntzer oder Münster zu tun hatte.

Dieses doppelte Anliegen macht es verständlich, daß bei der Formulierung des Textes theologische Präzision bisweilen bewußt umgangen und diplomatische Zweideutigkeit, wenn nicht gesucht, so doch in Kauf genommen wurde. Hans-Jürgen Goertz hat bestimmt recht, wenn er schreibt: „Die Absicht dieses Bekenntnisses, Fronten aufzuweichen und Schärfen zu mildern, seine biblisch-erbauliche Sprache, seine Abstrahierung von einer konkreten Auseinandersetzungssituation, sein Vorsatz, allgemeingültige Aussagen über den Glauben zu formulieren, und die Bestimmtheit, mit der trotz aller Irenik doch ein deutliches Profil der täuferisch-mennonitischen Glaubensgemeinschaft ... gezeichnet wurde, machten es für viele Mennoniten zu einem anziehenden Bekenntnis.“³

Was mag nun für die Elsässer das Anziehende gewesen sein? Was hat sie als erste Gruppe aus dem Raum der Schweizer Brüder bewogen, dem Bekenntnis offiziell beizupflichten? Ein Blick auf die Unterzeichnenden vermag hier weiterzuhelfen. Zu einem Hauptteil handelt es sich bei ihnen um Zürcher, welche wohl erst im Verlauf der letzten 10 bis 20 Jahre ins Elsaß gekommen

waren.⁴ Nach Jahrzehnten der teils heftigen Verfolgung hatten sie schließlich ihre Heimat verlassen müssen. Zuvor waren sie in ihren Auseinandersetzungen mit den politischen und kirchlichen Obrigkeiten Zürichs jahrzehntelang von den niederländischen Mennoniten intensiv unterstützt worden, und zwar ideel-theologisch, finanziell und diplomatisch.⁵ Entgegen einer immer wieder geäußerten Ansicht haben diese Kontakte und Interventionen zugunsten der schweizerischen Taufgesinnten nicht erst um 1640 begonnen, sondern – wenn auch weniger spektakulär – schon sehr viel früher.⁶ Nachdem aber aller Einsatz zugunsten einer Duldung der Täufer in deren Heimat vergeblich war, gelang es den Niederländern, dieselben von der Aussichtslosigkeit ihrer Hartnäckigkeit zu überzeugen und sie zum Abzug zu bewegen. Dabei stellten sie erhebliche Summen für den Aufbau einer neuen Existenz namentlich im Elsaß und in der Pfalz bereit.

Dieses Verlassen der Heimat widersprach nun aber diametral der in Dokumenten der Schweizer Brüder immer wieder gemachten Forderung, auch bei Schwierigkeiten das Land – und damit die Gemeinschaft der Geschwister – nicht zu verlassen, oder wenigstens nicht ohne „göttliche Ursachen“, was immer das bedeutet haben mag.⁷ Argumentiert wurde dabei immer wieder mit Psalm 24, wonach die Erde des Herrn sei und demnach keine irdische Obrigkeit sich anmassen dürfe, Aufenthaltsrechte zu entziehen. In der Tat ist in Zeiten der Verfolgung, ja der Not und Schwierigkeiten insgesamt, die Frage nach dem Ausharren oder Wegziehen eine der schwierigsten. Das Ringen um Gehen oder Bleiben hat dabei offensichtlich nicht nur eine bloß juristische, sondern neben der emotional-menschlichen eine eminent theologische Dimension.

Sprach für das Bleiben etwa die Solidarität mit den Zurückbleibenden, das Bestehen auf das Widerfahren von Recht und Gerechtigkeit⁸, die Kontinuität des eigenen christlichen Zeugnisses in einem vertrauten Umfeld oder die Bereitschaft, für seine Überzeugungen auch einen notfalls hohen Preis zu bezahlen, so konnte zugunsten des Weggehens ins Feld geführt werden, dem Gegner doch nicht blind und stur ins offene Messer laufen zu wollen, sondern zur Ehre Gottes und als missionarisches Zeugnis anderswo „seines Glaubens zu leben“ zu versuchen, solchermaßen als Fremdling in dieser Welt immer wieder bereit zu sein, Liebgewonnenes zu verlassen, um sich (und seine Familie) einer drohenden Anpassung an den Zeitgeist zu entziehen.

Umgekehrt konnte allzu rasches Weggehen aber auch als Flucht, als Mangel an Glauben, Vertrauen und Leidensbereitschaft ausgelegt werden, als Weg des geringsten Widerstandes. Aber auch das Ausharren und Hierbleiben war von Gefahren bedroht: Es konnte zur Sturheit verkommen, mit der

man sich am eigenen Grund und Boden, an Hab und Gut krampfhaft festbiß. Aber auch die ermüdungsbedingte Neigung zu Kompromissen mit einer als unchristlich verstandenen Umwelt mußte befürchtet werden – sei es im Sinne einer äußeren Anpassung oder sei es als Rückzug in die Innerlichkeit. Ich meine, daß diese Fragestellungen für die Geschichte der Kirche insgesamt von entscheidender Bedeutung sind: Für Geschichte und Theologie des Täuferturns aber haben sie geradezu leitmotivischen Charakter. Für unsere Thematik bedeutsam ist es nun, daß der Übergang zu Dordrecht gerade diesbezüglich einen Umschwung beinhaltet. Anders als die traditionellen Dokumente der Schweizer Brüder lädt Dordrecht zum Weggehen bei Verfolgung ein, ja erhebt es fast zur biblischen Norm. Der entsprechende Artikel 14 sagt dazu – wohl in Anlehnung an Mt 10,14 par: „... und als es die Noth erfordert, um des Herrn willen zu fliehen von der einen Stadt oder Land ins ander“⁹. Genau das haben die zürcherischen Elsässer getan: Und genau dazu haben ihre niederländischen Glaubensgeschwister sie gemahnt! Dordrecht begründet und legitimiert nun ihr Verhalten gegenüber den ihnen wohlbekannten und teils wohl mitverantworteten früheren Beschlüssen! Von eigentlicher Verfolgung, von Ausharren und Leiden um Christi willen ist bei Dordrecht nichts mehr zu spüren. Und auch im Elsaß rücken die entsprechenden eigenen Erinnerungen vorerst einmal ebenfalls mehr und mehr in den Hintergrund.

Damit werden sie darüber hinaus insgesamt empfänglicher geworden sein für das nicht auf Konfrontation, sondern auf Ausgleich zielende Bekenntnis. Auch ihr Umfeld war nicht mehr vorwiegend von obrigkeitlichem Argwohn, sondern – etwa seitens der Grafen von Rappoltstein – von Duldung, ja bisweilen gar Wohlwollen geprägt. Daß dabei gewisse an Schleithelm gemahnende Grenzziehungen zu zerfließen begannen, ist kaum verwunderlich: Dualismen wie hier Christus – dort Belial, hier Licht – dort Finsternis, hier Gemeinde Jesu – dort „eitel Greuel“ verloren zunehmend ihre Absolutheit. Alledem kam Dordrecht entgegen. Und nicht nur den alteingesessenen Elsässern unter den Unterzeichnern, sondern auch den Ex-Zürchern dürfte dies nur recht gewesen sein.

Daß man zumal zürcherseits im Dordrechter Text auch Aussagen mitunterzeichnet hat, denen man nicht unbedingt streng nachzuleben gewillt war, lag offenbar durchaus drin. Jedenfalls wissen wir wenigstens von Rudolf Egli, daß er stets vehementer Gegner der äußerlichen Meidung war, obwohl bei aller diplomatischen Zweideutigkeit der Formulierung von Artikel 17 dieselbe doch als geboten erkennbar bleibt.¹⁰ Offenbar waren die niederländischen Gesprächspartner der Elsässer in diesem Punkt einer ungleich

größeren Bandbreite der Interpretation dieses Textes verpflichtet als einige Jahrzehnte später Jakob Ammann und seine Mithelfer.

Unzweifelhaft voraussehbar ist jedoch schon jetzt, daß bei weiterhin fehlendem äußeren Druck durch Verfolgung und gleichzeitig andauerndem Wohlwollen seitens der Umgebung die Tendenz zu gesellschaftlicher Assimilation und Integration weiter zunehmen würde. Damit wird die Frage nach der eigenen Identität unausweichlich neu gestellt werden müssen: Was ist Gemeinde? Was ist von deren Mitgliedern zu erwarten? Wann kann jemand nicht mehr als Bruder oder Schwester in Christus betrachtet werden? Gibt es eine Geschwisterschaft in Christus, die allenfalls sogar über den Raum der eigenen Gemeinde oder Denomination hinausgeht?

Genau dies werden die Fragen sein, um die es im Streit mit Ammann gehen wird. Die Mehrdeutigkeit gewisser Formulierungen des Dordrechter Bekenntnisses wird spätestens dann wieder zum Vorschein kommen – wenn auch nicht mehr so sehr als Hilfe zum Brückenschlag, sondern als Anstoß zu schmerzhafter Trennung.

2. Die weitere Verbreitung des Dordrechter Bekenntnisses

Es ist in der Folge aufschlußreich zu sehen, wie rasch sich das Dordrechter Bekenntnis im Raum der Schweizer Brüder ausbreitet. Daß der Erstdruck einer deutschen Version 1664 gerade in Amsterdam erfolgt, beweist die wesentliche Rolle, die ihm im Rahmen der niederländischen Interzession zugunsten der verfolgten und bedrückten Schweizer Geschwister zukommt.¹¹ Der Herausgeber der Schrift, Tieleman Tielen Van Sittert, macht denn auch sowohl in seiner Vorrede als auch in einem längeren historischen Anhang noch einmal deutlich, worum es geht: Erstens sollen durch eine sach- und wahrheitsgemäße Information über Glauben und Leben der Mennoniten bestehende Vorurteile aus dem Wege geräumt werden. Dabei soll insbesondere die Ungefährlichkeit des Täufern für Obrigkeit und Gesellschaft unterstrichen werden. Zweitens sollen mit Verweis auf das gute Einvernehmen zwischen Mennoniten und calvinistischer Obrigkeit in den Niederlanden auch andere – will sagen nicht zuletzt eidgenössische – Obrigkeiten zu Duldsamkeit und Toleranz ermahnt werden.

Die ganz offensichtlich weite Verbreitung, die dieses als „Gloubens bekantnuß büchli“ bekannt gewordene Werkchen gefunden hat, ist bezeichnend. Dabei dürften die in Vorrede und Anhang gelieferten Argumentationshilfen mit ihrem Beitrag zur Hebung des eigenen, teils angeknacksten täuferischen Selbstbewußtseins mindestens so wesentlich gewesen sein, wie der eigentliche Text des Bekenntnisses.

Nicht nur den eidgenössischen Obrigkeiten ist der enorme Einsatz dieser vornehmen, gebildeten und wohlhabenden Niederländer zugunsten ihrer als rebellische Aufrührer und engstirnige Fanatiker verschrieenen einfachen ländlichen Glaubensgeschwister seltsam und unverständlich vorgekommen. Auch die schweizerischen Taufgesinnten selbst dürften sich immer wieder im Zwiespalt zwischen Freude und Dankbarkeit einerseits, sowie Skepsis, Argwohn und Zurückhaltung anderseits befunden haben gegenüber jenen noblen Niederländern, die mit den „Gnädigen, Wysen und Fürnähmen Herren“ quasi auf gleicher Ebene zu verhandeln befugt waren.

All dies wird mitzubedenken sein, wenn im Umfeld des amischen Reformversuchs immer wieder nicht nur vom Dordrechter Bekenntnis, sondern auch vom Verhältnis zu den Niederländern gesprochen wird. Daß dieses Verhältnis trotz aller beeindruckenden Hilfe letzterer und wohl auch aufgrund von deren immer wieder sichtbar werdenden Heterogenität untereinander kein durchgehend ungetrübtes gewesen ist, vermag stellvertretend folgender Vorfall zu illustrieren: Am 20. Januar 1660 wird eine Gruppe bernischer Täufer verhört, worunter sich auch der spätere Pfälzer Älteste Jakob Gut befindet. Auf die Frage, ob die hiesigen Taufgesinnten mit ihren Geschwistern in den Niederlanden „consentierend oder discrepierend“, antworten sie einerseits, daß die Täufer drunten zwar gelehrter, aber auch mit mehr Irrtümern behaftet seien. Andererseits sei aus der nach Bern geschickten französischen Version ihres Bekenntnisses sowie aus deren Briefwechsel mit gefangenen Berner Täufern „gnugsam zu sehen, daß sie mit diesen freilich consentierend.“¹² Derselbe Jakob Gut sieht sich übrigens zwölf Jahre später in die Lage versetzt, als Pfälzer Mittelsmann niederländische Hilfsgüter an soeben angekommene bedürftige Flüchtlinge aus Bern zu verteilen. Ein Dankeschreiben dieser bernischen Taufgesinnten an die Niederländer ist bemerkenswerterweise mitunterzeichnet von einem Diener der Notdurft namens Hans Reijst!¹³ Ob dieser Hans Reijst auch zu der Gruppe von Flüchtlingen gehörte, die sich einige Wochen später in eine Debatte mit vier Delegierten des Hilfswerkes der niederländischen Mennoniten einließ und begründete, warum man jene trotz aller Dankbarkeit nicht als Brüder anerkennen könne, entzieht sich bisher meiner Kenntnis.¹⁴

Noch vor Ausbruch der eigentlichen Auseinandersetzungen aber müssen sich auch die (oder wenigstens etliche) bernische Täufer auf mehr offizieller Art und Weise mit dem Dordrechter Bekenntnis identifiziert haben. In einem Brief von Ulrich Ammann, einem Bruder Jakob Ammanns, lesen wir: „... noch vor diesem Streithandel hat die Obrigkeit von Bern ein Glaubensbekenntnis von uns verlangt. Darauf haben wir einen Männer-Rat beauftragt,

ein gedrucktes Glaubensbekenntnis-Buch zu beschaffen, dasjenige von Dordrecht in Holland, welches von vielen Gemeinden errichtet wurde, als Glaubensbekenntnis unseres Glaubens.“¹⁵

Es ist durchaus denkbar, daß (wenigstens) die Nachdrucke des „Glaubensbekenntnuß-Büchli“ von 1686 und 1691 in direktem Zusammenhang mit diesem Entscheid stehen.¹⁶ Schon am 30. September 1692 jedenfalls melden Schultheiß und Rat der Stadt Bern per Mandat, daß „widertöufferische bücher außgestreüwt werden, eines genant der außbund, ein anders confessio Thomas von Imbroich, und ein drittes der täufferen in Holland glaubens bekantnuß, wodurch der gemeine mann beschwärt und verführt werden kan ...“¹⁷

Sachlich haben die eidgenössischen Obrigkeiten immer wieder damit argumentiert, daß sie ihre täuferischen Untertanen nicht aufgrund ihres Glaubens, sondern ihrer Widersetzlichkeit und ihres Ungehorsams nicht dulden könnten. Zudem seien ihre Territorien dringend auf die Wehrkraft eines jeden einzelnen angewiesen. Und als Seitenhieb an die Niederländer: Man habe halt eben keine Söldnerheere, sondern wolle selbst zum rechten sehen ... Einen Zusammenhang zwischen dem täuferischen Glauben und deren zivilem Ungehorsam konnten oder wollten die Behörden nicht sehen.

Meines Wissens singulär ist ein umfangreiches Werk, welches reformierterseits explizit dazu verfaßt worden ist, die im Glaubensbekenntnuß-Büchli vertretenen Positionen zu widerlegen. Es stammt aus der Feder des Basler Pfarrers Friedrich Seyler und ist 1680 mehrere hundert Seiten stark daselbst erschienen.¹⁸ Es deutet darauf hin, wie ernst man in der Schweiz die täuferische Herausforderung nahm. Ausgesprochen populär dürfte dieses gelehrte, aber schwerfällige Werk allerdings nicht geworden sein, schreibt doch Georg Thormann im Vorwort zu seinem 1693 publizierten „Probierstein“: „Herrn Seylers verstellter Widertäufer ist vielmehr für die studiosos als für das Volck und für die Gelehrte als für den Laien ... ist also unumbgänglich nothwendig erachtet worden, bey so sehr zunehmendem Täufferthumb auff eine einfältige dennoch aber gantz andere weiß als bißher geschehen / nemlich auß dem wahren innerlichen Christenthumb diesen Leuten zu begeben.“¹⁹

Mit Georg Thormann und seiner „gantz anderen weiß“ sind wir nun aber zeitlich bereits dort angelangt, wo die Kontroverse um Jakob Ammann ihren Anfang nimmt. Mit dieser „gantz anderen weiß“, das Täuferium zu verstehen, nämlich „auß dem wahren innerlichen christenthumb“ haben wir gleich auch schon wieder jene Tendenz im Blickfeld, welche den Taufgesinnten letztlich doch eher günstig gesinnt ist, günstiger jedenfalls als alles Bisherige, günstiger jedenfalls auch, als es nicht nur Thormann, sondern nun eben auch Jakob Ammann lieb ist. Beide fürchten um den Bestand

ihrer angestammten Kirchen. Beide wissen um Mitglieder ihrer Gemeinden, welche die jeweilige Gegenseite nicht mehr mit Argwohn und Ablehnung, sondern zunehmend mit Wohlwollen, Sympathie und Verständnis betrachten. Bisher scharfe Grenzziehungen drohen zu verwischen. Für die Leute um Jakob Ammann gefährdete demnach die wachsende Toleranz die täuferischen Gemeinden mehr als es bisher die Verfolgung getan hat – und zumal in Bern noch tat. In diesem Sinn muß die amische Intervention durchaus auch unter dem Vorzeichen der antipietistischen Abwehr gesehen werden.²⁰

3. Das Dordrechter Bekenntnis als Legitimation

Wenn ich den Textbefund der sogenannten „Trennungsbriege“ richtig interpretiere, dann hat Jakob Ammann noch in der Schweiz als wohl von Hans Reist eingesetzter Ältester²¹ möglicherweise in der Region Thun/Oberland erstmals diesbezüglich interveniert. Zur Sprache kam sein Anliegen schon jetzt anhand der Frage der Meidung, sowie der Häufigkeit der Feier des Abendmahls.²² Es ist eine bekannte Tatsache, daß insbesondere im Vorfeld einer Mahlfeier sämtliche begangenen Sünden bekannt und gestörte Beziehungen zwischen Geschwistern in Ordnung gebracht werden sollen nach 1.Kor 11,17 ff. und Mt 5,23 f. Eine häufigere Mahlfeier zwingt eine Gemeinde zu regelmäßigerer Selbstprüfung. Und genau darum dürfte es Jakob Ammann und seinen Gesinnungsfreunden gegangen sein.²³ Wenn diese Interpretation richtig ist, dann muß künftig vermehrt beachtet werden, daß bereits schon das schweizerische Umfeld jener Jahre auf Ammann und seine Mithelfer prägend gewirkt und zum Verständnis auch der späteren Ereignisse herangezogen werden muß.

Das widerspricht m. E. jener Aussage Ammanns nicht, wonach „die Sache im Elsaß und in Markkirch ausgeheckt worden ist“.²⁴ Nach dem Umzug Jakob Ammanns in die elsässische Tiefebene und nach Besuchen in Markkirch, wohin er spätestens 1696 selbst übersiedeln wird²⁵, bekommen seine Interventionen zugunsten einer konsequenteren Gemeindezucht aber zunehmend System. Dabei findet er durchaus Zustimmung: „Ich, Jakob Ammann, habe es nicht ohne Rat der Diener und Ältesten getan, sondern auf Rat und Geheiß der versammelten Diener und Ältesten und auch mit Bewilligung vieler Geschwister, im Namen der ganzen Gemeinde im Elsaß.“²⁶

Mit Wissen und im Auftrag der Diener und Ältesten der Gemeinde im Elsaß geht Jakob Ammann in der Folge offenbar nach Markkirch mit dem Anliegen, die dortige Gemeinde zu ermahnen und zu warnen. Es ist bekannt, daß es dabei zu einem ersten Eklat und zu Ausschlüssen gekommen ist. Jakob Ammann und seine engsten Gesinnungsfreunde dürften durch diese Ereig-

nisse in Markirch aber nicht gebremst, sondern vielmehr ermutigt und bestätigt worden sein, auch in der Schweiz im Sinne einer – wie sie es verstanden – geistlichen Erneuerung und Rückkehr zu unbedingtem Glaubensgehorsam tätig zu sein. So brechen sie denn also wohl im Sommer 1693 in die Schweiz auf, offenbar wieder mit Wissen und Unterstützung der Elsässer.²⁷ Als die Kunde von der dramatischen Entwicklung dieses Besuchs im Elsaß und in der Pfalz bekannt wurde²⁸, muß dies vorerst die Elsässer zutiefst erschreckt haben. In einem Brief, der wohl zwischen August und Oktober 1693 an die Pfälzer geschrieben worden ist, bitten sie dringend um deren Rat und gute Dienste, um die drohende „zertränung unsers glaubens“ abzuwenden, die „allermeist wägen der Meidung“ zu befürchten sei: „der Jacob Amen will haben, daß die gbanneten sollen gemeidet werden yn leiblicher speis, so woll als in geistlicher speis, wie es in dem glaubens bekanntnus büchlie geschrieben steht und wir im Elsäs sind auch dar zu gestanden. Wir waren aber auch yn dem Verstand, das die ganze bruderschaft ym Schwitzerland dessen einhellig seien und wir yn heiliger schrift erkant, das es sol also sein und sind des völligen sins, das der Yacob amen samt seinen mithälferen nit wärden wollen von diser sach abweichen“.²⁹

Vierlei wird aus diesem kurzen Zitat über die Position der Elsässer deutlich: Erstens sehen sie Jacob Ammanns Position in der Meidungsfrage als übereinstimmend an mit dem „glaubens bekanntnus büchlie“, also dem Dordrechter Bekenntnis. Zweitens erklären auch sie sich in diesem Punkt einverstanden sowohl mit Ammann als auch mit Dordrecht, weil sie selbst es als schriftgemäß befunden haben. Drittens bekennen sie, daß sie in der festen Überzeugung waren, daß die Schweizer mit ihnen in diesem Punkt einig seien. Viertens sind sie überzeugt, daß Ammann in dieser Frage nicht nachgeben werde. Bezeichnend ist dabei die zum Vorschein kommende führende Rolle Jakob Ammanns in dieser Frage, wobei die Differenzierung – hier wir Elsässer, dort Jakob Ammann samt seinen Mithelfern – vielleicht schon im Sinne einer ersten Verunsicherung andeutet, was später zu einem teilweisen Ausscheren von Gemeinden der elsässischen Ebene aus dem Verband der Amischen führen wird.³⁰

In der Folge müssen die Pfälzer den Elsässern am 16. Oktober 1693 einen Brief geschrieben haben, worin sie jene davor warnen, sich durch einen einzelnen Mann dazu bewegen zu lassen, etwas Neues einzuführen. Dieser Brief gelangt am 3. November in die Hände von Jakob und Ulrich Ammann, welche darauf in einem ausführlichen Schreiben antworten, datiert vom 22. November 1693.³¹ Darin werden die drei Artikel erläutert, mit denen Ammann und seine Nachfolger die Schweizer Diener und Ältesten konfrontiert haben:

Ob sie mit ihnen bekennen würden, daß erstens die „ausgebaneten“ zu meiden, zweitens „die Lugner“ aus der Gemeinde auszuschließen seien und daß drittens „ußerhalb Gottes wort niemand sälig“ zu sprechen sei.

Beim Artikel von der Meidung zitiert der Autor – ohne es jedoch zu sagen – fast wörtlich eine längere Passage aus dem entsprechenden Artikel 17 des Dordrechter Bekenntnisses, um die Meidung von Gebannten „in Essen und Trinken und dergleichen Gemeinschaft“ als schriftgemäß zu begründen. Bezeichnenderweise bricht sein Zitat aber genau dort ab, wo das Dordrechter Bekenntnis über die Umkehr des Fehlbaren als Ziel der Meidung zu handeln anfängt. Dieses Ziel gelte es nie aus den Augen zu verlieren, wobei sogar Abstriche an einer rigorosen Meidungspraxis um dieses Zieles willen nicht ausgeschlossen scheinen. Genau dort werden später die Gegner der Amischen ansetzen und sich dabei ebenfalls mit gewissem Recht auf Dordrecht berufen können.³² Einige Zeilen später folgt dann die zweite ausdrückliche Erwähnung von Dordrecht im Rahmen der erhaltenen Korrespondenz: „Merkt wohl auf diesen Artikel [von der Meidung], prüft und erforscht ihn ... So ihr uns aus Gottes Wort berichtigen könnt, so wollen wir uns weisen lassen ... Aber wir sagen es noch einmal: Es muß aus Gottes Wort bewiesen sein. Auf ‚Conciliu‘ der Menschen, auf langen Brauch und Gewohnheit der Zeit achten wir nicht, wenn es nach Gottes Wort nicht gerichtet ist ... So ihr aber auf die Alten sehen wollt, so sehet auf das Bekenntnis des Glaubens, das in Holland, in der Stadt Dordrecht verfertigt und dem Wort Gottes gleichförmig ist.“³³

Mit dieser Passage eröffnet der Autor eine Debatte über göttliche und menschliche Weisheit, über Weisung aus der Schrift versus menschliche Konzilien. Für ihn aber ist das Dordrechter Bekenntnis „dem Wort Gottes gleichförmig“! Bevor vor allem der Pfälzer Älteste Jonas Lohr 1695 diesen Punkt polemisch aufgreift³⁴, begründen zwei andere Pfälzer ihre von Ammann abweichende Auffassung in der Frage der Meidung ebenfalls unter Bezugnahme auf Dordrecht.

4. Die Nicht-Amischen rücken vom Dordrechter Bekenntnis ab

Nachdem ein Treffen zwischen Elsässern, Pfälzern und Schweizern vom 12. und 13. März 1694 nicht nur keine Annäherung, sondern im Gegenteil eine Verschärfung gebracht hat und nun auch die nicht-amische Partei die Gegenseite aus der Geschwisterschaft ausstößt, schreibt Jakob Gut wohl kurz danach an die offenbar verunsicherte Gemeinde von Baldenheim im Elsaß: „So ist mein Verstand, der Apostel [Paulus] habe in diesem Capitel [1.Kor 5] von dem bann gehandelt und nit von der Meidung, so verstan ich, das ein

Aussgebaner der erstlich soll vermanet warden als ein bruder, 2. Tesalonicher am 3., und so er einmall und abermall vermanet ist, sol man in meiden, Tito 3, und sol dan die Meidung nit allein in äßen und trinken, sonder nichts mit ihnen zu Schafen haben, und mag dem Glaubensbekandnuß büchlin wohl zustan. Wie ich auch mein in Holland, und die ich gesähen und gehört hab, die die Meidung gebrucht habent, die sie also und nit anders gebrucht, als wie da geschrieben ist.³⁵

Hans Rudi Nägeli wendet sich per Schreiben vom 6. Mai 1694 wohl ebenfalls an eine verunsicherte (Elsässer?) Gemeinde:

„... so weiset yhr den gefährlichen strik dieses artikels [von Jakob Ammann über die Meidung] von euch, welcher doch ohne grose gefar nit kan gehalten warden und auch kein gebot vorhanden ist und besähet die im glaubens büchli rächt, wie dasselbe zu verstehen und zu halten geornet und gemacht, und macht ein underscheit zwischen denen, die ihre sünd und fähler bekennen und zwischen denen, die nit bekennen wölten, sonderen lesteren und schälten, diese sind dän rächt von Gott und seiner gemein verfallen und abgesönderet welche ihre fähler nit bekennen wölten sonderen verlöugnen. Yedoch sollen die sälben noch ein mahl und abermahl vermant warden und so sie es nit annemen, gemeidet warden in üserlichen dingen, so vil man sie miden kann.“³⁶

Wenn ich recht sehe, so postulieren die Pfälzer Diener und Ältesten eine Meidung auch in äußerlichen Angelegenheiten nicht gleich nach dem Gemeindeausschluß, sondern erst nach zweimahligem Ermahnen. Damit haben sie zwar nicht den strengen Wortlaut des Dordrechter Bekenntnisses auf ihrer Seite, welches mir eine Meidung aller Gebannten vom Moment des Ausschlusses an zu vertreten scheint. Im Sinne einer Gnadenfrist, welche zur Umkehr des Fehlbaren führen soll, scheint mir diese Praxis aber durchaus dem zweiten Teil des Dordrechter Meidungsartikels zu entsprechen, mithin dem Grundtenor des Strebens nach Versöhnung und Wiedergewinnung!³⁷

Mit Jakob Lohrs Zitat schließlich wird erstmals eine Tendenz deutlich, sich vom Dordrechter Bekenntnis abzugrenzen und es nicht unbesehen als schriftgemäß zu bezeichnen. Je vehementer sich die Gegenseite auf Dordrecht beruft, um so pointierter formuliert man in der Folge auf nicht-amischer Seite teils durchaus altbekannte Vorbehalte:

“Yhr [Amischen] schreibt ihr gehet auf kein Concilien, da doch die Elsässer nichts mehr einführen, dan das glaubens bekanntnis büchlie und ihren grund darauf stellen und sich allein auf euch berufen, das ihr die Meidung haben wölt und ihr von dieser sache nit abstehen wärdet, warum schreibt ihr uns dan warum schältet ihr uns dan Lüge schreiber, da sie doch in ihrem

brief stellen oder schreiben, das die gemeinden im schweitzerland einhällig wären, ... welches doch eine lüge ist, welches yhr selber gestehen müst, das es nit ist. [... Ihr schreibt] selbst in eurem grosen lastren, schmach und verdammnuß brief, ihr gehet auf kein Concilien der menschen und gleich darauf euch berüfet auf die glaubens bekantnus, die zusammen gesetzt ist in holand, in der stat Dorträch, nun bedänket ob das kein menschlich Concillium ist, so wol als andere ... dan ihr könnet aus dem neuwen Testament nirgent beibringen ein sölche Meidung wie ihr führet ...³⁸

In der Folge müssen sich Jakob Ammann und seine Gefährten immer isolierter gefühlt haben, zumal auch in Briefen aus dem niederdeutsch-niederländischen Bereich ihre Interpretation von Meidung nicht geteilt wird. Ende 1697 kommt es zu einem Treffen in Markirch zwischen lokalen Vertretern der beiden Parteien. Dabei kommt es offenbar zu harten Disputen. Peter Lehman und Rudolf Huser berichten über Jakob Ammann wie folgt: „Er hat viel mal gesagt, schämet euch dir alten grauen köpf, ihr lugner und ausgebannete. Nit uns alle, sonderen unsere Vorständren, niden und oben im land, hat er lugner geschulten, dar zu auch die holänder brüder für blind, wie wir seind, die Meidung seig in ihrem glaubens büchli und ihrem brif seig es anders.“³⁹ Wo immer mehr sich von ihm abzuwenden beginnen, scheint Jakob Ammann sich immer mehr an den Text des Dordrechter Bekenntnisses als Ausdruck der Wahrheit zu klammern. Nachdem aufgrund zunehmender Verunsicherung, aber wohl auch dank teils nicht ganz lupenreiner Gegenpropaganda⁴⁰ immer mehr Gemeinden und einzelne aus dem amischen Lager wenigstens vorübergehend auszuscheren begannen, setzt dort bei manchem offenbar ein gewisser Reue- und Umdenkprozeß ein. Der ausführliche und eindruckliche Brief Ulrich Ammanns aus dem Jahr 1698 legt davon beredtes Zeugnis ab.⁴¹

Hinsichtlich des Dordrechter Bekenntnisses weist Ulrich Ammann noch einmal darauf hin, daß ihrer Ansicht nach mit dem, was er als Annahme des Bekenntnisses durch die Berner „noch vor diesem Streithandel“ bezeichnet,⁴² auch deren Einverständnis zur leiblichen Meidung der Gebannten vorhanden gewesen sei. Nicht bessere biblische Einsicht, sondern der Einfluß Hans Reists und anderer habe manche bewogen, von Dordrecht und dessen Meidungsartikel abzurücken: „Wir haben nichts anderes gewußt, als daß die Meidung der Ausgebannten darin [im Dordrechter Bekenntnis] bekennt und vertreten wird. Als die obgenannten Männer gesehen haben, daß Hans Reist und andere mehr, die fraglichen Artikel nicht mit uns bekennen wollten, traten sie von ihrem Bekenntnis zurück und widerstanden uns wie die andern.“⁴³

Wie weit die Bereitschaft des Hans Reist tatsächlich gewesen sein mag, sich wenigstens äußerlich den obrigkeitlich-kirchlichen Forderungen zu unterziehen, zeigen die Chorgerichtsmanuale des oberoargauischen Dürrenroth vom Jahre 1701. Danach soll er sich im Verhör bereit erklärt haben zur Anhörung der reformierten Predigt und zur Teilnahme am landeskirchlichen Abendmahl!⁴⁴ Kein Wunder, wenn jemand wie Hans Reist der amischen Meidung nicht zustimmen konnte! Kein Wunder aber auch, wenn Ulrich Ammann angesichts dieses Sachverhalts zur Überzeugung kommt: „Man hat schon gemerkt, daß das eine oder andere im Einverständnis mit uns war und nur aus Unliebe nicht angenommen wurde. Die Ursache ihrer Unliebe ist nach meiner Meinung nicht am wenigsten daher gekommen, weil es zu dieser Zeit nicht am besten gestanden hat in der Gemeinde und da man angefangen hat der Sünde zu wehren und nicht mehr in allem durch die Finger zu sehen, ist das bei vielen nicht gut angekommen.“⁴⁵

Ulrich Ammann ist insbesondere enttäuscht, daß das Eingeständnis eigener Schuld seitens etlicher Amischer⁴⁶ nicht auch die Gegenseite ermutigt hat, begangene Fehler einzugestehen: „Nach meiner Ueberzeugung schämen sie sich vor den Menschen, ihren Irrtum in der Meidungsfrage, ihre begangenen Sünden zu bekennen und sich der Strafe zu unterwerfen. Sie wollen nicht für solche gehalten werden, die in einer Streitfrage unrecht gehabt haben.“⁴⁷ Allen Verunsicherten gibt Ulrich Ammann aber zu bedenken: „Ist aber jemand, der Lust hat uns zu verlassen, und in ihre Gemeinschaft zu treten, der beachte nicht so sehr die Gemeindezucht, sondern beschau zuvor die Brüderschaft, von der Pfalz bis nach Holland, und er beachte wohl, aus was für Leuten diese Brüderschaft besteht.“⁴⁸

Angesichts dieser Entwicklung vermag es kaum zu verwundern, wenn Jakob Gut unter Rückgriff auf frühere Positionen in dieser Zeit der Verunsicherung 1699 schreiben kann: „Es wär meinen raht, wir hiltten uns still und halten uns woll wie wir von unseren Vorgängeren aus Gottes wort gelert worden, dan die üserlich Meidung ist in niderland von anfang erkent worden, wie man in Meno Simons buch findet, aber in denen Oberländeren und im schweizerland find man nichts darvon, das unsere alte Vorgänger als Marti Meili, Rudi Hägi und Rudi Egli⁴⁹, die mir sälbst hart wider die Meidung geret hat und gesagt man sölle bei der alten Ornung bleiben und nit neüwes an nämèn. Die Groninger schreiben, das wo die Meidung nit wäre, wurden die gemein voll Fläken und Runtzelen. Die Schweitzer haben die üßerlich Meidung nit gehabt und haben die gemeind im friden und einigkeit erhalten, auch in fromkeit, bahn und ordnung gehalten. ... Es sind viel der Mänenisten, die sind all klug und weis zu dischpedieren, wan sie so weis wären friden zu machen,

sie hätten in holland voll zu tun und was unser Streit antrifft, wie die amischen und friesen und unsere alte hoch deutsche schon ausgemacht vor 100 Jahren und sind einig worden, in diesen Artikeln einander in der Liebe zu vertragen⁵⁰. ... das meine Vorfarer die mir den dienst befohlen haben angenommen, und ich mit ihnen hoffen darbei zu bleiben, was die üserliche Meidung antrifft, mag ich es annähmen wie man einig wirt. Aber wan einen den andern will bannen und ausschließen, zu dem kan ich nit stan ... Die uns aber der Meidung halben nit können für brüder und schwösteren halten, ist mein Raht, wir wöllen stil sein, sie weder schälten noch verachten und nit mit yhnen streiten ...“

Mit diesem Zitat schließt die Reihe der expliziten Erwähnungen des Dordrechter Bekenntnisses im Rahmen der Trennungsbrieфе. Jakob Guts Votum, das von etlichen Pfälzer, Elsässer und Schweizer Gemeindeleitern mitunterzeichnet ist, greift zurück auf alte Vorbehalte der Schweizer Brüder gegen gewisse niederländische Positionen. Dabei atmet sein Text aber durchaus weiterhin jenen offenbar jahrzehntealten Geist der gegenseitigen Achtung, die den andern in seiner anderen Überzeugung belassen kann, insofern das Umgekehrte auch gilt. In diesem Sinn zeigen sich Jakob Gut und seine Gesinnungsfreunde denn auch offen für verschiedene Arten der Meidungspraxis, solange jede Auffassung die andere neben sich stehen lassen kann.

5. Am Dordrechter Bekenntnis scheiden sich die Geister

Daß es in der Folge dennoch nicht zu einer Annäherung im Sinne einer Einheit in Vielfalt, geschweige denn zu einer umfassenderen Versöhnung kam, bleibt auch aus heutiger Perspektive schmerzlich und ernüchternd. Mir will scheinen, daß die Positionen namentlich Ulrich Ammanns und Jakob Guts um die Jahrhundertwende durchaus eine gewisse gemeinsame Basis aufweisen, auf der sich hätte weiterbauen lassen. Fraglich ist dabei allerdings zum einen, inwiefern auch Leute wie Ulrich Ammann eine andere, liberalere gemeindliche Praxis hätten akzeptieren und deren Anhänger gleichwohl noch als Geschwister hätten gelten lassen können. Zum andern ist nicht klar, wie weit der Einfluß der versöhnlicher scheinenden Personen über die Jahrhundertwende hinaus gewesen ist gegenüber den extremer wirkenden Hardlinern wie etwa Jakob Ammann oder Hans Reist. Insbesondere das Verhältnis der Gebrüder Ammann dürfte hier eine wesentliche Rolle spielen. Ich neige dazu, dieses Verhältnis als wenigstens zeitweise nicht ungetrübt anzusehen, zumal Ulrich sehr viel umfassender in Erscheinung tritt beim selbstkritischen Eingestehen eigener Fehler.⁵¹ Wenn Jakob Ammann aufgrund seiner impulsiven, radikalen Art vielleicht in einer ersten Phase der

Auseinandersetzung die entscheidende Figur war, so dürfte dessen besonnener gewordener Bruder längerfristig prägender gewesen sein.⁵² Über sein weiteres Leben ist leider noch viel zu wenig bekannt. Fest steht aber, daß er im Jahre 1730 im neuenburgischen Peseux lebt, wo ihm der bekannte pietistische Pfarrer Hieronymus Annoni einen Besuch abstattet. Dieser nennt ihn einen „wiedertäuferischen Lehrer, welcher uns Brodt und Wein Zur Labung Vorstellte, und zu guten Gesprächen veranlaßete, die sich aber nach und nach ins Disputieren verwandelt. Es hat dieser Man, der auß dem Bernerischen verstoßen worden, eine Ansehnliche Statur und Ehrwürdigen Bart, dabey ein gutes Gerücht zu Statt und Land. Die H. Schrifft lag eben vor ihm und ward in allen seinen Discoursen, nach der alten Froschauer edition, fleißig citiret. Für seine Secte ist er sehr eyferig, doch in Liebe. Unter dem Schein der Einfalt besitzt er viele Klugheit und wußte gegen den Kinder-Tauff der heutigen verfallenen Christenheit mit Schrifft- und Vernunftts Gründen so anzugehen, daß die Orthodoxie dabey zimliche Noht gelitten.“⁵³ Im Zusammenhang einer allfälligen Annäherung der Positionen etwa Ulrich Ammanns und Jakob Guts hätte ein Text außerordentlich bedeutsam werden können, der meines Wissens noch kaum je eingehender beschrieben, geschweige denn hinsichtlich unserer Fragestellung untersucht worden ist. Es handelt sich dabei um eine auf sehr bezeichnende Art und Weise überarbeitete Version des Dordrechter Bekenntnisses, wie sie im erstmals 1702 ohne Angabe von Ort und Jahr anonym herausgegebenen Sammelband „Güldene Aepffel In Silbern Schalen ...“ abgedruckt ist.⁵⁴ Die gegenüber dem nirgends genannten Original vorgenommenen Einschübe, Auslassungen und Veränderungen kennzeichnen den Bearbeiter eindeutig als Schweizer Bruder, der sich sowohl von der niederländischen Tendenz der gesellschaftlichen Integration und Assimilation, als auch von der amischen Forderung eines radikalen Separatismus deutlich abgrenzt. Dieser Text ist eine Fundgrube erster Güte für die Differenziertheit der theologischen Argumentation (wenigstens eines Teils) der Schweizer Brüder jener Jahre.⁵⁵ Wer der Herausgeber des Sammelbandes und der Autor der „Schweizer Version“ des Bekenntnisses ist und ob die beiden gar identisch sind, entzieht sich dabei ebenso unserer Kenntnis wie die Frage nach dem Erscheinungsort. Friedmann hat die Basler Druckerei Van Mechel vermutet und dachte beim Herausgeber vielleicht an Bendicht Brechbühl.⁵⁶ Leonard Groß schlägt nun allerdings eher Jakob Gut und einen Druckort in der Pfalz vor – und manches scheint mir denn durchaus in diese Richtung zu deuten.⁵⁷ Noch ist das letzte Wort in dieser Sache aber selbstverständlich längst nicht gesprochen. Wie sollte es auch, wo wir noch kaum den ersten Satz zu buchstabieren angefangen haben. So

muß es an dieser Stelle ebenfalls offen bleiben, warum der überarbeitete Text des Dordrechter Bekenntnisses in den „Gülden Aepffeln“ offenbar keine größere Wirksamkeit hat entfalten können.⁵⁸

Als im April 1710 die fünf nach den Niederlanden deportierten namhaften Berner Täufer Bendicht Brechbühl, Hans Bürki, Melchior Zahler, Hans Rupp und Peter Thöni in Amsterdam gefragt werden, wie alt ihr Glaubensbekenntnis sei, so antwortet diese gemischt amisch-reistsche Delegation ganz unverfänglich: „Van anno 1527 en is gemainteneert tot nu toe“!⁵⁹ Als man sie aber um eine Stellungnahme bittet, ob sie sich alle mit dem Dordrechter Bekenntnis einverstanden erklären können und es als das ihre akzeptieren, antworten sie in m. E. doch auch bezeichnend diplomatisch-ambivalenter Weise: „Sij weeten niet anders of zij accorderen alle met deselve“.⁶⁰

Im Umfeld des ein Jahr später stattfindenden und obrigkeitlich genehmigten Abzuges bernischer Taufgesinnter taucht Van Sitterts „Glaubens-Bekanntnuß-Büchli“ zwar noch mehrmals explizit auf: Der niederländische Gesandte Ludwig Runckel beklagt in seinen diesbezüglichen Verhandlungen mit Bern deren Unwissenheit über die Mennoniten und fordert in Amsterdam 100 Exemplare davon an. Dies ist den dortigen Taufgesinnten „ten hoogsten aengenaem“, zumal das Dordrechter Bekenntnis nicht nur weitherum im Norden, „maer selfs in duytsland en elsas war sy gevonden worden, ten minsten jn het Hooftsakelyke werden geleerd en beleeft“.⁶¹ Auch in diesen Aussagen spürt man nun aber die wachsende Vorsicht, die Schweizer Brüder undifferenziert mit dem Dordrechter Bekenntnis in eins zu setzen. Dordrecht mag in den Verhandlungen mit den bernischen Behörden weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Und seitens der Amischen wird es auch kaum in Frage gestellt. Anders verhält es sich aber mit den Nicht-Amischen, deren Verhalten sich denn auch je länger desto weniger auf Dordrecht stützen kann und wird. Im Unterschied zu den Amischen der „Oberen Gemeinde“ (Region Thun und Oberland), die in der Folge fast vollständig ihre Heimat verlassen, ist bei der „Unteren Gemeinde“ kaum Bereitschaft dazu vorhanden. Dies alles geschieht sehr zum wachsenden Ärger und Verdruß von Runckel, der sich in seinem generösen Einsatz zugunsten der Schweizer Taufgesinnten von den widerspenstigen Reistischen zunehmend im Stich gelassen und desavouiert sieht. Die Bedenken Runckels gehen in der Folge sogar geradezu über in Zweifel an der Lauterkeit der Taufgesinnten der reistischen Richtung:

„Det allem hebbe hier nog bij voegen willen, dat mij dog sedert Eenige tydt herwards vast jn twyffele gebragt heeoft, af wel alle jn het berner gebedt sig bevindende soogenaamde doopers voor ware opregte Mennoniten te houden sijn, en af M. G. [?] dan wel doen, wanneer sij hem alle sonder onder-

schijdt en sonder genoegsame beproevinge aannemen en voor Broeders en geloofs genoten erkennen. De reden tot deesen bij mij ontstanene Schrupel is die voor settelijke en voor godt en menschen onverantwoordelijke wederspannighijdt van soo veele deser Luijden tegen haren aan geboroorne Natuurlijke seer vergramde overighijt, en daar bij haare meer als afgôdische genegenthijt tot haar aarsche vaderlandt en haare over kragtige aangesette LUSD tot het gevaar.⁶²

Entsprechend erfreut ist Runckel jedoch über das Verhalten der Amischen. In großer inhaltlicher Nähe zu Dordrecht schreibt einer ihrer Verantwortlichen, Daniel Reichen, wenige Wochen vor der Ausreise aus der Schweiz in die Niederlande: Trotz allem Schmerz des Abschieds würden sie „de beroevinge der goederen met vreugden“ annehmen, und sich auf den bleibenden Schatz im Himmel vertrösten. Die eigenen Kinder „onder de bouse werelt te laten opwassen“, das sei ihnen nämlich noch viel schmerzlicher. Darum wollen sie „met Christus buyten de Stad gaen in Sijn versmaatheijt helpen dragen, en als vreemdelingen en Pelgrims ons onthouden van alle vleschelike wellusten ...“⁶³

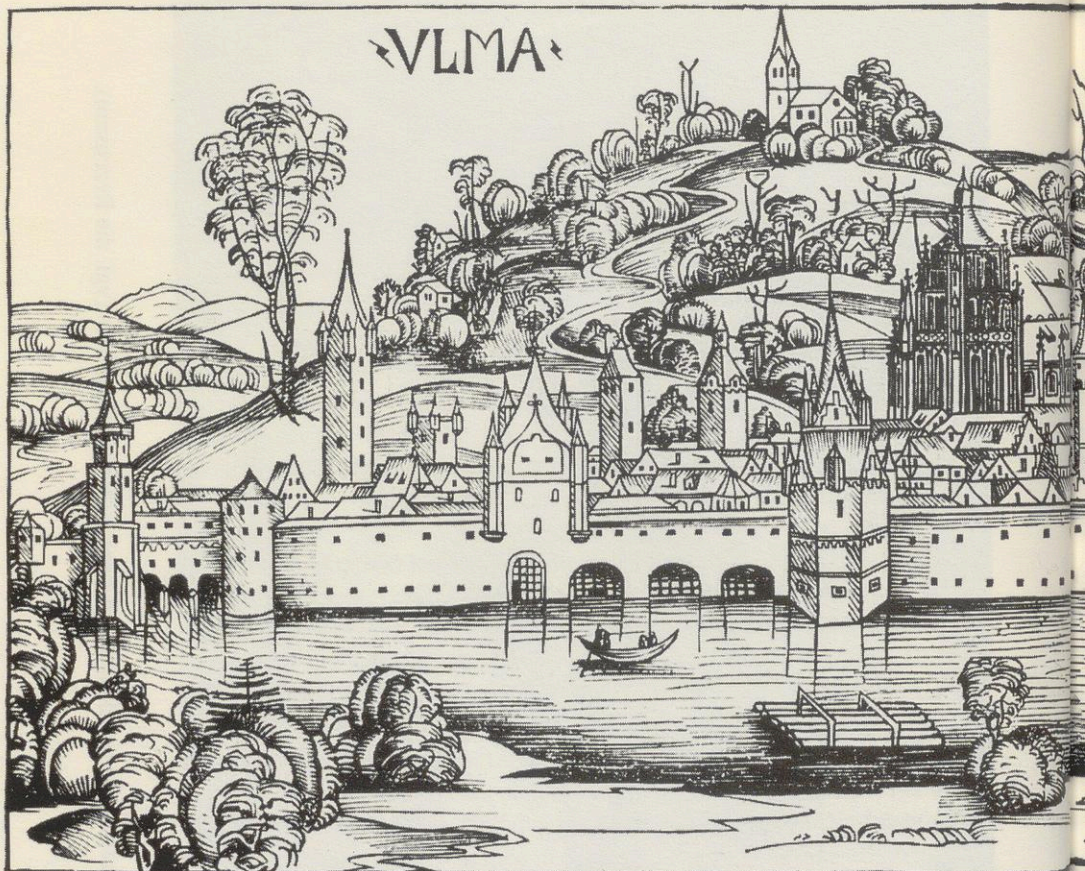
Zu diesem Zeitpunkt hat sich die Zweiteilung in Amische und Nicht-Amische mithin bereits derart verfestigt, daß, wo die einen sind, die anderen nicht bleiben können, und daß, was diese gutheißen, von jenen abgelehnt wird. Das gilt für die Schiffe, auf denen aare- und rheinabwärts Richtung Holland gefahren wird: Hier ist strenge Apartheid angesagt. Das gilt für die Bereitschaft und den Willen, die eigene Heimat mit aller Konsequenz zu verlassen: Während von den 1711 Ausgeschifften sozusagen alle Amischen in den Niederlanden ankommen, haben sich die meisten Reistschen unterwegs abgesetzt in Richtung Heimat. Und das gilt nicht zuletzt für das Dordrechter Bekenntnis, welches ja auch gerade in der Frage des Gehens oder Bleibens klar Stellung nimmt: Das Dordrechter Bekenntnis ist fortan das Bekenntnis der Amischen.⁶⁴ Und allein schon diese Tatsache macht es für die Nicht-Amischen, zumal den in der Schweiz Zurückgebliebenen oder illegal dorthin Zurückgeflohenen, unmöglich, weiterhin von diesem Bekenntnis als dem ihrigen zu sprechen.⁶⁵ Es ist denn auch bezeichnend, daß noch fast 200 Jahre später ein Emmenthaler Täufer schreiben kann: „Die Schweizer Taufgesinnten haben eben gerade keine bestimmten Glaubensgrundsätze oder Artikel. Man schließt sich wenn auch nicht genau, doch überhaupt an das Bekenntnis und die Lehre Menno's an ...“⁶⁶ So hat denn also das jahrhundertelange Fehlen eines offiziell anerkannten Glaubensbekenntnisses seitens der Schweizer Taufgesinnten seinen Grund wohl zu einem nicht geringen Teil in den Ereignissen um die amische Kontroverse.

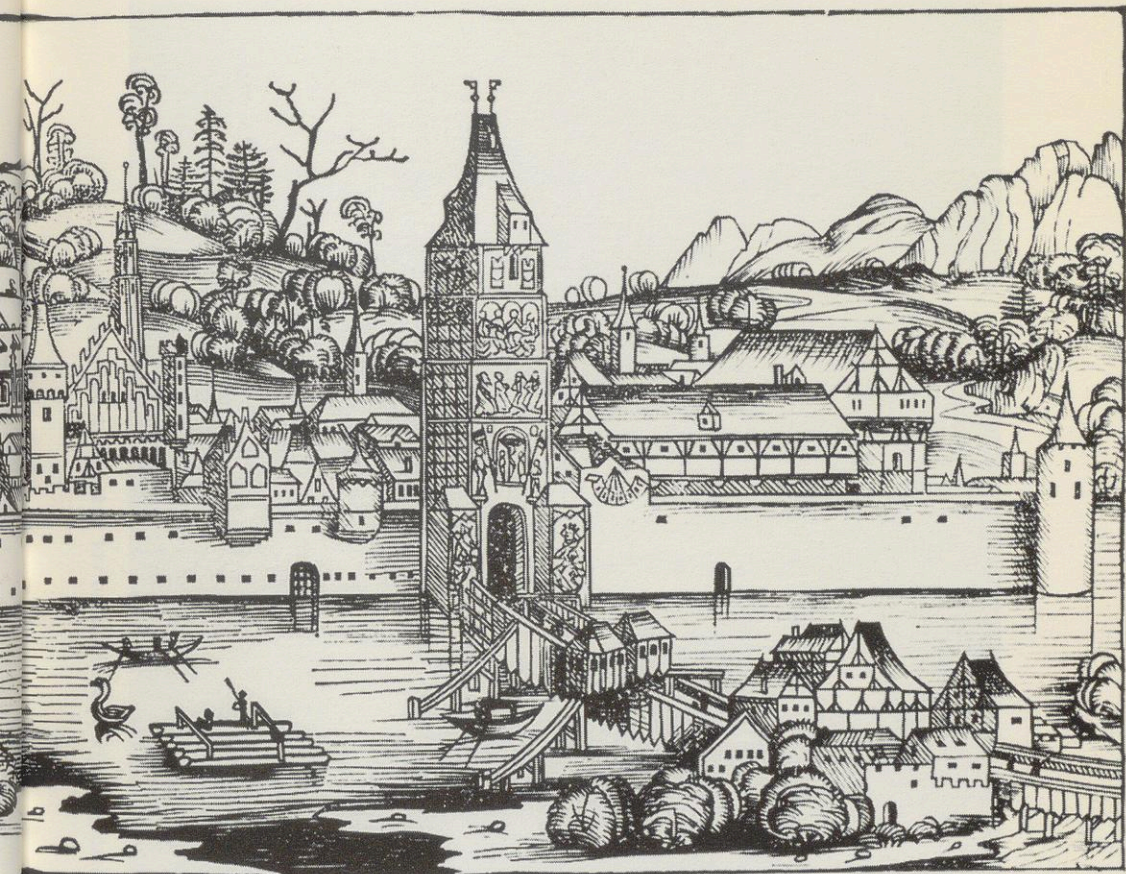


Johannes Harder (1903–1987)

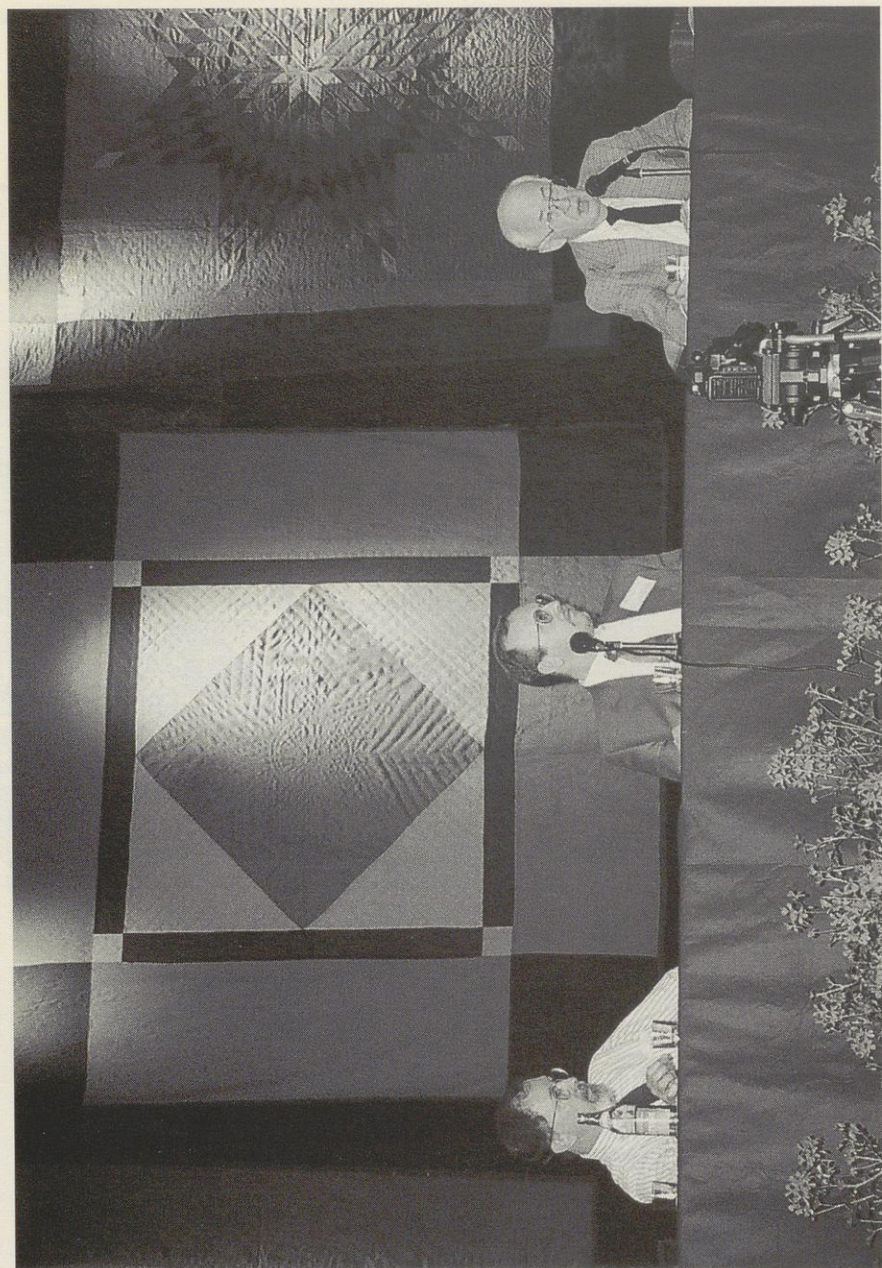
Seine jetzt erschienenen Memoiren tragen den bezeichnenden Titel *Aufbruch ohne Ende* (vgl. die Rezension).

VLMA

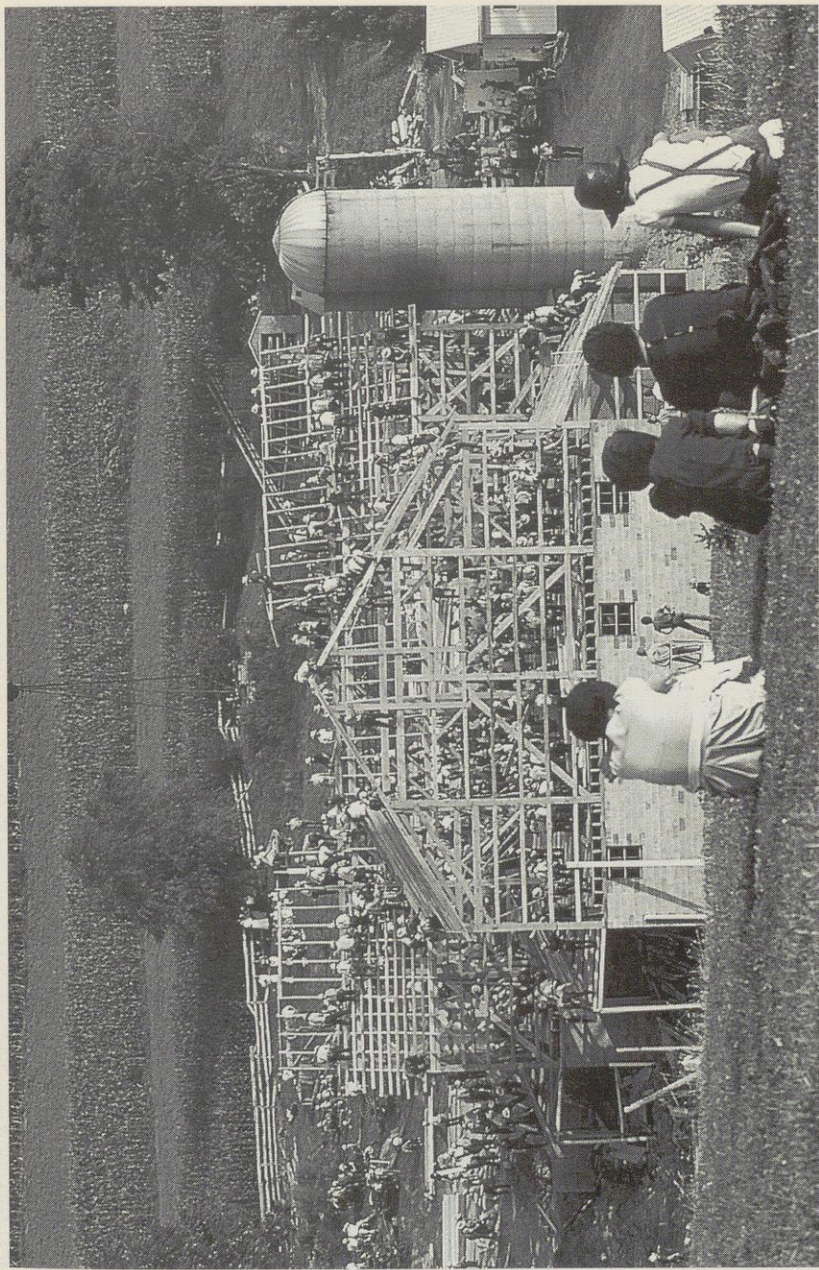




Vor fünfhundert Jahren ist die Weltchronik von Hartmut Schedel in Nürnberg erschienen. Dieser Holzschnitt zeigt die Ansicht von Ulm, wo Johann Rot-Locher Franziskanermönch war (vgl. den Beitrag von G. Dipple).



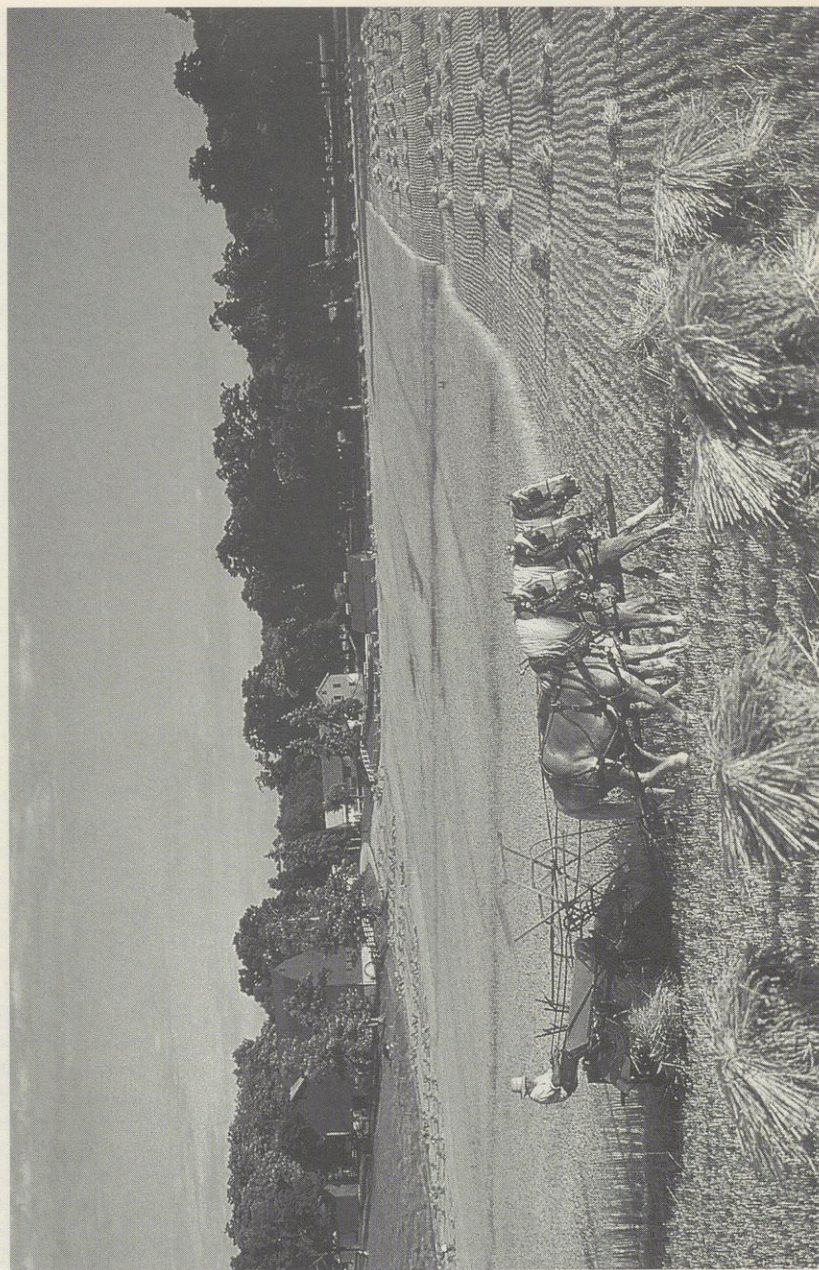
Amisch-Kolloquium in Markkirch Wissenschaftliche Diskussion vor passendem Hintergrund



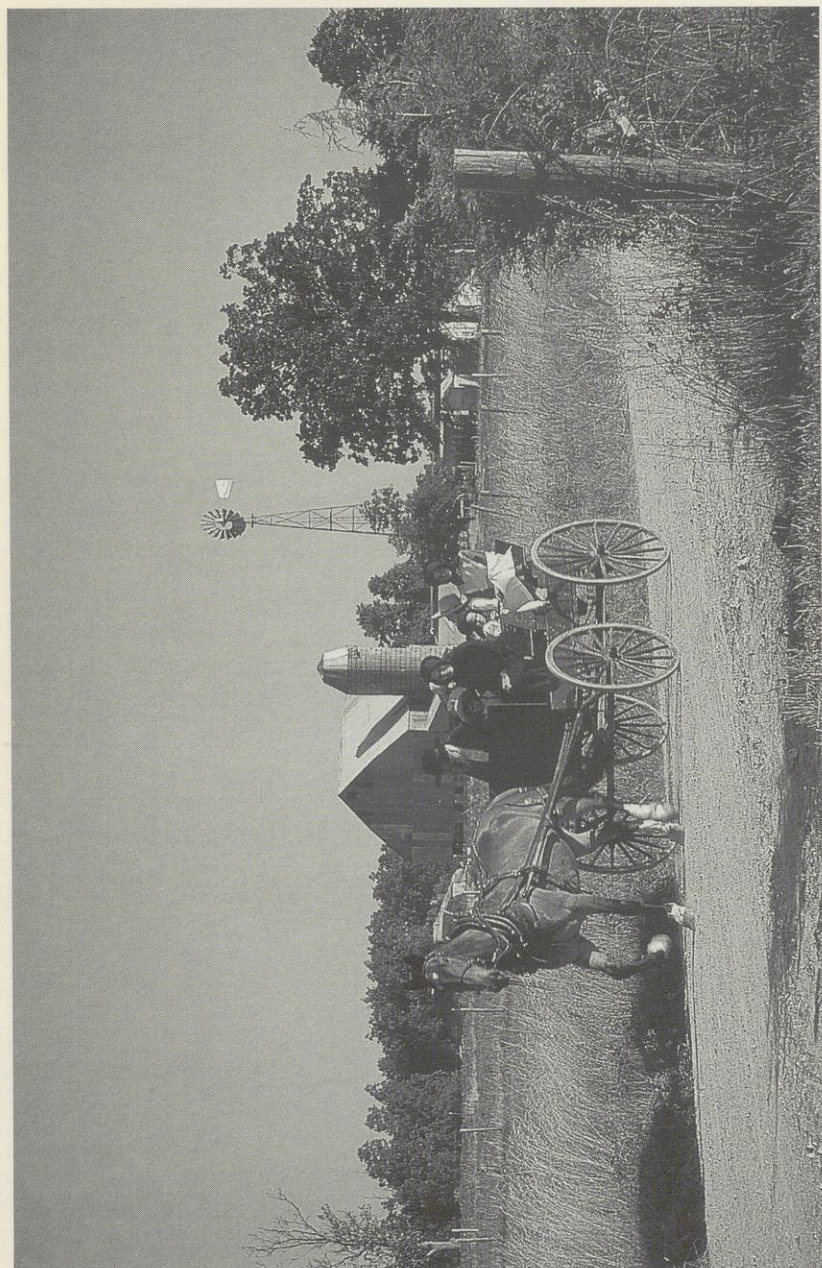
„Barnraising“ nennt sich das Aufbauen einer Scheune, wobei die Amischen zusammenkommen und alle mithelfen.



Kinder von Amischen auf dem Weg zur Schule — wie lange noch ungestört bei jährlich 5 Millionen Touristen allein in Lancaster County?



Ein Amischer bei der Feldarbeit.



Eine amische Familie im „Buggy“.

Mit oder ohne Dordrechter Bekenntnis sind aber die durch Jakob Ammann und seine Mithelfer aufgeworfenen Fragen für alle Beteiligten und deren Nachkommen bis heute bedeutsam geblieben: Was ist Gemeinde Jesu Christi? Wer gehört dazu? Wie eng oder wie weit ist die Mitgliedschaft zu verstehen? In welchen Bereichen muß Konsens vorhanden sein, um noch von Geschwisterschaft in Christo sprechen zu können?

Es ist klar, daß es bei diesen Fragen um eminent mehr geht als um „Haken und Ösen“ oder um Schnäuze und Bärte. Hier geht es um die bis heute aktuell gebliebenen Fragen der gemeindlichen Identität, um den innerdenominationellen Konsens sowie das ökumenische Gespräch.

¹ Tielemann Tielen VAN SITTERT (Hg), *Christliche Glaubens-BEKENTNUS der waffenlosen / und fürnehmlich in den Niederländern (unter dem namen der Mennonisten) wohlbekannten Christen ...*, Amsterdam 1664, S. 35 f. Die Annahme des Textes erfolgte laut Anhang der Unterzeichnenden aufgrund der Rotterdamer Edition von 1658. Da aber kaum aufgrund eines niederländischen Dokumentes diskutiert worden ist, dürfte vom Vorhandensein einer deutschen Übersetzung auszugehen sein. In der Tat findet sich denn auch in den Rechnungen von Hans Vlamingh, dem Diakon der Amsterdamer Lam-Gemeinde, eine wohl dahingehend zu interpretierende Ausgabe für eine „copij van de hoogduitsche confessie“ vom 8. Oktober 1659. Zwischen Februar 1660 und Mai 1661 liegen noch eine ganze Reihe weiterer Ausgaben vor für das Übersetzen und Kopieren einer „hooghdijtss confesij“ – offenbar im Zusammenhang mit einem umfangreichen Briefwechsel ins Elsaß. Gemeentearchief Amsterdam (fortan abgekürzt GAA) 565 A 1194. — Ein Neudruck der holländischen Erstausgabe von Haarlem 1633 erfolgte durch Irvin B. HORST als Bd. 2 der Reihe *Mennonite Sources and Documents*, Lancaster 1988. Darin enthalten ist ein Verzeichnis aller bekannten Publikationen des Bekenntnisses, weltweit 255 Titel.

² Bei den Debatten des 16. Jahrhunderts ging es im wesentlichen um die Frage der Menschwerdung Christi. Mühe bereitete den Schweizer Brüdern die von den Niederländern im Anschluß an Melchior Hoffman vertretene Lehre, wonach Jesus bloß durch Maria hindurch in die Welt gekommen sei, ohne an ihrem Fleisch Anteil zu haben. Je strikter aber diese Göttlichkeit und Reinheit Christi betont wurde, desto weniger wurden der Gemeinde als „Braut Christ“ „Flecken und Runzeln“ zugestanden, was folgerichtig zu einer rigorosen Bann- und Meidungspraxis führte, welcher zu folgen die Schweizer jedoch ebenfalls nicht gewillt waren. In ihrer Verfolgungssituation waren der äußere Druck zusammen mit der geschwisterlichen Ermahnung nach Mt. 18 („Regel Christi“) ausreichende Garanten für eine „Reinhaltung“ der Gemeinde. Es bedurfte der strikten Meidung nicht – noch nicht. Vgl. Heinold FAST, Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden? In: MGBI 1986/87, S. 80-103 und die dort zitierte Literatur. — Ein Wort zur Begrifflichkeit: Der Wirkungskreis der „Schweizer Brüder“ erstreckte sich vor dem 30jährigen Krieg rheinabwärts bis in die Gegend von Köln, wobei die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe nicht primär geographisch, sondern theologisch definiert wurde (vgl. dazu FAST). Nach den Zerstörungen des 30jährigen Krieges wanderten schweizerische „Schweizer Brüder“ in das Elsaß und die rechts- und linksrheinische Pfalz ein. Nördlich bzw. rheinabwärts hiervon wohnende Mennoniten wurden meist pauschal als „Niederländer“ bezeichnet, worunter aber bisweilen durchaus auch „niederdeutsche“ Regionen (z. B. Hamburg) mitgemeint sein können. Zur Frage des Bekenntnisses der Schweizer Brüder vgl. ebenfalls Arnold SNYDER,

The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation. In: MQR 4/1989, S. 323 ff.

³ Hans-Jürgen GOERTZ, Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse. In: MGBI 1986/87, S. 38.

⁴ So schon OTTIUS, *Annales Anabaptistici*, Basel 1662, S. 355 f. Vgl. zur Vorgeschichte in Zürich Cornelius BERGMANN, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660, Leipzig 1916. Über Aufenthaltsorte und Ergehen der täuferischen Einwander im Elsaß konsultiere man die Arbeiten von Robert BAECHER in *Souvenance Anabaptiste (SA)* (*Bulletin Annuel de l'Association Française d'Histoire Anabaptiste-Mennonite*) über Sainte-Marie-Aux-Mines (6/1987), Jebbsheim (7/1988), Ohnenheim (8/1989), Heidolsheim (9/1990) und Baldenheim (10/1991) oder die deutsche Zusammenfassung durch Lydie Hege in diesem Heft.

⁵ Vgl. dazu BERGMANN 146 ff., ferner Ernst MÜLLER, Geschichte der Bernischen Täufer Frauenfeld 1895, S. 164 ff.; Christine VAN HOININGEN-HUENE, Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Holland im XVII. Jahrhundert, Berlin 1899, v. a. S. 63 ff.; Nanne VAN DER ZIJPP, The Dutch Aid to the Swiss Mennonites. In: Cornelius J. DYCK (Ed.): *A Legacy of Faith*, Newton 1962, S. 136-158.

⁶ Ein erster Höhepunkt im Rahmen dieses Austausches stellen die Ereignisse rund um die Hinrichtung des Zürcher Täuferführers Hans Landis 1614 dar. Ein unlängst in Straßburg entdeckter Sammelband mit gedruckten und handschriftlichen Dokumenten zum zürcherischen Täuferium des 17. Jahrhunderts wird hier mehr Klarheit zu schaffen vermögen (vgl. dazu SA 8/1989, S. 83 ff.). Ich werde im Rahmen einer umfangreicheren Publikation zur Geschichte und Theologie des Basler Täuferiums im 17. Jahrhundert darüber demnächst detailliertere Untersuchungen liefern.

⁷ So bereits in den Straßburger Ordnungsbriefen von 1568/1607 sowie noch in einem spezifisch schweizerischen Zusatz von 1630: „Wen jemand Truebsal halber wegziehen wolte, daß ihnen nicht gestattet werden, ohne göttliche Ursach“ (gedruckt in MQR 1/1927, S. 60 ff., wobei dort für den Ordnungsbrief von 1630 die sinnteststellende Lesart von „bey Hoffingen, in der finstern Thuellen“ angegeben ist. Es geht dabei aber offenbar um den Weiler Finsterthülen bei Zofingen, einem Zentrum der dortigen Täufergemeinde u. wahrscheinlich der Geburtsort des 1660 ausgewiesenen Jakob Gut, der in der Auseinandersetzung um Jakob Ammann später eine wichtige Rolle spielen wird. Vgl. dazu ebenfalls Hermann GUTH, 300 Jahre Amische Teilung 1693-1993, Saarbrücken 1992, S. 53 f., ferner MÜLLER 180 u. 191).

⁸ Klingt hier noch etwas mit vom früheren rebellischeren Geist bei manchen Täufern? Eine gewisse Nähe zur Argumentation bäuerlichen Aufbegehrens etwa im Bauernkrieg von 1653 ist nicht von der Hand zu weisen.

⁹ VAN SITTERT, 24

¹⁰ Ebd. S. 27 ff.

¹¹ Vgl. die bibliographischen Angaben in Anmerkung 1.

¹² MÜLLER 181. Wie weit dieses Einverständnis ging, muß hier offen bleiben. Interessant ist aber der Hinweis bei OTTIUS 337, wonach schon 1659 die Elsässer in die Niederlande meldeten: „Omnes in Helvetia Anabaptistas unam tenere confessionem indicant: neque a supradictis Ambsterodamensibus dissentire.“

¹³ GAA 565 A 1411 (datiert vom 2. bzw. 12. 2. 1672). Hans Reist taucht mitsamt seiner Frau in den 80er Jahren wieder im Bernbiet auf! Vgl. Isaac ZÜRCHER, Die Ammann-Reist Kontroverse. In: Informationsblätter (IB) des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte, 10/1987, S. 7 f.)

¹⁴ GAA 565 A 1417 (undatierter Bericht; vgl. aber das Begleitschreiben vom 12. 5. 1672 von Jacob Everling an Frans Beuns) Die Schweizer werfen den Niederländern darin vor, „datse van de gronden der doops gesinden waren aff geweeken“, und zwar in der Frage der Rechtfertigung, der Zulassung zum Abendmahl von nicht auf den Glauben getauften Personen, sowie der Mischehe. Außer über den letzten Punkt konnte man sich aber verständigen.

¹⁵ Brief von Ulrich Ammann von 1698 „an alle unsere Mitglieder“. In Ermangelung einer textkritischen Edition des gesamten Briefwechsels zitiere ich nachfolgend aus der umfassendsten deutschsprachigen Zusammenstellung von Isaac ZÜRCHER in: IB 10/1987, S. 26-69. Hier: S. 56. — Daß Ulrich der Bruder von Jakob Ammann gewesen ist, geht hervor aus einem Brief des jurassischen Gemeindedieners David Baumgartner an den Pfälzer Johannes Weber vom 13. 7. 1784: „Ullerich ammen des jacobs bruder“, Archiv der Konferenz der Mennoniten der Schweiz (künftig AKMS), Jeangui/Corgémont, Aktenstücke Nr. 4.15 (teils abgedruckt in Christlicher Gemeinde-Kalender 1929, S. 124 f.).

¹⁶ HORST gibt als Druckort beider Ausgaben Amsterdam an. Das ist für die Ausgabe von 1686 entweder fraglich, oder aber es existiert aus dem gleichen Jahr ein Druck ohne Ortsangabe. Die Universitätsbibliothek Basel verfügt unter der Signatur fb 681 über einen interessanten Sammelband, welcher neben der Confessio des Thomas Imbroich, dem Testament der Susann von Holtz und einigen Liedern nicht nur die Schleithheimer Artikel mitsamt Sattlers Sendbrief und dessen Artikel und Handlung zu Rottenburg enthält, sondern auch den Text des Dordrechter Bekenntnisses, allerdings ohne jeden Hinweis darauf, woher es stammt und wer es bisher angenommen hat! Was dabei ebenfalls fehlt, ist die Vorrede sowie der historische Anhang. Dafür steht auf dem Titelblatt der bezeichnende Zusatz: „Alles zu Erbauung/Auffmunterung und Lehr/unser Jugend zum besten gestellt und geordnet worden.“ Ein gegenüber VAN SITTERT leicht veränderter Lautstand läßt eine schweizerische Bearbeitung denkbar erscheinen. Interessant ist ein handschriftlicher Eintrag „Biblioteca Zoffingensis“ auf dem Titelblatt des ersten Teils des Sammelbandes.

¹⁷ Hermann RENNEFAHRT (Hg), Die Rechtsquellen des Kantons Bern. 1. Teil Stadtrechte. Band 6: Kirche und Staat (2 Teilbände), Aarau 1960 f., S. 463; vgl. MÜLLER 104, ferner Robert FRIEDMANN, Mennonite Piety Through the Centuries, Goshen 1949, S. 35.

¹⁸ Friedrich SEYLER, Anabaptista Larvatus. Das ist verstellter Wieder-Täufer ..., Basel 1680. Anlaß zur Abfassung dieses Werkes dürfte die Übergabe eines beschlagnahmten Exemplars durch die Obrigkeit an den Autor gewesen sein. (An den Leser, p.Iv r) Es wird sich dabei um ein Buch aus dem Besitz des sich im Elsaß befindlichen Baselbieter Täufers Fridli Hersperger gehandelt haben, der 1678 anläßlich eines Besuchs gefangen genommen wurde (vgl. S. 140; ferner die entsprechenden Akten im Staatsarchiv Basel-Stadt, v. a. unter Criminalia 1B H4).

¹⁹ Georg THORMANN, Probier-Stein oder Schriftmaßige / und auß dem wahren innerlichen Christenthumb Hargenommene / Gewissenhafte Prüfung Deß Täufferthums ..., Bern 1693, S. 24v-25r. Vgl. dazu insbesondere auch Rudolf DELLSPERGER, Die Anfänge des Pietismus in Bern, Göttingen 1984, v. a. S. 30 ff. und 127 ff.

²⁰ Vgl. dazu Leo SCHELBERT, Absage an den Pietismus. Ein Deutungsbeitrag zur Entstehung der amischen Gemeinden am Ende des 17. Jahrhunderts. In: Frank TROMMLER (Hg), Amerika und die Deutschen. Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen 1986, S. 137-148. Bekanntlich besteht ein Desiderat der aktuellen Forschung darin, gerade das Verhältnis von (frühem) Pietismus und Täufertum eingehender zu studieren. Vgl. dazu DELLSPERGER 26, 170 u. 52 ff. An älteren Arbeiten dazu konsultiere man Ernst CROUS, Mennonitenum und Pietismus. Ein Versuch. In: Theologische Zeitschrift 4/1952, S. 279-296; ferner: Theron F.

SCHLABACH, Mennonites and Pietism in America 1740-1880. Some Thoughts on the Friedmann Thesis. In: MQR 3/1983, S. 222 ff.

²¹ „Es hat auch disser hans Reist däm Jacob Ammen der(!) angesetztde und Eltiste dienst befohlen“ (Undatierter Brief von David Baumgartner an Elias Dätwiller, AKMS, Aktenstücke 4.4).

²² Vgl. dazu die ersten Sätze des Briefes von Peter Gyger, IB 10/1987, S. 29, welche mir trotz aller textlichen Unklarheit dieser Passage in den verschiedenen Handschriften doch deutlich in diese Richtung zu weisen scheinen. Eine Lesart in der von Isaac Zürcher als A bezeichneten Abschrift im Archiv von Jeangui (AKMS), die für die Datierung dieses Briefes große Bedeutung bekommen könnte, ist bisher allerdings von allen Interpreten nicht beachtet worden: Anstelle von „das die Oberen brüder den einich punkt [nämlich die Meidung] gemeldet haben“ wird man wohl lesen müssen „das die Oberen brüder den heinrich funck gemide(r?)t haben“. Nachdem sich dieser führende Täuferlehrer Heinrich Funck aus Zürcher Territorium wegbegeben mußte, hat er sich „bey 20 jahren“ im Bernbiet aufgehalten und ist Ende 1670 exemplarisch hart ausgeschafft worden. Von seiner allfälligen Meidung durch die Oberländer wissen wir sonst nichts. Vgl. dazu Adolf FLURI, Beiträge zur Geschichte der bernischen Täufer. In: Blätter für bernische Geschichte 4/1912, S. 282 f. Eine dringend nötige kritische Textedition der Dokumente zur Amischen Spaltung wird derzeit vorbereitet von Hans-Rudolf LAVATER, Bern.

²³ Vgl. einen entsprechenden Hinweis auch bei Jean SÉGUÏ, Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France, Paris 1977, S. 260.

²⁴ Brief von Jakob Ammann vom 22. 11. 1693, IB 10/1987, S. 49. Laut „Zerspaltungsbrief“ von Christian Blank (IB 10/1987, S. 27) sowie verschiedenen Mitteilungen im Briefwechsel zwischen Schweizern und Pfälzern der Jahre 1783 f. (AKMS, Aktenstücke 4.12 und 4.13 und 4.15) soll dieser wichtige Brief allerdings nicht von Jakob, sondern von dessen, wie ich vermute, möglicherweise gebildeterem Bruder Ulrich Ammann verfaßt worden sein!

²⁵ Vgl. dazu BAECHER, Sainte-Marie-Aux-Mines 75 ff.; ders., Heidolsheim 71 ff.; ders., Baldenheim 89.

²⁶ Die Frage des Einbezugs der Meinung der „gemeinen Geschwister“ in den Entscheidungsprozeß ist eine im Verlauf der Debatte immer wichtiger werdende, der bisher m. E. ebenfalls noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Zuerst war die Nicht-Berücksichtigung der Gesamtgemeinde ein Hauptvorwurf der Reistschen an die Amischen (vgl. vor allem im Brief von Peter Gyger), später auch umgekehrt (so Ulrich Ammann 1698). Zumindest ein Teil der Amischen im Umfeld von Ulrich Ammann hat dies später bereut und als Fehler eingestanden: „Das war nicht zum besten getroffen, obwohl es noch zu der Zeit war, als man strafbare Handlungen von vielen durch die Diener verurteilen ließ, ohne den Rat der Geschwisterschaft. Vielleicht mag solches bei ihnen [Wer? Nicht-Amische?] noch im Gebrauch sein. Man hat es zur selben Zeit nicht besser verstanden, deswegen haben wir es nicht wohl getroffen und gemacht“ (IB 10/1987, S. 53). Offenbar hat in der Zwischenzeit bei wenigstens einem Teil der Amischen ein Umdenken stattgefunden im Sinne eines vermehrten Einbezugs der „gemeinen Geschwister“, mithin der Rückkehr zu etwas, was Ulrich Ammann 1698 als „alten Brauch“ (ebd. S. 55) kennzeichnet. Sehr aufschlußreich ist diesbezüglich ein späteres Schreiben wohl von 1720 oder danach, welches wiederum Ulrich Ammann an die Markircher Gemeinde adressiert (abgedruckt in IB 5/1982, S. 41 ff.). Darin umschreibt er sehr differenziert die Aufgabe des Ältesten zwischen den beiden Gefährdungen durch Profillosigkeit und Machtanmaßung. Das Hören auf die Gemeinde bekommt dabei jedenfalls einen sehr viel wichtigeren Stellenwert als noch wenige Jahre vorher bei Jakob Ammann, der einem Schweizer Ältesten

mangelnde Vollmacht vorwarf, als dieser seine Gemeinde konsultieren wollte: „er sei ein diener und wolle seinen Glauben vor (!) den geschwisterte lernen“ (IB 10/1987, S. 26 f.).

²⁷ Zur Chronologie der Ereignisse vgl. die in den Hauptzügen immer noch wertvolle Darstellung bei Milton GASCHO, The Amish Division of 1693-1697 in Switzerland and Alsace. In: MQR 4/1937, S. 235-266.

²⁸ Wohl durch den Brief Peter Gygers.

²⁹ Zit. im Brief von Jonas Lohr, IB 10/1987, S. 35.

³⁰ Z. B. befinden sich Hans Bachmann und Felix Hägi 1700 noch auf der Seite Ammanns, 1711 nicht mehr: Vgl. dazu die Briefe Jakob Ammanns von 1700 sowie Hans Bachmanns von 1711 in IB 10/1987, S. 60 f.

³¹ Zur allfälligen Mitverfasserschaft von Ulrich Ammann vgl. oben Anm. 24. Der Brief ist verfaßt offenbar im Namen und Beisein „vieler Diener und Aeltester mit versammelter Gemeinde, deren etliche Diener und Aelteste in meinem kleinen Register unterschrieben haben“. Ob es sich hier noch um Schweizer handelt und Jakob Ammann mit seinen Mithelfern demnach noch im Bernbiet weilt? Darauf könnte ein allerdings tendenziöser späterer Hinweis deuten. Auf eine Frage der Pfälzer, was mit der anscheinend großen Summe Armen-Geld geschehen sei, über welche die Schweizer Gemeinden zur Zeit der Amischen Spaltung verfügten, antworten die Schweizer Ältesten 1784: „.... so berichtend der obig hausvater Peter Ramseier das er auch wie er glaube mit warheit sinn berichtend worden daß Jacob Amenn mit noch vil anderen seinem anhang weite reißen getahn seich(!) nicht überrillen die reißen fort zu setzen inen auch wohl lassen auff warten und durch dis vill gält durch gebracht“ (AKMS, Aktenstücke 4.15).

³² Vgl. etwa Jakob Gut in seinem Brief von 1694 zwar nicht explizit, aber doch sinngemäß mit seinem Zitat von Matthias Zerfas. IB 10/1987, S. 32 f.

³³ A. a. O., S. 48.

³⁴ Vgl. seinen Brief vom 28. Herbstmonat 1695 in: IB 10/1987, S. 34 ff.

³⁵ IB 10/1987, S. 32.

³⁶ IB 10/1987, S. 34.

³⁷ Reue als Ziel der Meidung muß denn aber auch bei Ammann durchaus ein wesentlicher Aspekt gewesen sein: Nur so erscheint es sinnvoll, wenn David Baumgartner aus der Retrospektive den Ältesten Peter Ramseier zitiert, wonach Jakob Ammann ursprünglich nicht alle Gebannten habe meiden wollen, sondern nur diejenigen, bei denen Aussicht auf Reue bestand, weil sie sich nicht sogleich der „Welt“ zuwandten. Erst als klar wurde, daß diese Unterscheidung in der Praxis schwierig durchzuführen war, habe Ammann begonnen, alle zu meiden (Brief David Baumgartner an Johannes Weber vom 13. 7. 1784, AKMS, Aktenstücke 4.15).

³⁸ IB 10/1987, S. 35.

³⁹ Brief von Peter Lehman (und Rudolf Huser) vom 23. Dezember 1697, in: IB 10/1987, S. 37. Es ist nicht klar, welche Briefe Ammann hier meint. Denkbar wäre, daß es um Schreiben des Hamburger Ältesten Gerhard Roosen geht, die dieser offenbar via Christian Plien in die Pfalz adressiert hatte, ohne je eine Antwort darauf zu erhalten. Der einzige erhaltene Brief von Roosen an die Elsässer, dem wir diese Informationen entnehmen, datiert vom 21. Dezember des gleichen Jahres. (In den Handschriften im Archiv Jeangui ist er jedoch undatiert. Vgl. dazu Peter FOTH, Die amische Spaltung und eine Hamburger Stimme dazu – ein Lehrstück? In: MGBI 1986/87, S. 104 ff.) Ihn können die Amischen noch nicht in Händen gehabt haben, falls die Datierung richtig ist. Aber die Grundhaltung Roosens im Sinne einer Ermahnung zu Toleranz und Duldsamkeit ist unbestritten.

⁴⁰ „Ihrerseits ist hart und mit schmählischen Worten gestritten worden und die Menschen mit geringem Verstand in diesen Dingen – und billig darauf angewiesen waren gestärkt zu werden

– haben sie abwendig gemacht und auf ihre Seite zu ihrer Meinung zusammen gebracht.“ (53) „So sind die Geschwisterte von ihrer Seite, die am meisten nach Frieden verlangten, von ihnen zurückgehalten worden“ (55). Beide Zitate aus dem Brief von Ulrich Ammann von 1698.

⁴¹ IB 10/1987, S. 51-59.

⁴² Ebd. S. 56.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Zit. bei ZÜRCHER, Die Ammann-Reist Kontroverse, a. a. O., S. 9).

⁴⁵ IB 10/1987, S. 52.

⁴⁶ Ulrich Ammann gesteht vor allem hinsichtlich der Art und Weise des Vorgehens schwerwiegende Fehler ein, in der Sache – der konsequenten Meidung – scheint er recht fest zu bleiben. Eindrücklich ist dennoch der Ernst, mit welcher eine Versöhnung amischerseits nun angestrebt wird: Eine ganze Reihe leitender Amischer erklärt sich selbst als aus der Gemeinde ausgeschlossen, um einen Neuanfang durch beidseitige Neuaufnahme der Gebannten zu ermöglichen. Vgl. ebd. S. 56, ebenso den Brief etlicher Amischer von 1700, in: IB 10/1987, S. 60.

⁴⁷ Ebd. S. 59.

⁴⁸ Ebd. S. 58.

⁴⁹ Diese Bemerkung macht deutlich, daß die Zofinger Gemeinde, aus welcher Jakob Gut stammt, offenbar in enger Verbindung stand mit den Zürichern, und vorerst weniger mit den Bernern, sind doch alle genannten „Vorgänger“ von dort. Das wirft neues Licht auf den noch kaum bekannten Zofinger Kreis, der im 17. Jahrhundert eine wichtige Schaltstelle der Schweizer Brüder war. Ich gedenke im Rahmen meiner Studien zum Basler Täufern ebenfalls darauf näher einzugehen.

⁵⁰ Hier ist wohl das sogenannte Konzept von Köln von 1591 gemeint. Vgl. dazu FAST 94 ff.

⁵¹ Aufschlußreich ist auch die Bemerkung Ulrich Ammanns in seinem Brief von 1698, wo er schreibt, daß amischerseits noch immer an der Schriftgemäßheit ihres Meidungsartikels festgehalten werde „und ist darin, soviel ich weiß, noch nichts verändert“. Deutet dies auf unterschiedliche inneramische Strömungen hin, deren liberalere Variante gegen den Rat der Schweizer amische Diener und Älteste (wie Hans Güngerich, Hans Gerber und Ulrich Ammann) wieder in die Gemeinden aufnimmt, nachdem diese sich zuvor selbst ausgeschlossen hatten? Das würde auf das zeitweise Vorhandensein zweier Arten amischer Gemeinden wohl vor allem im Elsaß und in der Pfalz (?) hindeuten: Kompromißlosere nach der Art Jakob Ammanns, sowie offener, die nach einer Phase der Verunsicherung und des Hin- und Herpendelns zwischen Amischen und Nicht-Amischen durch die Aufnahme gemäßigerer Personen wie Ulrich Ammann von den Schweizer Brüdern kritisiert wurden und vielleicht auch durch geographische Isolation ins amische Lager (zurück)drifteten. Vgl. dazu v. a. den „Zerspaltungsbrief“ in: IB 10/1987, S. 28.

⁵² So muß sein undatiertes, nach 1720 verfaßter Brief an die Gemeinde von Markkirch über die Frage der Autorität von Ältesten (IB 5/1982, S. 41 ff.) in den amischen Gemeinden weitverbreitet gewesen sein und als Vorlage für lokale Ordnungsbriefe gedient haben. Ein beinahe gleichlautender Text befindet sich beispielsweise im Archiv der französischen Gemeinde Montbéliard, unterzeichnet von deren Ältesten Hans Rich (1730-1798).

⁵³ Universitäts-Bibliothek Basel, Nachlaß Hieronymus Annoni, B II,2 p. 54r-54v. Das „gute Gerücht zu Statt und Land“ deutet auf einen bereits schon längeren Aufenthalt Ammanns in der Gegend hin.

⁵⁴ Vgl. zur ganzen Kollektion FRIEDMANN 156 ff. sowie neuerdings Leonard GROSS in einem meines Wissens noch unveröffentlichten Nachwort zur geplanten Herausgabe der „Gülden Aepffel“ in englischer Sprache.

⁵⁵ Es seien hier die wesentlichsten Unterschiede zum deutschen Text bei VAN SITTERT kurz aufgelistet und kommentiert:

Im Titel ist der Begriff „waffenlos“ durch „friedliebend“ ersetzt worden, und der explizite Hinweis auf die niederländische Herkunft des Bekenntnisses fehlt.

Als 6. Artikel ist ein Text über den Heiligen Geist eingefügt, der nirgendwo sonst erscheint. Entsprechend verschiebt sich von hier ab die Numerierung der Artikel.

Der 8. Artikel von der Taufe ist erweitert durch eine längere Einleitung. Darin wird zum einen betont, daß Christus selbst die Taufe angeordnet habe, zum anderen wird die Verlorenheit der Ungläubigen (und demnach Ungetauften) erwähnt, die die Basis missionarischer Lehr- und Predigtstätigkeit darstellt.

Der 9. Artikel „Von der Gemeinde Gottes und Gemeinschaft der Heiligen“ (bei VAN SITTERT bloß „Von der Kirche Gottes“) ist ebenfalls erweitert durch eine sehr aufschlußreiche Einleitung. Darin wird betont a) die auf dem immer wieder erwähnten Gegensatz Gemeinde/Welt basierende Absonderung der Gläubigen von dieser Welt, b) der Leib-Christi-Charakter der Gemeinde sowie c) die Rolle des Geistes bei der Aufrechterhaltung innerer Einheit wie auch der engen Verbundenheit des Hauptes mit den Gliedern.

Im 10. Artikel von der Wahl der Gemeinédiener steht neu eine längere Paraphrase von 1. Tim 3,1-4. Die Bemerkung, wonach ein Ältester „nicht über's Volck herrschen“ solle, fehlt bei Timotheus allerdings.

Im 11. Artikel vom Abendmahl ersetzt ein längerer Schlußparagraph einen anderen, kürzeren bei VAN SITTERT. Dabei werden folgende Akzente gesetzt: a) Eine größere Betonung geistgewirkter innergemeindlicher Einheit (gegenüber einer größeren Offenheit bezüglich andersgläubiger Nachbarn bei VAN SITTERT); b) das Abendmahl als Ermahnung zur eigenen Dankbarkeit ob all der göttlichen Huld; c) Brot und Kelch als Zeichen für auch am eigenen Leib erfahrenes Teilhaben am Leiden Jesu; d) ein in diesem Bekenntnis einzig dastehender Satz mit eindeutig pietistischer Färbung: „Weiter lehrt er [Jesus] uns mit unseren Gemüths- und Hertzens-Gedanken gen Himmel aufwärts zu steigen.“

Im 12. Artikel vom Fußwaschen steht neu ein kurzer Einschub, wonach Paulus laut 1. Tim 5,10 das Fußwaschen „unter die Tugenden und Zeichen der bewährten gottesfürchtigen Weiber gesetzt“ habe, mithin wohl ein deutlicher, exegetisch interessanter Vorbehalt hinsichtlich einer generellen Fußwaschungs-Praxis.

Der 13. Artikel über die Ehe enthält zwei bezeichnende Einschübe: Zum einen eine explizite Kritik an Trennung (sowie Scheidung und Wiederverheiratung) „ohne des andern Teils Tod“, was eine Absage an eine zu harsche Meidungspraxis anzeigen dürfte; zum andern die Bemerkung, wonach zu nahe Verwandte nicht heiraten sollten, was primär in der Verfolgungs- und Ghettosituation der Schweizer Brüder ein Problem dargestellt haben wird.

Im Artikel 15 „von der Raache und Gegenwehr“ steht ein bezeichnender Einschub über das Leiden um des Glaubens willen.

Im Artikel 18 über die Meidung betonen eine Erweiterung des Titels wie auch ein neuer Schlußabschnitt, wie wichtig die Wiederaufnahme der Reuigen ist.

Der 19. Artikel erweitert die Vorlage in bezeichnender Weise mit Aussagen zur Wiederkunft Christi und zum „letzten Gericht“: Beides hat bei VAN SITTERT gefehlt. Daß eine noch oder unlängst verfolgte Gemeinde ganz anders auf eine Wiederkunft Christi (inkl. Belohnung der „Guten“ und Bestrafung der „Bösen“) hofft als eine, die sich in der Welt eingerichtet und mit ihr arrangiert hat – wen mag das erstaunen?

⁵⁶ Beides habe ich trotz intensiver Nachforschungen in Basel bisher nicht verifizieren können. Vgl. zum Ganzen FRIEDMANN 160, 171. Zu Van Mechel vgl. ebenso S. 97, zu Bendicht

Brechbühl FRIEDMANN 114, 155. Zu dessen literarischer Tätigkeit siehe neuerdings Piet VIS-SER, Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabael-je tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw, Deventer 1988, v. a. S. 360 ff. Die zentrale Rolle Brechbühls in der Geschichte der Beziehungen zwischen den Schweizer Brüdern der Schweiz, des Elsasses und vor allem der Pfalz mit ihren niederländischen Geschwistern harrt immer noch einer gebührenden Darstellung. Selbst MÜLLER in seiner beeindruckenden Monographie der Berner Täufer hat die umfangreichen Bestände des Amsterdamer Archivs bei weitem nicht erschöpfend herangezogen.

⁵⁷ GROSS a. a. O.

⁵⁸ Dies, obwohl das Buch keineswegs „a very rare book in Europe“ ist, wie FRIEDMANN 156 behauptet, sondern in Bibliotheken und täufergeschichtlichen Archiven sowie bei Privaten durchaus gut vertreten ist. Vgl. dazu auch Werner ENNINGER / Michèle WOLFF, Devotional Literature of the Mennonites in Eastern France (unpubliziertes Paper aus dem Jahre 1992).

⁵⁹ Dieser deutliche, aber bisher kaum wahrgenommene Hinweis auf Schleithelm macht es fraglich, ob Hans-Jürgen GOERTZ, 23 ff. recht hat, wenn er etwas polemisch postuliert, daß die Schleithelmer Artikel ihre Wirksamkeit wohl mehr in der Täuferforschung (zumal der „Benderschule“) als in der Realität der Gemeinden entfaltet hätten.

⁶⁰ GAA 565 A 1260; vgl. neuerdings auch Hans-Rudolf LAVATER, Die vereitelte Deportation emmentaler Täufer nach Amerika 1710. Nach einem Augenzeugenbericht der „Röthenbacher Chronik“. In: Mennonitica Helvetica 14/1991, S. 51-124.

⁶¹ Vgl. dazu v. a. GAA 565 A 1265; 1271; 1280; 1281; 1284 f.; 1392, S. 53 und 58 ff.

⁶² GAA 565 A 1373 (7. März 1715). Ähnliche Klagen v. a. in GAA 565 A 1301; 1330; 1334; 1337; 1341; etc. Auch für die Planung und Durchführung dieses befristeten, aber doch einigermaßen freien Abzuges von bernischen Taufgesinnten durch Runckel muß festgehalten werden, daß wir eigentlich noch recht wenig darüber wissen, daß aber eine sorgfältige Durchsicht allein der in Amsterdam lagernden Archivalien das bisher Bekannte (vgl. v. a. MÜLLER a. a. O.) entscheidend erweitern würde.

⁶³ GAA 565 A 1329 (11. Mai 1711).

⁶⁴ Daß man Dordrecht allerdings weiterhin auch akzeptieren konnte, ohne wörtlich alles zu befolgen, beweist die Franconia-Conference anno 1725: Bei der Mehrheit ihrer Mitgliedsgemeinden ist etwa die Fußwaschung nie strikt angewendet worden. Vgl. dazu Amos B. HOOVER, The Jonas Martin Era, Denver/PA 1982, S. 964.

⁶⁵ Bezeichnend ist hier etwa die Polemik des Emmentalers Niklaus Wüthrich gegen Dordrecht, insbesondere den Meidungsartikel. Mit kernigen Worten wettet er gegen die Verbreitung dieses Bekenntnisses durch das Glaubens-Bekanntnis-Büchli und bedauert wortreich dessen Aufnahme ins „Apfelbuch“! Vgl. seinen Brief aus dem Jahre 1807, wahrscheinlich an die kleine Täufergemeinde im oberen Baselbiet, die mit der traditionell amischen Gruppe in Stadtnähe wegen der Meidungsfrage in Uneinigkeit geraten zu sein scheint. AKMS, Abschrift B der Trennungsbrieft, p. 74-90 (abgedruckt in IB 10/1987, S. 61-65).

⁶⁶ Samuel BÄHLER in Mennonitische Blätter 5/1886.

Elemente der Lebensorganisation bei den rußlanddeutschen Mennoniten

Die Forschung über die Lebensweise der Mennoniten in Rußland ist bis jetzt vorwiegend von Insidern betrieben worden, die sich zunächst vor allem um die historische Rekonstruktion bemühten. Dadurch ist so etwas wie ein „Erfahrungsdepot“¹ entstanden, aus dem auch andere schöpfen können. Für Soziologen zum Beispiel ist die besondere Lebensorganisation, die sich in Rußland herausgebildet hatte, hochinteressant, zeigt sich doch das mennonitische Gemeinschaftsleben in vielerlei Hinsicht geradezu als eine Gegenwelt zu den individualisierenden und hedonistischen Zügen unserer Lebensweise in der Bundesrepublik. Und so erwecken die Voraussetzungen, die Grundelemente, die Konsequenzen, der soziale Nutzen und die sozialen Kosten der mennonitischen Vergemeinschaftungsform in Rußland vielfaches Interesse.

Um sich nicht in der umfassenden Fragestellung zu verlieren, soll im folgenden versucht werden, zunächst einige tragende Pfeiler der sozialen Existenz zu bestimmen, um dann aus bestimmten Situationen, die dem „Erfahrungsdepot“ entnommen sind, Muster und Zusammenhänge zu erkennen. Dabei werden mögliche Unterschiede, die durch die sozio-ökonomische Lage, die Gemeinderichtung oder die Siedlung gegeben sein könnten, nicht berücksichtigt, weil in der angestrebten Abstraktion diese Unterschiede nicht von besonderer Bedeutung sind.

Auf welchen tragenden Pfeilern ruhte die soziale Existenz der Mennoniten in Rußland?

Ein Charakteristikum der Mutterkolonien in Südrußland, das jedem Besucher auffiel, war zunächst die Regelmäßigkeit der gesamten Anlage:

„Es dürfte überflüssig sein zu erwähnen, daß jede Kolonie äußerst geräumig und regelmäßig angelegt ist, daß das Anwesen jedes Hofes, sowie die Lage der Wohn- und Wirtschaftsgebäude, ihre äußere Fassade und die innere Einrichtung überall ein und diesselbe sind und sich in ihren Einzelheiten nur durch größere oder geringere Solidität und Geräumigkeit und ebenso durch die Verschiedenheit des Baumaterials unterscheiden. ... Die Koloniceanlage wird von Waldplantagen (und Obstgärten) gleich einem Bande umschlungen, längs der Straße ziehen sich zu beiden Seiten schattige Gärtchen und Blumenstücke hin.“²

Wer bei den Mennoniten dazugehören wollte, mußte sich diese Konformität mit Werten wie Ordnung, Fleiß und Reinlichkeit zu eigen machen. Doch erstreckte sich die Gleichheitsanforderung nicht nur auf die Dorfanlage und die Hauseinrichtung. Sie manifestierte sich auch in der ganzen Stilisierung des Lebens, in Kleidungs-, Eß- und Lebensgewohnheiten. Darüber hinaus konnte die gemeinsame Sprache, das Mennonitenplatt, nach außen als ein kulturelles Symbol und nach innen als ein Integrierungsfaktor wirken, wodurch die Mennoniten in ihrer Umgebung unverwechselbar wurden. Wenn die Mennoniten sich in ihrem zunächst bescheidenen, dann aber wachsenden Wohlstand mit Russen, Tartaren, Ukrainern und sonstigen Nachbarn verglichen, dann war das Ergebnis ein sehr positives Selbstbild vor dem Hintergrund eines abwertenden Fremdbildes. „In Rußland reichte unserem Volke die Kultur der um uns wohnenden russischen Bauern nur bis an die Knöchel.“³

Die Kehrseite der Konformität nach innen war die Abgrenzung nach außen. Die Abgrenzung hatte eine doppelte Grundlage: Sie war einmal Bestandteil des vorgegebenen administrativen Rahmens. Von den Kolonisten wurde erwartet, daß sie eine Selbstverwaltung und ein eigenes Schulsystem aufbauten. Den Mennoniten kam diese Forderung sehr entgegen. Dadurch blieb die Sozialisation einigermaßen frei von alternativen Lebensentwürfen, die möglicherweise auf Heranwachsende attraktiv hätten wirken können. Tatsächlich waren soziale Bezüge zur Wirtsgesellschaft äußerst rar.⁴ Den Preis für diese Absonderung mußten Unangepaßte, Sensible und Kreative zahlen. Zum anderen lag die Abgrenzung im mennonitischen Gemeindeverständnis begründet. Wenn Gemeinde als eine Gruppe von Erwählten gesehen wird, die durch ihre religiöse Erfahrung auch sittlich vollkommen sein sollen, dann hat diese Gruppe alle Hände voll zu tun, um mit dieser täglichen Überforderung fertig zu werden.

Für die Anerkennung der Mennoniten in der Wirtsgesellschaft und für das Entstehen einer sozialen Identität bei den mennonitischen Siedlern selbst waren Konformität und Absonderung gleichermaßen bestimmend. Aber Menschen haben über die positive Bewertung als Gruppe hinaus auch das Bedürfnis nach einer persönlichen Anerkennung. In welchen Lebensbereichen nun hatten die Mennoniten Spielraum, um diesem Wunsch gerecht werden zu können? Anerkennung innerhalb der Gemeinschaft erwarben sich nach meiner Beobachtung diejenigen, die wirtschaftliche Erfolge hatten, diejenigen, die als Älteste und Prediger zu religiösen Führern avancierten, und diejenigen, die sich im Dienst für die Gemeinschaft auszeichneten.

Dieser erste Gedankengang diene der Identifizierung der Lebensbereiche, die im sozialen Leben der Mennoniten besonders hoch bewertet wurden, um auf diesem Wege die Grundpfeiler ihrer Lebensorganisation zu bestimmen. Im folgenden will ich mich deshalb auf Elemente im wirtschaftlichen, religiösen und gemeinschaftsbezogenen Lebensbereich beschränken.

1. Der wirtschaftliche Erfolg

Der Wohlstand der Rußlandmennoniten vor der Oktoberrevolution hatte verschiedene Ursachen: Die Mennoniten arbeiteten fleißig, beständig und zuverlässig und das bei bescheidener Lebensweise. Der Genuß von Reichtum, der über eine solide, uns heute spartanisch anmutende Bequemlichkeit hinausging, war verpönt. Gewinne wurden nicht konsumiert, sondern in den Betrieb reinvestiert, am liebsten in Grund und Boden, denn „Land brennt nicht“.

Die Kolonisten fanden im 19. Jahrhundert für sie äußerst günstige politische und wirtschaftliche Verhältnisse in Rußland vor: Das Land verfügte nach der Aufhebung der Leibeigenschaft im Jahre 1861 über ein Heer von billigen Arbeitskräften. Und die Weltmarktsituation in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit ihrer großen Getreidenachfrage ermöglichte guten Absatz. Diese Ausgangsbedingungen teilten die mennonitischen Siedler jedoch mit anderen Siedlern. Was für die Rußlandmennoniten aber darüber hinaus von Bedeutung war, läßt sich gut am Beispiel der Kubaner Ansiedlung ablesen:

Nach schweren religiösen Streitigkeiten hatte sich dort eine Gruppe, die sich später Mennoniten-Brüdergemeinde nannte, von der Kirchengemeinde abgespalten. Diese Gruppe erbat sich von der Krone ein eigenes Siedlungsgebiet, das sie 1860 im Vorderkaukasus erhielt. 1863 zogen 67 Familien in ihre neue Heimat, aber der Anfang war schwer.

„Um die Lage der anzulegenden Dörfer günstig auch in Bezug auf die Wasserverhältnisse wählen zu können, begann man sofort nach der Ankunft an verschiedenen Stellen und in verschiedner Tiefe Brunnen zu graben. Man stieß dabei auch auf reichlich Wasser, doch erwies sich dieses als völlig ungenießbar für Menschen. Auch das auf dem ‚Berge‘ aus der Erde sprudelnde Quellwasser war minderwertig und als Trinkwasser nicht verwendbar. Für Wirtschaftszwecke jedoch war es zu gebrauchen, und die Alexanderfelder haben es später dann auch mittels Röhren in ihr Dorf und verschiedentlich auch auf die einzelnen Höfe geleitet. Die Leute in Wohldemfürst aber blieben für den Wirtschaftsbedarf auf ihr Brunnenwasser an-

gewiesen. Das Trinkwasser haben beide Dörfer lange Zeit aus dem Kuban nehmen müssen.

Der Boden am Kuban war Urwiese und daher stellte sein Aufbrechen keine geringen Ansprüche an die wenigen Pferde, die die Ansiedler mitgebracht hatten. Sie mußten immer wieder ihre schwachen Zugkräfte zusammenlegen, um die erforderlichen 6 bis 8 Pferde vor den Pflug zu spannen, und auch dann ging das Pflügen nur langsam vonstatten. Als erstes wurde das Gemüseland vorbereitet und dann, soweit man es im ersten Jahr noch schaffen konnte, auch Land für Getreide, das den Siedlern das Brot geben sollte. Als dann die junge Saat aus der Erde kam, füllte ihr Anblick die Herzen mit den schönsten Hoffnungen. Sie gedieh prächtig, die seit Urzeiten ungenutzten Triebkräfte des Bodens ließen sie zu kaum gesehener Höhe aufschießen. Doch als sich dann die Ähren mit Körnern füllten und diese an Schwere zunahmen, konnten die allzulangen Halme die Last nicht tragen. Schon bei geringem Winde oder im Regen lagerte sich das Getreide, und das Korn konnte nicht auswachsen und auch nicht ausreifen, es schrumpfte zusammen und blieb ganz minderwertig. Das wiederholte sich im folgenden Jahr und auch in den weiterfolgenden ...

Neben dem Getreide versuchte man es nun mit anderen Kulturen, und zwar griff man zu Flachs und Senf, aus deren Samen Öl gepreßt wurde, das guten Absatz fand unter den in der Nachbarschaft wohnenden Russen und Kosaken. Aber eine Lösung der Wirtschaftsfrage, um nicht zu sagen Existenzfrage überhaupt, waren Flachs und Senf nicht.⁵

Eine Templer-Kolonie in der Nachbarschaft betrieb Weinbau mit gutem Erfolg. So probierte man diesen Erwerbszweig auch.

„Man lernte es, die Gärten richtig anzulegen und den Wein richtig zu pflegen. Der Abstand zwischen deren Reben war nach jeder Richtung hin immer 7 Fuß, in dieser Weise konnten auf jeder Desjatine⁶ rund 2 400 Weinstöcke untergebracht werden. Neben jeder Rebe wurden 2 armdicke Pfähle (Maulbeer oder Eiche) in die Erde gerammt, um daran den Wein aufzubinden. Dieses Aufbinden mußte im Laufe eines Sommers mehrmals wiederholt werden. Der ganze Garten war von Unkraut reinzuhalten durch wiederholtes Jäten. Im Herbst nach der Weinlese wurden die Pfähle wieder aus der Erde gezogen, die Rebe niedergebogen und mit einer Schicht Erde bedeckt zum Schutz gegen den Frost. Versuche, den Wein ohne diese Vorkehrungen überwintern zu lassen, zeigten, daß seine Ertragsamkeit dadurch herabgesetzt wurde, und man nahm die viele zusätzliche Arbeit doch lieber in Kauf. Der Normalertrag von einem Weinstock lag zwischen 20 bis 40 Pfund.

Die frühen Trauben hatten einen guten Preis, gewöhnlich 5 Kopeken das Pfund, und wurden von Aufkäufern direkt aus dem Garten geholt und dann in den Nachbardörfern und in näher gelegenen Städten verkauft. Für den späteren Wein jedoch fehlte der Absatz. Um aber auch ihn auf einen annehmbaren Preis zu bringen, wurde ein Weinbauverein gegründet, der dann auf dem ‚Berge‘ zwischen den beiden Dörfern eine Kelter errichtete mit einem geräumigen Weinkeller, in dem viele tausend Eimer Wein gelagert werden konnten. Hier wurden die Trauben der Späternte abgeliefert, gekeltert und der Wein in große eichene Fässer gefüllt, um später auf den Markt gebracht zu werden.“

Die Ansiedlung entwickelte sich gut, bis in den 90er Jahren das Verhängnis hereinbrach:

„Der Rost und die Reblaus stellten sich ein und machten dem Weinbau ein Ende. Man war auf diesen Feind nicht gefaßt gewesen, hatte ihn anfänglich auch nicht ernst genug genommen und traf auch im weiteren nicht die notwendigen Maßnahmen zu seiner Bekämpfung. Die Erträge gingen von Jahr zu Jahr mehr zurück, bis der ganze Weinbau unrentabel wurde, und so gab man ihn völlig auf. Das Gartenland wurde wieder Getreideland.

Parallel zum Weinbau hatte man begonnen, die Milchwirtschaft mit der von den Mennoniten gezüchteten roten Rinderrasse auszubauen.

Nach dem Vorbilde des Weinbauvereins taten sich auch die Besitzer von Milchkühen zusammen und errichteten angrenzend an den Weinkeller und in unmittelbarer Nähe der großen Wasserquelle eine Käserei. Diese Quelle mit noch einigen kleineren Nebenquellen führte genügend Wasser, um nicht nur das Unterdorf damit zu versorgen, den Bedarf der Käserei zu decken, sondern auch noch als Tränke für die 300 Milchkühe zu dienen, die der Käserei die Milch lieferten. In der Nähe der Käserei lagen große Weidesteppen. Dorthin brachten die Bauern der beiden Dörfer sowohl wie die Kleinwirte und Anwohner die zu Hause entbehrlichen Milchkühe, die dann unter die Obhut der von der Käserei angestellten Hirten kamen und von diesen geweidet wurden. Zweimal täglich wurde die große Herde zur Käserei getrieben, um dort gemolken zu werden. Das vollzog sich in folgender Weise: Sobald die Melkzeit da war, ging bei der Käserei eine große Flagge hoch, die von den beiden Dörfern und auch von den Weidesteppen aus gesehen werden konnte. Sofort setzten die Herden sich in Bewegung und zu gleicher Zeit zogen auch die Melker (Wirtstöchter oder Dienstmädchen) herbei. Im großen Pferch trafen sie zusammen, und das Abmelken begann. In etwa 1 Stunde war alles vorüber. Besonders dazu angestellte Milchträger beförderten die Milch in die Käserei, wo sie zu Butter und Käse verarbeitet wurde.“

Dieser Erwerbszweig entwickelte sich ebenfalls zunächst gewinnbringend, doch auch für ihn kam in den 90er Jahren das Ende. Die Rinderpest, die auf dem Kaukasus grassierte, griff auch auf die Herden am Kuban über, und der größte Teil der Tiere mußte getötet werden. Einige verkauften nach diesen Rückschlägen ihre Wirtschaft, aber die Mehrheit blieb standhaft. Man versuchte es noch einmal mit Getreide.

„Und sie begannen zu experimentieren. Zuerst wurde der Sommerweizen verabschiedet und durch Winterweizen ersetzt. Man versuchte es mit der Grünbrache, die sich tatsächlich auch als durchaus angepaßt erwies, wenn man dabei das Dreifeldersystem anwandte: zwei Jahre Getreide und das dritte Grünbrache. Die Grünbrache hatte einige weitere Vorteile: Sie sparte Arbeit und war gleichzeitig gute Viehweide, die vom Frühling an bis zum Frühherbst beweidet werden konnte. Kurz vor der Erntezeit wurde das Land dann aufgebrochen und im Augustmonat mit Winterweizen besät. Das zweite Mal säte man direkt in die Stoppeln.“

Diese Wirtschaftsweise brachte endlich den Durchbruch, und die Ansiedlung kam zu großem Wohlstand.

Auffallend an diesem Beispiel ist zunächst, mit wieviel Pioniergeist sich die Siedler am Kuban auf die gegebenen Verhältnisse einstellten, mit wieviel hartnäckiger Zuversicht sie sich um einen Erfolg bemühten und wie flexibel sie die jeweils veränderte Situation meisterten. Aus den getroffenen Wirtschaftsentscheidungen kann man rückschließen, daß das Verhalten des Landwirts gesteuert war vom Prinzip der Produktivitätssteigerung und orientiert war an den Marktchancen. Das ist für das Europa des 19. Jahrhunderts, in dem die Subsistenzwirtschaft noch vorherrschend war, keine Selbstverständlichkeit. Die mennonitischen Siedler erwiesen sich also hier schon als Träger einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die die Aufgabe, bisheriges Ödland zu erschließen, hervorragend zu bewältigen verstanden.

Sie waren auf ihren wachsenden Reichtum stolz, ohne damit zu protzen, und bezogen aus ihrem wirtschaftlichen Erfolg einen Teil ihres Selbstbewußtseins, denn Wohlstand werteten sie als Frucht ihres Verhaltens, entsprechend der reformatorischen Vorstellung von der innerweltlichen Bewährung des Christen in der Arbeit.

Darüber hinaus zeugt der Aufbau gemeinschaftlicher Arbeits- und Organisationsformen wie der Kellerei und der Molkerei am Kuban mit selbständigen Bauern von einem großen Maß an Erfindungsgabe und Gestaltungskraft. Die Bündelung der Einzelkräfte zu Genossenschaften versetzte sie in die Lage, sich gegenüber anderen Anbietern landwirtschaftlicher Produkte einen deutlichen Vorsprung herauszuarbeiten.

2. Die religiöse „Kleinstaaterei“

Die Wissenssoziologie hat den Begriff der Plausibilitätsstruktur geprägt und damit die Abstützung von Überzeugungen — auch religiöser — in den sozialen Bindungen zur Sprache bringen wollen. Danach ist nichts so hilfreich für den Glauben wie die Konformität der Vorstellungen in der eigenen kleinen sozialen Welt, in der man lebt; und nichts ist so gefährlich für den Glauben wie die Erfahrung einer Vielfalt von Glaubensweisen.

Allgemein plausible Werte und Traditionen werden wie selbstverständlich übernommen, während in einer pluralistischen Welt Werte durch Diskussion und Reflexion gewonnen werden müssen.

Die Einheitlichkeit und Dauerhaftigkeit des mennonitischen Wertsystems gab den Menschen eine große Sicherheit: In der Erziehung wurde ein Präferenzpotential aufgebaut, das der Alltagsorganisation entsprach, die dann wiederum dem Erwachsenen ein gutes Maß an Befriedigung verschaffte. Aber da die mennonitische Welt voller Plausibilitäten war, trifft man auf ein nur geringes Maß an Selbstreflexivität. Die zentrale mennonitische „Sonderlehre“ der Wehrlosigkeit z. B. wurde auf die eigene Wehrdienstverweigerung bezogen, in Bezug auf kriegsfördernde Unterstützungen der russischen Regierung hatte man aber keine Skrupel.

Die Konsistenz der Einflüsse bei den Rußlandmennoniten hatte einen „innengeleiteten Typ“⁴⁷ zur Folge, der sein Leben entsprechend einem vor allem in der primären Sozialisation installierten Kreiselkompaß gestaltete, ohne Rücksicht auf die Vorstellung anderer und oft genug auch ohne Rücksicht auf die Folgen seines Handelns. Diese Menschen waren hervorragend geeignet, als Pioniere unbekannte Räume zu erschließen. Ihre Identität war nicht regional gebunden, sondern sie hatten sie auf ihren Wanderungen immer bei sich. Eine Veränderung der Lebensumstände konnte ihr Selbstverständnis nicht gefährden.

Andererseits ist das Zusammenleben mit innengeleiteten Menschen immer auch schwierig. Wenn zwei Mennoniten, deren Kompaßnadeln kleine Unterschiede anzeigten, zusammentrafen, dann war dies oft genug Anlaß, die Beziehung abubrechen. Tatsächlich erweist sich die Geschichte der mennonitischen Siedlungen reich an Streit, der meist mit großem Eifer ausgetragen wurde. Einige kurze Texte sollen uns zeigen, worum es bei den religiösen Konflikten in Rußland, die schließlich zu Gemeindetrennungen geführt haben, eigentlich ging und wie der Streit ausgefochten wurde.

Bald nach der Gründung der zweiten mennonitischen Kolonie, der an der Molotschna, trat Klaas Reimer als Kritiker auf (1812 – 1819):

„Da ich aus Preußen ziehen wollte ... weil es da bei Danzig gar ein verwüstetes Babel war, ... auch weil mein Schwiegervater, der Ält. Peter Epp, auf seinem letzten Krankenbett oft gesagt hat: Kinder, nach Rußland müßt ihr, denn hier ist es mit den Mennoniten aus, dachte ich auch, vielleicht wird Gott hier in Rußland noch Sein Häuflein aufrichten, aber leider! denn da ich herkam, fand ich es ganz verwirrt und den schrecklich zornigen Ältesten. So mußte ich hier zuletzt auch nach vielen Jahren von der Gemeinde abgehen, welches mir nach dem Fleisch sehr schwer war. Doch Gott lenkte es alles dahin, daß es so sein muß. Und da waren wir etwa 18 oder 20 Brüder. ... Da fing Gott an uns zu läutern, denn es mehrte sich unsere Zahl ...“⁸

Nicht neue Antworten oder neue Nuancen auf alte Fragen, geschweige denn neue Fragen, wie sie sich in einer veränderten Gesellschaft hätten aufdrängen können, sind Anlaß der Auseinandersetzung, sondern der Vorwurf, schlaff zu sein und Kompromisse mit der „Welt“ eingegangen und dadurch zu einem „verwüsteten Babel“ geworden zu sein.

Die gleiche Beobachtung läßt sich im Abtrennungskonflikt der späteren Mennoniten-Brüdergemeinde machen, der zwischen 1853 und 1862 die Menschen in den beiden Stammsiedlungen umtrieb. Bei einem der vielen Verhöre gab einer der Abweichler zu Protokoll:

„Ich, Mennonit, Heinrich Neufeld, habe mich keineswegs von der mennonitischen Konfession losgesagt, sondern ich bekenne, daß der Reformator Menno Simon Taufe und Abendmahl nach dem Worte Gottes eingeführt, welches aber im Verlaufe der Jahre so verfallen ist, daß es heutzutage nicht mehr nach dem Worte Gottes gehandhabt wird. Weil wir nun mehrere Mennoniten durch den Geist Gottes zu dieser Erkenntnis gekommen sind, so sind wir bestrebt, wieder dem Worte Gottes gemäß zu handeln und da haben uns, nämlich mich und A. Unger, unsere Mitbrüder als Lehrer erwählt.“⁹

In diesem Konflikt spielte die von den Baptisten übernommene Untertaufte eine gewisse Rolle, die ja einen eingängigen Symbolcharakter hat und von der Mennoniten-Brüdergemeinde als verpflichtendes Kennzeichen der Zugehörigkeit übernommen worden war, ohne daß jedoch das mennonitische Taufverständnis grundlegend modifiziert wurde. Aber die Verpflichtung auf dieses Symbol diente der neu entstandenen Gruppe zur Abgrenzung. Die alteingesessenen Gemeinden, die mit Babel verglichen wurden, wehrten sich vehement, weniger mit Argumenten als mit Machtmitteln; gegenüber Klaas Reimer:

„Und da hielt Jakob Ens noch eine Sammenkunft, allwo Lehrer und Älteste aus der alten Kolonie (Chortitza) waren und da wurd uns gefragt, ob wir noch wollten nachgeben, und da wir in nichts willigten, da rief Johann Wieb

(Chortitzer Ältester) uns allein und stellte uns viel vor, und da es an uns nichts wirkte, da gingen wir hinein, und da sagte Johann Wieb zu uns beiden: Ihr Männer habt nach der Heiligen Schrift ganz recht, aber wir können das nicht so befolgen. Aber eins will ich euch sagen, denn wenn ihr so fest drauf stehen bleibt, dann kann es sich schicken, daß ihr nach Sibirien geschickt werdet. Das sag ich euch, daß es euch dann nicht fremd dünkt.“¹⁰

Und gegenüber der Brüdergemeinde:

„Die Brüder sammelten nämlich die Zerstreuten vom Jahre 1853 bis 1855, ein Häuflein von 91 Seelen zu einer neuen Gemeinde, in der Neufeld und Unger als Lehrer gewählt waren. Die verklagten Brüder mußten nun viele Gerichtsgänge machen, vom Schulzen zum Ältesten, vom Ältesten zum Wollost¹¹, da aber alles fruchtlos war, so wurde bekannt gemacht, nichts mit den Brüdern zu schaffen zu haben, weder von ihnen zu kaufen, noch ihnen etwas zu verkaufen, und es wurde mit uns auch also verfahren. Wenn irgendwo Ausruf war, so wurde unser Wort nicht angenommen, wollte ein Bruder mit jemandem einen Kontrakt schließen, so tat es niemand. Die Landwirte kamen hierbei nicht so in die Enge als die Handwerker.“¹²

Eine besonders spektakuläre Gemeindetrennung vollzog sich im Zusammenhang mit chiliastischen Erwartungen, die Ansiedler vom Trakt um die Mitte des 19. Jahrhunderts aus Preußen mitgebracht hatten. Einige unter diesen Siedlern glaubten, daß ihre Ansiedlung in Rußland nur eine Zwischenstation sei auf dem Wege zu dem Bergungsort im Osten (Offenb. 12,14), wo die Gläubigen den wiederkehrenden Christus erwarten würden. Claas Epp, Sohn eines solchen Neusiedlers am Trakt, sah die Mennoniten wegen ihrer Sonderlehren als Kern der philadelphischen Kirche. Er berechnete mit Hilfe komplizierter Spekulationen die Parusie für das Jahr 1889 und identifizierte als den Bergungsort im Osten die mittelasiatische Region Samarkand.

Bald scharte sich um Claas Epp eine „Auszugsgemeinde“, für die der zwischen Mennoniten und russischer Regierung ausgehandelte Ersatzdienst ein weiterer Grund war, wegzuziehen. Verstärkt wurde diese Gruppe durch eine Abspaltung in der Molotschna-Kolonie, der Abraham-Peters-Gemeinde, die ebenfalls bereit war, die Wiederkunft Christi im Osten zu erwarten.

1880 setzte sich dieser chiliastische Zug mit Pferdewagen in Bewegung: 140 Familien und eine Reihe von Einzelpersonen wagten die Fahrt durch unbekanntes Gebiet in ein ihnen unbekanntes Land. Die Kosten waren hoch: Viele Kinder und Kranke überstanden die Strapazen nicht, die materiellen Unsicherheiten wollten nicht enden, Streit erschwerte das Zusammenleben, und schließlich begann auch der Zweifel an der Sendung des Claas Epp zu nagen.

Seine Geisteingebungen waren immer verstiegener geworden. Als er sich schließlich als die vierte Person Gottes bezeichnete, traten ihm seine ehemaligen Anhänger entgegen und untersagten ihm das Lehren.¹³

Wieviel Belastungen, Sorgen und Leid konnten solche innengeleitete Menschen wegstecken, ehe sie an der eingestieteten Idee irre wurden! Ihnen wurde in Predigten und im Märtyrerspiegel aber auch immer wieder Prinzipientreue als vorbildhaft vor Augen gestellt.

Aber auch Prinzipien und tief sitzende Werte und Normen sind gesellschaftlich vermittelt und können deshalb nicht absolut wahr sein. Der Wunsch nach einem unverrückbaren Lebenskompaß ist verständlich, aber „wir alle zappeln im Netz der Gesellschaft“.¹⁴

Wer waren nun die Unruhestifter?

Urry¹⁵ hat einen Teil der Unterzeichner der Abtrennungsurkunde, die 1860 in Gnadenfeld die Mennoniten-Brüdergemeinde begründete, identifizieren können. Die Mehrheit von ihnen gehörte zur Gruppe der jungen, gut ausgebildeten Männer, die Unternehmer, Kaufleute oder Lehrer waren, die jedoch, da landlos, in den Kolonien kein Stimmrecht besaßen und aus diesem Grund in einer gewissen Oppositionshaltung gegenüber der Machtelite standen. Klaas Reimer war schon aus Protest über die Zustände in der Danziger Gemeinde in das Molotschnagebiet eingewandert; die Zustände in Rußland enttäuschten ihn tief. Claas Epp schließlich gehörte zu denjenigen, die erst spät, nämlich um 1850, in die Kolonien gekommen waren.

Sie alle waren Mennoniten, denn sie alle wollten eigentlich nichts anderes als das mennonitische Bruderschaftsideal strenger verstanden wissen, als sie es in der eigenen Gemeinde kennengelernt hatten. Aber sie waren auch Kolonisten, deren Fein Anpassung an die rußland-mennonitischen Strukturen lückenhaft war. Daß sie als Veränderer im religiösen Bereich ansetzten, ist nicht von ungefähr. Nach mennonitischem Selbstverständnis darf es keine religiösen Autoritäten geben, die kompetent wären, für die Gemeinschaft Lehren, Auslegungen oder Riten festzulegen. Dieser Lebensbereich war somit kaum zu kontrollieren.

3. Der Joker der ethnischen Zugehörigkeit

Der 3. Grundpfeiler, auf dem das russische Mennonitentum ruhte, war das Eingebundensein in Gemeinschaften. Der einzelne erfuhr sich als Teil familiärer und nachbarschaftlicher Solidarität, und er war stolz auf seinen ethnischen Sonderstatus in der russischen Wirtsgesellschaft. Während die Zugehörigkeit zu den engeren Gemeinschaften eindeutig und unproblematisch war, erlebte die ethnische Zurechnung im Laufe der Geschichte jedoch

einigen Wandel. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren unter den Mennoniten in Rußland mehrere Optionen verbreitet:

Allgemein gängig war sowohl in der russischen Umgebung als auch unter den Mennoniten, sich zu den Deutschen zu rechnen. „Ihres Deutschtums waren sie sich sprachlich und kulturell bewußt.“¹⁶ Diese Option war jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts wegen des wachsenden Deutschenhasses in Rußland wenig attraktiv. Um die Anwendung des staatlichen Gesetzes zur Liquidation des deutschen Landbesitzes auf die Mennoniten abzuwenden, erstellten Jakob Thiessen und Heinrich Braun eine Denkschrift, in der sie Belege zusammentrugen, die beweisen sollten, daß die Mennoniten *nicht* den Deutschen zuzurechnen seien. Ihre Schlußthesen lauteten:

„1) Die Mennoniten siedelten nach Rußland auf die direkte Einladung der Russischen Regierung und zu vorher aufgestellten Bedingungen;

2) Die ursprüngliche Heimat der russischen Mennoniten ist mit den allernunbedeutendsten Ausnahmen keineswegs Deutschland, sondern die früheren Niederlande, d. h. das jetzige Holland und Belgien;

3) Die Vorfahren der russischen Mennoniten waren nach ihrem Auszug aus den Niederlanden im Verlaufe von 232 – 253 Jahren polnische Untertanen;

4) Preußische Untertanen waren jedoch viele von ihnen niemals, und zwar diejenigen nicht, welche 1788 nach Rußland aus der Stadt Danzig und deren Kreis umsiedelten;

5) Die übrigen bestanden zeitweilig in der preußischen Untertanenschaft, die Mehrzahl von 16 – 31 Jahren, aber auch das voll und ganz unabhängig und sogar gegen den eigenen Willen und ohne irgend eines Dazutuns von eigener Seite, infolge der Aufteilung Polens;

6) Aus diesem Grunde dürfen die Mennoniten Rußlands auch nicht als Nachkommen Deutscher Untertanen genannt werden, vielmehr müssen sie als Nachkommen polnischer Untertanen gezählt werden, wenn schon ihre holländische Abstammung nicht berücksichtigt werden soll, und wenn schon ihr 125jähriger Aufenthalt in russischer Untertanenschaft nicht gezählt werden soll.“¹⁷

Diese Ausführungen bedürfen der Kommentierung!

Zur polnischen Option: Niederländische Täufer, die im 16. Jahrhundert nach Westpreußen flüchteten, waren in ein Land gekommen, das durch den deutschen Ritterorden weitgehend dem deutschen Einflußbereich zugeführt worden war, das aber politisch-rechtlich zur polnischen Krone gehörte. Für die lokalen Konflikte mit polnischen Behörden, die sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts häuften, waren die Mennoniten auf den Schutz der polnischen Könige angewiesen, die ihnen auch mehrfach Privilegien erteilten. Aber ein

Zugehörigkeitsgefühl zur polnischen Welt ist daraus nicht erwachsen. Der Wechsel vom Niederländischen zum Deutschen, der mit einer gewissen Akkulturation einherging, verlief parallel zum Niedergang des internationalen Einflusses der Niederlande, und parallel auch zum Aufstieg Preußens als der neuen Ordnungsmacht im Ostseeraum. Das erstarkende, protestantische preußische Königshaus stand den Mennoniten näher und erschien ihnen als Schutzmacht geeigneter als der sich immer wieder als schwach erweisende, katholische polnische König. Die Mennoniten wurden ohne eigenes Zutun preußische Untertanen, aber sicher nicht gegen ihren Willen.¹⁸ Zur russischen Option: Die Einwanderungspolitik der Zaren stand im 18./19. Jahrhundert unter entwicklungspolitischen, merkantilistischen Vorzeichen, eine sozio-kulturelle Integration der verschiedenen ins Land geholten ethnischen Gruppen war zunächst nicht gewollt. Weil die russische Wirtskultur keine Assimilation verlangte, konnte sich die mennonitische Identität nahezu unangetastet entwickeln. Aufgrund ihrer Distanz zur einheimischen Bevölkerung haben die Mennoniten auch nur wenige Einflüsse aus der russischen Welt in sich aufgenommen. Als zum Ende des 19. Jahrhunderts jedoch der Nationalgedanke auch in Rußland um sich griff, wollte man die fremdsprachigen und besonders privilegierten Minderheiten zur Integration zwingen. Doch die Mennoniten verweigerten sich. Trotz Veränderung der politischen Wirklichkeit orientierten sie sich weiterhin an den alten Verträgen. So ist auch ihr Konservativismus zu verstehen, mit dem sie die autokratischen Strukturen in Rußland unterstützten, während sie die Verwaltung ihres eigenen Gemeinwesens mit Hilfe demokratischer Prinzipien organisierten. Zur holländischen Option: Die Möglichkeit, aufgrund der Abstammung die Niederlande als Bezugsethnie zu wählen, muß in den Notzeiten ab dem ersten Weltkrieg von großer Attraktivität gewesen sein. Kanada-Auswanderer, die in den zwanziger Jahren Rußland verließen, bezeichneten sich in den folgenden Jahren und besonders in der Zeit des Nationalsozialismus immer häufiger als „dutch-russian Mennonites“, wie die folgende Zusammenstellung¹⁹ der ethnischen Selbstbezeichnung bei kanadischen Bevölkerungszählungen zeigt:

Jahr	deutsch	holländisch
1931	39,0 %	42,3 %
1941	28,3 %	58,3 %
1951	35,9 %	51,7 %
1961	48,5 %	38,7 %

1961 bedeutete die deutsche Herkunft kaum noch eine Stigmatisierung, die Mehrheit der Rußlandmennoniten verstand sich nun wieder als deutschstämmig.

mig. Doch die Bezeichnung *dutch-russian Mennonites* bleibt gleichwohl in Kanada gängig.

Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg, als für die nach Westdeutschland geflüchteten Mennoniten aus Rußland die Gefahr der Rückführung drohte, wurde noch einmal die holländische Herkunft bemüht mit der Vorstellung, diesen Menschen schneller die Emigration nach Übersee zu ermöglichen und sie in der Wartezeit in den Niederlanden vor der Repatriierung zu sichern.²⁰ Die fünfte Option, die Braun nicht ins Feld führte, lautete: Die Mennoniten haben sich im Laufe ihrer Siedlungsgeschichte zu einer eigenen Ethnie entwickelt. Die Selbstbezeichnung mit dem liebevollen Begriff „Völklein“ oder „Völkchen“ begegnet im Schrifttum der Rußlandmennoniten immer wieder. In ihm drückt sich ein Wir-Gefühl der mennonitischen Siedler aus, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer stärker geworden war. Nicht Anpassung an die russische Welt war für sie ein Wert, wiewohl sich die Mennoniten stets staatsbürgerlich loyal verhielten, sondern im Gegenteil der Erhalt und die Pflege der eigenen ethnischen Eigenart. Und sie griffen den Volksbegriff auf, der zu Anfang unseres Jahrhunderts als eine angemessene Chiffre erschien, um die Vergemeinschaftung zum Ausdruck zu bringen. Nach Einschätzung des amerikanischen Soziologen E. Francis²¹ waren die Mennoniten in Rußland aufgrund ihres gemeinsamen Kulturerbes zu einer Ethnie geworden, aber die folgende Zeit hat gezeigt, daß diese These nicht mehr zu halten ist. Gemeinsame Abstammung, gemeinsam ausgeübte Religion und 125 Jahre Siedlungsgemeinschaft reichen nicht aus, um ein ethnisches Bewußtsein zu begründen. Auch bei den Mennoniten hat sich diese Idee verloren. *Mennonitisch* wurde in den Kreisen der religiösen Erweckung, die in den Krisenjahren zunehmend an Bedeutung gewannen, nicht mehr kulturell, sondern ausschließlich religiös interpretiert.

Braun machte aus der ethnischen Zugehörigkeit einen Joker, der in Notzeiten eingesetzt werden konnte. Besonders bei der Reaktivierung der niederländischen Abstammung folgte ihm ein Teil der Mennoniten. Deutschbewußte und Gegner der sog. „Holländerei“ empfanden dabei Scham. Aber aus heutiger Sicht ist das Jonglieren mit der ethnischen Zugehörigkeit ein verständlicher Schachzug einer gefährdeten Gruppe. Und er zeigt, daß die ethnische Identität, in deren Namen heute wieder Kriege geführt werden, bei diesem Teil der Mennoniten kein ideologisierbares, sondern ein eher peripheres Element ihres Selbstverständnisses war.

Mit der Organisation ihres Lebens entwickelten die Mennoniten eine Form, die, wie jede andere Lebensform auch, nach Ableistung einiger sozialer Kosten für die betroffene Gruppe ihren eindeutigen sozialen Nutzen hatte: Sie

eröffnete einer kleinen und non-konformistischen Minderheit geschickt Lebensräume. Sie stabilisierte die Menschen, wie wir es uns heute kaum noch vorstellen können. Und sie machte sie hervorragend dafür geeignet, als Siedler ferne Landgebiete urbar zu machen.

¹ Rudolf Pförtner (Hg.), *Heimat in der Fremde*, Düsseldorf 1992, Vorwort.

² Dieses Bild zeichnete Staatsrat Klaus Ende der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts, zit. nach P. M. Friesen, *Die Geschichte der Alt-Evangelischen Mennoniten Bruderschaft in Rußland*, Halbstadt 1911, S. 101 f.; ähnlich schilderten auch der Rußlandreisende Haxthausen (1843) und der Agrarwissenschaftler Petzoldt (1855) die mennonitischen Kolonien.

³ Jacob H. Janzen, *Wanderndes Volk*, 3 Bde, o. O. 1946 – 1949; Bd. 1, S. 86.

⁴ Cornies' Engagement für russische Volksgruppen der Umgebung hat bei den Mennoniten kaum Nachfolger gefunden.

⁵ Die Kubaner-Ansiedlung (Historische Schriftenreihe des Echo-Verlages, Buch 9), Steinbach/Manitoba 1953, S. 18. Auch die folgenden Passagen entstammen dieser Chronik, S. 18 – 25.

⁶ Russ. Flächenmaß zu 2.400 Quadratsachen = 109,25 Ar [1 Ar = 10 qm; 100 Ar = 1 Hektar]. Die „große Desjatine“ der russischen Landgüter enthält herkömmlich ein Drittel mehr Fläche (Meyers Konversationslexikon, 6. Aufl., Bd. 4, 1903, S. 676).

⁷ David Riesman, *Die einsame Masse*, Hamburg 1958.

⁸ Friesen (wie Anm. 2), S. 109.

⁹ Heinrich Epp, *Notizen aus dem Leben und Wirken des verstorbenen Ältesten Abraham Unger*, dem Gründer der Einlager Mennoniten Brüder-Gemeinde, Halbstadt 1907, S. 11.

¹⁰ Friesen (wie Anm. 2), S. 107.

¹¹ Russ. „Gebiet“; Bezeichnung für kleine bäuerliche Verwaltungsbezirke in Rußland, die 2–3000 Einwohner umfaßten.

¹² Epp (wie Anm. 9), S. 10.

¹³ Nach Franz Bartsch, *Unser Auszug nach Mittelasien*, Halbstadt 1907 (Historische Schriftenreihe des Echo-Verlages, Buch 5, Steinbach, Manitoba 1948).

¹⁴ Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt 1970, S. 57.

¹⁵ James Urry, *The Social Background of the Emergence of the Mennonite Brethren in Nineteenth Century Russia*, in: *Journal of Mennonite Studies*, Vol. 6, 1988, S. 8–35.

¹⁶ Gerhard Hildebrandt, *Als Zieselmäuse ein Sonntagsessen waren*, in: Pförtner (wie Anm. 1), S. 289–308 (299).

¹⁷ P. J. Braun, *Wer sind die Mennoniten?*, 2., verb. u. erg. Aufl., übersetzt von P. Braun, Halbstadt 1915, S. 69.

¹⁸ Belege dafür finden sich in großer Zahl bei Friesen (s. Anm. 2), vgl. auch Elisabeth Wisotzki, *Die ethnische Identität der rußlanddeutschen Mennoniten*, in: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde*, Bd. 34, Marburg 1991, S. 35–70.

¹⁹ F. H. Epp, zitiert nach Meir Buchsweiler, *Volksdeutsche in der Ukraine am Vorabend und Beginn des 2. Weltkrieges – ein Fall doppelter Loyalität?* (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Bd. 7), Gerlingen 1984, S. 115 Anm. 18.

²⁰ Die Verfasserin ist noch immer auf der Suche nach einem „Mennopaß“. Wer kann helfen?

²¹ Emmerich K. Francis, *Ethnos und Demos*, Beiträge zur Volkstheorie, Berlin 1965.

Buchbesprechungen

Ursula Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 1233), Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1991, 320 S., brosch.

Das erste Verdienst dieser sorgfältigen und materialreichen Studie ist eine klare Definition des „Märtyrerliedes“. Nicht das geistliche Lied eines späteren Märtyrers ist gemeint, sondern ausschließlich das Lied, das den Märtyrertod eines Glaubenszeugen beschreibt. Man würde also in diesem Buch vergeblich nach einer Behandlung etwa des Liedes suchen, das Felix Mantz kurz vor seinem Märtyrertod und in Gedanken daran gedichtet haben soll („Mit Lust so will ich singen“). Dazu würde auch die Schilderung des Ereignisses selber gehören, und das kann der Märtyrer selbst nicht mehr. Der Dichter eines Märtyrerliedes muß ein anderer sein als der Märtyrer.

Ursula Lieseberg schließt sich mit ihrer Definition konsequent Victor Doerken an, der schon 1977 in einem Aufsatz über „The Anabaptist Martyr Ballad“ dieses vereinfachende Prinzip forderte. Zugleich kann sie damit aber auch weitere Differenzierungen einführen. Zunächst unterscheidet sie zwischen dem lutherischen und dem täuferischen Märtyrerlied. Die drei frühen lutherischen Märtyrerlieder sind maßgebend für viele der täuferischen geworden. Sodann trennt sie die „primären Märtyrerlieder“, die ganz genau der Anfangsdefinition entsprechen, von den „sekundären“, die sie wiederum in drei Gruppen aufteilt: biblische, frühchristliche und „besondere“. Während die beiden ersten Gruppen Märtyrer aus früherer Zeit besingen, unterscheiden sich die „besonderen“ Märtyrerlieder von allen andern sowohl inhaltlich wie auch durch die Verfasser. Sie sind nämlich jeweils von zwei Autoren geschrieben, dem Märtyrer, der sich bekennt, und einem zweiten Dichter, der den Märtyrertod beschreibt. Diese Differenzierungen spielen bei der Gliederung des Buches immer wieder eine wichtige Rolle.

Das zweite Verdienst des Buches ist eine äußerst gewissenhafte Aufarbeitung der Quellenlage. Da die drei Hauptgruppen der Täufer, die Schweizer Brüder, die Hutterer und die Mennoniten ihr Liedgut unter schwierigen äußeren Bedingungen tradieren mußten, hat auch die Autorin die originalen Versionen der Lieder aus aller Welt zusammensuchen müssen. Es ist beeindruckend, mit welchem Arbeitsaufwand sie sich nach allen Seiten hin orientiert hat. Ihre Liste der hutterischen Liederhandschriften z. B. umfaßt deutsche, tschechische, slowakische, österreichische, ungarische und ru-

mänische Archive wie auch nordamerikanische und hier auch die zweier Bruderhöfe in Kanada. Das Ergebnis wird hilfreich sein auch für künftige Untersuchungen anderer Täuferlieder. Ähnliches gilt auch für die Bibliographie. Sie ist schlicht vollständig. Dankbar ist man vor allem für die Berücksichtigung auch der tschechischen Arbeiten von Václav Bok (seit 1966), die bei uns unbekannt geblieben sind.

In vier Kapiteln ist das Ergebnis der eigentlichen Untersuchung ausgebreitet. *Zum einen* gibt Lieseberg einen geschichtlichen Überblick über die Entstehung der drei lutherischen und der 73 täuferischen Märtyrerlieder. Dabei kommen die verschiedensten Probleme zur Sprache: Verfasserschaft, historische Situation, Quellenfrage (z. B. Flugschriften als Vorlage), literarische Abhängigkeit voneinander, dichterische Qualität, Zuverlässigkeit der Darstellung, unterschiedliche Überlieferung, Verwendung bei den Gemeinden usw. *Ein zweites Kapitel* untersucht die Lieder unter rein literarischen Gesichtspunkten: „Aufbau, Erzählelemente und ihre Darstellungsweise“. Hier wird deutlich, wie stark die einzelnen Lieder von einer literarischen Tradition abhängig sind. Jedes Detail der Darstellung hat seine besondere Funktion im Aufbau. Sechzehn Elemente eines solchen Märtyrerliedes werden im einzelnen untersucht: Anfangsstrophen, Hauptteil (Gefangennahme, Verhöre bzw. Disputationen, Folterungen, Gerichtsverhandlung, Verurteilung, Hinrichtung, Wunderzeichen), Schlußteil (didaktische Folgerungen, Straf- und Lohnmotiv, volksliedhafter Ausklang, doxologischer Schluß). *Drittens* gilt die Aufmerksamkeit den Personen, die in einem Märtyrerlied geschildert werden: dem Märtyrer, seinen Feinden, der Geistlichkeit (gesehen durch die antiklerikale Brille!), der weltlichen Obrigkeit, dem Henker und dem Volk. *Viertens* gibt es einen Abschnitt zur Formgestaltung (Metrik, Reim, Akrosticha, Bildlichkeit).

Es versteht sich von selbst, daß diese Studien mit ihrer Ausrichtung auf den literaturgeschichtlichen Aspekt der Märtyrerlieder andere Interessen nur teilweise abdecken können. Dazu gehört die musikalische Seite der Lieder (Melodien und Gesang). Bewußt hat Lieseberg nur einen vierseitigen Abschnitt diesem Thema gewidmet, der freilich bestens informiert und auf die reichlich vorliegende Literatur verweist (auch hier wieder auf bisher kaum berücksichtigte aus der Tschechei). Theologische Nuancierungen etwa über die unterschiedliche Behandlung bestimmter Themen durch die Schweizer Brüder, die Mennoniten und die Hutterer, deren jeweilige Theologie doch starke Akzentverschiebungen aufweist, wird man nicht finden. Auch die Einschränkung der Untersuchung auf die deutschsprachigen Lieder unter Weglassung etwa derjenigen, die nur niederländisch vorliegen, muß man mit

einrechnen. Aber sonst tut das der vorliegenden Arbeit keinen Abbruch. Sie ist ein besonders schätzenswerter Beitrag zur Täuferforschung.

Heinold Fast

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

Klaassen will eine Zusammenschau apokalyptischer Erwartungen im 16. Jahrhundert liefern und die existierenden Untersuchungen zur Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) einzelner Reformatoren sowie den Reichtum an neuerlichem Material zur Apokalyptik im späten Mittelalter und im England des Puritanismus ergänzen. Das Hauptanliegen dieses Buches besteht aber darin, den Zusammenhang zu erstellen, in dem apokalyptisches Denken im 16. Jahrhundert steht, und die Volkstümlichkeit dieses Denkens zu erklären. Klaassen stützt sich auf Arbeiten von Bernhard McGinn (*Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, 1979, und *Apocalyptic Spirituality*, 1979) und trägt Argumente für die Annahme einer ungebrochenen Tradition apokalyptischen Denkens in der westlichen Christenheit von ihren Anfängen bis ins 16. Jahrhundert zusammen.

Das wichtigste Ergebnis besteht darin, zeigen zu können, daß der „linke Flügel“ der Reformation nicht notwendigerweise ihr verrückt-bizarrer Auswuchs war. Zu diesem Ergebnis gelangt Klaassen, indem er den Zusammenhang aufzeigt, der uns helfen kann, das scheinbar irrationale Verhalten solcher Gestalten wie Thomas Müntzer und Gruppen wie der Täufer zu Münster zu verstehen. So erklärt er den Lebensweg Müntzers und Melchior Hoffmans beispielsweise mit Hilfe der Begrifflichkeit, die verwendet wurde, um das allgemeine Warten auf das Erscheinen von Propheten am Ende der Tage zum Ausdruck zu bringen, was unter anderem einschloß, daß auch Luther als der neue Elias begrüßt wurde. Wo Klaassen sich solchen Themen zuwendet, in denen die Radikalen von den offiziellen Reformatoren abwichen, meint er diese Unterschiede eher als graduelle denn als grundsätzliche erfassen zu können. Auch hier seien die Radikalen einer mittelalterlichen apokalyptischen Tradition verhaftet geblieben. Deshalb könne das täuferische Königreich zu Münster auch am besten im Zusammenhang mit den mittelalterlichen Visionen vom neuen Jerusalem und vom Reich Christi auf Erden verstanden werden.

Wie sich wohl schon gezeigt hat, beschäftigt sich Klaassen trotz seines Titels hauptsächlich mit dem Täufern und behandelt andere Aspekte der radika-

len Reformation vor allem in ihren Beziehungen zum Täuferum. Der Wert dieses Zugriffs besteht darin, daß er in die Lage versetzt, das Täuferum mit seinem kulturellen Milieu zu verbinden. Das zeigt sich besonders bei dem Versuch, die Täufer zu Münster wieder in die Hauptströmung der Täufer einzubeziehen. Das Täuferreich zu Münster war nicht eine Verirrung, sondern nur der extreme Ausdruck einer allgemeinen apokalyptischen Erwartung. Andererseits geht Klaassens Charakterisierung des Täuferums von einigen problematischen Annahmen aus. Er erfüllt die These von George H. Williams und Franklin Littell mit neuem Leben, wonach die angespannte Endzeiterwartung unter den Täufern zur Annahme einer „Wiederherstellung“ („Restitution“) der Kirche geführt habe, die sich von der Obrigkeitkirche der Reformation unterschied. Klaassen weiß zwar, daß diese These nicht unumstritten ist, umgeht dieses Thema aber und meint später, daß die Ekklesiologie der Täufer eng mit der apokalyptischen Erwartung verbunden werden könne. Hans Hillerbrands Einwand jedoch, nicht die „Restitution“, sondern das Bewußtsein, in „Kontinuität“ mit den Gläubigen aller Zeiten zu stehen, sei das Charakteristische des Täuferums gewesen, würde zu ganz anderen Schlußfolgerungen führen. Auch sonst wird es für Klaassen schwierig, die Weigerung der Schweizer Täufer zu deuten, die apokalyptischen Erwartungen ihrer Brüder aus anderen Gegenden anzunehmen. Diese Weigerung, so werden wir informiert, habe sich aus dem erasmischen Wurzelboden ergeben, aus dem die frühen Führer der Täufer erwachsen waren, und ebenso aus dem beginnenden Republikanismus und der erwachenden Demokratie in der Schweiz, welche die Herrschenden in den Augen der Täufer nicht so dämonisch erscheinen ließen wie in anderen Gegenden. Anfänglich hatte Klaassen behauptet, die virulenten Züge apokalyptischer Erwartungen müßten mit der Verschlechterung der sozio-ökonomischen Lage in Beziehung gebracht werden. Der Rückgriff auf ideen- und vage strukturgeschichtliche Erklärungen, um die Besonderheit der Schweizer Täufer zu begründen, ist unbefriedigend. Man braucht nur auf die Probleme anzuspielen, die sich mit Klaassens Erörterung der täuferischen Ekklesiologie stellten.

Klaassen erhebt den Anspruch, Sozialgeschichte zu schreiben, obwohl sein Zugang genau genommen ideengeschichtlich orientiert ist. Dieses Buch gewährt dennoch einige wertvolle Einsichten in wichtige Themen der Sozialgeschichte der Reformation. Der Antiklerikalismus wird mit den apokalyptischen Vorstellungen vom Abfall der Gelehrten am Ende der Tage verbunden. Ebenso wird die apokalyptische Erwartung, daß der Geist am Ende der Tage über alles Fleisch ausgegossen würde, und die Tradition, sich von

Visionen angezogen zu fühlen, als „Demokratisierung der Offenbarung“, als „Priestertum aller Gläubigen“ gedeutet. Hier kommen durchaus einige interessante und nachdenkenswerte Einsichten zutage. Aber schließlich vereitelt eine Überkonzentration auf die Apokalyptik eine umfassende Analyse ihrer Verbindung mit anderen sozialen Phänomenen. So hätte das Thema des Abfalls der Gelehrten in die vorliegenden Untersuchungen zum Antiintellektualismus und zum wirtschaftlichen Antiklerikalismus der Reformationszeit stärker integriert werden müssen. GleichermäÙe schlägt Klaassen vor, die täuferische Frömmigkeit und die Betonung der Heiligung auf apokalyptische Wurzeln zurückzuführen. Eine solche Interpretation scheint die besondere Wertschätzung zu leugnen, deren sich die Heiligung schon in der mittelalterlichen Frömmigkeit und in Bewegungen wie der *Devotio moderna* erfreuen konnte, wo sie an keine starke apokalyptische Tradition gebunden war.

Klaassen beschließt sein Buch mit dem Anspruch, didaktisch konzipierte Geschichte geschrieben zu haben. Er erklärt nicht nur die Apokalyptik des 16. Jahrhunderts, er warnt auch vor den apokalyptischen Propheten des späten 20. Jahrhunderts. Dieses Buch hält die schwierige Balance zwischen akademischer und volkstümlicher Geschichtsschreibung. Klaassen vermeidet die gewöhnliche, angestrenzte Fachsprache der gegenwärtigen historischen Spezialforschung, seine systematischen und biographischen Erörterungen sind vielmehr leicht verständlich. Aber trotzdem ist kein popularisierendes Buch daraus entstanden. Klaassen erforscht wichtige Themen, die in ihren weitreichenden Verästelungen zu unserem Verständnis der radikalen Reformation und des geistigen Klimas im frühen 16. Jahrhundert allgemein beitragen. Trotz seiner Mängel wird dieses Buch mancherlei Diskussionen unter den Spezialisten hervorrufen.

Geoffrey L. Dipple

Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Weltenerneuerung. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 131, Aschendorff Verlag, Münster 1992, 230 S., kart.

Auf dem vielbeackerten Feld der Erforschung des Täuferreiches zu Münster hat diese Hamburger Dissertation einiges Neue ans Licht gebracht. Die Leistung des Autors besteht nicht nur darin, zwei bisher unbekannte Briefe des Münsteraner Prädikanten Johann Klopriss veröffentlicht zu haben, sondern auch in der sorgfältigen Analyse bekannter Quellen. So konnte eine neue, von den bisherigen Forschungsergebnissen abweichende Interpretation vorgelegt werden.

In der Täuferforschung wurde bisher die apokalyptische Dynamik in Münster betont, wobei die Wahl der Täufer zum Rat im Februar 1534 den Wendepunkt darstellte. Dagegen hebt der Autor die Kontinuität zwischen Stadt-reformation (1532-34) und Täuferherrschaft (1534-35) hervor. Grundbegriff für seine Argumentation ist die von Hans-Jürgen Goertz abgeleitete Idee von „Radikalität“, die eine Stadt-reformation in Münster über Antiklerikalismus und kommunale Erneuerung erweckt. Im Lauf dieser ersten Phase der Stadt-reformation sei der altgläubige Klerus abgeschafft und eine neue evangelische Kirchenordnung eingeführt worden. Die kommunale Eintracht sei aber 1533 zugrunde gegangen: eine radikale Opposition zur evangelischen Rats-partei habe sich um Rothmann und die Gilden gebildet, und die neue Kon-troverse über die Sakramentslehre und die Taufe habe die kommunale Soli-darität zerstört. Der Beginn der Taufbewegung stelle daher eine noch einmal einsetzende Stadt-reformation dar. Eine neue göttliche Gemeinde sollte wie-der aufgebaut werden.

Schritt für Schritt werden die Wandlungen der reformatorischen Bewegung aus den Quellen erarbeitet. Die personelle Kontinuität zwischen der Theo-logie der Stadt-, Gemeinde-, und Täufer-reformation aber hat Ralf Klötzer anhand der überlieferten Quellen, vor allem der Schriften Bernhard Roth-manns, überzeugend nachgewiesen.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Teile: nach der einleitenden Diskussion des Forschungsstandes und der Begrifflichkeit wird die Entwicklung in Münster vom Anfang der reformatorischen Bewegung bis zum Untergang der Täuferherrschaft in zwei Kapiteln eingehend beschrieben und interpre-tiert. Es folgt eine Analyse der Theologie Rothmanns, die teilweise in den vorangegangenen Kapiteln schon vorweggenommen worden ist. Neueres bringt das Kapitel über die Bewältigung des revolutionär-apokalyptischen Erbes: der Autor bringt die historischen Ereignisse in Münster und die um-fangreicheren niederländischen und nordwestdeutschen Bewegungen zu-sammen. Kürzere Skizzen über Jan van Batenburg, David Joris, Obbe Phi-lipps und Menno Simons runden das Gesamtbild ab. Schließlich folgen das Ergebnis und der Anhang.

Der Autor verdient Anerkennung sowohl für seine solide und sorgfältige Arbeit, als auch für seine stets auf die Quellen bezogenen Argumentationen. Anstatt abstrakter Theorien ist auf diese Weise ein überzeugendes hi-storisches Bild von der Täuferherrschaft zu Münster entstanden.

R. Po-chia Hsia

Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 20), München: Oldenbourg 1993, IX und 149 S., Leinen od. brosch.

Seit einiger Zeit erscheint im Oldenbourg Verlag eine auf circa hundert Bände angelegte „Enzyklopädie deutscher Geschichte“. Innerhalb der Epochenenteilung Mittelalter, Frühe Neuzeit (1500–1800) und 19./20. Jahrhundert behandeln die einzelnen Bände Themen aus den Bereichen Gesellschaft, Wirtschaft, Religion/Kirche, Kultur/Mentalitäten, Politik. Alle Bände sind in sich geschlossene Darstellungen, der Benutzer kann sie sich nach seinen Interessen zu einer Bibliothek zusammenstellen.

Die Reihe wendet sich nicht allein an Fachhistoriker, sondern an einen breiten Kreis von Interessierten, von Studenten und Lehrern bis zu Laien. Ziel ist es, einen Überblick über den gegenwärtigen Stand des Wissens und eine Einführung in die Grundfragen und Tendenzen der Forschung zu geben. Dem entsprechen der Aufbau der einzelnen, in ihrem Umfang streng begrenzten Bände und ihre Zweiteilung in „Enzyklopädischer Überblick“ und „Probleme und Tendenzen der Forschung“. Alle Bücher sind zudem mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis versehen.

Diese Vorgaben prägen auch das Buch von Hans-Jürgen Goertz über Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit. Die Konzeption der Reihe läßt eine durchgehende Behandlung des Zeitraumes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert erwarten. Die Gesichtspunkte, die Goertz indessen den Schwerpunkt seiner Darstellung bei radikalreformatorischen Bewegungen im 16. Jahrhundert setzen lassen, begründet er in Vorwort und Einleitung.

Ihn leitet ein soziologisch verstandener Begriff von Bewegung, der religiöse Bewegungen nicht isoliert, sondern aus ihrer Verwicklung in die gesamtgesellschaftliche Problematik heraus zu verstehen versucht. Wer unter diesen Voraussetzungen die „Vitalität und Dynamik dieser Bewegungen“ darstellen will, wird auf das frühe 16. Jahrhundert verwiesen, denn hier vor allem tritt „die volle Breite religiöser Nonkonformität“ in einer die gesamte Gesellschaft betreffenden, geschichtlich wirksamen Weise in Erscheinung. Das 16. Jahrhundert ist „das eigentliche Jahrhundert religiöser Bewegungen in der Frühen Neuzeit“. Daß diese Gruppen und Einzelpersonen aufgrund ihrer Nonkonformität an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden, darf nicht den Blick dafür verstellen, daß ihr Ursprung „im Zentrum der Probleme“ liegt, die ihre Zeit bewegten.

Es ist das Charakteristische der religiösen Bewegungen des frühen 16. Jahrhunderts im Vergleich zur späteren Zeit, daß wie im Mittelalter Religiöses und Soziales untrennbar verbunden sind. Konnte sich im Mittelalter

Nonkonformität oft nur in religiöser Gewandung äußern, bis hin zur extremen Form der Häresie, so artikulierten sich die religiösen Vorstellungen zur Erneuerung der Christenheit im frühen 16. Jahrhundert in Gestalt sozialer Bewegungen. Andererseits zeichnet diese Bewegungen eine Bereitschaft zu „revolutionärer Agitation“ sowie „das Ziel gesellschaftlicher Neugestaltung“ aus, beides Elemente, die sie mit den sozialen Bewegungen der Neuzeit verbindet, die für Bürger- und Menschenrechte kämpfen. So erscheinen diese religiös-sozialen Bewegungen des frühen 16. Jahrhunderts als weder mittelalterlich noch modern, vielmehr als „Bewegungen aus eigenem Recht“ (109). Erst im radikalen Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts sind dann wieder ähnliche Bewegungsmerkmale zu finden.

Damit sind die Schwerpunkte für die „Geschichte der religiösen Bewegungen“ (S. 6–57) gesetzt. Bei seiner Darstellung der frühen Wittenberger Bewegung (1521/22), Thomas Müntzers und der Schweizer Täufer streicht Goertz vor allem ihre Verwurzelung „im reformatorischen Aufbruch“ (S. 6–20) heraus: Die später ins Abseits gedrängten religiös-sozialen Bewegungen gehören zum Urgestein der Reformation, weil die Reformation selbst in der Form der sozialen Bewegung ihren Lauf nahm.

Die Entfaltung der nonkonformistischen Bewegungen (S. 20–44) wird an den Täufern gezeigt, gegliedert nach der geographischen Einteilung in mittel-, ober- und niederdeutsche Täufer, die ja bekanntlich recht unterschiedliche Prägungen aufweisen; auch die Antitrinitarier und Spiritualisten werden einbezogen, ebenso am Rande Einzelgestalten wie Paracelsus und Böhme. Der radikale Pietismus mit seinen separatistischen Neigungen und die neuen freikirchlichen Anfänge (Herrnhuter, Quäker, Remonstranten) beschließen diesen ersten Teil des Buches (S. 44–57).

In seinen Ausführungen zu „Probleme und Tendenzen der Forschung“ (S. 59–107) behandelt Goertz in fünf Abschnitten zunächst die typologischen Einordnungsversuche, dann jeweils die Grundfragen der Müntzer-, Täufer- und Spiritualismusforschung sowie abschließend des radikalen Pietismus. Hervorhebenswert sind neben den Klärungen zum Begriff des Spiritualismus (S. 89–93) vor allem die Ausführungen zur „Radikalität sozialer Bewegungen“ (S. 63–66). Im Anschluß an die Erörterung der Typologien von Troeltsch, Bainton, Fast und Williams diskutiert Goertz den Begriff „radikal“, an dem trotz seiner Probleme festzuhalten ist. Unter Rückgriff auf das von J. Raschke entlehnte Konzept der sozialen Bewegung gelangt Goertz zu einer Bestimmung von Radikalität: Es ist „letztlich der Bewegungscharakter der frühen Reformationsjahre, der dem Begriff der Radikalität einen spezifischen Inhalt gibt“ (S. 64). Damit wird die Möglichkeit eröffnet, das

Verhältnis von Reformation und Radikalität neu zu bestimmen. Sieht man herkömmlich im Radikalen die Steigerung vom Gemäßigten ins Extreme, so erlaubt diese neue Bestimmung von Radikalität, sie im Zentrum der Reformation zu verankern: Radikal ist die Reformation sozusagen ihrem Wesen nach, nämlich überall dort, wo sie den „Übergang von der Idee zur Bewegung“ vollzieht und nach institutioneller Durchsetzung und Absicherung ihrer Ziele strebt.

Goertz bleibt in dieser Darstellung der religiösen Bewegungen der Frühen Neuzeit bei Thema und Fragestellung seiner bisherigen Arbeiten. Es fällt aber auf, daß die Rede vom Antiklerikalismus etwas in den Hintergrund tritt, obwohl Goertz in ihm weiterhin den „Sitz im Leben“ aller reformatorischen Bewegungen“ (S. 86) sieht. Das Konzept der sozialen Bewegung dagegen prägt den Band; der Versuch, die Vielfalt nonkonformistischer religiöser Erscheinungen in diesem Konzept zu erfassen, erscheint unverbraucht und anregend.

Goertz hat eine fundierte, gut lesbare und auch für Nicht-Fachleute zugängliche Übersicht vorgelegt, die den Stand der Forschung bei aller gebotenen Kürze ohne vereinfachende oder verzerrende Pauschalierungen vermittelt. Selbst wer Goertz' Verwendung des Bewegungs-Konzeptes nicht teilt, wird es begrüßen, daß mit diesem Buch die Ergebnisse der neueren Täuferforschung in eine „Enzyklopädie deutscher Geschichte“ Eingang gefunden haben, wodurch einem breiten Publikum der Zugang zur im allgemeinen doch recht spezialisierten Täuferforschung ermöglicht wird

Christoph Wiebe

Anabaptism Revisited. Essays on Anabaptist/Mennonite Studies in Honor of C. J. Dyck, hg. v. Walter Klaassen, Scottdale, PA und Waterloo, ON 1992, 209 Seiten.

Walter Klaassen ist der Herausgeber dieser Festschrift für C. J. Dyck, den kürzlich emeritierten, langjährigen Inhaber des Lehrstuhls für Kirchen- und Reformationsgeschichte mit Schwerpunkt Täufergeschichte an den Associated Mennonite Biblical Seminaries, Elkhart, Indiana in den USA. C. J. Dyck hat sich in vielfältiger Weise für die Täufer- und Mennonitengeschichte eingesetzt: als Lehrer, als Herausgeber und Autor, als Pastor und als Mitarbeiter der Mennonitischen Weltkonferenz. Seine Studentinnen und Studenten aus allen Teilen der Welt sind ihm dankbar für seine engagierte und kritische Begleitung ihrer Arbeit, für seine hilfreichen Anregungen, seine menschliche Wärme und seinen Humor. Die „C. J.“, wie er genannt wird, kennen, werden vielleicht zuerst die Seiten 189-200 lesen, auf denen ein län-

geres Gespräch zwischen ihm und Robert Kreider teilweise wiedergegeben ist, unterbrochen von Kreiders verbindenden Kommentaren. C. J. spricht darin über sein Leben, seine Kindheit, seinen akademischen Weg und seine Geschichte mit den Mennoniten (MCC, MWK usw.).

Die Festschrift besteht aus elf Aufsätzen, von denen sich sechs ausschließlich mit Themen aus dem 16. Jahrhundert befassen (allerdings im wesentlichen aus der Zeit nach 1540), zwei von ihnen bearbeiten auch das 17. Jahrhundert. Drei Autoren widmen sich heutigen Fragestellungen, ohne dabei die kirchengeschichtlichen Zusammenhänge zu vernachlässigen.

Die Beiträge, die sich mit dem 16. Jahrhundert befassen, bearbeiten Fragestellungen, die bislang noch wenig behandelt wurden, oder aber die Zeit nach der ersten oder der zweiten Generation von Täufern, die überhaupt noch nicht ausreichend erforscht wurde.

Werner Packull beschäftigt sich mit melchioritischen Täufern in Hessen und zeigt, wie der Prozeß der Formulierung der sogenannten Ziegenhainer Zuchtordnung in der Hessischen Evangelischen Kirche unter Bucers Einfluß den Melchioriten eine Brücke baut und sie zum Dialog ermuntert bzw. ihnen den Weg in diese Kirche ebnet. Täuferisch-melchioritische Einflüsse liegen für Packull auf der Hand (Kirchenzucht und Konfirmation).

C. Arnold Snyder befaßt sich ebenfalls mit den Täufern in Hessen, mit einem Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen aus dem Jahre 1578, also mehr als fünfzig Jahre nach den sogenannten Schleithemer Artikeln. Dieses Bekenntnis nimmt im Unterschied zu Schleithem traditionelle Bekenntnisinhalte der altkirchlichen Bekenntnisse auf und verzichtet ganz auf Ausführungen über das Schwert und den Eid. Es geht da mehr um apologetische Formulierungen nach außen als um innertäuferische Theologie. Snyder geht der Frage nach, welchen Einfluß äußere Umstände auf mennonitische Bekenntnisformulierungen überhaupt hatten.

Steven B. Boyd untersucht das Denken des Tiroler Täufers Hans Schlaffer und kommt zu dem Schluß, daß er die Gemeinschaft der Glaubenden als sakramentale Gemeinschaft definiert und von da aus alle ihre Handlungen als potentielle Sakramente empfindet. Davon ausgehend zieht Boyd Linien zur gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zwischen den Kirchen in der Ekklesiologie.

Edmund Pries behandelt das Thema „Eid in den Jahren 1525 bis 1527“. Er kommt zu dem Schluß, daß die Stellung zum Eid bei den Täufern nicht nur zu Beginn (1525) ambivalent war, sondern daß auch 1527 die Verweigerung des Eides keineswegs allgemeingültige täuferische Praxis gewesen ist. Dies hat Auswirkungen auf die Beurteilung der Täufer als Separatisten. Pries ver-

sucht nachzuweisen, daß viele Täufer Urfehden geleistet haben. Die Eidverweigerung sei eher aus konkreten äußeren Umständen erwachsen als auf Grund systematisch-theologischer Erwägungen. Erst später seien biblisch-systematisch theologische Motive in den Vordergrund getreten (z. B. in Schleithem).

Der Herausgeber, Walter Klaassen, macht sich daran, den Beginn der Erwachsenentaufe im Schweizer Täuferum einer neueren Untersuchung zu unterziehen. Er stellt fest, daß bisher noch nicht versucht wurde, den dort aufbrechenden Gedanken zu seinen Wurzeln zurückzuverfolgen. Ferner stellt er fest, daß das neueste Buch über die Täufer von einem mennonitischen Autor (Weaver) das Thema Taufe völlig ignoriert. Klaassen sieht die Tauffrage bei den Täufern eng verbunden mit dem täuferischen Antiklerikalismus.

Der einzige Nicht-Nordamerikaner im Autorenkreis, Sjouke Voolstra, stellt eine Kontroverse aus den Niederlanden der Jahre 1625-1628 unter den Waterlander Mennoniten zwischen Hans de Ries und Nittert Obbes dar. C. J. Dyck hat schon sehr viel über de Ries und seinen Kreis gearbeitet. Voolstra versucht, beide Personen den bedeutenden Strömungen der Niederlande dieser Zeit zuzuordnen: Pietismus und Rationalismus. Er gibt so einen wichtigen Einblick in die Auseinandersetzung des Täufermennonitentums der Niederlande in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

John Friesen untersucht theologische Entwicklungen unter den Mennoniten in Polen im 16. und 17. Jahrhundert, beginnend mit der Einwanderung der niederländischen Täufer, Friesen und Flamen. Er weist auf Kontakte zwischen Mennoniten und Hutterern hin und macht weiter darauf aufmerksam, daß ein möglicher Einfluß durch Sozzinianer noch gründlicher Untersuchung bedarf. Auch die in den Niederlanden so einschneidende Spaltung zwischen „Lammisten“ und „Sonnisten“ wurde nach Friesens Ansicht nach Polen „exportiert“.

H. Wayne Pipkin, C. J. Dycks Nachfolger am Seminar in Elkhart, bietet eine interessante Studie über die Taufdebatte zwischen Zwingli und Schwenckfeld. Er beschreibt die unterschiedlichen Ansätze der Kontrahenten durch den Titel seines Aufsatzes: „Spiritual Reformer versus City-Reformer“.

Rodney J. Sawatzki begibt sich auf die Suche nach der mennonitischen Identität und entdeckt dabei den Pluralismus als zumindest eine zentrale Wirklichkeit in der mennonitischen Geschwisterschaft. Er beschreibt auch eine Entwicklung von den Versuchen, „das täuferische Leitbild“ zu entwerfen bis zur neueren Täuferforschung. Anhand der amerikanischen mennonitischen Geschichte beschreibt Sawatzki die Entwicklung als Alternative zu H. S.

Benders „Anabaptist Vision“ („Täuferisches Leitbild“). Er versucht eine Klassifizierung des Täuferturns in vier Typen: Schleithelm, Menno Simons, Marpeck, Hut. Diesen Gruppen versucht er inhaltliche Beschreibungen zuzuordnen und sie mit den Entwicklungen des Mennonitentums im 20. Jahrhundert in Beziehung zu bringen. Er fragt: „Kann es eine Perspektive geben, die pluralistisch und normativ zugleich ist?“ Für ihn ist C. J. Dyck ein Mennonit, der beides zu leben versuchte. Sawatzki geht es um die Spannung zwischen einem deutlichen Standpunkt und dem nötigen Blick in die Weite.

Einen ganz anderen Ansatz liefert Paul Peachy, der über den Begriff „Freikirche“ nachdenkt und dabei die Klassifizierung von Ernst Troeltsch bzw. die Äußerungen von Karl Rahner zum soziologischen Gebrauch des Sektensbegriffes verwendet. Er sieht eine Spannung zwischen dem modernen Menschen, der nach Autonomie des Individuums strebt und den Texten des Neuen Testaments, die die Menschen als Gemeinschaftswesen definieren. Für ihn liegt die Zukunft der Kirche in den kleinen alternativen Hausgemeinden.

Paul Toews beschreibt die verschiedenen Arten der Geschichtsschreibung in der Tradition der mennonitischen Brüdergemeinden (MB). Er setzt das Nachdenken über die Wurzeln der MB in Beziehung zu ihrer theologischen Tradition. Auch für die MB ist die Frage nach ihrer Geschichte eng verbunden mit der Frage nach der Identität. Toews zeigt die Vielfalt der theologischen Einflüsse auf die diese Gemeinden in Nordamerika. Erst die Besinnung auf die täuferisch-mennonitischen Wurzeln habe zur Entwicklung einer eigenen Identität geführt, die näher beim Täufermennonitentum als beim Pietismus liege. Die Entwicklung des Bibelseminars der mennonitischen Brüdergemeinden führt er als Beispiel an.

Im ganzen gesehen, ist die Festschrift eine gelungene Ehrung für C. J. Dyck und seine Forschungsarbeit, die dieser ja in seinem Ruhestand weiter fortsetzt. Die Aufsätze, die in der hier gebotenen Kürze nur vieles anreißen, weisen einen Weg zur weiteren Forschung in der Täufer- und Mennonitengeschichte. Ein äußerst lesenswertes Buch - wenn man Englisch lesen kann.

Rainer W. Burkart

Reinhild Kauenhoven Janzen und John M. Janzen, Mennonite Furniture. A Migrant Tradition (1766–1910), Good Books, Intercourse, Pa. 1991, 231 S., 241 Abb., dav. 137 farbig, Karten, Zeichnungen, Leinen.

Den Begriff „Mennonitisches Mobiliar“ gibt es wirklich, zumindest unter Kennern und Liebhabern in Nordamerika. Er ist zu verstehen als Antwort

auf die Frage: Was für Möbel haben die Mennoniten damals gehabt, angefertigt, ihren Kindern weitergegeben?

Damals — das war die Zeit von der Einwanderung großer Gruppen mennonitischer Familien aus Rußland nach Nordamerika (1870–1880) bis hin zu den Jahren des Jahrhundertbeginns, als die handgefertigten Möbel allmählich durch Möbel aus der Fabrik ersetzt wurden. Da die Immigranten auch Möbel mitgebracht hatten, die ein halbes Jahrhundert zuvor von Danzig und Westpreußen nach Südrußland gelangt waren, mußte weiter ausgeholt werden, als man sich 1988 im Kauffman Museum (Bethel College, Kansas) an die Aufgabe machte, „Mennonitische Möbel“ erstmals wissenschaftlich zu erfassen. So legten Reinhild Kauenhoven Janzen (Kurator) und ihr Ehemann John M. Janzen (Direktor) die Zeitspanne auf die Jahre zwischen 1766 und 1910, nämlich von der Datierung des ältesten Möbelstücks, eines Spinnradstuhles aus der Weichselniederung, bis zu jenem Jahr, als der letzte katalogisierte, handwerklich gefertigte Einrichtungsgegenstand, ein Lehrerpult, geschreinert worden war. Das Ergebnis dieser von zahlreichen Freunden unterstützten Forschungstätigkeit liegt nun in einem großformatigen, schön ausgestatteten Bildband vor.

Beim Durchblättern fallen sogleich die prachtvollen Abbildungen ins Auge. Jede ist mit einem Kurzkomentar versehen, der Entstehungsjahr, Besitzer, Herkunft und Bestimmung, das verwendete Material, die handwerkliche Ausführung und die Größenmaße angibt. Photographien von Einzelteilen, vor allem von Schmuckelementen, sowie Zeichnungen zu handwerklichen Details machen auf herausragende Gegenstände aufmerksam; Personenbeschreibungen und Portraits von Herstellern und Besitzern der Möbel vervollständigen neben Hausratslisten und Grundrißzeichnungen von Wohnhäusern die bildhafte Darstellung. Eingebettet wurde diese in die Siedlungsgeschichte der Mennoniten. Es ging den Autoren darum darzulegen, daß Häuser und Möbel im Leben einer Volksgruppe, die so sehr von eigenen, die Jahrhunderte überdauernden Wertvorstellungen geprägt war wie die der preußisch-rußländischen Mennoniten, ebenso wenig zufällig und austauschbar sind wie Religion und Sprache.

Dabei spielen Bewahrung und Veränderung der Lebensumstände eine bedeutsame Rolle: tradition and migration. Für die Kunsthistorikerin und den Anthropologen stellte sich damit die Aufgabe, aus der Form, der Funktion und der Tradierung des „Mennonitischen Mobiliars“ eine kleine Kulturgeschichte abzuleiten. Die nötige Kompetenz dafür erwarben sie sich mit der kundigen Auswertung von rund 500 Sammlerstücken, darüber hinaus aber auch durch zwei Studienreisen, die sie in europäische Museen und bis in die

Siedlungsgebiete der Mennoniten im Osten Europas führten. In neun Kapiteln baut sich diese Kulturgeschichte auf, wobei die chronologische Darstellung immer wieder reizvoll durchbrochen wird von erzählerisch gestalteten Aus- und Rückblicken.

Ein Schlüsselwort zum Verständnis der Abbildungen scheint mir die von den Autoren an sich selbst gerichtete Aufforderung: „read furniture“ zu sein. Aber wie liest man Möbel? Indem man sie mit anderen Lebensäußerungen ihrer Besitzer in Beziehung setzt. Das machen die Autoren mit Auszügen aus Briefen, Dokumenten und Erinnerungsberichten von ehemaligen Besitzern „mennonitischer Möbel“. So kann der Leser selbst diese Beziehungen herstellen, dem Thema des Buches auf eigene Weise nahekomen und die Aussagen der Autoren nachvollziehen. Eine bedeutungsvolle Hilfe dabei bietet die von den Autoren vorgenommene Auflistung und Erörterung von „Ritualen und Räumen des häuslichen Lebens“, wobei man „rituals“ wohl am besten mit „geordnete Abläufe bzw. Formen des Zusammenlebens“ übersetzen kann.

So entsteht vor dem Leser mit der versunkenen Welt zugleich die sie prägende sittliche Ordnung: Wenn die Familie sich täglich zu bestimmten Zeiten am backsteingemauerten Herd — später ist es der Ofen — und um den Tisch versammelte, erfuhr sie dort gemeinsam Wärme, Nähe, Sättigung. Andererseits aber ermöglichte die Aufstellung der Betten in getrennten Räumen — sie hießen immer „Eckstube“, „Kleine Stube“, „Sommerstube“ und „Große Stube“ — auch eine gewisse Distanz zwischen den Generationen und den Geschlechtern. Als symbolisch vorweggenommene Begründung eines eigenen Hausstandes für die heiratsfähige Tochter muß die Anschaffung der „Tjst“, der Aussteuertruhe, verstanden werden, die sich, meist noch aus dem Danziger Werder stammend, bei fast allen rußlandmennonitischen Familien unter dem Auswanderungsgepäck befand. Schränke in sämtlichen Räumen kamen dem Bedürfnis nach Ordnung und Vorratshaltung entgegen. Für Gäste waren die in der Großen Stube aufgestellten, nicht für den täglichen Gebrauch der Familie vorgesehenen, schön geformten Ruhebänke und Stühle bestimmt. Die bunt bemalte Pendeluhr, die in keiner Großen Stube fehlte, wies auf die bei den Mennoniten hochgeschätzte Pünktlichkeit hin, die jedem Tun und Ruhen seine bestimmte Zeit zumaß — es waren dies die noch aus der alten Heimat im Werdergebiet stammenden „Kröger-Uhren“. So klein, ja ärmlich die Häuser der rußländischen Einwanderer zunächst waren, so unterschiedlich in der Qualität das mitgebrachte und später neu geschreinerte „Mennonitische Mobiliar“ auch sein mochte, die Familien setzten damit eine Lebensweise fort, die in Rußland mehrere Generationen

hindurch ihre unverwechselbar eigene gewesen war. Besonders bedeutungsvolle Möbel, vor allem die Kröger-Uhr und die Aussteuertruhe, die selbst schon ererbt, hier wiederum den Kindern weitergegeben wurden, stellten eine generationsübergreifende Kontinuität des Familienbewußtseins dar. Den vor dem Ersten Weltkrieg erfolgten Übergang zu fabrikmäßig hergestellten, „amerikanischen“ Möbeln schätzen die Autoren als mit der Familientradition des verlässlichen Zusammenlebens immerhin noch im Einklang befindlich ein.

In den auf die Einwanderung folgenden Jahrzehnten gelangte die handwerkliche Fertigung von „Mennonitischen Möbeln“ noch einmal zu neuer Blüte. Schreiner, die sich z. B. auf Schränke oder Kommoden spezialisierten, gestalteten die alten Formen zum letzten Mal kunstvoll nach, wobei sie, vor allem bei der Ausführung technischer und schmückender Details, auch Neuerungen einführten.

Nach der Bestandsaufnahme wenden sich die Autoren den Ursprüngen des „Mennonitischen Mobiliars“ in Danzig und dem Weichseldelta zu. So wie die Vorbilder für die späteren mennonitischen Bauernhäuser beim Danziger Langhaus gefunden werden, so können Spuren von niederländischer Handwerkskultur wie auch von polnisch-italienischer Renaissancekunst bei den Mennoniten der gehobenen Danziger Bürgerschicht an ihren Häusern festgestellt werden. Sie, deren Vorfahren im 16. und 17. Jahrhundert ja großenteils als Handwerker aus den Niederlanden nach Danzig gekommen waren, gestalteten solche Möbel später als Auftragsarbeit nach, wobei sich die niederländische Tradition besonders deutlich nachweisen läßt. Für den Gebrauch in den eigenen, ländlichen Gemeinden stellten die mennonitischen Bauleute und Möbeltischler aber auch einfachere Ausführungen her, wobei gelegentlich Anleihen bei den Hausformen und Einrichtungsgegenständen der kaschubischen Landbevölkerung gemacht wurden.

Auf mehrfach geschichtetem Grund entstanden also die „Mennonitischen Möbel“. Streng funktional auf die Bedürfnisse der bäuerlichen Familie bezogen, umfassen sie doch eine beachtliche Breite der Ausführung: Das reicht von der einfachen Milchbank bis zur prächtig bemalten und beschrifteten, mit kunstvollen Intarsien und Beschlägen versehenen Aussteuertruhe. In der Schaffung einer eigenen Wohnkultur bestand also eine wesentliche, zivilisatorische Leistung der Danzig-westpreußischen Mennoniten.

Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die große Landnot ausbrach, zogen dann auch Zimmerleute, Tischler und Maler mit den landsuchenden Bauern nach Mittelpolen und Südrußland. In den neuen Dörfern innerhalb der Chortiza- und der Molotschna-Kolonie fertigten sie wie früher Einrich-

tungsgegenstände für ihre Landsleute an. Oftmals von den Hausvätern nachgebaut, wurden diese Möbel schließlich als „mennonitisch“ für jedes Haus typisch und gelangten mit den Auswandernden von 1870–1880 nach Nordamerika.

Nach dem bolschewistischen Umsturz wurden in den deutschen Siedlungsgebieten die weithin bekannten Möbelmanufakturen der Mennoniten enteignet, aber die Handwerkskultur selbst blieb erhalten. Sie zog sich nun ganz auf die Höfe zurück, wo an Hobel- und Drechselbank die traditionellen Möbel weiterhin entstanden. Die Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von einer Renaissance der privaten, vorindustriellen Möbelherstellung. Im Osten Europas sind diese Möbel bis auf kleine Reste in den noch bestehenden mennonitischen Siedlungsgebieten verloren gegangen. Und in den Präriestaaten der USA und Kanadas, wo sie noch erhalten sind, sind sie zu rein musealen Sammlerstücken geworden. Die Autoren sprechen von kulturellem Niedergang, von Anpassung an den Lebensstil des raschen Wechsels und der Massenproduktion, auch von geschwundenem Identitätsbewußtsein. In der Tat begann bei den Einwanderern der Kauf von „modernen“ Möbeln, die so leicht und oft so billig zu haben waren, manchmal bereits mit der Einrichtung ihrer Häuser, zumal wenn es wohlhabende Leute waren, wie sie in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auch direkt aus dem Danzig-westpreußischen Gebiet in die amerikanischen Präriestaaten kamen. Und die Schreiner und Maler hatten später tatsächlich oft Schwierigkeiten, ihre handwerklich gefertigten Möbelstücke abzusetzen. Kein Wunder, daß sie sich allmählich dem Zeitgeschmack anpaßten und vor allem solche Möbel herstellten, die auch gefragt waren. Nur als Spielmöbel für die Kinder lebten die alten Formen noch länger fort.

In einer abschließenden Übersicht entfalten die Autoren eine Theorie, der man besonders gern zustimmt: daß sich bei den alten, mennonitischen Möbeln im Ästhetischen das Ethische ausdrücke und dieses gerade hier seine ihm angemessene, sinnlich erfaßbare Form finde. Es fällt dem Betrachter nicht schwer, auch in der Form und der Verarbeitung der Möbelstücke die von ihren Besitzern wertgeschätzten Tugenden der Bescheidenheit, Redlichkeit und Solidität, des Fleißes und der Ordnungsliebe, des Familiensinns und der Gastlichkeit zu erkennen. Die sich in den Möbeln gewissermaßen materialisierende Frömmigkeit erhebt sie über den Gebrauchswert hinaus, läßt sie als Vermahnungen der Familie zu einem gottesfürchtigen Leben erscheinen, das sich im täglichen Ablauf von Gebet und Arbeit vollziehen soll. Ganze biblische Geschichten finden sich auf einigen der alten Wanduhren aus der Danziger Zeit. Diese bildnerischen Kunstwerke wurden von Rein-

hild Janzen mit Einfühlungskraft und Sachverstand gedeutet. Auch hier führt die Sinngebung des Gegenstandes zu einem tieferen Verständnis derer, die ihn schufen und nutzten.

Die Autoren erörtern, ob die Einwanderer aus Rußland mit der neuen Erfahrung bürgerlicher Freiheit das Bedürfnis einbüßten, ihre identitätsstiftende Wohnkultur weiter zu pflegen. Damit wird die Frage nach der mennonitischen Identität selbst berührt. Die Autoren sprechen an dieser wie an anderen Stellen ihres Buches durchaus von dem unverwechselbar Eigenen der Mennoniten, wie sie heute noch z. B. in den Präriestaaten Nordamerikas leben — zu denen sie selbst gehören. Da ist vor allem die im Dienst am Nächsten tätige Frömmigkeit, das Gemeinschaftsbewußtsein, auch der Friedensauftrag. Dieses sind die eigentlichen, die gewachsenen Identitätsmerkmale, sie sind das Bleibende. Dagegen werden das eigene Brauchtum, die eigene Sprache als nach innen gerichtete kommunikative Kräfte wahrscheinlich mit der Zeit verschwinden, so wie ja auch nicht mehr „mennonitisch“ gebaut, gewirtschaftet und gelohnt wird.

Das Buch ist an eine nordamerikanische Leserschaft gerichtet, stellt aber eine Tradition vor, die sich auch in den mennonitischen Siedlungen Mittel- und Südamerikas sowie der russischen Altai- und Orenburg-Regionen findet: teils noch lebendig, teils längst im Wandel oder bereits in der Auflösung begriffen. Es ist das erste Mal, daß diese Tradition wissenschaftlich dargestellt worden ist. Mit der Methode der rückschließenden Interpretation (aus historischer, kunsthistorischer und ethnologischer Sicht) wird in dem vorliegenden Buch an Gegenständen des täglichen Lebens erkennbar gemacht, welcherart die Menschen waren, die diese Dinge schufen, gebrauchten und an ihre Nachkommen vererbten. Wir sind den Autoren Dank schuldig für diese Arbeit, durch die sich uns die Zusammenhänge zwischen Traditionswerten und historischer Identität erschließen.

Julia Hildebrandt

Matthias H. Rauert und Annelie Kümpers-Greve, Van der Smitten. Eine mennonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins. Texte und Dokumente (Studien zur Kulturgeschichte Norddeutschlands, herausgegeben von A. Kümpers-Greve, Band 1), Verlag Nord Magazin, Hamburg 1992, VI und 274 S., zahlr. Abb., Familienstammbaum, Ln.

Seit dem Zweiten Weltkrieg ist der Geschichte der norddeutschen Mennoniten nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht worden. Die Gründe

dafür sind nicht in einer unzureichenden Quellenlage oder im Mangel an relevanten Problemen zu suchen. Daran besteht kein Mangel, die historiographische Ausgangslage ist sogar besonders günstig. Das Buch von Matthias Rauert und Annelie Kämpers-Greve hat sich endlich dieser weitgehend ungeschriebenen Geschichte angenommen. Es will hauptsächlich eine Familiengeschichte sein, doch wie der Untertitel anzeigt, will es auch mehr sein. Für die Zwecke der Besprechung kann der Haupttext des Buches in zwei Teile zerlegt werden: der eine Teil bespricht die Forschungsliteratur, die frühen Jahre der Familie in den Niederlanden und die allgemeine Täufer- und Reformationsgeschichte (S. 1–46), der andere Teil konzentriert sich auf das religiöse Leben der Familienmitglieder im 18. und 19. Jahrhundert (S. 47–116). Beide Teile ergänzen die genealogische Literatur zur Van-der-Smissen-Familie und die Darstellungen zur Geschichte der Mennoniten in Hamburg und Altona mit mancherlei Informationen.

Leider weist das Buch jedoch erhebliche Schwächen auf: in der Darbietung des Faktenmaterials, in der Anordnung des Stoffes und in der Interpretation. Die Autoren meinen, daß ihr Gegenstand kein „tieferes Verständnis der Täufer-Thematik“ (S. 14) erfordere, was als Warnung davor gelesen werden könnte, ihre allgemeinen Informationen zum Täufern und zur Reformation nicht anders als mit Vorsicht aufzunehmen. An zwei Stellen wird die lutherische Auffassung vom Abendmahl beispielsweise mit der Transsubstantiationslehre verwechselt (S. 20 und 40), ebenso wenig geht es an, sie eine Konsubstantiationslehre zu nennen. Auch die eine oder andere Grundinformation ist auf inkonsistente Weise dargeboten worden. Für den Tod Menno Simons' werden zwei Daten angegeben: das richtige Datum 1561 (S. 23) und das falsche 1559 (S. 44). Die Autoren sehen in Jakob Denner und Abraham de Voss die ersten Prediger der Dompelaars, jener mennonitischen Gemeinschaft, die an ihren Mitgliedern die Untertauchtaufe vollzog (S. 32 f.). De Voss war jedoch nur ein führendes Mitglied dieser Gemeinschaft in ihrer Anfangszeit, während Denner ihr letzter Prediger war. Weiterhin wird behauptet, daß die Diskussion der Untertauchtaufe in dem Zonistischen Bekenntnis von 1766 höchstwahrscheinlich eine Konzession an die Dompelaars gewesen sei (S. 38), warum eigentlich, wenn die Dompelaars die Stammgemeinde bereits 1740 verlassen hatten? Diese und andere Inkorrektheiten wären durch eine sorgfältige Überprüfung der Druckvorlage zu vermeiden gewesen.

Abgesehen von diesen Fehlern ist der erste Abschnitt des Buches unausgewogen, um es milde zu sagen. Die Autoren liefern wenig mehr als eine dürftig erforschte und höchstwahrscheinlich sogar unnötige Einführung in

die nordeuropäische Reformationsgeschichte vor und nach dem Täuferreich zu Münster. Was noch schwerer wiegt, sie haben sich entschlossen, jede ernsthafte Diskussion des Täufertums im 17. Jahrhundert, bis auf sehr kurze Berichte über den sogenannten Lämmerkrieg und die Trennung der Dompelaars von der Stammgemeinde, zu umgehen. Es bleibt unklar, warum sie diese und spätere Episoden der nordeuropäischen Täufergeschichte nicht gründlicher zur Darstellung gebracht haben, was für ihr Anliegen wirklich wichtig gewesen wäre. Die Kapitel 4 und 5 sind besonders schwach. Das 5. Kapitel (S. 28–39) z. B. ist eine chaotische Mischung aus augenscheinlich beziehungslos nebeneinandergestellten Informationen, ein Kapitel, das mit der Erörterung der Flüchtlingsjahre der Familie beginnt und mit einer ausführlichen Beschreibung des Zonistischen Glaubensbekenntnisses, das Cornelis Ris verfaßt hat, endet. Wie allzuvielen Abschnitte im ersten Teil werden auch diese Informationen nicht in ihren Zusammenhang eingeordnet. Die Autoren halten es nicht einmal für nötig, darauf hinzuweisen, daß das Glaubensbekenntnis aus dem 18. Jahrhundert nur ein Bekenntnis unter vielen in einer längeren Reihe mennonitischer Bekenntnisse war. So kann der Leser überhaupt nicht den Stellenwert dieses Bekenntnisses für die Gemeindeglieder einschätzen. Auch wenn sich Familienglieder der Van-der-Smissens daran beteiligt haben, dieses Dokument zu veröffentlichen, besteht kein Grund, sich im größten Teil dieses Kapitels mit seinem Inhalt so ausführlich zu beschäftigen.

Während unaufmerksames Korrekturlesen und Konzeptionsmängel die ersten Seiten dieses Buches in Mitleidenschaft ziehen, sind es Probleme der Interpretation, die den ansonsten solide erforschten zweiten Teil beeinträchtigen. Das zeigt sich beispielsweise am deutlichsten in der Art und Weise, wie die Einstellung der Mennoniten zu Frauen behandelt wird (S. 109–112). Verglichen mit lutherischen Idealen aus dem frühen 17. Jahrhundert, werden mennonitische Einstellungen aus dem späten 18. Jahrhundert als besonders progressiv eingeschätzt: der Vergleich hinkt.

Gravierender ist die Schwäche, die von dem Versuch der Autoren herrührt, ihre Argumentation in Einklang mit der Religionssoziologie Max Webers zu bringen. Noch weniger jedoch als mit den Problemen der Täufer- und Mennonitenhistoriographie scheinen die Autoren mit den Kontroversen vertraut zu sein, die sich an der Weber-These entzündet haben. Ihr Text zeigt, wie im 16. und frühen 17. Jahrhundert die Familie Teil einer relativ geschlossenen Gemeinschaft blieb, die sich hauptsächlich mit Mennoniten und anderen Menschen niederländischer Abstammung verbunden wußte. Nachfolgende Generationen unterhielten zwar enge Beziehungen zu den Nieder-

landen, aber ein striktes mennonitisches Zusammengehörigkeitsgefühl wurde durch eine mehr individualistisch und überkonfessionell ausgerichtete Frömmigkeit geschwächt, als das Geschäftsimperium der Familie etabliert wurde. Mit dem Fortgang des 18. Jahrhunderts begannen einige Familienmitglieder sich immer mehr für religiöse Spekulation und für einen luxuriösen Lebensstil zu interessieren. Die Familie vertauschte ihren Flüchtlingsstatus des 16. und 17. Jahrhunderts gegen den Status einer Kaufmannselite, eine Art mennonitischen Junkertums, am Ende des 18. Jahrhunderts. Obwohl sehr viel beigebracht wurde, um diese Beobachtungen zu untermauern, sind sie genaugenommen nicht diejenigen der Autoren selbst (S. 113–116). Die Autoren scheinen Webers Interpretationsrahmen zu nutzen, um zu zeigen, daß Familienmitglieder disziplinierte, gläubige Christen in ihrem Alltag waren. Das trägt jedoch wenig dazu bei, Webers berühmten Anspruch zu bestätigen, daß es eine enge und einzigartige Affinität zwischen dem Lebensstil eines wachsenden frühindustriellen Bürgertums in Europa und dem Lebensstil gab, der von asketischen protestantischen Gruppen gefordert wurde. Die unbeholfene Diskussion der Weber-These trägt mehr dazu bei, die Geschichte der Van-der-Smissens zu vernebeln als zu erhellen.

Es gibt aber auch einige positive Aspekte in dem Buch. Die Autoren zeigen auf überzeugende Weise, daß einige Familienmitglieder in pietistischen Zirkeln aktiv waren, außerhalb der Grenzen ihrer mennonitischen Ortsgemeinde. Die Beobachtung, daß manche Mitglieder der Mennonitengemeinde in Hamburg und Altona vom Pietismus beeinflusst waren, ist nicht neu (s. Robert Friedmanns Buch über *Mennonite Piety Through the Centuries*, 1949), aber die Autoren fügen doch wichtige Details für das 18. Jahrhundert hinzu. Ihre Arbeit wäre allerdings hilfreicher gewesen, wenn sie genauer über die Wege berichtet hätten, auf denen der Pietismus in die Mennonitengemeinde allgemein eingedrungen war. Das Buch enthält auch wertvolles Material über die Heiratspolitik der Familie und die fortlaufenden Verbindungen zu den Niederlanden. Im Hinblick auf die Heiraten ist dreierlei bemerkenswert: die Familie der Van-der-Smissens und Linnichs waren durch Heiraten eng miteinander verbunden (S. 254); nach der Mitte des 18. Jahrhunderts waren Heiraten mit lutherischen Pietisten nicht ungewöhnlich; und innerhalb der Van-der-Smissen-Familie gab es neun Heiraten unter Verwandten (S. 107–109). Das Buch enthält auch teilweise Transskriptionen und Übersetzungen von zwei Berichten, die zwei junge Familienangehörige von Reisen durch Nordeuropa in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts unternahmen (S. 143–212), ebenso einen großen, klaren, informativen Familienstammbaum und viele Farbproduktionen (S. 240–274).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Buch, wenn es mit Vorbehalt gelesen wird, manche wertvolle Information enthält. Weil es aber versäumt, seinen Gegenstand in einen überzeugenden Kontext zu stellen, beschränkt sich die Stärke dieses Buches auf die genealogischen Daten, die aus den einzelnen Seiten „gerettet“ werden können; seine Stärke liegt nicht in der Gesamtinterpretation.

Mike Driedger

Peter and Elfrieda Dyck, Up from the Rubble, Herald Press Scottdale, Pa./Kitchener, Ont. 1991, 384 S. mit vielen Bildern.

„Auferstanden aus Ruinen“ könnte man sehr frei den Titel übersetzen, den Peter und Elfrieda Dyck über die Darstellung ihrer Hilfswerkstätigkeit in den Jahren 1943 bis 1950 im kriegszerstörten Europa gesetzt haben.

Die Dycks erzählen abwechselnd, je nachdem, wer jeweils näher an den teilweise dramatischen Ereignissen war, die Geschichte ihres Einsatzes für Opfer des Zweiten Weltkriegs. Beide waren 1943 unabhängig voneinander dem Ruf des Mennonite Central Committee (MCC) gefolgt, das mit dieser Aussendung von Freiwilligen seine eigentliche, bis heute andauernde weltweite diakonische Tätigkeit „im Namen Christi“ begründete. Sie gingen zunächst nach England, um Opfern des Bombenkrieges zu helfen: in einem Kinderheim, einem Altenheim oder durch die Verteilung von Lebensmittel- und Kleiderspenden an die ausgebombte Zivilbevölkerung. Sie lernten sich kennen und heirateten in England, und Peter erzählt davon, wie die Bande des Commonwealth, zu dem auch beider Heimatland Kanada gehört, zur Folge hatten, daß er erst gerichtlich erwirken mußte, nicht zur englischen Armee eingezogen zu werden. Später kamen die Dycks in die befreiten Niederlande, um Hilfsgüter zu verteilen, und wurden dabei auch mit dem innerholländischen Konflikt zwischen Widerstandskämpfern und Nazikollaborateuren konfrontiert.

Dort in Holland kamen sie erstmals und zunächst ohne eigenes Zutun mit denjenigen in Kontakt, die dann für die kommenden Jahre für sie zum Lebensinhalt werden sollten: rußlandmennonitische Flüchtlinge, die verzweifelt versuchten, der gewaltsamen Repatriierung in die Sowjetunion (wie sie die Kriegsalliierten in Jalta gutmeinend vereinbart hatten) zu entgehen. Immerhin rund 25.000 Rußlandmennoniten wurden ja auch zwangsrepatriert, verglichen mit insgesamt weniger als 10.000, die es schafften, unentdeckt zu bleiben oder auszuwandern. Die Dycks erzählen die dramatischen Ereignisse, wie sich Gruppen dieser Flüchtlinge in Richtung Niederlande

durchzuschlagen versuchten, ihre angebliche Urheimat. Ein Teil von ihnen wird auch, durch Peter Dycks Fürsprache und aufgrund von Garantien des MCC, in die Niederlande eingelassen, ein größerer Teil sammelt sich über einige Jahre hinweg vor der holländischen Grenze im Lager Gronau, und die dramatischste Episode ist die Geschichte derjenigen gut eintausend Rußlandmennoniten, die in den Westsektoren Berlins zusammenströmten. Sie wurden von den Dycks mit Hilfe der amerikanischen Militärverwaltung betreut und gelangten schließlich unter unglaublichen Umständen im Januar 1947 per Bahn durch die sowjetische Besatzungszone hindurch zum Auswandererschiff nach Bremerhaven. Die Dycks erzählen diese Ereignisse als Wunder Gottes, vergleichbar dem Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer, und so haben sie es gewiß erlebt. Inzwischen belegen geöffnete Militärarchive in Washington, daß hier amerikanischer Druck auf höchster Ebene, insbesondere durch den kommandierenden General Lucius D. Clay, den „Ausbruch“ erzwang.

Insgesamt vier Schiffstransporte organisierte das MCC zusammen mit der UNO-Flüchtlingsorganisation IRO in den Jahren 1946 bis 1950, um rußlandmennonitische und gegen Ende auch westpreußische mennonitische Flüchtlinge nach Paraguay und Uruguay in Sicherheit und in eine neue Heimat zu bringen. Elfrieda Dyck erzählt sehr anschaulich, wie der dritte Transport auf einem maroden Schiff mit teilweise unwilliger Besatzung zum Alptraum wurde.

Im zweiten Teil des Buches läßt die Spannung etwas nach, die Berichterstattung geht in die Breite, und Berichte von eigenen, durchaus abenteuerlichen Reisen unter heute oft unglaublichen Bedingungen bezeugen die Lust der Dycks, Freunde und Nachfahren an ihren Erlebnissen teilhaben zu lassen. So berichten sie von ihren späteren Besuchen bei den Kolonisten in Paraguay und beweisen insbesondere bei dem für diese Menschen damals bedrängenden Problem der durch den Krieg getrennten Ehen eine große Einfühlsamkeit. Ganz ohne Richtgeist erzählen sie von Menschen, die jahrelang oder überhaupt auf Dauer in Ungewißheit waren, ob ihr Ehepartner noch lebt, und die sich dann teilweise für eine Wiederverheiratung trotz Ungewißheit entschieden. Dieses Problem bewegte damals die ganze, 1948 gegründete Kolonie Neuland, und es sind erschütternde Einzelschicksale überliefert.

Das Ende des Buches bilden einige Reflexionen zu den Themen Dienen und Leiden; die Dycks berichten außerdem von Reisen in den USA und Kanada, wo sie die Unterstützung ihrer Gemeinden durch Gaben und Gebet erfuhren, aber durch ihre Berichte ja auch massiv auf den Plan riefen. Zumindest

zwischen den Zeilen ist immer wieder auch davon die Rede, daß die Dycks auch Enttäuschungen erleben mußten, wenn die Flüchtlinge nicht so wollten wie sie: die bekannte Dialektik von Helfen und Dominieren ging auch an ihnen nicht vorüber, und die Dycks geben zu erkennen, daß ihnen dies auch durchaus bewußt ist, zumindest in der Rückschau. Das alles wird nicht ohne belehrende, ja predigtartige Elemente dargeboten, und manchmal sind auch Reflexionen eingestreut, die sich deutlich aus später Erlebtem speisen. Was ist dieses Buch? Für eine Biographie ist es zeitlich nicht umfassend genug, und es ist auch nicht im strengen Sinn Geschichtsschreibung, die sich an objektiven Quellen orientiert. Das Buch der Dycks hält ihre Erlebnisse im Nachkriegseuropa, die sie schon so oft mündlich erzählt haben, schriftlich für die Nachwelt fest. Die Dycks sind Zeitzeugen, die sich durchaus um Genauigkeit bemühen, soweit es ihre Quellen zulassen, die aber vor allem ein Glaubenszeugnis geben wollen davon, wie Gott Menschen retten kann. „Gott kann“, dieser Wahlspruch des führenden MCC-Mitarbeiters im Nachkriegseuropa, C. F. Klassen (älterer Bruder von Elfrieda Dyck), durchzieht als zum Glauben rufende Aussage das Buch wie ein roter Faden.

Zunächst ist auch der heutige Leser durchaus gefangen von der Dramatik, ja der Tragik der Ereignisse. Tritt man dann einen Schritt zurück, so ergeben sich auch einige Fragen an die Ereignisse und ihre Deutung, und der kanadische Historiker T. D. Regehr hat sie in einer Besprechung des Buches in *Mennonite Life* vom September 1992, S. 29 f. bereits aufgezählt: Daß „Gott kann“, kommt von den lobenden Lippen derer, die gerettet wurden. Daß wir daraus keine theologische Theorie machen dürfen, zeigt schon der Hinweis auf die 25.000, die nicht gerettet wurden, von den anderen Millionen Opfern des Zweiten Weltkriegs und der hitlerschen Judenvernichtung zu schweigen. Hier gibt es wenig zu argumentieren, aber viel zu fragen.

Ziemlich blauäugig geben sich die Dycks auch als Anhänger der These, die Rußlandmennoniten seien eigentlich „Holländer“. Geschah das aus Taktik oder aus Überzeugung? Immerhin ließ sich damit Druck (auch mit Hilfe der Washingtoner Regierung) auf die IRO ausüben, sich dieser Flüchtlinge anzunehmen und die Kosten für den Transport nach Südamerika zu übernehmen. Andernfalls wären sie als Deutsche eingestuft worden und kaum in den Genuß solcher Hilfen gekommen. Mit dieser „Holländerei“ (so der Vorwurf der Kritiker damals) schrammt das MCC hart an der Grenze der Ehrlichkeit entlang, denn die täuferischen Auswanderer mögen gewesen sein, wer sie wollen — die nationalstaatlichen Kategorien des 19. Jahrhunderts passen nicht auf das 16. Jahrhundert; so war diese angeblich holländische Herkunft von Menschen, die sich zumindest im 20. Jahrhundert sowohl in West-

preußen wie in Rußland eindeutig als Deutsche fühlten, bis das eben inopportun wurde, ein ziemlich durchsichtiges Ablenkungsmanöver. Erfunden wurde es nach der Fama übrigens ausgerechnet von einem Tscheka-(bolschewistische Geheimpolizei)Agenten in Charkow 1921, der den damals nach einer Organisationsform suchenden Mennoniten riet, sich „Verband der Bürger holländischer Herkunft“ zu nennen, weil der bolschewistische Staat keine religiösen Vereinigungen zulassen mochte. Aber der Trick hat seinen Zweck erfüllt, Menschen wurden gerettet — wer will hier richten?

Man kann auch fragen, ob es wirklich immer so war, daß die MCC-Arbeiter alle Flüchtlinge gleichermaßen nur auf der Basis von Bedürftigkeit behandelten. Es ist kein Geheimnis und auch durchaus verständlich, daß die Rußlandmennoniten den MCC-Leuten mehr am Herzen lagen als die Mennoniten in Deutschland, nicht nur weil es nach Rußland verwandtschaftliche Bande gab; schließlich sind fast alle kanadischen Mennoniten rußländischer Herkunft. Vor allem waren die deutschen Mennoniten dem MCC zu deutsch und zu wenig (nämlich gar nicht) wehrlos. Es gab da, natürlich meist hinter den Kulissen, mancherlei Auseinandersetzungen, und es gibt bei einigen bis heute Ressentiments über die „Herrschaft“ des MCC. Aber als Angehöriger der Generation, die vom MCC viel Gutes erfahren hat, wenn auch nicht als westpreußisches Flüchtlingskind, sondern als ausgebombtes süddeutsches Mennoniten-Stadtkind, sollte ich nicht allzu laut kritisieren, erinnere ich mich doch sehr lebhaft an einen mit bunten Glassteinen besetzten Hosengürtel vom MCC — ein Schatz für einen siebenjährigen Jungen (und die Kriegerwitwe Vera Foth, meine Mutter, würde sich an sehr viel mehr und Wesentlicheres erinnern).

Wenn ich heute Gemeindeglieder frage, die auch schon 40 Jahre alt sind, was ihnen der Name Peter J. Dyck sagt, begegne ich häufig fragenden Augen. Darum ist es gut, daß die Dycks ihre Geschichte aufgeschrieben haben, und es ist schade, daß das Buch nicht in Deutsch vorliegt; es würde sicher viele Leser finden. Ich habe das Buch gerne gelesen, denn die Dycks sind flotte Erzähler. Das Buch will im Grunde ein Erbauungsbuch sein, und diesen Zweck erfüllt es.

Peter J. Foth

Ulrike Halbe-Bauer, Propheten im Dunkel. Vom Täuferreich zu Münster. Eine Erzählung, 2., überarb. Aufl., Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 1992, 131 S.

Neben der wissenschaftlichen Erforschung der münsterischen Täufergeschichte hat die literarische Bearbeitung dieses historischen Stoffes eine lan-

ge Tradition. Unter den zahlreichen, seit dem 18. Jahrhundert entstandenen Dramen sind „Die Wiedertäufer“ von Friedrich Dürrentmatt vielleicht am bekanntesten. Als jüngste, aber sicher nicht letzte der freien Auseinandersetzungen mit dem Thema ist das Fernsehspiel des ZDF zu nennen, das Ende 1993, im Jahr des 1200jährigen Bestehens der Stadt Münster, unter dem Titel „Tanzen für Gott“ ausgestrahlt wird.

Im münsterischen Verlag „Westfälisches Dampfboot“, einem kleinen, gesellschaftskritisch engagierten Unternehmen, ist jetzt in der überarbeiteten zweiten Auflage die Erzählung „Propheten im Dunkel. Vom Täuferreich zu Münster“ erschienen (1. Aufl. 1984). In einem Nachwort „Zur Information“ siedelt die Autorin ihre „Erzählung“ explizit zwischen Wissenschaft und Fiktion an: „Die historisch nachweisbaren Personen ... sind gemäß der Quellenlage dargestellt und gedeutet, alle anderen frei erfunden.“ Wenn man sich erinnert, daß die wichtigsten historiographischen Quellen zur münsterischen Täufergeschichte, nämlich die von Heinrich Gresbeck und die von Hermann von Kerssenbrock als „Summarische Ertzelung“ bzw. als „historica narratio“ betitelt sind, dann fällt auf, daß das Mittel der Erzählung offensichtlich seit jeher für geeignet gehalten wird, die historischen Ereignisse einem breiteren Publikum nahezubringen. Zwar entfernt sich die Autorin mit ihren frei erfundenen Personen vom historisch Nachweisbaren, doch erhebt sie den Anspruch, die wirklichen historischen Begebenheiten zu illustrieren und sie nicht zu verfälschen (vgl. das Nachwort „Zur Information“): Insofern verdient ihr Werk es, auch von der Wissenschaft beachtet zu werden.

Es handelt sich im wörtlichen Sinn um eine Erzählung vom Täuferreich zu Münster, denn die alte Magd Kunne erzählt, offenbar viele Jahre nach der Eroberung der Stadt durch die Reichstruppen (1535), dem Bauernmädchen Franziska, mit dem sie das Bett teilt, in einer langen Nacht von ihrem Leben in Münster vor und während der Täuferherrschaft. Sie gibt Einblicke in gesellschaftliche Strukturen und Entwicklungen aus ihrer eigenen Wahrnehmung, und das heißt aus der Sicht einer Magd im Hause des Bernhard Kniperdollinck, eines vornehmen Tuchhändlers, der zu einer führenden Persönlichkeit in der münsterischen Täuferbewegung geworden ist. So bleiben viele Geschehnisse ausgeblendet, die nicht in den Gesichtskreis der jungen Kunne gefallen sind. Anderes, soweit Kunne es selbst erlebt hat, wird detailliert berichtet. Die Erzählung orientiert sich jedoch an den historischen Hauptereignissen, nach denen sich zum Teil auch die Kapitel-Einteilung richtet: „... Der Streit mit dem Bischof – Der Friedensvertrag – Die Täufer – Bewaffnung der Täufer – Die Auserwählten – Die neue Ordnung – Der König von Münster – Das Ende“.

Die Geschichte überzeugt, weil aus dem Bericht der Kunne klar wird, daß sie, ein Mädchen aus dem Münsterland, vom gesellschaftlichen Universum der großen Stadt Münster zunächst nur sehr wenig versteht, im Laufe der Entwicklung aber immer mehr Zusammenhänge durchschaut und während der Täuferherrschaft zu selbständigen Urteilen gelangt. Die Erzählung vom Täuferreich ist also zugleich eine Geschichte vom Erwachsenwerden und gerade auch deshalb als Lektüre für Schülerinnen und Schüler geeignet. Kleinere Unstimmigkeiten im Konzept fallen weniger ins Gewicht — so z. B., daß die Magd Kunne den Regen auf ihrem Weg nach Münster als „Münsterländer Regen“ bezeichnet, obwohl sie doch keinen anderen kennen kann, oder daß sie das Mauritztor richtig benennt, die namengebende Mauritzkirche aber nur als eine Kirche „vor den Toren von Münster erwähnt“. Aufgrund des hohen Anspruchs der Autorin, die historisch nachweisbaren Personen gemäß der Quellenlage dargestellt und gedeutet zu haben, legitimiert sich eine kritische Würdigung des historiographischen Gehalts der Erzählung. Im großen und ganzen erscheint die historische Wirklichkeit angemessen wiedergegeben. Kleinere Fehler, z. B. daß der Prediger Hendrik Rol im Frühjahr 1534 den Feuertod erlitten habe (richtig wäre: im Herbst 1534), sind weniger von Belang. Beachtenswert ist das Werk von Ulrike Halbe-Bauer, weil die Autorin grundlegende und weitreichende Argumente für einige der entscheidenden kollektiven Stimmungen in der Stadt anbietet. So erklärt sie z. B. anschaulich, daß das neue Gemeindeverständnis der Getauften in der neuen Abendmahlspraxis gründete, wo in der bürgerlichen Welt der Privathäuser die Versammelten sich gegenseitig versprochen, dem Beispiel Christi folgen zu wollen. Auch die verbreitete Skepsis gegen die neue, ab April 1534 durch den Propheten Jan van Leiden eingeführte Herrschaftsordnung in Münster, die mit der Einführung der Mehrehe als Herrschaft der Männer über die Frauen zu ihrem ersten Abschluß gebracht wurde, eine Skepsis, die sich im Juli-Aufstand artikulierte, ebenso das Unbehagen am Königtum des holländischen Propheten, ein Unbehagen, das Bernhard Knipperdollinck mit seinem närrischen Auftritt im Frühherbst 1534 zum Ausdruck brachte, werden einfühlsam aus der Sicht einer nicht an der Herrschaft Beteiligten wiedergegeben. Manche Züge der reformatorischen Bewegung in Münster bleiben jedoch an überkommenen Klischees haften, so z. B. die Vorstellung von Bilderstürmen, die unkontrolliert „losbrechen“ wie Unwetter, oder die Annahme, der Prophet Jan Matthijs habe im Februar 1534 die Tötung der „Gottlosen“ verlangt. In der Erzählung der alten Kunne hat der Spannungsbogen der Täufergeschichte seinen Höhepunkt im ersten Vierteljahr 1534. Hier, und zwar

sowohl im gewaltfreien Beginn als auch in der wehrbereiten zweiten Phase, wird sozusagen „das eigentlich Täuferische“ herausgearbeitet: Aufhebung der Standes- und Besitzunterschiede, geschwisterliche Liebe als politisches Prinzip. Aus dieser idealen Perspektive muß dann die spätere Herrschaftsordnung als Verrat an der täuferischen Sache erscheinen. Dieses Interpretationsmodell geht auf marxistische Geschichtsschreibung zurück, die die Herrschaft des Jan van Leiden als Widerspruch zu den „sozialistischen“ Anfängen im täuferischen Münster gewertet hat. M. E. wäre notwendig, die Zentralisierung der Herrschaft in der Stadt wertfrei zu beurteilen und sie z. B. als einen Reflex auf die Situation der Belagerung zu verstehen.

Ulrike Halbe-Bauer hat ein Buch vorgelegt, das lesenswert ist, besonders weil es Zugänge zu der für uns meist befremdlichen Täufergeschichte von Münster erschließt. Manches bleibt angedeutet, manches bleibt unerwähnt, so daß es erforderlich ist, z. B. für den Einsatz im Unterricht andere Materialien heranzuziehen. Die Autorin hat den Rahmen beachtet, den sie sich selbst gesteckt hat. Sie hat die Magd Kunne eine Nacht lang erzählen lassen, und eine solche Erzählung kann nicht vollständig sein.

Ralf Klötzer

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

Johannes Harder hat oft aus seinem Leben erzählt: von seiner Jugend an der Wolga, vom „gemeinsamen Leben“ auf dem Rhönbruderhof bei Schlüchtern, von seinen Begegnungen mit Martin Niemöller, Lev Kopelev und Heinrich Böll. Er hat davon erzählt, wie despektierlich er sich verhielt, als er das Bundesverdienstkreuz in der Düsseldorfer Staatskanzlei aus der Hand des nordrheinwestfälischen Ministerpräsidenten entgegennahm, seines „Schülers“ und Freundes Johannes Rau. Er hat von Situationen und Personen erzählt, von denen ein Mennonit normalerweise nicht zu berichten weiß. Johannes Harder war ein Mennonit — aber keiner von der normalen Sorte. Er war ein Außenseiter unter seinen angeborenen Glaubensgenossen.

Wenn er erzählte, hörten wir gespannt zu. Wir hörten von Erfahrungen, Gedanken und „Welten“, die uns fern waren, aber doch ahnen ließen, wie urwüchsig sich aus ihnen eine „Mennonitische Existenz heute“ (so ein Aufsatztitel Harders) begründen und aufbauen ließ: aus Tolstoi, Dostojewski und Gogol, aus Christoph Blumhardt, Leonhard Ragaz und Karl Barth, aus Jugendbewegung und religiösem Sozialismus in der Weimarer Republik, aus dem kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus, aus der außer-

parlamentarischen Opposition gegen die Notstandsgesetze und aus dem pazifistischen Geist der Ostermärsche. Alles war fremd und faszinierend zugleich. Für viele war die Begegnung mit Harder ein religiöses Bildungserlebnis, und viele waren traurig darüber, daß seine Stimme 1987 so plötzlich verstummte.

In den letzten Monaten vor seinem Tod hat Harder noch „Geschichten“ aus seinem Leben auf Band gesprochen oder diktiert. Daraus ist ein kleines Memoirenbuch entstanden. Seine Frau und ein befreundeter Kollege haben es bearbeitet und zum Druck gebracht. Harder war kein Schriftsteller, der Lektoren brotlos machte, deshalb wird auch diese Arbeit der Herausgeber mühevoll gewesen sein. Doch die Mühe hat sich gelohnt. Es ist, als ob der alte Freund noch unter uns sei und unablässig seine Geschichten erzähle.

„Geschichten meines Lebens“: Mit diesem Untertitel wird angedeutet, daß Harder keinen lückenlosen Lebensbericht geben, sondern nur an Stationen und Episoden erinnern wollte, die ihm zu denken gaben. Der zeitliche Rahmen dieser Erinnerungen ist weitgespannt: *von* der Jugend in Rußland, dem Studium in Königsberg *über* die ruhelose Suche nach einer sinnerfüllten Existenz als Christ und Publizist zwischen den Weltkriegen *zur* Kriegs- und Nachkriegszeit, bis er sich zu seiner eigenen Überraschung in den Bahnen einer „bürgerlichen“ Existenz wiederfand. Er wurde auf eine Professur an der Pädagogischen Hochschule in Wuppertal berufen. Dort lehrte er, ganz und gar unvorbereitet, wie er gestand, aber nicht ohne Resonanz, im Fach der Sozialwissenschaften. Das Adjektiv „bürgerlich“ war ihm stets verhaßt; nicht umsonst war er einst zum Kummer seines Vaters „aus der Gesellschaft“ ausgebrochen und hatte im religiösen Sozialismus Werte zu schätzen gelernt, die ihm Haltung und Richtung zu geben vermochten — andere Werte als die Tugenden deutscher Bürgerlichkeit. Ausgerechnet dieser radikale und praktische Gesellschaftskritiker mußte die angehenden Lehrer in den Jahren des deutschen Wiederaufbaus in die Sozialwissenschaften einführen. Hier erlebte Harder die Ironie der Geschichte am eigenen Leibe, und er hat wohl immer darunter auch ein wenig gelitten. Erst später ist die „kritische Theorie“ in die Sozialwissenschaften eingezogen, und das wird ihn mit seinem ungeliebten Fach versöhnt haben. Harder tat alles, um das behaglich-gepflegte Image eines deutschen Hochschullehrers an sich selber zu zerstören, doch zur „*professio*“ wußte er sich berufen. Er legte besonderen Wert darauf, sich vor seinen Studenten zu der Wahrheit zu bekennen, die von ihm Besitz ergriffen hatte. In gewisser Weise war er auch beruflich ein Außenseiter: mehr ein Literat als ein Gelehrter.

Bis in die Nachkriegszeit, weiter ist Harder mit seinen Geschichten nicht gekommen. Der weitere Weg wurde nur noch angedeutet: die Friedensarbeit, die Versöhnung mit dem Osten und die letzten Jahre im Spessart. Ein wichtiger Teil seines Lebens, die Zeit seiner größten öffentlichen Wirksamkeit, ist zu knapp weggekommen. Gern hätten wir noch einmal von ihm erfahren, wie er seine laientheologischen, literarischen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus der Rückschau beurteilte, auch wie er seine Rückkehr als Redner, Prediger und Ältester zu den Mennoniten kommentierte, die er verlassen hatte, als er erfuhr, daß auch „einige norddeutsche Mennonitengemeinden“ während des Dritten Reiches „dem Wahn der Zeit“ verfallen waren (S. 115).

Es war nicht seine Absicht, uns die Welt seiner Gedanken vorzuenthalten. Es hat sich so gefügt. Aber es paßt auch zu seinem Naturell, daß weniger die Gedanken als vielmehr die erlebten Denkwürdigkeiten in diesen Lebenserinnerungen zum Zuge gekommen sind, auch Portraits von seltsamen und besonderen Menschen ihren Ort fanden, so zum Beispiel von Helmut Reimer, Sohn aus reichem mennonitischen Bauerngeschlecht in Westpreußen, der Anthroposoph wurde und sich schon früh für die Aussöhnung zwischen Polen und Deutschen leidenschaftlich einsetzte (S. 200 ff.). Wie sich Harder vieles zu einer Denkwürdigkeit formte und wie er die Worte dafür fand: das ist der „echte“ Harder. Er war ein Mann der Anekdote, wer ihm zugehört hat, weiß das. In anekdotischer Form werden auch seine Lebensgeschichten vorgetragen: stets pointiert, manches Mal vielleicht auch etwas zu stark stilisiert. Zwischen den Denkwürdigkeiten liegen sicherlich auch Durst- und Erholungsstrecken des normalen Lebens. Auch davon hätten wir gern etwas gehört. Vielleicht wollte Harder uns damit aber nicht langweilen. Alles andere, nur langweilig wollte er nicht sein. Drohten die Gespräche zu versanden und war der Fundus an Vitalität erschöpft, verfiel er aufs Erzählen von Witzen. Witze sind immer pointiert, sie überraschen mit einer kleinen Wahrheit und bringen uns zum Lachen. Auch darüber hat Harder Tiefgründiges geschrieben (Und der Himmel lacht mit. Heiteres von Theologen und Theolunken, Freiburg 1982). Lachen ist nicht langweilig.

„Aufbruch ohne Ende“: Der Titel dieser Lebenserinnerungen ist gut gewählt. Johannes Harder ruhte nicht, er war im permanenten Aufbruch. Aufbruch war seine Existenzweise. Darin war er den Täufern im Aufbruch der Reformation ähnlicher als den Mennoniten, die sich zwar auf die Täufer beriefen, aber die Witterung für die Verheißungen des Aufbruchs längst verloren hatten. Johannes Harder war kein Mennonit, wie er heute im Buche steht, er war ein Täufer im 20. Jahrhundert: kein Anachronismus, sondern eine Erschei-

nung von verheißungsvoller Aktualität. Seine Lebensgeschichten sind ein historisches Dokument, deshalb mußten sie in den Geschichtsblättern besprochen werden. Sie sind aber zugleich ein Dokument einer erstaunlichen Geistesgegenwart.

Hans-Jürgen Goertz

Hinweise auf Neuerscheinungen

Horst Gerlach, Die Rußlandmennoniten. Ein Volk unterwegs, Weierhof: Selbstverlag 1992, 128 S. zweispartig gesetzter Text, rund 200 Bilder, Landkarten und Zeichnungen.

Das Buch ist für Umsiedler und sonstige an dieser Materie interessierte Leser geschrieben und umfaßt die über 200jährige Geschichte der Rußlandmennoniten vorm und im 1. Weltkrieg, Verbannung, Entkulakisierung, Verschleppung und kirchliche Repression unter der Sowjetherrschaft, das Leben unter der deutschen Besatzung 1941–1943, Umsiedlung, erneute Verschleppungen, Auswanderungen nach Nord- und Südamerika, und kirchlicher Neubeginn nach dem 2. Weltkrieg, Aussiedlung nach Deutschland, Missionsarbeit und vieles mehr. Das Geleitwort schrieb Hans von Niessen, der mennonitische Umsiedlerbetreuer in Neuwied. (Buchprospekt)

Mittlerweile sind zwei Rezensionen erschienen: Von Peter H. Rempel im *Journal of Mennonite Studies* 11, 1993, S. 256 f.; von Leonhard Froese in *Brücke. Mennonitisches Gemeindeblatt*, 8. Jg., Nr. 10, S. 157 f.

Elisabeth Wisotzki, Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten, unveröffentl. Phil. Diss., Bonn 1992, 228 S.

„Überlebensstrategien“ nennt die Autorin jenes Ensemble aus Prinzipien und Verhaltensweisen, welches den Mennoniten in Rußland den Zusammenhalt als Gruppe gewährleistete. Diesem Ansatz entsprechend bilden — nach einer kurzen Einleitung zu den Mennoniten allgemein — Tätigkeitswörter, die mennonitisches Verhalten charakterisieren, die Kapitelüberschriften des ersten Teils des Buches: Absondern, Wandern, Bewahren – Anpassen – Abspalten, Sich solidarisieren. Der zweite Teil behandelt die Zeit der Sowjetunion bis zur Aussiedlung.

Es ist eine leicht überarbeitete, um den Anmerkungsapparat gekürzte Fassung geplant, die sich an ein breites Publikum von Interessierten wenden soll.

Marion Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen (Geschichte und Geschlechter, hg. von G. Bock, K. Hausen und H. Wunder, Bd. 4), Frankfurt a. M., Campus Verlag 1993, 213 S., kart.

Frauen haben in Umbruchzeiten, Kriegen und Revolutionen oft eine herausragende Rolle gespielt. Sie waren auch in der „radikalen Reformation“ des 16. Jahrhunderts, während des Bauernkrieges und in den Bewegungen der Täufer, alles andere als nur stille Beobachterinnen der Ereignisse ihrer Zeit. So haben sie gemeinsam mit ihren Ehemännern den Kampf um die Sicherung der bürgerlichen Rechte geführt. Gleichzeitig griffen sie die reformatorische Forderung nach dem „Priestertum aller Gläubigen“ auf und versuchten, diese im Alltag umzusetzen. Dabei löste sich das Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung aber nie zugunsten der Frauen auf. Wo eine euphorische Aufbruchstimmung in theologisch legitimer Ordnung erstarrte, war es mit Wagnissen und Experimenten bald vorbei. Dennoch dürfen diese Versuche nicht in Vergessenheit geraten. Die Autorin stellt anschaulich dar, welche Rolle Frauen im Bauernkrieg und bei den Täuferspielen spielten, und öffnet so den Blick auf ein bislang vernachlässigtes Kapitel der Reformationsgeschichte.

(Verlagsanzeige)

Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535). 2 Bände, hg. v. Adolf Laube in Zusammenarbeit mit Annerose Schneider und Ulman Weiß. Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, Berlin: Akademie-Verlag 1992, X/1–861 und IX/862–1778 S.

Nach der Flugschriftensammlung zur Bauernkriegszeit 1524/26 (1975, 2¹⁹⁷⁸) und zur Frühen Reformationsbewegung (1518 – 1524) (2 Bände 1983) liegt mit den angezeigten zwei Bänden nun die Fortsetzung für die Jahre bis zum Täuferreich zu Münster vor. Während Flugschriften von altgläubiger Seite nicht berücksichtigt sind — sie sollen gesondert erscheinen —, finden sowohl täuferische bzw. heterodoxe Autoren wie auch die Auseinandersetzung der evangelischen Reformatoren mit ihnen Beachtung. Die beiden ersten der fünf Gruppen von Flugschriften befassen sich mit dem Abendmahlsstreit (22 Texte) und dem Problem von Obrigkeitseigensam und Widerstand (14 Texte). Die dritte Gruppe (27 Texte) enthält Schriften oppositioneller Autoren (Spiritualisten, Täufer), die vierte reformatorische Stellungnahmen zu den Täufers (16 Texte). Den Abschluß bilden Berichte über Reformationsereignisse, Täufer und Martyrien (14 Texte). Für die Täufersforschung interessant sind dabei nicht bloß die Texte der 3., 4. und 5. Gruppe, denn Texte täuferischer Autoren sind auch beim Abendmahlsstreit (Hoffman) und bei der Obrigkeitseigensamkeit (Hoffman, Denck) aufgenommen worden. Insgesamt sind über die Hälfte der 93 Texte für die Täufersforschung von direktem Interesse.

An die meist vollständig abgedruckten Flugschriften schließen sich jeweils Bemerkungen zu Druckvorlage, Entstehung, Druckgeschichte, Ausgaben und Literatur an. Neben zahlreichen Sacherläuterungen in Form von Anmerkungen (abgedruckt nach den Erläuterungen) werden umfassend sprachliche Hilfen am Fuß der Seiten gegeben. Drei Register (Personen, Orte, Bibelstellen) erschließen die Bände, jeder der fünf Gruppen ist eine Einleitung vorangestellt.

Christoph Wiebe

Bodo Hildebrand, Erziehung zur Gemeinschaft. Geschichte und Gegenwart des Erziehungswesens der Hutterer (Forum Sozialgeschichte Bd. 5), Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag 1993, 219 S.

In zwei Kapiteln behandelt H. zunächst die Geschichte und die heutige Situation des hutterischen Erziehungswesens, um sich dann im dritten Kapitel besonders der Konfrontation der Hutterer mit der Erziehungskultur Nordamerikas zuzuwenden. H. sieht im hutterischen Erziehungswesen die Bewahrung einer historischen Erziehungsform in der Moderne und arbeitet besonders seine identitätssichernde Funktion heraus. Seit 1922 müssen die Hutterer mit dem englischsprachigen Unterricht auf ihren Höfen einen Einbruch der gemiedenen „Welt“ tolerieren, seit 1979 wurden Gegenstrategien entwickelt, um dem Verfall des Deutschen und damit der eigenen Identität zu wehren. In dem zur Reformationszeit entwickelten, im Lauf der Jahrhunderte aber veränderten Bedingungen angepaßten Erziehungssystem der Hutterer sieht H. den Schlüssel für das erfolgreiche Überdauern der Hutterischen Lebensform. Als Anhang sind dem Buch u. a. zwei Schreiben Johann Cornies', je ein Lied und Gebet, ein Tagungsprogramm hutterischer Lehrerfortbildung sowie ein Verzeichnis der in hutterischen Schulen verwendeten Lehrbücher beigegeben.

Christoph Wiebe

Victor Peters, Die hutterischen Brüder 1528–1992. Die geschichtliche und soziale Entwicklung einer erfolgreichen Gütergemeinschaft (Schriftenreihe d. Komm. für ostdt. Volkskunde in der Deutschen Ges. für Volkskunde e. V., Bd. 58), Marburg: N. G. Elwert Verlag 1992. 223 S., 61 Abb. Paperback. Es handelt sich um die überarbeitete Göttinger Dissertation des Verfassers von 1959. Ohne Register. Deutsch von Jack Thiessen.

Nach kurzen, einleitenden Ausführungen zum Täuftertum der Reformationszeit wird in fünf Kapiteln die Geschichte der hutterischen Bruderhöfe behandelt (I. Mähren 1546–1622; II. Ungarn und die Walachei 1546–1770;

III. Rußland 1770 – 1874; IV. Die Vereinigten Staaten seit 1874; V. Kanada seit 1818), ein abschließendes Kapitel ist dem Leben auf den Bruderhöfen gewidmet. Der Anhang enthält geschichtliche Dokumente und eine Liste der Bruderhöfe, ein Bildteil bietet 61 kurz erläuterte Abbildungen.

John A. Hostetler, *Amish Society*. 4th Edition. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press 1993, 435 S., Paperback.

Nach den bisherigen Auflagen (1963, 1968, 1980) liegt jetzt die 4., neubearbeitete Auflage dieses Standardwerkes über die Amischen vor.

Horst Gerlach, *Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Die Amischen 1693–1993*, Selbstverlag: Weierhof 1993, 272 Seiten, über 300 Bilder und Landkarten, gebunden.

Das Buch behandelt die 300jährige Geschichte der Amischen in Europa und Amerika: Entstehung der Täufer und der Amischen in der Schweiz, Dordrechter Bekenntnis, Ausbreitung in Europa und Nordamerika, die Beachy-Amischen, die Neu-Amischen, Sprache und kulturelle Bedeutung der Amischen.

Ein Hof Zwei Kriege Drei Generationen. Geschichte des Hofgutes Schafbusch und seiner Bewohner in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, Selbstverlag 1993.

Seit ca. 1700 ist der Schafbusch, bei Geisberg nahe Weißenburg gelegen, von mennonitischen Pächtern bewirtschaftet worden. 1912 erwarb Peter Hege, vom Branchweilerhof gebürtig, das Gut als Eigentum. Er wurde im Ersten Weltkrieg eingezogen und fiel 1915 bei Taschkent. Sein ältester Sohn, der erst 15jährige Philipp Hege (1899–1979), mußte, von seiner Mutter unterstützt, an die Stelle seines Vaters treten. In den letzten Jahren seines Lebens schrieben er und seine Frau Emma Hirschler für die zahlreichen Enkel — sie selbst hatten 16 Kinder — die Geschichte ihres Lebens und ihrer Familie nieder. Diese Niederschrift wurde von der ältesten Tochter ergänzt und ist jetzt ins Deutsche übersetzt worden.

Das Buch wendet sich vor allem an die unmittelbare Nachkommenschaft und enthält zahlreiche Dokumente unterschiedlichen Charakters, darunter Tagebucheinträge, Auszüge aus Briefen, aber auch Rezepte, Hausordnungen, Zeitungsausschnitte und zahlreiche Abbildungen. Trotz des familiären Charakters wird das Buch über den Kreis der Familie hinaus auf Interesse stoßen.

Familienforschung

Gertrud Hertzler

Zwei Täufer mit gleichem Namen

Rudolf Wirtz/Würtz, Zetzil — Rudolf Wirtz/Würtz, Menziken

Fast jeder Familienforscher steht gelegentlich vor dem Problem, Personen mit gleichem Vor- und Zunamen identifizieren und unterscheiden zu müssen. In unserem Fall geht es um den Täufer Rudolf Würtz, der am 23. Dezember 1669 den Erbbestand auf dem kurpfälzischen, ehemals dem Kloster Otterberg gehörenden Hofgut Münchhof antrat.¹

Bisher glaubte man, daß es sich dabei um Rudolf Würtz aus Zetzwil/Unterkulm im Aargau handele. Dieser wurde am 10. November 1660 nach Gefangenschaft im Berner Waisenhaus und Leistung der Urfehde mit anderen Glaubensgenossen aufs Schiff verladen und Richtung Holland geschickt.² Man nahm nun an, daß er unterwegs das Schiff verlassen habe und so in die Kurpfalz gelangt sei.

Dagegen spricht, daß auch in späteren Jahren ein Täufer mit dem Namen Rudolf Wirtz als Gefangener im Berner Waisenhaus einsaß. So bittet 1667 der im Waisenhaus „in Verwahrung liegende Täufer Hans Rudolf Wirtz um Verwilligung sich zu den Seinigen zu begeben, um ihnen in dieser leidigen Pestzeit zuzusprechen“.³ Am 27. März 1679 finden wir im Ratsmanual den Eintrag, daß der Täufer Rudolf Wirtz zu Bern als Gefangener gestorben ist.⁴ Wahrscheinlich ist also der verschickte Rudolf Wirtz nach seiner Ausweisung — wie auch andere seiner Leidensgenossen — wieder in seine Heimat zurückgekehrt und erneut ins Gefängnis gebracht worden. Es ist natürlich nicht auszuschließen, daß es noch einen weiteren Täufer gleichen Namens gab, der in Frage käme. Denn in der Zeit zwischen 1600 und 1640 sind allein im Gontenschwiler Taufregister vier Kinder eingetragen, die auf den Namen Rudolf Wirtz getauft wurden.

Daß nun endlich Licht in das Dunkel der Herkunft des Münchhöfer Erbbeständers kam, verdanken wir der Aufmerksamkeit von Pfarrer Dr. Alfred H. Kuby, Edenkoben, und meinem zufälligen Zusammentreffen mit Dr. Peter Steiner von der Historischen Vereinigung bei meinen Nachforschungen im Reinacher Gemeindearchiv.

Alfred Kuby stieß bei seinem Besuch im Berner Staatsarchiv auf ein Dokument, aus dem hervorgeht, daß die kurpfälzische Regierung in Heidelberg sich um die Herausgabe des großväterlichen Erbes der Söhne des verstorbenen Erbbeständers Rudolf Würtz auf dem Münchhof bei Hochspeyer bemüht hatte. Der Großvater war in Menziken im Aargau verstorben. Der Berner Rat lehnte das Gesuch am 24. November 1683 ab, da die beiden Brüder in ihrem „sectierlichen Irrthumb veststehen“⁵. Der Bernische Staat konfiszierte den Erbanteil und verkaufte ihn 1685 an die in der Schweiz verbliebenen Brüder des Rudolf Wirtz.⁶

Im Reinacher Taufrodel wird Rudolf Wirtz ausdrücklich als Täufer vorgestellt, der seine erstgeborene Tochter nicht selbst zur Taufe anmeldete. Auch bei der Eintragung der Taufe seines Sohnes Hans 1661 steht der Vermerk „Anapapist“. Ein weiterer Eintrag an gleicher Stelle lautet: „Cum tota familia patriae valedixit et ex ea exierunt“ (Er verließ mit der ganzen Familie das Vaterland und zog hinweg).

Rudolf Wirtz, Menziken, ist also der Erbbeständer, der 1669 das „gänzlich in Ruin und Abgang“ geratene Gut, dessen Äcker und Wiesen „wüst und in unbau liegen“, übernimmt.⁷ Er ist der älteste Sohn von Melchior Wirtz und Anna Gawertschi (Gautschi). Der Vater wird auch „der Baurenmelcher“ genannt. Die Familie, ein angesehenes Bauerngeschlecht, läßt sich bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückverfolgen. Sie lebte im Wynen- und dem benachbarten Ruedertal. Sie stellte wiederholt die Vögte.⁸

Nur einzelne Mitglieder der Familie zählten sich zu den Täufern. So heiratete die Schwester Maria des ausgewanderten Rudolf Wirtz einen Sohn des Täufers Martin Burger von der Burg in Reinach. Martin Burger hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts zusammen mit dem Täuferprediger Stänz für erhebliche Unruhe in seinem Gebiet gesorgt. Es bestanden noch weitere verwandtschaftliche Beziehungen zu der Täuferfamilie. So hatte Rudolfs Großvater Uli Wirtz in seiner späteren Ehe eine Tante des Martin Burger geheiratet. Auch die Großmutter Gawertschi war eine Burgerstochter von der Burg in Reinach.⁹

Es gelingt wohl selten, die Verbindung Schweiz – Kurpfalz einer Täuferfamilie so lückenlos belegt zu finden. Auch Peter Steiner spricht von einem „einmaligen Glücksfall“. Aber in den Schweizer Archiven lagert noch viel Material. Leider ist der Zugang oft schwer.

¹ Münchhöfer Erbbestandsbrief vom 23. Dezember 1669.

² Staatsarchiv Bern, BIII 194 Nr. 16, B IX 478 und Mennonitisches Lexikon I, 1913, Art. Bern von Chr. Neff.

³ Staatsarchiv Bern, R. M. 156, S. 490.

⁴ Staatsarchiv Bern, R. M. 183, S. 480.

⁵ Staatsarchiv Bern, Deutsche Missivenbücher, Bd. 27.

⁶ Gemeindearchiv Reinach, Gerichtsmanual.

⁷ Münchhöfer Erbbestandsbrief vom 23. Dezember 1669.

⁸ Angaben von Dr. Peter Steiner, CH-5734 Reinach.

⁹ Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, 1895; Peter Steiner, Geschichte der Bürgergeschlechter, in: Jahresschrift der Historischen Vereinigung Wynental, 1967/68.

Meldungen, Berichte

Amish Society 1693-1993.

Three Hundred Years of Persistence and Change

So lautete das Thema der Konferenz in Elizabethtown vom 22. bis 25. Juli 1993. Elizabethtown liegt auf halbem Weg zwischen Harrisburg und Lancaster, am Rande eines Gebietes, wo zur Zeit etwa 15.000 Amische wohnen. Über 60 Vorträge wurden geboten, teils liefen bis zu fünf parallel. Die Zahl der Vorträge zur Geschichte war gering, im Mittelpunkt des Interesses stand die heutige Situation: Schule, Sprache, Gesundheit, ferner die Entwicklung, daß kaum die Hälfte der Amischen noch Bauern sind, interne Probleme, die Einwirkungen des Tourismus (jährlich 5 Millionen Touristen in Lancaster County), das Verhältnis der Amischen zum Staat, die Zukunft der Amischen. Zur Zeit der Konferenz war nicht geklärt, ob die Vorträge gedruckt werden. Eine Fahrt ins „Amish Country“ eröffnete die Tagung. Besichtigt wurden eine Milchfarm mit Schreinerei, eine mechanische Werkstatt, die landwirtschaftliche Geräte herstellt, eine Schule sowie die Bibliothek der Pequea-Bruderschaft samt Archiv. Mit sehr viel Kompetenz haben uns die Amischen in ihr Milieu eingeführt und unsere Fragen beantwortet.

Mehr als 300 Gäste folgten den Vorträgen: eine gemischte Gruppe von jungen Studenten, Professoren fast aller Glaubensrichtungen, Amateuren und Interessierten. Aber sehr wenig Ausländer und fast keine Amischen. Die Amischen selbst beschäftigen sich nur selten mit ihrer Geschichte und halten nichts von Jubiläen. Fast unbeteiligt saßen sie da und hörten zu, wie die „gelehrten“ Professoren ihr Leben und Glauben auslegten. Auch in der Aussprache meldeten sie sich nicht zu Wort, es sei denn, sie wurden direkt angesprochen.

Eine besondere Feierstunde gab es zu Ehren von John A. Hostetler, der durch sein Buch *Amish Society* bekannt ist, dessen vierte Auflage zu dieser Tagung erschien. Mehr als 100.000 Exemplare dieses Buches sind bereits verkauft.

Die Geschichte der Amischen, vor allem ihre Entwicklung in den letzten Jahrzehnten, macht nachdenklich. „Uncle Amos“ hat im *Small Farmer's Journal* in diesem Sommer folgendes über die Amischen geschrieben: „Wir wissen, daß nicht jedermann für das einfache Leben geboren ist, nicht jeder hat die Gelegenheit, einfach zu leben. Aber hier ist unsere Aufforderung: Bewunderst du unseren Glauben, dann stärke deinen! Bewunderst du unser

Engagement, dann vertiefe deine! Bewunderst du unseren Sinn für Gemeinschaft, dann entwickle auch du einen! Bewunderst du das einfache Leben, dann lerne, dich einzuschränken! Bewunderst du gute Ware und die sanfte Landwirtschaft, dann strebe auch du danach! Bewunderst du tiefen Charakter und bleibende Werte, dann lebe sie selbst! Diese Dinge kann man nicht als Handelsware kaufen, sie müssen gebaut und gepflegt werden. Dazu braucht es Anstrengung. Werde vom Zuschauer zum Täter! Und gib dem die Ehre, dem sie gebührt!“

Willy Hege

300 Jahre amische Spaltung — Kolloquium in Markirch

Rund 360 Personen hatten sich zu dem wissenschaftlichen Kolloquium über die Abspaltung der Amischen angemeldet. Eingeladen hatten die mennonitischen Geschichtsvereine Frankreichs, der Schweiz und Deutschlands.

Historiker, Theologen und Laien, Mennoniten und interessierte Freunde aus Europa und Nordamerika fragten nach dem geschichtlichen Ereignis der Abspaltung der Amischen, nach ihrer Verbreitung in Europa sowie nach ihrem Gemeinschaftsverständnis heute.

Welche Voraussetzungen politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Art bedingten die Entwicklung? Welche theologischen Gesichtspunkte unter den Täufern der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts führten zu den Auseinandersetzungen und zur Trennung im Jahr 1693? Wohin zogen und siedelten Amische in Europa und Nordamerika? Gibt es eine amische Theologie? Wie läßt sich die Existenz der Amischen in Nordamerika im ausgehenden 20. Jahrhundert verstehen? Diese Fragen stecken den Rahmen ab, in welchem siebzehn Referenten aus den USA, Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden und Deutschland ihre aufschlußreichen Ausführungen machten, ergänzt durch neueste Forschungsergebnisse.

Jean Séguy, Paris, nannte in seinem Beitrag *Origine des anabaptistes d'Alsace* zwei zeitgeschichtliche Voraussetzungen für das Erscheinen Schweizer Täufer im Elsaß nach dem Dreißigjährigen Krieg: a) die repressive Politik im Kanton Bern und b) die tolerante Politik im Elsaß, um die durch den Krieg verursachten wirtschaftlichen Schäden zu überwinden. Die durch die Fürsprache niederländischer Täufer bei der Berner Obrigkeit mitbewirkte Auswanderung in die Pfalz und nach Holland führte 1671/72 zu „einer stillen Niederlassung“ im Elsaß.

Die Neusiedler trafen auf dort schon ansässige Täufer aus der Schweiz, nach den Quellen ausnahmslos Handwerker. Sie lebten in guten, die neuen Siedler als nichtbesitzende Bergbauern in kärglichen Verhältnissen. Dieser

Unterschied führte nach Thomas Meyers und Robert Baecher zu Spannungen, die sich zweifellos verschärfend auf die Auseinandersetzungen über die Ordnung im Leben der Gemeinde auswirkten. Der Mangel an Ordnung im Leben der Gemeinden im Elsaß und in der Schweiz trieb Jakob Ammann in die Auseinandersetzung mit leitenden Brüdern in Markirch und mit Hans Reist in der Schweiz.

In diesen Auseinandersetzungen trafen äußerst willensstarke Persönlichkeiten aufeinander, mit unterschiedlichen Erfahrungen und zum Teil entgegengesetzten Vorstellungen vom richtigen Leben. Verschärft wurde der Konflikt dadurch, daß sich diese unterschiedlichen Vorstellungen mit gemeindlichen Führungsansprüchen verbanden.

Vier wesentliche Punkte in J. Ammanns Auffassung waren: a) das Abendmahl, das er zweimal im Jahr gefeiert wissen wollte, b) die Fußwaschung, die im Rückgriff auf das Dordrechter Bekenntnis wiedereingeführt wurde, c) der Ausschluß aus der Gemeinde (Bann) und d) die sich daran anschließende Meidung der Gebannten.

Einige Zeit nach der Ankunft der Berner Auswanderer besaßen im Silbertal Täufer ein Viertel des Landes. Nach dem Edikt von Nantes 1685 gab es im französischen Staatsgebiet keine Zuwanderung von Täufern mehr. 1712 wurden sie aus dem Elsaß ausgewiesen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wanderten die Amischen nach Nordamerika aus. In Europa siedelten sie in der Pfalz, in Zweibrücken, in Nordhessen, am Mittelrhein, in Lothringen und in Bayern, eine kurze Zeit auch in den Niederlanden. Zu Anfang dieses Jahrhunderts hörten die letzten amischen Gemeinden in Deutschland auf zu bestehen, Regensburg z. B. 1908 und Zweibrücken 1920.

Um die Jahrhundertwende gab es in Nordamerika 5.000 Amische, heute leben 140.000 Personen in 227 Ansiedlungen und 930 Gemeinden. In den USA leben sie in 22 Staaten, daneben auch in Ontario, Kanada. Ihre Ausbreitung erstaunt. Donald Kraybill beschrieb unter acht Aspekten ihre in mancher Hinsicht nicht ohne weiteres verständliche Lebensweise. Wiewohl sie Außenstehenden Rätsel aufgibt (Donald Kraybill, *The Riddle of the Amish Culture*), überzeugt ihre Beständigkeit in aufrechter Lebensführung („consistency of life“). Eine Theologie im Verständnis westlich-wissenschaftlicher Tradition kennen die Amischen nicht. Doch sie haben ein ausgeprägtes, deutliches Denken und Reden von Gott, „a distinct thought and language of God“, so John S. Oyer. Leonard Gross nannte wesentliche Aspekte der Amischen heute: „Frieden mit Gott und den Mitchristen — Einfachheit und Dienst — Erneuerung des Herzens — Trennung von der Welt.“ Die größte Freiheit liege in der „Ordnung“, nicht außerhalb ihrer: „the greatest freedom ... in ,Ord-

nung' than out of ,Ordnung'", zitierte John S. Oyer einen amischen Prediger. John Hostetler: „Es gibt kein Geheimnis, denn sie verbergen nichts ... Sie wollen als erlöste Gemeinschaft leben, die auf Ganzheit ausgerichtet ist“ („redemptive community, that aims at wholeness“).

Der Film „L'enigme amish“ (Das amische Rätsel) mit einem nur im Profil aufgenommenen amischen Gesprächspartner und Don Kraybill als kritischem Kommentator und ein Ausflug in die Region zu historischen Hofstätten und nach Riquewahr, zu einem Gefängnisturm für Täufer verdeutlichten Gegenwart und Geschichte. Der gemeinsame Gottesdienst am Sonntag in der 1635 erbauten reformierten Kirche des Städtchens beschloß den suchenden Rückblick in die Geschichte.

Hans-Joachim Wienß

Neuer Verein zur Erforschung des Rußlandmennonitentums gegründet

Bereits im April 1991 wurde der *Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums e. V.* mit Sitz in Göttingen gegründet. Der Verein sieht seine Aufgabe vor allem im publizistischen Bereich. Bereits im Jahr seiner Gründung hat er den um ein Orts-, Personen- und Sachregister erweiterten Nachdruck des Standardwerkes von P. M. Friesen, *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789–1910)* im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Halbstadt 1911, sowie die Sammlung von Gerhard Heins Gedichten und Textbetrachtungen unter dem Titel „Vertrauen, Freuen, Danken“ auf den Weg gebracht. Als nächstes ist die Herausgabe der Vorträge geplant, die auf dem Symposium „200 Jahre Mennoniten in Rußland“ im September 1989 in Bechterdissen bei Bielefeld gehalten worden sind (vgl. den Bericht MGBI 46, 1989, S. 187 f.). Vorsitzender des Vereins ist Dr. Gerhard Hildebrandt, D-37085 Göttingen, Sudetenlandstr. 30 a. Bücher sind bei Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, Weierhof, D-67295 Bolanden zu bestellen.

„Profiles of Anabaptist Women“ — ein neuer Beitrag zur Täufer- und Frauenforschung

Es geht um die unbekannten Ehefrauen berühmter Männer, um Märtyrerinnen, Prophetinnen, adlige Gönnerinnen und etliche mehr. Am Conrad Grebel College in Canada entsteht derzeit eine Publikation, in der Frauen die Hauptrolle spielen. In Form biographischer Skizzen werden sich Autoren aus Nordamerika, Österreich, Frankreich und Deutschland darum bemühen, die oft vergessenen Täuferinnen verstärkt ins Bewußtsein zu heben und einzelne Glaubensschwestern in ihrer Individualität zu erfassen. Der nach geo-

graphischen und doktrinären Gesichtspunkten gegliederte und mit einer Einleitung zur Situation der Frau im 16. Jahrhundert versehene Band wird ein Panorama täuferischer Weiblichkeit bieten, das neben bekannteren Gestalten, wie Ursula Jost, Sabina Bader und Anna Jansz, auch unbekanntere Repräsentantinnen der radikalen Reformation umfaßt. Der von Arnold Snyder und Linda Huebert Hecht herausgegebene Band wendet sich an ein breites Lesepublikum, das nicht nur Freude an abgerundeten biographischen Portraits hat, sondern auch den Anspruch stellt, wissenschaftlich genau informiert zu werden.

Marion Kobelt-Groch

Preis Ausschreiben Menno Simons 1496–1996

Zur Feier des 500. Geburtstags von Menno Simons im Jahr 1996 schreibt die Allgemeine Doopsgezinde Sociëteit (ADS), die Dachorganisation der niederländischen Mennoniten, einen Wettbewerb aus. Erbeten sind Aufsätze, die sich mit den Fragen der Relevanz von Person und Werk Menno Simons' für Kirche und Welt 1996 befassen. Die Aufsätze sind druckfertig in doppelter Ausfertigung abzugeben und sollten rund 5.000 Wörter umfassen. Sie können auf niederländisch, französisch, deutsch, englisch oder spanisch abgefaßt werden. Bis einschließlich 30. April 1995 müssen sie bei der ADS, Singel 454, 1017 AW Amsterdam eingegangen sein.

Um die Anonymität zu wahren, hat man sich etwas Besonderes einfallen lassen: Der Aufsatz darf vom Autoren nicht namentlich gekennzeichnet werden, sondern ist mit einem Spruch zu versehen. Mit dem Aufsatz ist ein versiegelter, mit dem Spruch versehener Umschlag einzureichen, in dem sich die Angaben über den Autoren verbergen.

Eine international besetzte Jury von mennonitischen Theologen und Kirchenhistorikern wird die Essais beurteilen und ihr Ergebnis bis spätestens 31. Dezember 1995 der ADS in der Form eines Vorschlags unterbreiten. Die ADS entscheidet dann innerhalb eines Monats über die Verleihung der Preise. Diese Entscheidung ist unwiderruflich, alle Teilnehmer werden sofort benachrichtigt. Dotiert sind die ersten drei Preise mit 6.000, 4.000 und 2.000 Niederländischen Gulden. Eine Publikation der besten Arbeiten ist vorgesehen.

450 Jahre Neustadtgödens

Neustadtgödens, das kleine Dorf im niedersächsischen Friesland, feiert im nächsten Jahr sein 450jähriges Bestehen. Der Ort wurde um 1544 im Zusammenhang mit Siel- und Deichbauvorhaben angelegt, und es scheint

erwiesen zu sein, daß die ersten Arbeiter und Siedler Mennoniten waren. Aus diesem Anlaß haben der Heimatverein Gödens-Sande und der mennonitische Geschichtsverein Kontakt miteinander aufgenommen, um die Abschlußfeierlichkeiten im September 1994 gemeinsam zu planen. Näheres wird noch bekanntgegeben.

Susanne Woelk

Großer Fernsehfilm über die Täuferherrschaft zu Münster

„Vor den Toren von Prag kämpft Mario Adorf gegen den Wiedertäufer-
‘König’ von Münster“ (*Neue Presse Hannover*, 16.10.92)

Es wurde nicht gespart. Mit einem finanziellen Aufwand von ca. 12 Millionen DM, einer großen Komparserie und etlichen illustren Stars (Mario Adorf als Fürstbischof) wurde in der Tschechischen Republik das Münsteraner Täuferreich in Szene gesetzt. Fassaden aus Holz, Stoff und Stein ließen in Orech, einem kleinen Dorf bei Prag, sogar den Münsteraner Prinzipalmarkt neu erstehen. Das als „aufwendigste Produktion des deutschen Fernsehens“ bezeichnete Spektakel wird voraussichtlich am 17. und 21. November als Zweiteiler ausgestrahlt. Jeweils um 20.15 Uhr können sich interessierte Zuschauer dann vom „König der letzten Tage“ fesseln lassen. Spannung ist angesagt. Regisseur Tom Toelle ging es weniger um die Suche nach historischer Wahrheit: „Dies wird kein Geschichtsfilm, sondern spannende Unterhaltung mit einem historischen Hintergrund“ (zitiert nach: Deutscher Fernsehdienst, Nr. 47). Ein etwas tieferer Sinn scheint der aufwendigen Produktion allerdings doch zugrunde zu liegen; noch einmal Toelle: „Damals wie heute leben die Menschen in einer Endzeitstimmung, in einer Sinnkrise, und Rattenfänger und Scharlatane haben wieder Hochkonjunktur. Gegenwärtig sind wir in einer gesellschaftlichen und geistigen Umbruchphase wie in der Reformationszeit.“ Bleibt nur zu hoffen, daß die angekündigten fanatischen Ausbrüche, sexuellen Exzesse und Folterungen die Täufer nicht vorschnell im Gruselkabinett der Geschichte verschwinden lassen. Zu lange hat die wissenschaftliche Forschung sich darum bemüht, sie aus dieser düsteren Ecke hervorzuholen.

Marion Kobelt-Groch

Drei neue Magisterarbeiten

In diesem Jahr sind, soweit uns bekannt wurde, drei Magisterarbeiten geschrieben worden, die für die Täufer- und Menonitenforschung von Interesse sein dürften:

1. Adrian Teetz, „der gemeinen burschaft mit leib, leben, eren und gut als christlichen brudern beizustehen.“ Die Bedeutung der Brüderlichkeitsethik in den religiösen und sozialen Bewegungen der Frühen Neuzeit. Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität Hamburg, 1993.
2. Usha Maria Govil, Antiklerikalismus: Ein Erklärungsansatz für die Entstehung und frühe Entwicklung reformatorischer Bewegungen in Deutschland. Fachbereich für Geschichtswissenschaft an der Universität Hamburg, 1993.
3. Michael D. Driedger, Conflict and Adaptation in an Exile Community. Flemish Mennonites in Altona and Hamburg. Department of History, Queen's University, Kingston, Kanada 1993.

MGBI

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV)
vom 19. Juni 1993 auf dem Weierhof

1. Eröffnung

Der 1. Vorsitzende begrüßt die Mitglieder und Gäste im Namen des Vereins und der Mennonitengemeinde Weierhof und legt seiner biblischen Betrachtung den Lehrtext der Herrnhuter Brüdergemeine zugrunde: Kolosser 3,23. Folgende Mitglieder lassen sich entschuldigen: Prof. Dr. Benrath, Prof. Dr. W. Enninger, W. Hege, E. Keller, N. E. Klaassen, Prof. Dr. H.-J. Goertz, J. Würgler.

Die Versammlung gedenkt folgender verstorbener Mitglieder: C. N. E. Jansen, David Kläy, Adolf Hertzler, C. P. Hoekema.

Zur Statistik: 19 Personen sind ausgetreten, 27 Personen wurden als neue Mitglieder aufgenommen. Derzeit hat der Verein 604 Mitglieder.

Die Tagesordnung wird ergänzt durch TOP 6: Erhöhung des Mitgliedsbeitrages.

2. Das Protokoll der letzten MV

Das Protokoll der letzten MV wird ohne Änderungen angenommen.

3. Bericht des Vorstands

a) Mennonitische Geschichtsblätter

Die Geschichtsblätter 1993 sind im wesentlichen abgeschlossen. Es ist geplant, durch die Anschaffung eines neuen Computerprogrammes die Kosten künftig erheblich zu verringern. Die Anschaffung kostet DM 3000.

b) Mennonitische Forschungsstelle

Gary Waltner informiert die MV darüber, daß die ABM-Stelle von Herrn Till zum Monatsende ausläuft und nicht erneuert werden kann. Im vergangenen Jahr sind 240 Titel ausgeliehen worden, 180 Personen sind zu Forschungszwecken in die Forschungsstelle gekommen. Neben Herrn Till haben Gary Waltner und Horst Gerlach Besucher betreut.

Eckbert Driedger ergänzt, daß die nötigen Mittel zur Finanzierung der ABM-Stelle nicht aufgebracht werden konnten. Die Gemeinden wurden angeschrieben, die Reaktionen waren mäßig. Die Arbeitsgemeinschaft

Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) ist Mitglied geworden. Die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM) wird weiterhin DM 1000 pro Jahr zweckgebunden für die Mennokate zur Verfügung stellen. Die Arbeitsgemeinschaft südwestdeutscher Mennonitengemeinden (ASM) will sich mit regelmäßigen Geldzuwendungen an der Finanzierung der Arbeit des Vereins beteiligen, ohne Mitglied zu werden. Der Verband deutscher Mennonitengemeinden möchte sich nicht finanziell engagieren. Die angeschriebenen Industriebetriebe haben mit Ausnahme von einem, der sich negativ äußerte, nicht reagiert. Die Sparkasse hat DM 2000 gespendet. Noch ist offen, ob es eine Möglichkeit gibt, die Forschungsstelle in der früheren amerikanischen Schule Weierhof unterzubringen, da die Abwicklung des gesamten Komplexes nach wie vor nicht abgeschlossen ist. Der Antrag bei der politischen Gemeinde Bolanden ist gestellt. Die Trägerschaft wird jedoch letztendlich nicht bei der Gemeinde liegen.

Frau Kümpers-Greve fragt kritisch nach, ob man die politische Gemeinde nicht überzeugen sollte, die Aufnahme der Forschungsstelle in dem Komplex zur Bedingung zu machen. Horst Klaassen, Eckbert Driedger, Gary Waltner und Annelie Kümpers-Greve werden im Anschluß an die Versammlung diese Möglichkeit weiter bedenken.

Es schließt sich eine ausführliche Diskussion über mögliche Alternativen und anfallende Kosten an. Gary Waltner sieht eine Möglichkeit für finanzielle Zuschüsse der Bezirksregierung.

Der Vorstand wird beauftragt, nach Alternativen zu suchen, falls die Forschungsstelle nicht in die ehemalige amerikanische Schule umziehen kann.

c) Mennokate

H. Enns berichtet über die Situation der Mennokate. Ca. 800 Besucher kommen pro Jahr. Es gibt Probleme mit dem Dach. Es ist trotz Erneuerung nicht dicht. Dies muß nun gelöst werden. Aus der Versammlung heraus wird kritisch nachgefragt, ob die Bewohner der Mennokate wirklich kompetent über Menno Simons und die Mennoniten informieren können.

d) Kassenbericht

Horst Klaassen erläutert den Kassenbericht.

4. Bericht der Kassenprüfer

Eckbert Driedger verliest den schriftlichen Bericht der Kassenprüfer, die keine Unstimmigkeiten festgestellt haben.

5. Entlastung des Vorstandes

Dr. Heinold Fast stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands. Die Entlastung wird einstimmig bei vier Enthaltungen erteilt. Eckbert Driedger dankt Horst Klaassen und Christel Schultz für ihr Engagement.

6. Erhöhung des Mitgliedsbeitrages

Nach ausführlicher Diskussion wird beschlossen, den Mitgliedsbeitrag wie folgt zu erhöhen: Normaler Beitrag: DM 35. Ermäßigter Beitrag: DM 20. Gemeinden: DM 80.

Der Beschluß wird bei zwei Gegenstimmen und einer Enthaltung gefaßt. Er gilt ab 1.1.1994. Die letzte Erhöhung war 1980.

7. Veröffentlichungen des Vereins

a) Die Vorträge vom Symposium über die Mennoniten in Westpreußen bei der Weltkonferenz in Winnipeg werden zur Zeit übersetzt. Sie sind bereits in englischer Fassung in der nordamerikanischen Zeitschrift *Mennonite Quarterly Review* erschienen, die Erlaubnis zur Veröffentlichung in Deutschland liegt vor. Dr. Heinold Fast schlägt vor, die wichtigsten Texte sukzessiv in den Geschichtsblättern zu veröffentlichen.

b) Von Kilian Foth, Hamburg, liegt das Angebot vor, das Buch *Up from the rubble* von Peter und Elfrieda Dyck zu übersetzen. Es schildert ihre Arbeit mit dem MCC in Europa unmittelbar nach dem Kriege. Es ergibt sich eine lebhafte Diskussion über historische Fakten und über die Länge des Werkes. Es wird beschlossen, Kilian Foth um eine Probeübersetzung zu bitten und den Verlag in den USA sowie Peter Dyck wegen Kürzungen anzufragen. Dr. Heinold Fast übernimmt diese drei Anfragen.

c) Gary Waltner teilt mit, daß Band I der Geschichte der Ost- und Westpreußischen Mennoniten von Horst Penner oft verlangt wird. Das Buch ist seit einiger Zeit vergriffen. Die Versammlung empfiehlt dem Vorstand einen Nachdruck.

8. Polen

In Polen ist eine wissenschaftliche Ausgabe der Chronik der Gemeinde Orlofferfelde von Heinrich Donner geplant. Der Herausgeber Prof. Edmund Kizik bittet um Hilfe und Zusicherung von Publikationsmöglichkeiten. Eckbert Driedger wird schriftlich Hilfe bei der Publikation zusagen. Es besteht Interesse, eine deutsche Übersetzung in die Schriftenreihe des MGv aufzunehmen.

Bei einer Reise nach Polen im August 1993 wird eine Gedenktafel an oder in der neuen römisch-katholischen Kirche neben dem Heubudener Mennonitenfriedhof angebracht. Es geschieht im Namen des MGv. Die Tafel wurde aus einem Überschuß aus der Polenreise des Jahres 1992 finanziert.

9. Wahlen zum Beirat

Beate Kosterlitzky, Mitglied der Gemeinde Krefeld, Lehrerin, ist bereit, für den Beirat zu kandidieren. Sie hat eine Arbeit über die Mennoniten im Dritten Reich geschrieben. Durch ein Versehen hat sie keine Einladung zu dieser MV erhalten. Beate Kosterlitzky wird bei sechs Enthaltungen in den Beirat gewählt.

10. Mitgliederversammlung 1994

Die Mitgliederversammlung findet vom 17. bis 19. Juni 1994 statt. Die Stadt Neustadt-Gödens bei Wilhelmshaven, wo es früher eine Mennonitengemeinde gab, feiert 1994 ihr 450jähriges Bestehen. Am 25. 9. 1994 findet ein ökumenischer Gottesdienst mit einem anschließenden Festakt aus diesem Anlaß statt, bei dem eine mennonitische Beteiligung erwünscht ist. Aus diesem Grund werden Vorstand und Beirat voraussichtlich an dem vorangehenden Samstag die Herbstsitzung dort haben. Über eine mennonitische Beteiligung an dem Jubiläum und über den Ort der MV sollen Vorstand und Beirat weiter beraten und entscheiden.

11. Verschiedenes

Gary Waltner teilt mit, daß ein Kopiergerät angeschafft werden muß. Es wird über Spenden finanziert werden.

In den USA steht eine private Bibliothek mit 1500 Büchern über Mennoniten und Pietismus für 100.000 \$ zum Verkauf an. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft soll um Finanzierung gebeten werden.

Vom 19. bis 21. August findet in Saint-Marie-aux-Mines das Kolloquium zum Amisch-Jubiläum statt.

Annelie Kümpers-Greve informiert über die geplante Herausgabe des Corpus Mannhardt/van der Smitten. Dabei handelt es sich um eine auf mehrere Jahre angelegte Editionsarbeit.

Protokoll aufgesetzt: Rainer W. Burkart

Kassenbericht 1992

Einnahmen

	<u>1991</u>	<u>1992</u>
Mitgliedsbeiträge	13.024,06 DM	26.157,30 DM
Verkäufe:		
Mennonitische Geschichtsblätter	843,25 DM	3.813,91 DM
Weltweite Bruderschaft	668,00 DM	1.382,50 DM
Paraguay II	0,00 DM	5.972,50 DM
Sonstige Schriften	2.006,44 DM	547,08 DM
Spenden:		
Allgemein	1.528,40 DM	1.055,00 DM
Forschungsstelle	92,00 DM	3.650,00 DM
Menno-Simons-Stätte	910,00 DM	500,00 DM
Paraguay II-Buch	2.000,00 DM	0,00 DM
Kapitalerträge	4.197,74 DM	4.242,59 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	3.000,00 DM	3.000,00 DM
Arbeitsbeschaffungsmaßnahme	27.158,84 DM	43.166,32 DM
	55.428,73 DM	93.487,20 DM
Saldo 31.12.1990 / 31.12.1991	68.221,76 DM	46.804,58 DM
	123.650,49 DM	140.291,78 DM

Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter	25.090,37 DM	17.332,13 DM
Forschungsstelle:		
Bücher	6.321,27 DM	6.007,95 DM
Miete	1.280,00 DM	2.560,00 DM
Energie	81,66 DM	876,48 DM
Versicherung	357,10 DM	357,10 DM
Angestellter	32.138,87 DM	55.281,60 DM
Datenverarbeitungsanlage 1	1.432,00 DM	5.432,97 DM
Porto- und Bürobedarf	74,37 DM	553,79 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	164,87 DM	363,23 DM
Menno-Simons-Stätte	922,00 DM	512,00 DM
Reisekosten	947,40 DM	776,75 DM
Paraguay II-Buch	8.000,00 DM	0,00 DM
Sonstiges	36,00 DM	36,00 DM
	76.845,91 DM	90.090,00 DM
Saldo 31.12.1991 / 31.12.1992	46.804,58 DM	50.201,78 DM
	123.650,49 DM	140.291,78 DM
Kassenstand 31.12.1991 / 31.12.1992		
Postgiroamt	13.065,67 DM	13.264,98 DM
Deutsche Bank	1.738,91 DM	* 5.293,46 DM
Wertpapiere	32.000,00 DM	* 32.000,00 DM
	46.804,58 DM	50.558,43 DM
Zahlungen nach Kassenschluß	0,00 DM	356,65 DM
	46.804,58 DM	50.201,78 DM

* Kurswert: 33.018,00 DM

Aufgestellt: Horst Klaassen, 6. Januar 1993

Geprüft: Erhard Pauls, 15. März 1993

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen Forschungsstelle. Anschrift: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden-Weierhof.
- Die Herausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* sowie der Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mitgliedsbeiträge

Auf der diesjährigen Mitgliederversammlung am 19. Juni wurde eine Beitragserhöhung beschlossen. Der Verein sieht sich aufgrund der allgemein gestiegenen Kosten und der zunehmenden Aufgaben dazu gezwungen. Die letzte Beitragserhöhung war 1980. Die neuen Beiträge gelten ab 1994:

Normaler Beitrag:	DM 35,-
Ermäßigter Beitrag für Studenten:	DM 20,-
Beitrag für Gemeinden:	DM 80,-

Bitte beachten: Der Mitgliedsbeitrag ist kein Entgelt für die *Mennonitischen Geschichtsblätter* und ist am Jahresanfang fällig. Die *Mennonitischen Geschichtsblätter* erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Bankverb.: 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-71522 Backnang.

Beiträge werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt. Wer mehr als den Beitrag zahlen möchte, kann die Summe teilen in Beitrag und Spende und getrennt überweisen.

Spenden

an den MGV, die der Spender beim Finanzamt geltend machen möchte, sind mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die Verbandsgemeindeverw. Kirchheimbolanden zu überweisen. Eine Quittung wird dann zugeschickt.

Konto Nr. 7377, Kreissparkasse Kirchheimbolanden (BLZ 540 514 40)

Konto Nr. 3324-671, Postgiroamt Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

