

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

2506

51. Jahrgang 1994



N12<504763108 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

51. Jahrgang 1994



Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein

Schriftleitung:

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

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

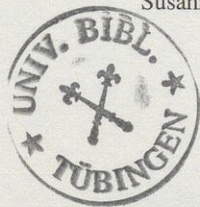
1. Vorsitzender: Eckbert Driedger, Klosterhof 2, D-67295 Bolanden
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-71522 Backnang

Druck:

Andromaque, 18 rue Lamey, F-67000 Strasbourg

Mitarbeiter dieser Nummer:

Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstr. 61, D-13156 Berlin
Michael D. Driedger, M. A., Dept. of History, Queen's University, Kingston,
Canada, K7L 3N6
Dr. Heinold Fast, Am Markt 17, D-26506 Norden
Prof. Dr. John Friesen, Canadian Mennonite Bible College, 600 Shaftesbury Blvd.,
Winnipeg, MN R3P OM4, Canada
Dr. Gerhard Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30 a, D-37085 Göttingen
Hanspeter Jecker, Pestalozzistr. 37, CH-4132 Muttenz
Reinhild Kauenhoven Janzen, 17610 N. W. Prairie Creek Rd., Newton, Ks 67114-
8004 USA
Dr. Ralf Klötzer, Kettelerstr. 18, D-48147 Münster
Elfriede Lichdi, Schwaigerner Str. 19, D-74080 Heilbronn
William McNeil, M. A. Department of History, Queen's University, Kingston,
Canada, K7L 3N6
Dr. Werner O. Packull, Conrad Grebel College, Waterloo, Ont., Canada N2L 3G6
Dr. Heike Talkenberger, Aspenwaldstr. 45, D-70195 Stuttgart
Susanne Woelk, Lokstedter Steindamm 16a, D-22529 Hamburg



ZA 2506-51

Inhalt

Zu dieser Nummer

5

I. Aufsätze

1. Werner O. Packull, Zwietracht in der „Gemeinde Gottes“.
Die hutterischen Spaltungen von 1531 und 1533 7
2. Michael D. Driedger, Spaltung und Führungsstreit in der
Flämischen Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona
während des späteren 17. Jahrhunderts 24
3. John Friesen, Erziehung und Pietismus
bei den preußischen Mennoniten im 19. Jahrhundert 41
4. Reinhild Kauenhoven Janzen, Mennonitische Möbel:
Zeugnisse einer wandernden Gemeinschaft 54
5. Elfriede Lichdi, Zwischen Unglück und Unvermögen.
Eine mennonitische Pächterfamilie in der zweiten
Hälfte des 19. Jahrhunderts 74
5. Christoph Wiebe, Aus der Chronik der Gemeinde Ibersheim 94
6. Gerhard Hildebrandt, Die Wehrlosigkeit
der Mennoniten in Rußland 113

II. Kontroversen der Forschung

- Ralf Klötzer zu Ernst Laubachs Thesen über die
Täuferherrschaft zu Münster 131

III. Buchbesprechungen

1. Dykema/Oberman (Hg.), Anticlericalism in Late
Medieval and Early Modern Europe (M. Kobelt-Groch) 138
2. J. Rempel, The Lord's Supper in Anabaptism
(Heinold Fast) 141
3. M. Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes
(Heike Talkenberger) 145
4. H. R. Guggisberg/G. G. Kroedel (Hg.), Die Reformation in
Deutschland und Europa (H.-J. Goertz) 147
5. D. Fauth, Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht
(Siegfried Bräuer) 150
6. A. Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor
(William McNiel) 153

7. Th. Hanimann, Zürcher Nonkonformisten im 18. Jahrhundert (Hanspeter Jecker)	155
8. Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche (Hans-Jürgen Goertz)	158
IV. Buchhinweise, Film- und Opernkritik, Meldungen	
1. Hubmaier in heutigem Deutsch	164
2. Erinnerung an H. S. Bender	164
3. Polemik gegen die Täufer	164
4. Polnische Dissertation über die Mennoniten	165
5. Hinweise auf neue Bücher	165
6. Drei populäre Auseinandersetzungen mit den Täufern zu Münster	171
7. 450 Jahre Neustadtgödens	178
V. Zu den Abbildungen	180
VI. Mennonitischer Geschichtsverein	
1. Protokoll der Mitgliederversammlung vom 18. Juni 1994	182
2. Kassenbericht 1992 (Horst Klaassen)	182
3. Der Mennonitische Geschichtsverein	187
4. Hinweise auf Bücher des Vereins	188

Zu dieser Nummer

In der Geschichte der Täufer und Mennoniten hat es viel Streit und scharfe Auseinandersetzungen gegeben. Gelegentlich erfahren wir auch von den Bemühungen, Zwietracht untereinander zu überwinden, aber nur selten sind die Konflikte wirklich beigelegt worden. Oft haben sie vielmehr zu Trennungen und Spaltungen geführt. Für die neuere Zeit hat erst kürzlich Fred Kniss die Geschichte leidvoller Konflikte systematisch untersucht: *Disquiet in the Land: The Emergence of Intramennonite Conflict, 1870 — 1985* (1990). Nach der Lektüre dieser Untersuchung zeigt sich, daß Spaltungen und Trennungen nicht nur eine Randerscheinung unter den Mennoniten waren, sondern geradezu ein Wesenszug ihrer Bruderschaft.

Bereits in der letzten Ausgabe der Geschichtsblätter wurde von einem folgenreichen Konflikt berichtet: von der Amischen Spaltung 1693. In dieser Ausgabe setzen wir die Untersuchungsreihe konfliktgeladener Situationen fort. Zunächst ist es ein Kapitel aus der Entstehungsgeschichte der Hutterischen Brüder, das Dr. Werner O. Packull, Professor am Conrad Grebel College, University of Waterloo (Kanada), uns als Vorabdruck aus seinem neuen Buch über die Hutterer freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Dieses Buch, in dem die hutterischen Anfänge unter Gesichtspunkten der neueren Täuferforschung noch einmal untersucht und der Verfasser gelegentlich zu überraschenden Ergebnissen kommt, wird demnächst in der Johns Hopkins University Press in Washington (D. C.) erscheinen.

Heftige Auseinandersetzungen gab es auch in der Geschichte der Mennoniten in Hamburg und Altona während des 17. Jahrhunderts. Diese Konflikte wurden von Michael D. Driedger in einem Kapitel seiner Magisterarbeit untersucht, die er mit großem Erfolg an der Queen's University in Kingston, Ontario, Kanada, eingereicht hat und jetzt zu einer Dissertation über die Mennonitengemeinde in Hamburg und Altona ausarbeiten wird.

In anheimelndere Gefilde führt der Aufsatz von Reinhild Kauenhoven Janzen über das Mobiliar, das einst in den Häusern der westpreußischen und rußländischen Mennoniten stand und auf weiten Wanderwegen in die Neue Welt gelangte. Es wurde dort auch historisch getreu nachgebaut. Zahlreiche Exemplare befinden sich jetzt im Kaufman-Museum am Bethel College in North Newton, Kansas. Die Autorin stammt aus Göttingen und arbeitet als

Kustodin an diesem Museum. Das Buch, das sie gemeinsam mit ihrem Ehemann John M. Janzen über das mennonitische Mobiliar geschrieben hat, wurde bereits in der letzten Ausgabe der Geschichtsblätter besprochen.

Inzwischen ist es uns gelungen, einige Vorträge, die auf einer Tagung über die Geschichte der westpreußischen Mennoniten 1990 in Winnipeg gehalten und in englischer Sprache bereits in *The Mennonite Quarterly Review* (April 1992) veröffentlicht wurden, übersetzen zu lassen. Der erste Aufsatz aus dieser Sammlung ist der Beitrag von Dr. John Friesen, Professor am Canadian Mennonite Bible College in Winnipeg, über mennonitisches Schulwesen in Westpreußen. Ein zweiter Beitrag wird im nächsten Jahr folgen. Für die Erlaubnis, die Übersetzung veröffentlichen zu dürfen, danken wir den nordamerikanischen Kollegen. Dankbar sind wir auch Gerhard Hildebrandt dafür, daß er uns seine Nachforschungen zur Wehrlosigkeit unter den rußländischen Mennoniten zur Veröffentlichung angeboten hat. So wird uns dieses Mal, gemeinsam mit weiteren Beiträgen zum süddeutschen bzw. pfälzischen Mennonitentum aus der Feder von Elfriede Lichdi und Christoph Wiebe, ein breites Spektrum mennonitischer Geschichte geboten.

Hinweisen möchten wir schließlich auf die Einrichtung einer neuen Rubrik: *Kontroversen der Forschung*. Sie wird von Dr. Ralf Klötzer zu Forschungen über die Täuferherrschaft in Münster eröffnet und soll in unregelmäßiger Folge zu anderen Forschungsproblemen in den kommenden Jahren fortgesetzt werden.

Die Schriftleitung

Zwietracht in der „Gemeinde Gottes“ Die hutterischen Spaltungen von 1531 und 1533

In einer Dissertation über innermennonitische Konflikte in Nordamerika von 1870 bis 1985 dokumentierte Fred Kniss über 200 Konflikte auf Gemeindeebene oder einer breiteren Basis. Er beschränkte seine Studien auf die Schweizer Mennoniten in Pennsylvanien, Virginia, Ohio und Indiana und auf Konflikte über religiöse Werte und Praktiken, die wichtig genug waren, um dokumentiert zu werden. Er übergang Skandale, die sich um Geld oder Sex drehten. Kniss folgerte, daß im mennonitischen Leben ein Überfluß an innerer Unruhe und Streit herrschte.¹

Die meisten Nachkommen der Täufer haben mit dieser Bewertung der modernen Realität keine Probleme, sind aber der Meinung, daß unter den Gründervätern andere Zustände herrschten. Diese Auffassung wurde durch eine Forschung unterstützt, die hauptsächlich an einem idealisierten Täuferbild arbeitete, um die zeitgenössischen Mennoniten bei ihrer Suche nach Identität zu unterstützen und zu leiten. Diese Forschungsrichtung, die in Harold Benders berühmter Antrittsrede als Präsident der *American Historical Society* vertreten wurde, hat bei Mennoniten und in freikirchlichen Kreisen gute Dienste geleistet. Dies macht es den „Revisionisten“, deren Interesse an den Täufern zugegebenermaßen weniger apologetisch ist, um so schwerer, der genauen Beschreibung der Geschichte den Vorrang zu geben. Auch wenn die daraus resultierende Geschichte nicht inspirierend oder erbaulich erscheinen mag, so wird sie vielleicht doch der Vergangenheit eher gerecht, weil sie eine Kirche mit Flecken und Runzeln zeigt.

Die Spaltung von 1531 in Austerlitz

Die Gründer der Gemeinde in Austerlitz hatten sich von Nikolsburg abgespalten. Die neue Gemeinde praktizierte die Gütergemeinschaft und wurde für verfolgte Täufer aus allen Gegenden zu einem Modell und Hoffnungszeichen, auch für Südtiroler Täufer. Der daraus resultierende Flüchtlingsstrom aus verschiedenen Regionen verursachte bald Probleme mit der stark anwachsenden Zahl der Hinzuziehenden. Diese erreichten Ende 1530 kritische Ausmaße und führten zu einer größeren Spaltung im Januar 1531.

Betrieben wurde diese zweite größere Spaltung in Mähren innerhalb von drei Jahren von Wilhelm Reublin.² Reublin, ein verfolgter und kranker Mann, kam innerhalb der letzten Monate des Jahres 1530³ in Austerlitz an. Seine

Beglaubigungsschreiben waren eindrucksvoll. Als Mitbegründer des Schweizer Täuferturns war er vorher in Basel und Zürich bereits in die Vorgeschichte der Entstehung des Täuferturns verwickelt. Er hatte Hubmaier in Waldshut getauft und wird neben Michael Sattler als einer der Hauptverfasser der Schleithemer Artikel betrachtet. Es war Reublin, der Sattler in die Gegend von Rottenburg brachte, wo seine Frau und sein kleiner Sohn zusammen mit Sattler inhaftiert wurden. Die Behörden betrachteten Reublin, nicht Sattler, als den „Hauptwiedertäufer“⁴, und während Sattlers Prozeß sich bis zu seinem bitteren Ende hinzog, baute Reublin im nahegelegenen Esslingen eine Gemeinde auf. Anschließend half er, die Nachricht von Sattlers Martyrium zu verbreiten und wurde selbst in Straßburg inhaftiert.⁵ Im März 1529 vertrieben, verbreitete Reublin unverzagt das Täuferturn im Rheinland zwischen Bruchsal und Landau, bevor er nach Mähren weiterzog. Er kam im Oktober oder November 1530, mit einem Einführungsbrief, scheinbar von Pilgram Marpeck⁶ verfaßt, in Austerlitz an.

Trotz seiner eindrucksvollen Qualifikationen wurde es Reublin nicht erlaubt, in Austerlitz zu lehren oder zu predigen, und er fand auch bald noch andere Gründe, sich zu beklagen. In seinem Brief an Pilgram Marpeck vom 26. Januar 1531⁷ behauptet Reublin, daß gewöhnliche Glieder in Austerlitz „Erbsen und Kohl“ essen, während die Leiter und ihre Frauen in separaten Eßzimmern „gebratenes Fleisch, Fisch, Geflügel und guten Wein“ genießen. Einer der Leiter kultivierte buchstäblich einen aristokratischen Lebensstil. Unterdessen starben kleine Kinder an Unterernährung. Reublin zählte während seines kurzen Aufenthaltes zwanzig solcher Todesfälle. Auch der autoritäre Führungsstil entsetzte ihn. Schwestern wurden gegen ihren Willen verheiratet. Es überrascht nicht, daß Reublin tiefere geistliche Gründe für alle diese Unvollkommenheiten in der Gemeinde Gottes ausmachte.

Um diesen Mißständen abzuhelpen, begann Reublin mit unautorisierten Bibelauslegungen. Als die Führung versuchte, ihn zu bannen und so mundtot zu machen, verließ eine Gruppe von hundertfünfzig Anhängern mit ihm die Gemeinschaft. Sie schüttelten den Staub (oder besser den Schnee) von ihren Füßen und zogen nach Auspitz. Der Auszug fand im tiefen Winter (Januar 1531) ohne Vorräte und ohne Wiedererstattung der in die Gemeinschaft eingezahlten Beiträge statt. Die Heiden, so Reublin, zeigten größeres Mitleid als die bisherigen Brüder.

Unter denjenigen, die mit Reublin die Austerlitzer Brüder verließen, war Jörg Zaunring und seine Gruppe Tiroler. Gemeinsam gründeten sie eine neue Gemeinde in Auspitz, aber auch diese Gemeinschaft wurde bald durch Streit auseinandergerissen. Ihr erstes Opfer war Reublin selbst, der als Ananias

entlarvt wurde. Während einer Erkrankung kam heraus, daß Reublin Geld als eine Art persönlicher Krankenversicherung für sich behalten hatte, obwohl die Gemeinschaft hoffnungslos unter Geldmangel litt. Er wurde ausgeschlossen, und Zaunring übernahm die Leitung.⁸ Aber nicht alle Probleme verschwanden mit Reublin. Bald gerieten die übrigen Leiter aneinander. In den folgenden Streitigkeiten kam das Gerücht auf, Zaunring habe den Ehebruch seiner Frau vor der Gemeinde geheimgehalten. Anstatt sie der öffentlichen Gemeindezucht auszuliefern, hatte er sie nur privat vermahnt, was von einigen als Vertuschung des Vorfalles ausgelegt wurde. Zaunring wurde aus seinem Leitungsamt entlassen. Die daraus entstehende Führungskrise wurde durch das Los beseitigt. Einer der Bewerber war Jacob Hutter, aber das Los fiel auf Sigmund Schützinger. Zur gleichen Zeit wurde ein Bund mit zwei Nachbargemeinschaften geschlossen, den Philippiten und Gabrielitern. Gabriel Ascherham wurde der allgemein anerkannte Bischof der drei Gemeinschaften.

Aber die nun von Schützinger geleitete Gemeinschaft wurde weiterhin von Problemen heimgesucht. Nach mehreren kleineren Absplitterungen über zwei Jahre hinweg erschütterte 1533 eine große Spaltung unter Jacob Hutter die „Gemeinde Gottes“. Diese in der frühen Täufergeschichte am besten dokumentierte Spaltung führte nicht nur zu inneren Zwistigkeiten, sondern auch zu einer Auflösung des Bundes mit den Nachbargemeinschaften, den Philippiten und Gabrielitern. Gegenseitige Anschuldigungen, Verdammungen und Exkommunikationen erzeugten so bittere Gefühle in den Gliedern der verschiedenen Gemeinschaften, daß sie, wenn sie auf denselben Feldern arbeiteten, es ablehnten, einander zu grüßen, beisammen zu sitzen oder das Brot miteinander zu brechen. Eine boshafte Kampagne gegenseitiger Verleumdung und „gegenseitigen Schafestehlens“ zog sich über Jahrzehnte hin. Diese Polemik umfaßte offene Anschuldigungsbriefe, Spottlieder und selbst rivalisierende schriftliche Berichte über die Ereignisse, die zu der Spaltung führten. Unglücklicherweise blieb nur der Bericht aus der Sicht Jacob Hutters über diese Fehde erhalten. Heute bildet er den ältesten Teil der Chronik⁹. Ich wende mich nun den Einzelheiten dieser Spaltung zu.

Die Spaltung von 1533

Die hutterische Version der Spaltung von 1533 wurde von Caspar Braitmichel aufgezeichnet, dem ersten und vielleicht fähigsten der frühen hutterischen Geschichtsschreiber. Wie auch Peter Riedemann war Braitmichel ein Schlesier, der sich Hutters Gemeinschaft anschloß. Obwohl Augenzeuge einiger Ereignisse, war er wohl kaum ein objektiver Beobachter. Er schrieb

nicht, um die Geschichte der Nachwelt zu erhalten, sondern um den hutterischen Standpunkt gegen rivalisierende Versuche zu vertreten, welche die hutterischen Anfänge und ihren Gründer in Mißkredit bringen wollten. Denn es scheint, daß die Bezeichnung „hutterisch“ ursprünglich ein Spottname und nicht eine Ehrenbezeichnung war. In diesem Kontext sind Braitmichels Absichten wirklich ehrenhaft. Er wollte „einen kurzen, aber wahrhaften Bericht von der großen von Satan verursachten Not und Feindschaft, welche die Gemeinde, die nach ihrem Hirten Jacob Hutter genannt wird, zu erleiden hatte“, schreiben. Genauer gesagt: Es war sein Bestreben, den anderen Bericht über die Spaltung zu widerlegen, den Hutters Haupttrivale, Gabriel Ascherham, geschrieben hatte. Aus der Sicht des Historikers ist es bedauerlich, daß dieser Bericht verschollen ist. Braitmichel seinerseits stützt sich hauptsächlich auf Hutters eigenen Bericht, der in dessen Briefen¹⁰ enthalten ist, die er während des Konfliktes oder kurz danach schrieb. Er ermutigte seine Leser, „selbst zu urteilen, wie Gott die Frommen von den Heuchlern schied“¹¹, aber er fand es für nötig, den Leser zu warnen:

„Sech zu das ers Im nit zur ergernus Lese / der entpörung und vol-
schen geister halben. Denn es muss also ergeen / und ergernus Sein /
damit die ausserwelten und bewärten offenbar werden. Wee aber
denen die ergernus geben. Aber frej dich du unschuldiger und
warhafftiger leser / das herren deines Gottes.“¹²

Wenn auch der Historiker sich diesen Rat zu Herzen nehmen mag, kann er doch nicht umhin, die Quellen auf vorgefaßte Parteilichkeit hin zu befragen. Es ist nicht seine vorrangige Aufgabe zu entscheiden, wer Recht oder Unrecht hatte, oder sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen, sondern er wird versuchen, die Ursachen zu finden, die zu diesem Konflikt führten. Eine Hauptursache war ohne Zweifel die Rivalität um die Führung.

Der Machtkampf zwischen Hutter und Schützinger

Jacob Hutter waren die Schwierigkeiten in der Gemeinde, die nach Auspitz gezogen war, nicht fremd. 1531 war er von Tirol gekommen, um den Auszug von Austerlitz zu erkunden. Er stellte sich auf die Seite der Gruppe von Auspitz und nahm anscheinend am Ausschluß von Reublin teil. Wie erwähnt, scheint Hutter auch bei der Lösung der Führungskrise nach der Zaunring-Affäre beteiligt gewesen zu sein und die Erhebung von Sigmund Schützinger erlebt zu haben.

Nach jedem Besuch in Mähren kehrte Hutter nach Südtirol zurück. Aber sein Aufenthalt dort wurde zunehmend unsicher, weil die Behörden Maßnahmen gegen ihn ergriffen hatten. Im Frühling 1533 beschloß Hutter, Auspitz zu

seinem ständigen Wohnsitz zu machen. Er bereitete seinen Weggang vor, indem er Hans Amon auswählte, ihn als Diener des Wortes in Tirol zu ersetzen; Onophrius Griesinger wurde zu Amons Helfer bestimmt. Ein vertraulicher Brief von Amon an den Diener der zeitlichen Notdurft in Auspitz, Leonhard Schmerbacher¹³, dokumentiert Hutters Absichten. Amon schrieb:

„Herzlicher Bruder, eines schreibe ich dir im Vertrauen zu einer treuen Warnung um der lieben Geschwister willen: wenn Bruder Jacob hinabkommen wird und dem Volke Gottes vorstehen und dienen wird, welches ich hoffe, und die lieben Kinder Gottes ein sonderliches Vertrauen zu ihm hätten und andere wollten darob kleinmütig, oder verdrossen werden, so bitte ich dich, mein lieber Bruder, du wollest darob sein, soviel dir Gott Gnade und Verstand gibt, dass es nicht geschehe und keine bittere Wurzel aufkomme unter den Dienern und Knechten Gottes, wie denn wohl geschehen ist, Gott sei es geklagt. Ich hoffe aber zu Gott und euch allen, es soll nicht geschehen.“¹⁴

Amons Vorahnung, wegen Hutters Entschluß, nach Auspitz zu ziehen, könne Verbitterung entstehen, sollte sich erfüllen.

Hutter kam am Montag, dem 11. August 1533, an und brachte ein „zeitliches Geschenk, ein süßes Opfer, eine kleine Summe Geldes“ mit. Zunächst schien alles problemlos zu verlaufen. Der Chronik zufolge empfing die „ganze Gemeinde Gottes“ Hutter „wie den Herrn selbst“. Schützinger und seine Helfer luden ihn ein, „ihnen bei der Sorge für das Volk zu helfen“.¹⁵ Hutter nahm die Einladung an und erklärte, daß es seine Absichten wäre, die Fehler im „Hause Gottes“ zu korrigieren und einige der „wankelmütigen, egoistischen Leute“¹⁶ zu züchtigen. Diese etwas vorschnelle Erklärung so kurz nach der Ankunft scheint sowohl einen Tadel als auch eine Herausforderung an Schützingers Leitung zu enthalten. Es überrascht daher nicht, daß Schützinger versuchte, Hutter zurückzuhalten, als dieser die Initiative ergriff und begann, die Mißstände in der Gemeinde zu beseitigen.¹⁷ Innerhalb von zwei Wochen nach der Ankunft Hutters lagen die beiden Leiter miteinander im Streit. Hutter bot an oder drohte damit, „weiterzuziehen und dort zu dienen, wohin ihn der Herr führen würde, wenn er nicht benötigt würde“, bat aber darum, daß seine Rolle zuerst in einer Gemeindeversammlung am 24. August besprochen werden sollte. Als Schützinger dies ablehnte, beklagte sich Hutter bei Ascherham, dem allseits anerkannten Bischof. Ascherham vereinbarte mit Hutter, daß seine Sache von der Gemeinde gehört werden sollte, riet ihm aber, er solle „demütig“ vorgehen. Von Ascherhams Entscheidung informiert, verzögerte

Schützinger die Gemeindeversammlung, bis er eine Gelegenheit hatte, seine Ansicht Ascherham und Philip vorzutragen. Er erklärte diesen Leitern, daß Hutter auf nichts anderes ziele, als die alleinige Kontrolle über die Gemeinde zu erlangen. Er erkannte Hutters bessere Rednergabe und befürchtete, daß Hutters charismatische Qualitäten seine eigene Führungsposition untergraben würden, die durch das Los und nicht durch öffentliche Zustimmung zustande gekommen war.

Als ein Ergebnis von Schützingers Darstellung wurde Hutter aufgefordert, vor der Gesamtleitung der drei Gemeinschaften zu erscheinen. In der erhitzen Diskussion wurde Hutter beschuldigt, seine eigenen Bestrebungen mit dem „süßen Opfer“ gefördert zu haben, das er von Tirol mitgebracht hatte, was jedoch von Hutter bestritten wurde. Gegen Schützingers Ernennung durch das Los berief sich Hutter auf die Gewißheit göttlicher Berufung und bestand auf dem Recht, daß die Gemeinde seine Rolle bestimmen solle. Nach ausführlicher Diskussion, in deren Verlauf der Vorschlag einer gemeinsamen Führung aufkam — eine Idee, die von Ascherham aus Furcht vor Verwirrung und Zertrennung verworfen wurde —, wurde vereinbart, die Frage von Hutters künftiger Rolle vor die Gemeinde zu bringen. Aber Philip und Ascherham waren nun entschieden auf der Seite von Schützinger.

Am Sonntag, dem 7. September 1533, durfte Hutter seine Sache vertreten. Er sprach „mit Zurückhaltung“ und erklärte, warum er gekommen sei und wie er seit seiner Ankunft daran gehindert wurde, das Werk zu tun, zu welchem ihn Gott berufen habe. Schützinger sprach als nächster, verteidigte sein göttliches Mandat zu alleiniger Führung, wie es durch das Los offenbart wurde. Ascherham unterstützte Schützinger nach Kräften und warnte die Gemeinde davor, Gottes Erwählten zu verachten. Mit einem Hinweis auf die alttestamentliche Geschichte von Korahs Rebellion schilderte er anschaulich die Konsequenzen der Auflehnung gegen Gottes Gesalbten. Ascherham brachte ferner vor, daß Hutters „stolzes und arrogantes“ Benehmen ihn eher als Kandidaten für einen umherwandernden als einen seßhaften Leiter ausweise. Er lehnte jede Teilung von Autorität ab, indem er darauf verwies, daß Jacobus der einzige Bischof in der Kirche von Jerusalem gewesen sei. An diesem Punkt unterbrach ihn Hutter und bot an, mit Hilfe des Neuen Testaments zu beweisen, daß Ascherham im Unrecht sei.

Als eine Art Kompromiß schlugen andere Leiter vor, „um des Friedens, der Liebe und der Einheit willen“ Schützinger den Vorrang als Leiter zu geben. Darauf antwortete die ganze Gemeinde mit „ja, ja!“ Von Ascherham befragt, ob er die Entscheidung der Gemeinde annehme, erwiderte Hutter, er müsse „es zuerst vor Gott bedenken und mit den Ältesten und Dienern beraten“,

das heißt mit den jüngeren Leitern. Am folgenden Tag akzeptierte er die Entscheidung, aber nicht ohne Protest. Er behauptete, man habe ihn mißverstanden, falsch dargestellt und falsch behandelt. Ascherham unterbrach ihn mit „auch wir sprechen deutsch!“

Die Entscheidung bedeutete, daß Schützinger seine Führungsposition als leitender Diener am Wort behielt. Hutters Rolle, so schien es, blieb unklar. Zwei Wochen später war er noch in der Gemeinschaft, als, so die Chronik, „der Herr Simon [Sigmund] Schützinger so schwer schlug, daß er ernstlich krank zu Bett lag“. Da die Gemeinde nicht ohne geistliche Führung bleiben konnte, baten die Ältesten Hutter, die Rolle des Dieners am Wort zu übernehmen. Hutter verlor keine Zeit. Am Sonntag, dem 28. September, griff er in einem besonderen Ermahnungsgottesdienst die lasche Disziplin bezüglich der Gütergemeinschaft an, die unter Schützingers Führung toleriert worden war. Seine Kritik zielte auf die Stärkung der Position der Diener der weltlichen Dinge, der Verwalter der gemeinsamen Kasse, die schon immer Hutters Kandidatur favorisierten. Hutters Ermahnung zeitigte sofort Folgen, als Glieder der Gemeinde nach vorne kamen, um all ihr Vermögen in die gemeinsame Kasse zu legen. Während dieses Vorgangs kam zutage, daß die Frau von Georg Fasser ohne das Wissen ihres Mannes einen Teil der Erbschaft, die sie und ihre Kinder gemacht hatten, zurückgehalten hatte. Die neue Saphira wurde vor ein Disziplinarkomitee gerufen, dem auch ihr Mann angehörte, und unter den Bann gestellt, was bedeutete, daß sie bis zu ihrer Wiedereinsetzung ihr Essen getrennt von der restlichen Gemeinschaft einnehmen mußte.

In den folgenden Tagen kam Hutter, der gemäß der Chronik mit der göttlichen „Gabe der Erleuchtung“ gesegnet war, der Gedanke, daß Schützingers Frau auch eine Saphira sein könnte.¹⁸ Er brachte seinen Verdacht vor die Ältesten, die auf sein Drängen hin eine Untersuchung befürworteten. Aber zuerst lud Hutter sie ein, das Inventar in seinem eigenen Junggesellenquartier aufzunehmen. Danach ging die Untersuchungskommission weiter zu dem nichtsahnenden Schützinger. Hier entdeckten sie einen übermäßigen Wäschevorrat, überzählige Hemden und den Gegenwert von „vier Berner Pfund“ in kleinen Münzen.¹⁹ War dies schon schockierend genug, mußte Hutter mehr vermutet haben. „Im Namen und in der Macht des Herrn“ ermahnte er den erschütterten Schützinger, rein zu werden. Wußte er von dem Geld und gab es sogar mehr? Der von seinem Gewissen überführte Schützinger bekannte und zog aus einem geheimen Platz in der Decke weitere vierzig Gulden hervor. Hutter und die Untersuchungskommission schienen von dem Erweis solcher Entartung erschüttet. Schützinger hatte

„vollkommene Unterwerfung und Gütergemeinschaft anderen gepredigt und hatte sich selbst nicht daran gehalten“.²⁰

Angesichts der Größe von Schützingers Verbrechen und der daraus resultierenden Krise „konnten“ Hutter und die Ältesten „die Lösung nicht verschieben“. Am Sonntag, dem 5. Oktober 1533, wurde die Gemeinde zusammengerufen und von Schützingers Doppelzüngigkeit unterrichtet. Im Beisein der ganzen Gemeinde prangerte Hutter die „Treulosigkeit, Habgier und Herzenstücke“ seines früheren Rivalen an und ermahnte ihn zu bereuen. Der zerknirschte Schützing er „versprach, das mit aller seiner Kraft zu tun“, bekannte öffentlich seine Sünde und bat um Vergebung. Bei seiner Stellung und der Natur seines Verbrechens wurde es offensichtlich für nötig erachtet, das schärfste Urteil zu verhängen, das möglich war, nämlich die Exkommunikation. Schützing wurde „dem Satan übergeben“.

Hutter war gerechtfertigt. Diejenigen, die Schützing unterstützten, wurden daran erinnert, wie schäbig sie ihn, Hutter, behandelt hatten. Es war offensichtlich keine vom Heiligen Geist geleitete Entscheidung gewesen, die einen Monat früher (am 7. September 1533) Schützing als Leiter der Gemeinschaft bestätigt hatte, der die ganze Zeit ein Ananias gewesen war; dagegen war Hutter öffentlich von Ascherham getadelt worden als untauglich für solch ein Amt. Nicht daß Hutter damals oder jetzt versuchte, sich jemandem aufzudrängen. Tatsächlich war er „nicht mehr sicher“, ob er solchen Leuten dienen könne. Er forderte die Gemeinde auf, „ernsthaft zu beten und zu Gott zu rufen, er möge einen treuen Hirten und Diener für sie erstehen lassen“.

Als Antwort auf solche Ermahnung wurde der ganze Sonntag (5. Oktober 1533) und die folgende Woche, „acht Tage und Nächte“, in lautem Weinen und Stöhnen und im Gebet um Erleuchtung verbracht. Am Ende der Woche ergab sich eine allgemeine Zustimmung, daß Hutter „als eine Gabe Gottes, ihr Hirte zu sein“ akzeptiert wurde. Am Sonntag, dem 12. Oktober, wurde Hutter als offizieller Diener am Wort eingeführt. Zuerst bekannten die früheren Anhänger Schützing öffentlich ihre „Sünde der Unwissenheit“.²¹ Dann kam Ascherham an die Reihe. Informiert über Schützingers Verfehlungen, war er aus Rossitz gekommen und vor vollendete Tatsachen gestellt worden, so daß er nicht anders konnte, als Hutters Erhebung zuzustimmen.²² Nach der Chronik band Ascherham Hutter und die Gemeinde „in großer Liebe zusammen“.²³ Die Krise schien überwunden. Hutter war als der rechtmäßige Leiter der Gemeinschaft zum Vorschein gekommen, die schließlich seinen Namen tragen würde.

Hutter trennt sich von Gabrielitern und Philippiten

Nachdem nun Schützinger beseitigt war, hatte Hutter freie Hand, gegen die Mißstände in der Gemeinde anzugehen. Eine der Prioritäten, so scheint es, war die Entfernung von „untreuen Gliedern“, die der neuen Einheit, die mit strengerer Gemeindezucht gebildet werden sollte, im Wege standen. Bald hatte eine Anzahl von Ausgestoßenen Grund, sich bei Ascherham und Philip über ihre Behandlung zu beklagen. Innerhalb von zwei Wochen nach Hutters Übernahme der Leitung fanden es Ascherham und Philip erforderlich zu intervenieren.

Am Sonntag, dem 26. Oktober 1533, versammelte Hutter seine Gemeinde zwei Stunden vor Tagesanbruch, um weitere Veränderungen anzumahnen. Er war gerade dabei, Eheprobleme anzusprechen, als Ascherham, Philip und ihre Helfer unangemeldet erschienen. Nach der Chronik „hatten sie sich vor Tagesanbruch wie Wölfe in Schafskleidern hereingeschlichen“.²⁴ Nach einer formellen Begrüßung stellte Ascherham eine Reihe von Fragen. Warum wurde Bernhard Glasser exkommuniziert? Weigerte sich Hutter, David den Böhmen wieder aufzunehmen? Warum behauptet Hutter jetzt, daß Schützingers Leitung schon die ganze Zeit falsch und nicht von Gott gewesen sei? Offensichtlich ließ die nachträgliche Verwerfung von Schützingers Wahl Zweifel an Ascherhams und Philips Einsicht, Glaubwürdigkeit und Autorität aufkommen. Schließlich hatten sie Anteil an Schützingers Wahl durch das Los und hatten sie gegen Hutters Kandidatur für eine Führung zu zweit unterstützt.

Während der folgenden Debatte kamen alte Streitfragen wieder hoch. Die Meinungsverschiedenheiten gingen bis zu der Zaunring-Affäre zurück. Ascherham und Philip beschuldigten Hutter, er habe von David dem Böhmen ein Schuldbekenntnis wegen unlauterer Motive erpreßt, da er die Geschichte von Zaunrings Vertuschung verlauten ließ. Sie behaupteten, Zaunring sei der Hurerei schuldig gewesen und seine Bestrafung sei zu milde ausgefallen. „Der Name Gottes sei schrecklich gelästert worden“ durch das, was er getan habe, und Zaunring hätte „dem Teufel übergeben“, das heißt ausgestoßen werden sollen. Dagegen war Schützingers Schuld von geringerem Ausmaß. Sein Ausschluß sei zu hart. Er sei Demütigung und Verleumdung ausgesetzt worden. Mit anderen Worten, Hutter sei in seinen Urteilen parteilich und unfair gewesen.

Als sich die Gemüter erhitzten und „viel für und gegen beide Seiten gesagt wurde“, wobei man sich gegenseitig als Lügner bezeichnete, wurden die gewöhnlichen Gemeindeglieder wiederum in große Angst versetzt, weil sie nicht wußten, was sie glauben sollten. Die Chronik berichtet, daß „man vie-

le stöhnen hörte und die Gläubigen bis in die Tiefen erschüttert wurden. Keiner wußte ... wer recht oder unrecht hatte und welche Seite zu tadeln wäre ... Die Bruderschaft war unfähig, zu einer Klarheit oder zu einem wahren Urteilsspruch zu kommen“.²⁵ Philip, in hutterischen Quellen als ein „besonders unverschämter Mann“²⁶ beschrieben, beschuldigte Hutter, er habe seine eigene Ernennung manipuliert, indem er einen Schurken wegen Geldes (Schützingen) ausschloß und einen anderen gerade deswegen (Fasser) beförderte. Hutter seinerseits stellte Schützingers Amtsenthebung und seine eigene Erhebung zum Leiter als den Willen Gottes dar, zu der man durch viel Gebet und Erforschung der Seelen durch die ganze Gemeinschaft gekommen sei. Anschuldigungen gegen ihn seien daher gegen die ganze Gemeinschaft, gegen den Heiligen Geist und letztlich gegen Gott gerichtet. Philip spielte in Hutters Hände, als er die Gemeinde insgesamt beschuldigte, Hutter zu vergöttern. An diesem Punkt riefen einige Glieder: „das ist eine Lüge“. Obwohl sich Philip gleich entschuldigte, war der Schaden nicht wieder gutzumachen. Die Chronik berichtet, daß „Philip der ganzen Bruderschaft ins Angesicht gelogen habe“.²⁷

Als der Austausch in gegenseitige Beschuldigungen ausartete, schlugen Philip, Ascherham und ihre Helfer die Bildung eines Schiedsgerichts oder eines Gerichtsausschusses vor. Er sollte aus einer gleichen Anzahl von Ältesten aus jeder Gemeinschaft gebildet werden. „Diese Brüder sollten die Angelegenheit unter sich ausmachen“, das heißt ohne die Leiter. Als diesem Vorschlag mit Schweigen begegnet wurde, gingen Philip und Ascherham weg.²⁸

Was dann folgte, bleibt etwas skizzenhaft. Es scheint, daß unter Hutters Führung seine Gemeinde die Initiative ergriff und Ascherham und Philip als Lügner verdamnte. Ascherham beklagte sich später, er sei in Abwesenheit verdammt worden, er habe keine Nachricht von den Vorgängen erhalten und habe keine Gelegenheit bekommen, sich zu verteidigen. Er führte Hutters vorschnelles Handeln auf die Furcht vor einer weiteren öffentlichen Konfrontation mit ihm und Philip zurück und auf die Befürchtung, Ascherham und Philip würden ihn, Hutter, exkommunizieren.²⁹

Auf jeden Fall sandte Hutter am Montag, dem 27. Oktober, Boten an die beiden anderen Gemeinschaften, um sie zu informieren, daß ihre Leiter, Ascherham und Philip, als Lügner überführt worden seien. Es überrascht nicht, daß man den Boten die kalte Schulter zeigte. Weder Ascherham noch Philip akzeptierten den Brief, den die Abgesandten überbrachten. Stattdessen sandten sie eine gemeinsame Botschaft an Hutters Gemeinschaft mit dem Vorschlag, eine allgemeine Versammlung der drei Gemeinschaften solle die

Streitfragen ohne die Leiter behandeln. Hutter akzeptierte unter der Bedingung, daß der endgültige Urteilsspruch in Übereinstimmung mit „dem Wort Gottes und wahren Zeugnis“ gefällt werden solle. Seine Gemeinde stimmte zu.

Es schien, als ob ein Weg aus der Sackgasse gefunden sei, als ein Ereignis zeigte, daß diese Erwartungen unrealistisch waren. Als sich die Boten mit „Umarmungen und dem Friedenskuß“ verabschiedeten, fragte einer von ihnen, Hans von Straßburg, ob es wahr sei, daß Hutter und seine Gruppe schon Gabriel „ausgeschlossen“ hätten. Als Hutter erwiderte, „wir betrachten ihn nicht als Bruder oder als einen Diener Gottes“, wurde der Bote wütend und nannte Hutter einen „Lügner und falschen Propheten“.³⁰ Hutter deutete diesen Vorfall als Beweis dafür, daß die Abgesandten von vornherein mit unlauteren Absichten und Bosheit im Herzen gekommen seien. Augenblicklich rief er seine versammelte Gemeinde auf, „das Urteil zu sprechen“ über die „Verleumder, Schmähler und Judasse“. Wenigstens einer stimmte zu, daß die Abgesandten „wie (Ascherham) Gabriel und Philip“ behandelt, das heißt, aus der wahren Gemeinde Gottes ausgeschlossen werden sollten. Die Mehrheit aber schien weniger sicher und verharrte wieder einmal in „Zittern und voller Schmerzen“. Und „einige verantwortungslose Seelen“ erregten „Aufsehen“, indem sie Hutter beschuldigten, die Verhandlungen zum Scheitern gebracht zu haben. Nach Hutters eigenem Bericht brauchte es fünf Tage mit Beratungen und Gebet, bis ein ordentlicher Konsens darüber gefunden wurde, wie man weiter vorgehen wolle. Zeichen am Himmel und das rechtzeitige Eintreffen eines zustimmenden Briefes aus Tirol kamen Hutter zu Hilfe.

Seit seiner Ankunft aus Tirol im August 1533 war Hutter in ständigem Kontakt mit den Täufern in Tirol, die von Amon geführt wurden, und informierte sie über die Entwicklungen in Auspitz.³¹ Dieses Monopol über die Verbindungen mit Freunden und Verwandten zu Hause verstärkte offensichtlich Hutters Einfluß auf die Südtiroler Gruppe in Auspitz. Es muß buchstäblich eine Gottesgabe für Hutter gewesen sein, als am Freitag, dem 31. Oktober, demselben Tag, als Verstärkungen und Nachrichten aus Tirol eintrafen, er und einige seiner Anhänger ein besonderes Zeichen am Himmel beobachteten. In seinem Antwortschreiben nach Tirol beschreibt es Hutter wie folgt:

„Ich [lass] euch wissen / das wir an dem Negsten tag / am Freytag / nach dem die Brüeder Kuenzt vnd Michl von vns gezogen sein / da haben wir gsehen drey Sonnen an dem himel / ein guete lange zeit / etwan bey einer Stundt / ongerlich / Auch Zwen Regenbogen / die haben die Rucken gegeneinander gekert / vnnd waren in der miten

schier gar bey einander / aber die Spitz kereten sie von einander / Vnd das hab ich Jacob selber mit meinen augen gesehen / vnd vil gschwis-
triget mit mir / Aber mit der weil sein die zwo Sonnen vnd Regenbo-
gen verschwunden / aber die aine ist bliben / wiewol die zwo Sonnen
auch nit gar liecht waren / als die aine / Aber yedoch sach man sie
eben vnd genueg / Das ist mir auch nit ein Claines wunder Gottes oder
zaichen / vnd Gott hats villeicht nit on ursach zu gelassen / oder
erscheinen lassen / Das mag ich euch nit verhalten vnd kundt zu
thuen.⁶³²

Das Zeichen am Himmel und der unterstützende Brief aus der Heimat, den Hutter der Gemeinde vorlas, trugen ohne Zweifel zu dem Konsens bei, auf den Hutter hingearbeitet hatte. Zwei Tage später, am Sonntag, dem 2. November, gaben Hutter und seine Gemeinde alle Verbindungen zu den Nachbargemeinschaften auf und warnten sie vor ihren falschen, verlogenen Hirten — den Sonnen, die nicht mehr schienen.³³ Da die Warnung nicht beachtet wurde, hielt man es für erforderlich, die Gabrieliter und Philippiten samt ihren Leitern zu exkommunizieren. Sie konnten nicht länger als Brüder und Schwestern betrachtet werden. Hutter und seine Anhänger würden schließlich alleine das Recht beanspruchen, die „Gemeinde Gottes“ in Mähren zu repräsentieren. Beim Nachdenken über die Reihe von Ereignissen, die zu dem Bruch führten, schob Hutter seinen Gegnern die gesamte Schuld in die Schuhe. Er schrieb:

„Vnnd hat sich balt angefangen alls ich kommen bin / ja sie verfolgten vnd lessterten mich vnd vns alle / so gar graussam on alle forcht Gottes / als vns kein Haid vnd graussamer Tÿrann / Auch kein valscher prophet vnd verkerter Brueder noch nie gethon hat / das ist war. ... Aber sie sagen vnd schreyen so gar greülich über mich / das es nur ein grauss vnd schrecklich ist zu hören vnd davon zu reden / Dann sie reden inn der suma vil graussamer Schenndwort von mir / vnd sagen / es sey kein böserer and grösserer Schalckh ins landt nie kumen / als ich bin / Dann sie schreyen alle raach vnd wee über mich / vnd ist all ir bitten / begeren vnd all ir wünschen / das mich Gott nur zu Schannnden mache.“³⁴

Aus seiner Sicht schien es nur gerecht und richtig, daß Ascherham und Philip, ganz zu schweigen von Schützinger, die vor seiner Ankunft „einen grossen Namen und ansehen gehabt / Schier bej allen / das Sich gleich gar niemand wider sie hat dörrffen setzen“, nun „als Lügner, Schender, falsche Hirten und falsche Propheten“³⁵ entlarvt wurden. Was seine eigene Rolle an der Spaltung betraf, so beanspruchte Hutter ein reines Gewissen.

„Ich habs auch nie verschuldt oder verdiennt weder mit dem klainesten noch mit dem grösten / Dann Gott waiss das ich nit komen bin / frid vnd ainigkait Zu Zerbrechen / sond völliger zu machen / Das hab ich auch treulich vnnd vleissig anfangen / als ich gnuugsam bezeugen vnd beweissen will / mit lebendigen vnd warhafftigen zeugen / Gott hat mir mein hertz rain vnd vnbefleckt behalten / Inn disem allen miteinander ist kein betrug in meinem hertzen über all nie gewesen / Ja kein valsch od vnrecht.

Alles abder was da geschehen ist / darumb sie mich hassen / schelten vnd lesstern / das hat alles der Her gethon durch seine grosse gnad vnd Barmhertzigkait / Vnd er allain ist die vrsach / den will ichs lassen verantworten /⁴³⁶

Natürlich standen Hutters persönliche Bemerkungen in scharfem Kontrast zu den Meinungen seiner Gegner, wie eine Passage von Ascherhams längerem Bericht, der erhalten blieb, zeigt. Er ist es wert, vollständig wiedergegeben zu werden:

„Ich wil schreiben was ich selbst gesehen / gehoeret / und von warhafftigen Zeugen erfahren habe / vnnd nichts vber mein Gewissen anzeigen.

Auff das j. wz diser Jacob Hutter ein auffgeblasener ehrgeitziger Mensch / darumm verstach er den Sigismund Schitzinger / vnd an seiner statt zn einen Obristen erwehlet. Eh dz er aber erwehlet würde / mochte sich dz annehmen vnd Ehrgeitzigkeit nit verbergen / dann er mit grossen Zorn fur heraus / vnd sagte wider das Volck. Bin ich dann nit auch ein Apostel vnd Hirt / muss ich dan also von euch gestossen werden. Die grosse Frucht aber die da folgte auss seinem Ampt / vnd seinen gemeinschaft auffrichten / was diese Liebe vnd Einigleit zertrennet er / und die Voelker so vorhin einig waren / machet er vneinigt.

Nun singe vnd sage man vonn disem Jacob Hutter was man woelle / so sage ich / dass diser Jacob Hutter ein boeser Mensch gewesen ist / nachdem ich ihn wol erkennt habe / er habe sich gleich sieden vnd braten lassen / so weiss ich doch nichts vonn ihm zusagen / dann er hat solches in disem Land nicht beweislet. Ja er vbet Raach vber alle die / so dem Schuetzinger etwas geredt hetten / vnd mit seinem poltergeist vberfiel er die gemeine mit grossem drauen vnd sprach. Sehet ir jetzung / wenn jr gelobt habt / nemblich disen schalck habr ihr fuer from gehalten / vnd habt mich verkleinert / vnd habt gesagt.

Der Schützinger soll inn seinem Ampt fortfahren / alda habt jhr ein falsch Vrtheyl geben / darumb thut busse vmb solches.

Das heist ein rechter Poltergeist / ein Mensch der seine Ehre sucht / das ist nicht der geist Pauli / es ist ein Geist Bileams Kinder / das heissen Narrenkinder. Als aber Jacob sein ruhm so hoch fuehret / vnnd rühmet er haette den Geist Pauli / sagte ein Weib zu ihm. Du hasst dess Teuffels Geist.³⁷

Dieses Urteil einer Frau zuzuschreiben, bedeutete in der Ausdrucksweise des 16. Jahrhunderts einen doppelten Schimpf — daß nämlich sogar ein Kind oder eine Frau Hutter durchschauen konnte — und zeigt drastisch die heftigen Gefühle, die auf der Gegenseite zurückgeblieben waren. Noch jahrelang herrschten zwischen den Mitgliedern der gegnerischen Lager Bitterkeit und gegenseitige Schuldzuweisung.

Schlußfolgerung

Robert Friedmann, der beste Kenner der hutterischen Geschichte und am einfühlsamsten mit der hutterischen Denkweise vertraut, konnte keine prinzipiellen Gründe für die Spaltung von 1533 finden. Um zu bestimmen, wer Recht und wer Unrecht hatte, beschwor er das Prinzip des Überlebens dessen, der geistlich am meisten geeignet war. „Rückblickend“ betrachtet er Hutter „zweifellos als den geistlich stärksten der drei Leiter“. Nach Friedmann legte Hutter „einen klaren und strengen Grund, der alle Wechselfälle der Geschichte überdauerte“.³⁸ Dementsprechend beweist das Überleben von Hutters Anhängern und das Verschwinden seiner Rivalen seine geistliche Richtigkeit.

Diese Berufung auf geistlichen oder ekklesiologischen Darwinismus — das Überleben des geistlich Besten — steht im Widerspruch zu dem frühen hutterischen Selbstverständnis als einer Kirche der Märtyrer. In ihrem Konflikt mit rivalisierenden Gruppen wiesen Hutters Anhänger auf diejenigen hin, die nicht überlebten, das heißt, auf ihre eigene große Zahl von Märtyrern, einschließlich Hutter, als Rechtfertigung und Beglaubigung ihrer geistlichen Richtigkeit. Aber geistliche Richtigkeit kann nur durch die Augen des Glaubens bestimmt werden, nicht einfach durch die Geschichte.

Hiermit schlagen wir eine andere Erklärung wenigstens für Hutters anfänglichen Triumph über Schützinger vor, nämlich das wachsende Übergewicht der Südtiroler in der Gemeinschaft, die von der Spaltung betroffen war. Sowohl von der Anzahl als auch von den Geldquellen her gesehen, abgesehen von dem inneren Zusammenhalt, waren die Südtiroler eine machtvolle Gruppe innerhalb der Gemeinschaft von Auspitz geworden. Ein ständiger

Strom von Zuwanderern aus Südtirol hatte die erste Liebe und die gemeinsame Kasse der Gemeinschaft von Auspitz wieder erstarren lassen. Zuwanderer aus dem Pustertal bildeten das Rückgrat dieser Neuankömmlinge, und ihr unbestrittener Leiter war Jacob Hutter. Als finanzielle und Führungsprobleme andauerten, kam Hutter mit einer „zeitlichen Gabe, einem süßen Opfer“ an, entschlossen, beide Probleme zu lösen. Die Bühne war bereit für eine Kraftprobe mit Simon Schützinger. Der entscheidende Faktor war die Unterstützung, die Hutter genoß. Seine Gegner erkannten diesen Tatbestand, als sie andeuteten, daß Geld aus Südtirol Hutters Einfluß verstärkte und Schützinger schwächte. Aber das war nicht alles. Hutters Unterstützung kam von denjenigen, die er gesammelt hatte und die seinen Weisungen folgten. Sie wiederum sahen in ihm ihren natürlichen Führer.

Die Täufer waren eine bemerkenswerte Gruppe, gemessen an den Standards einer jeden Generation, aber sie waren fehlbare Menschen. Als eine menschliche Gemeinschaft blieb die Gemeinde Gottes anfällig für menschliche Schwächen, Eifersüchteleien, Persönlichkeitskonflikte und Führungs rivalitäten. Und ganz gleich, was für eine offene religiöse, „geistliche“ Erklärung von den Teilnehmern im Sinne von zwischenmenschlichen Beziehungen angeboten wurde, hatten diese Kämpfe immer mit Autorität und Macht zu tun. Es scheint, daß seit unvordenklichen Zeiten der menschliche Erfindungsgeist auf diesem Gebiet unendlich kreativ war — angefangen bei dem Gebrauch roher Gewalt und institutionalisiertem Humbug bis hin zu subtilsten psychologischen Manipulationen.

Aber warum diese Geschichte menschlichen Konfliktes mit all seinen verheerenden Einzelheiten erzählen? Die Antwort ist einfach: ohne sie bleibt die frühe Geschichte des Täuferturns unvollkommen. Die Spaltungen von 1531 und 1533 waren entscheidende Schritte der Gemeinschaftsbildung innerhalb der ersten Generation und ließen die Hutterer als eigenständige Gruppe überhaupt erst hervortreten. Diese Ereignisse auszuschließen, würde eine Verfälschung der Geschichtsschreibung bedeuten.

Wenn wir aus der Geschichte lernen wollen, müssen wir uns um ein umfassendes Verständnis der Vergangenheit bemühen. Solch ein Verständnis sollte beides einschließen, das Ideal und die Wirklichkeit, Licht und Schatten.

Aus dem Englischen übersetzt von Ruthild Foth

- 1 Fred Kniss, *Disquiet in the Land: The Emergence of Intramennonite Conflict, 1870-1985*, Department of Sociology, University of Chicago, 1990. Kniss trug eine verkürzte Fassung von Kapitel 8 seiner Dissertation im Oktober 1990 im Conrad Grebel College vor, nach der hier zitiert wird: „Mennonite experience ... has abounded in internal disquiet and contention.“
- 2 Zu Reublin vgl. James M. Stayer, *Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täuferium*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen* (Beck'sche Schwarze Reihe 183), München 1978, S. 93–102 (engl. Scottsdale 1982) und *Reublin and Brötli: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism*, in: M. Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, Den Haag 1977, S. 83–102.
- 3 Die Tatsache, daß es zwischen Reublin und Marpeck einen Austausch von Botschaften gab, läßt einen Zeitraum von mindestens zwei Monaten annehmen. Seit Herbst 1530 muß Reublin sich in Mähren aufgehalten haben. Joseph Becks Datierung des Auszugs auf den Herbst 1530 (in *Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn 1526–1785*, Wien, 1883, S. 19) muß um ein Jahr korrigiert werden. Seine Datierung führte andere Forscher in die Irre, z. B. Hostetler.
- 4 Arnold Snyder, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottsdale 1984, S. 77–79 und 101.
- 5 Julius Lober behauptete, 1530 in Straßburg von Reublin getauft worden zu sein, aber das muß sich früher oder in der Umgebung von Straßburg ereignet haben. Lober wurde in Bruchsal zum Apostel gewählt.
- 6 S. *The Chronicle of the Hutterian Brethren 1525–1665*, Bd. 1, Rifton, New York: Plough Publishing House 1987 (fortan abgekürzt: *Chronicle*), S. 87–88.
- 7 Englische Übersetzung bei J. C. Wenger, *Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marpeck, 1531*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 23, 1949, S. 67–75.
- 8 *Chronicle*, S. 91.
- 9 *Chronicle*, S. 99 ff.
- 10 Braitmichel schließt Hutters dritten Brief nach Tirol ein. Er wurde am 22. November 1533 verfaßt. Aber Hutter hatte bereits zwei andere Berichte nach Tirol geschickt. Sie wurden von Braitmichel, der seine Darstellung mit dem Datum von Hutters letztem Brief beschließt, wahrscheinlich ebenfalls benutzt (*Chronicle*, S. 110–126). Ich gebrauchte Caspar Braitmichel, *Von der Zerspaltung der Gmein*, Cod. Hab., datiert auf 1571 und Caspar Artloff zugeschrieben, Microfilm Nr. 87 der East Europe Anabaptist Collection der Universitätsbibliothek Waterloo.
- 11 *Chronicle*, S. 99.
- 12 A. J. F. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca, New York: The Cayuga Press 1943 (fortan: Zieglschmid), S. 119.
- 13 Dieser Brief wurde in hutterischen Handschriften fälschlicherweise auf 1536 datiert. Daß er 1533 entstand, geht aus dem Bezug auf Hutters Absicht hervor, nach Auspitz zu kommen, wie auch aus den Grüßen an Schützinger und Jörg Fasser. S. den ersten Brief Hans Amons an L. Schmerbacher in *Die Hutterischen Episteln 1525 bis 1767*, Bd. 2, James Valley Book Centre, Elie, Manitoba 1987 (fortan abgekürzt: *Episteln*), S. 220–222. Ich verglich den Text mit Cod. Hab. 17 [1657] vom Preßburger Stadtarchiv, Microfilm Nr. 81, und mit der Handschrift Montana [Braitmichel], Microfilm Nr. 22 der East Europe Anabaptist Collection.
- 14 *Episteln*, S. 220.
- 15 *Chronicle*, S. 99.
- 16 *Chronicle*, S. 99; Zieglschmid, S. 105 ff.
- 17 Leider wissen wir nicht, welcher Art die Maßnahmen Hutters waren.
- 18 *Chronicle*, S. 103.

- 19 Ein Pfund entsprach 2400 Pfennigen oder 20 Groschen oder Schillingen, vgl. Peter F. Barton, *Die Geschichte der Evangelischen in Österreich und Südostmitteleuropa*, Wien 1985, S. 81.
- 20 Chronicle, S. 104. Hutter muß die Schützingers sehr gut gekannt haben, sie sind mehrmals gemeinsam aus und nach Tirol gezogen.
- 21 Später meinten einige, durch Gabriels lange Ansprache gezwungen worden zu sein, Schützingers Hutter vorzuziehen. Dies geht aus einem Beschwerdeartikel gegen Gabriel hervor, den Braitmichel überliefert (Microfilm Nr. 87, S. 370 ff.).
- 22 Diese Information stammt aus dem Bericht, der sich im Microfilm Nr. 87 befindet; vgl. Anm. 161.
- 23 S. den Bericht von Braitmichel, Microfilm Nr. 87.
- 24 Chronicle, S. 105.
- 25 Ebd., S. 106.
- 26 Braitmichels Bericht, Microfilm Nr. 87; vgl. Anm. 161.
- 27 Randbemerkung, Chronicle, S. 106.
- 28 Die Handschrift von 1572 berichtet, daß Philip Plener sich an der Tür noch mal umdrehte und wiederholte, „Ich sagte, daß Jacob euer Götze ist, und ihr betet ihn an“. Braitmichels Bericht nach Microfilm Nr. 87, Bl. 394.
- 29 Das geht aus der Reihenfolge der Ereignisse, wie sie Braitmichels Bericht anführt, hervor, Microfilm Nr. 87, Bl. 394 ff.
- 30 Die Handschrift von 1571 nennt Hans von Straßburg in Klammern: „(Wie wir achten Hans von Strasburg).“ Man hat in ihm den Schwiegersohn Leopold Scharnschlagers gesehen, der 1531 Ursula Scharnschlagers geheiratet hatte. Hans Felix, auch bekannt als der Uhrmacher, war 1536 krank und ohne Arbeit in Austerlitz. Von 1547 bis 1554 wohnte er in Znaim, Mennonite Encyclopedia Bd. 4, S. 1131.
- 31 In seinem dritten Brief, den Braitmichel in die Chronik aufnahm, schrieb Hutter: „Wie ich euch denn vorhin Zwaymal geschriben hab / und das ist nun das drittmal / wie Jr denn hernach noch weiter hören werdet.“ Zieglschmid, S. 120, 136.
- 32 Chronicle, S. 114. Davor war Kuntz Maurer mit Geldern aus Tirol angekommen. Am 6. Oktober 1533 bezeugte Valentin Luckner, gefangen in Südtirol, daß Hans Amon Conntz [Kuntz Maurer] mit Geld nach Mähren gesandt hatte, *Quellen zur Geschichte der Täufer XIV: Österreich III*, 1983, S. 165 ff. (bes. S. 171, Zeile 31–33).
- 33 Nach den ältesten mir zugänglichen Berichten wurden die Boten am Sonntag zu Philips Gemeinde gesandt, aber erst am Dienstag zu Gabriels Gemeinde.
- 34 Zieglschmid, S. 128.
- 35 Ebd., S. 130 f., 126.
- 36 Ebd., S. 128.
- 37 Ascherham, *Was sich verlossen hat unter den Brüdern, die aus aller deutschen Nation vertrieben waren umb des Glaubens willen, die darum in derselben Zeit in das Mährerland kommen, zu Aufenthalt ihres Lebens von dem 1528. bis auf das 1541. Jahr*. Diese Passage war enthalten bei Christoph Andreas Fischer, *Der Hutterische Widerttauffer Taubenkobel ...*, [Ingolstadt 1607], S. 55–57.
- 38 „Looking back“, he considered Hutter „doubtless spiritually the strongest of the three leaders“. Hutter laid a „foundation so clear and strict that it has survived all vicissitudes of history“. Vgl. Robert Friedmann, *Jacob Hutter's Epistle Concerning Schism in Moravia* in 1533, in: *The Mennonite Quarterly Review* 38, 1964, S. 329–343, besonders S. 329–331; Art. Jacob Hutter, in: *Mennonite Encyclopedia* 2, S. 851–854; Art. *Hutterian Brethren*, in: ebd., S. 854–865; Art. Plener, in: ebd. 4, S. 192 f.

Spaltung und Führungsstreit in der Flämischen Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona während des späteren 17. Jahrhunderts

Im Jahre 1697 schrieb Geeritt Roosen (1612–1711) einen Brief an Freunde im Elsaß und unterstützte sie in ihrem Streit mit Anhängern Jakob Ammanns.¹ Es ist zwar unwahrscheinlich, daß viele Mitglieder in Geeritts Gemeinde mit dem Inhalt dieses Briefes vertraut waren, gewiß aber wußten die meisten von seinem Engagement für Eintracht und Frieden in der Gemeinschaft des Glaubens. Zur selben Zeit, während Täufer in der Schweiz, im Elsaß und in der Pfalz unter Verfolgungen von außen und Zwietracht im Inneren litten, waren Geeritts Hoffnungen, eine gehorsame und geeinte Gemeinde führen zu können, oft starken Anfechtungen ausgesetzt.²

Geeritts Gemeinde, die in Altona ansässig war, bestand fast ausschließlich aus den Nachkommen von Flüchtlingen und Immigranten. Viele waren flämischer Herkunft. Anders als die Täufer in der Schweiz hatte diese Gemeinde niemals ernsthaft unter der Obrigkeit gelitten. Der hauptsächliche Grund dafür lag in dem wirtschaftlichen Interesse, das die Schauenburger und dänischen Landesherren, denen Altona unterstand, an den Minderheiten hatten. Sie gewährten ihnen Schutz, weil sie mit Hilfe der wirtschaftlichen Beziehungen dieser Flüchtlinge die beherrschende Rolle des Hamburger Hafens an der Elbe zu brechen hofften. Geeritts Eltern und andere Familien waren hierher gezogen, nachdem der mennonitische Kaufmann François Noë wirtschaftliche und religiöse Privilegien für die Mennoniten und andere Täufer auszuhandeln geholfen hatte. Da Hamburg in der Nähe Altonas lag und günstigere Handelsbedingungen bot, hatten es einige Immigrantenfamilien vorgezogen, dort zu leben, obwohl diese Stadt streng lutherisch war, und zum Gottesdienst nach Altona zu gehen. Die sogenannte flämische Gemeinde war nicht die einzige täuferische Gemeinde, die sich in Altona niedergelassen hatte. Eine zweite Gruppe, die Alten Friesen oder die Jan-Pieter-Twisk-Leute, wurde in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Jan de Marné³ geführt, während eine dritte Gruppe, die Thomas-Bintgen-Leute oder *Hauuskäufer*, von Jan de Buyser betreut wurden.⁴ Obwohl es nur wenige Quellen gibt, die Auskunft über die Alten Friesen und die Hauuskäufer geben, spricht viel für die Annahme, daß diese kleineren Gruppen zwischen den späten sechziger und den siebziger Jahren von Geeritts flämischer

Gemeinde absorbiert wurden. In dieser Zeit waren zumindest fünfundzwanzig der lokalen Hauskäufer und neun der Alten Friesen Mitglieder in der Gruppe geworden, der Geeritt vorstand.⁵

Obwohl Geeritts Rolle bei dieser Mitgliederwanderung unbekannt ist und wohl auch niemals mehr geklärt werden kann, sind es doch Geeritts eigene Eintragungen im Gemeindebuch, die uns Kenntnis von dieser Wanderung geben. Vor allem aufgrund seiner informationsreichen Buchführung und seiner Aufzeichnungen im Gemeindebuch als auch in anderen offiziellen Dokumenten, Abhandlungen und Predigten ist die Geschichte der flämischen Mennonitengemeinde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts besonders reichhaltig dokumentiert. Diese Dokumente vermitteln bei weitem nicht das Bild der immerwährend starken und einträchtigen Glaubensgemeinschaft, sie tragen vielmehr dazu bei, eine nuanciertere und komplexere Vergangenheit vor unseren Augen entstehen zu lassen. Es kann sogar gesagt werden, daß die Zeit, als Geeritt die Gemeinde leitete, eine Periode besonders tiefergehender Spaltungen und Uneinigkeit war. In dieser Zeit hing das geistliche und wirtschaftliche Wohlergehen der flämischen Gemeinde von den festen Verbindungen mit den Glaubensgenossen in den Niederlanden ab.⁶ Obwohl im späten 17. Jahrhundert viele ihrer Mitglieder selber keine Flüchtlinge oder Immigranten waren, waren nur wenige Gemeindeleiter außer Geeritt in Hamburg oder Altona geboren, eine größere Zahl niederländischer Mennoniten besuchte auf Reisen regelmäßig Altona oder setzte sich dort fest. Die Jahrzehnte, in denen der gleich zu beschreibende Führungsstreit ausgetragen wurde, müssen in dieser Atmosphäre eines lebendigen Austauschs von Gedanken und Leuten innerhalb der weiteren mennonitischen Gemeinschaft im Norden verstanden werden.

Die schmerzlichste Spaltung unter den Parteien der flämischen Gemeinde begann bereits kurze Zeit, bevor Geeritt Roosen seinem Vater als Diakon folgte — nach dessen Tod im Jahre 1649. Die Kontroverse konzentrierte sich besonders auf die Auffassung von korrekter, biblischer Taufpraxis, aber auch auf die rechte Art, das Abendmahl zu feiern. 1648 taten siebzehn Mitglieder ihre Überzeugung der Gemeinde kund, daß die Taufe nicht, wie es üblich war, durch Besprengung mit Wasser, sondern durch Untertauchen vollzogen werden, und weiter, daß das Abendmahl am Abend mit ungesäuertem Brot gefeiert werden müsse, nachdem den Gemeindemitgliedern vorher die Füße gewaschen worden seien. Wie diese Ideen und Praktiken in Altona entstanden waren, ist unklar. In seiner 1790 erschienenen Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Altona stellte J. A. Bolten vier Möglichkeiten zur Diskussion. Erstens, in dieser Zeit soll Abraham de Vos von Colchester

in England nach Altona übersiedelt sein und könnte Ideen englischer Baptisten mitgebracht haben. Die anderen beiden Möglichkeiten nehmen ebenfalls Einflüsse von jenseits der engeren Grenzen Altonas an: Die Verbreitung polnischer, d. h. sozinianischer Ideen und Praktiken niederländischer Kollegianten. Viertens könnte es auch der Eindruck gewesen sein, den der holsteinische Jakob Mehrning in Altona hinterlassen hat.⁷ Was auch immer zu diesem Streit geführt haben mag, Geeritt identifizierte zwei Prediger der Gemeinde — Jacob Beerens und Jan Borchers⁸ — als frühe Anführer in einer Gruppe, die volkstümlich Immergenten oder Dompelaars genannt wurde.⁹

Dieser Trennungsprozeß vollzog sich in Etappen und führte zunächst zu einem Jahrzehnt, wenn nicht schon der Trennung, so doch äußerster Feindseligkeit. 1649 sicherte sich Paul Roosens Witwe, Geeritts Mutter, Kontrolle über ihr Hauseigentum, das die Gemeinde als Versammlungshaus nutzte, so daß sie und ihre Verwandten, Geeritt eingeschlossen, Einfluß auf seine Nutzung nahmen.¹⁰ Das scheint ein Schachzug gewesen zu sein, die Dompelaars davon abzuhalten, Anerkennung für ihren Ritus in einer aufgewählten Atmosphäre wachsender Spannungen zu erlangen, welche zu den Anfängen einer fast jahrhundertelangen Trennung führten. Eine Weile nutzten die Dompelaars noch das flämische Versammlungshaus für ihre Gottesdienste, aber es ist nicht mit Sicherheit bekannt, ob sie von dieser Erlaubnis auch wirklich in längeren Zeiträumen während der fünfziger Jahre des 17. Jahrhunderts Gebrauch machen durften oder nur im ersten Jahr der Streitigkeiten. Weil das Roosensche Dokument, das den Entschluß der Familie bezeugte, ihr Haus im Interesse der größeren Gruppe in der Gemeinde zu verwalten, das Datum von 1656 trägt, mußte der endgültige Bruch in der Gemeinde spätestens in dieser Zeit stattgefunden haben. Tatsächlich verließen einige Dompelaars die Gemeinde um die Mitte der fünfziger Jahre und nahmen das erste Mitgliederbuch der Gemeinde mit sich.¹¹ Wie viele andere Informationen über die frühen Jahre der Dompelaar-Gemeinde ist auch dieses Buch verschollen. Aber einige weitere Einzelheiten sind über die Teilung doch bekannt. Die Spannungen entwickelten sich schnell,¹² aber es gab Versuche von auswärts, eine Eskalation der Feindseligkeiten zu verhindern. B. C. Roosen schrieb, daß sich sogar einheimische lutherische Pfarren einzumischen versuchten, um den Trennungsprozeß zu beenden.¹³ In dem Jahr, in dem Geeritt sein erstes Gemeindeamt annahm, traf eine Gruppe niederländischer Mennoniten in Altona ein, um in diesem Konflikt zu vermitteln. Diese Gruppe, die aus Tobias Govertsz van den Wyngaard und Thielemann Tielen aus Amsterdam, Isaac Janss Sneep aus

Haarlem und Pieter Janss Moyer aus Leiden bestand, konnte die schließliche Trennung der beiden Parteien nicht abwenden helfen.

Ungefähr in den frühen sechziger Jahren hatte mindestens ein weiteres prominentes Mitglied der flämischen Gemeinde die Gemeinschaft verlassen. In den fünfziger Jahren war Samuel Stockmann der Ältere, ein flämisch-mennonitischer Diakon, verantwortlich für die finanzielle Buchführung der Gemeinde.¹⁴ Ende 1659 gab er dieses Amt auf und trat als Diakon zurück, um sich 1661 den Dompelaars anzuschließen.¹⁵ Ursprünglich hatte der Streit wahrscheinlich schon seine Familie zertrennt. Ehescheidung war bei den Mennoniten nicht üblich, aber Maria Stockmann wurde von Geeritt Roosen als die geschiedene Frau Samuel Stockmann des Jüngeren eingetragen, der höchstwahrscheinlich in den späten Vierzigern ein Dompelaar wurde.¹⁶ Diese Familiengeschichte könnte zum Teil der Grund für die Entscheidung des Älteren gewesen sein, aber der Zeitpunkt, an dem Stockmann zurücktrat, traf mit demjenigen zusammen, an dem der Altonaer Mennonitenprediger Berend Roelofs mit seiner Familie zu den Quäkern im November 1659 übergetreten war.

Der unmittelbare Anlaß für seinen Austritt stand aber wahrscheinlich mit dem Besuch Bastiaen van Weenigems in Altona 1661 in Verbindung. Bastiaen, ein mennonitischer Prediger aus Rotterdam, nahm an den polemisch geführten Auseinandersetzungen teil, die der Gemeinde immer noch zusetzten, indem er gegen die Dompelaars predigte. Während dieses Besuchs präsentierten ihm Repräsentanten der Dompelaars eine Kopie von Jacob Mehrnings *Tauff-Historia*, welche sie als theologische und historische Rechtfertigung ihrer Praktiken gelesen haben müssen. Bastiaen kam 1663 ein zweites Mal nach Altona. Dieses Mal wurde ihm ein Brief mit einer Aufstellung der Glaubensauffassungen der Dompelaars übergeben¹⁸ und von ihm eine Antwort erwartet, die er auch gab. Von Rotterdam aus tauschte er eine Reihe von Büchern und Briefen mit den Dompelaars aus, in denen er die Auffassung der Gemeinde Geeritt Roosens verteidigte. Das sind die besten Quellen, auf die man sich stützen kann, um die Glaubensgrundsätze und Absichten der rivalisierenden Gruppen zu beschreiben.

Die Argumente, die Bastiaen anführt, sind in seinem Buch von 1666 über *De Maniere van doop* aufs vorzüglichste in dem Abschnitt *De Middelen, tot vrede en eendracht* zusammengefaßt.¹⁹ Bastiaen behauptete: „Das Christus exempel strictelijke moet werden naegevolght in de zede-plichten der Godtsaligheyt ... Maer niet in alle uyerlijcke dingen.“²⁰ Taufe, Fußwaschung und Abendmahl waren symbolische Zeremonien, mit denen die Gemeindeglieder ihren Glauben öffentlich bekannten. Die Einzelheiten

dieser christlichen Zeremonien waren nicht so wichtig wie der Inhalt, der ihnen zugrunde lag. Da sie für das Heil der Gläubigen nicht wesentlich seien, waren diese Zeremonien selbst nicht einen Streit oder gar eine Trennung wert. Deshalb reichte die Besprengungstaufe, die in den gottesdienstlichen Versammlungen der flämischen Gemeinde in Altona gebräuchlich war, aus.²¹ Bastiaen schlug drei Schritte vor, um zu einer Lösung der Probleme zu gelangen, die beide Parteien voneinander trennten: die Dompelaars sollten zugestehen, daß beides, Besprengen und Untertauchen, korrekte Taufpraxis sei, und daß diejenigen, die in der Form der Besprengung getauft worden seien, nicht durch Untertauchen wiedergetauft werden müßten, solange sie die moralischen Voraussetzungen für die Mitgliedschaft mitbrächten; zurückgekehrte Mitglieder sollten sich bereit erklären, friedfertig nach den dort üblichen Standards in der Gemeinde, d. h. der flämischen Hauptgemeinde, zu leben.²²

Bastiaens Vorschläge strebten eine Lösung für den Konflikt unter den Bedingungen der flämischen Hauptgemeinde an und müßten deshalb von vornherein schon mit Argwohn aufgenommen werden. Wie Jan Arents 1667 in seiner Antwort auf Bastiaens Buch von 1666 anführte, hätten die Dompelaars den Streit als eine Auseinandersetzung verstanden, die um das rechtmäßige und biblische Verständnis der Taufe geführt wurde²³ — Taufe und Abendmahl seien Akte, die im Gehorsam gegenüber Christus vollzogen würden, und nicht nur symbolische Handlungen. Bastiaen habe anerkannt, daß die Untertauchtaufe eine schriftgemäße Taufe sei, aber weiter behauptet, nicht die wahre und eigentliche Form der Zeremonie. So gesehen habe er gegen die Autorität Christi gehandelt.²⁴ Was zur Taufe zu sagen sei, gelte auch für die Praxis der Dompelaars, das Herrenmahl am Abend mit ungesäuertem Brot zu feiern, nachdem die Füße der Teilnehmer gewaschen worden seien. Die rechtmäßige, gehorsam ausgeführte Praxis der Sakramente sei wichtig. Christus „erfordert di Tauffe und das Fußwaschen, di wir mit augen sehen, und durch dise sichtbare dinge leitet er uns zu den geistlichen, welche durch die sichtbaren bezeichnet und empfangen werden.“²⁵ Wie Bastiaen erklärte auch Jan Arents die Bereitschaft seiner Gruppe, auf die Einheit hinzuarbeiten, und hatte, in der Tat, angeboten, die Besprengungstaufe zu dulden, wenn die übrigen flämischen Mennoniten auch ihre Form der Taufe tolerieren würden.²⁶ Gegen Behauptungen, die Bastiaen gemacht hatte, beklagte sich Jan Arents darüber, daß die Dompelaars gezwungen worden seien, gegen ihren Willen aus der Gemeinde auszutreten, und er behauptete, daß sie die Spaltung selber nicht verursacht hätten.²⁷ Obwohl einige Hoffnung auf eine Wieder-

vereinigung bestanden haben mag, blieben die Gemeinden bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein getrennt.

Die Ereignisse, die sich um die Abspaltung der Dompelaars rankten, waren die entscheidendsten, mit denen die flämische Gemeinde konfrontiert worden war, aber es gab auch noch andere Konflikte, die diese Gemeinde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zerrütteten. Eine neue Kontroverse entzündete sich an der Person und Theologie des niederländischen Predigers Galenus Abrahamsz de Haan. Oberflächlich gesehen, glich das Leben von Galenus sehr demjenigen Geeritt Roosens. 1622 in Zeeland geboren, wurde Galenus 1648 zum Pastor der vereinten Friesisch-flämisch-hochdeutschen Mennonitengemeinde in Amsterdam gewählt. Er blieb im Dienst dieser Gemeinde bis zu seinem Tod im Jahre 1706. Wie Galenus betonte auch Geeritt die bedeutende Rolle, die dem freien Willen für die Erlangung des Heils zukäme, und forderte deshalb, sich im Alltag moralisch zu bewähren. Galenus und Geeritt waren sich wahrscheinlich mehrmals begegnet, wenngleich nicht als enge Verbündete.

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Männern waren gravierend. Beruflich gesehen, hatte Galenus eine akademische Ausbildung als Arzt genossen, während Geeritt Geschäftsmann war. Ihre Auffassungen von mennonitischer Tradition und Gemeindeordnung wichen, wie sie es wahrscheinlich selber sahen, stark voneinander ab. Galenus sah zwar, daß kirchliche Institutionen notwendig seien, glaubte aber nicht, daß die Mitgliedschaft in christlichen Vereinigungen jeglicher Art, mennonitischer oder anderer, den Gläubigen in irgendeine besondere Beziehung zu Gott setzte. In seinen Augen war die ursprüngliche, göttlich inspirierte Kirche, die unter Christus bestanden habe, schon seit vielen Jahrhunderten untergegangen und konnte nicht mehr durch menschliche Anstrengungen, wie die Reformationsversuche der Kirche, wiedererrichtet werden. Christen seien überall in der Nachfolge Christi vereint, wie sie im Neuen Testament genau beschrieben werden, und sollten institutionellen Verschiedenheiten tolerant begegnen. Während er innerhalb der mennonitischen Tradition aufgewachsen war und an einigen ethischen Anliegen der Mennoniten festhalten wollte²⁸, neigte Galenus doch zum Antikonfessionalismus, wenn er den Akzent von der äußerlich wohlgeordneten Gemeinde auf die unsichtbare Kirche verlegte. Die Mitgliedschaft in der Gemeinde der Gläubigen war nicht unbedingt heilsnotwendig.²⁹ Gegenüber solchen Einstellungen war Geeritt argwöhnisch. Sein Führungskonzept war auf eine viel stärker strukturierte Gemeinde ausgerichtet, die sich darum bemühte, den von Menno Simons ererbten Lebensstil aufrechtzuerhalten. Einzelne Gemeindeglieder, die sich versam-

melten, um Gott zu fürchten und zu ehren, waren zwar frei, im Einvernehmen mit dem Willen Gottes zu leben, aber diese Freiheit mußte gepflegt und bewacht werden. Menschen, die der Gemeinde dienten, unterlagen einer besonderen Pflicht, die Wege Gottes zu beachten, da ihre Ämter und ihre Gemeinschaft einen göttlichen Ursprung hatten.³⁰

Die beiden Seelsorger befanden sich auch an entgegengesetzten Enden in einer aktuellen kirchenpolitischen Auseinandersetzung, die in der eigenen Gemeinde des Galenus zu Amsterdam entstanden war. Eine dauernde Spaltung entwickelte sich 1664 unter der vereinigten friesisch-flämisch-hochdeutschen Gemeinde der Mennoniten, als eine rechtgläubige, konservative Minderheit, die von Samuel Apostol und Tobias Govertsz von den Wyngaard angeführt wurde, die Gemeinde verließ und eine eigene ins Leben rief. Diese Gruppe reagierte auf die gefährlichen Neuerungen, die Galenus und seine Anhänger ihrer Meinung nach eingeführt hatten. Spannungen waren bereits in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts eskaliert, als Galenus und sein Kollege David Spruyt ihre Ansichten über die Lehre von der Kirche in einem Traktat verteidigt hatten, der unter dem Titel *Neunzehn Artikel* in der Gemeinde verbreitet wurde. Ihre Gegner hatten ihn 1659 gegen den Willen der Autoren gemeinsam mit einer polemischen Erwiderung veröffentlicht, und die Autoren antworteten umgehend mit ihrer eigenen Version der *Artikel*. Endgültig war die Gemeinde auseinandergebrochen, gleich nachdem der Versuch der rechtgläubigen Mennoniten fehlgeschlagen war, ihrer Position in der Gemeinde Geltung zu verschaffen. Der Ruf des Galenus verbreitete sich als derjenige eines Protagonisten, der in den Schriftenkrieg verwickelt war, der volkstümlicherweise der *Lämmerkrieg* genannt wurde. Nach diesem Krieg war ein großer Teil der nordwesteuropäischen mennonitischen Gemeinschaft in zwei Lager auseinandergefallen: die Verbündeten der rechtgläubigen Partei, bekannt als die Zonisten, und diejenigen, die es mit der Partei des Galenus hielten, bekannt als die *Lammisten*.³¹

Es ist größtenteils auf Geeritt Roosen zurückzuführen, daß die Gemeinde zu Hamburg und Altona es mit den Zonisten gegen die Anhänger des Galenus hielt. Geeritts eigene religiöse Überzeugungen wurden durch Freundschaften mit traditionell gesonnenen niederländischen Mennoniten gestärkt, die als Hauptfiguren in den Lämmerkrieg verwickelt waren. Am bedeutendsten war Bastiaan van Weenigem, der Mennonitenprediger aus Rotterdam, der Geeritt Roosen 1663 zum Ältesten der Gemeinde ordiniert hatte und der sein Verbündeter während des Wiederauflebens der Dompelaar-Kontroverse in den Sechzigern war. Als der *Lämmerkrieg* in den frühen sechziger Jahren seinem Höhepunkt zustrebte, trafen sich die beiden Männer zweimal in

Altona (1661 und 1663), und Geeritt reiste 1660 und 1665 in die Niederlande. Bastiaen hat heftig gegen die Partei des Galenus in dem Konflikt gekämpft, der zur Spaltung von 1664 führte, und auf der Synode von Leiden 1660 wurde er zusammen mit Tieleman van Braght eingesetzt, um den theologischen Standpunkt und die Ekklesiologie des Galenus zu verurteilen.³² 1664 unterzeichneten die Traditionalisten ein Dokument, das *Verbondt van Eenigheydt* genannt wurde, in welchem sie übereinkamen, Gemeindeangelegenheiten auf der Grundlage mennonitischer Bekenntnisse zu regeln, Bekenntnisse, die mit der Heiligen Schrift übereinstimmten, was bedeutete, daß die *Lammisten* als nicht rechtgläubig und nicht schriftgemäß bezeichnet wurden. Geeritt nahm den *Verbondt* als eine Richtschnur für die Ordnung in seiner Gemeinde an. 1669 hatte er sich in einer Landschenkungsurkunde ausbedungen, daß dieses Stück aus dem Eigentum der Roosens in der Nähe von Uetersen nur zum Wohle der Gemeindeglieder genutzt werden dürfe, wenn die Gemeinde sich gehorsam an die Glaubensbekenntnisse halten würde, die im *Verbondt* vereint worden seien.³³

Denkt man daran und an die Unterschiede in den Auffassungen von der Leitung der Gemeinde bei Galenus und Geeritt Roosen, mag es überraschen, daß Galenus der flämischen Gemeinde 1678 überhaupt einen Besuch in Altona abstattete. In einem Manuskript aus den frühen Maitagen dieses Jahres machte Geeritt sich Aufzeichnungen über den Verlauf der Ereignisse und der Diskussion in der Gemeinde, sofern sie das Auftreten des Besuchers betrafen. Es scheint, daß Galenus unbemerkt nach Altona gekommen sei. Nach seiner Ankunft suchte er Ocke Pieters, einen der flämischen Mennonitenprediger in Altona auf, und bat ihn, vor der Gemeinde predigen zu dürfen. Nach einigen Beratungen und einem Gespräch, das von Geeritt, Ocke Pieters und Hans Harmens³⁴ über die Glaubensgrundsätze des Galenus geführt wurde³⁵, erlaubte die Gemeindeleitung ihm, vor der Gemeinde zu sprechen, sofern er verspreche, keinerlei Unruhe zu stiften.

Besonders interessant an diesem Dokument ist die Einsicht, die es über die Stimmung in der Gemeinde vermittelt. Obwohl Geeritts Aufzeichnungen in unpersönlichem Ton abgefaßt sind und kaum Namen einzelner Personen nennen, die eine bestimmte Auffassung zu Gehör gebracht hätten, weisen sie doch auf ein Potential an Zwietracht unter den Gemeindegliedern, das auf die Anwesenheit des Galenus zurückzuführen sei.³⁶ Trotz der Beziehungen zu den Zonisten in den Niederlanden, befestigt durch formale Übereinkünfte und Freundschaften, herrschte doch kein Sinn für strenge Parteizugehörigkeit unter den Mitgliedern der flämischen Gemeinde in Altona allgemein vor. Einige Mitglieder waren von Gerüchten beunruhigt, Galenus

sei von der mennonitischen Lehre abgewichen, und wollten ihn nicht predigen lassen, während andere entweder neugierig darauf waren, den umstrittenen Prediger zu hören, oder bereits seine Veranstaltungen besucht hatten und von ihm beeindruckt waren. Aufgrund von Familienverbindungen, Handelsbeziehungen, kirchlichen Angelegenheiten und Mitgliederwanderung hatte die flämische Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona ständigen Kontakt mit Glaubensgenossen in den Niederlanden und konnte nicht erwarten, Ansichten, die von der einen oder anderen Hauptgruppe vertreten wurden, ausgrenzen zu können.³⁷ Es gab sogar noch eine dritte Ansicht, die sich in diesen Auseinandersetzungen als Befürchtung zu Wort meldete: Falls man sich die Auffassungen des Galenus ernsthaft anhöre, könnten Zonisten in den Niederlanden darüber verärgert sein und der Zusammenbruch der Bündnisse riskiert werden, auf welche sich die Gemeinschaft als eine Quelle pastoraler Unterstützung bisher verlassen habe.³⁸ So müßte mit einem Konflikt zwischen Eintracht in der Gemeinde und Einheit der zonistischen Gemeinschaft gerechnet werden.

In der Entscheidung, Galenus predigen zu lassen, schien die Furcht vor kirchenpolitischen Konsequenzen in Altona selbst die Sorge um die Folgen für die Bündnisse mit den niederländischen Glaubensgenossen zu überwiegen. Offensichtlich befürchtete man, eine Zurückweisung des Besuchers könne sich überall herumsprechen. Außerdem mußte mit der Absicht der Dompelaars gerechnet werden, Galenus nach Altona einzuladen und so auch Gemeindeglieder zu den Versammlungen hinüberzuziehen.³⁹ Dies wäre ein direkter Angriff auf die Einheit der flämischen Mennonitengemeinde gewesen, zumindest aus der Sicht der Gemeindeleiter wie Geeritt Roosen, die ganz und gar nicht daran interessiert waren, die Gemeinde der Dompelaars und die theologischen Ideen, die dahinter standen, auf diese Weise zu stärken. So war es taktisch klug, Galenus sprechen zu lassen, unter der Bedingung allerdings, ihn unter Kontrolle halten zu können.

Die Taufstreitigkeiten und die Auseinandersetzungen um den Besuch des Galenus waren nur Symptome, die auf Spannungen hinwiesen, die grundsätzlich unter den Gemeindegliedern im Hinblick auf die Glaubensauffassung und -praxis bestanden. Diese Spannungen hielten die ganze Zeit über an, in der Geeritt die Gemeinde leitete, und machten es ihm nicht leicht, Eintracht in Lehre und Praxis durchzusetzen. Das betraf Prediger, die wie Galenus zu Besuch weilten, ebenso aber auch die Prediger der Gemeinde selbst. Da die Gemeinde Schwierigkeiten damit hatte, Prediger aus den eigenen Reihen zu rekrutieren, griff sie auf Prediger aus den Niederlanden und aus Friedrichstadt zurück. Einige versehen den Dienst vertretungsweise,

andere auf Dauer. Es lohnt sich, einige dieser Männer im Hinblick auf die Kontroversen zu betrachten, in denen sie standen: Riewart Dircks, Jacob Cornelis und Jan de Lanoy.⁴⁰

1695 besuchte Riewart Dircks Altona für eine kurze Zeit; er war aus Molkwerum, seinem Heimatort in den Niederlanden, gekommen. Er hielt einige Predigten und hielt einmal als Gast der Gemeinde sogar einen Taufgottesdienst ab. Es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß sein erstes Erscheinen irgendwelche Kontroversen in der Gemeinde ausgelöst hätte. 1697 kehrte er vielmehr nach Altona zurück, um das Kollegium der Gemeindeprediger auf Dauer zu ergänzen. Seine Wiederkehr löste aber Unruhe aus. Geeritt Roosen war einer der Gemeindeglieder, die sehr unzufrieden und sogar ärgerlich über Riewarts Predigten waren, besonders über die Art und Weise, wie er christologische Themen behandelte. Geeritt schrieb seine Anliegen und Einwände 1697 in einem Manuskript nieder⁴¹, in dem er die orthodoxe christliche Interpretation der Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn verteidigte. Beide existierten in Ewigkeit, aber der Vater war notwendigerweise vor Christus da. Diese orthodoxe Auffassung wurde von denjenigen angegriffen, die die schriftgemäß klingende, aber grundsätzlich verworfene Lehre vertraten, daß Vater und Sohn gleichermaßen ewig und niemals unabhängig voneinander existiert hätten. Wie Geeritt in allen seinen Glaubensbekenntnissen unterstreicht⁴², war ein orthodoxes Glaubensverständnis für den Heilempfang in den Mennonitengemeinden unerlässlich. Prediger, die für sich in Anspruch nahmen, mennonitisch zu sein, konnten andere zu einer falschen Trinitätslehre verführen, was wiederum zur Verdammnis ansonsten rechtgläubiger Mitglieder der Gemeinde hätte beitragen können. Nach knapp drei Monaten kehrte Riewart wieder in die Niederlande zurück. Die Altonaer Gemeinde hat ihn zwar nicht offiziell ausgeschlossen, aber doch unter unerträglichen Druck gesetzt. Wie schon in den früheren Auseinandersetzungen über die Organisation und die Leitung der Gemeinde waren die Gemeindeglieder darüber geteilter Meinung. Diejenigen, die Riewart entlassen wollten, trugen einen Sieg davon, doch Geeritt schrieb in das Gemeindebuch, daß „viele Menschen höchst unzufrieden darüber waren, daß keine Anstrengung unternommen worden sei, ihn in der Gemeinde zu halten, so daß eine Spaltung gerade noch vermieden worden sei.“⁴³

Riewarts plötzliche Abreise hinterließ eine Lücke auf der Bank der Prediger. Geeritt Roosen war als Ältester noch aktiv, näherte sich aber seinem 90. Lebensjahr, und eine größere Anzahl der anderen Gemeindeleiter war in den früheren neunziger Jahren gestorben.⁴⁴ Von August 1697 bis Anfang 1698 wurden fünf Lehrer aus den Niederlanden und aus Friedrichstadt für vorüber-

gehende Stellvertretungen angeworben. Unter ihnen war Jacob Cornelis, ein niederländischer Mennonitenprediger aus Haarlem, der 1699 als Ältester in der Hamburg-Altonaer Gemeinde mit zwei weiteren, Jan de Lanoy und Pieter Verhelle, ordiniert wurde.⁴⁵

J. A. Bolten, Altonas Kirchenhistoriker aus dem späten 18. Jahrhundert, schrieb, daß Jan de Lanoy ein „scharfsinniger Mann und von einem sanften Charakter“ war, „aber im Verdacht des Arianismus, weswegen er mit seinen Collegen viele Streitigkeiten hatte.“⁴⁶ Arianismus, eine trinitarische Häresie aus den frühen Jahrhunderten der Christenheit, war eine Verneinung der Göttlichkeit Christi, in der nachreformatorischen Zeit war er ein negatives Etikett für Sozianismus oder, im Falle der Mennoniten, für Lammisten und Galenisten.⁴⁷ In seinem Manuskript von 1697 über die trinitarischen Häresien, hatte Geeritt diejenigen kurz angegriffen, die Christus als einen Menschen und nicht als Sohn Gottes erscheinen ließen.⁴⁸ Das läßt vermuten, daß Riewart zwar Geeritts eigentliche Zielscheibe in diesem Manuskript war, er aber nicht der einzige war, der Geeritt angegriffen haben wird, offen oder verdeckt. Trotz Boltens Beschuldigung sind direkte, zeitgenössische Hinweise auf einen Mangel an Orthodoxie bei Jan Lanoy entweder schwer zu finden, oder verschollen, oder sie haben niemals existiert. Jan bleibt ein aktives, älteres und geachtetes Mitglied auf der Predigerbank von 1681 bis zu seinem Tod im Jahre 1722.⁴⁹

Die Streitigkeiten, auf die Bolten anspielte, fanden höchstwahrscheinlich zwischen Jan de Lanoy und Jacob Cornelis statt.⁵⁰ Es ist nicht bekannt, ob die Predigten dieser Männer im Druck oder als Manuskripte überliefert sind, aber es ist erwiesen, daß Geeritt über Jacobs Rechtgläubigkeit in einem zentralen Lehrstück im Zweifel war: der Auffassung von der Heiligung. In einem Manuskript von 1707 „oover Jacob Cornelesen syn stiel van Preedickinge“⁵¹, empfahl Geeritt ihm Verbesserungen für den Inhalt dieser Predigten. Jacob hatte offensichtlich von der Kanzel aus verkündet, daß alle Gläubigen Sünder seien und bis zum Ende ihres Lebens auch blieben.⁵² Darin sah Geeritt einen schweren Fehler: „Want geen Saecke, wort nefvens de kennisse der Waarheyt en geloove, meerder Ernstlycker en kraftiger opgedrongen als op die Christlycke Pligten en Godtsaelige Wandelinge voor alle menschen te betoonen ...“⁵³ Der Glaube, obwohl heilsnotwendig, sei nicht ausreichend, und Argumente, die das bestreiten, würden die mennonitische Position herausfordern, die auf die Notwendigkeit guter Werke und moralischer Verbesserung bestehe, eine Position, die Geeritt rückhaltlos vertrat. Was Jacob predigte, stünde im Widerspruch zur Lehre eines Menno Simons, anderer Mennoniten und Täufer, auch des Apostels Paulus.⁵⁴

Geeritt sah wie sicherlich auch andere in seiner Gemeinde im falschen Glauben und in falscher Lehre eine Quelle des Streits. Wenn das zutrifft, brauchte man nur die Wahrheit gemäß der Heiligen Schrift aufrechtzuerhalten, um eine Lösung für die Schwierigkeiten der Gemeinde herbeizuführen. Unter Geeritts Leitung versuchte die flämische Mennonitengemeinde, ihre eigenen geistlichen Angelegenheiten besser zu regeln. Im November 1697 setzte Geeritt wenige Monate nach der Rückkehr Riewart Dircks in die Niederlande Richtlinien fest, mit denen er die Absicht verfolgte, zukünftige Streitigkeiten zu verhindern.⁵⁵ Die Grundlage für Zucht und Ordnung in der Gemeinde sollte der zonistische *Verbondt van Eenigheydt* (1664) sein, der den Nachdruck auf das schriftgemäße Glaubensverständnis legte, wie es in den Bekenntnissen der konservativen Mennoniten niedergelegt worden war. Neue Prediger sollten vor der Gemeinde nur predigen dürfen, wenn sie sich vorher bereit erklärten, den Prinzipien dieses Dokuments beizupflichten, und selbst in umstrittenen Fällen, die vor den Mitgliedern der Gemeinde erörtert werden mußten, durften die Entscheidungen nicht dem *Verbondt* widersprechen.⁵⁶

1705 reisten zwei niederländische Vermittler, Pieter Beets und Harmen Reynskes, nach Altona, um die langwährenden innergemeindlichen Konflikte beilegen zu helfen. Zusammen mit 23 Predigern, Diakonen und prominenten Gemeindegliedern unterzeichneten diese Männer eine Übereinkunft, die dazu bestimmt war, Konflikte aus der Welt zu schaffen. Geeritts Richtlinien von 1697 wurden mit dem *Verbondt van Eenigheydt* als die grundsätzlichen Ausgangspunkte akzeptiert, um Frieden in der Gemeinde zu erreichen. Weiterhin ergänzte die Forderung der Vereinbarung von 1705, daß Prediger ihre Predigten sorgfältig vorbereiten sollten, um Gemeindegliedern keinen Anlaß zu bieten, die Gottesdienste anderer konfessioneller Gruppen zu besuchen.⁵⁷ Das geistliche Leben am Ort sollte in zunehmendem Maße kontrolliert werden, um mennonitische Standards für die Predigt und das Glaubensverständnis zu erreichen, die allgemein anerkannt wurden.

Obwohl die Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 17. Jahrhundert keineswegs auf Spaltung und Zwietracht reduziert werden darf, waren die Konflikte, die der Gemeinde zusetzten, doch nicht so geringfügig, daß zu erwarten gewesen wäre, sie mit Hilfe einiger Appelle und Unterschriften zum Verschwinden bringen zu können. Ordnung konnte nicht auferlegt werden. Was die Führungskonflikte im späten 17. Jahrhundert hervorzuheben hilft, ist die Tatsache, daß wir uns die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona nicht als eine von anderen Gemeinden isolierte oder einheitliche Gemeinde vorstellen dürfen. Geeritt Roosen war

der prominenteste Sprecher der Gemeinde, der in lokaler und übergemeindlicher Politik den Ton angab, aber seine Aufzeichnungen und polemischen Äußerungen bringen ganz eindeutig nur die Auffassungen einer (wenn auch der mächtigsten) Partei unter mehreren wichtigen und wechselnden Parteien in der Altonaer Mennonitengemeinde zum Ausdruck. Sein Einfluß war in seiner Heimatgemeinde besonders stark, einerseits weil sein Status als Geschäftsmann und religiöser Anführer aus einer angesehenen Familie eine Rolle spielte, andererseits weil er auf ausgesprochen unermüdliche Weise, seine Vision vom Wohlergehen der Gemeinde verfolgte, und schließlich weil es ihm gelungen war, Bündnisse mit Mennoniten in den Niederlanden zu schließen, die seinen Aktivitäten nützlich waren. Während konservative mennonitische Beziehungen in Nordeuropa Geeritts theologische und seelsorgerliche Positionen stärkten, waren diese interregionalen Verbindungen in der mennonitischen Gemeinschaft auch teilweise eine Quelle von Zwietracht in Geeritts Gemeinde. Für die Zeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts macht es wenig Sinn, Führungskonflikten zu unterstellen, sie seien allein durch verderbenbringende Einflüsse von außen auf eine ansonsten friedliche Lokalgemeinde zu erklären. Obwohl gegen Ende des 17. Jahrhunderts viele Mitglieder der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona in Norddeutschland geboren wurden, war die Gemeinde in dieser Region doch noch in erheblichem Maße eine Gemeinschaft von „Außen-seitern“. Sie war mehr niederländisch als deutsch, und ihre interregionalen Beziehungen waren oft stärker als die lokalen.

Niederländische Täufer und Mennoniten waren seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in vielen Dingen geteilter Meinung. So wurden zahlreiche Argumente und Perspektiven von einer ständig wechselnden Führer- und Mitgliederschaft zumeist aus den Niederlanden nach Altona und Hamburg gebracht. Wie in der Geschichte der Täufer und Mennoniten im Elsaß, der Pfalz und der Schweiz oder Mähren und Nordamerika ist die Geschichte der norddeutschen religiösen Auseinandersetzungen unter den Mennoniten eng mit der Geschichte von Wanderung und Kommunikation innerhalb der mennonitischen Diaspora verbunden.⁵⁸

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

- 1 Peter J. Foth, *Die amische Spaltung (1693–1697) und eine Hamburger Stimme dazu — ein Lehrstück?*, in: Mennonitische Geschichtsblätter (fortan: MGBI) 43/44, 1986/87, S. 104–118. Eine Briefkopie des Roosen-Briefs: S. 116 ff., S. auch *Letters of the Amish Division: A Sourcebook*, hg. von John Roth, Goshen 1993, S. 67–71.
- 2 Die längste Zeit seines Lebens wohnte Geeritt Roosen in Hamburg, wo er ein erfolgreicher Geschäftsmann war. Über Roosen s. B. C. Roosen, *Gerhard Roosen*, Hamburg 1854.
- 3 P. H. Been, *Ontdeckinge eens Predigers tot Hamburg, genaemt Jan de Marné*, Amsterdam 1661.
- 4 Das Hauptwerk de Buysers ist: *Christelijck Huys-Boeck*, Horn 1643.
- 5 Staatsarchiv Hamburg (StAH) 521-5-147, Bd. 1, S. 15, 65–68, 70, 72, 73, 75, 79, 82, 84, 93, 108, 109, 121, 122, 131 und 151, s. auch S. 74, 88 und 157 über Jan und Maria de Buyser.
- 6 Vgl. Ernst W. Schepansky, *Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus*. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden, in: MGBI 37, N. F. 32, 1980, S. 54–73.
- 7 Zu den Vermutungen über die Quellen des Glaubens und der Praxis der Dompelaars s. B. C. Roosen, a. a. O., S. 12 f. und B. C. Roosen, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona, Teil 1*, Hamburg 1886, S. 40 f. Roosens Behandlung dieser Problematik ist höchstwahrscheinlich die gründlichste neuere Diskussion dieser Frage, aber, wie alle anderen auch, abhängig von den Hinweisen bei J. A. Bolten, *Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona*, Bd. 1, Altona 1790, S. 311 f.
- 8 S. Geeritts Eintragungen im Mitgliederbuch der Gemeinde, StAH 521-5-147, Bd. 1; vgl. auch B. C. Roosens Predigerliste in StAH 521-5-261c.
- 9 So wurde diese Gruppe nach der Untertauchtaufe genannt.
- 10 Original in StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 1. Eine Transkription bei Roosen, 1886, S. 41 f.
- 11 Urteilt man nach dem erhaltenen Mitgliederbuch, ist die spätere Datierung der endgültigen Spaltung der beiden Gruppen in der Mitte der fünfziger Jahre des 17. Jahrhunderts recht wahrscheinlich. Die frühesten Todesfälle, die in diesem Buch bezeugt sind, datieren von ungefähr 1657–1658. Einige Taufen und Heiraten, die im Jahrzehnt vor der Jahrhundertmitte stattfanden, sind zwar aufgeführt, doch könnten die genauen Daten, da die betreffenden Gemeindeglieder noch lebten, auch nachträglich eingetragen worden sein.
- 12 Als Hinweis darauf, wie heftig die Meinungsverschiedenheiten in diesem frühen Stadium aufeinanderprallten, mag gelten, was B. C. Roosen schrieb, wenn er davon berichtete, daß das dänische Militär in einem Fall eingreifen mußte, um die Temperamente zu beruhigen: Roosen 1886, S. 41. Mir ist es allerdings nicht gelungen, dafür einen Quellenbeleg zu finden.
- 13 Bis jetzt war ich nicht in der Lage, Archivmaterial über die Quäker in Hamburg zu finden; s. B. C. Roosen, *Geschichte unseres Hauses*, 1905, S. 41 f.; ders., 1886, S. 45; und ders., 1854, S. 18–21.
- 14 Diese Belege in StAH 521-5-59, Bd. 1.
- 15 Geeritt Roosens Aufzeichnungen über Samuel Stockmann den Älteren sind im erhaltenen Mitgliederbuch der Gemeinde zu finden: StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 3.
- 16 Ebd., S. 22.
- 17 Zu den Details des Briefwechsels zwischen Bastiaen und den Dompelaars s. die Widmung zum ersten Teil von Bastiaens *De Maniere van doop, voetwasschingen en Avontmaal, zoo by de Dompelaars tot Hamburg gebryckt wert, wederleyt*, Rotterdam 1666.
- 18 Ebd., Teil 3.
- 19 Ebd., Teil 3, S. 105.
- 20 Ebd., S. 102–111.

22 Ebd., S. 147–149.

23 *Eindelijcke Verklaering der gedoopten Christenen*, Altona 1667. Eine niederländische Übersetzung dieses Buches erschien mit einem Anhang von Antoon de Grijp im Jahr 1668.

24 Ebd., S. 18–53.

25 Ebd., S. 121 f.

26 Ebd., S. 163.

27 Ebd., S. 161 f.

28 Leszek Kolakowski, *Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion*, in: *Mennonite Quarterly Review* 64,3, 1990, S. 279 und 290.

29 Ebd., S. 281

30 Zu Geeritt Roosens Anschauungen über die Leitung und Ordnung der Gemeinde s. *Evangelisches Glaubens-Bekändniß Der Tauffgesinneten Christen, Unschuld und Gegen-Bericht*, Ratzeburg 1702, S. 12–16 und S. 25–29.

31 „Sonne“ und „Lamm“ waren die Schildersymbole der Häuser, in denen die beiden Gemeinden zusammenkamen.

32 S. Mennonitisches Lexikon IV, S. 479; *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 3, S. 317–318; und Roosen, 1886, S. 50. Zu den anderen Zonistischen Mennoniten, die die Anti-Galenistische Synode in Leiden 1660 besuchten, gehörten Isaak Sneep und Tobias Govertsz van Wyngaard, Meys Jansen, Reynier Staalwereln. Isaak und Tobias besuchten Altona im Jahr 1649 als Vermittler im Streit mit den Dompelaars, während Meys ein Prediger war, der Altona 1660 besuchte, und Reynier, ein Diakon aus Hoorn, Bastiaen nach Altona im Jahr 1663 begleitete.

33 StAH 521-5-59, Bd. 1, 11. Januar 1669.

34 Hans war zu dieser Zeit Diakon, s. StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 10.

35 Galenus war über vier Themen befragt worden und scheint seine Prüfer jedesmal befriedigt zu haben. Im Hinblick auf die Taufe antwortete er, daß die Lamisten vier Mal im Jahr Taufgottesdienste für neue Gemeindeglieder abhielten, aber nur nachdem der Taufkandidat seinen Glauben von der Gemeindeleitung hat prüfen lassen. Zum verwandten Thema des Abendmahlbesuchs sagte Galenus, daß Kommunikanten getauft sein müssen, in der Vergangenheit seien von dieser Regel nur einige wenige Ausnahmen gemacht worden. Weiterhin seien seine Auffassung von der Beziehung zwischen Gott und Christus orthodox und die Bevorzugung des Neuen Testaments gegenüber den Bekenntnissen der Mennoniten sei kein Grund gewesen, seine Prüfer zu beunruhigen: StAH 521-5-3.

36 Ebd., folio (1) r: „... soo waeren wy dienaeren over de eene cant bevreesst voor unlust onder de gemeente ...“

37 Im Mitgliederbuch sind neun Menschen verzeichnet, die holländischen Waterländer- oder Lamisten-Gemeinden angehörten und sich nur einige Zeit in Hamburg-Altona aufhielten: StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 6, 15, 16, 54, 72, 142 und 158. Höchstwahrscheinlich befand sich keiner der Genannten in der Gemeinde, als Galenus Altona 1678 und 1681 besuchte. Galenus kehrte 1681 mit Elisabet Pieters, einem Mitglied von Geeritts Gemeinde, nach Holland zurück: ebd., S. 103. Im folgenden Jahr wechselte Jan Bruen zur Gemeinde des Galenus in Amsterdam über: ebd., S. 107.

38 StAH 521-5-3, fol. (1) r: „... en ter ander syden wass men beducht dat het in holland sommige dinaeren en gemeenten die ons altyt gunstich en geegen waeren gewest bedroeven en van ons afkeerich maecken sunde.“ Obwohl er dieser Meinung war oder ihr beipflichtete, brachte Geeritt seine Einstellung nie ganz deutlich zum Ausdruck.

39 Ebd.: „dat hy dan licht by onse afgeschydene vrienden soude gaen ...“

40 Es lohnt sich, in dieser Beziehung zwei weitere Prediger zu erwähnen: Jacob Jacobs de Vlieger und Hendrik Teunis. Jacob, Prediger nach 1664, mußte sein Amt wegen schlechter Arbeitsmoral und Schulden aufgeben. Er blieb aber Mitglied der Gemeinde, da Freunde seine Schulden bei auswärtigen Gläubigern zu bezahlen halfen. Nachdem er 1674 nochmals verschuldete, wurde er aus der Gemeinde ausgeschlossen und konvertierte zum Calvinismus. Obwohl Jacob unter dem Bann der Gemeinde stand, boten ihm Freunde weiterhin ihre Unterstützung an. Er wurde von ihnen 1699 auf dem Mennonitenfriedhof beigesetzt: StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 82. — Hendrik Teunis kam das erste Mal 1688 in Altona an, er war aus Harlingen gekommen und nahm seine Pflichten als Prediger noch in diesem Jahr auf, trat von diesem Amt aber schon im nächsten Jahr zurück. Der Grund dafür dürfte Unzufriedenheit in der Gemeinde mit einigen seiner religiösen Anschauungen gewesen sein. Er kam im darauffolgenden Jahr aber schon als Besuchsprediger zurück und blieb bis zu seinem Tod im Jahre 1693: StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 148.

41 StAH 521-5-248, Bd. 1, „Ontdeckinge van Eenige suptyle en dubbelsinnige neepen, die deeses tyts (maer beklaglyck ist) van sommige gebruyckt worden, over de een en Eewigheyt des Soons Godts met den vader.“ Nur an einer schwer zu findenden Stelle im Text ist Riewart mit Namen genannt. Ein Originalblatt (folio 3) war durch ein Extrablatt ersetzt worden, das im Wachs an die frühere Version geklebt worden war. Auf der Rückseite des neuen Blatts ist das lose Blatt (folio 3) Teil eines anderen Dokuments, das Riewart direkt nennt. Obwohl Geeritt nur religiöse Schwindeleien lang und breit im Haupttext diskutierte, ist evident, daß er sich auf Riewart bezog. — Vgl. auch Geeritts undatiertes Manuskript in: ebd. („over de menschenwerdinge Jesu Christy ...“), das, von der Qualität seiner Handschrift her geurteilt, wohl ebenfalls in den letzten neunziger Jahren geschrieben worden ist und von der christologischen Kontroverse angeregt gewesen sein mag, die sich um Riewart entzündet hatte.

42 Geeritt predigte oft über die Glaubensartikel der Gemeinde, gewöhnlich vor Tauf- und Abendmahlsandachten. 1697 hielt er diese Predigt knapp zwei Monate, bevor Riewart in Altona angekommen war: StAH 521-5-246 b, Geeritts Predigttagbuch, 25. März 1697.

43 StAH 521-5-147, Bd. 1, S. 156: „maer veelen tot groot misnaegen, dat men hem hier niet socht to houden soo dat schier een scheuring uytson onstaen hebben ...“

44 Hendrik Teunis, ein Besuchsprediger (1693), Jacob Symons de Vlieger (1693), Romke Gosling (1694) und Paul Jansen Backer (1694).

45 Jan kam ursprünglich aus Leiden und war 1681 als Prediger in die Gemeinde gekommen. Pieter kam 1694 aus Haarlem und war zunächst Prediger, bevor er Ältester wurde. Pieter war der Verfasser einer Predigt, die Geeritt Roosens Unschuld und Gegen-Bericht von 1702 angefügt worden war. Er war auch der erste Älteste, von dem berichtet wird, daß er ein reguläres Gehalt erhalten habe, anstatt sein eigenes Geschäft neben der Predigtstätigkeit führen zu müssen. Daran hatte sich offenbar eine Kontroverse im Gemeinderat entzündet: StAH 521-5-6, Bd. 1, S. 16, 18, 20, 30, 33, 35.

46 *Historische Kirchen-Nachrichten*, S. 295.

47 *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 4, S. 568.

48 StAH 521-5-248, Bd. 4: „Ontdeckinge van Eenige suptyle en dubbelsinnige neepen“, fol. (2) v.

49 Obwohl er keine Quelle beibrachte und seine Information höchstwahrscheinlich aus Boltens Kirchengeschichte bezogen haben wird, behauptete B. C. Roosen, daß Jan zu einer lamistischen Position neigte, s. Roosen, 1886, S. 55. Unterstellt man eine offensichtliche Popularität des Galenus bei einigen Mitgliedern der Gemeinde zu Hamburg und Altona und die Aufnahme, die einige lamistische Mitglieder aus den Niederlanden in der Gemeinde gefunden hatten, könnte ein Prediger mit lamistischen Neigungen von einigen Gemeindegliedern wohlwollend begrüßt worden sein. — Trotzdem sollten solche Parteilichkeiten mit Vorsicht behandelt werden, da

sie von Zeitgenossen in der polemischen Auseinandersetzung recht freizügig verwendet wurden. Es ist zwar eine Vermutung, aber mit seiner Antwort aus dem Jahre 1707 auf die Prädestinationslehre des Jacob Cornelis könnte Geeritt selber unter dem Verdacht von Irrtümern gestanden haben, die dem Sozianismus ähnlich waren. In diesem Dokument von 1707 (StAH 521-5-248, Bd. 4, „Coppia van myn utgegeevenen aenmerkingen, oover Jacob Cornelisen syn stiel van Praedickinge, in sonderhey, dat hy tweemaal daerin gestelt heeft, dat alle geloovigen sonderen syn“, fol. (9) r, lag Geeritt viel daran zu bemerken, daß seine Haltung nicht mit dem Sozianismus verwechselt werden sollte.

50 Über Jacob schrieb Bolten: „Viele seiner Gemeinde liebten ihn wegen seiner Rechtgläubigkeit; manche aber mißbilligten seinen unzeitigen Eifer, indem er die Streitigkeiten mit seinen Collegen öffentlich auf der Kanzel vorbrachte“ (S. 296 f.). B. C. Roosen behauptete, daß Jacob Jan vor der Gemeinde angegriffen habe, Roosen, 1886, S. 55.

51 StAH 521-5-248, Bd. 4.

52 Dieser Vorwurf wird im Titel des Manuskriptes erhoben, aber ist besonders klar auf ebd., fol. (5) v–(6) r formuliert.

53 Ebd., fol. (3) r.

54 Ebd., fol. (8) r – (8) v.

55 StAH 521-5-4.

56 Vgl. bes. ebd., Punkte 2, 3 und 5.

57 StAH 521-5-5, bes. Punkt 5.

58 Dieser Aufsatz ist eine Fassung von Kapitel 4 meiner Magisterarbeit *Conflict and Adaptation in an Exile Community: Flemish Mennonites in Altona and Hamburg, 1649-1711* (Master's thesis, Department of History, Queen's University, Kingston, Canada, 1993). Für eine Unterstützung, die diese Forschungsarbeit ermöglichte, möchte ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst danken. — B. C. Roosen ist der einzige Autor, der über die Geschichte der Streitigkeiten geschrieben hat, die hier noch einmal einer Prüfung unterzogen wurden, s. seine Geschichte der Mennnoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona. Hamburg 1886 (Teil 1) und 1887 (Teil 2): bes. 1886, vierter Abschnitt. Dieser Aufsatz stützt sich mehr auf die Originaldokumente als auf die Darstellung Roosens.

Erziehung und Pietismus bei den preußischen Mennoniten im 19. Jahrhundert

Obwohl der Titel darauf schließen läßt, daß diese Abhandlung alle Varianten der mennonitischen Erziehung in Preußen umfaßt, konzentriert sie sich nur auf einen Aspekt — nämlich die mennonitische Schule, die 1826 in Rodlofferhuben⁰ in der Nähe von Marienburg ihren Anfang nahm. Die Geschichte der Gründung dieser Schule, ihrer Entwicklung und ihres Verschwindens bietet einen faszinierenden Einblick in das Leben der preußischen Mennoniten. Größere Veränderungen fanden in dieser Epoche statt, und die Schule in Rodlofferhuben verschafft uns Zugang zu dieser Entwicklung.

Bevor wir uns eingehender mit der Schule befassen, ist es wichtig, zunächst einmal den geschichtlichen Zusammenhang ins Auge zu fassen. Die Mennoniten in der Region von Danzig bis Thorn hatten bis zur Teilung Polens, die im Jahre 1772 begann, unter polnischer Herrschaft gelebt.¹ Unter polnischer Herrschaft war man den Mennoniten gegenüber tolerant und man ließ ihnen weitgehend Freiheit bei der Gestaltung ihrer eigenen Gemeindeorganisation. Gemeinden wurden gegründet, obwohl sie keine Korporationsrechte besaßen. In den 1620er Jahren hatten die Mennoniten eine Feuerversicherungsgesellschaft gegründet. Polen war ein locker organisiertes Land mit zahlreichen ethnischen Gruppen, das von einem relativ schwachen Monarchen regiert wurde. Innerhalb dieser Vielzahl von Gruppen genossen die Mennoniten beträchtliche Freiheiten. Diese Freiräume vergrößerten sich noch im achtzehnten Jahrhundert, als nämlich die polnische Monarchie und mit ihr die Zentralregierung (Djem) stetig an Macht verlor. Für religiöse Minderheiten wie die Mennoniten bedeutete eine geschwächte Zentralregierung mehr Unabhängigkeit und Freiheit.

Bei der ersten Teilung Polens kamen die Mennoniten der polnischen Provinz Königliches Preußen, der früheren Provinz Westpreußen, unter preußische Herrschaft. Bei der zweiten Teilung im Jahre 1793 wurde auch Danzig der preußischen Kontrolle unterstellt.² So lebten nach 1793 alle Mennoniten von Danzig bis Thorn unter preußischer Herrschaft.

Unter ihr erlebten die Mennoniten eine ganz andere Staatsführung. Anstelle einer schwachen Zentralregierung mit einem schwachen König und einem handlungsunfähigen Parlament mit ständiger Einmischung des Auslandes wurden die Mennoniten einer stark zentralisierten Regierung, die um den

König aufgebaut war, unterworfen. Die regionalen Adligen in Preußen besaßen keine Macht, und der König übte uneingeschränkt die Kontrolle aus. Die preußische Bürokratie war erfahren und sehr gut organisiert. Unmittelbar nach der Teilung Polens wurde den Mennonitengemeinden aufgetragen, über Geburten, Todesfälle, Heiraten und Taufen Kirchenbücher zu führen. Preußen besaß eine starke Armee und verlangte von allen Männern im wehrfähigen Alter den Militärdienst. Die offizielle Sprache war deutsch, und so wurde für die offizielle Korrespondenz und in der Schule die deutsche Sprache benutzt. Um 1826 erinnerten sich nur noch die älteren Leute an die Zeit vor der preußischen Herrschaft. Die deutsche Sprache sowie preußische Schulen, Kultur, Staatsführung und Nationalismus waren Teil ihrer Gesellschaft geworden.

Von Anfang an jedoch waren die Mennoniten besorgt über die preußische Staatsführung. Es war für sie schwierig, von Friedrich dem Großen die Freistellung vom Militärdienst zu erhalten. Als sie ihnen schließlich gewährt wurde, stellte Friedrich Bedingungen. Sie mußten eine finanzielle Abgabe von fünftausend Talern pro Jahr an die Kadettenanstalt in Kulm leisten und der Erwerb weiteren Landes wurde verwehrt.³ Die Mennoniten waren nicht gewillt, ihre Opposition hinsichtlich des Wehrdienstes aufzugeben, und sie machten sich keine Illusionen über Friedrich den Großen und seine Nachfolger. Daher entschlossen sich viele von ihnen zur Auswanderung in die Steppen Rußlands. Die erste Gruppe siedelte sich 1789 in Neu-Rußland an. Eine zweite Gruppe kam 1795, und die Kolonie Molotschna wurde 1804 gegründet. Nach 1804 kamen immer wieder kleine Grüppchen nach Neu-Rußland. Dies zog sich über ein dreiviertel Jahrhundert hin.⁴ 1820 zogen zwei größere Gruppen in die Kolonie Molotschna und gründeten die friesische Gemeinde Rudnerweide und die altflämische Gemeinde Alexanderwohl. Die Auswanderung nach Neu-Rußland dauerte über 1826 hinaus, bis in die 1870er Jahre und bis zur Auflösung der Rodlofferhubener Schule, die sich zu jenem Zeitpunkt in Bröskefelde befand. Es ist bemerkenswert, daß während der ganzen Zeit, in der die Schule bestand, Mennoniten aus ihrem Einzugsgebiet nach Neu-Rußland abwanderten. Viele der führenden Männer, die wagemutigsten Leute, man kann vielleicht sagen, die engagiertesten Gemeindeglieder verließen Preußen in diesem halben Jahrhundert.

Die Zeit von 1826 bis zum Zeitpunkt der Schließung der Schule in den 70er Jahren war eine Zeit sich wandelnder Einstellung zu Frieden und Wehrdienst. Während der Kriege gegen Napoleon von 1806 bis 1815, als der preußische König Friedrich Wilhelm III. alle Preußen zu den Waffen rief, um das Land von den „gottlosen“ Franzosen zu befreien, hielten die leitenden Mennoniten

dem entgegen: „Mennonit sein heißt wehrlos sein. Dieses aufzugeben, hieße das Mennonitsein aufzugeben.“⁵ Am Ende dieses Zeitabschnittes, als Preußen sich wieder im Krieg mit Frankreich befand und die preußische Regierung unter Bismarck die Mennoniten zur Armee einberief unter den Bedingungen der Kabinetts-Order von 1867, forderte Dr. Wilhelm Mannhardt, ein junger mennonitischer Gelehrter aus Danzig, die Mennoniten, sowohl Männer als auch Frauen, auf, sich aktiv an diesem Krieg zu beteiligen, denn der Krieg könne gutgeheißen werden „als vor Gott und seinem Wort geheiligt anerkannt.“⁶ Im Gegensatz zu anderen Kriegen, so argumentierte Mannhardt, war der Krieg Preußens ein gerechter Krieg, mit Gottes Hilfe geführt, um den König und das Vaterland zu verteidigen. Eine bedeutende Wende war eingetreten hinsichtlich der Wehrlosigkeit. Die mennonitische Schule war zweifellos von diesem Wandel betroffen und hatte vielleicht sogar zu dieser fundamentalen Umwandlung in der Einstellung der Mennoniten zu Staat und Militärdienst beigetragen.

Die Jahre, in denen die mennonitische Schule existierte, ließen auch einen bedeutenden Wandel der Gemeinden in Preußen erkennen. 1826, als die Schule gegründet wurde, waren die Mennonitengemeinden in Preußen, bedingt durch ihre Konfession, nicht als Körperschaften beim Staat registriert. Mennoniten mußten doppelte Kirchenbeiträge bezahlen. Zusätzlich zum Unterhalt der eigenen Gemeinden mußten sie die Kirchensteuer für die örtliche evangelische oder katholische Kirche entrichten.⁷ In den 1870er Jahren wurden den Mennonitengemeinden die Korporationsrechte zuerkannt, weil die Mennoniten bereit waren, den Militärdienst unter den Bedingungen der Kabinetts-Order von 1867 zu übernehmen. Sie waren zwar immer noch eine Freikirche, aber sie hatten eine sehr viel stärkere Stellung, weil sie rechtlich von der Regierung anerkannt waren.

Wenden wir uns nun der Geschichte der mennonitischen Vereinsschule zu. Die Schule wurde 1826 von Gliedern der Mennonitengemeinden Danzig und Heubuden in Rodloffhuben gegründet.⁸ Schon die Schilderung ihrer Gründung läßt Licht auf einige wichtige Veränderungen fallen, die sich damals in den preußischen Gemeinden vollzogen.

Die Heubudener Mennonitengemeinde war bis 1728 vom Danziger Ältesten bedient worden.⁹ Seit 1728 hatte die Gemeinde ihren eigenen Ältesten. Die Gemeinde war ziemlich groß. 1804 zählte sie (Mitglieder und Kinder) 1643 Personen. 1846 waren es noch 1225. Das Absinken war wahrscheinlich auf die Auswanderung nach Neu-Rußland zurückzuführen.

Um 1820 war Heubuden zu einem Zentrum pietistischen Lebens geworden. 1817 hatte die Gemeinde Kontakt mit der Bibelgesellschaft in Berlin aufge-

nommen und einige Beiträge an sie geschickt. 1822 hatte Heubuden die ersten Beiträge für ausländische Missionen erhoben und sie an eine Baptisten-Mission in London weitergeleitet. 1823 besuchte der englische Baptisten-Missionar Angas Mennonitengemeinden in Westpreußen. Beiträge für ausländische Missionen wurden bis 1854 nach London geschickt und von da ab an die holländische mennonitische (Doopsgezinde) Missionsgesellschaft für ihre Arbeit auf Java. Heubuden war unverkennbar zum Zentrum pietistischer Aktivitäten geworden. Hinweise auf die Schule lassen ganz klar erkennen, daß sie an der aufkommenden pietistischen Richtung ausgerichtet sein sollte.

Die andere Gemeinde, die an der Gründung der Schule beteiligt war, war die Danziger Mennonitengemeinde und vor allem ihr Pastor Jakob van der Smissen II.¹⁰ 1826 war v. d. Smissen einundvierzig Jahre alt. Er war ein Sohn der Familie van der Smissen in Hamburg, die dort ein sehr großes Familienunternehmen besaß. Jakob verlor 1812 seinen Vermögensanteil, und 1824 ging das Unternehmen seines Vaters in Konkurs.¹¹ Der Vater, Jacob Gysbert van der Smissen, war unter dem Einfluß der mährischen Brüder Pietist geworden.¹² Er führte einen ausgedehnten Briefwechsel mit Briant, Jung-Stilling, Lavater, Matthias Claudius und anderen Pietisten. Sein Sohn Jakob wuchs unter diesem Einfluß auf und entwickelte sich während seiner Amtszeit zu einem starken Verfechter des Pietismus. Er erhielt seine erste Ausbildung im Elternhaus von dem Privatlehrer Jacob W. Mannhardt. Anschließend studierte er in den Niederlanden und versuchte dort, eine Bäckerei einzurichten. Doch er gab das alles auf, um 1818 Pastor in Friedrichstadt zu werden. Dies war eine Stelle mit festem Gehalt, aber die Gemeinde war so klein, daß sie ihn nicht genügend unterstützen konnte. Jakob ging 1824 nach Danzig und bewarb sich als Pastor. Er erwartete ein Gehalt, das seinen Bedürfnissen entsprach. Die Danziger Mennonitengemeinde, die nie einen angestellten Prediger gehabt hatte, sondern stets von Laienpredigern bedient worden war, die aus den eigenen Reihen gewählt waren, zeigte sich zunächst abweisend. Aber die Danziger Mennoniten erlebten gerade eine größere Führungskrise und konnten keine jungen Männer finden, die bereit waren, die Wahl zum Predigtamt anzunehmen. Weil van der Smissen einen guten Eindruck hinterließ, entschloß sich die Gemeinde, ihn eventuell anzustellen. Er kam am 30. Juni 1826 mit seiner Frau und fünf Kindern an. Die Zahlung seines Gehaltes wurde abgesichert, indem sich 96 Gemeindeglieder verbürgten, jährlich fünfhundert Taler zehn Jahre lang aufzubringen.

Obwohl van der Smissen erst ein paar Monate vor der Eröffnung der Schule in Danzig ankam, war man offensichtlich schon auf ihn aufmerksam

geworden. Wenn auch nicht klar ist, inwieweit er bei der Planung der Schule mitgewirkt hat, so ist doch bemerkenswert, daß er die Einweihungsfeier der Schule im Herbst 1826 leitete.¹³ Vielleicht ist der Beschluß zur Gründung der Schule sehr schnell gefallen, und vielleicht hat van der Smissen dabei eine bedeutende Rolle gespielt.

Die Schule in Rodlofferhuben war eine Vereinsschule. Eine Initiativgruppe interessierter Einzelpersonen aus den beiden Gemeinden Danzig und Heubuden bildete den Schulträger. Die Schule scheint während der ganzen Zeit ihres Bestehens eine Vereinsschule geblieben zu sein.

Der erste Lehrer, der als Schulleiter vom Verein angestellt wurde, war Friedrich Wilhelm Lange aus Brenkenhofswalde. Daß Lange der erste gewählte Lehrer war, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß die Schule ein Zentrum zur Lehre und Förderung des Pietismus sein sollte. Langes Onkel (oder Verwandter, wie es in manchen Quellen heißt) Wilhelm war ein Lutheraner, der sich der Gemeinde Brenkenhofswalde 1788 oder 1790 angeschlossen hatte. Wilhelm wurde 1802 zum Prediger und 1810 oder 1812 zum Ältesten gewählt.¹⁴ Infolge seines Wirkens schlossen sich zahlreiche Lutheraner aus der Umgebung der Mennonitengemeinde Brenkenhofswalde an. Wilhelm Lange hatte engen Kontakt zu mährischen Pietisten.¹⁵

Die Quellen besagen, daß in der Gemeinde Brenkenhofswalde Evangelisation, Mission, Missionsfeste, Abstinenz, Musik und Erziehung besonders betont wurden. Es ist interessant, daß Friedrich Lange nach seiner Auswanderung nach Gnadenfeld in Rußland bei der Gründung der Brüderschule in Gnadenfeld mitgeholfen hat. Als ersten Lehrer berief er Heinrich Franz I., der in der Schule von Rodlofferhuben sein Schüler gewesen war.¹⁶ Die enge Verbundenheit F. W. Langes mit dem Pietismus wird auch daran deutlich, daß er bei der Trauung des lutherischen Pietisten Eduard Wüst diente.¹⁷ F. W. Lange war offensichtlich stark auf den Pietismus festgelegt, als er nach Rodlofferhuben kam.

Demnach begann die Schule in Rodlofferhuben in pietistischer Tradition, die religiöse Erneuerung durch Erziehung zu fördern. Zum Lehrplan der Schule gehörten tägliche biblische und religiöse Unterweisung, ansonsten glich er dem einer deutschen städtischen Bürgerschule.¹⁸ Die Schule verband eine qualifizierte Ausbildung mit einer regulären religiösen Erziehung. Während der zehn Jahre, in denen die Schule in Rodlofferhuben bestand, war Friedrich Lange ihr Lehrer. In diesem Jahrzehnt fanden in der Schule monatlich Missionsversammlungen statt unter der Leitung der Missionsgesellschaft in Danzig, die überkonfessionell war, der aber Mennoniten angehörten.

Nach zehnjährigem Bestehen der Schule, im Jahre 1836, bezichtigten die nichtmennonitischen religiösen Verantwortlichen in Marienburg Friedrich Lange, Pietist zu sein, und auf Betreiben der Geistlichen Marienburgs wurde die Schule geschlossen.¹⁹ Die Details der nun folgenden Diskussion sind nicht bekannt, aber am Ende wurde die Schule in Rodlofferhuben geschlossen und zog nach Bröscherfelde bei Neuteich um. Der Widerstand der Geistlichen Marienburgs vollzog sich vor dem Hintergrund, daß im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts verschiedene deutsche Städte und Staaten Gesetze gegen pietistische Umtriebe erlassen hatten. Die Staatskirchen einiger Gebiete erblickten in den pietistischen Umtrieben offensichtlich eine Bedrohung ihrer eigenen Autorität. Denn obwohl die Schule in Rodlofferhuben mennonitisch war, waren ihre pietistischen Aktivitäten, wie z. B. die Missionsfeste, ökumenisch, und ihr Einfluß reichte bis in die benachbarten lutherischen und reformierten Kirchen. Die Geistlichen Marienburgs fanden offensichtlich Gehör bei den offiziellen Regierungsstellen und konnten die Schließung der Schule von Rodlofferhuben durchsetzen.

Nachdem die Schule in Rodlofferhuben geschlossen worden war, wurde sie unmittelbar darauf etwas weiter nördlich in Bröscherfelde wiedereröffnet, weit genug entfernt von Marienburg, so daß die dortigen Geistlichen ihre Arbeit nicht behindern konnten. Johann Töws, ein Prediger der Gemeinde Ladekopp, stiftete Land für die Schule und einen Garten in ihrer Nähe.²⁰ Töws sympathisierte mit der pietistischen Bewegung, denn er hatte am Anfang der 1830er Jahre beim Aufbau einer Missionsgesellschaft in der Gemeinde Ladekopp mitgeholfen. Diese Missionsgesellschaft war ein Zweig der Danziger Missionsgesellschaft, die ökumenisch arbeitete und zu der auch Danziger Mennoniten gehörten. Es scheint, als ob van der Smitten, der Prediger der Danziger Mennonitengemeinde, mit dieser Gesellschaft verbunden war.

Friedrich Lange blieb etwa zwei Jahre Lehrer der Schule in Bröscherfelde. 1838 oder 1839 (die Quellen stimmen im Datum nicht überein) gab er das Amt an der Schule auf und wanderte nach Gnadenfeld in Rußland aus.²¹ Er wurde sofort zum Prediger und im Jahre 1841 zum Ältesten in Gnadenfeld gewählt. Der Verein, der die Schule in Bröscherfelde betrieb, stellte Karl Gottlieb Roller ein, der aus Bütow in Pommern kam. Roller unterrichtete von 1838 oder 1839 bis 1859, eine Periode von zwanzig Jahren. Über Roller ist sehr wenig bekannt. Sein Name und seine Herkunft lassen vermuten, daß er keinen mennonitischen Hintergrund hatte. Welche Schwerpunkte er setzte und welchen Einfluß er ausübte, ist unklar.²²

1835, ein Jahr vor dem Umzug von Rodlofferhuben nach Bröskefelde, gab Jakob van der Smissen seine Predigerstelle bei der Danziger Mennonitengemeinde auf. 1836, ein Jahr später, stellte die Danziger Gemeinde Jakob Mannhardt an, der 35 Jahre alt und seit 1826 Pastor in Friedrichstadt gewesen war. Wer war Jakob Mannhardt?²³ Sein Vater war ein lutherischer Lehrer aus Württemberg in der Nähe von Tübingen, der von Jakob Gysbert van der Smissen nach Hamburg gerufen worden war, um seine Kinder zu unterrichten. In Hamburg lernte er van der Smissens Nichte kennen, die er heiratete. Mit finanzieller Unterstützung seines Schwiegervaters (auch ein van der Smissen) wurde er Gutsbesitzer in Holstein. Hier wurde Jakob 1801 geboren. Jakob besuchte ein Gymnasium in Lübeck und wohnte dort im Haus eines reformierten Pastors. Später studierte er in Tübingen als erster mennonitischer Geisteswissenschaftler jener Universität und schloß seine Ausbildung in Bonn ab. Er wurde 1826 Prediger in Friedrichstadt, als Jakob van der Smissen nach Danzig ging. Mannhardt kam also 1836 nach Danzig mit dem gleichen pietistischen Hintergrund wie Jakob van der Smissen, mit beachtlichen ökumenischen Kontakten und mit einer hervorragenden theologischen Ausbildung, zumindest für mennonitische Verhältnisse. Jakob Mannhardt war Ältester der Danziger Gemeinde von 1836 bis 1885, also über den Zeitpunkt hinaus, an dem die Schule geschlossen wurde. Während dieser Jahre gehörte er der Danziger Missionsgesellschaft an. Wie oben vermerkt, war die Missionsgesellschaft in Ladekopp, in der Johann Töws eine wichtige Rolle spielte, ein Zweig der Danziger Gesellschaft.²⁴ Johann Töws war Ältester der Gemeinde Ladekopp von 1853 bis 1873. Diese beiden Männer spielten eine entscheidende Rolle in der Schule von Bröskefelde von 1836 bis zu ihrer Schließung Ende der 1870er Jahre.

Aus den zwei Jahrzehnten, in denen Roller Lehrer war, ist über die Schule relativ wenig bekannt.²⁵ 1859 mußte Roller aus gesundheitlichen Gründen seine Arbeit niederlegen. Er wurde durch einen Herrn Reich aus Danzig ersetzt. Über Reich ist noch weniger bekannt. In den Berichten erscheint nicht einmal sein Vorname. Als er 1862 wegging, nachdem er drei Jahre unterrichtet hatte, wurde Johannes Claassen sein Nachfolger.²⁶ Claassen hatte möglicherweise schon mit Reich zusammen ein Jahr lang unterrichtet.

Claassen war der Sohn einer Mennonitenfamilie aus dem preußischen Königsberg. Seine Ausbildungslaufbahn war äußerst bewegt. Zunächst studierte er Landwirtschaft, dann Betriebswirtschaft, anschließend Literatur und Kunst. Er setzte seine Ausbildung mit einem Theologiestudium in Berlin fort und beendete seine Studien mit Philosophie. 1861 oder 1862 kam er nach Bröskefelde, um dort zu unterrichten.²⁷ Damals war er sechszwanzig Jahre

alt. Er unterrichtete in Bröscherfelde bis 1866. Nach den Berichten war er angesehen und beliebt. Er erneuerte die Schule, die Zahl der Schüler wuchs auf sechzig. Weiterhin veranstaltete er monatlich missionarische Begegnungen in der Schule. Aber Claassen scheint nicht nur Sympathie für den Pietismus empfunden zu haben, er wollte ihn auch aktiv fördern. Er gab sich nicht damit zufrieden, die Schule in ihrer traditionellen Form zu belassen, sondern verfolgte das Ziel, sie in ein mennonitisch theologisches Seminar umzugestalten. Viele Leute, die in dieser Schule eine Ausbildung erhalten hatten, waren später zu Predigern gewählt worden, aber Claassen meinte, die Schule sollte zu einer speziellen Ausbildungsstätte für Prediger ausgebaut werden. Diese Empfehlung enthielt gewichtige Folgerungen. In solch einem Seminar würden stärker als bisher pietistische Ideen vorangetrieben werden. Ein Seminarprogramm hätte auch bezahlte Prediger vorausgesetzt. Die Stadtgemeinde Danzig hatte einen bezahlten Prediger, aber die Landgemeinden in den 1860er Jahren hatten diese Form pastoraler Gemeindeleitung nicht übernommen. Von ihnen war Widerstand zu erwarten.²⁸

Claassens Bemühungen um eine Veränderung der Schule fanden nicht die Zustimmung der Schulträger, und so verließ er die Schule. Er ging an die Zahnsche Erziehungsanstalt und wurde bald Theosoph. Er schrieb jedoch weiterhin für die Mennonitischen Blätter, jene mennonitische Zeitschrift, die 1854 von Jakob Mannhardt, dem Ältesten der Danziger Mennonitengemeinde, begründet worden war. Ob Mannhardt Claassens Versuch, die Schule in ein Seminar umzuwandeln, unterstützt hat, ist nicht klar.

Den Berichten zufolge setzte nach dem Weggang Claassens der Niedergang der Schule ein. Die Namen der letzten Lehrer sind nicht bekannt. In den späten 1870er Jahren wurde die Schule geschlossen, weil „diejenigen, die sie unterstützten, nach Rußland oder Amerika auswanderten.“²⁹ Das Gebäude in Bröscherfelde wurde 1880 abgerissen. Damit ging ein äußerst interessantes Kapitel der westpreußischen Mennonitengemeinden zu Ende.

Welche Bedeutung hatte diese Schule? Erstens stellt diese Schule den einzigen Versuch der Danziger und westpreußischen Mennoniten dar, eine Sekundarschule aufzubauen. Es ist interessant, daß diese große mennonitische Gemeindegruppe, die etwa vierhundert Jahre bestand, keine Erziehungseinrichtung außer dieser Schule hervorbrachte.

Zweitens bietet die Geschichte der Schule einen flüchtigen Einblick in die Entwicklung des Pietismus unter den Mennoniten in Westpreußen. Am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, insbesondere in den zwanziger und dreißiger Jahren, setzte der Pietismus neue Akzente. Die führenden Personen der Mennonitengemeinden Danzig, Ladekopp und Heubuden waren aktive

Förderer dieser neuen Art, religiöses Leben zu erneuern und ihm Ausdruck zu verleihen. Am Ende dieses Abschnittes, in den 70er Jahren, war der Höhepunkt des pietistischen Einflusses überschritten, die einflußreichsten Pietisten waren nach Rußland und Amerika abgewandert. Aus dem Inhalt der Mennonitischen Blätter geht aber hervor, daß der Pietismus deshalb noch lange nicht tot war. In den 1860er Jahren verlagerte sich jedoch der Schwerpunkt von der Erneuerung der Gemeinden hin zur Förderung der Auslands-mission. Es scheint auch, daß die pietistischen Schreiber zunehmend aus den westdeutschen Gebieten kommen und weniger aus dem Danziger Raum. Es bleibt die Frage, wie es zu dem Niedergang der Schule kommen konnte. Jakob Mannhardt ist in seinem ganzen Leben nicht müde geworden, den Pietismus zu fördern, zumindest soweit es die Mennonitischen Blätter betrifft. Die Zeitschrift brachte die Jahresberichte der Holländischen Mennonitischen Missionsgesellschaft, es erschienen laufend Artikel über die Missionsarbeit auf Java und Sumatra, Berichte über Heinrich Dirks Missionswerk auf Sumatra, ein längerer Beitrag über David Livingston neben zahlreichen anderen Artikeln über den Pietismus. Da Mannhardt den Pietismus so kräftig unterstützte, bleibt es rätselhaft, warum die Schule, eine Einrichtung, die den Pietismus förderte, eingehen konnte.

Drittens wirft die Geschichte vom Aufstieg und Fall der Schule die Frage auf, ob innerhalb der Mennoniten in Westpreußen und Danzig darüber gestritten wurde, welchen Stellenwert die Erziehung haben sollte. 1867 und 1868 erschienen in den Mennonitischen Blättern zahlreiche Beiträge, in denen der Aufbau einer Schule zur Ausbildung von Missionaren gefordert wurde, die in die „heidnischen Länder“, insbesondere nach Java und Sumatra gehen wollten. Viele Autoren befürworteten die gerade erst eingerichtete Missionsschule in Amsterdam. J. Töws, der Älteste der Gemeinde Ladekopp, der Land für die Schule in Bröskefelde zur Verfügung gestellt hatte, bestritt in einem Beitrag die Notwendigkeit einer solchen Ausbildungsstätte für Missionare. Nötig sei, so argumentierte er, daß zukünftige Missionare durch den Heiligen Geist geschult würden. Mit dieser Ausbildung ausgerüstet, so sein Argument, benötigten sie nur noch ein Minimum an sprachlicher Schulung und ein wenig Allgemeinbildung. Die göttliche Liebe und der Heilige Geist würden ihrer Schwachheit aufhelfen, schloß Töws.³⁰ In der Dezemberausgabe brachte der Älteste Christian Schmutz eine Erwiderung, in der er Töws und seine Gesinnungsgenossen mit „ihr lieben unstudierten Amtsbrüder alle“ anredete.³¹ Den Grund für die Ablehnung einer Predigerschule durch eine Gruppe fand Schmutz in der Bibel („weil in der heiligen Schrift kein ausdrücklicher Befehl dazu und kein Beispiel davon zu finden ist“).

Läßt sich daraus auf eine entschiedene Ablehnung jeglicher höherer Bildung in den ländlichen Mennonitengemeinden schließen? War die Forderung nach einer besseren Ausbildung vorwiegend ein Anliegen, das von Gliedern der Stadtgemeinden wie Mannhardt, Claassen und anderen verfochten wurde? Deutet das auch darauf hin, daß sich in Preußen zwei unterschiedliche Typen von Pietismus entwickelt hatten, ein städtischer, bildungsfreundlicher, unterstützt von Geschäftsleuten der Danziger Mennonitengemeinde, und ein ländlicher, der jeglicher höheren Bildung mißtraute, städtische Einflüsse fürchtete und sich auf eine verengte, buchstabengetreue Auslegung der Bibel stützte? War deshalb das Absterben der Schule gar nicht auf die Abwanderung führender pietistischer Persönlichkeiten nach Rußland und Amerika zurückzuführen, sondern scheiterte sie an dem Widerstand der Landgemeinden? Hat Claassen, ein energischer Befürworter einer breitgefächerten Ausbildung, den Anstoß zur Schließung der Schule gegeben, als er seine Vorstellungen entwickelte, die Schule zu einer Ausbildungsstätte für Lehrer auszubauen? Verloren die Landgemeinden ihr Interesse an der Schule, als ihnen die Auswirkungen von Claassens Plänen deutlich wurden? Vielleicht ist das der Grund dafür, daß der einzige Hinweis auf die Schule in Bröscherfelde, der 1868 in den Mennonitischen Blättern erschien, aus der Feder von Johannes van der Smissen stammte, der in diesem Jahr von Galizien nach Sembach in der Pfalz ging, um die dortige Predigerstelle zu übernehmen. Er verglich die Realanstalt im Weierhof mit der Schule in Bröscherfelde und bemerkte, daß im Weierhof keine Pastoren ausgebildet würden, während die Schule in Bröscherfelde zur Schulung einer Anzahl mennonitischer Prediger beigetragen hätte.³² Möglicherweise war die Schule in Bröscherfelde zu einem solch heißen Eisen geworden, daß nicht mehr offen darüber geredet werden konnte.

Viertens läßt die Geschichte der Schule die Frage aufkommen, ob es eine Wechselwirkung gegeben hat zwischen dem aufkommenden und wieder nachlassenden Interesse am Pietismus und der geschwundenen Überzeugung, daß der Militärdienst abzulehnen sei. Jakob Mannhardt wurde als eine Persönlichkeit dargestellt, der es zu verdanken war, daß es beim Wechsel von der Ablehnung des Militärdienstes zu dessen Annahme nicht zu einer Spaltung in der Gemeinde Danzig gekommen ist. Mannhardt hatte seine Wurzeln in der lutherischen Kirche und nicht in den Mennonitengemeinden. Seine theologische Ausrichtung in jungen Jahren war pietistisch, und er wurde in lutherischen und reformierten Kreisen ausgebildet. Diese Kreise hatten sicherlich kein Verständnis für Wehrlosigkeit und Verweigerung des Militärdienstes und haben es auch nicht gefördert. Gab es eine Verbindung

zwischen pietistischer Theologie und der Ablehnung des Militärdienstes? Hat Mannhardts Theologie, eine Mischung aus Pietismus und klassischem Protestantismus, die Voraussetzung geschaffen, die es den Mennoniten ermöglichte, den Militärdienst zu akzeptieren? Zweifellos war Mannhardt 1870 ein überzeugter Befürworter der deutschen militärischen Aktionen, der sich auch für die ungeteilte Unterstützung durch die Mennoniten einsetzte. Es fragt sich, ob die wachsende Unterstützung militärischer Belange seinen Einsatz für die Schule minderte. Wenn ja, warum?

Fünftens stellt sich die Frage, welche Ausstrahlung von der Schule in Rodlofferhuben und Bröskefelde, die wesentlich durch die pietistische Bewegung geprägt war, nach Rußland und Amerika ausgegangen ist. In den meisten Studien über das Mennonitentum in Rußland wurde der pietistische Einfluß, der von der Gemeinde Brenkenhofswalde ausging, stark hervorgehoben. Diese Studie legt es nahe, daß es ein weiteres bedeutendes pietistisches Zentrum in Preußen gegeben hat, das auf die Glieder der russischen Mennonitengemeinden eingewirkt hat. Einige Spuren dieses Einflusses führen anscheinend auch in die Vereinigten Staaten als Folge der Auswanderung um 1870 aus Preußen. Welchen Einfluß übten diese Auswanderer in Rußland, in den Vereinigten Staaten und vielleicht sogar in Kanada aus?

Sechstens herrscht in verschiedenen Veröffentlichungen eine erstaunliche Stille über die Schule in Westpreußen. Zum Beispiel in den Mennonitischen Blättern. Mannhardt, der Schriftleiter der Mennonitischen Blätter, unterstützte die Missionsschule in Amsterdam und stellte für das Projekt einer Predigerschule auf dem Weierhof in den sechziger Jahren viel Publikationsraum zur Verfügung. Aber über die Schule in Bröskefelde brachte er keinen einzigen Artikel.

In einer der wichtigsten Studien über die Mennoniten in Westpreußen wird die Schule in Rodlofferhuben und Bröskefelde nicht einmal erwähnt. Die Studie wurde nach dem ersten Weltkrieg von Hermann Mannhardt, einem Neffen Jakob Mannhardts, geschrieben: „Die Danziger Mennonitengemeinde: Ihre Entstehung und Ihre Geschichte von 1569–1919“.³³ H. G. Mannhardt diente der Danziger Mennonitengemeinde als Prediger und Ältester von 1879 bis 1927. Er wurde von seinem Onkel Jakob Mannhardt ordiniert, mit dem er zusammen einige Jahre gemeinsam als Pastor diente. Besonders erstaunlich ist, daß die Schule in der genannten Studie nicht erwähnt wird, obwohl H. G. Mannhardt selbst von 1871 bis 1875 Schüler der Schule in Bröskefelde war. Kann man aus der Tatsache, daß die Schule von Mannhardt nirgends erwähnt wird, darauf schließen, daß die Frömmigkeit und die Ausrichtung der Schule von den späteren Mennoniten in Danzig und

Westpreußen abgelehnt wurde? Hatten sich in dieser Angelegenheit die Gemüter so erhitzt, daß in einer Studie über die Gemeinde Danzig die Schule nicht einmal erwähnt werden konnte? Wenn das der Fall ist, dann wirft die Geschichte der Mennonitischen Vereinsschule einige wichtige Fragen über die Einstellung der Mennoniten in Preußen auf.

Die wichtigste Veröffentlichung der letzten Jahre über die Mennoniten in Danzig und Westpreußen ist das Buch von Horst Penner, *Die ost- und westpreußischen Mennoniten*, Band II, erschienen 1987.³⁴ Penner übernimmt lediglich — fast wörtlich — den Artikel über die Schule aus dem Mennonitischen Lexikon. Er macht keine Anmerkungen zu dem Artikel und gibt keine Bewertung über die Bedeutung der Schule. Obwohl er sie erwähnt, hält er sie anscheinend nicht für wichtig.

Selbst wenn der Schule in Rodlofferhuben und Bröskefelde nur ein kurzes Leben beschieden war, so wirft sie doch ein Schlaglicht auf einige der wichtigsten Entwicklungsprozesse bei den Mennoniten in Danzig und Westpreußen. Ebenso lenkt die Geschichte der Schule die Aufmerksamkeit auf Fragen über die innere Entwicklung und auf unbeantwortete Mehrdeutigkeiten in dieser mennonitischen Gruppe.

Übersetzung von Anneliese Zerger und Eckbert Driedger

0 Anmerkung des Übersetzers: Rodlofferhuben war kein Dorf; es bestand aus einigen Häusern, die zwischen Kalthof und Heubuden lagen und zu Kalthof gehörten.

1 Eine der besten englischsprachigen Studien der Geschichte Polens ist Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, 2 Bde., New York 1982.

2 Zur Diskussion der Probleme anlässlich der Übernahme Danzigs durch Preußen sowie Äußerungen des Widerstandes in der Bevölkerung gegen die preußische Kontrolle s. ebd.

3 Wilhelm Mannhardt, *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*, Marienburg, Selbstverlag der Altpreußischen Mennonitengemeinden, 1863, S. 120 ff.

4 Kürzlich sind zwei Studien erschienen, die sich mit der Auswanderung nach Neu-Rußland befassen: James Urry, *None but Saints*, Winnipeg 1989; John Friesen (Hg.), *Mennonites in Russia*, Winnipeg 1989.

5 Johann Donner, *Selbst-Biographie*, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1983, Nr. 41, S. 71–103.

6 Wilhelm Mannhardt, *Unsere Stellung zu dem gegenwärtigen Kriege*, in: Mennonitische Blätter, 6. Sept. 1870, S. 41 f.

7 Zur Diskussion der Probleme, die die preußischen Mennoniten bei ihrem Versuch hatten, von

der evangelischen Kirchensteuer loszukommen, s. Horst Penner, *Die ost- und westpreußischen Mennoniten II*, Kirchheimbolanden, Selbstverlag 1987, S. 113–17.

8 Ernst Crous, Art. *Rodloffhuben*, in: Mennonitisches Lexikon III, S. 527; Mennonite Encyclopedia IV, S. 350.

9 A. Driedger, Art. *Heubuden*, in: Mennonitisches Lexikon II, S. 306–12; Mennonite Encyclopedia II, S. 730–35.

10 Zur Geschichte der Danziger Gemeinde vgl. H. G. Mannhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569–1919*, Danzig 1919.

11 Ernst Crous, Art. *Jakob (II.) van der Smissen*, in: Mennonitisches Lexikon IV, S. 189 f., Mennonite Encyclopedia IV, S. 551.

12 Ernst Crous, Art. *Jacob Gysbert van der Smissen*, in: Mennonitisches Lexikon IV, S. 189.

13 Mennonitisches Lexikon II, S. 306–12.

14 Christian Neff, Art. *Wilhelm Lange*, in: Mennonitisches Lexikon II, S. 617, schreibt, daß Lange 1821 zum Ältesten ordiniert wurde.

15 Cornelius Krahn, Art. *Wilhelm Lange*, in: Mennonite Encyclopedia III, S. 288.

16 Cornelius Krahn, Art. *Friedrich Wilhelm Lange*, in: Mennonite Encyclopedia III, S. 287.

17 H. Goerz, Art. *Gnadenfeld*, in: Mennonite Encyclopedia II, S. 531.

18 J. Epp, Art. *Bröskerfelde*, in: Mennonitisches Lexikon I, S. 274 f.

19 Mennonitisches Lexikon II, S. 527.

20 Mennonitisches Lexikon I, S. 274 f.; auch: N. van der Zipp und andere, Art. *Töws*, in: Mennonitisches Lexikon IV, S. 342.

21 Mennonite Encyclopedia III, S. 287.

22 Ernst Crous, *Vom Pietismus bei den altpreußischen Mennoniten im Rahmen ihrer Gesamtgeschichte 1772–1945*, in: Mennonitische Geschichtsblätter 11 (Neue Folge 6), 1954, S. 20 f.

23 Vgl. den Artikel *Mannhardt*, in: Mennonitisches Lexikon III, S. 16–18.

24 Mennonitisches Lexikon I, S. 274 f.

25 Eine Durchsicht der Mennonitischen Blätter von 1854 bis 1859 ergab keinen Bericht über die Schule und keinen Kommentar über sie.

26 Christian Neff, Art. *Johannes Claassen*, in: Mennonitisches Lexikon I, S. 357 f.

27 Ebenda.

28 Ebenda.

29 Mennonitisches Lexikon I, S. 274 f.

30 J. Töws, in: Mennonitische Blätter, Aug. 1867, S. 47.

31 Christian Schmutz, in: Mennonitische Blätter, Dez. 1867, S. 77.

32 Johannes van der Smissen, Weierhof, in: Mennonitische Blätter Aug. 1868, S. 52.

33 S. Anm. 10.

34 S. Anm. 7.

Mennonitische Möbel:

Zeugnisse einer wandernden Gemeinschaft

Bericht einer Entdeckungsgeschichte

I. Identität inmitten der Fremde

Blumengart, Kolonie Menno, Chaco, Paraguay, Montag, den 28. Juni 1993, 10 Uhr morgens. Obwohl jetzt Winter ist, zeigt das Thermometer 30 Grad im Schatten. Schwer hängen die gelben Früchte in den Pampelmusenbäumen. Maria Falk, geborene Wiebe, hat gerade die große Wäsche zum Trocknen unter das Schattendach des Wohnhauses gehängt. Sie führt uns zum Geräteschuppen, wo die alte Kiste aus Kanada den Termiten zum Fraß und den Mäusen als Versteck dient. Trotz Schichten von Chacosand über von 66 Jahren Chaco-Hitze aufgeplatzter Farbe erkenne ich sofort an Form, Konstruktionsweise und an den Beschlägen, daß diese Kiste um 1800 in der Weichselniederung zwischen Danzig, Elbing und Marienburg getischlert wurde und daß sie also die drei Kontinente überspannende Emigrationsgeschichte der Bergthaler Mennoniten miterlebt hat.

Die Nachforschungen zur Erbgeschichte dieser einstigen Aussteuertruhe ergeben, daß sie vom Ältesten der Bergthaler Mennonitischen Gemeinde, Gerhard Wiebe (1827–1900), 1875 von Südrußland mit nach Kanada gebracht wurde.¹ Er leitete die Auswanderung der gesamten Bergthaler Gemeinde und deren Neusiedlung im Osten Manitobas. Von hier wanderten seine Nachfolger 1927 nach Paraguay, wobei die Aussteuertruhe wieder als Reisekiste diente, diesmal seinen Kindern. Es ist durchaus anzunehmen, daß diese Truhe bereits aus dem Haushalt seiner Eltern stammte oder aber durch die Mitgift seiner Frau in seinen Haushalt gebracht worden war. Auch die Nachbarin von Maria Falk holte aus einem Abstellschuppen zur Besichtigung eine Erbtruhe, die sowohl ihre äußere Form als auch ihre Geschichte mit der des Gerhard Wiebe gemein hat. Unser Begleiter, Johann R. Penner, der an der Entstehung eines kleinen Museums in Loma Plata zur Feier des 50jährigen Bestehens der Kolonie Menno beteiligt gewesen war, wird nun darauf drängen, diese und andere geschichtsträchtige Möbel vor Termiten, Mäusen, Hitze und Staub und vor dem Vergessen für dieses Museum zu retten, als Zeugnis einer Glaubens- und einer Kulturgeschichte.

Mit den Truhen kamen auch die Pendeluhrn der Manufakturen der Kröger, Mandtler und Hildebrandt von Rußland über Kanada zur Kolonie Menno, auch direkt von Rußland in die Kolonien Fernheim und Neuland sowie in

die südbrasilianischen Siedlungen in den Provinzen Santa Catarina und Parana. Und wenn eine solche Uhr dann die Bühne für die Aufführung von Arnold Dycks „Wellkoam op’e Forstei“ in der Zentralschule von Filadelfia schmückt, ist sie zum Symbol, wenn nicht zur Ikone mennonitischer Identität erhoben worden.

Daß in den mennonitischen Siedlungen in Paraguay und in Brasilien eine von Rußland mitgebrachte Handwerkstradition weiterlebt, angetrieben sowohl von äußerer Notwendigkeit als auch von dem Bedürfnis, Identität inmitten der Fremde auszudrücken und zu bewahren, sahen wir an vielen Beispielen. So an unserem ersten Tag in Brasilien. In Curitiba besuchten wir die nach neuestem Komfort und Geschmack eingerichteten Wohnungen zweier Schwestern. Bei jeder steht eine Truhe aus dem besten brasilianischen Hartholz, Imbuya. Sie waren Weihnachtsgeschenke von den Eltern, ca. 1985 vom Tischler Hans Ewert angefertigt, nach dem Vorbild der Truhe ihrer Großmutter, die in Santa Catarina, der ersten mennonitischen Siedlung in Brasilien, nach südrussischen Vorbildern gebaut wurde, die ihrerseits nach Vorbildern aus dem Werder entstanden waren. Solch ein Vorbild, die Aussteuertruhe aus dem Weichseldelta, die meistens in folgenden Generationen im Format kleiner nachgebaut wurde, zeigt Abbildung 2.

Tischlermeister Hans Ewert aus Chortitza, Südrußland, kam 1930 nach Brasilien, wo er, wie viele andere Siedler, gleich mit dem Bau nötiger Möbel für die Neuansiedler auf dem Stoltzplateau und am Kraul in der Provinz Santa Catarina beschäftigt war. Diese Truhen stellten also die späteste Manifestation dieser wandernden mennonitischen Möbeltradition dar, sehr schön in der Verarbeitung, aber — wie auch die in Nordamerika gebauten Truhen nach der Einwanderung — im ganzen kleiner als die Prototypen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts.

Da es hier um die Bedeutung von Dingen geht und um das, was Dinge über die Geschichte, Lebensformen und Wertvorstellungen von einer Gemeinschaft mit einer 500jährigen Geschichte der Verfolgung und Wanderschaft aussagen, stelle ich einen Gedanken von Hannah Arendt voran, in dem sie die stabilisierende Funktion der Dinge charakterisiert: „Die Dinge der Welt haben die Aufgabe, menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre Objektivität liegt in der Tatsache begründet, daß ... Menschen, trotz ihrer sich immer wandelnden Natur, ihre Gleichheit [sameness], ihre Identität dadurch bestätigen können, daß sie sich auf den gleichen Stuhl und den gleichen Tisch beziehen können. In anderen Worten, gegen die Subjektivität des Menschen steht somit die Objektivität der Welt der von Menschen gemachten Dinge, und nicht die sublimale Gleichgültigkeit der unberührten Natur ... ohne die

Welt [der Dinge] zwischen Mensch und Natur existiert ewige Bewegung, aber keine Objektivität.“²

Die Bau- und die Handwerkstradition der Mennoniten ist über viele Länder und Erdteile verstreut wie ihre Gemeinschaften, die wegen religiöser Verfolgung und Kriegswirren, wegen der Suche nach religiöser Freiheit und wirtschaftlichem Fortkommen immer wieder entwurzelt wurden und neu siedeln mußten. Die daraus resultierende Zerstreuung mennonitischer Kulturgüter fordert zu einer vergleichenden Studie zum Thema kulturelle Anpassung und Wandel heraus. Wir haben durch Studienreisen die materielle Kultur der aus Nordeuropa stammenden Mennoniten in der nordamerikanischen Diaspora mit der der mennonitischen Dörfer in Orenburg (Rußland) sowie mit der der mennonitischen Kolonien und Siedlungen in Brasilien und in Paraguay vergleichen können.

II. Der Anfang eines Forschungsprojekts: Mennonitische Möbel in Kansas

Was ich hier summierend aufzeichne, ist die Geschichte eines Forschungsprojekts, das meinem Mann und mir aus der Arbeit am Kauffman-Museum erwuchs.³

Das Mandat des Kauffman-Museums ist die Erforschung, Interpretation und Darstellung mennonitischer Kulturgeschichte, insbesondere die der mennonitischen Einwanderer in Kansas und der benachbarten Präriestaaten, in Zusammenarbeit mit verwandten Institutionen der weltweiten mennonitischen Glaubensgemeinschaften. Im Zusammenhang mit dieser Zielsetzung begannen wir 1989 eine wissenschaftliche, kunst- und kulturgeschichtliche Untersuchung der materiellen Kultur mennonitischer Einwanderer aus dem Weichselgebiet, aus Wolhynien und aus Südrußland nach Nordamerika in den Jahren 1874 bis 1890. Diese Gruppe ist allerdings nur eine unter vielen Mennoniten verschiedenster Herkunft in Kansas, ist aber, was ihre materielle Kultur anbetrifft, am stärksten in den mennonitischen Sammlungen in den Präriestaaten vertreten.

Das Quellenmaterial, das es zu entschlüsseln und zu interpretieren galt, waren Möbel und andere Haushaltsgegenstände, die mennonitische Einwanderer vor 120 Jahren entweder in die Vereinigten Staaten mitbrachten oder gleich nach der Einwanderung selbst herstellten, also nicht das geschriebene, gedruckte oder gesprochene Wort, wie es in mennonitischer Geschichtsschreibung vorherrscht. Die Aufgabe stellte sich uns am Kauffman-Museum aufgrund der Tatsache, daß die Sammlungen handgearbeitete Möbel enthielten, wie zum Beispiel einen Barockschränk aus dem Dorf Koselitzke im Werder, einen Stuhl mit der Jahreszahl 1766, von Mennoniten aus

Südrußland nach Kanada gebracht, sowie von eingewanderten mennonitischen Handwerkern gebaute Bänke, Tische, Betten und Wiegen. Doch die Informationen über diese Dinge waren bruchstückhaft, fehlten zumeist. Die Formen wiederholten sich, waren so völlig anders als die massenproduzierten amerikanischen Möbel des späten 19. Jahrhunderts, und so stellten sich die Fragen: Woher stammten diese Dinge? Wer hat sie gearbeitet, woher kamen die Vorlagen für ihre Formen? Was für einen Zweck erfüllten sie?

Zu Beginn des Jahres 1989 machten wir unser Vorhaben durch Rundfunk, Zeitungs- und persönliche Aufrufe bekannt, daß wir von mennonitischen Einwanderern handgearbeitete Möbel und Gebrauchsgegenstände in privatem oder Museumsbesitz inventarisieren wollten, um durch eine möglichst umfassende Dokumentation erfahren zu können, was an typischen Stilmerkmalen und typischen Möbelfunktionen zu erkennen wäre, inwieweit von einer „Tradition“ die Rede sein könne, wo und wann sich diese Tradition bildete und historisch zu verankern sei, und schließlich, was sich als Kanon oder Kern dieser Tradition herauskristallisieren würde.

Das Ziel dieser Erfassung des vorhandenen Materials in den Präriestaaten der Vereinigten Staaten und Prärieprovinzen Kanadas war eine Sonderausstellung am Kauffman-Museum, die Veröffentlichung der Forschungsergebnisse in unserem Buch *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition 1766–1910*, und ein Symposium über vergleichbare Möbeltraditionen anderer nordeuropäischer Einwanderergruppen im 19. Jahrhundert.⁴

Die Nachricht unseres Aufrufes verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Ich entwickelte einen Fragebogen, den Besitzer von handgearbeiteten Möbeln ausfüllten und mit Photos belegten. Sehr wertvoll für den Erfolg unserer Suche war die Hilfe der freiwilligen Mitarbeiterin Ethel Ewert Abrahams, die ebenfalls viele Besitzer von Möbeln in Kansas persönlich aufsuchte, Gegenstände dokumentierte und photographierte. Besonders viel Material konnte ich auch durch eine Forschungsreise in Süddakota, Nebraska, Minnesota und Manitoba sammeln.

Dazu kam die Erfassung der Möbelsammlungen in Museen, die die gleiche mennonitische Immigration Geschichte dokumentieren: in Kansas das Adobe House Museum in Hillsboro, das Mennonite Heritage Museum in Goessel, in Süd Dakota das Heritage Hall Museum in Freeman, in Minnesota das Heritage House Museum in Mountain Lake, in Manitoba das Mennonite Heritage Village Museum in Steinbach und das Museum of Man in Winnipeg. Um aber das ursprüngliche historische Umfeld dieser Möbel interpretieren zu können, suchte ich nach handschriftlichen und gedruckten

Quellen, nach Aussagen und Aufzeichnungen derer, die mit diesen Möbeln gelebt hatten.

Eine der aufschlußreichsten Quellen war das Notizbuch des Jacob Adrian⁵, Tischlermeister aus Montau an der Weichsel, der mit seiner jungen Familie 1836 zur Kolonie Molotschna zog und dort sein Handwerk in dem Dorf Rudnerweide ausübte. Sein Sohn Franz lernte das Handwerk vom Vater, brachte sein Können sowie des Vaters handgeschriebene Rezepte für Farbbeizen 1874 mit nach Kansas, wo er wieder Möbel baute, denn außer den Truhen, die das Gepäck enhielten, wurden keine Möbel mitgebracht.

Es war zu Beginn dieses Projektes klar, daß die Antwort auf die Frage nach dem Wo? und Wann? des historischen Ursprungs dieser Einwanderermöbel in Nordeuropa gefunden werden mußte. So nutzten wir ein Sabbatsemester im Herbst 1989, um so systematisch wie möglich den Wanderweg der Mennoniten in Nordeuropa nachzuvollziehen, von Flandern über die Niederlande, Hamburg, bzw. Altona und Friedrichstadt, bis nach Danzig, Elbing, Marienburg, Torn und die Dörfer in der Weichselniederung. Wir besuchten Volkskundemuseen, Kunstgewerbliche Sammlungen, Museumsdörfer, Archive, Kirchen, immer mit dem Blick auf Möbelformen und verwandte Gegenstände, die den von Einwanderern gebrachten und gebauten Stücken in den Präriestaaten ähnlich waren. Die Suche war vergebens, bis wir nach Polen kamen.⁶ Die westlicheren Volkskundesammlungen enthielten Material, das nur in das frühe 19. Jahrhundert zurückreichte, also eine Zeit repräsentierte, zu der die Mehrzahl der Mennoniten schon längst im Weichseldelta gesiedelt hatte, während Kunstgewerblesammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts, wie etwa die in Amsterdam oder Hamburg, nur Dinge enthielten, die zur Führungsschicht in Politik, Handel und Kirche gehörten.

Schließlich, an unserem ersten Morgen in Danzig, im November 1989, sahen wir im Rathaus eine große Truhe von derselben Form und derselben Bemalung, wie wir sie in mennonitischem Besitz in Nordamerika viele Male dokumentiert hatten. Ich werde diesen Moment nie vergessen. Die Sammlungen im Nationalmuseum von Danzig, im Ethnographischen Museum Oliwa, im Museum von Elbing, im Ethnographischen Museum in Torn und im Museum in Marienwerder (Kwidzin), auch der Bernsteinladen in der Marienburg, enthielten alle Möbelformen, besonders Truhen, Schränke und Wiegen, die denen mennonitischer Einwanderermöbel in Nordamerika genau entsprachen.

Hier in der Weichselniederung wurde unsere Vermutung bestätigt, daß Möbelformen, die sowohl von rußländischen wie von „preußischen“ Einwanderern mitgebracht und in der Neuen Welt zunächst getischlert worden waren,

ihren Ursprung im vorherrschenden Möbelstil des Danziger und Elbinger Umfeldes hatten, und von dort mit in die Ukraine gebracht wurden.⁷ Hier in der Weichselniederung fanden wir auch die Haus- und Hofbauform, das sogenannte „Langhaus“, das Mennoniten aus den Niederlanden in diese Gegend, von hier nach Südrußland und von dort nach Nordamerika, nach Mexiko und nach Südamerika gebracht hatten. Die Tradition des Langhauses, in dem Wohnung, Stall und Scheune zusammenhängend unter einem Dach gebaut werden, ist also älter als die Möbeltradition, die ich hier darstelle.⁸

Seit 1989 sind bis heute fast 500 Möbel im Kauffman-Museumsinventar dokumentiert worden, einschließlich Bildmaterial. Dabei sind ganz bestimmte Möbeltypen zahlenmäßig viel stärker vertreten als andere. Diese am häufigsten auftretenden Möbel bilden den „Kanon“, den Kern der Tradition, der sich somit herauszukristallisieren begann. Alle Möbelstücke sind unter der älteren Bevölkerung russisch-mennonitischer Abstammung, also in der dritten und vierten Generation, noch durch ihre plattdeutschen Namen bekannt. Am häufigsten anzutreffen ist die Truhe (Kjist), die Aussteuertruhe, die bei der Auswanderung vom Weichselgebiet nach Rußland und später nach Nordamerika praktischerweise auch als Gepäckkiste dienen konnte. Aussteuertruhen im Stil der Weichseldeltatrugen wurden auch in Rußland gebaut. Etwa hundert Truhen habe ich bisher in Nordamerika dokumentieren können. Nur sehr wenige wurden hier getischlert, weil der Aussteuerbrauch sich änderte und Kommoden den Truhen vorgezogen wurden. Dann folgen der Kleiderschrank (Kjeeldaschup), der Geschirrschrank (Glasschup), der Wandschrank (Miaschup), der Eckschrank (Akjschup), die Wiege (Waej), die einfache Allzweckbank (Benkj), die Schlafbank (Schlopbenkj), die Sitzbank (Ruebenkj), das Bett, (Bad, Loaga, Bocht), der Tisch (Desch), der Stuhl (Stool), und die, wie die Truhe, aus dem Werder und aus Rußland mitgebrachte Wanduhr (Klock).

III. Rußlandmennonitische Kultur im Aufbruch

Im Sommer 1991 hatten mein Mann und ich die einzigartige Gelegenheit, mennonitische Dörfer in der Region Orenburg in der ehemaligen UdSSR zu besuchen und hier das Weiterleben dieser Tradition zu dokumentieren. Wir reisten 28 Stunden mit dem Zug von Moskau über Taschkent nach Perevolotzk, eine Station vor der Stadt Orenburg, in Begleitung von unserer Übersetzerin Irene Friesen (Englisch/Russisch) und deren Nichte Svedlana Friesen, Pädagogikstudentin aus Tula (Hauptfach Deutsch). Verwandte von Valerie und Irene Friesen, unsere Gastgeber in Rußland, begrüßten uns bei der Ankunft in Perevolotzk und fuhren uns zum Dorf Zhdanovka, wo wir bei

Agnes und Jacob Friesen und deren Tochter Lydia und Sohn Ivan gastfrei aufgenommen wurden. Aus diesen Dörfern in der Region Orenburg waren 1929 viele Menschen ausgewandert, und viele von ihnen begannen ein neues Leben im südlichen Brasilien, am Kraul. Hunderte aber wurden zwangsweise wieder zurück oder aber in die sibirische Verbannung deportiert.

Agnes und Lydia besorgten Stall, Garten, Küche und Haus. Jacob Friesen, 60 Jahre alt, war Lehrer an der Dorfschule gewesen, bevor er wegen schweren Herzleidens frühzeitig pensioniert wurde. Die Familie wartete auf die Ausreise nach Deutschland, bearbeitete aber weiterhin den Obstgarten, den Kräutergarten und den Gemüseacker, hielt Milchkuh, Kalb und Hühner, weil dies für das tägliche Überleben von äußerster Notwendigkeit ist. Während der ganzen Zeit unseres Aufenthaltes waren in den Konsumläden der Dörfer überhaupt keine frischen Lebensmittel erhältlich, jedenfalls nicht über den Tresen. Frieda Bergen im Dorf Kitschkaß sagte: „Im Sommer sind wir nur im Garten, damit der Keller voll wird.“⁹

Zhdanovka (benannt nach Stalins General Zhdanov) ist aus zwei Dörfern hervorgegangen, Romanovka und Deyevka, Namen der Gutsinhaber zur Zeit, als Mennoniten der Kolonie Chortitza in der Ukraine hier um 1894 bis 1897 siedelten. Als Verwaltungszentrum der Kollektive „Progreß“, umfaßt es 40.000 Hektar, 1.100 Landarbeiter, eine Backsteinfabrik, eine Sonnenblumenölmühle und eine Getreidemühle. In Zhdanovka lernten wir außer dem Haus und Hof von Agnes und Jacob Friesen auch sieben weitere Haushalte kennen.¹⁰ Weiterhin besuchten wir Haushalte in den mennonitischen Dörfern Kamenka, Petrovka, Chortitza, Pretoria, Karaguy, Kubanka, Stepanovka, Kitschkaß, Suworowka und Aließovo, wo man uns sagte, es gäbe nur noch drei deutsche Familien. In Padolsk waren bereits 110 Familien nach Deutschland emigriert, also die Hälfte der Bevölkerung dieses Dorfes; auch besuchten wir Pleschanovo (Neu-Samara) und Donskoye. Nikolayevka und Feodorovka hatten im Juni 1991 keine mennonitische Bevölkerung mehr, „schon geschlossen, es hat keine Deutschen mehr“ wurde uns gesagt.

In diesen ehemaligen mennonitischen Dörfern in Orenburg wollten wir sehen, inwieweit die materielle Kultur der Mennoniten in Rußland Kontinuität und Veränderungen im Vergleich mit anderen mennonitischen Gruppen zeigen würde, die die gleiche Herkunft in den Niederlanden und im Weichseldelta teilen und die um 1870 in die Präriestaaten und Provinzen der Vereinigten Staaten und Kanada auswanderten, um 1930 sowie um 1948 nach Brasilien und Paraguay.

Im allgemeinen war ich überwältigt von dem Eindruck, die Zeit schien ein Jahrhundert stillgestanden zu haben zwischen den ersten Siedlungen, die Mennoniten aus den südrussischen Kolonien in den Präriestaaten Nordamerikas in den 1870er Jahren anlegten (und wie sie in den Vereinigten Staaten von Amerika kaum die Einwanderergeneration überdauerten) und der Siedlungs- und Lebensweise dieser mennonitischen Dörfer in Orenburg. Die weite Steppenlandschaft hier, teils als Viehweide und teils im Ackerbau genutzt, gleicht der weiten Prärielandschaft, die mennonitische Emigranten vor 120 Jahren in Nordamerika landwirtschaftlich zu nutzen begannen.

Selbst bei der Sprache der mennonitischen Dorfbewohner schien die Zeit stillgestanden zu haben: mein Mann konnte sich mit allen, ob 80 oder nur 5 Jahre alt, auf „Mennonitenplatt“ unterhalten, das er von seinen Großeltern in Kansas gehört hatte, und das mundartgeschichtlich seinen Ursprung in der Weichselniederung hat. Ich selbst konnte mit allen Erwachsenen, die noch aktive Mitglieder der Kirche waren oder es als Kinder gewesen sind, Hochdeutsch sprechen. Prediger Penner, der nur vier Schuljahre absolviert hatte und im Kollektiv für das Futter von 5.000 Schweinen verantwortlich war, sagte, daß er sein Hochdeutsch seinem Bibelstudium verdanke. Seine Auslegung der Bibel für die Gemeinde erfolgt allerdings auf Plattdeutsch und seit kurzem auch auf Russisch. Obwohl die Mennoniten hier in den Jahren nach der Revolution von 1917 das Recht auf ihre eigenen deutschen Schulen verloren hatten, hat sich die Sprache der ursprünglichen Herkunft erhalten.

Unsere Übersetzerin, eine Russin, selbst zum ersten Mal in dieser Gegend, betonte immer wieder, wie verschieden, ja, wie „ordentlich“¹¹ die mennonitischen Dörfer seien im Vergleich zu russischen oder baschkirischen Dörfern: In jedem Dorf sind die Häuser mit der Schmalseite und einem von einem Stackettenzaun umschlossenen gehegten Blumengarten zur breiten, von Bäumen umsäumten Dorfstraße hin ausgerichtet. Auf dieser breiten Dorfstraße werden die privaten Milchkühe — sogenannte „Rote Deutsche“ — morgens zur Gemeinschaftsweide hin und abends wieder zurück ins Dorf getrieben. Die Häuser befinden sich im Durchschnitt in bestmöglichem Zustand.

Ohne Ausnahme waren alle Häuser in allen Dörfern etwa zwischen 1892 und 1985 nach dem gleichen Grundmuster gebaut worden, als Langhaus oder Wohnhaus mit Stall und Scheune auf gleicher Achse unter dem gleichen Dach, mit dem Eingang an der Langseite des Hauses (Abb. 3). Nach der Kollektivierung mußten allerdings die Scheunen der Häuser abgebaut werden, da ja auch der Viehbesitz der Einzelbauern enteignet wurde. Das Material wurde für Bauten der Kollektive verwandt. Die Wohn- und

Stallhäuser der Mennoniten wurden noch bis in die 1970er Jahre aus sonnengetrockneten Lehmziegeln mit einem Lehmverputz errichtet, danach zumeist aus gebrannten Ziegeln von der Ziegelbrennerei der Kollektive. Hinter diesen Haus-Stallgebäuden befinden sich der Misthaufen, das „Klohäuschen“, Gemüsegarten und der Kartoffelacker. Alle Häuser, die bis kurz nach 1970 gebaut wurden, wiesen den zentralen „Holländerofen“¹² auf, der drei Räume beheizt und in dem auch gebacken und gekocht werden kann. Die Haushalte, die wir besuchen konnten, waren mehr oder minder mit denselben handgearbeiteten Möbeltypen ausgestattet wie die Häuser der mennonitischen Einwanderergeneration zwischen 1874 und 1900 in Nordamerika. Der für Nordamerika gültige Kanon fand hier, hundert Jahre später, noch täglichen Gebrauch.

Die „Schlafbank“, eine Kombination von Sitzbank und Ausziehbett mit charakteristischer Biedermeierform, besonders der Armlehnen, war am zahlreichsten vertreten, denn, so sagte Heinrich Dirks: „Ein mennonitischer Bauer sollte wohlhabend genug sein, daß sein Haus für 6 Schlafbänke Platz hat“ (Abb. 4).¹³ Das bedeutet, daß etwa 10 bis 12 Kinder wünschenswert waren, denn gewöhnlich schliefen zwei Kinder in einer Schlafbank. Prediger Penner und Frau Mariechen haben zum Beispiel elf Kinder, die alle schon nach Deutschland ausgewandert waren. Weitere Variationen von Bankformen wurden je nach Verwendungszweck benannt, wie die Ofenbank, Lehnbank, Melkbank, Packbank, Ruhebank, Fußbank).

Kleiderschränke und besonders auch Geschirrschränke (Glasschaupp) sprachen oft dieselbe Formsprache wie ihre Pendants in Nordamerika. Ein Beispiel dieses Stils, von mir als „Rudnerweidestil“ bezeichnet, nach dem Handwerkerdorf in der Molotschna, ist der Geschirrschrank in Peter Bullers Haus in Paraguay (Abb. 5).

In einigen Häusern stand auch eine Truhe, und wir hörten von anderen, die sich noch in Familien befanden. Nach 1920 wurden anscheinend fast keine Truhen mehr gebaut, die Kommode nahm ihren Platz ein. Allerdings gab es bei älteren Menschen lebendige Erinnerungen an die Erbtruhen, wie sie auch aus den Mutterkolonien Chortitza und Molotschna von den meisten Auswanderern nach Nordamerika mitgenommen worden waren: „Sara Rempels Schwester in Zhdanovka erbt die Truhe ihrer Mutter, aber da die Schwester nach Deutschland auswanderte, blieb die Truhe in ihrem Haus im Dorf, in dem nun Russen wohnen ... Diese Truhen hatten vier Messingknöpfe (auf dem Deckel über dem Schloß), und hatten hellgelbe gemalte Maserung.“¹⁴ Heinrich Dirks erzählte von der Truhe seiner Mutter, mit großem Messingbeschlag und mit einem Schlüssel, der sechsmal „läutete“

beim Umdrehen, bevor das Schloß aufging. Ferner war diese Truhe mit zwei verschlungenen Ringen bemalt und zwei sich schnäbelnden Vögeln über dem Schloß sowie mit Blumen auf dem Truhendeckel.¹⁵ Besonders bezeichnend für den ideologischen Wandel, dem viele Mennoniten in der Sowjetunion in den 30er Jahren unterlagen, waren die Farbdrucke, mit der eine Erbtruhe von 1890 innen ausgeschlagen war: Um 1930 in Moskau gedruckte Propagandablätter für den Kommunismus waren über alte deutschsprachige Briefe geklebt, deren wenige noch erkennbare Worte Sorgen über die Gemeindeordnung ausdrückten).

Die Wanduhr, meistens aus der Uhrenmanufaktur Kröger in Chortitza und aus der Mutterkolonie mitgebracht, sahen wir in Wohnstuben, in Bethäusern und in Museen. Dem strengen russischen Antiquitätengesetz nach dürfen diese Uhren nicht mit in die Emigration genommen werden, sie gelten als russisches Kultureigentum. Dennoch verstehen viele der jüngeren Auswanderer, dieses Gesetz zu umgehen und diese Erbstücke mit nach Deutschland zu bringen.

Die Handwerkstradition der Mutterkolonien Chortitza und Molotschna fand hier in Orenburg eine nahtlose Fortsetzung bis etwa 1980, während sie in Nordamerika mit der Einwanderergeneration zwischen 1910 und 1920 ausstarb.¹⁶ Die uns angegebenen Gründe für die anhaltende Handwerkstradition, insbesondere das Tischlern, waren ökonomischer Natur: „Wir haben selbstgemachte Möbel, weil wir zu arm sind, Fabrikmöbel sind zu teuer.“¹⁷ Die für die Möbeltradition aufgezeigte Kontinuität mit den Mutterkolonien in Südrußland und dem Weichselgebiet bestätigte sich auch in der sakralen Architektur und der Organisation des sakralen Raumes.

Kirchen, die zwischen 1900 und 1920 gebaut worden waren, zumeist aus gebranntem Backstein und stilistisch der vorherrschenden westlichen Kirchenarchitektur — zum Beispiel Neugotik — entsprechend, wurden in den 30er Jahren insgesamt geschlossen und dann zu Schulen (Zhdanovka), Getreidespeichern (Kaminka), zu einer Fahrzeugwerkstatt (Karagui) oder einem kommunistischen Jugendclub (Pleschanova) umfunktioniert.

Nach 1945 bildeten sich wieder 47 Gemeinden, die sich heimlich in Häusern von Gemeindemitgliedern trafen.¹⁸ Ab 1979 durften wieder Bethäuser gebaut werden, aber auf solche Weise, daß sie sich äußerlich nicht von Wohnhäusern unterschieden (Abb. 6). In Zhdanovka zum Beispiel erhielt die mennonitische Brüdergemeinde 1979 offizielle Erlaubnis, wieder ein Bethaus zu bauen. Auch die Mennonitengemeinde in Zhdanovka baute 1983 ein neues Bethaus. Diese neuen Bethäuser folgen nicht nur in ihrem äußeren Erscheinungsbild, sondern auch in der Organisation des Innenraumes, zum

Beispiel in der Sitzordnung, dem Vorbild der mennonitischen Bethäuser im Weichseldelta. Letzere wurden dort im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts gebaut, ebenfalls unter der von der polnischen Regierung gestellten Bedingung, daß sie nicht wie Kirchen aussehen dürfen. Schlichte Bänke sind im Viereck angeordnet, die getrennt sitzenden Frauen und Männer der Kanzel für die Prediger, Gemeindevorsteher und Vorsänger an der Langseite des Raumes zugewandt.¹⁹ Den einzigen Schmuck bildeten die Krögeruhr, gerahmte, hinter Glas handgemalte Bibelverse, mit Blumen verziert, und frische Blumensträuße (Abb. 7).

Wir waren überwältigt von der Tatsache, daß wir Zeugen des Endes dieser 100jährigen mennonitischen Kultur in Orenburg waren und gleichzeitig dem Ende eines großen Exodus beiwohnten, der vor fünf Jahren begonnen hatte. Immer wieder sagten uns mennonitische Dorfbewohner, daß wir zwei Jahre zu spät gekommen seien für unsere Forschungsaufgabe. „Da war es noch so in den Dörfern, wie es einmal gewesen ist.“ Weniger als 20% der ursprünglichen mennonitischen Bevölkerung dieser 25 Dörfer waren im Juni dieses Jahres noch hier. Mit ganz wenigen Ausnahmen waren alle, mit denen wir sprachen, im Aufbruch nach Deutschland begriffen, warteten nur noch auf ihre Ausreisegenehmigung, Koffer und Kisten waren gepackt, Häuser samt Milchkuh und Kalb schon an Russen, Tartaren oder Baschkiren gut verkauft. Heinrich Dirks, dessen Sohn Leiter des landwirtschaftlichen Kollektivs gewesen war, bevor er nach Deutschland auswanderte, beschrieb dieses Ende: „Ich befinde mich auf einmal in einem russischen Dorf, ohne daß ich umgezogen bin ... Alle Häuser sind bekannt, alle Menschen unbekannt.“²⁰ Die 85jährige Marie Warkentin sagte: „Ich kann nicht alleine hier bleiben, dann wein’ ich mich tot, aber dort [in Deutschland] wein’ ich auch“.

IV. Die Verwandlung der Tradition in Südamerika

In Filadelfia, Kolonie Fernheim, im paraguayischen Chaco, besuchten wir eine Frau (*1926 in Rußland), um uns ihre „Kjist“ zeigen zu lassen. Ihre Mutter kam als Witwe mit vier Töchtern und mit ihrem Vater Peter Froese, einem gelernten Tischler, 1930 aus Südrußland nach Paraguay und siedelte im Dorf Auhagen. Als Neta achtzehn Jahre alt war, also 1944, bekam sie eine Aussteuerkiste, von ihrem Großvater getischlert. Fünf Jahre später heiratete sie. Ein Bettgestell und ein Tisch gehörten weiterhin mit zu den Aussteuermöbeln für alle vier Töchter.

Die Form dieser Truhe, aus paraguayischem Zedernholz von Hand gearbeitet, die Seiten aufs Genaueste zusammengefügt und auf fünffüßigem

Sockel stehend, entsprach in allen Einzelheiten von Form und Proportion den Werdertruhen des frühen 19. Jahrhunderts und stellt somit eine 150jährige, erstaunliche Kontinuität dieser Möbeltradition dar. Nur ist diese Truhe im ganzen kleiner als die Werdertruhen, und das charakteristische große Schloß und die starken eisernen Griffe an den Seiten mit ihren schmückenden Beschlägen fehlen ganz. Die Mutter habe gesagt, daß die Griffe nicht gemacht werden sollten, das käme zu teuer, erklärte Neta.

In einem Haus in Friedensheim, dem sogenannten „Frauendorf“ der Kolonie Neuland, bestand noch die gesamte Einrichtung bis auf eine Polstergarnitur und den Couchtisch aus handgetischlerten Möbeln, die in den ersten Siedlungsjahren um 1950 von Abraham A. Unruh für seine Familie angefertigt worden waren. Er hatte das Tischlern in der Kolchosa in Steinfeld, Molotschna, ausgeübt. Die Formen seiner Möbel stellen eine späte Variation einer von Südrußland mitgebrachten Möbeltradition dar.

Von den Möbeltypen des für Nordamerika und Rußland aufgezeigten Kanons fand ich in Brasilien und Paraguay die einfache Mehrzweckbank, die Sitzbank im Biedermeierstil, in der auch Bettzeug verstaut werden kann und die deshalb „Packbank“ genannt wird, Tische, auch einige Schränke und Wiegen. Es handelte sich um Formen, die nach der Emigration aus Rußland, also nach 1930, in den ersten Pionierjahren weiter gebaut und auch aus Kanada zur Kolonie Menno mitgebracht worden waren.

Möbel für die ersten Bedürfnisse in den provisorischen Behausungen der Siedler in Brasilien und im Chaco bilden eine besondere Kategorie innerhalb der mennonitischen Möbeltraditionen. Ähnlich isolierte, schwere Pionierverhältnisse hat es weder in Rußland noch in Kanada beim Entstehen mennonitischer Siedlungen gegeben. Heinrich Dürksen beschreibt, wie er die ersten Möbel für seine Familie im Chaco baute: „... das Holz für Fenster und Türgerüste mußte alles mit der Axt geschlagen werden. Wir stellten die Rahmen in der ersten Zeit von Rundholz her und benutzten dazu Paloblanco. Auch die Bettgestelle habe ich damals von Rundholz gezimmert, ebenso die Tische und Stühle. Wir hatten auf unserem Hof zunächst drei Bänke auf folgende Art gemacht: dicke Paloblanco-Stämme wurden längs gespalten und etwas bearbeitet. Darunter kamen 4 Rundhölzer als Füße, und schon war eine Bank fertig.“²¹ Solche Bänke, Hocker und Tische aus rohen Planken werden auch im Museum Jakob Unger in Philadelphia aufgehoben. Auch eine Planke von der Rinde des Flaschenbaums konnte als Tischplatte dienen, während ganze Flaschenbaumstämme, ausgehöhlt, als Särge dienten²², aber auch als Wassertröge fürs Vieh.

Seit ungefähr 1950 beliefert die Möbelfabrik *Meubleria Paraiso* in Loma Plata, Kolonie Menno, Kunden aus allen drei Kolonien des Chaco und seit einigen Jahren auch Kunden in Asuncion und in den mennonitischen Kolonien Ostparaguays (Abb. 8). Diese Möbelfabrik wurde von Jakob Schröder (*1922) aufgebaut und wird nun von Jakob Kehler und Gerhard Funk geleitet. Nicht nur für Privatwohnungen werden Möbel gebaut, auch für Krankenhäuser, Schulen, Kirchen, Verwaltungsbüros und Indiandermissionen der Kolonien. Auch einfache Särge werden hier gearbeitet. Eine zweite Möbelfabrik in Loma Plata, *Meubleria Tirol*, hat sich zusätzlich auf die Herstellung von hölzernen Fertighäusern spezialisiert, die vielfach als Unterkunft für die entfernt liegenden Viehstationen dienen. Eine dritte Möbeltischlerei in Loma Plata ist vor kurzem von der *Meubleria Paraiso* aufgekauft worden. Auch in Filadelfia gibt es einen auf Bestellung arbeitenden Möbelfabrikanten, die Tischlerei Hildebrandt. Die Formen des hier fabrizierten Möbelkanons haben nun keine stilistische Verwandtschaft mit der früheren Tradition mehr. Aber sie entwachsen einer Werthaltung, die Einfachheit und Zweckmäßigkeit schätzt, und in diesem Sinn sind diese Möbel Ausdruck traditioneller mennonitischer Ästhetik.²³

Von Rußland wurde die Technik, mit luftgetrockneten Lehmziegeln zu bauen, zunächst nach Nordamerika gebracht, und auch im Chaco wurde diese Bautechnik bis in die 1980er Jahre hinein weitergeführt, da dieses gut isolierende Baumaterial die Hitze abhält und in der Herstellung am billigsten ist. Aber hier ist wegen des warmen Klimas der Langhaustyp, das heißt der Typ Haus-Stall-Scheune, nie gebaut worden. Das Schattendach, also eine das Haus umlaufende Veranda, wurde zum neuen, verbindenden Prinzip, wobei der das Haus und den Blumengarten weiß abgrenzende Stackettenzaun noch bis heute von vielen beibehalten wurde. In Brasilien, in der Kolonie Witmarsum, sieht man noch einige Wohn-Stall-Häuser des im Weichseldelta, in Rußland und in Nordamerika angewandten Typus, aber die meisten der neuen Häuser werden von nicht-mennonitischen Architekten individuellem Geschmack entsprechend in ganz eklektischen Stilen gebaut.

V. Die Entstehung mennonitischer Museen in Rußland und Südamerika

In Nordamerika sowie in Rußland und in Südamerika entstanden mennonitische Museen, als die leitenden Persönlichkeiten der Einwanderergeneration gestorben waren, als das Vergessen drohte und damit der Verlust des eigenen Geschichtsbewußtseins. Oft wurde eine Jubiläumsfeier auch zum Anlaß einer Museumsgründung. Denn, um Hannah Arendts Gedanken

wieder aufzugreifen, die nun in Museen gesicherten geschichtsträchtigen Dinge ermöglichen der Gemeinschaft eine fortdauernde Bestätigung ihrer Identität.

In den Dörfern um Orenburg besuchten wir vier Museen, von denen drei erst als Folge der massenhaften Auswanderung der deutsch-mennonitischen Bevölkerung nach 1980 entstanden waren. Die Zurückbleibenden und vor allem auch die russischen Mitbewohner wurden sich bewußt, daß hier eine hundertjährige Geschichte zu Ende ging, die nicht vergessen werden dürfte. Das Museum in Zdhanovka ist in zwei Räumen in der ehemaligen mennonitischen Kirche untergebracht, die noch vor dem 1. Weltkrieg im neugotischen Stil gebaut worden war. Das Museum besteht seit 1989/90 und wird von zwei Lehrerinnen verwaltet, Olga Penner (Mathematik) und Katarina Sawatzky. Die restlichen Räume in dieser ehemaligen, halbverfallenen Kirche dienen als Mittagstisch für Volksschüler der Dorfschule. Die Kinder essen stehend an entsprechend hohen Tischen. Das Museum von Chortitza besteht seit 1987, ist im zweiten Stockwerk in einem großen Raum im Kulturpalast des Dorfes untergebracht und wird von der Lehrerin für Russisch und Literatur, Katarina Gisbrecht, verwaltet. Das Museum von Kitschkaß ist im Entstehen. Die Direktorin des Kulturpalastes von Kitschkaß, Marina, eine Estin, sammelt in einem Raum des Kulturpalastes Gegenstände, die auswandernde mennonitische Familien hinterlassen. Sie sollen in einem restaurierten mennonitischen Langhaus ausgestellt werden. In jedem dieser Museen fanden wir die Möbeltypen des Kanons, den wir in Nordamerika dokumentiert hatten. Das Museum in Padolsk ist im ehemaligen Gutshof von Jakob Wiehler (1911 gebaut) eingerichtet. Es ist das älteste dieser vier Museen und hat staatliche Anerkennung erfahren. Nach 1924 wurde Jakob Wiehler gezwungen, auf seinem Hof als Viehknecht zu arbeiten und im Stall zu wohnen. Er emigrierte 1929 nach Kanada. Das stattliche Wohnhaus wurde dann als Schule und als Verwaltungsbüro verwendet, später als Museum. Es wird von Alexander Chibilov geleitet, Zoologielehrer im Ruhestand, der mit einer mennonitischen Frau verheiratet ist. Außer der Sammlung von Mennonitika gibt es je einen Raum für die materielle Kultur der Russen, der Baschkiren und für die Naturkunde der Region. In diesen Museen wird auch die Geschichte der jeweiligen landwirtschaftlichen Kollektive dargestellt, bis vor kurzem zumeist unter mennonitischer Leitung. Auch zeigen Bildtafeln Photographien all der Dorfbewohner, Männer und Frauen, die in der Arbeitsarmee umgekommen sind. Diese ortsgeschichtlichen Ausstellungen waren immer mit einem Leninporträt ausgestattet.

In Brasilien entstand 1989 das *Museo Historico De Witmarsum* in Witmarsum, Kolonie Witmarsum. Das Gebäude ist der historische Kern der Siedlung und steht unter staatlichem Denkmalschutz. Es war das Fazendahaus des Roberto Glaßer, der seine Fazenda den mennonitischen Siedlern verkaufte.²⁴ Geleitet wird das Museum von Melita Kliewer Nickel, die auch als Sekretärin für deutschsprachige Korrespondenz für den Direktor der Kooperative, Siegfried Epp, arbeitet. In sechs Räumen erzählen Gegenstände beredt von der bewegten Geschichte der Kolonie Witmarsum. Manche der Möbel, die schon am Stoltzplateau und am Kraul in Santa Catarina aus brasilianischem Hartholz gebaut wurden, entsprechen in der Form genau denen in Rußland, besonders die Schlafbank (Schloppenkj). Andere handgebaute Möbel hingegen, wie z. B. die, die der Lehrer, Prediger und Kunstmaler Johann Janzen (1883–1964) für seine Familie herstellte, sind eine hölzerne Variation einer modernen Wohnzimmer-Polstergarnitur und ohne Parallele innerhalb der Tradition, also eine Erweiterung und Veränderung. In Curitiba hat man vor kurzem auf dem Gelände der Schule Collegio Erasto Gaertner eine kleine Sammlung in einem ehemaligen Privathaus untergebracht, die als Privatsammlung des Willie Isaac in Curitiba entstanden war. Nely Friesen Silva, Angestellte der Schule, verwaltet die Sammlung als Kuratorin. Man ist sich noch nicht schlüssig, ob diese Sammlung zu einem Museum ausgebaut oder ob sie dem Museum in Witmarsum eingegliedert werden soll. Auch in Paraguay, im Chaco, entstand im Zusammenhang mit Jubiläumsfeiern der beiden ältesten Kolonien je ein Museum. Beide unterstehen dem Bildungskomitee der jeweiligen Kolonieverwaltung. Das Museum in Loma Plata, Industrie-, Geschäfts- und Verwaltungszentrum der Kolonie Menno, wurde zur 50-Jahrfeier 1977 als Museum an historischer Stelle direkt neben dem ersten Kolonieverwaltungsgebäude gebaut. Der Archivar, Schriftsteller und Autodidakt Martin B. Friesen, Sohn des einflußreichen Ältesten Martin Friesen, war für Konzept und Ausstellung verantwortlich.

Karten, Photographien und statistische Zeichnungen erzählen die Siedlungsgeschichte der Kolonie. An authentischen Gegenständen gibt es nur sehr wenige: das Markierungskreuz der ersten von Kanada aus unternommenen Erkundungsexpedition im Jahr 1921, eine schwarze Spitzenhaube, eine Krögeruhr, die wenigen Schulbücher, die erlaubt waren. Auf dem Gelände neben diesem Bau soll eine Reproduktion einer Lehm- und Schilfdachhütte entstehen, wie die Siedler sie am Anfang bauten. Unter einem Schattendach stehen Wagen, landwirtschaftliche Geräte, eine Kreissäge, auch einige handgebaute Möbel.

Die Kolonie Fernheim hat in Filadelfia im Jahr 1980, dem 50jährigen Jubiläumsjahr der Kolonie, das *Museum Jakob Unger* in ihrem ersten Versammlungshaus eingerichtet, dank der Initiative des Lehrers Paul Hans Klassen, Bruder des bekannten Chaco-Autors Peter Klassen. Wie in Witmarsum, so ist auch hier das Museumsgebäude selbst ein Kernstück der Geschichte der Kolonie. Es wurde 1931 und 1932 unmittelbar nach der Gründung der Siedlung als sogenanntes Koloniehhaus aus luftgetrockneten Lehmziegeln gebaut. „Da die Siedler ganz ohne Mittel waren, mußte der Bau in sogenannter Zechenarbeit, d. h. den Höfen aufgelegte Arbeit und Materiallieferungen, ausgeführt werden. Der Saal des Erdgeschosses diente als Versammlungsraum für alle bürgerlichen und religiösen Veranstaltungen, im Obergeschoß waren die Büroräume für die Verwaltung der Kolonie untergebracht. Das ‚Koloniehhaus‘ verlor seine Bedeutung, als die Büroräume in das Gebäude der Kooperative verlegt wurden und die bürgerlichen Versammlungen in der Aula der Sekundarschule stattfanden. Für religiöse Veranstaltungen waren Kirchen gebaut worden.“²⁵ Im Untergeschoß werden die Dinge gezeigt, die die Geschichte der mennonitischen Siedler betreffen. Also aus Rußland mitgebrachte Bücher, Kleidung, Musikinstrumente, kleinere Haushaltsgegenstände. Hier stand auch eine Truhe im Werderstil, von Johann Schellenberg aus der Molotschna über Moskau und Riga nach Deutschland gebracht, von dort nach Paraguay. Die typische bemalte Verzierung der Ecken mit einem Säulenmotiv, wie sie im Biedermeierstil Mitte des 19. Jahrhunderts üblich war, ließ sich noch gut erkennen. Eine Reisewiege hatte die Flucht über den Amur nach China mitgemacht und war von dort nach Paraguay gekommen. Ferner sind Gebrauchsgüter zu sehen, wie Kochgeschirr, Nähmaschinen und Handwerkszeug, von den Ausrüstungswagen, die von Deutschland bei der Auswanderung 1930 mitgebracht wurden, sogar Möbel und Spielzeug, die Auswanderern während ihrer Lagerzeit in Deutschland geschenkt worden waren und auch in den Sammlungen in Witmarsum und in Curitiba zu sehen sind. Auch hier zeigen die ersten selbstgebauten Möbel und Geräte der Pionierjahre alle Stilmerkmale und Zweckformen des traditionellen Kanons — Wiege, Bett, Schlafbank, Schrank und Tisch —, die wir in Nordamerika und in Rußland dokumentiert haben. Und auch hier sind gemalte oder gestickte und gerahmte religiöse Leitsätze zu finden, die noch fast alle Häuser in den Dörfern der Kolonien schmücken. Die Räume des Obergeschosses enthalten neben Waffen und Momentos aus dem Chacokrieg vor allem naturkundliche Sammlungen, „die besten in Paraguay und die einzigen ihrer Art über den Chaco“, sagte Paul Hans Klassen. Die Sammlungen von Kulturgütern der

Vorgeschichte und von den zeitgenössischen Indianerstämmen Ayoreo, Chulupi und Lengua sind ebenfalls sein Verdienst.

Landwirtschaftliche Geräte, die für das Museum gesammelt werden, sind behelfsmäßig in einem nahen Schuppen untergebracht.

Es gilt auch in Brasilien und in Paraguay, was für die materielle Kultur der Mennoniten in Nordamerika zutrifft: die am besten erhaltenen Gegenstände befinden sich meist in Privatbesitz.

Vom Konzept her weisen das Museum in Padolsk, Rußland, das Museum Jakob Unger in Filadelfia, Paraguay, und das Kauffman Museum in North Newton, Kansas, große Ähnlichkeiten auf, da sie sich alle drei bemühen, mennonitische Geschichte in ihrer Beziehung zu den Ursprüngen, zu den Nachbarkulturen und zur Naturwelt der jeweiligen Region darzustellen, in der sich das Leben abspielt.

VI. Die bestimmenden Faktoren einer sich wandelnden Tradition

Es gibt niemals eine reine Kontinuität einer Tradition, weil die Bedingungen eines bestimmten Ortes und einer bestimmten Zeit immer Anpassungen und damit Veränderungen verursachen. Würde man einen „Stammbaum“ dieser materiellen Kulturtradition der Mennoniten aufstellen, so würde er ein beachtenswertes System der Elemente — Stil, Konstruktion, Gebrauch, symbolische Bedeutung — darstellen. Wir haben versucht, dieses System aufzuzeigen, indem wir die materiellen Güter der nordeuropäischen Mennoniten in der Diaspora dokumentierten, insbesondere am Beispiel der Möbel im Zusammenhang mit der Wohnkultur. Solch eine Tradition läßt sich rein äußerlich durch sich wiederholende, typische Formensprache erkennen. Das heißt, man kann sehen, ob sich die Formen von Truhen, Bänken, Schränken oder Häusern gleichen oder nicht.

Aber eine Tradition, sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Fortsetzung durch lebende, handelnde Menschen, muß als etwas anderes gesehen werden. Dinge wie Personen sind nicht wie Plätzchen, alle aus derselben Form gestanzt. Was wir „Funktion“ nennen, wie und wozu ein Ding gebraucht wird, der Zweck, für den es gemacht ist, dies alles hat einen großen Einfluß auf die Form eines Gegenstandes. Die Umgebung, das klimatische, geographische, soziale und wirtschaftliche Umfeld spielen ebenfalls eine große Rolle in der Gestaltung des Gegenstandes, in der Formgebung der Dinge. Deshalb zeigt eine Tradition, aus der Perspektive einer großen Zeit- und Raumspanne betrachtet, manchmal recht dramatische Abwandlungen und Veränderungen. Dies ist ein Wandel der Anpassung. Weitere Faktoren wie Technik, Handwerk, Stoff oder Material, die auf die Form eines Dinges

maßgeblich Einfluß haben, sind ebenfalls dem Wandel von Zeit und Raum unterworfen — ob einfaches Handwerkzeug oder industrielle Maschinen, ob Weich- oder Hartholz, luftgetrocknete Lehmziegeln oder Zement, Strohdach oder Wellblech. Und schließlich hängt die Form eines Dinges von der schöpferischen Meisterschaft seines Herstellers ab, sei es der einzelne Handwerker oder der Arbeiter in einer Fabrik.²⁶

Ein dramatisches Beispiel solch einer Veränderung bietet die materielle Kultur der mennonitischen Kolonien im Chaco. Hier ist der Wohnraum sozusagen von innen nach außen gekehrt, auf die das ganze Haus umlaufende Veranda unter dem „Schattendach“. Da man zum „Spazieren“ den Schatten sucht und der dazugehörige paraguayische Nationaltrunk, der kalte Terere, bei kühlen Wintertemperaturen heiß als Mate, im Kreis getrunken wird, ist der leichte hölzerne Lehnstuhl, neben Tisch, Bett und Schrank, zum wichtigsten Möbelstück geworden.

Diese von Ort und Zeit abhängigen Gegebenheiten, die die Form, die Funktion und die symbolische Aussage eines Dinges bestimmen und somit das Gesicht einer Tradition verändern, und die wir, wie hier kurz skizziert, an vielen Beispielen materieller Kultur der Mennoniten im Weichseldelta, in Nordamerika, in Rußland und in Südamerika dokumentieren konnten, bedürfen noch weiterer Analyse und Interpretation, um von uns als Spiegel unserer Identität gesehen werden zu können.

1 Gerhard Wiebe ist Autor des Buches *Ursachen und Geschichte der Auswanderung der Mennoniten aus Rußland nach Amerika* (ohne Datum).

2 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, N.Y.: Doublday, 1958, S. 137. S. auch Reinhold Kauenhoven Janzen, *Mennonite Furnishings: The Dynamics of a Migrant Cultural Tradition*, Kansas Quarterly, 1993, im Druck.

3 Die Autorin ist von 1983 bis 1993 am Kauffman-Museum als Kuratorin tätig gewesen. Ihr Mann, John M. Janzen, Professor für Anthropologie an der Universität Kansas, leitete das Kauffman-Museum von 1983 bis 1992 als Direktor.

4 Die Forschungsarbeit, die dieser zusammenfassenden Darstellung zugrunde liegt, wurde zum Teil von Stipendien der National Endowment for the Humanities (USA) und der Fritz Thyssen Stiftung (Deutschland) unterstützt, beiden bin ich zu großem Dank verpflichtet. Die National Endowment for the Humanities ermöglichte eine Studienreise nach Nordeuropa, ferner die Sonderausstellung *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition, 1766–1910* am Kauffman-Museum 1991/92, das Symposium *Immigrant Furniture Traditions: Identities in Wood*,

ebenfalls am Kauffman Museum veranstaltet, März 1992, sowie das Buch *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition 1766–1910*, Good Books, 1991. Die Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglichte Reisen zu mennonitischen Dörfern in der Region Orenburg, Juni 1991, und zu den mennonitischen Siedlungen in Brasilien und dem Chaco, Paraguay, Juni 1993. Die American Association for State and Local History (AASLH) verlieh der Ausstellung *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition, 1766–1910* 1992 eine ihrer höchsten Auszeichnungen. Exhibits USA, ein nationaler Ausstellungsverleih, bietet sie in ihrem jetzigen Katalog Museen für den Verleih an.

5 Original im Privatbesitz, Mikrofilm, Mennonite Library and Archives, Bethel College.

6 Entscheidende Hilfe beim Auffinden schriftlicher Quellen, Sammlungen, historischer Orte und polnischer Fachkollegen wurde uns in Polen von Dr. Arkadius Rybak, Direktor der Landwirtschaftsschule in Altfelde, und von Dr. Edmund Kizik, Historiker an der Universität Danzig, zuteil. Dasselbe gilt für unseren Aufenthalt in Polen im Januar 1993. Wir sind ihnen zu großem Dank verpflichtet.

7 In unserem Buch *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition 1766–1910* berühren wir die komplizierten Beziehungen zwischen mennonitischen Handwerkern und den Zünften in Polen, s. S. 50, 52 und 59–61.

8 Zur ausführlicheren Darstellung mennonitischer Bautradition und Kirchenarchitektur im Weichseldelta s. ebd. Kapitel 3, S. 57–66: Architecture and the Mennonite Role in Vistula Delta Culture, Mennonite Prayerhouses, Mennonite Domestic Architecture. Vgl. auch die weiteren Literaturangaben. Zur Stilgeschichte mennonitischer materieller Kultur im Weichseldelta s. Kauenhoven Janzen, *Sources and Styles of the Mennonites in the Vistula Delta*, in: The Mennonite Quarterly Review, Vol. LXVI, No. 2, April 1992, S. 167–198.

9 Kauenhoven Janzen, Notizen, 1991, S. 133.

10 Wir fotografierten die handgearbeiteten Möbel, Öfen und Häuser von Daniel Hiebert, Heinrich Dirks, Jakob und Olga Friesen, Isaac Friesen und Elisabeth Braun Friesen, Prediger Penner und Frau Marie, Heinrich Neufeld, und besuchten die Witwe Sara Rempel. Alle außer Heinrich Dirks und seiner Frau sind seitdem nach Deutschland emigriert.

11 „Ordnung“ ist ein zentrales Konzept in mennonitischer Ethik und Ästhetik, vgl. Mennonite Furniture, Schlußkapitel.

12 So genannt von den Bewohnern. Diese Bauweise der zentralen Herdstelle mit Backofen ist aus der Weichselniederung mit nach Rußland übernommen worden, s. S. 66–70.

13 Kauenhoven Janzen, Notizen, Juni 1991, S. 62.

14 Kauenhoven Janzen, Notizen, Juni 1991, S. 81 f.

15 Kauenhoven Janzen, Notizen, Juni 1991, S. 65.

16 Wir konnten für die Dörfer der Region Orenburg die folgenden Tischler und Schreiner namentlich erfassen (die in Klammern angeführten Gegenstände haben wir fotografiert): Wilhelm Abrahams; Peter Bartel („baute Türen und Fenster zu Kolchosa Zeiten“); Heinrich Bergen (Kubanka, Schrank); Peter Buller (Karagui, Schrank); Abraham Duerksen (Kitschkaß, Schrank); Abraham Dyck (1860–1946) aus Chortitza, Ukraine; Abraham Dyck II (1899–1984); Heinrich Goertzen (Kitschkaß, Wiege); Heinrich Janzen (Stepanovka, Truhe); Heinrich Krahn (1887 bis 1932, ein Heft mit Aufzeichnungen und Maßangaben für eine Schlafbank, einen Schlitten, einen Tisch zum Ausziehen, Maße für Stühle, ist im Besitz von Agnes Friesen, Zhdanovka); Dietrich Lepp, Pretoria; Peter Lepke (Karagui, Glasschrank); Johann Martens (Stepanovka, Geschirrschrank); Johann Neufeld (Zhdanovka); Heinrich Neufeld (Zhdanovka); Aaron Pries (Pretoria, Schlafbank); Jacob Pettkau (Dorf Nr. 4); Peter Schwarz (Dorf Nr. 9, baute Tische, Kommoden, Schlafbänke, „Verschiedenes“, mit gemalter Holzmaserung [Tante Sara, Notizen, S.82]); Heinrich Schellenberg, (Pretoria, Kleiderschrank); Johann (Ivan) Tejchrib (Teichrow), 1905–1984, Zhdanovka (er baute 1980 noch Möbel für die Hochzeit seiner Enkelin

und 1983 die Kanzel für das neue Bethaus der Gemeinde); Franz Abraham Warkentin (Pretoria, Tisch, Ausziehbett, Schlafbank, Polsterbank, Truhe).

17 Zitat von Prediger Penner, Zhdanovka, Kauenhoven Janzen, Notizen Juni 1991, S. 74; ferner sah ich folgende handgearbeitete Geräte in den Häusern und in den mennonitischen Museen: Spinnräder, Butterfässer, Kaffeemühlen (1920–1950) für in Milch gekochten Roggen, der dann geröstet wird, Tischmangeln, Schiebkarren, auch einen Hobel aus der Werderniederung (datiert auf 1769), mit großer Wahrscheinlichkeit nach 1850 direkt nach Samara gebracht von den Vorfahren der Familie Abraham Harder.

18 Prediger Penner, Kauenhoven Janzen, Notizen, 1991, S. 67.

19 Wir besuchten folgende Bethäuser: Neues Bethaus der Mennoniten- und der Brüdergemeinde in Zhdanovka; Neues Bethaus der Brüdergemeinde in Kamenka, 1978 für 238 Mitglieder gebaut, im Sommer 1991 waren es noch 25; Neues Bethaus der Gemeinde in Chortitza, 1984 gebaut; Neues Bethaus der Gemeinde in Pretoria, 1989 gebaut, z. Zt. unseres Besuches gab es noch 34 Mitglieder, „Im Vergleich zu anderen Dörfern sind noch nicht so viele fortgegangen. Aber wenn es anfängt, dann wird es sehr schnell gehen“ (Interview mit Frieda Pries, Kauenhoven Janzen Notizen, 1991, S. 90); Neues Bethaus der Brüdergemeinde und der Baptisten; Neues Bethaus in Petrovka; Neues Bethaus in Karagui; Neues Bethaus in Donskoje (Neu Samara); das neue Bethaus in Kantserovka war aufgrund der Emigration schon geschlossen.

20 Kauenhoven Janzen, Notizen, 1991, 13. Juni.

21 *Daß du nicht vergessest der Geschichten*, CROMOS S.R.L., Asuncion, Filadelfia, 1990, S. 79.

22 S. z. B. das Photo eines Begräbnisses mit Flaschenbaumsarg in Peter P. Klassen, *Die Mennoniten in Paraguay*, Menn. Geschichtsverein, Bolanden / Weierhof 1988, S. 92. Die Konstruktion eines Tisches aus einem Flaschenbaum beschrieb mir Peter Friesen in Filadelfia, Notizen, den 26. Juni 1993.

23 Zu einer ausführlichen Betrachtung über mennonitische Ästhetik vgl. Mennonite Furniture, Kapitel 9, S. 195–7.

24 *Witmarsum in vier Jahrzehnten 1951–1991*, hg. v. Melita Nickel und Horst Günther Kliever, Cooperativa Mista Agropecuaria Witmarsum LTDA, 1991, S. 81–83.

25 Zit. nach einer Beschriftungstafel im Museum Jakob Unger, Notizen, 21. Juni, 1993.

26 John M. Janzen, Notizen, 1993, S. 67–69.

Zwischen Unglück und Unvermögen

Eine mennonitische Pächterfamilie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts

Die Lage in der Landwirtschaft

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an beschleunigte sich die Entwicklung in der Landwirtschaft. Die traditionelle Wirtschaftsweise erlebte einen Aufbruch und wandelte sich. Im allgemeinen wurde an der verbesserten Dreifelderwirtschaft festgehalten. Jedoch erforderte der sich verändernde Kenntnisstand im Feldanbau und vor allem eine stetig wachsende Bevölkerung, die ernährt sein wollte, eine angepaßte Wirtschaftsweise. Zunächst konnten die Bedürfnisse durch Ausnutzung aller natürlichen Kräfte befriedigt werden. Bisher brachliegendes Land wurde vor allem mit Futterpflanzen bebaut. Insgesamt steigerte sich die Pflanzenproduktion, Tiere konnten vermehrt gehalten werden. Ab 1870 wuchs die Nachfrage nach Gemüse und Obst. Die in der Industrie gezahlten Reallöhne versetzten weite Kreise der Bevölkerung in die Lage, Fleisch und Lebensmittel zu kaufen. Eine Steigerung der Erträge war nicht mehr allein durch Ausnutzung aller Möglichkeiten der herkömmlichen Wirtschaftsweise zu erzielen. Neue Wege mußten beschritten werden. Bahnbrechend war das Aufkommen und die Verwendung von künstlichen Düngemitteln. Es wurden seit 1870 Kalk- und Knochenmehle zur Düngung verwandt, dann verstärkt Phosphor, Kali und Stickstoff. Mehr und mehr ersetzte man die menschliche Arbeitskraft. Traktoren verdrängten die Zugtiere, und für die verschiedenen Arbeitsabläufe wurden Maschinen eingesetzt. Ein Schritt zur Moderne hin hatte auch mit der Gründung von landwirtschaftlichen Schulen und Kassen begonnen. Genossenschaften, z. B. die Raiffeisenkasse, organisierten den Absatz und finanzierten das Saatgut. Dieser Entwicklung gedanklich und mit finanziellem Einsatz zu folgen, fiel manchen Landwirten schwer. Vor allem viele Gutsbesitzer und Gutspächter waren auf Grund einer eher konservativen Einstellung und auch wegen mangelnder Vorbildung Neuerungen gegenüber wenig aufgeschlossen. Seit 1870 mußte die wachsende Bevölkerung mit Hilfe von Einfuhren ernährt werden. Die auf den europäischen Markt ausgerichtete deutsche Landwirtschaft konnte das Getreide nicht so billig anbieten wie die Konkurrenz auch aus Übersee. Die Getreidepreise fielen ständig bis zum bedrohlichen Preiseinbruch im Jahre 1878. In wenigen Jahren waren die Preise für eine Tonne Weizen von 250 auf 160 Mark gesunken. Diese Situation hatte die Einführung von Schutzzöllen zur Folge. Zum Schutz der eigenen

Landwirtschaft gab es Zölle besonders auf Getreide, Fleisch, Flachs und Wolle. Verursacht durch billige Einfuhren aus Übersee ging seit 1860 die Schafhaltung zurück. Sie hatte vor allem der Woll- und nicht der Fleischproduktion gedient. Obwohl sich die landwirtschaftliche Produktion von 1750 bis 1890 verdoppelt hatte, sahen sich die Landwirte zu Ende des 19. Jahrhunderts vielen Schwierigkeiten gegenüber. Das Gleichgewicht zwischen produzierten Mengen, Agrarpreisen, Produktionskosten und den öffentlichen Belastungen stimmte nicht mehr. Nur ein Teil dieser Schwierigkeiten konnte durch Einsatz von betriebsfremden Düngemitteln aufgefangen werden. Sich den verändernden Gegebenheiten anzupassen, war Aufgabe der Landwirte.

Das Bauland

Das Bauland liegt abseits der Ballungsgebiete im östlichen Teil des Neckar-Odenwald-Kreises. Erst die Autobahn Heilbronn–Würzburg brachte in jüngster Zeit eine bessere Anbindung an die Hauptverkehrslinien. Die Region vermittelt den Eindruck von Stille und Einsamkeit. Auf einer Hochebene dehnen sich die Ackerflächen. Einzelne Kuppen ragen heraus; der Waldbestand ist gering. Es ist ein Muschelkalkgebiet mit wenigen Löß- und Lehmdecken. Wo diese fehlen, erschweren steinige, schwer zu bearbeitende Böden die Landarbeit. Der Bodenwert liegt nur zwischen 41 und 53. Zum Vergleich: Die Magdeburger Börde hat einen Bodenwert von 100, der Kraichgau zwischen Neckar und Rhein einen Bodenwert von ca. 80. Die ungünstigen Klimaverhältnisse bei mangelhafter Bodenqualität lassen Obst und Gemüse nur mäßig gedeihen. Lange wurde hier an der verbesserten Dreifelderwirtschaft festgehalten. Man nahm das Brachland unter den Pflug, um vor allem Dinkel und Kartoffeln anzubauen. Erst nach 1900 setzte eine Intensivierung des Ackerbaus im Bauland durch Einsatz von Maschinen und Kunstdünger ein. Mit der Produktion von Dinkel machte sich das Land einen Namen. Der Grünkernabsatz war eine wesentliche Existenzgrundlage der Bevölkerung. Infolge der insgesamt schlechten Erwerbsmöglichkeiten wanderten zahlreiche Familien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in die USA aus. Mit einher ging die Abwanderung in die Industriegebiete des Neckarraumes.

Der Dörrhof

Der von Johannes Lichdi gepachtete Dörrhof im Bauland liegt auf einer Anhöhe (352 m) nahe bei Rosenberg in der weiteren Umgebung der Orte Osterburken und Buchen. Er ist einer der wenigen Höfe, die auf einer win-

digen, ungeschützten Kuppe angelegt worden sind. Der Ackerboden hat nur mittlere Qualität; die Wasserversorgung war immer problematisch. Der Ursprung des Hofes geht in das Mittelalter zurück. Als „Dörnishof“ wird er 1273 als Besitz der Herren von Düren, Gefolgsleute der Staufer, genannt. 1359 erscheint er in den Urkunden als Eigentum der Herren von Rosenberg. Zeitweise wird er in den Akten auch „Dörrhof“ genannt, was ein Hinweis auf die Wasserarmut sein könnte. 1640 umfaßte der Dörrhof 469 Morgen Ackerland, 136 Morgen Wald, eine Schäferei mit 400 bis 600 Schafen sowie Haus, Scheunen und Stallungen. Zu einem nicht bekannten Zeitpunkt kam noch eine Obstbrennerei hinzu. Die Brennrechte bedeuteten sicher eine gute Einnahmequelle des jeweiligen Betreibers. Die Hofanlage bot das Bild von eng zusammengedrängten Gebäuden mit steilen Giebelndächern. Durch Jahrhunderte blieb der Dörrhof im Besitz der späteren Fürsten zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg und wurde von Gutspächtern bewirtschaftet. Im Jahre 1913 verkaufte ihn das Fürstenhaus an einen privaten Käufer. Nachdem die Badische Landsiedlung den Hof erworben hatte, wurde er 1928 in fünf Einzelhöfe aufgeteilt. Im Laufe meiner Nachforschungen habe ich dort den Landwirt Haas besucht. Er bewohnt die zu einem Wohnhaus umgebaute Brennerei. So wie der Dörrhof heute da liegt, kann ich mir gut die Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorstellen.

Die Mennoniten als Pächter

Eine besondere Gruppe waren die mennonitischen Pächter in Württemberg und Baden. Im 17. Jahrhundert als Glaubensflüchtlinge hauptsächlich aus der Schweiz kommend, wiesen sie sich als tüchtige Landwirte aus und waren deshalb als Pächter bei dem höheren und niederen Adel begehrt. Einem Mennoniten die Pacht anzuvertrauen, bedeutete für die Standesherrschaft oft eine Verbesserung der Ertragssituation. Auf ihre Pächter konnten sie sich verlassen. Unredlichkeiten waren weitgehend ausgeschlossen, da sich die mennonitischen Pächter als Haushalter Gottes in die Pflicht genommen sahen. Verantwortungsfreudig übernahmen sie die Bewirtschaftung großer Güter und waren dort oft ein Vorbild für ihre Umgebung. Da sie kein Eigentum anstrebten und mit der Hilfe der Großfamilie rechnen konnten, hatten sie die Mittel, die Hofstellen mit dem notwendigen Inventar an Gerät und Vieh auszustatten und die Vorlaufkosten des ersten Betriebsjahres zu zahlen. Im 18. und 19. Jahrhundert waren zahlreiche mennonitische Familien auf den Gütern des Adels und der kirchlichen Institutionen beschäftigt. Die Pachthöfe wurden weiter an die nächstfolgende Generation gegeben, wobei der älteste Sohn meist in die väterliche Pacht eintrat. Für die anderen Söhne

mußte eine neue Hofstelle gefunden werden. Man versuchte, nahegelegene Höfe zu gewinnen, um die gegenseitige Unterstützung zu ermöglichen. Bei der Neuanpachtung konnten die nachgeborenen Söhne mit der finanziellen Hilfe des Vaters und oft auch der weiteren Verwandtschaft rechnen. Einen in Not gekommenen Landwirt ließ die Gemeinschaft der Mennoniten nicht allein. Es war selbstverständlich, ihm und seiner Familie weiterzuhelfen.

Johannes Lichdi, der nachmalige Pächter auf dem Dörrhof, wurde als Sohn des herrschaftlichen Gutspächters Jakob Lichdi und dessen Ehefrau Katharina, geb. Glück, am 24. April 1835 in Kloster Lobenfeld geboren. Jakob Lichdi war in Lobenfeld Pächter des Gaddumschen Gutes, ein ehemaliger Besitzer der katholischen Kirche, der von der Schaffnerei Lobenfeld verwaltet wurde. Ab 1857 bewirtschaftete Jakob Lichdi das Schloßgut der Rüden von Collenberg in Bödigheim. Johannes Lichdi verbrachte seine Jugend in Lobenfeld, wo er zusammen mit zwei Schwestern die Schule besuchte. Die Familie gehörte der Mennonitengemeinde Meckesheim an. Im Geburtsjahr von Johannes wurde der Vater zum Prediger der Gemeinde gewählt. Nach dem Schulbesuch ging Johannes Lichdi seinem Vater zur Hand. Eine besondere landwirtschaftliche Ausbildung außerhalb des väterlichen Betriebes erhielt er allem Anschein nach nicht. Er heiratete 1860 Barbara Schmutz, geb. am 10. August 1835 in Leuterstal. Die Eheleute zogen 1861 auf den Dörrhof. Am 3. April 1863 wurde ihnen Sohn Johannes geboren. Nach dem frühen Tod von Barbara Lichdi heiratete der Witwer 1868 Christina (Dina) Kreuter, geb. am 26. April 1844 in Rohrbach bei Sinsheim. Sie hatten zusammen zehn Kinder; fünf davon sind im Säuglingsalter verstorben, unter ihnen die Zwillinge Dina und Rudolf. Die Eheleute teilten das Schicksal vieler Eltern im vorigen Jahrhundert, die den frühen Tod ihrer Kinder hinnehmen mußten. Die lebenden Kinder hießen Jakob (1869), Anna (1870), Heinrich (1875), Gustav (1876) und Adolf (1878). Sie gingen im 2 Kilometer entfernten Rosenberg zur Schule. Der älteste Sohn besuchte später für ein Jahr die höhere Bürgerschule in Buchen. Die Familie gehörte zur Mennonitengemeinde Faustenhof, bzw. Bödigheim. Es ist anzunehmen, daß die älteren Kinder dort getauft worden sind.

Johannes Lichdi pachtet den Dörrhof

Als Johannes Lichdi 1861 in die Pacht trat, gehörten zum Dörrhof 18 Morgen Garten, 119 1/2 Morgen (ca. 43 ha) Wiesen, 628 1/2 Morgen (ca. 225 ha) Ackerland; dazu an Gebäuden ein zweistöckiges Wohnhaus aus Stein und Holz, Stallungen, eine Schafscheuer, eine Futterscheuer, eine Futterhalle, eine Fruchtscheuer, ein Waschhaus und eine Branntweinbrennerei. Der Hof war in

einem schlechten Zustand. In einem Bericht des Rentamtes lesen wir von einer „historisch gewordenen Raubwirtschaft des früheren Pächters“ und dem „entkräfteten Zustand des Hofes“. Johannes Lichdi mutete sich demnach eine schwierige Aufgabe zu. Auf Bitten von Jakob Lichdi schrieb Rüd von Collenberg am 27. 2. 1861 ein Leumundszeugnis, das sich jedoch mehr auf den Vater bezog, den er einen „fleißigen und verständigen Landwirt“ und einen „guten Haushalter“ nannte. Vom Sohn könne er nichts sagen, da dieser noch nicht selbständig gewesen sei. Johannes Lichdi habe bisher seinen Vater „treulich unterstützt“, er sei „fleißig, ordnungsliebend, ruhig und anspruchslos“. Rüd von Collenberg drückte die Überzeugung aus, daß der Vater „seinen Einfluß geltend machen würde, sollte der Sohn in irgend einer Weise von dem Weg abzweigen“. „Stickstoff, Phosphor und Kali“ seien dem Sohn zwar „böhmische Dörfer“, trotzdem wisse er, daß „das Feld fleißig und rechtzeitig bearbeitet werden müßte, daß man gut düngen müßte und um Dünger zu erhalten viel füttern müßte“. Rüd von Collenberg faßte zusammen: „Ich zweifle daher nicht, daß man mit dem jungen Lichdi sehr zufrieden sein wird und ihm den Dörrhof zur Pacht anvertrauen kann.“ Ein weiteres Leumunds- und Vermögenszeugnis wurde Johannes Lichdi bereits im Juni 1860 vom Gemeinderat in Bödighheim ausgestellt: „Dem verehelichten Johannes Lichdi (einziger Sohn) des Grundherrlich Rüdtschen Gutspächters Jakob Lichdi dahier wird andurch pflichtgemäß bezeugt, daß er ein Vermögen mindestens von 12.000 Gulden (heute ca. 180.000 DM) besitzt, daß er allseits als ein tüchtiger Landwirt bekannt und sich jederzeit eines ehrbaren, fleißigen und rechtschaffenen [Wandels] bewährt habe.“ Auch das Collenbergsche Rentamt empfiehlt Johannes Lichdi mit den Worten: „... Lichdi ist sehr bemittelt, äußerst fleißig, solide, zuverlässig und pünktlich in allen Stücken, dabei auch rational und Verbesserungen zugänglich, so daß sich Hochdieselben zu diesem nur gratulieren können.“

Der Pachtvertrag zwischen der „Fürstlich Löwenstein-Wertheim-Rosenbergischen Standesherrschaft“ und Johannes Lichdi, Bürger zu Berwangen (Johannes Lichdi besaß von seinem Vater und Großvater her das Bürgerrecht in Berwangen bei Kirchhardt), und seiner Frau Barbara, geborene Schmutz, wurde am 1. Mai 1861 in Sindolsheim abgeschlossen. Die Eheleute zahlten eine Kautions von 4.000 Gulden und verpflichteten sich zu einer jährlichen Pachtzahlung von 3.561 Gulden (ca. 55.000 DM nach heutigem Wert). Die Pachtdauer wurde auf zwölf Jahre bis zum 31. 3. 1873 festgelegt.

Nach dem Bericht von 1871 (1861 mag es ähnlich gewesen sein) wurden auf dem Dörrhof angebaut: 113 1/2 Morgen Klee, 90 1/2 Morgen Spelz, 66 Morgen Hafer, 57 3/4 Morgen Gerste, 35 Morgen Weizen, 32 Morgen Raps,

28 1/2 Morgen Kartoffeln. Für 16 Morgen ist die Frucht unbekannt, 200 Morgen bildeten Brachland und Wiesen. Einen Teil, die Herrenwiese Bofsheim, hatte Johannes Lichdi unterverpachtet. Gleich die ersten Jahre brachten nicht den erhofften Erfolg, da die Ernten schlecht ausfielen. Im Juni und September 1862 bat Johannes Lichdi um einen Pachtnachlaß. Daraufhin ließ das Rentamt für die beiden ersten Jahre je 700 Gulden nach, vermerkte aber im „Zustandsbericht“: „Überhaupt führt der bauerliche Pächter keine solchen Bücher, welche ihm einen klaren Einblick in seine verschiedenen Capitalien verschaffen und deshalb scheint mir hauptsächlich eine Entmutigung eingetreten zu sein... Der entkräftete Zustand des Hofes konnte Lichdi nicht entgangen sein. Es ist ein auf unverzeihliches Selbstbewußtsein sich stützender Leichtsinn, wenn er die vorhandenen Mißstände und ihre Folgen unterschätzt, in blindem Eifer darauflosgeboten und dadurch vorsichtige und solide Concurrenten zurückgedrängt hat.“ Das Rentamt meinte abschliessend, der Pächter möge zusehen, wie er mit den Schwierigkeiten fertig werden könne. Trotz dieser Darlegung stellte der Bericht fest, daß die Pacht für diesen abgewirtschafteten Hof um jährlich 500 Gulden zu hoch sei.

Johannes Lichdi bemühte sich, dem Hof eine solide, wirtschaftliche Grundlage zu geben. Er bestellte das Feld in geordneter Weise und vergrößerte den Viehbestand, um genügend Düngung zu erhalten. Schon bald nach Beginn der Pachtzeit wurde ein höherer Viehbestand gemeldet, so daß im Jahre 1865 8 Pferde, 10 Ochs, 28 Stiere und Kalbinnen, 10 Kühe und 2 Fresser im Stall standen. Im darauffolgenden Jahr wurde bei Anhebung der Pachtzahlung eine Vergrößerung des Stalles für weitere 8 Rinder genehmigt. Allerdings war die Futterbeschaffung auf dem Dörrhof schwierig. Johannes Lichdi war immer gezwungen, Futter zu kaufen. Überhaupt hat es den Anschein, als sei der Pächter mit dem Verhältnis der drei Größen Viehbestand, Düngung und Futter nicht zurechtgekommen. So wurde er im Jahr 1869 darauf hingewiesen, daß er, gemäß dem Pachtvertrag, das Rapsstroh nicht verkaufen dürfe. Das Stroh sollte wohl zur Eigendüngung verwandt werden. Johannes Lichdi sah sich aber gezwungen, Stroh zu verkaufen, um Saatgut einzukaufen. Einen schweren Rückschlag mußte er hinnehmen, als ein Teil des für 3.467 Taler angeschafften Viehs durch „Krankheit und Tod“ wieder verloren ging. Erfolgreich gestaltete sich dagegen die neu eingerichtete Schäferei mit etwa 180 Schafen, so daß Johannes Lichdi in seinem Umkreis als kenntnisreicher Schafzüchter wohlgeschätzt wurde.

Zu den schon vorhandenen Obstbäumen pflanzte er etwa 280 neue Bäume, hauptsächlich Zwetschgen- und Apfelbäume, aber auch Birnen-, Kirsch-, Nuß- und Pflaumenbäume. Er genoß bald den Ruf, „ein Liebhaber der Baum-

zucht“ zu sein. Im Bericht vom Juni 1877 werden 529 tragende und 593 junge Obstbäume aufgeführt. Von diesen 1.122 Obstbäumen waren 744 Zwetschgenbäume, deren Früchte hauptsächlich gebrannt wurden. Abgestorbene Bäume mußte Johannes Lichdi auf eigene Rechnung ersetzen.

Ständige Auseinandersetzungen mit dem herrschaftlichen Rentamt

Mit dem Rentamt stand der Pächter andauernd in Auseinandersetzungen. Es ging um die Interpretation der Vertragsbedingungen, um die Art der Düngung (Strohdüngung oder künstliche Düngung), um Anpflanzung von Obstbäumen oder um Pachtnachlaß wegen schlechter Ernten. Auch wegen der Instandhaltung von Gebäuden und landwirtschaftlichen Geräten wurde stets mit dem Rentamt diskutiert. So bat Johannes Lichdi um Pachtnachlaß für eine „bessere Herstellung“ der Lagerhalle. Das undichte Dach sollte mit Schindeln gedeckt werden. Ebenso bedurfte das Wohnhaus der Erneuerung, da es „infolge Alters und der exponierten Lage auf einem Höhenrücken in mittelmäßigem Zustand war und eine solide Arbeit verlangte“. Ein besonderes Problem bereitete die Wasserleitung. Sie war zu lang und forderte jährlich 100 Gulden Unterhalt; zudem sei das Wasser „für Menschen fast ungenießbar“. Lichdi baute einen eigenen Wasserbehälter, der heute noch steht.

Mit Mut und Selbstbewußtsein war Johannes Lichdi an die Aufgabe herangegangen, den Dörrhof zum Blühen zu bringen. Die ständige Bitte um Pachtnachlaß zeigt, daß von einem gedeihlichen Wirtschaften nicht die Rede sein konnte. Die Pacht verringerte sich auf 3.476 Gulden, nachdem Land zum Eisenbahnbau abgegeben werden mußte. Auch ein zweiter Nachlaß von 61,32 Gulden brachte wenig Erleichterung. Das Rentamt war jedoch insgesamt mit dem Pächter („ein ordentlicher und pünktlicher Zahler“) zufrieden. Als Johannes Lichdi im März 1871 anfragte, „ob er sich Hoffnung machen darf, für die nachfolgende Periode den Hof wieder zu bekommen“, beschied das Rentamt positiv: „Von Seiten des Rentamtes kann demselben nur ein sehr gutes Zeugnis gegeben werden, und es wäre zu wünschen, daß Lichdi auf dem Hof bliebe, denn er ist nicht nur ein sehr pünktlicher Zahler, sondern ein braver, christlicher Mann, sowie (ein) fleißiger und tüchtiger Landwirt.“ Nach langwierigen Verhandlungen wurde die Pacht erneuert, diesmal auf 15 Jahre. Die Kautions von 4.000 Gulden, zu verzinsen mit 5 %, blieb stehen, der Pachtzins betrug jährlich 3.450 Gulden oder 5.914 Mark.

Die zweite Pachtperiode beginnt glücklos

Schon im ersten Jahr der neuen Pachtperiode kam es zu erheblichen Verlusten. Ein Bericht des Rentamtes spricht von einem schlimmen Schädlings-

befall der Felder. Wegen Mäusen und Schnecken mußten 8 Morgen Korn und 29 Morgen Luzerne und Klee umgepflügt werden. Die Ernte wurde als „untermittel“ bezeichnet. Wie zum Trost stellte der Bericht fest, der Hof mache insgesamt „einen sehr guten Eindruck“. Angebaut wurden in diesem Jahr 113 Morgen Weizen, 29 Morgen Hafer, 25 Morgen Kartoffeln, 18 Morgen Rüben, 7 Morgen Roggen und 3 Morgen Klee. In den Ställen standen 6 Pferde, 6 Ochsen, 20 Kühe und Rinder, 14 Schweine und 245 Jährlinge / Hammel. Das Rentamt bescheinigte dem Pächter, daß die „Rindvieh und Schafhaltung mit großem Interesse betrieben würde“. Zu einer ungunstigen Auseinandersetzung kam es 1877, als das Rentamt feststellte, daß 296 Bäume, überwiegend Zwetschgenbäume, fehlten. Dem Pächter wurde Gelegenheit gegeben, diese bis zur nächsten Revision zu ersetzen. Johannes Lichdi meinte, daß es versäumt wurde, die Bäume abzumelden, als sie eingegangen seien. Deshalb wären in den Büchern jahrelang Bäume aufgeführt worden, die schon längst hätten gestrichen sein sollen. Er erklärte sich jedoch bereit, diese Bäume auf eigene Rechnung zu ersetzen. Eine neue Wagenhalle hatte er gebaut, die mit 51,42 Gulden Pachtachlaß verrechnet wurde. Zum „wohl gelungenen“ Umbau der Scheuer und des Schafstalls trug das Rentamt die Hälfte der Kosten bei. Die Visitation vom August 1877 konnte festhalten: „Guter Stand des Wintergetreides, Hafers und der Kartoffeln, auch erster Futterschnitt gut. Der Ackerbau ist befriedigend ausgeführt, auch die Obstbäume gut gepflegt. Die heurige Ernte ist dem Pächter nach zwei schlechten Jahren sehr zu gönnen, er versicherte mir auf sein Wort, daß er im vorigen Jahr den Pachtzins aus der Tasche bezahlt habe“ (gez. Müller, Rentamtman).

Johannes Lichdi war es, trotz großer Mühe, Fleiß und persönlichem Einsatz nicht vergönnt, den Hof zum Ertrag zu bringen. Schon in der ersten Pachtperiode hatte er sein Kapital angreifen müssen, um allen Verpflichtungen nachkommen zu können. Während der zweiten Pachtperiode kam er in Zahlungsschwierigkeiten, so daß das Rentamt erstmals im April 1879 mahnte, die noch ausstehenden Zahlungen für 1878 innerhalb von vier Wochen zu leisten, widrigenfalls würde vor Gericht verhandelt werden. In einem ausführlichen Schreiben legte Johannes Lichdi seine Verhältnisse dar und bat um Aufschub der fälligen Zahlungen, gleichzeitig auch für das Jahr 1879. Er betonte, wie schwer es ihm fiele, diese Bitte wiederholt vorzubringen. Er habe es für ein Glück erachtet, die zweite Pachtperiode antreten zu können und gehofft, die anfänglichen Verluste ausgleichen zu können. Nun sehe er sich aber vor großen Schwierigkeiten. Die Preise für landwirtschaftliche Erzeugnisse seien seit vier Jahren gefallen, die Lohnkosten aber zur gleichen

Zeit erheblich gestiegen. Während vor 1873 die Kosten für Dienstboten, Knechte und Mägde, 1.000 Mark betragen hätten, müßten nun 1.800 Mark gezahlt werden. Seit 1874 habe er dem Betrieb 10.000 Mark zugeführt, wobei nur 1.000 Mark für eigentliche Unglücksfälle verwendet worden seien. Johannes Lichdi schloß den Brief:

„Indem ich mir erlaubt habe in Vorstehendem Euer Fürstlichen Durchlaucht meine Lage zu schildern und da es mir zur Zeit unmöglich ist, meinen Verpflichtungen nachzukommen, ... so wage ich hier die gehorsamste Bitte, Euer Fürstliche Durchlaucht wolle mir in der fälligen Pacht einen Nachlaß gewähren, auch in gnädigste Erwägung ziehen, ob es nicht möglich sei, mir überhaupt an der jährlichen Pacht für die kommenden Jahre einen Nachlaß zu gewähren. Euer gnädigen Entschließung verharret Eurer Fürstlichen Durchlaucht gehorsamst Johannes Lichdi

Dörrhof bei Rosenberg, den 06. Mai 1879“.

Wie das Rentamt auf diesen Brief reagierte, ist nicht bekannt. Johannes Lichdi bat aber weiterhin um Nachlaß. Als er im Februar 1880 eine Mahnung erhalten hatte, schrieb er, daß er während der nunmehr 18jährigen Pacht in nur fünf oder sechs Jahren das Glück gehabt habe, höhere Einnahmen als Ausgaben zu erzielen. In den übrigen Jahren habe er auf das eigene Vermögen zurückgegriffen, ja auch Teile aus dem „Vermögen der Kinder“ (wohl aus der Mitgift der beiden Ehefrauen Barbara und Dina) mitverbraucht. Das Rentamt beurteilte die Verhältnisse des Pächters ganz anders: „Die Höhe des zu zahlenden Pachtschillings ist daher wohl nicht die Ursache, daß Lichdi in den letzten Jahren nicht zurechtgekommen ist. Vor allem ist es wohl seine sehr zahlreiche Familie, denn von seinen 17 Kindern leben noch 14, die mit Ausnahme des ältesten Sohnes noch klein sind.“ Die Hervorhebung der unzutreffenden Kinderzahl kann wohl als Hilflosigkeit bei der Begründung der Misere durch das Rentamt verstanden werden. Empfohlen wurde, künftig mehr Mais anzubauen und Kunstdünger zu verwenden. Daß die Schafzucht ein Erfolg sei und das Vieh gut genährt im Stall stünde, wurde ausdrücklich hervorgehoben. Johannes Lichdi konnte im September 1881, nach der Ernte, seine Pachtrückstände in der Höhe von 5.634,73 Mark zahlen. Im nächsten Jahr konnte er seinen Verpflichtungen nur nachkommen, indem er seine Lämmer verkaufte.

Dramatische Verschlechterungen der Lage

Die nun folgenden Jahre brachten eine dramatische Wendung zum Schlechten, denn oftmals sah sich Johannes Lichdi nicht in der Lage, Rechnungen zu

bezahlen. An das Rentamt schrieb er im März 1883: „Es tut mir sehr leid, daß ich meiner Verbindlichkeit nicht nachkommen habe können, indem ich noch keine Frucht verkauft habe. Das Geld, das ich für Weizen eingenommen, habe ich Ihnen gleich gebracht und was ich davon übrig hatte, habe ich leider Kartoffeln dafür kaufen müssen. ... Es sind schlimme Zeiten für Pächter, man muß alles aufopfern und danach ist es nichts.“ Er erinnert daran, daß er immer pünktlich gezahlt habe und fuhr fort: „... aber seit einigen Jahren war es wirklich unmöglich, es ist wirklich traurig, wenn ich daran denke, was ich schon habe zusetzen müssen. Von meinem Sohn aus erster Ehe habe ich pro Monat 700 Mark bekommen und [es] ist auch noch mit hineingegangen. Ich wollte gerne umsonst die 22 Jahre gearbeitet haben, wenn ich nur wäre, der ich gewesen bin. Aber wenn es so geht, freut es mich nicht mehr, dennoch tue ich aber immer, was in meinen Kräften steht. Hart ist es natürlich, so lange zu arbeiten und nichts zu verdienen.“ Diese Briefe zeigen, wie sehr er sich in die Enge getrieben sah. Aber es sollte noch schlimmer kommen. Im Januar 1883 stellte das Rentamt fest, daß der Pächter noch eine Summe von 7.859,54 Mark schuldig war. Johannes Lichdi suchte nun, wohl in Abstimmung mit seinem erwachsenen Sohn Johannes, nach Möglichkeiten, aus diesen Verpflichtungen herauszukommen. Er hoffte, einen Nachpächter zu finden, der mit 46.000 Mark für das lebende und tote Inventar einsteigen sollte. Zur Durchführung dieses Planes kam es allerdings nicht. Zu Lichtmeß 1884 konnte Johannes Lichdi nur eine Abschlagszahlung von 1.800 Mark leisten. Nun schlug er vor, seinem Sohn Johannes die Pacht zu übergeben, der mit 17.000 Mark eintreten wollte. Diesem stand diese Summe als mütterliches Erbteil zur Verfügung. Dem Rentamt wurde ein Vermögenszeugnis ausgehändigt, ausgestellt von dem Onkel und Pfleger Christian Schmutz, dem kinderlosen Bruder von Barbara Lichdi: „Dem Johannes Lichdi, Sohn des Johannes Lichdi, Gutspächter auf'm Dörrhof, Amt Adelsheim, bezeuge ich hiermit, daß er ein Vermögen von 17.000 Mark besitzt, welches Kapital bei mir Unterzeichneter, Christian Schmutz im Immelhäuserhof Gemeinde Sinsheim, im Jahre 1883 vom Waisengericht zu Jagsthausen, Oberamt Neckarsulm, verpflichteten Pfleger in Verwaltung steht. Immelhäuserhof, den 05. April 1884.“ Zu dieser Pachtübernahme durch den Sohn Johannes ist es nicht gekommen.

Bitte um vorzeitige Beendigung der Pacht

Das Jahr 1884 brachte Johannes Lichdi die Erkenntnis, daß auf ein gedeihliches Arbeiten auf dem Dörrhof nicht mehr zu hoffen sei. Im gleichen Jahr stürzte die Scheuer ein, daraufhin erhielt er einen Pachtnachlaß von 800

Mark. Noch einmal legte der Pächter dem Rentamt seine Lage im August 1885 in aller Ausführlichkeit dar:

„Durchlauchtigster, gnädigster Fürst und Herr! Eure Hochfürstliche Durchlaucht wollen mir gnädigst gestatten, daß ich mit Bitte an Hochdieselben richte: Seit Jahren habe ich mich wiederholt an Ew. Durchlaucht mit der Bitte um Pachtnachlaß oder Pachtermäßigung gewendet, nachdem ich zur Überzeugung gekommen war, daß der jährliche Pachtzins von M. 6.000,— in Anbetracht der äußerst ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse zu hoch sei. [Es ist aus den Urkunden nicht ersichtlich, warum nun die jährliche Pachtzahlung mit M. 6.000,— angegeben wird, entgegen M. 5.914,— aus dem Jahr 1871, E. L.] Leider blieben meine Bitten unerhört, ich habe jetzt nach 24jährigem mühevollen Wirken mein ganzes Vermögen verloren und sehe mich unter diesen Umständen außer Stand, meine Pacht bis Lichtmeß 1888 auszuhalten. Denn mein Sohn aus erster Ehe, welcher mir mit seinem M. 17.000,— betragenden mütterlichen Vermögen seither ausgeholfen hat, sieht unter diesen Umständen dessen Verlust mit Recht ebenfalls voraus und zieht sich, wenn mir keine Erleichterung zuteil wird, jetzt ebenfalls zurück, um wenigstens noch etwas aus dem Unternehmen für sich zu retten. ... Ich wage Ew. Durchlaucht noch die Bitte vorzutragen, mich von Lichtmeß 1886 ab als Pächter zu entlassen, damit, wenn ich auch mein ganzes Vermögen auf dem Hof geopfert habe, doch die Beruhigung habe, noch soviel körperliche Befähigung [zu] besitzen, um in sonst einer Weise durch meiner Hände Arbeit mein Brot zu verdienen und meine Familie zu ernähren. ... Mein Sohn Johannes würde nur unter der Bedingung vom 02. Februar 1886 ab für zwölf Jahre mit in die Pacht eintreten, wenn bis dorthin mit mir vollständige Schlußabrechnung stattgefunden hätte und uns der Hof um einen jährlichen Pachtzins von M. 4.000,— überlassen würde. Wollen Euer Durchlaucht auch hierüber gnädigst entscheiden. Im zusagenden Falle würde ich mein Entlassungsgesuch natürlich zurückziehen. Der huldvollen Gewährung meiner Bitte entgegensehend, verharre ich als Ew. Hochfürstlichen Durchlaucht untertänigster Pächter Johannes Lichdi.“

Unter diesem bewegenden Brief steht ein einziger Satz: „Die Pachtauflösung hat unverzüglich einzutreten. Im übrigen erwarte ich Bericht.“ Das Rentamt war nicht mehr gesonnen, weiter Nachsicht zu üben und forderte den Pächter im Oktober 1885 auf, „... bis längstens 01. November laufenden Jahres von seinem schuldigen Pachtrückstand wenigstens den Betrag von M. 2.000,— zu

zahlen, da die Forderungen der Herrschaft durch die geleistete Caution nicht gedeckt sind.“ Bei Nichtzahlung sollte sogleich „Lichdi's totes und lebendes Inventar“ mit Beschlagnahme belegt werden. Der Pächter wurde aufgefordert, eine Erklärung unter diesen Brief zu setzen. Diese Erklärung gibt in Inhalt und Form (sie ist in Eile und mit sich sträubender Feder geschrieben) Zeugnis von der Zerissenheit eines Mannes, der ins Unglück geraten war: „Auf Obiges erkläre ich, daß ich sobald meine Kartoffeln zuhause sind, meine Frucht zum Verkauf dreschen werde, um zahlen zu können. Dörrhof, den 20. Oktober 1885, Untertänigster Joh. Lichdi, Pächter.“ Das Rentamt zog einen Strich unter die Angelegenheit und ordnete die Pachtauflösung zum 01. April 1886 an. Bei Aufrechnung der Kautions, der Zinsen und des gezahlten Geldes gegenüber der Forderung von 7.897 Mark blieben dem Pächter etwa 1.000 Mark. Da eine Neuverpachtung so schnell nicht möglich war, stellte das Rentamt Johannes Lichdi als Verwalter ein. Alles Inventar wurde von dem Rentamt für 26.000 Mark übernommen. Sohn Johannes bewarb sich im April 1886 um eine Pacht des Stolzenhofes bei Möckmühl und legte dort eine von seinem Vater ausgestellte Zessionsurkunde über 15.000 Mark vor, die vom Rentamt am 10. 05. 1886 ausgezahlt wurde. Johannes war der Hauptgläubiger seines Vaters; andere Gläubiger waren der Schwager Samuel Kaufmann aus Kastell, die Schwägerin Magdalene Kreuter aus Sindolsheim, Mathias Binkle aus Gundelsheim sowie die Vorschußkassen in Osterburken und Adelsheim und andere.

Nach einer zweijährigen Verwaltungstätigkeit, die mit einem Gehalt von jährlich 1.800 Mark entlohnt wurde, mußte Johannes Lichdi zu Lichtmeß 1888 vom Dörrhof abziehen. Das Rentamt bot Ende Januar 1888 das seinerzeit von Lichdi übernommene Inventar in einer öffentlichen Versteigerung an. Angeboten wurden: 4 Pferde, 6 Paar Ochsen, 19 Stück Rindvieh, 13 Kühe, Schweine und Eber, die voll eingerichtete Brennerei, die Maschinen, Haus- und Küchengeräte, Betten, Möbel und andere Gegenstände. Es ist nicht klar zu ersehen, ob das Haushaltsinventar noch in Lichdis Eigentum war und dabei mit angeboten wurde.

Eine bittere Bilanz

Der ins Unglück geratene Pächter schrieb an das Rentamt:

„... daß sich durch die Vergunst der jetzigen Zeit- und Handelsverhältnisse [meine Lage] stark reduziert hat, tritt jetzt für mich und meine zahlreiche Familie das traurige Ereignis hervor, daß ich nicht nur nichts zum eigenen Lebensunterhalt habe; sondern auch mein Sohn Johannes einige tausend Mark verlieren muß.“

Er hob hervor, daß er ein „richtig zahlender Pächter“ war und daß der Hof „unbestritten sich in besserer Kultur befindet als derselbe sich bei meiner Übernahme befand.“ Er begründete sein Unglück: Nachdem er auf den Dörrhof gezogen sei, habe er die ersten drei Jahre infolge starken Frostes nichts verkaufen können, sondern habe hingegen noch Getreide zum Lebensunterhalt kaufen müssen. Dann schilderte er die Verluste von Vieh durch Krankheit und Seuche und fuhr fort:

„Die Jahre nach selben, nun bald gut, bald schlechter; allein meine schon im Anfang gehabtten Verluste wieder zu decken, war unmöglich und arbeitete ich jedoch stets von einem Jahre auf das andere hoffend, fleißig weiter bis ich nun durch die weit unter den Produktionskosten stehenden Verkaufspreise und unter der schon seit langer Zeit herrschenden schlechten Futter- und Getreideernte, auch meinen letzten Pfennig in das Geschäft steckte und als Pachtschilling abgab und ich nun ärmer wie der ärmste Mann dastehe. Mit welchen Gefühlen ich nun dies schreibe und wie mir's überhaupt zu Mute ist, brauche ich nicht zu beschreiben. Was nun anfangen? Meine besten Arbeitsjahre habe ich hinter mir und steckt außer meinem Vermögen auch meine Arbeitskraft in hiesigem Hofe, reiche Verwandte habe ich nicht und so sehe ich meiner Zukunft mit Gefühlen entgegen, die wohl niemand beurteilen kann, wenn man sich noch dazu sagen muß du weißt Dich unschuldig und trotz Arbeiten und Mühen verlorst du alles. Gebe Gott, daß niemand solches durchzumachen hat.“

So war nun unter das Kapitel „Dörrhof“ der Schlußstrich gezogen. Das jahrelange Ringen um Erträge blieb ohne Erfolg. Johannes Lichdi hatte sein Vermögen, das anfänglich 12.000 Gulden betrug, verloren. Sicherlich trugen eigene Fehler zu diesem Mißerfolg bei. Vor allem hatte er sich nur unzureichend Rechenschaft über seine jeweilige Lage abgelegt, denn die mangelnde Buchführung ist aktenkundig. Es scheint ihm nie gelungen zu sein, das Gleichgewicht zwischen der Futtererzeugung und seinem Futterbedarf herzustellen. Er war wohl immer mehr oder weniger auf Futternachkäufe angewiesen. Auch mußte er gelegentlich Stroh zur Düngung nachkaufen. Er hatte erkannt, daß die Bodenbeschaffenheit eine der Ursachen für mäßige Ernten war, denn 1883 äußerte er, daß „der Muschelkalk den Landwirt oft täusche.“ Vielleicht pflanzte er deshalb verstärkt Luzerne an, da diese Pflanze, im Gegensatz zu anderen, die Nährstoffe des Kalkbodens besser annimmt. Johannes Lichdi sah auch die tiefgreifenden wirtschaftlichen Veränderungen der 80er Jahre als Ursache seines Mißerfolgs. Er beklagte die um 100 Prozent gestiegenen Löhne und die vermehrten Importe

an Ölsaaten, die den Ertrag seiner Rapsernte minderten. Allein mit Fleiß war die Situation nicht zu bewältigen. Es entsteht jedoch der Eindruck, daß er sich von Entscheidungen habe leiten lassen, die nur ungenügend durchdacht waren. In den letzten Jahren der Pacht diktierte die Verzweiflung sein Handeln. Es ist anrührend zu lesen, wie er bei bestem Willen und unter Einsatz aller seiner Arbeitskraft dem Ruin entgegensetzen mußte. Mit der schlechten wirtschaftlichen Situation waren alle Landwirte konfrontiert; viele überwand sie. Daß Johannes Lichdi nicht zu den Glücklichen gehörte, dazu mag, neben der Ungunst des Klimas auch die schlechte Bodenbeschaffenheit beigetragen haben.

Für den Dörrhof fand sich ein neuer Pächter. Jakob Gütlich aus Dilshofen erhielt die Pacht für nur 4.200 Mark jährlich. Er trat seine Tätigkeit im Juni 1887 an. Familie Gütlich bewirtschaftete den Hof bis etwa zum Jahre 1913.

Ein neuer Versuch auf dem Rosenhof bei Zweibrücken

Johannes Lichdi sah sich nach einem anderen Hof um und bemühte sich um die Pacht des Rosenhofes im „Einöder Dickicht“ bei Zweibrücken. Um die Pacht zu Lichtmeß 1888 antreten zu können, sollte er 5.200 Mark für das Inventar anzahlen. Da er das Geld nicht besaß; wandte er sich an die ehemalige Herrschaft mit der Bitte, ihm mit 1.800 Mark zu helfen. Dieses Ansinnen verwundert. Hatte Johannes Lichdi trotz aller Auseinandersetzungen mit dem Rentamt ein solches Vertrauen in die Gutwilligkeit des Amtmanns? Oder ist es Naivität, die ihn veranlaßte, diese Bitte auszusprechen? Er schrieb: „Meine Verwandte haben mir versprochen zu helfen, da dieselben jedoch auch nicht in besonders guten Verhältnissen sind ... strecken sie mir 2.000 Mark vor. Die fehlenden 1.800 Mark zu bekommen ist mir unmöglich.“ Es fehlt hier jeder Hinweis auf die restlichen 1.400 Mark. Es ist anzunehmen, daß es Johannes Lichdi gelang, den Rosenhof mit einer Anzahlung von 2.000 Mark anzutreten. Der Rosenhof bei Einöd wurde erstmals 1789 erwähnt. Damals faßte man brachliegendes Land an den Ortsgrenzen zusammen und richtete Mustergüter ein (Mitteilung des historischen Vereins für die Saargegend, 3/1960). Der Rosenhof ist in dem damaligen Zustand noch erhalten. Nur das Gutshaus wurde 1945 völlig zerstört, wobei die gesamte bäuerliche Familie ums Leben kam.

Für Johannes Lichdi und seine Familie folgte nach dem Niedergang auf dem Dörrhof der totale Zusammenbruch auf dem Rosenhof. Er fuhr im Frühjahr 1888 mit acht Zentnern Weizen Aussaat auf den Rosenhof. Zu gleicher Zeit bat Dina Lichdi ihren ältesten Sohn Jakob, er möge Geld besorgen, also leihen. Die Familie hoffte auf eine gute, alles rettende Ernte. Das Ergebnis

war aber nicht so, daß Johannes Lichdi seinen Zahlungsverpflichtungen für Inventar und Pacht hätte nachkommen können. Die Familie stand nun ohne Mittel da, gedrückt von einer hohen Schuldenlast. Jakob Lichdi schrieb am 12. Februar 1889 an einen Herrn Ziegler, der ihm eine Stelle vermitteln sollte:

„Da mein Vater im vorigen Jahr in der Gegend von Zweibrücken ein Pachtgut bezogen hat und leider übel angekommen ist, hat er sich genötigt gefunden, sich wieder los zu machen. Eben dies ist auch bald gelungen. Durch die im Sommer ungünstige Witterung kamen wir als dann in ein Mißjahr, in welchem meine Eltern so viel verloren haben, daß sie jetzt ganz entkräftet dastehen.“

Die Familie muß sich trennen

Im Sommer 1889 fand die in Not geratene Familie Schutz und Hilfe bei Verwandten und Bekannten im Kreis der mennonitischen Gemeinschaft. Vom Rosenhof kommend, begaben sich Johannes und Dina Lichdi zunächst nach Mönchzell, später auf den Hof des Gutspächters Mathias Binkele bei Gundelsheim. Zu der Sorge um den Lebensunterhalt und die Ausbildung der Kinder trat die harte Aufgabe, die Schulden abzutragen. Um niemandem zu sehr zur Last zu fallen, trennte sich die Familie. Vater Johannes ging mit den Söhnen Heinrich und Gustav zu seiner Schwester Barbara (Babette) Wagner nach dem Schloßgut Bundorf im Grabfeld. Babette war verheiratet mit ihrem Vetter Michael Wagner, geboren am 02. Mai 1832 in Berwangen. Dessen Eltern waren Valentin Wagner und Anna, geborene Lichdi. Bundorf wurde 1878 und Sternberg 1890 gepachtet. Heinrich Lichdi blieb nicht lange in Bundorf; er fand Aufnahme bei seinem Onkel Samuel Kaufmann, Pächter des Hofes Kastell bei Möckmühl. Dina Lichdi reiste zusammen mit Anna und Adolf in der Umgebung Sinsheims von Hof zu Hof und half dort aus. Anna konnte trotz aller Bemühungen keine Anstellung finden. Jakob arbeitete seit August 1889 als Gehilfe bei dem Lebensmittelhändler Heidenreich in Mannheim.

Dina Lichdi betreibt ein Lebensmittelgeschäft

Es sieht so aus, als habe Dina Lichdi mit dem ältesten Sohn eher ihre Probleme besprechen können als mit ihrem Mann, denn sie schrieb sehr oft nach Mannheim. Es mag sein, daß der rege Austausch zwischen Mutter und Sohn bei Dina den Plan reifen ließ, selbst ein kleines Geschäft zu führen. Darin sah sie eine Möglichkeit, die Familie wieder zusammenzubringen. Sie ergriff die Initiative und fand Unterstützung bei dem Kirchardter Bürgermeister Rupp,

der für sein Haus in der Hauptstraße einen Mieter und für den Ort ein Lebensmittelgeschäft suchte. An Jakob schrieb sie: „Mit knapper Not könnten fünf- bis sechshundert Mark zusammenkommen und bis Waage und Ofen und Ölbehälter da sind, sind bei hundert Mark davon weg.“ Sie überlegte, daß 1.000 Mark natürlich dienlicher seien und meinte: „Ich denke doch, es wird jeder von den Pächtern so viel hergeben können.“ Die Einrichtung und die Ware wurde bei der Firma Humbert in Mosbach gekauft, die die Bezahlung stundete. Zu der Einrichtung gehörten eine Waage ohne Gewichte für 25 und eine Salzwage für 8 Mark, eine emaillierte Schale sowie Trichter und Becher. Es folgten Ausgaben für den Ofen mit 39 und für die Petroleumlampe mit 22 Mark, dazu die nicht bezeichneten Ausgaben für die Ware. Am 01. Oktober 1889 war es soweit, Dina Lichdi konnte das „Wichsgeschäft“, wie sie es nannte, eröffnen. Die Miete für Geschäft und Wohnung betrug 15 Mark. Zur Eröffnung des Ladens kam Johannes Lichdi nach Kirchartd zurück, wo die Eheleute nun mit Anna und Adolf zusammen wohnten. Im November 1889 schrieb Dina wieder an ihren Sohn Jakob: „Du sollst uns sehen, wie wir jetzt eingerichtet sind; alles sehr schön und im Geschäft geht es auch ziemlich lebhaft zu, denke in der Kirchweihwoche hatten wir Freitag M. 26,30 eingenommen, die anderen Tage immer M. 18,— bis M. 24,—. Die Bockshöfer [Hof Bockschaft] sind auch gute Kunden.“

Das Geschäft ging auf die Dauer aber nur leidlich. Die Schwierigkeiten blieben, sicher auch wegen der Unerfahrenheit von Dina Lichdi, nicht aus. Der Absatz eines zu großen Postens „Ellenware“ (Meterstoff, damals maß man noch mit der Elle) bereitete ihr Sorgen. Von ihm hatte sie sich ein Geschäft versprochen, was aber ausblieb. Es wurde immer schwerer, alle offenen Rechnungen zu begleichen. Es scheint ihr der nötige Überblick gefehlt zu haben, denn Sohn Jakob mahnte, sie möge doch alle Einnahmen und Ausgaben ordentlich aufschreiben. Die Tochter Anna erklärte sich bereit, einen Auszug aus dem Hauptbuch zu machen, jedoch nicht wie bei einer Inventur. Johannes Lichdi war wenig im Geschäft, er arbeitete auf den Höfen in der Umgebung, vor allem in Bockschaft. Dort erhielt er für Mithilfe bei der Ernte im Jahre 1891 100 Mark. In ihrer Freude schrieb Dina Lichdi über die Pächterfamilie Schmutz: „Unsere Freude bleiben die Bockshöfer, daß weiß ich gewiß, sie verlassen uns nicht.“ Das Geld verwandte sie sogleich dazu, drei Rechnungen bei der Firma Landfried in Heidelberg zu bezahlen. Wenn es der Geschäftsgang erlaubte, half Dina Lichdi in Hochhausen bei Familie Schmutz aus, wo sie auch mal ein wenig verwöhnt wurde: „Ich bekomme einen Fußschemel und jeden Morgen gibt mir die Tante einen frischen Wecken.“ Das Ehepaar Lichdi war dankbar, auch in

Gundelsheim, Sinsheim, Bleihof (Ursenbacherhof), Sindolsheim, Lobenbach und Fürfeld arbeiten zu können. Der Lohn diente zur Abtragung der Schulden. Erneute Sorgen stellten sich ein, als Bürgermeister Rupp im September 1892 zu erkennen gab, daß er das offensichtlich nicht gewinnbringend geführte Geschäft einem anderen Händler geben wolle. Hierüber schrieb Dina Lichdi an ihre Söhne Jakob und Gustav: „Ich bin heute so verstört gewesen, da war nichts zu machen auch mit der Hausmiete nichts [Es ist anzunehmen, daß sie die Miete nicht hatte zahlen können, E. L.] Lieber Jakob, komme recht bald, ich habe durch das viele Sorgen so Schwindel und jetzt geht erst die Hauptsache an. Vater geht morgens fort und abends kommt er, er sagt wenig. ... Wo jetzt hin? ... Aber dies viele Bezahlen und kein Geld. ... Wir müssen alles zusammenlesen, daß wir hier ehrlich bleiben. Liebe Kinder, wenn ich Euch einmal etwas Erfreuliches mitteilen könnte und nicht immer Sorgen und Plagen.“ Um diese Zeit war die Gesundheit Dinas angegriffen. Rheumatismus hatte sich eingestellt; wegen geschwollener, schmerzender Füße mußte sie Gummibinden tragen. Anna schrieb an ihre Brüder: „Der Arzt sagt, unsere Wohnung sei schuld, ein Loch nennt er es.“ Das Geschäft wurde dann zwischen Januar 1893 und Juni 1894 aufgegeben.

Auswandern nach Nordamerika?

Bei den Beratungen, wie es weitergehen sollte, wurden viele Pläne diskutiert und verworfen. Es war die Rede davon, in Kürnbach oder in Waibstadt ein Geschäft zu beginnen oder sich um eine Verwalterstelle auf einem Hof zu bemühen. Tatsächlich bewarb sich Johannes Lichdi bei den verschiedenen in der Zeitung ausgeschriebenen Stellen, unter anderem auf dem Straßhof, in Gernbach und in Ehrstädt. Alle Bewerbungen kamen mit dem Hinweis zurück, daß eine jüngere Kraft gesucht würde.

Angeregt durch den Besuch eines Veters Leisy aus Amerika wurde die Auswanderung erwogen. Schon 1890 hatte sich der ältere Sohn Johannes mit Frau Sophie und Töchtern Emilie und Lena in Yonkers bei New York als Farmer niedergelassen und günstige Berichte gesandt. Leisy, der seinen Vetter Hege auf dem Hettstadterhof bei Würzburg besuchte, bot ihnen eine Anstellung: Johannes sollte die Fischzucht besorgen und Dina den Haushalt des Witwers führen. Dina schildert ihre Gedanken:

„Liebe Kinder, es ist an uns eine schwere Frage gestellt, Vater und ich gehen nicht gerne, aber Anna ist ganz amerikanisch. Was sagt Ihr dazu? Wir müssen die Sache reiflich überlegen. Liebe Kinder, betet recht und bittet den lieben Gott, ob es gut für uns ist oder nicht. Vater soll diese Woche noch nach Hettstadt. So schnell kann man sich doch

nicht entschließen. Bitte schreibt Eure Meinung, Ihr müßt auch einverstanden sein, denn ohne Kinder könne wir doch nicht fort.“

In diesem Zusammenhang muß nachgetragen werden, daß Johannes (nun John) Lichdi als Farmer in der Neuen Welt Erfolg hatte. In den Jahren nach 1920 konnte er zu dem Hof von 145 Hektar in Yonkers noch drei Farmen hinzuerwerben, die er später wieder verkaufte. Am 05. Oktober 1925 schrieb er seinem Bruder Jakob: „Ich hoffe, daß ich alles verkaufen kann. Dann würde ich die alte Heimat noch einmal besuchen, und es wäre mir eine große Freude, meine Geschwister und Verwandte noch einmal zu sehen.“

Eine andere Überlegung der Eltern Lichdi war, am Ortsrand von Grombach für 2.000 Mark ein Haus zu bauen, um der unverheirateten Anna ein Heim zu schaffen. Dafür fehlte wohl jede finanzielle Voraussetzung. Alle Last der Entscheidung lag hauptsächlich bei Dina Lichdi, denn „Vater habe ich geschrieben, er hat noch nicht geantwortet. Wenn er zum Arbeiten fort kann, so kümmert ihn nichts. Es ist mir recht leid, daß ich Euch so plagen muß. Da muß man immer allein sorgen.“

Lebensabend in Sinsheim

Im Frühjahr 1894 nahmen Johannes und Dina Lichdi ihren endgültigen Wohnsitz in Sinsheim. „Auf dem Biegelhof ist alles entschieden worden“, schrieb Dina Lichdi. Sie bezogen zunächst eine kleine Wohnung im Gasthaus Löwen. Später zogen sie in das kleine Haus in der Hauptstraße. Es lag neben dem großen Geschäftshaus, in welchem der Sohn Adolf 1905 seinen Lebensmittelladen eröffnete. Johannes Lichdi schrieb an Jakob: „Gesund sind wir, Gott sei Dank. Auch haben wir noch Lebensmittel und Geld.“ Die Lebensmittel kamen von der hilfreichen mennonitischen Verwandtschaft und Freundschaft. So schickte der Pächter vom Birkenhof einen Sack Brotmehl, auch Körbe mit Gemüse und Fleisch. Von Bockschaft kamen Säcke mit Weizen und Weißmehl. Anna nähte auf den Höfen und erhielt pro Tag 1,5 Mark, für das Bügeln von Wäsche wurde 1 Mark gezahlt. Von Annas Verdienst und den Geschenken konnten die drei Leute in Sinsheim leben. Mehr und mehr waren die Söhne in der Lage, die Eltern kräftig zu unterstützen. So konnten diese einem ruhigen Lebensabend entgegensehen, vor allem als sie in naher Nachbarschaft mit Sohn Adolf und dessen Frau Kätchen, geborene Binkele vom Böttinger Hof, lebten. Die Eheleute nahmen nun noch die Mutter von Dina Lichdi, Christine Kreuter, geborene Frey, zu sich.

Johannes Lichdi starb am 11. März 1908 und wurde in Sinsheim beerdigt. Die Trauerrede hielten Stadtvikar Kaufmann über 1. Mose 24,56: „Haltet mich nicht auf, denn der Herr hat Gnade gegeben zu meiner Reise“ und

Reiseprediger Michael Fellmann, Würzburg, der über 2. Korinther 5,1 sprach. Fast 40 Jahre hatten Johannes und Dina zusammen gelebt und gesorgt. Dina überlebte ihren Mann um 24 Jahre. Sie konnte noch den Erfolg ihrer Söhne im Lebensmittelhandel miterleben und sich über die Hochzeit von Anna mit Ulrich Hege von Sondergäu freuen. Sie starb, nahezu 88jährig, am 22. Januar 1932 und wurde neben ihrem Mann beigesetzt. Bei ihrer Beerdigung sprachen Bruder Jakob Funck von Eichtersheim und Dekan Eisen von Sinsheim. Auch ihr wurde das Wort zugesprochen: „Haltet mich nicht auf, denn der Herr hat Gnade gegeben zu meiner Reise.“

Für Johannes Lichdi war es wohl selbstverständlich, der Tradition zu folgen, in der schon sein Vater gestanden hatte, und eine eigene Pachtung anzustreben. Es ist kaum anzunehmen, daß er eine berufliche Tätigkeit ausserhalb des bäuerlichen Umfeldes jemals ins Auge gefaßt hat. Eine unselbständige Existenz wäre sicherlich auch nicht in Frage gekommen. Das vom Vater und dem mennonitischen Umfeld vermittelte Selbstgefühl verbot ihm dies. Mit Fleiß, Ordnungsliebe und ohne persönliche Ansprüche arbeitete er lange Jahre in großer Treue. Die letztendliche Erfolglosigkeit belastete ihn schwer. „Wenn ich nur der wäre, der ich gewesen bin“, klagt er. Hinfort scheint er ein geschlagener und gebrochener Mann gewesen zu sein, dem es schwer fiel, sich auf den Höfen als Knecht zu verdingen. Er wurde ein großer Schweiger. Das Unglück hatte seine Substanz aufgezehrt.

Nach dem Zusammenbruch auf dem Dörrhof und auf dem Rosenhof entwickelte Dina Lichdi Selbstbewußtsein. Sie war von dem Willen durchdrungen, die Familie durch die schwierigen Zeiten zu bringen. Im Unglück zeigte sie Tatkraft und Entschlossenheit. Möglicherweise verdankt die Familie ihrer Initiative die neue Berufsausrichtung. Nachdem der älteste Sohn eine Lehre im Lebensmitteleinzelhandel angetreten hatte, folgten alle drei Brüder seiner Berufswahl. Sie begannen ihre Ausbildung bei dem gleichen Lehrherrn. Obwohl es Rückschläge gab, verfolgte Dina Lichdi immer neue Pläne, um der Familie eine sichere finanzielle Grundlage zu geben. Es sieht so aus, als habe sie nun die Führung in die Hand genommen. Nach Aussage einer Enkelin trat sie bestimmend auf; ihre Rede sei scharf und entschieden gewesen. Dagegen schildern Personen, die Johannes Lichdi noch kannten, ihn als einen milden, gütigen Mann, der für seine Umgebung Verständnis zeigte. Sicher versuchte er ausgleichend auf seine Frau einzuwirken. Die bald 40jährige Erdenreise der Eheleute wurde durch den Tod von Johannes Lichdi beendet. Gott hatte, trotz allem Unglück, Gnade gegeben zu dieser gemeinsamen Reise. Niemals verloren die Eheleute das Vertrauen in Gottes Führung und Beistand. Viele Briefe beweisen dies. So konnte Johannes

Lichdi gegen Ende seines Lebens an seine Söhne schreiben: „Auch sind wir Gott Dank schuldig für alles, was er von Kindesbeinen an uns getan hat.“

Nachbemerkung: Bei der Darstellung stütze ich mich auf Pachtverträge und Korrespondenz im Staatsarchiv Wertheim (Signaturen RB 6851 I, RB 6851 III und RB 6851 IV) sowie auf den Briefwechsel zwischen Christina Lichdi und ihrem Sohn Jakob aus den Jahren 1889 bis 1892.

Aus der Chronik der Gemeinde Ibersheim

Einleitung

1. Die Chronik der Gemeinde Ibersheim

Die Chronik der Gemeinde Ibersheim¹ ist ein merkwürdiges Dokument. Begonnen wurde sie von Heinrich August Neufeldt² (Pfarrer von 1856 bis 1869) als Ortschronik (T 6 = Text 6). Den Anstoß dafür gab die großherzogliche Anordnung vom 29. Juni 1857, die alle Geistlichen des Landes zur Führung solcher Ortschroniken verpflichtete. Dementsprechend breiten Raum nehmen Ausführungen zu den lokalen landschaftlichen, wirtschaftlichen und schulischen Gegebenheiten ein (T 1). Die Mennonitengemeinde erscheint in der Chronik nur deshalb, weil sie zum Ort gehört, die politischen Ämter werden durchweg vor den gemeindlichen beschrieben. Neufeldts Nachfolger im Amt, Jakob Ellenberger II.³ (1869–1871) und Hinrich van der Smissen⁴ (1872–1882) haben die Chronik nicht fortgeführt. Letzterer hat sie vielmehr bei seinem Wechsel nach Hamburg samt anderen gemeindlichen Unterlagen mitgenommen, um sie nachträglich zu vervollständigen. Daraus wurde nichts, die Chronik kam erst Jahrzehnte später wieder nach Ibersheim. Von den Pfarrern Thomas Löwenberg (1883–1917) und Emil Händiges⁵ (1917 bis 1923) finden sich darum keine Eintragungen. Erst Erich Göttner (1923 bis 1927) nimmt wieder welche vor, er trägt sogar die Zeit seines Vorgängers teilweise nach. Die Gewichte haben sich jetzt verschoben, das Interesse an der Mennonitengemeinde dominiert klar, aus einer Ortschronik ist eine Gemeindechronik geworden (T 17). Die Eintragungen bestehen jetzt oft aus sehr knappen Hinweisen auf besondere Gottesdienste, Konferenztagungen, Geburten und Kasualien. Das bleibt auch bei Abraham Braun⁶ (1928–1952) so, dem letzten Chronikschreiber, der bei dieser Auswahl berücksichtigt wurde. Sein Nachfolger Daniel Habegger (1952–1986), der bislang letzte in Ibersheim wohnende Mennonitenpfarrer, führt die Chronik weiter.

2. Zum Charakter der Quelle

Trotz ihrer gattungsmäßigen und literarischen Heterogenität und ihres fragmentarischen Charakters ist diese Chronik für die Geschichte sowohl des Ortes wie der Mennonitengemeinde eine wichtige Quelle.⁷ Aus einer Reihe von Hinweisen, die oft auch indirekt Einblick in die wirtschaftlichen und

sozialen Verhältnisse geben, ragt die teilweise Überlieferung der ältesten Dokumente hervor (T 9 und 10).

Besondere Aufmerksamkeit wird man heute den Abschnitten widmen, welche die Zeit des Nationalsozialismus behandeln (T 16 und 17).⁸ Diese Texte dürften typisch sein für die deutschen Mennoniten dieser Jahre. Sie waren ein Teil der Gesellschaft geworden, der „nationale Auf- und Umbruch“ (T 16) erfaßte auch sie. Es kommt 1934 und 1935 zu Dankgottesdiensten am Tag der nationalsozialistischen „Machtergreifung“, 1933 und 1934 werden der 1. Mai und der Todestag Hindenburgs mit Gottesdiensten begangen. Die Begeisterung legt sich, 1936 ist man froh, daß die Rundbriefler⁹ sich in Ibersheim treffen. Insgesamt wirkt es bedrückend, was aus diesen Jahren alles nicht mitgeteilt wird. Im nahegelegenen Monsheim war Walter Fellmann¹⁰ Pfarrer, der Kontakte zur Bekennenden Kirche hatte¹¹. Hatten die pfälzischen Prediger untereinander keinen Kontakt? Sprach man nicht miteinander über die Fragen der Zeit? Braun vermerkt die Verhaftungen der Amerikaner und ihre Folgen (T 17) — gab es aus den Jahren 1933–45 nichts, was ebenso der Mitteilung wert wäre? Vor dem Hintergrund dieses beredten Schweigens scheint der „der Wahrheit halber“ gemachte Vermerk, daß HJ-Dienst in Ibersheim nicht in Konkurrenz zum Gottesdienst angesetzt wurde, eher etwas anderes zu bezeugen. Auch befremdet es, wenn Braun alliierte Kasernierungslager als Konzentrationslager bezeichnet (T 17), das nahegelegene Konzentrationslager Osthofen aber nicht erwähnt wird. Und das, obwohl die Eintragungen für die Jahre 1939 – 44/45 erst nachträglich, also wohl nach Kriegsende vorgenommen wurden.

3. Aufschlüsse über die Schreiber

Die Chronik verrät einiges über ihre Schreiber. Das trifft besonders auf Heinrich A. Neufeldt zu. Seine streckenweise im Plauderton abgefaßten, weitschweifigen Texte wären am besten mit „Spaziergänge eines Dorfgeistlichen“ überschrieben. Seine Sprache ist manchmal in lange Perioden gefaßt (T 13), manchmal gedrechselt und steif und spiegelt dabei bisweilen das Unbehagen eines Westpreußen am Rhein wieder (T 8 und 11). Sein Denken scheint eine Neigung zu Ordnungen, Hierarchien und Formalien zu haben. Er legt Wert auf die Feststellung, als Ibersheimer Mennonitenpfarrer weiterhin „königlich Preußischer Staatsuntertan“ zu bleiben (T 6) — Ibersheim gehörte damals zum Großherzogtum Hessen — und hebt zweimal hervor, daß die rechtmäßige Ordination in Danzig durch den „ehrwürdigen Ältesten“ Jakob Mannhardt¹² erfolgte, wofür er eigens dorthin reiste (T 14).

Ganz anders als bei Neufeldt gehalten und heutiger Problemlage ungleich näher sind die Ausführungen von Erich Göttner (T 15). Sie kreisen vor allem um die Zahl der Gottesdienstbesucher und der Gemeindeglieder sowie um das religiöse Leben der Gemeinde. Zweimal zeigt die Chronik uns einen ohnmächtigen Pfarrer Braun, der in einem Eintrag in die Chronik ein Mittel sieht, das letzte Wort zu behalten: Beim Ärger über Nachbar Ellenbergers Bau eines Schuppens (T 16) und bei dem „Schandfleck“ der amerikanischen Truppen (T 17), die das silberne Tauf- und Abendmahlsgeschirr mitgehen lassen.

4. Beobachtungen zum Kräfteverhältnis zwischen Pastor und Gemeinde

Für die Mennonitengeschichte bedeutsamer als solche Anekdoten ist folgendes: Neufeldts Weggang aus Ibersheim erfolgte aufgrund von Abendmahlsstreitigkeiten. Neufeldt vertrat eine lutherische Abendmahlsauffassung, wogegen sich die Gemeinde, namentlich Christian Dettweiler (1831 bis 1893)¹³, zur Wehr setzte. Es kam zu einer Gemeindeversammlung, in der Neufeldt seine Lehre verantworten mußte. Die Gemeinde teilte seine Lehre nicht und kündigte ihm. Die Chronik berichtet davon direkt nichts. Doch Neufeldts Sprachgebrauch bestätigt eindeutig, was sich aus anderen Quellen als Vermutung nahelegt: Seine unmennonitische Redeweise vom Altar und sein formelhafter Gebrauch des Beiwortes heilig im Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl, worin sich ein sakramentales Verständnis andeutet (T 2), wie er es dann auch explizit formuliert (T 6 und 13). Es wäre allerdings falsch, in dem Vorfall einen Beleg dafür zu sehen, daß eine theologisch wache und mündige Gemeinde sich ausschließlich um der reinen mennonitischen Abendmahlsauffassung willen von ihrem Pfarrer trennt. Mit Sicherheit sind die theologischen Gründe nicht die einzigen, möglicherweise nicht einmal die maßgebenden gewesen.¹⁴

Für das Kräfteverhältnis zwischen der Gemeinde und ihrem Pfarrer ist diese Begebenheit aufschlußreich. Auch zwischen Neufeldts Vorgänger, dem ebenfalls westpreußischen Prediger Bernhard Thießen, und der Gemeinde war es zur Kraftprobe gekommen, und zwar in der Frage des Taufalters. Die „Ibersheimer Beschlüsse“ der Pfälzer Prediger und Ältesten von 1803 und 1805 hatten als Mindestalter für die Taufe das vollendete 14. Lebensjahr festgesetzt. Sie stemmten sich damit gegen die Tendenz, daß Heranwachsende in immer jüngerem Alter getauft wurden. Wie erfolgreich die „Ibersheimer Beschlüsse“ auf Dauer gewesen sind, mag dahingestellt sein. Jedenfalls drohten im Jahr 1847 einige Ibersheimer Familienväter dem Pfarrer Bernhard Thießen mit Gehaltsverweigerung, wenn er nicht auch



GALENUS ABRAHAM'S.

*Dus heft Galeen, als Arts, de Kranken bygestaan:
 Als Leeraar kon hy dus door kracht van overtuigen
 En treflyk voorbeeld vaak verharde herten buigen;
 En spoort noch door zyn pen 't genood ter Godsvrucht aan.*
Adr. Spinnaker.

Abbildung 1



Abbildung 2





Abbildung 3



Abbildung 4



Abbildung 5

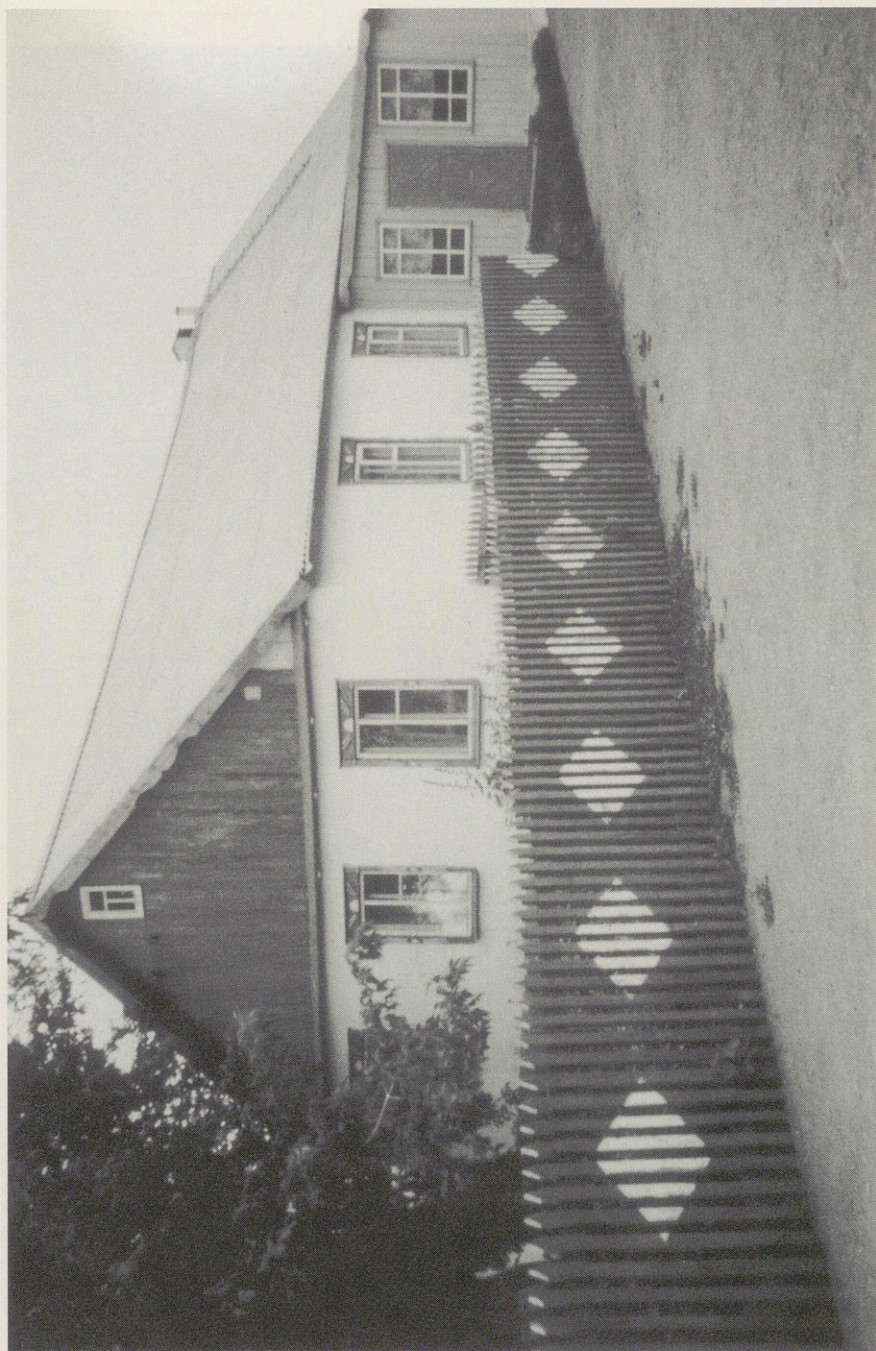


Abbildung 6



Abbildung 7

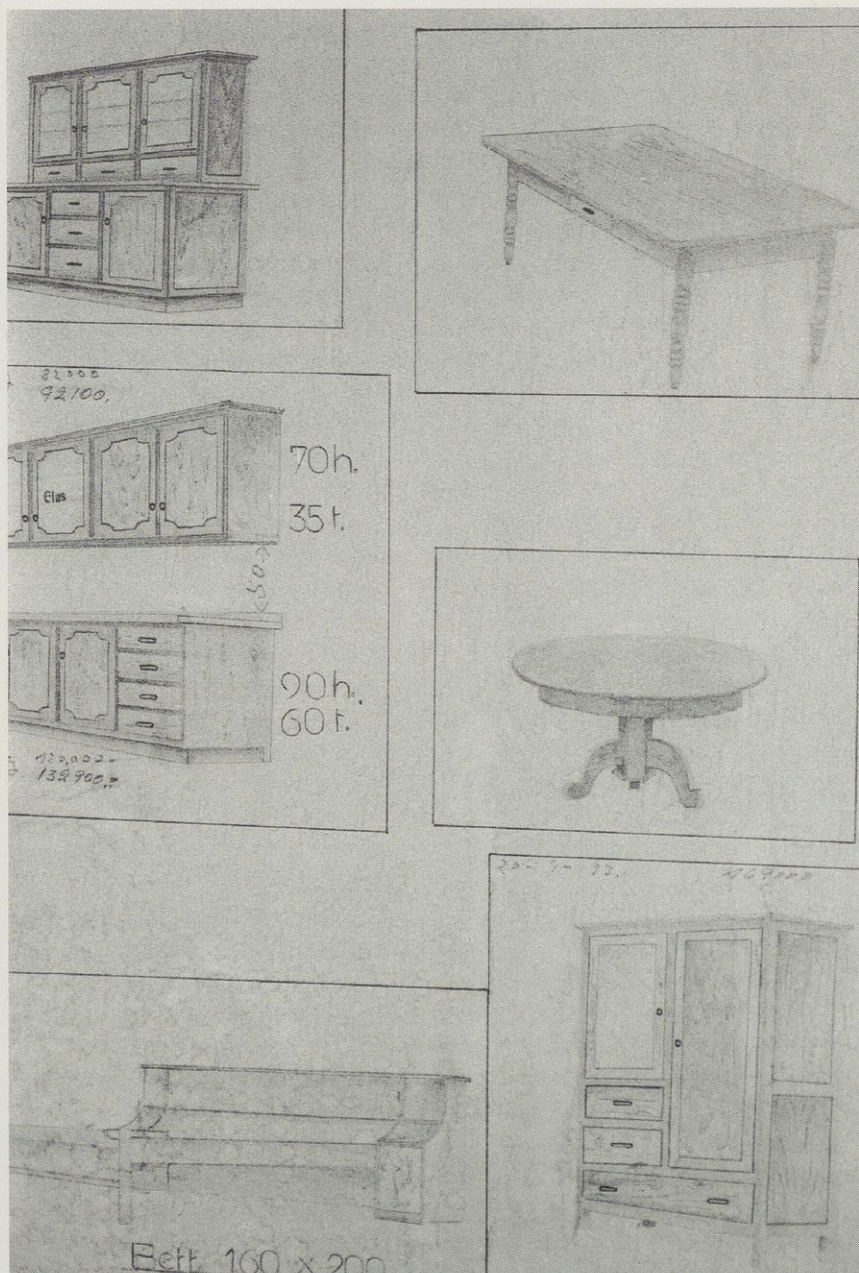


Abbildung 8

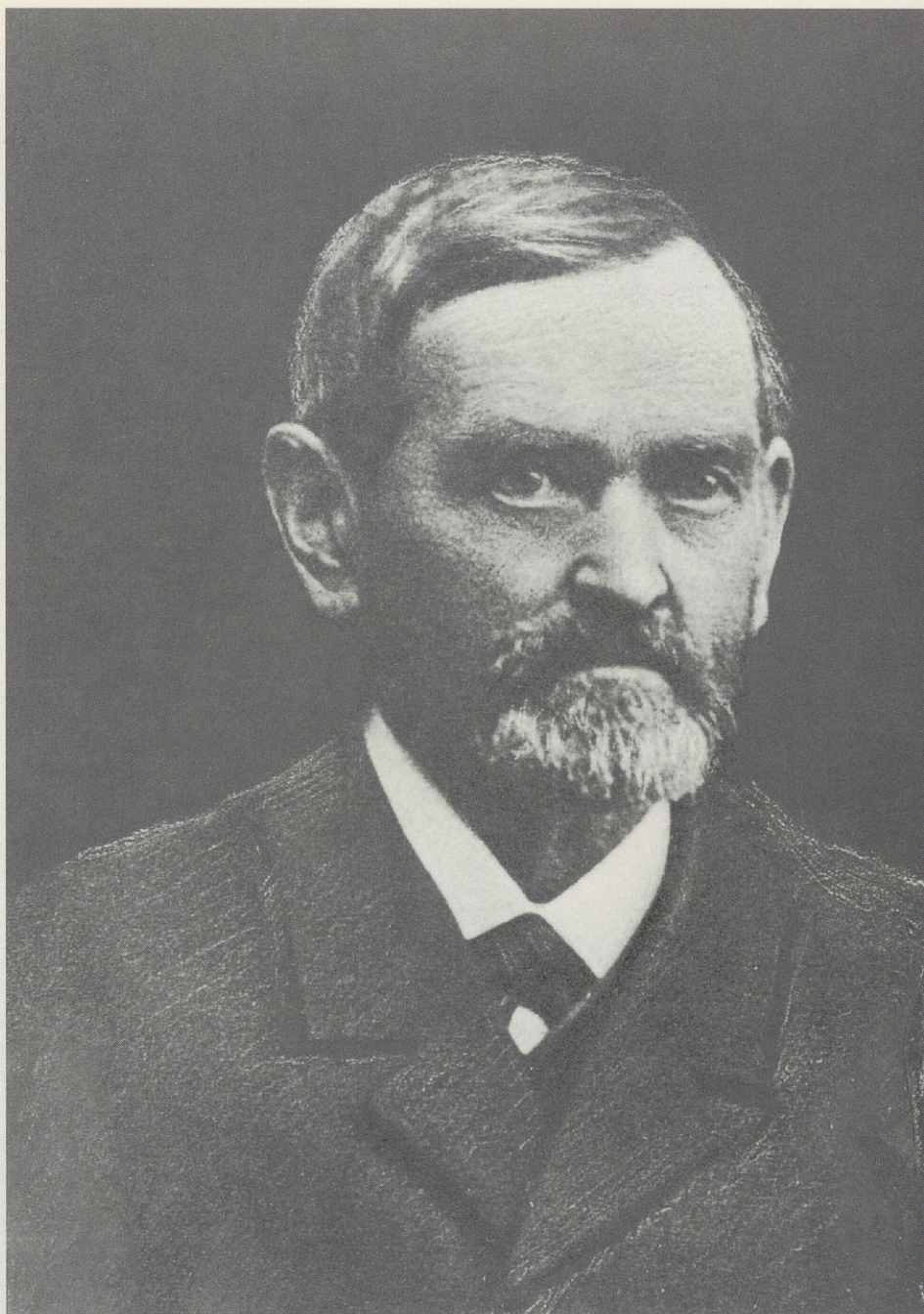


Abbildung 9



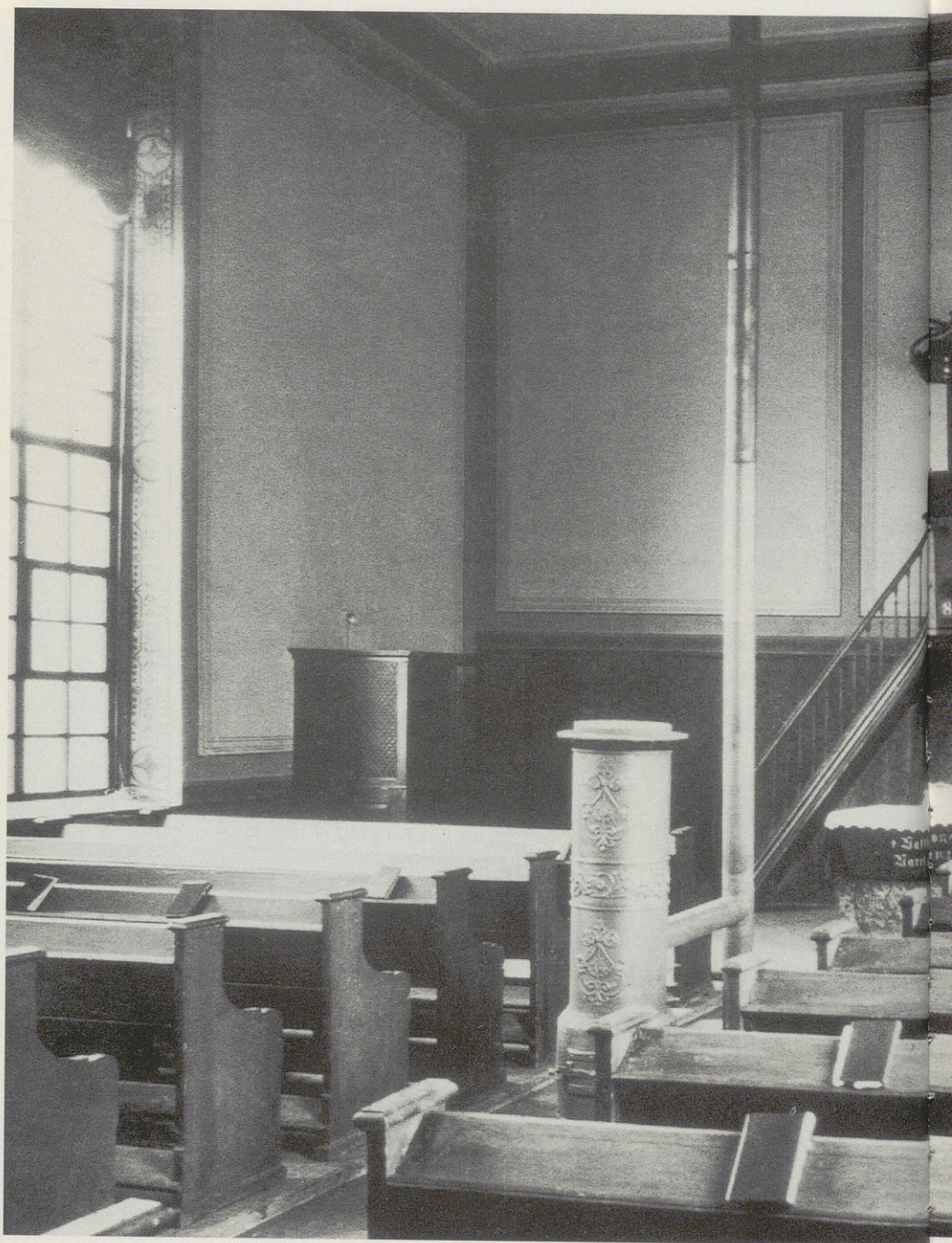
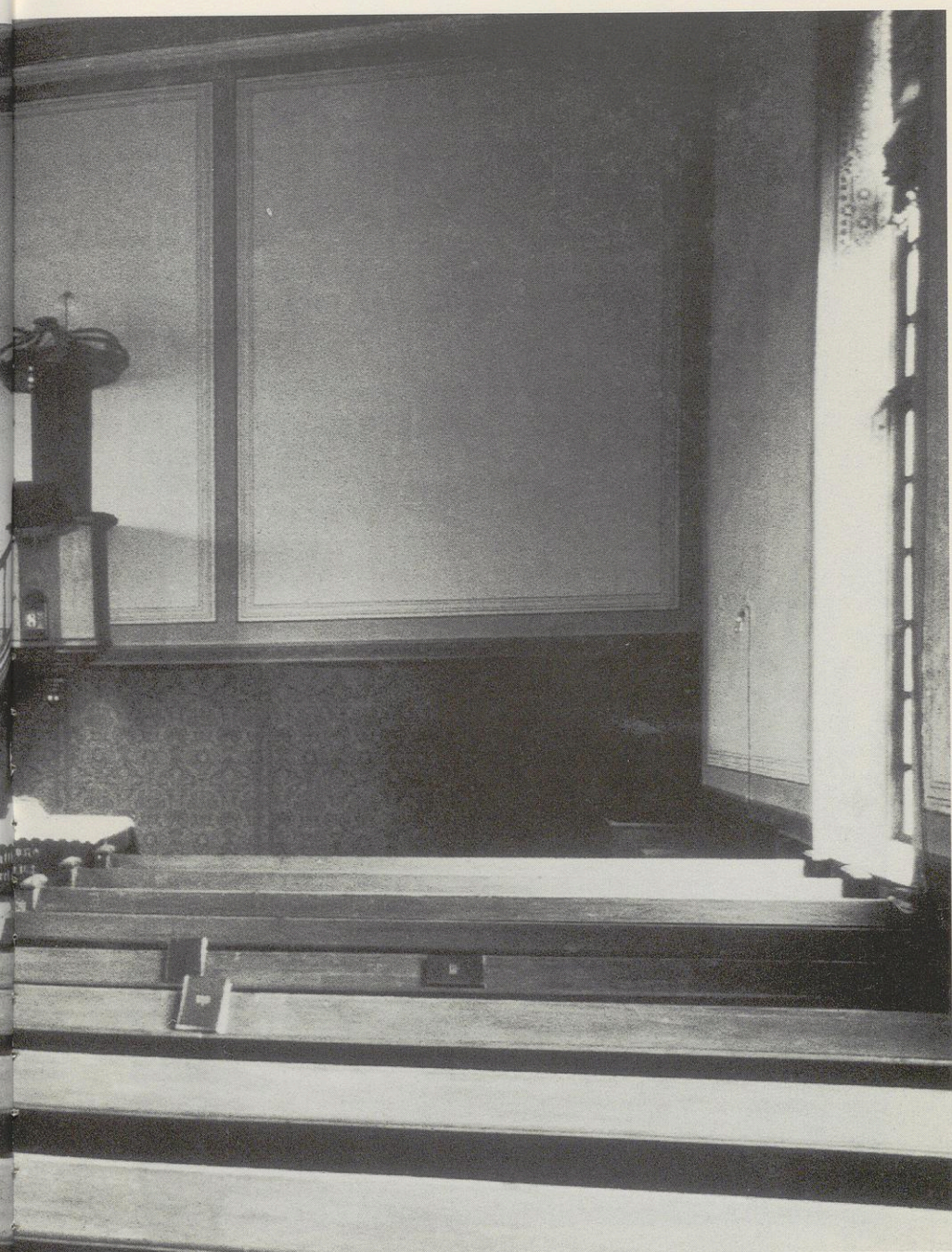


Abbildung 10



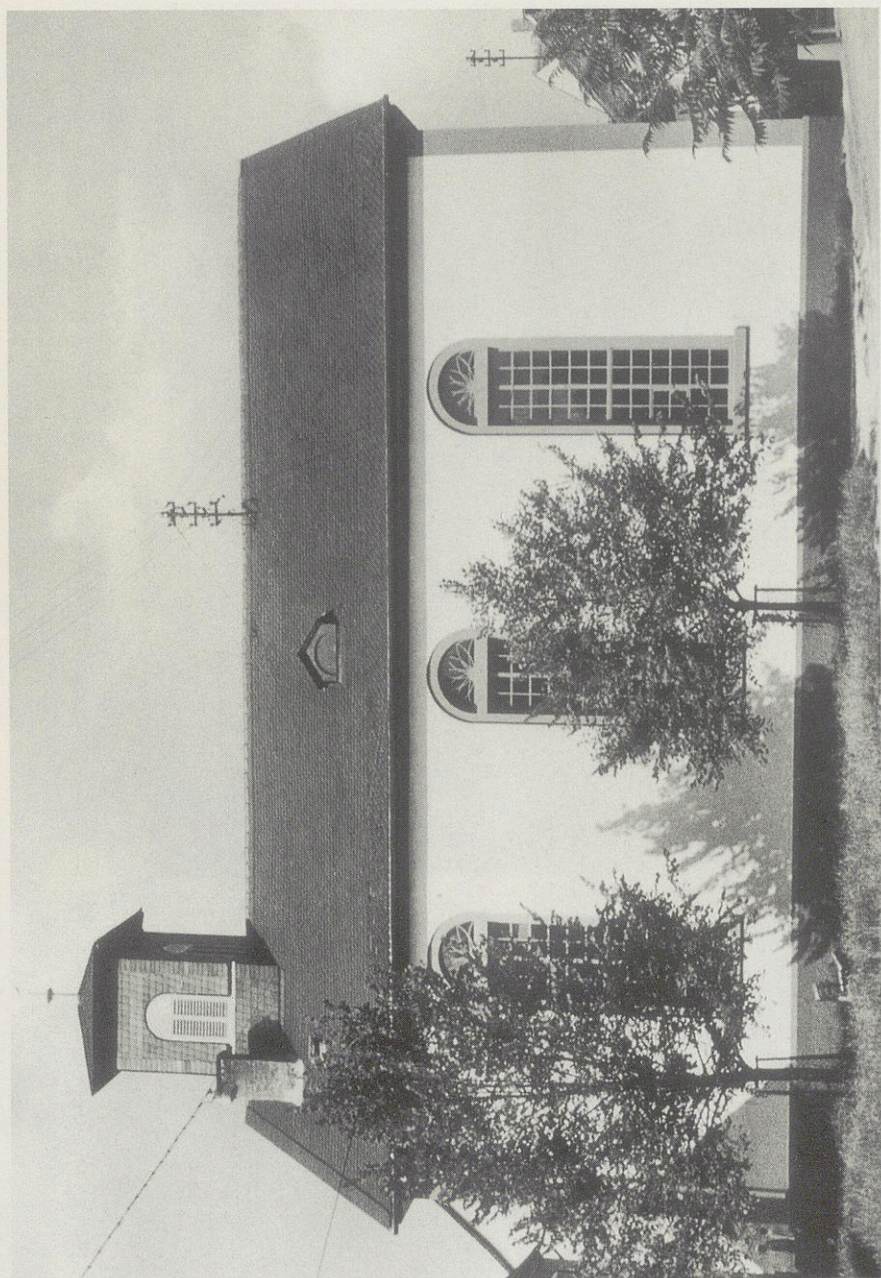


Abbildung 11



Abbildung 12



Abbildung 13

Kinder unter 14 Jahren tauft.^{14a} Diese Erpressung Thießens und die Entlassung Neufeldts 22 Jahre später werfen ein bezeichnendes Licht auf das Kräfteverhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrer in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Die folgende Auswahl will die Verschiedenartigkeit der Eintragungen widerspiegeln und so den Charakter der Chronik vorstellen. Protokollartige Passagen mit Namens- und Datumsangaben sind dabei jedoch unberücksichtigt geblieben.¹⁵

Texte

Text 1: Von Chausseen und Wegen

Ibersheim selbst wird bis jetzt von keiner Chaussee durchschnitten; es führt aber seit dem Jahre 1844 eine Chaussee von Rheindürkheim, somit von der Rheinstraße aus, nach Ibersheim, welche hier ihr Ende erreicht. Mit Hamm, Eich, Sandhof und Mückenhäuser Hof ist Ibersheim durch Vicinalwege¹⁶ verbunden, welche bei dem schweren Boden der Ibersheimer Gemarkung in Zeiten anhaltenden Regenwetters beschwerlich zu passieren sind. Der Bau einer Chaussee von Ibersheim nach Hamm ist im Laufe des Jahres 1857 beschlossen und vorbereitet worden. In Bezug auf seine Lage ist Ibersheim insofern ein etwas abgelegener Ort, als bis jetzt keine große und belebte Landstraße hindurchführt; man sieht deshalb auch wenig fremdes Fuhrwerk auf den Straßen und streckt fast unwillkürlich den Kopf zum Fenster hinaus, wenn man wahrzunehmen glaubt, daß eine fremde Chaise in den Ort hereinfährt. Wer nicht gerade in Ibersheim selbst oder den Nachbarörtern etwas zu suchen hat, kommt nicht so leicht hinein; gelegentlich lernt es nicht leicht jemand kennen. Andererseits kann ein Ort, der nur 5 Viertelstunden (so weit ist es von Ibersheim bis Mettenheim) von der hessischen Ludwigsbahn entfernt ist, die eine der Hauptverbindungen zwischen Berlin und Paris darstellt, durchaus nicht sagen, daß er abgelegen sei, sondern muß vielmehr freudig dankbar rühmen, daß er recht im Mittelpunkt der gebildeten Welt liegt.

Text 2: Die Kirche

Ihre innere Einrichtung ist höchst einfach, wie dies allen mennonitischen Gotteshäusern eigen ist. Der durch den einzigen Eingang in der Mitte der Vorderfront Eintretende hat vor sich, also an der dem Eingang gegenüberliegenden Hinterwand, eine einfache, grau angestrichene und von einem Schalldeckel überragte Kanzel, welche in unzumutbarer Höhe angebracht ist. Unterhalb der Kanzel steht statt des eigentümlich mennonitischen,

tragbaren Abendmahlstisches ein wirklicher, von Steinen aufgemauerter und weiß übertünchter, ganz schmuckloser Altar, über den gewöhnlich eine schwarz-tuchene Decke gebreitet ist und auf dem eine Prachtbibel ihren Platz hat. Bei festlichen Gelegenheiten erhält der Altar noch eine feine weiße Überkleidung. Zu beiden Seiten des Ganges, der, von der Kirchentür gerade auf die Kanzel zuführend, die Kirche mitten durchschneidet, befinden sich die Sitze; rechts vom Eingang sitzt das weibliche Geschlecht, links das männliche Geschlecht. Außerdem ist an der Seitenwand rechts vom Eingang, wo dieselbe an die Hinterwand anstößt, ein besonderer Sitz für die Vorsteher angebracht, desgleichen an der Seitenwand links vom Eingange ein solcher für den Pfarrer, der durch das hölzerne Gitterwerk seines Sitzes der Gemeinde halb unsichtbar gemacht wird. Die zu Taufe und Abendmahl gebrauchten heiligen Geräte sind aus Zinn gefertigt; eigentlich sollten sie von Silber sein; was nicht ist, kann werden! [...] Unverhältnismäßig groß ist auf unserem Kirchhofe die Zahl der glänzenden und wertvollen Grabsteine, eine Folge des hier so allgemein verbreiteten Wohlstandes. Selten wird man, selbst in unserem reichen Rheinhessen, auf einem so wenig ausgedehnten Kirchhofe eine so große Anzahl stattlicher Denkmäler finden. Doch ist die Errichtung moderner Grabsteine erst in unserer Zeit unter uns Sitte geworden; die Gräber der Großväter und Urgroßväter sind längst eingesunken und ihre Stätte ist unbekanntlich geworden.

Text 3: Die heute Lebenden

Die Einwohnerzahl des Dorfes Ibersheim beträgt gegenwärtig, am Schlusse des Jahres 1857, 355; wir nennen aber Einwohner die Bauern und Handwerkerfamilien und die wenigen anderen Familien, welche hier ansässig sind, außerdem enthält der Ort eine ziemlich starke, ab- und zuströmende Bevölkerung von Knechten, Mägden und Handwerksgesellen in sich. Die oben angegebene Einwohnerzahl verteilt sich auf 48 teils größere, teils kleinere Haushaltungen und gliedert sich im Einzelnen folgendermaßen:

33	Ökonomenfamilien	1	lediges Frauenzimmer
10	Handwerkerfamilien	1	Schullehrerfamilie
1	Gastwirt	1	Pfarrersfamilie
1	Bäcker		

[...] Einige Jahre später wird berichtet, daß weitaus der größte Teil der Hausväter dem Stande der Ökonomen angehört; von Handwerkern haben wir 1 Schmied, 2 Schreiner, 5 Schuhmacher, 2 Leinenweber, 1 Maurer. Gastwirt haben wir nur einen am Orte. Zwei Frauen halten einen Spezereiladen. Dazu

kommt dann die Pfarrfamilie, die Schullehrerfamilie und einige wenige Ledige, für sich allein wohnende Personen.

Text 4: Das Schulwesen

Die Zahl der Schüler ist gegenwärtig, am Schlusse des Jahres 1857, 37, nämlich 20 Buben und 17 Mädchen, von denen auf die erste, obere, Abteilung 11 Knaben und 5 Mädchen kommen. Auswärts heimische Kinder besuchen gegenwärtig die Schule 2. Alle Kinder sind mennonitischer Konfession, mit Ausnahme von dreien, die der evangelischen Kirche angehören. [...] Seit Ostern des Jahres 1854 ist, namentlich durch die Bemühungen des damaligen Pfarrers, Bernhard Tiessen, unter Genehmigung der vorgesetzten Behörde eine Privatschule hierorts begründet und mit der Ortsschule in Verbindung gebracht worden, welche dazu dienen soll, unseren Kindern den Übergang aus der gewöhnlichen Ortsschule in die auswärtigen höheren Lernanstalten, denen viele Eltern sie zu überweisen lieben, zu erleichtern, und welche somit ein Mittelglied zwischen der Ortsschule und den höheren Schulen (Gymnasium, Realschule) bilden soll. Wiewohl keine Verpflichtung dazu besteht, so besuchen doch alle Kinder, die der Ortsschule angehören, gegenwärtig ohne Ausnahme auch die Privatschule. Diese ist mit der Ortsschule in der Weise in Verbindung gebracht, daß, während die Großen, in der Ortsschule Unterricht empfangen, die Kleineren sich in der Privatschule befinden, und umgekehrt. [...] Das Lokal der Privatschule ist das große untere Zimmer eines dem Schulvorsteher, Herrn Heinrich Christoph, gehörigen Hauses in der Römerstraße. Die Kosten der Unterhaltung dieser Privatstiftung werden durch Zeichnung freiwilliger Beiträge von den Ortsbürgern aufgebracht.

Text 5: Wir sind Mennoniten

Die Einwohner von Ibersheim gehören in ganz überwiegender Mehrzahl dem evangelisch-mennonitischen Bekenntnisse an. [...] Dieses Verhältnis gibt unserem Ibersheim eine eigentümliche Bedeutung sowohl für das Land, als auch für die Gesamtheit der Mennonitengemeinden am Mittelrhein. In unserem Lande ist Ibersheim der einzige Ort, der fast ganz ausschließlich von Mennoniten bewohnt wird; der Prediger der Ibersheimer Mennonitengemeinde ist der einzige Mennonitenprediger in unserem Lande, welcher zugleich Ortspfarrer und als solcher Mitglied des Ortsschulvorstandes ist, wie ja denn die Ortsschule auch fast nur aus Kindern mennonitischer Eltern besteht. Wo sonst in unserem Lande mennonitische Prediger und mennonitische Gotteshäuser sich befinden, da ist es an Orten,

unter deren überwiegend evangelischer Einwohnerzahl einige wenige mennonitische Familien nur zerstreut leben, und diese Gotteshäuser und Prediger bilden nicht, wie in Ibersheim, den kirchlichen Mittelpunkt eines engen und nahen Kreises, sondern eines solchen, dessen Peripherie in weiter Entfernung vom Centrum vereinzelt und ferne Glieder verbindet. In dieser Beziehung ist Ibersheim eine Rarität, eine Merkwürdigkeit in unserem Lande, einzig in seiner Art.

Text 6: Der Kirchenvorstand mit dem Pfarrer

Wie die bürgerliche Gemeinde gipfelt auch die kirchliche Gemeinde in ihrem Vorstande. Der Kirchenvorstand der Ibersheimer evangelischen Mennonitengemeinde besteht aus folgenden 4 Personen:

1. Der Prediger der Gemeinde (hier, gleich den evangelischen Geistlichen, gewöhnlich Pfarrer genannt, welcher Ausdruck sonst unter den Mennoniten gar nicht üblich ist), Heinrich August Neufeldt, geboren in Danzig am 20. Oktober 1826; er bekleidet sein Amt interimistisch seit dem 28. Oktober 1855 und definitiv seit seiner Ordination, den 17. April 1856. Er ist unverheiratet und ist königlich Preußischer Staatsuntertan. Was aber sonst etwa von seiner Wenigkeit zu melden sein möchte, das will er getrost seinem Nachfolger im Chronikschreiben überlassen; viel wird's nicht sein. Es folgt die Nennung dreier Kirchenvorsteher, beim letzten wird hervorgehoben, daß es sich um einen Auswärtigen handelt. Die Wahl eines solchen wurde für gut befunden, weil die kirchliche Gemeinde Ibersheim sich weit über den Ort hinaus erstreckt, so daß die mennonitische Bevölkerung von Ibersheim etwa die Hälfte der ganzen Ibersheimer Mennonitengemeinde ausmacht. [...]

Zur Ibersheimer Mennonitengemeinde gehören noch und suchen in ihr die Sakramente der Taufe und des Altars, Familien und einzelne Personen in folgenden Orten: Hamm, Eich, Sandhof, Osthofen, Westhofen, Alsheim, Guntersblum, Lerchenhof, Wintersheim, Oppenheim, Dexheim, Nierstein und Worms in Rheinhessen, Lindhof bei Speyer, Rohrhof bei Schwetzingen, Eschborn bei Höchst am Main, Frankfurt am Main, Friedrichsdorf, somit in folgenden deutschen Ländern: Rheinhessen, Rheinbaiern, Baden, Nassau, Hessen-Homburg, freie Stadt Frankfurt, und Schreiber dieses [...] pflegt in Bezug hierauf wohl scherzhaft zu sagen, sein Sprengel sei doch der weiteste und und erstrecke sich über die der Bischöfe von Mainz, Speyer und Limburg und des Erzbischofs von Freiburg zusammengenommen. Weiter auf diese Verhältnisse einzugehen ist hier nicht der Ort, da diese Blätter nicht der Geschichte der Ibersheimer Mennonitengemeinde, sondern des großherzoglich hessischen Ortes Ibersheim bestimmt sind.

Text 7: Unser Gottesdienst

Die Anordnung des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung der hiesigen Mennonitengemeinde ist wesentlich dieselbe, wie bei allen Gemeinden unseres Bekenntnisses hier am Mittelrhein; es ist deshalb hier nichts besonderes darüber zu bemerken. Erwähnt mag noch werden, daß die Gemeinde sich [...] des sogenannten neuen kurpfälzisch-reformierten Gesangbuchs (zuerst erschienen Heidelberg 1784) in ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften bedient.

Die heilige Taufe pflegt in der Ibersheimer Mennonitengemeinde jährlich am ersten Pfingstfeiertage vollzogen zu werden. Die Täuflinge haben in der Regel das 14te Lebensjahr angetreten, werden also hier in einem jüngeren Lebensalter zur heiligen Taufe zugelassen, als dies bei unseren Glaubensbrüdern im östlichen Europa der Fall ist.¹⁷ — Das heilige Abendmahl pflegt dreimal im Jahr gefeiert zu werden: am ersten Osterfeiertage, am zweiten Pfingstfeiertage und einmal im Herbst (gewöhnlich am ersten Sonntage im Oktober).

Der sonntägliche Gottesdienst beginnt um 9 Uhr vormittags. Gegenwärtig (seit Mitte 1856) pflegt derselbe jeden dritten Sonntag auszufallen, da der Prediger mit Bewilligung der Gemeinde unternommen hat, in der für diese Zeit eines eigenen Geistlichen entbehrenden Mennonitengemeinde Friesenheim in Rheinbayern alle drei Wochen den Gottesdienst abzuhalten. [...] Das Gehalt des Pfarrers beträgt 400 Gulden¹⁸, wozu einige Nebeneinkünfte kommen. Die Geldmittel zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse der Gemeinde werden durch Beiträge zusammengebracht, welche von den einzelnen Mitgliedern nach dem Verhältnis der von ihnen gezahlten Steuern entrichtet werden. Einen irgend erheblichen Fond besitzt die kirchliche Gemeinde bis jetzt leider nicht.

Text 8: Von den Eigenheiten der Sprache und der Sitten

Die Sprache bietet in Ibersheim wenig Abweichendes von der allgemeinen in der hiesigen Gegend verbreiteten Spracheweise, was sich etwa Besonderes hier noch vorfindet, ist wohl ein Erbe der schweizerischen Herkunft der hiesigen Ortsbewohner, so die breite Aussprache des Doppellautes ei als a, hãm gehe statt heim gehen, während man schon auf dem nahe gelegenen Sandhof nicht hãm, sondern hêm statt heim spricht. Eigentümliche, sehr fest eingewurzelte Ausdrücke sind: das abscheuliche greinen statt weinen, es hat gelitten statt es hat geläutet, ahnen statt verstehen („sie ahnt nichts mehr“ für: sie versteht nicht mehr, was man zu ihr spricht), springen statt laufen, Kappe statt Mütze, Sack statt Tasche, alleweil für jetzt, der regelmäßige

Gebrauch von „da“ für „hier“, während in anderen Teilen Deutschlands da eher im Gegenteil für dort gebraucht wird, ferner der Gebrauch von gehen gleich kommen. Die Mutter ruft ihrem kleinen Kinde zu: Geh! Geh! und meint damit: Komm her! Komm her!, während ein anderer ehrlicher Deutscher darunter verstehen würde: Mach, daß du wegkommst! Die Pferde heißen allgemein Gäule, Knaben und Mädchen Buben und Mädchen. Dies dürften die hervorragendsten Eigentümlichkeiten der hiesigen Ausdrucksweise sein. Unter der Überschrift „Von den Eigenheiten der Sitte“ führt Neufeldt aus: Der Zeitgeist und der allgemein verbreitet Wohlstand haben sich in die Hände gearbeitet, um die Sitte immer mehr der städtischen anzunähern, und die französische Herrschaft auf dem linken Rheinufer hat ohne Zweifel trefflich vorgearbeitet; dem Schreiber dieses schneidet es noch immer durch die Seele, wenn er beim Mittagessen der Familien das „Guten Appetit!“ vernimmt oder es wohl gar selber über die Lippen bringen soll. „Soweit die deutsche Sprache klingt und Gott im Himmel Lieder singt“, bis Riga und Rewal hinauf, spricht er: „Gesegnete Mahlzeit!“ Hier zu Lande weiß man nichts Besseres zu sagen als: „Guten Appetit!“ Man muß ja des Franzmanns bon appetit! nachäffen.¹⁹

Text 9: Die ersten Ansiedler

Was sich von der Geschichte unseres Ortes noch ermitteln läßt, ist etwa folgendes: Vor 200 Jahren war der Besitzer von Ibersheim ein Edelmann, der sein Gut an die kurpfälzische Hofkammer in Mannheim verschrieben hatte, ohne es einlösen zu können.

Die Hofkammer verkaufte das Besitztum des Edelmannes an 6 Mennoniten aus der Schweiz als Erbbestand für 6000 Gulden; der Erbpacht aber bestand aus 1300 fl. und 1300 Malter Frucht jährlich. Die einwandernden Mennoniten waren, so berichtet die Überlieferung, aus dem Simmental²⁰ im Berner Oberland; Verfolgung, die sie ihres Glaubens wegen erleiden mußten, hatten sie zu Auswanderung genötigt und war auch der Grund, weshalb späterhin noch mehrere Familien ihrer Heimat ihnen nachzogen und sich hier niederließen. Auf welche Empfehlung hin oder in Folge welcher Veranlassung die ersten Ansiedler gerade diesen Punkt sich zur Zufluchtsstätte auserlasen, darüber ist nichts bekannt. Die Namen der ursprünglichen 6 Ansiedler sind nicht mehr aufbehalten. Zu Frondiensten der Umgebung: Als Fundamentalgerechtigkeit hatte Ibersheim das Recht, daß Hamm, Eich, Gimbsheim, Alsheim, Osthofen und Westhofen Frondienste hier zu leisten hatten. Da jedoch die Bewohner von Ibersheim von diesem Recht keinen Gebrauch machten, so bezahlten bis zur Französischen

Revolution die genannten Orte eine mäßige Geldsumme. Die Französische Revolution hob dieses Recht auf.

Text 10: Die Urkunde von 1683

Einige Zeit nach der ersten Ansiedlung schweizerischer Mennoniten auf dem Ibersheimer Hof treffen wir bereits 10 Ansiedler hier, zwischen denen und der pfälzischen Regierung der Erbbestand im Jahre 1683 erneuert wurde. Es ist noch eine Copie des damaligen Erbbestandbriefes vorhanden; diesem Schriftstücke können wir die Namen der 10 ersten Ansiedler entnehmen, es sind folgende: Heinrich Neff, Konrad Hiestand, Hans Jakob Forr, Heinrich Gochnauer, Hans Jakob Rupocher, Jakob Dendlinger, Hans Leitweiler, Peter Oppmann, Heinrich Reif und Ulrich Hagmanns Witwe. Die meisten dieser Namen sind jetzt, nach noch nicht vollen zwei Jahrhunderten, aus Ibersheim ganz verschwunden. Nur die Namen Hiestand und Forrer (statt Forr), auch Hackmann blühen noch fort. [...]

In Bezug auf den religiösen Punkt besagt die Urkunde:

„Ihres Glaubens halben sollen sie zwar von Uns und den Unsrigen ohnangefochten sein und bleiben, jedoch über 30 Hausgesäß aufs höchste sich daselbst nicht vermehren, keine öffentliche oder heimliche Zusammenkünften und Conventicula von Andern, so nicht auf dem Hof wohnen, daselbst anstellen noch halten, auch ausserhalb Ihren Kindern und Dienstgesinde keine mehrere Ihrer Religion zugethane Personen auf den Hof nehmen und daselbst wohnen lassen, vielweniger andre Unsre Unterthanen und Leuthe an sich ziehen und verführen²¹ in den Zusammenkünfte, die Sie ihres Gottesdiensts wegen halten, niemanden von andern Religions-Verwandten an sich ziehen noch annehmen, nichts Gotteslästerlich, aufrührisch oder der Obrigkeit verkleinerlich reden oder thun, da beneben des Wiedertaufens sich gänzlich enthalten.“

Das aus 11 Punkten bestehende Dokument schließt mit den Worten:

„Hierauf haben gedachte Beständere auf obigen Erbbestand für sich und Ihre Erben mit Handgegebenen Treuen angelobt und versprochen, dessen Inhalt und Clausulen in allem getreulich nachzuleben, wie sie denn darüber einen Revers²² unter Ihrer Hand und Siegel zurückgegeben. — Zu Urkund dessen haben wir diesen Erbbestand mit unsern angehenkten Canzley-Secret bekräftigen lassen. So geschehen Heidelberg den 11. Juni 1683.“

Die richtige Einzahlung jener 6000 Gulden wurde unterm 8. Juli 1685 in Heidelberg bescheinigt. [...] Der schriftliche Vertrag über den Erbbestand

wurde [...] von Zeit zu Zeit erneuert. Wir besitzen diese erneuerten Verträge vom 27. September 1745 in einer Abschrift, vom 6. Oktober 1753 und vom 12. November 1762 im Original. Dieselben sind im ganzen dem ersten Dokumente sehr ähnlich. Bemerkenswert ist, daß sie über den religiösen Punkt gar nichts enthalten, somit auch die Beschränkung fallen lassen, daß nicht mehr als 30 Mennonitenfamilien auf dem Hofe wohnhaft sein sollten. Zu Schutzgeldern wird ausgeführt: Jeder Erbbeständer hatte jährlich 6 Gulden Schutzgeld zu entrichten. In dem Erbbestandsbericht von 1753 wird auch die Verpflichtung erwähnt, jährlich für die Fronfreiheit 400 Gulden Militär-Beitrag nach Frankenthal einzuzahlen. (Anfangs, 1683, waren nur 50 Gulden festgesetzt).

Text 11: Von Glocke und Kirchweih

Noch ein kleiner Zug zur Sittengeschichte werde hier hinzugefügt. In früheren Jahren hatte die Gemeinde keine Glocke, und es wurde statt derselben ein Horn angewendet. So wurde also früher, anstatt zur Kirche geläutet, gehornt; ebenso wenn die Gemeinde zusammenkommen sollte. Nur bei Fronen wurde zum Zeichen anstatt gehornt gedudelt. Die Anschaffung der Glocke fällt in das Jahr 1806. [...] Hier, wo er von der Sitte spricht, muß der Schreiber dieses auch der jährlichen Kirchweih gedenken, die auch hier nicht fehlt; er ist aber schwankend, ob er sie unter dem Kapitel von der Sitte oder von der Unsitte abhandeln soll. Da er noch ziemlich neu hier zu Lande ist, so will er aus bescheidener Zurückhaltung sie diesmal an diesem Orte gar nicht abhandeln, und begnügt sich, pflichtschuldigst zu melden, daß dieselbe immer [...] sonntags und montags nach dem 15. August abgehalten wird.

Text 12: Der neue Kirchbau 1836

Ein anderes Ereignis von Wichtigkeit war dann wieder der im Jahre 1836 ins Werk gesetzte Bau eines Gebäudes, das den Zwecken der Kirche, der Schule und des Gemeindehauses dient. Ein eigenes Gemeindehaus hatte Ibersheim bis dahin nicht gehabt; die Versammlungen des Gemeindevorstandes waren in der Schulstube gehalten worden. Die neue Kirche steht auf demselben Platze wie die alte, nur daß die frühere den Eingang nach der Straße zu hatte, wohin jetzt die Fenster der Kirche gehen. Im unteren Stock befand sich die Schule und ein Brauhaus, im oberen die Kirche; später aber wurde der unterste Stock zur Kirche, die Kirche dagegen zur Schule und zum Gemeindeberatungszimmer eingerichtet. 1822 wurde die jetzt noch vorhandene Orgel gekauft; früher hatte die Gemeinde sich keiner Orgel zur Begleitung des Gesanges bedient.

Text 13: Das Ende des Laienpredigertums

Früh schon wird Ibersheim den kirchlichen Mittelpunkt gebildet haben für diejenigen Mennonitenfamilien, welche sich in der Entfernung von einigen Stunden um Ibersheim herum wohnhaft machten. Kriegsheim (später Monsheim) und Heppenheim an der Wiese waren die nächsten Orte, wo es mennonitische Gotteshäuser gab.

Es ist nicht mehr möglich, die Reihenfolge der Männer festzustellen, welche das geistliche Amt in der Mennonitengemeinde Ibersheim von ihrem ersten Entstehen an bekleidet haben; es waren jedenfalls nach echt mennonitischer Sitte immer mehrere zu gleicher Zeit, unter denen einer den vollen Dienst, d. h. die Berechtigung zur Vollziehung der Sakramente und der Trauungen hatte. [...] Als Johann Stauffer im Jahre 1822 am 27. November starb, da hatte er in den letzten Jahren die Bürde des geistlichen Amtes schon allein zu tragen gehabt. Sein Nachfolger wurde Daniel Stauffer, der aber nicht hier, sondern in Eich wohnhaft war. Auch er hatte keine Genossen mehr im geistlichen Amte.

Daniel Stauffer legte sein Amt im Jahre 1842 nieder, und nun verließ die Ibersheimer Mennonitengemeinde, wie es zwei Gemeinden unseres Bekenntnisses in diesen Landen schon früher getan hatten, den altmennonitischen Brauch, unstudierte Männer aus ihrer eigenen Mitte für das geistliche Amt zu wählen,²³ und berief den Predigtamtskandidaten Bernhard Tiessen, geboren zu Danzig am 12. ten Juni 1814 und, nachdem er sich anfangs in Danzig der Kaufmannschaft gewidmet gehabt hatte, auf den Universitäten Berlin und Bonn theologisch gebildet, zu ihrem Prediger oder wie man hier zu Landen sagt: Pfarrer. [...]

Bernhard Tiessen²⁴, der hier als Studierender der Theologie in Bonn, auf einer Vergnügungsreise begriffen, am Trinitatissonntage [...] 1843 eine Predigt gehalten hatte, am 5. Sonntage nach Trinitatis [...] 1843 mit Stimmeneinheit von der Gemeinde zu ihrem Pfarrer erwählt worden war, darauf am [...] 20. August 1843 seine Antrittspredigt gehalten hatte und am [...] 17. September 1843 durch den Prediger unserer Gemeinde in Sembach, Johannes Risser²⁵, zum geistlichen Amte ordiniert worden war, verwaltete dasselbe bis zum zweiten Pfingstfeiertage, den 28. Mai 1855, wo ihn nachmittags 5 Uhr, nachdem er noch am Vormittage die Feier des heiligen Abendmahles mit der Gemeinde begangen hatte, und in den früheren Nachmittagsstunden eine Hauskollekte für die durch die Weichselüberschwemmung verunglückten Glaubensbrüder in Preußen abgehalten hatte, im Hause seines Kirchenvorstehers Heinrich Forrer ein Lungenschlag seiner Gemeinde und seinem einzigen Kinde unerbittlich früh entriß.

Text 14: Vom jetzigen Pfarrer Heinrich Neufeldt

Die erledigte Stelle besetzte die Gemeinde mit dem Predigtamtskandidaten Heinrich August Neufeldt, der am 20. Oktober 1826 in Danzig geboren ist, in den Jahren 1840 bis 46 das Danziger Gymnasium durchmachte, von Ostern 1846 bis Michaelis 1848 in Halle und von Michaelis 1848 bis Michaelis 1849 in Heidelberg Theologie studierte, darauf bis Pfingsten 1855 als Privatlehrer in Danzig und von da an als Hauslehrer zu Schloß Myslowitz in Oberschlesien tätig war. Derselbe traf am Donnerstag den 25. Oktober hier ein, wurde am Sonntag darauf, den 28. Oktober, durch den Prediger der Mennonitengemeinde zu Friedelsheim bei Dürckheim an der Hardt, Ellenberger²⁶, in das Predigtamt eingeführt, und, nachdem seine anfänglich provisorische Anstellung bald definitiv geworden war, am Donnerstag den 17. April 1856 in den vollen Dienst eingesetzt oder zum Ältestenamte befestigt. Es geschah dieses auf seinen Wunsch in Danzig, durch den ehrwürdigen Ältesten der dortigen Gemeinde, Jakob Mannhardt. Am 2. Mai traf Prediger Neufeldt als ordinierter Ältester hier wieder ein und fungierte am 4. Mai 1856, Sonntag vor Pfingsten, zum ersten Male als im vollen Dienste stehender Prediger. Eine anfangs 1857 an ihn ergangene dringende Einladung, das Predigtamt in der Mennonitengemeinde Einsiedel im Königreich Galizien anzunehmen, hat derselbe ausgeschlagen.

Text 15: Gottesdienstliches und religiöses Leben um 1925

Die Verhältnisse im Gottesdienst, Taufe, Abendmahl haben sich nicht wesentlich geändert. Die Gottesdienste fanden im Sommer alle drei Wochen, im Winter alle zwei Wochen in Ibersheim statt, gewöhnlich vormittags 9 Uhr, zuweilen nachmittags 2 Uhr. Der Gottesdienstbesuch vonseiten der Gemeindeglieder wie der Ortsbewohner war durchschnittlich gut (an gewöhnlichen Sonntagen 30–40 Teilnehmer). Zu den außergottesdienstlichen Veranstaltungen (Bibelstunden, Leseabend, Passions- und Adventsandachten) versammelte sich dagegen nur ein kleiner Kreis treuer Teilnehmer. Hieran wie an den Gottesdiensten beteiligte sich regelmäßig auch ein große Zahl von protestantischen Ortseinwohnern. Das gegenseitige Verhältnis war sehr gut. Das Zahlenverhältnis der Mennoniten zu den Ortseinwohnern anderer Konfession hat sich gegenüber der Zeit um 1860 [...] sehr verschoben. War damals die Mehrzahl der Ortseinwohner und der Schulkinder mennonitischen Bekenntnisses, so ist es heutzutage leider umgekehrt. Die mennonitischen Familien haben durch Auswanderung und Aussterben in solchem Maße abgenommen, daß sie nur noch etwa den vierten Teil der Gesamtbewohnerschaft bilden, wenn sie auch wirtschaftlich die stärkste Gruppe sind

und im Gemeinderat durch das Bürgermeister- und Rechneramt einen wichtigen Einfluß haben. Leider ist die Gemeinde nicht nur zahlenmäßig zurückgegangen — 1927 in Ibersheim 56 Mitglieder —, sondern auch der Sinn für das Gemeindeleben hat bei einer Reihe mennonitischer Familien abgenommen und anstelle lebendiger Zugehörigkeit zur mennonitischen Gemeinde ist bloß traditionelles Festhalten an dem Vätererbe getreten. Auf der anderen Seite aber ist der Kreis der persönlichen religiöses Leben suchenden Gemeindeglieder, die sich in der Gemeinschaftsgruppe sammeln, von Überspannungen, Tendenzen zur geistlichen Überhebung und Absonderung, zum Teile nicht frei.²⁷ So droht der Schwerpunkt des Gemeindelebens sich immer mehr von dem Zentrum Ibersheim nach dem Außenbezirke der Gemeinde (besonders Orte Osthofen mit Mühlheimer Hof, Wintersheim, Laubenheim, Mückenhäuserhof und den Filialgemeinden Eppstein und Ludwigshafen am Rhein, die äußerlich und innerlich zukunftsfrüchtiger scheinen) zu verschieben. Möge in recht vielen wirkliches religiöses Leben erwachen, das wahrhaft im Ewigen wurzelt und dabei doch fest und klar die Aufgaben und Nöte der Gegenwart sieht, ein Leben des Glaubens, das frei von Gleichgültigkeit, aber auch frei von innerer Enge und Einseitigkeit im Täglichen wirksam wird. Denn das ist und bleibt die Grundlage des Bestandes einer mennonitischen Gemeinde, daß ihren Mitgliedern Gott die tragende Wirklichkeit ihres Lebens ist und daß sie trotz aller Fehler und Schwachheiten, immer auf Gottes verzeihende Liebe angewiesen, nie sich auf ihre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit etwas einbildend, ernsthaft im Geiste Jesu Christi ihr Leben zu führen streben. Gott helfe dazu, daß das vorhandene innere Leben gestärkt werde und daß die Liebesmacht Christi immer mehr Menschenherzen in den Bereich ihrer Herrschaft ziehe!

Text 16: Aus den Jahren 1932–1936

1932 erbaute Jakob Ellenberger in seinem an das Pfarrhausgrundstück gelegenen Weingarten einen Schuppen und setzte damit dem Pfarrhaus eine Mauer vor die Frontseite. Dadurch wurde der Ausblick vom Pfarrhaus ins Dorf gesperrt, und das Pfarrhaus hat viel verloren. Hätte Herr Ellenberger nachbarlich gehandelt, dann hätte er den Schuppen längs seines Grundstücks gestellt und nicht quer.

Das Jahr 1933 stand ganz unter dem Eindruck des nationalen Auf- und Umbruchs, dessen Wellen auch das kirchliche Leben berührten. Eine neue Kraft durchströmte unser deutsches Volk. Der greise Reichspräsident, Generalfeldmarschall von Hindenburg, berief Adolf Hitler zum Reichskanzler, und das bedeutet eine neue Wegrichtung auf allen Gebieten des Volkslebens.

Am 1. Mai wurde der „Tag der Arbeit“ frühmorgens mit einem Feldgottesdienst vor der Kirche eingeleitet. [...]

Am 30. Januar [1934] fand in der Kirche im Blick auf die stets zunehmende Stabilisierung innen- und außenpolitischer Verhältnisse durch die neue Regierung bei voll besetzter Kirche ein Abenddankgottesdienst statt, in dem die Formationen der Partei und sonstiger Vereine geschlossen mit ihren Fahnen teilnahmen. — Ab 1934 findet alljährlich vor Schulbeginn ein Schulanfängergottesdienst in der Kirche statt, der abwechselnd vom evangelischen und mennonitischen Pfarrer gehalten wird. — Am 1. Mai fand anlässlich des „Tags der Arbeit“ ein gut besuchter Gottesdienst in der Kirche statt. — Am 2. August hielten wir unter starker Beteiligung der gesamten Bevölkerung für den verstorbenen Reichspräsidenten von Hindenburg eine Gedächtnisfeier in der Kirche. [...] Am 30. Januar [1935] fand wieder ein Abenddankgottesdienst in der Kirche statt. [...]

Am 24. Mai [1936] feierte unsre Gemeinde unter großer Beteiligung das 100jährige Bestehen unserer Kirche. Aus Dankbarkeit gegen Gott, der seine Gnadenhand mehr als 2 1/2 Jahrhunderte segnend über der Gemeinde gehalten hat, und daß sein Wort 100 Jahre lang ungehindert in diesem Gotteshaus verkündet werden durfte, hatte die Gemeinde ihre Kirche von außen und innen erneuern lassen. [...]

Pfingsten [1936] hatten die Rundbriefler ihr Treffen in Ibersheim. Die Referate waren tiefgründig und wertvoll. Der Besuch war gut. Das Treffen stand im Zeichen innerer Lebendigkeit unserer Jugend. In den Zwischenpausen und an den Abenden war die Jugend zu fröhlichem Spiel beisammen. [...] Die Gemeinde Ibersheim hat es freudig begrüßt, daß das Treffen in Ibersheim war.

Text 17: Aus den Jahren 1939–1945

Aus den Jahren 1939–1944 wurde erst nachträglich das Wichtigste eingetragen. Im August 1939 brach der 2. Weltkrieg aus. Es ist nicht Aufgabe der kirchlichen Gemeindechronik, eine Kriegsgeschichte zu schreiben, nur so viel sei erwähnt, daß er auch für die Gemeinde manche Not, Entsagung und Entbehrung mit sich brachte.

Es erfolgten auf Ibersheim selbst wohl keine Fliegerangriffe (nur einmal fielen in der Nähe des Ortes 5 Bomben ins Feld), aber seit 1942 wurde die Bevölkerung durch Fliegerangriffe auf nahe und ferner gelegene Städte und durch Überfliegen des Ortes (die Einflüge geschahen meistens über unser Gebiet) gestört. 1944 und anfangs 1945 war die im Felde arbeitende Bevölkerung dauernd durch Tiefflieger gefährdet.

Der Besuch des Gottesdienstes wurde durch den Krieg nicht beeinflusst. 1944 setzten leider Übergriffe der Partei (Nationalsozialismus) auf das kirchliche Gebiet ein, indem Beamte und Parteifunktionäre von der Kreisleitung bewogen wurden, aus der Kirche auszutreten. Bedauerlicherweise hatte auch unsere Gemeinde einen Austritt zu verzeichnen. Der Wahrheit halber sei aber vermerkt, daß HJ-Dienst an Sonntagen während der Gottesdienstzeit in Ibersheim nicht angesetzt wurde, was vielerorts der Fall war. Die Einwohnerzahl Ibersheims hatte sich während des Krieges durch Evakuierte und Flüchtlinge verdoppelt, was der Bevölkerung ein ganz anderes Bild gab, was sich auch auf die Gemeinde und den Besuch der Gottesdienste auswirkte. Am 21. März 1945 rückten die amerikanischen Truppen in Ibersheim ein und blieben etwa 3 Wochen. Sie schlugen in Ibersheim zwei Pontonbrücken über den Rhein. Damit wurde Ibersheim Durchgangsort für große Truppenteile. Mehrere Häuser mußten geräumt werden. Auch das Pfarrhaus mußte am 25. 3. mittags 12 Uhr geräumt werden. Hier wurde der Stab untergebracht. Das Pfarrhaus blieb nur zwei Tage besetzt, es war aber so manches mitgenommen worden. Soweit es sich um Privatgegenstände handelt, sei es hier unerwähnt. Unverständlich bleibt aber, daß sie auch die echt silbernen Tauf- und Abendmahlsgeräte mitnahmen. Gerade die amerikanischen Truppen, die immer so stark ihre christliche Einstellung betonten, hätten sich so etwas nicht zuschulden kommen lassen dürfen. Das bleibt ein Schandfleck für die amerikanischen Truppen und geht hiermit in die Geschichte ein.

In der Nacht vom 25. auf den 26. März hatte Ibersheim Artilleriebeschuß von deutschen Truppen rechts des Rheins. Eine Granate schlug ins Pfarrhaus ein. Glücklicherweise explodierte sie nicht. Trotzdem hatte sie erheblichen Schaden angerichtet. Sie hatte in zwei Schlafzimmern die Wände durchschlagen, durch den starken Luftdruck und Steinbrocken aus den Wänden waren Möbel und Fenster zerschlagen und zum Teil zerstört. Die Verwüstung in beiden Schlafzimmern war sehr bedeutend.

Es wurden mehrere Personen aus Ibersheim verhaftet, unter anderem auch der Bürgermeister und stellvertretende Ortsgruppenleiter. Letzterer ist im Konzentrationslager Nieda-Oberstein gestorben; buchstäblich verhungert. Der Bürgermeister wurde nach 2 Jahren wieder freigelassen.

Die Bedienung der Gemeinden Ludwigshafen und Eppstein (auch Monsheim mußte noch von Ibersheim verwest werden) war 1945 äußerst schwierig, da jegliche Verkehrsmittel fehlten. Das meiste mußte zu Fuß erledigt werden.²⁸

- 1 Zu Ibersheim s. A. Braun in Menn. Lex. II, S. 397–400.
- 2 S. Neff in Menn. Lex. III, S. 211.
- 3 S. Neff in Menn. Lex. I, S. 552.
- 4 S. Neff/Crous in Menn. Lex. IV, S. 190–1.
- 5 S. P. Schowalter in MGBI 9 (NF 4), 1952, S. 29–32.
- 6 S. P. Schowalter in MGBI 10 (NF 5), 1953, S. 45–7.
- 7 Die Quellenlage konnte nicht intensiv recherchiert werden, folgende Hinweise müssen hier genügen: a) Archive: Das Generallandesarchiv Karlsruhe und das Archiv des Geschichtsvereins auf dem Weierhof (vgl. Anm. 14a). — b) Bei Pastor i. R. Daniel Habegger in Ibersheim befinden sich: Handschriftlicher Nachlaß (Briefwechsel, Predigt niederschriften) von Heinrich A. Neufeldt, vermittelt durch Fam. Dahlem; Protokollbuch der Gem. Ibersh., 1874 angelegt u. bis 1986 fortgeführt; Geburtsregister, ab 1843 bis heute, zugleich Taufregister, Nachträge bis 1765 zurückreichend; Ehestandsregister, ab 1855 bis heute, ältere Nachträge bis ca. 1815 zurückreichend; Sterberegister der Pfarre zu Ibersh., ab 1855 bis heute, mit Nachträgen. — c) Literatur: *Ibersheim a. Rhein. Geschichte des Ortes seit den frühesten Zeiten, mit besonderer Berücksichtigung der Mennonitengemeinde*. Von Adolf Trieb, Lehrer in Eppelsheim (Rheinhausen). Mit Zeichnungen von Hans Aulmann, Offenbach a. M., o. O., o. J. [Vorwort 1911]. — *Die Geschichte der Mennonitengemeinde Ibersheim*, hg. von der Menn.-gem. Ibersheim 1986. — Irene Spille, *Worms-Ibersheim* (Rheinische Kunststätten, Heft 387), hg. vom Rhein. Verein für Denkmalpflege u. Landschaftsschutz, Köln 1994. — Einzelne Hinweise sind *1200 Jahre Hamm am Rhein. Beiträge zur Natur- und Kulturgeschichte des Dorfes und seiner Gemarkung*, hg. von der Gemeinde Hamm, 1982, S. 171, 173, 180–2, 189, 362f. zu entnehmen.
- 8 Vgl. zu diesem Thema insgesamt: Hans-Jürgen Goertz, „Nationale Erhebung“ und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, erstmals in MGB 31, 1974, S. 61–90, überarbeitet in Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975, 2., durchges. Aufl. 1977, S. 259–89; D. G. Lichdi, *Mennoniten im Dritten Reich*. Dokumentation und Deutung (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 9), Weierhof/Pfalz 1977 (eine Rezension durch K. Zehrer findet sich in MGB 34, 1977, S. 114–9). Vgl. auch die Diskussion, die sich an diese Publikationen in den Mennonitischen Blättern anknüpfte.
- 9 Zu den Rundbriefen und ihren Kreisen vgl. Theo Glück, *Die Auseinandersetzung der mennonitischen Rundbrief-Freundeskreise mit dem Nationalsozialismus. Eine Dokumentation*, in: D. G. Lichdi (wie Anm. 8), S. 199–236.
- 10 Zu Leben und Bibliographie W. Fellmanns s. Heinold Fast in *Mennonitisches Jahrbuch* 1989, S. 105–10.
- 11 S. Lichdi (wie Anm. 8), S. 86.
- 12 S. Neff in Menn. Lex. III, S. 16.
- 13 S. E. Correll in Menn. Lex. I, S. 416–9 (bes. S. 417).
- 14 Es gibt Hinweise darauf, daß sich die Ablehnung der Sakramentstheologie Neufeldts mit persönlich-familiären Differenzen zwischen ihm und der Familie Dettweiler, Wintersheim, mischte: a) Im Nachlaß Neufeldts findet sich eine Niederschrift der Osterpredigt von 1859 („154: Predigt am ersten Ostertage (Abendmahlsfeier) den 24. April 1859“) mit dem Vermerk: „Mit Änderungen wiederholt in Friesenheim [...] am zweiten Osterfeiertage Mo., den 25. April 1859; worauf dann am Nachmittag in Wintersheim Vorsteher Samuel Dettweilers Beerdigung ohne mich erfolgte.“ Die Unterstreichung stammt von Neufeldt selbst. Es ist zweifellos bemerkenswert, wenn ein Vorsteher der Gemeinde nicht vom zuständigen Pastor beerdigt wird. — b) In der unveröffentlichten Familiengeschichte der Dettweilers, verfaßt in der ersten Hälfte

dieses Jahrhunderts, findet sich S. 188f. folgender Abschnitt (den mir Hans-Albert Dettweiler, Wintersheim, dankenswerterweise zugänglich machte): „Als Christian D. [...] vor der Taufe seiner beiden ältesten Söhne, Peter und Gustav, stand, legte er dem damaligen Pfarrer Neufeld in Ibersheim die Frage vor, ob er bei seinem bisherigen Standpunkt bleiben wollte, daß Brot und Wein bei dem Abendmahl Leib und Blut Christi ‚ist‘ und nicht nur ‚bedeute‘. [...] Da Neufeld auf seinem orthodoxen Standpunkt verharrte, lehnte Christian, sicher im Einverständnis mit der ganzen Familie, es ab, seine Jungens in Ibersheim taufen zu lassen. Sie wurden durch Pfarrer Unzicker auf dem Henrietten-Hof bei St. Goarshausen getauft. Aber dann brachte Christian in Ibersheim die Frage zur grundsätzlichen Entscheidung: eine Gemeindeversammlung in der Kirche entschied nach Rede und Gegenrede, daß sie den Standpunkt des Pfarrers Neufeld nicht teilte. Er wurde gekündigt [...]“ — c) Aus dem Geburtsregister geht hervor (S. 65): Peter (geb. 1856) und Gustav (geb. 1857) Dettweiler, Söhne von Christian Dettweiler II. aus Wintersheim, wurden, zusammen mit Elise Dettweiler (geb. 1856), Tochter von Christian Dettweiler I. aus Wintersheim, am 23. Oktober 1870 in Neuhoß/Rheingau vom Amischen Ältesten Joseph Unzicker vom Henriettenhof getauft.

14a Die Ibersheimer Beschlüsse legen für das Taufalter fest: „... erst und eher nicht als bis sie zwischen dem 14ten und 15ten Jahre stehen“, vgl. Paul Schowalter, *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805*, in: MGB 20 (NF 15), 1963, S. 29–48 (Zitat S. 31). Schowalter erläutert (S. 43): „Aus dem Jahre 1847 besitzen wir ein Dokument, wonach dem damaligen Prediger Bernh. Thießen in Ibersheim von einigen Familienvätern mit Gehaltsverweigerung gedroht wurde, wenn er nicht Kinder unter 14 Jahren taufe (Akten betr. Ibersheim im Arch. d. Menn. Geschichtsvereins Weierhof).“ Es ist aber unklar, welche Akten Schowalter meint. Vgl. auch den Abschnitt zur Taufe in T 7.

15 Der Auswahl lag die Abschrift der Chronik vom Dezember 1991 durch Daniel Habegger zugrunde, dem ich auch eine Reihe von Hinweisen verdanke. Rechtschreibung und Interpunktion wurden weitgehend heutigem Gebrauch angepaßt (Namen ausgenommen), Unterstreichen und Sperrungen werden nicht, Zwischenüberschriften nur gelegentlich wiedergegeben.

16 Weg, der von den Nachbargemeinden, nicht vom Staat unterhalten wird (Deutsches Wörterbuch, hgg. von J. und W. Grimm, Bd. 26, Spalte 386).

18 Zum Vergleich: Der evangelische Schulleiter verdiente damals als verheirateter Mann 200 Gulden pro Jahr.

19 Neufelds Rage ist aus heutiger Sicht um so lächerlicher, als er selbst Fremdworte französischer Herkunft gebraucht: Chaise, Chaussee usw.

20 Neufeldt verwechselt hier wohl zweierlei: Die Täufer kamen aus dem Emmental, haben sich aber später Vieh aus dem Simmental gekauft.

21 Fast wortgleich formuliert waren die Bedingungen für die Friedelsheimer Mennoniten, vgl. den Auszug aus deren Erbbestandsbrief von 1682 (in Menn. Lex. I, S. 703): „Sie sollen aber keine öffentlichen oder heimlichen Zusammenkünfte und Conventikula von anderen, so nicht auf dem Hofe wohnen, daselbst anstellen oder halten, viel weniger andere unserer Untertanen und Leute an sich ziehen oder verführen.“

22 Erklärung, schriftliche Verpflichtung.

23 Kriegsheim/Monsheim 1819: Leonhard Weydmann (s. Crous in Menn. Lex. IV, S. 521f. und W. Fellman in Menn. Lex. III, S. 160); Sembach 1825: Johannes Risser (s. Neff/Crous in Menn. Lex. III, 520f.; laut Hein in Menn. Lex. IV, 150f. dagegen erst 1832). — Zu beachten wäre auch Friedelsheim 1830: Jakob Ellenberger I. Er wurde zwar vollzeitig als Prediger angestellt (laut Neff in Menn. Lex. I, S. 552 1832, laut Joh. Foth in Menn. Lex. I, S. 704 1830), war aber ausgebildeter Lehrer, nicht Theologe. Der Übergang zum vollzeitigen Angestellten war also in diesem Fall nicht identisch mit dem Übergang vom Laienpredigertum zur Theologie.

- 24 S. A. Braun in Menn. Lex. IV, S. 315.
- 25 S. Neff in Menn. Lex. III, S. 520–1.
- 26 Jakob Ellenberger I., s. Neff in Menn. Lex. I, S. 552.
- 27 Worauf E. Göttner hier anspielt, ergibt sich aus folgender Notiz: „Während der Vakanzzeit (April 1923 bis Januar 1924) versah Stadtmissionar Schnebele, Worms (gebürtig aus der Gemeinde Sembach) aushilfsweise die Gottesdienste. Aus seinem Wirken heraus entstand später eine Gemeinschaftsgruppe in Ibersheim, die von der Wormser Stadtmission regelmäßig bedient wurde und für die Zusammenarbeit der Gemeinde manche Schwierigkeiten brachte.“
- 28 Entfernungen zwischen 25 und 35 Kilometer.

Die Wehrlosigkeit der Mennoniten in Rußland

I

Eines der Privilegien, welche den Danziger Mennoniten vor ihrer Einwanderung nach Rußland von der russischen Zarin Katharina II. und ihrem Thronnachfolger, dem Zaren Paul, zugestanden worden waren, betraf die Wehrlosigkeit. „Für ewige Zeiten“ wurden die mennonitischen Kolonisten vom Dienst in der russischen Armee freigestellt.

Dies änderte sich, als 1874 die allgemeine Wehrpflicht in Rußland eingeführt wurde. Bereits 1871 verbreitete sich in den mennonitischen Kolonien die Nachricht, daß die russische Regierung die allgemeine Wehrpflicht einzuführen beabsichtige. Dies rief große Unruhe unter den Mennoniten hervor. Würde das Privileg der Befreiung vom Waffendienst, welches der Zar Paul I. in seinem „Gnadenbrief“ für „ewige Zeiten“ bestätigt hatte, unangetastet bleiben? Generalgouverneur von Kotzebue gab den Molotschna-Mennoniten zu verstehen, sie sollten doch bei der Regierung in St. Petersburg vorstellig werden und um die Erhaltung des Privilegs nachsuchen. Bereits im Februar des Jahres 1871 entsandten beide Kolonien, die Molotschna- und die Chortitza-Kolonie, eine Delegation nach Petersburg. Hier überreichten sie bei einer Audienz dem Domänenminister die Bittschrift der Mennoniten, der die Schrift an den Kriegsminister weiterleiten wollte. Als der Minister die beiden Leiter der Delegation, Leonhard Sudermann und Gerhard Dyck, nach ihrem Begehren fragte, stellte sich heraus, daß diese des Russischen nicht mächtig waren, was Verwunderung und Mißfallen des Ministers hervorrief: „Schon 70 Jahre sind Sie in Rußland und können noch nicht russisch sprechen. Das ist eine Sünde“¹.

Auf Empfehlung des ministeriellen Beraters sollten die Delegierten für den Kriegsminister eine „Denkschrift über die Frage der Wehrlosigkeit der Mennoniten“ verfassen; dies erledigten sie noch in Petersburg. Anfang März 1871 überreichten die beiden Ältesten dem Präsidenten der Kommission zur Ausarbeitung des Gesetzes über die allgemeine Wehrpflicht die Denkschrift. Man stellte den mennonitischen Delegierten in Aussicht, statt des Waffendienstes die jungen Männer im Sanitätswesen einzusetzen, wogegen die mennonitischen Delegierten Bedenken äußerten, da auch das Sanitätswesen militärisch organisiert sei. 1873 war der Gesetzesentwurf soweit gediehen, daß er dem Reichsrat vorgelegt werden konnte. Präsident dieses Reichsrates war der Großfürst Konstantin. Nach einigen Schwierig-

keiten wurden die mennonitischen Delegierten von ihm empfangen. Der Großfürst, der mit ihnen deutsch sprach, zeigte sich über die Mennoniten im allgemeinen, über deren Begehren im besonderen erstaunlich gut informiert. Im Gespräch mit den Delegierten wies er besonders auf die Pflichten der Mennoniten dem (russischen) Vaterlande gegenüber hin und äußerte sich dahingehend, daß „die Regierung das Gewissen der Mennoniten schonen und sie nicht zum Waffendienst ziehen, sondern zu Diensten in den Hospitälern und Werkstätten verwenden“ werde.²

Inzwischen wuchs die Unruhe in den mennonitischen Kolonien, denn man konnte bei allen freundlichen Kontakten zu den höchsten Regierungsstellen in Petersburg immer noch keine konkreten Ergebnisse sehen. Der Gedanke an eine Auswanderung nach Nordamerika griff immer stärker um sich.

Im Herbst 1873 begab sich eine dritte Delegation nach Petersburg, die versuchen sollte, vom Zaren persönlich empfangen zu werden. Eine Audienz bei diesem konnte nicht erwirkt werden. So übergaben die Vertreter der mennonitischen Delegation ihre Bittschrift an den Monarchen dem Domänenminister. Dieser erklärte ihnen, daß „Seine Majestät befohlen habe, die Mennoniten soweit zu berücksichtigen, als möglich und es verträglich mit ihrem Gewissen sei.“³ In dieser Bittschrift wurde mit Hinweis auf die von Katharina II. und Paul I. gewährten Privilegien die Sorge zum Ausdruck gebracht, daß durch die beabsichtigte Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in Rußland „unsere Herzen aufs höchste beunruhigt werden ... Die Sache ist für uns so ernst und wichtig, sie ist eine Lebensfrage für den Fortbestand unserer Gemeinschaft ...“⁴

Es muß anerkennend festgestellt werden, daß alle Regierungsstellen, ja selbst der Zar persönlich, immer wieder versuchten, den Mennoniten außerordentlich viel Verständnis für ihre Glaubenshaltung inbezug auf die Wehrlosigkeit entgegenzubringen. Überall war man ehrlich bemüht, die Mennoniten von einer Auswanderung abzuhalten. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß viele rußländische Mennoniten sich dieser großzügigen politischen Geste der russischen Regierung gar nicht so recht bewußt waren. Das Schreiben an den Zaren hatte immerhin den Erfolg, daß Alexander II. seinen Vertrauensmann, den Generaladjutanten v. Totleben, im April 1874 in die Kolonien Chortitza und Molotschna entsandte, um die Mennoniten des wohlwollenden Verständnisses des Zaren für deren Anliegen zu versichern und die Mennoniten, wenn möglich, von einer Auswanderung nach Amerika abzuhalten.⁵ Die Wirkung der Auftritte v. Totlebens in den Versammlungen in Chortitza und Halbstadt müssen so überzeugend gewesen sein, daß die Mehrheit den Zusagen des Zaren vertraute; viele traten

von ihrer Absicht, nach Nordamerika auszuwandern, zurück. Ein Drittel aller Mennoniten in Rußland, etwa 18.000, blieb allerdings bei der bereits getroffenen Entscheidung und wanderte aus.

Die Vereinbarung zwischen der russischen Regierung und den Mennoniten über einen waffenfreien Ersatzdienst wurde mit v. Tottleben am 22. April 1873 geschlossen. Diese Vereinbarung erlangte am 14. Mai 1875 Gesetzeskraft. Das Gesetz hat in deutscher Fassung folgenden Wortlaut:

„Die Mennoniten sind vom Tragen der Waffen befreit und leisten den Dienst in den Werkstätten des Marine-Ressorts, in der Feuerwehr und in besonderen mobilen Kommandos des Forst-Ressorts auf Grund besonderer Regeln. Dieses erstreckt sich jedoch nicht auf diejenigen Mennoniten, welche nach dem 1. Januar 1875 der Sekte beigetreten oder aus dem Auslande eingewandert sind.“⁶

Sehr ausführlich sind die „Regeln über die Ableistung der obligatorischen Dienstpflicht durch die Mennoniten.“

Der Ersatzdienst der rußländischen Mennoniten

Es ist dies der erste Fall in der Geschichte, daß eine Regierung einer Religionsgemeinschaft auf gesetzgeberischer Ebene die Möglichkeit einräumte, statt des Waffendienstes einen Ersatzdienst ohne Waffen abzuleisten. In der Bundesrepublik Deutschland galt es als eine große politische Errungenschaft, den Zivildienst als Alternative zum aktiven Waffendienst gesetzlich zu verankern. Dies ist in Rußland aufgrund der Bemühungen der Mennoniten dort bereits vor 120 Jahren geschehen; nur in eingeweihten Kreisen ist dies bekannt. Gewiß, den Mennoniten in Preußen wurde 1868 per Kabinettsorder — nicht per Gesetz — zugestanden, die Militärpflicht als Krankenwärter, Schreiber oder Trainfahrer abzuleisten. Sie blieben aber im Verband des Heeres. Anders war es für die Mennoniten in Rußland: Sie unterstanden nicht dem Kriegsministerium, sondern dem Ministerium für Landwirtschaft. Dies war eine der wichtigsten Bedingungen, die die Mennoniten stellten und die dann in den „Regeln“, d. h. in den Ausführungsbestimmungen zum Gesetz vom 14. Mai 1875, aufgenommen wurden.

Die jungen wehrpflichtigen Männer wurden im sogenannten Forsteidienst eingesetzt. An der Spitze der Leitung des Forsteidienstes stand als Präsident ein „Bevollmächtigter“ der Mennonitengemeinden in Rußland. Der Forsteipräsident wurde von der kommunalen Gemeindeversammlung gewählt, er war das ausführende Organ der Abgeordneten-Versammlung sämtlicher Mennoniten-Gemeinden. Die Beschlüsse, welche diese Versammlung hin-

sichtlich der finanziellen Verpflichtungen jedes einzelnen Mennoniten zum Unterhalt des Forsteidienstes zu leisten hatte, waren bindend für jedermann. Für die seelsorgerlich-menschliche Betreuung der jungen „Forsteier“ war „Die Allgemeine Konferenz der Mennoniten-Gemeinden in Rußland“ bzw. „Die Allgemeine Mennonitische Bundeskonferenz“ (ab 1883) zuständig. Diese benannte für jede Forstei einen Prediger. Die Stelle eines solchen Predigers war auf Drängen der Mennoniten in den Ausführungsbestimmungen zum Gesetz vom 14. Mai 1875 fest verankert. Für den wirtschaftlichen Teil gab es den Ökonomen. Aus Sparsamkeitsgründen wurden nach einigen Jahren beide Funktionen einer Person übertragen, dem „Prediger-Ökonom“, was der Sache nicht immer zuträglich war. Auf jeden Fall mußte diese Person ein ordinierter Prediger sein, der nicht immer auch ein tüchtiger „Ökonom“ war. In den Erinnerungen der mennonitischen jungen Männer tauchen wiederholt Beschwerden über den Prediger-Ökonomen auf, die vorwiegend den wirtschaftlichen Teil seiner Amtsführung betreffen. Andererseits heißt es von einem Prediger-Ökonom: „... er war nicht nur ein tüchtiger Landwirt, er war auch ein treuer Seelsorger. Onkel und Tante Braun waren als zeitliche Eltern [Heimeltern, G. H.] auf der Forstei beliebt.“⁷ Die fachliche Leitung lag in den Händen eines russischen Försters. Er war Regierungsbeamter. Da die Mennoniten zur Bedingung gemacht hatten, daß die jungen Diensttuenden während ihrer Dienstzeit geschlossen untergebracht werden sollten, um sie vor fremden Einflüssen zu bewahren und von eigenen Predigern seelsorgerlich betreuen zu können, hatten sie sich der Regierung gegenüber verpflichtet, sowohl die Unterkünfte, Kasernen genannt, zu errichten als auch die Kosten für Verpflegung und Bekleidung zu übernehmen. Der Staat gewährte einen Zuschuß von lediglich 20 Kopejken pro Person und Tag. Die Finanzierung des Forsteidienstes erfolgte durch Umlageverfahren: 1. Eine Pro-Kopf-Steuer von 50 Kopejken. Sie wurde von allen mennonitischen Personen im Alter von 14 bis 60 Jahren erhoben. 2. Eine Vermögenssteuer; sie wurde vom gesamten Vermögen der einzelnen Mennoniten eingefordert, welches durch Selbsteinschätzung festgestellt wurde. Die Richtigkeit der Angaben konnte von einer dafür eingesetzten Kommission überprüft werden, wenn berechtigte Zweifel daran bestanden.

1910 existierten zehn Forstei-Kasernen. Der Forsteidienst bestand darin, daß in der völlig baumlosen Steppe auf dem Gebiet der heutigen Südukraine unter fachmännischer Anleitung eines Förster Wälder angepflanzt wurden. Daneben wurden große Baumschulen angelegt, sowie die Aussaat und Aufzucht von Gemüsesetzlingen betrieben. Die einheimische Bevölkerung konnte sich hier kostenlos mit Obstbäumen und Gemüsepflanzen versorgen

und wurde dabei fachmännisch beraten. Die Anlage von solchen Mustergärten sollte beispielgebend wirken.

Die Dienstzeit betrug vier Jahre, ebensolange wie die Soldaten in der Armee dienen mußten. 1907 wurde die Dienstzeit allgemein um ein Jahr verkürzt. Im Winter gab es zwei Monate Urlaub. Vor Ableistung des Forsteidienstes durften die jungen Männer nicht heiraten.

Die Haltung der Mennonitengemeinden gegenüber denjenigen jungen Männern, die eventuell die Absicht hatten, sich zum aktiven Militärdienst zu melden, kommt in einem Gemeindebeschluß zum Ausdruck, welcher am 9. Mai 1888 von der Gnadenfelder Gemeinde/Molotschna gefaßt wurde: „Ein Jüngling, der den Wunsch äußert, oder gar Bittgesuche an die Regierung sendet, um in den Militärdienst aufgenommen zu werden, ist ob solcher Untreue in seinem Herzen unserem mennonitischen Bekenntnisse gegenüber zu ermahnen, und wo es nötig ist, abermals zu ermahnen, damit er anderer, besserer Gesinnung werde und seinem bei der Taufe vor Gott und Gemeinde abgelegten Bekenntnisse treu bleibe. Wenn er aber trotz mehrfacher Ermahnung trotzig in seiner Gesinnung beharrt und demgemäß handelt, so ist ihm die Teilnahme am Heiligen Abendmahl zu entsagen“.⁸

Da jede Gemeinde in ihren Beschlüssen selbständig war, ist es nicht möglich, zu behaupten, die Haltung der Gnadenfelder Gemeinde sei typisch für alle Mennonitengemeinden in Rußland gewesen. Dennoch kann man davon ausgehen, daß dieser Beschluß die Meinung aller Gemeinden widerspiegelt. Daß die einzelnen Gemeinden sich sehr wohl mit dem moralischen Verhalten ihrer jungen Mitglieder auf den Forsteien beschäftigten, bestätigt die folgende Entscheidung. So heißt es in einem Gemeindebeschluß der Halbstädter Gemeinde vom 17. Januar 1884: „Gemeindedisziplin wurde betreff der Jünglinge, wenn nötig zu Hause, so auch auf der Forstei, ernstlich aufrecht erhalten. Der Kirchenbann sollte nicht als Strafe, sondern als Besserungsmittel angesehen und daher vorsichtig behandelt werden“.⁹

Es ist nicht bekannt, ob sich vor dem Ersten Weltkrieg tatsächlich junge Mennoniten freiwillig zum Militärdienst gemeldet haben. Anders war es während des Bürgerkrieges von 1917 bis 1922: da haben einige Mennoniten an Kämpfen teilgenommen.

Die Forsteien verfügten über eigene Bibliotheken mit vorwiegend deutschen Büchern, aber auch russische Klassiker waren vertreten. An den Abenden erteilten „Gegromte“ (Gebildete) oft Russischunterricht. In keiner Forstei fehlten Musikkapellen und ein Männerchor.

Man kann sagen, daß der Forsteidienst eine stark gemeinschaftsbildende Funktion hatte, insofern als hier junge Männer aus weit über Rußland ver-

streut liegenden mennonitischen Siedlungen zusammenlebten und die jeweiligen Verhältnisse, zum Beispiel in den Tochterkolonien, aus Gesprächen kennenlernen konnten. Es entstanden dabei Freundschaften, die im Laufe der nächsten Jahrzehnte manche Katastrophe überdauerten.

Der Sanitätsdienst

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges änderte sich das Leben auch für die jungen Mennoniten, die ihren Ersatzdienst auf den Forsteien ableisteten. Angesichts des Elends und der Not, die der Krieg mit sich brachte, fühlten sich die jungen Männer auf der Forstei nicht mehr am richtigen Platze. „Als der Weltkrieg ausbrach, wußten wir nicht mehr, wo wir standen. Der Ernst, in welchen wir dann plötzlich gestellt wurden, zwang uns zur Besinnung. Jetzt wurde, wenn anfänglich auch nur zaghaft, so doch von den Kanzeln schon dafür gesprochen, daß unsere Jungmannschaft sich freiwillig zum Sanitätsdienst melde, und daß sie es tat, ist uns zum Segen geworden. Hier in Not und Gefahr kam der Wert der Persönlichkeit zur Geltung. Hier konnte sich auch der Glaube ausleben [d. h. bewähren, G. H.]. Und unsere Sanitäter erwarben sich sehr bald das Wohlwollen ihrer Vorgesetzten und, was noch mehr bedeutete, das Wohlwollen und die Anerkennung und Liebe derer, die sie pflegten, der verwundeten und kranken russischen Soldaten.“¹⁰

Andererseits gab es allerdings auch Predigerstimmen, die „uns in den Andachten auf den Forsteien zu verstehen gaben, daß es anders besser wäre, wenn wir es nicht täten“.¹¹ Hieraus ersieht man, daß die Meinung der mennonitischen Prediger zur Frage des Sanitätsdienstes durchaus nicht einheitlich war. Dennoch meldeten sich fast alle Forsteidienenden freiwillig als Sanitäter an die Front. Da den Mennoniten bei den Verhandlungen über den Ersatzdienst seinerzeit das Recht eingeräumt worden war, nicht dem Kriegsministerium unterstellt zu werden, waren sie es auch als Sanitäter nicht. Drei nichtmilitärischen Verbänden unterstand seit Ausbruch des Krieges das Sanitätswesen in Rußland. Es waren dies 1. „Der Allrussischen Landschaftsverband“, 2. „Die Vereinigte Adelsgesellschaft“ und 3. „Der Städteverband“. Etwa 6.000 junge Mennoniten hatten sich spontan für den Sanitätsdienst gemeldet; ihre Zahl wuchs während des Krieges auf circa 10.000 an. Ihre Einteilung auf die Züge, welche zum Transport von Verwundeten umgerüstet werden mußten, erfolgte in der Regel in Moskau, wohin alle mennonitischen jungen Männer von den jeweiligen Sammelplätzen aus geschickt wurden. Innerhalb relativ kurzer Zeit wurden 50 solcher Züge ausschließlich mit mennonitischen Sanitätern besetzt. Die Leitung eines solchen Sanitätszuges hatte ein russischer Arzt, der von drei Kranken-

schwwestern unterstützt wurde, alle übrige Arbeit hatten die Sanitäter zu verrichten.

Die Züge fuhren so nahe wie irgend möglich an die Front heran. Unter Einsatz des eigenen Lebens holten die mennonitischen Sanitäter die Verwundeten aus dem Kampfgebiet, versorgten sie, soweit sie es konnten, und verladen sie aus dem Feldlazarett in die Züge. Die Sanitäter begleiteten die Verwundetentransporte und pflegten die Verwundeten.

Nicht allein in Sanitätszügen versahen diese jungen Mennoniten ihren Dienst. Es gab Hospitäler, die fast ausschließlich von mennonitischen Sanitätern versorgt und verwaltet wurden: Im Labor, in der Hospitalapotheke, im Warenlager und in der Bäckerei taten sie ihren Dienst. Eine sehr wichtige Rolle spielten sie auch in der Verwaltung. Weil sie gewissenhaft ihren Dienst versahen und unbestechlich waren, was vor allem während der Kriegszeit in Rußland ungewöhnlich war, waren sie oft schier unersetzbar. Gerade mit Bestechungsversuchen wurden die jungen Mennoniten oft der Versuchung ausgesetzt.

Die mennonitischen Sanitäter verrichteten ihren Dienst an zwei Fronten. Die Mehrzahl von ihnen war an der Westfront eingesetzt. Die anderen versahen ihren Dienst an der türkischen Front, in der Kaukasusregion. Dieses Sanitätspersonal hatte es um ein Vielfaches schwerer als ihre „Kollegen“ an der Westfront. In der gebirgigen Gegend gab es keine Eisenbahn, keine gepflasterten Straßen, abgesehen von der Grusinischen Heeresstraße, welche nach der Eroberung des Kaukasus durch die Russen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus strategischen Gründen gebaut worden war. Die Verwundeten mußten aus der Kampflinie zu den Verbandsplätzen getragen werden. Nach notdürftiger ärztlicher Versorgung wurden sie auf Tragbaren, die zwischen zwei Mauleseln bzw. Pferden hingen, auf unwegsamen Gebirgspfaden zu Hauptverbandsplätzen gebracht. Erst von dort konnten die Verwundeten, die noch am Leben geblieben waren, mit Pferdewagen ins Hinterland gebracht werden.

Die deutsch-mennonitischen Sanitäter haben sich stets als russische Untertanen gefühlt. Dies belegen Eigenberichte solcher Sanitäter, die in deutsche bzw. österreichische Gefangenschaft geraten waren. Sie versuchten aus dieser Gefangenschaft zu entfliehen. Einen besonderen Fall solcher Gefangenschaft schildert ein mennonitischer Sanitäter: „Als die Sonne aufging, war die russische Armee erledigt, und sie mußte längs dem Schienenstrang entlang in Deutschland zum Gefangenenlager marschieren. Mit Sonnenaufgang begann auch unsere Arbeit, Verwundete zu verbinden, und jetzt wurden nicht nur russische Soldaten, sondern auch deutsche verbunden. So ar-

beiteten wir wohl bei sechs Wochen. Und dann wurden auch wir ins Innere Deutschlands geschickt. Es waren in jedem Lager sechzig- bis siebzigtausend Tausend Gefangene. So ein Lager leitete gewöhnlich ein älterer General. Bei unserer Ankunft wurden wir dem Lagerleiter vorgestellt. Weil unsere Uniform als Sanitäter schwarze Lederjacken waren, hielt uns der Wachtposten, der uns begleitete und im Lager abgeben mußte, für Piloten, weil die deutschen Piloten in schwarzen — man sagte nur Teerjacken — gingen: so kam es denn, daß, als der General fragte: „Was sind das für Leute in Teerjacken?“ unser Posten die Hacken zusammenklappte, die Hand an den Mützenrand legte und antwortete: „Das sind alles Luftschiffer, Herr General.“ Da sagte der General: „Na — da haben wir einen guten Fang gemacht“. Nachdem es sich herumgesprochen hatte, daß es sich nicht um russische Luftschiffer handelte, sondern um Mennoniten, von welchen der Posten noch nie etwas gehört hatte und sich keine andere als eine krieglerische Vorstellung davon machen konnte, meldete er seinem General beim nächsten Mal: „Mit Erlaubnis zu melden, das sind alles Minenleger, Herr General.“ „O Donnerwetter, das sind doch gefährliche Leute!“, meinte kopfschüttelnd der General.“¹²

Sobald es sich unter den westpreußischen Mennoniten herumgesprochen hatte, daß im Gefangenenlager Coburg rußländische Mennoniten seien, versuchte man diese auf die Mennonitenhöfe zu verteilen. Über einen interessanten Fall in diesem Zusammenhang berichtet der Sanitäter P. J. Giesbrecht: „Da nun die deutsche Regierung sich sehr um uns kümmerte und die Lage eines jeden unserer Gruppe untersuchte, kam ich nach ungefähr sechs Wochen zu Herrn Bartel, Reichfelde bei Altfelde, auf ein Rittergut. Der Unterschied war sehr groß. Auf der ersten Stelle kam ich nur bis ins Hinterhaus zum Essen, sonst kam ich mit niemand in dieser Familie in Berührung; hier aber bekam ich eine gute helle Stube und hatte außerdem Familienanschluß und hatte infolgedessen nicht Zeit, allein zu sitzen und Trübsal zu blasen. An den Abenden bat mich Herr Bartel, aus einem Buch zur Unterhaltung vorzulesen. Außerdem waren die Kinder in dem Alter wie meine zu Hause. ... Nach ein paar Wochen stellte Herr Bartel mich als Inspektor an“.¹³

Gleich nach Kriegsende kehrten die mennonitischen Sanitäter, sobald sich die Gelegenheit bot, aus der Gefangenschaft in Deutschland in ihre Heimat nach Rußland zurück. Der Sanitätsdienst hat sich für die rußländischen Mennoniten in zweifacher Hinsicht als segensreich erwiesen. 1. Die jungen Männer erhielten die Möglichkeit, ihre Friedensliebe unter schwierigen Bedingungen, auch unter Einsatz ihres Lebens, unter Beweis zu stellen. Denn infolge von Verwundung an der Front und durch Krankheit, vor allem Ty-

phus, sind prozentual ebensoviel mennonitische junge Männer gestorben, wie russische Soldaten im Krieg umgekommen sind, wenn die jeweilige Bevölkerungszahl zugrunde gelegt wird. 2. Die Mennoniten zeigten sich mit ihrem Sanitätsdienst als loyale Bürger des russischen Reiches und widerlegten die Behauptung der russischen Panslawisten, „die Deutschen im allgemeinen, die Mennoniten im besonderen treten das Recht, russische Untertanen zu sein, mit Füßen“.¹⁴

II

Die Regelung der Wehrlosigkeitsfrage, wie sie mit der Zarenregierung getroffen worden war, geriet ins Wanken, als im Februar 1917 der Zar abgesetzt wurde und die sogenannte Provisorische Regierung die Macht übernahm. Vertreter der Mennonitengemeinden fuhren sofort nach Petrograd, konnten dort aber nichts ausrichten, da infolge eines Ministerwechsels niemand für ihr Anliegen zuständig war. Allerdings wurde den Vertretern im Kriegsministerium erklärt, daß „das Gesetz über die Wehrlosigkeit der Mennoniten auch jetzt in Kraft bleibe“.¹⁵

Vom 14. bis 18. August 1917 fand in Ohrloff/Molotschna der Erste Allgemeine Mennonitische Kongreß statt. Hier wurde zum erstenmal in der Geschichte der rußländischen Mennoniten über die Wehrlosigkeit grundsätzlich diskutiert. Überraschend viele, teils sogar widersprüchliche Argumente kamen dabei zur Sprache. Aus der allgemeinen Diskussion lassen sich drei Punkte herauskristallisieren: Erstens wurde verlangt, die rußländischen Mennoniten sollten sich von ihrer passiven Wehrlosigkeit trennen und zur aktiven Beförderung des Friedens übergehen und sich sogar an den Friedensverhandlungen beteiligen; zweitens wurde behauptet, daß die rußländischen Mennoniten überhaupt nicht wehrlos im eigentlichen Sinne des Wortes seien; drittens meinte man, daß man nicht immer und in allen Fällen wehrlos sein dürfe, denn es könnten Umstände eintreten, wo „Wehrlosigkeit zum Verbrechen“ würde; aber eine solche Entscheidung müsse jeder einzelne für sich treffen.¹⁶

Trotz dieser Meinungsvielfalt nahm der Kongreß einstimmig den Beschluß an, daß die Mennoniten „fest und unerschütterlich auf dem Boden des Wehrlosigkeitsprinzips stehen, das im Geiste des Evangeliums tief begründet ... und im mennonitischen Glaubensbekenntnis fest verankert ist.“¹⁷ Bemerkenswert an dem Verlauf der Diskussion über den Tagesordnungspunkt Wehrpflicht ist, daß sich hier kritische Stimmen artikulierten, die persönliche Erfahrungen aus den Kriegsjahren in ihre Argumentationen einbrachten. „Es gibt eine zweifache Verweigerung des Krieges: eine passive und eine aktive.

Jene haben wir immer gehabt. Aber wir sollten uns auch aktiv am Kampfe um den Frieden beteiligen, Propaganda treiben gegen den Krieg...“¹⁸

Vom 30. Juni bis zum 2. Juli 1918 fand in Lichtenau/Molotschna die Allgemeine Mennonitische Bundeskonferenz statt. Einer der Schwerpunkte dieser Konferenz war das Problem der Wehrlosigkeit. Es stellte sich jetzt mit besonderer Schärfe, da die Heimsuchungen der Räuberbanden einerseits und die Gründung des Selbstschutzes andererseits von brennender Aktualität waren. Wenn man ein Jahr zuvor auf der Konferenz zu Ohrloff die Meinungsvielfalt noch in drei Punkten zusammenfassen konnte, so gab es diesmal weit mehr unterschiedliche Standpunkte. Schon die große Zahl derer, die sich an der Diskussion beteiligten, 44 Männer insgesamt, spricht für die Dringlichkeit des Wehrlosigkeitsproblems. Zusammenfassend kann gesagt werden:

1. Verstärkt melden sich Zweifel zu Worte, ob die rußländischen Mennoniten wirklich noch wehrlos seien. Vor allem wird die mangelnde Friedfertigkeit im alltäglichen Leben beklagt.
2. Auffallend viele Redner treten für Toleranz denjenigen gegenüber ein, die sich für den Waffengebrauch im Selbstschutz entschieden haben. Der Entschluß darüber müsse dem einzelnen überlassen werden. Es könne durchaus darauf hinauslaufen, daß sich zwei Gruppen in den Gemeinden herausbilden würden: Wehrlose und Wehrhafte, „wobei die gottesdienstlichen Handlungen gemeinsam bleiben und die Wehrlosigkeit zur Gewissensfrage jedes Einzelnen wird“.¹⁹
3. Stärker als noch ein Jahr zuvor wird auf dieser Bundeskonferenz gefordert, daß der „Einzelne unter uns von der persönlichen Wehrlosigkeit zum Protest gegen den Krieg“ übergehen müsse.²⁰
4. Unter gewissen Verhältnissen sei es „die Pflicht, für unsere Brüder, für Recht und Gerechtigkeit, Freiheit und Ordnung wehrhaft zu werden“.²¹ Dies betonte unter anderen auch ein ehemaliger Sanitäter, der sich seinerzeit ausdrücklich zur absoluten Wehrlosigkeit bekannt hatte, nun aber angesichts der Ausschreitungen der Machno-Bande einen Gesinnungswandel erfuhr, „denn wir sind unrettbar Raubmördern preisgegeben“.²²
5. Es fehlt in der Diskussion andererseits auch nicht an eindringlichen Mahnungen, daß „kein eiserner Zwang uns bewegen kann, das Prinzip der Wehrlosigkeit aufzugeben, es bleibe dabei bis zum Beginn des tausendjährigen Reiches“.²³

Aus dem hier Ausgeführten ist unschwer zu erkennen, daß die Kriegserfahrungen, vor allem aber die Gewalttaten der Machno-Bande, die die deutschen Kolonien mordend und brandschatzend durchzogen, eine große Unsicherheit

in den Gemütern der Mennoniten in bezug auf das Glaubensprinzip Wehrlosigkeit verursachten. Zum erstenmal waren die rußländischen Mennoniten mit brutaler Gewalt konfrontiert, der sie sich hilflos ausgeliefert sahen.

III

Eine völlig neue Situation entstand für die Mennoniten nach dem Oktober-Umsturz von 1917, welcher die Bolschewiken an die Macht brachte. Sämtliche Privilegien, auch die der Mennoniten, wurden aufgehoben, selbstverständlich auch das der Befreiung vom Waffendienst.

Zunächst konnte sich die neue Sowjetmacht nur in den Hauptstädten Petrograd und Moskau durchsetzen. Der nun beginnende Bürgerkrieg verwandelte das ganze Rußland in ein großes Chaos. Nur allmählich konnten die Bolschewiken ihre Macht auch im weiten Hinterland festigen. In der Ukraine geschah das erst 1921. Bis dahin mußte sich dort laut dem Armeebefehl Nr. 130 vom 22. 10. 1918 jeder Antragsteller auf Befreiung vom Waffendienst einer Prüfung vor einem kommunistischen Gericht unterziehen. Zur Ausführung kam dieser Armeebefehl praktisch nirgendwo. Viel wichtiger war das Dekret vom 4. Januar 1919. Es hat folgenden Wortlaut:

Dekret

über die Befreiung vom Kriegsdienst aus religiöser Überzeugung

1. Personen, welche aus religiöser Überzeugung nicht am Kriegsdienst teilnehmen können, wird auf Grund einer Entscheidung des Volksgerichtes das Recht eingeräumt, den Dienst als Sanitäter vor allem in Hospitälern mit Isolierstationen oder durch eine andere allgemein nützliche Tätigkeit nach Wunsch des Dienstpflichtigen abzuleisten.

2. Für seine Entscheidung über die Freistellung vom Kriegsdienst und die Ableistung durch einen Zivildienst fordert das Volksgericht ein Gutachten beim Moskauer „Vereinigten Rat religiöser Gemeinschaften und Gruppen“ zu jeder zur Verhandlung anstehenden Sache an. Solches Gutachten muß Auskunft geben sowohl darüber, daß die betreffende religiöse Überzeugung den Kriegsdienst ausschließt, als auch darüber, daß die betroffene Person aufrichtig und gewissenhaft handelt.

3. In Ausnahmefällen wird dem „Vereinigten Rat religiöser Gemeinschaften und Gruppen“ das Appellationsrecht beim Präsidium des Allrussischen Vollzugskomitees eingeräumt, eine völlige Freistellung sowohl vom Kriegs- als auch vom Zivildienst einzuklagen, wenn

zuverlässig nachgewiesen werden kann, daß solcher Ersatzdienst nicht nur mit der religiösen Glaubensüberzeugung allgemein, sondern auch mit den Schriften der betreffenden Sekte sowie mit dem persönlichen Leben der betroffenen Person unvereinbar ist.

Anmerkung

Das Recht, ein Verfahren über die Freistellung der betroffenen Person vom Kriegsdienst einzuleiten, wird sowohl dem Dienstpflichtigen selbst als auch dem „Vereinigten Rat religiöser Gemeinschaften und Gruppen“ zugestanden. Diesem wird auch das Recht eingeräumt, ein Verfahren beim Volksgericht zu Moskau zu beantragen.

Vorsitzender des Rates der Volkskommissare

V. Ul'janov (Lenin)

Der Volkskommissar der Justiz

B. Vonč-Brujevič

Der Sekretär

L. Fatieva

Moskau, Kreml, 4. Januar 1919.

Wie war dieses erstaunliche Dekret zustande gekommen? Die Initiative dazu war von Wladimir Tschertkow ausgegangen, einem „Jünger“ des Schriftstellers Lew Tolstoj, dessen Lehre er mit aufopferungsvoller Überzeugung vertrat, vor allem die der Bergpredigt Jesu entnommene pazifistische Grundhaltung: „Widerstehet nicht dem Übel!“ Seine revolutionäre Tätigkeit hatte Tschertkow bereits in Zürich, in der Zusammenarbeit mit Lenin, begonnen. Aufgrund dieser persönlichen Beziehung zu Lenin gelang es ihm, das oben zitierte Dekret zu erwirken. Tschertkow war damals der Leiter des bereits 1917 gegründeten „Vereinigten Rates der religiösen Gemeinschaften und Gruppen“, eben desjenigen Rates, der in dem Dekret erwähnt wird. Mitglieder dieses Rates waren die Tolstojaner, die Baptisten und Evangeliumschrinden. Als Mennoniten waren C. F. Klassen und Peter Froese dabei.

Dieses Dekret blieb bis 1925 in Kraft. Merkwürdigerweise fand die in dem Dekret getroffene Regelung eines Ersatzdienstes nicht überall die Zustimmung der Mennonitengemeinden. Namentlich in Westsibirien stieß man sich an dem „gerichtlichen Charakter“ des Dekrets. In den Erinnerungen von Jakob J. Hildebrand lesen wir von der zornigen Empörung der dortigen Mennoniten, daß die „mennonitischen Jünglinge atheistischen, gottesleugnerischen Volksrichtern“²⁴ zum Verhör ausgeliefert wurden. Diese oft völlig ungebildeten „Richter“ waren laut Dekret befugt, die jungen Mennoniten, die des öfteren des Russischen kaum mächtig waren, in „Bekehrte und

Unbekehrte“ einzuteilen. Es gelang dem von den sibirischen Mennonitengemeinden beauftragten und bevollmächtigten Jakob Hildebrand als einem scharfsinnigen und redegewandten Manne, der sich in dem russischen Behördenwesen vorzüglich auskannte, zwar in allen Fällen, vor Gericht beizustehen und den Freispruch für die jungen Mennoniten zu erwirken, aber er war zutiefst davon überzeugt, daß die Gerichtsverhandlungen nur „Verwirrung in dem religiösen Gewissen der Applikanten stifteten“. Den mennonitischen Mitgliedern des „Rates“ warf er vor, ohne Wissen und Einverständnis der rußländischen Mennonitenschaft das Dekret unterstützt zu haben. Ihr „eigenmächtiges Vorgehen“ habe den Gemeinden nur geschadet.²⁵

Dieser Vorwurf besteht meines Erachtens zu Unrecht, denn Peter Froese hatte immerhin versucht, Verbindung zu den ordentlich gewählten Vertrauensmännern in den Mennonitengemeinden Südrußlands aufzunehmen. Unter den damals chaotischen Verhältnissen kam allerdings nur eine einzige Antwort aus Halbstadt/Molotschna. In diesem Schreiben bat der Halbstädter Älteste, die Arbeit in Moskau fortzusetzen.²⁶

Eine großzügigere Handhabung des Verfahrens zur Freistellung der jungen Mennoniten vom Waffendienst in den Westsibirischen Gemeinden wurde erreicht durch eine Verfügung des Vorsitzenden des sibirischen Revolutionskomitees in Omsk vom April 1920. Es ist zweifelsohne ein außerordentliches Verdienst von J. Hildebrand, diese Verfügung erwirkt zu haben.

In Südrußland hatte der *Molotschnaer Mennonitische Kirchenkonvent* Ende des Jahres 1920 auf einer Zusammenkunft beschlossen, baldmöglichst eine Versammlung einzuberufen, die über die Frage der Wehrlosigkeit und ihre Vertretung bei der neuen Regierung beraten sollte. Am 19. Februar 1921 fand diese Versammlung in der Kirche von Alexanderwohl/Molotschna statt. Außer den Vorständen aller Gemeinden waren von jedem Dorf auch zwei bürgerliche Vertreter eingeladen worden; außerdem waren zwei Vertreter der Kubaner/Kaukasus Mennoniten gekommen. Die Leitung dieser großen Versammlung hatte Ältester Gerhard Plett/Hierschau. Die beiden Männer vom Kuban berichteten der Versammlung, daß sie Verbindung mit C. F. Klassen und Peter Froese in Moskau hätten. Die Molotschna-Gemeindevorstände, welche von der Tätigkeit des „Vereinigten Rates“ bisher noch nichts gehört hatten, erfuhren nun, daß laut Dekret vom 4. 1. 1919 alle diejenigen, die eine Bescheinigung ihrer Wehrlosigkeit von dem „Vereinigten Rate“ vorlegten, vom Waffendienst befreit würden, sobald der Rat ihre Namen der Sowjetregierung übermittelt und die Freistellung für sie erlangt habe.

Daraufhin beschloß die Versammlung, für die Molotschna-Kolonie eine Organisation zu gründen, „welche die Namen der militärpflichtigen jungen

Leute sammeln, als Wehrlose bescheinigen und sie dann mit zwei zuverlässigen Delegaten nach Moskau befördern sollte zur endgültigen Befreiung“.²⁷ Ein gewähltes Komitee, mit B. B. Janz an der Spitze, verfaßte in Zusammenarbeit mit einer Kommission von leitenden Predigern eine Resolution über die Aufgaben dieser neuen Organisation. Die ausgearbeitete Resolution wurde ohne Einschränkungen von allen Versammelten angenommen. Da aber meldete sich B. B. Janz noch einmal „in persönlicher“ Sache und gab folgende Erklärung ab: „Diese Versammlung gibt dem Komitee die Aufgabe, an die Sowjet-Regierung zu gehen und zu vertreten und zu behaupten, daß die mennonitische junge Mannschaft alle wehrlos ist. Doch sowohl die rote Regierung wie auch wir alle wissen, was durch den Selbstschutz geschehen war. Es wird furchtbar hart sein, jene zu überzeugen, daß wir wehrlos sind. Zudem wissen wir selbst nicht, ob tatsächlich Wehrlosigkeit da ist; vielleicht wollen wir jetzt wehrlos sein, wenn aber etwas anderes kommt (die Deutschen), dann schießen sie wieder. Wollen wir wirklich eine wehrlose Stellung für die Zukunft einnehmen, so ist es hier am Platze, daß wir bekennen: Was geschehen ist, das ist leider geschehen, aber es tut uns leid, daß es geschehen ist. Das muß hier heute klargestellt werden“.²⁸

Obwohl jetzt „viele Zeugnisse für Wehrlosigkeit erbracht“ sowie von der Reue der jungen Männer und ihrer Umkehr gesprochen wurde, konnte es nicht zur endgültigen Abstimmung kommen, weil ein anwesender Bruder zweimal nachdrücklich an die erinnerte, „die eine andere Überzeugung haben“. Die Versammlung drohte auseinanderzufallen, zumal B. B. Janz den Vorsitz in dem zuvor bestimmten Komitee niederlegte. Da sprach Ältester Plett: „Wer dafür ist, daß wir mit unserem ganzen Leben und Trachten wehrlos sein wollen, der hebe die Hand!“²⁹ Ausnahmslos alle stimmten dem zu. Plett wußte wohl, daß damit die von B. B. Janz geforderte Verurteilung der Vergangenheit nicht ausgesprochen war, aber mit dem soeben erfolgten „Gelübde für die Zukunft“ konnte das Komitee mit B. B. Janz als Vorsitzendem seine Arbeit aufnehmen, und so geschah es auch.

Der Weg durch die Instanzen, den B. B. Janz in den nächsten Monaten gehen mußte, um die Gründung der vom Mennonitischen Kirchenkonvent beschlossenen „Organisation“ durchzusetzen, war lang und mühevoll. In Charkov, der damaligen Hauptstadt der Ukraine, weigerten sich die zuständigen Behörden kategorisch, die Gründung einer Organisation zuzulassen, die sich als „mennonitisch“ bezeichnete, denn es dürften keine religiösen Organisationen bestehen. Schließlich machte der Volkskommissar für Innere Angelegenheiten der Ukraine, Manzew, der auch Leiter der GPU war, selbst den Vorschlag, die Mennoniten könnten sich als Abkömmlinge von

Holländern bezeichnen; dann hätte er keine Einwände gegen eine solche Organisation. Janz stimmte zu, und so entstand 1922 der „Verband der Bürger holländischer Herkunft“.

Dieser auch juristisch fundierte Verband war einmalig in der damaligen Sowjetunion, schon deshalb, weil Kommunisten kein Mitspracherecht hatten. Seine Satzung bezog sich auf die landwirtschaftlichen, geschäftlichen, industriellen und nationalen Interessen der Molotschna-Mennonitengemeinden. Das eigentliche Ziel des Verbandes, um dessen Willen er überhaupt ins Leben gerufen worden war, nämlich die Befreiung der jungen Männer vom Militärdienst, war allerdings gegenstandslos geworden, denn einmal fanden zunächst keine Einberufungen statt, und zum anderen war der „Vereinigte Rat“ in Moskau inzwischen aufgelöst worden, wovon die Mennoniten in Südrußland nichts erfahren hatten. Doch das Dekret vom 4. 1. 1919 blieb in Kraft.

Es sei hier noch erwähnt, daß ohne den „Verband der Bürger holländischer Herkunft“ die Hilfsaktionen der holländischen und nordamerikanischen Glaubensgeschwister in den Hungerjahren 1922–1923 nicht hätten durchgeführt werden können; und auch die Auswanderung Tausender Mennoniten aus Rußland nach Kanada in den Jahren 1923 bis 1926 wurde nur möglich, weil es den Verband gab.

Für die Regelung der Frage des Ersatzdienstes, d. h. für seine behördliche Vertretung gegenüber den Regierungsstellen, war seit Oktober 1922 erneut die „Kommission für Kirchenangelegenheiten“ (KfK) zuständig. Diese Kommission, deren Mitglieder vor allem aus der Chortitza- und der Molotschna-Kolonie kamen, hatte mit ihrer Gründung im Jahre 1910 die Aufgabe erhalten, die kirchlichen Interessen aller Gemeinden im Russischen Reich der Regierung gegenüber zu vertreten. In der Zeit der Revolutions- und Bürgerkriegswirren konnte die Kommission nicht arbeiten. 1925 wurde sie durch besondere Abteilungen für Sibirien und die Krim erweitert.

Praktische Hilfe bei den Volksgerichten, vor denen die jungen Männer sich zu verantworten hatten, um vom Militärdienst freigestellt zu werden, konnte die KfK nicht gewähren, sondern nur einen „Anwalt“ ermöglichen, der dem „Applikanten“ vom Gericht zugestanden wurde. Die Aufgabe dieser Anwälte, die keine Fachjuristen sein mußten, war schwierig und verantwortungsvoll. Die Richter, mit denen sie sich auseinandersetzen mußten, waren nämlich im Schnellverfahren für ihr neues Amt vorbereitet worden. Oft konnten sie kaum lesen und schreiben und verfügten weniger über Fachkenntnisse als über ideologisch-politische Grundsätze. Erschwerend kam

noch hinzu, daß diese Richter von vornherein den Mennoniten und ihrem Begehren nach Freistellung ablehnend gegenüberstanden.

Man kann verstehen, daß der von den westsibirischen Gemeinden bestellte Anwalt für die ganze Region, J. Hildebrand, zornig von dem „atheistischen, blutgierigen Gerichtspersonal“ spricht. Für ihn hatte die Ablehnung des Waffendienstes ursächlich mit „Bekehrung“ zu tun — aber wie sollte er das den Richtern klarmachen, denen theologische Begriffe absolut fremd waren? Es kam sogar vor, daß ein Richter das betreffende Dekret, aufgrund dessen die Gerichtsverhandlung anberaumt worden war, noch gar nicht kannte, so daß J. Hildebrand sich selbst bemühen mußte, eine Kopie davon zu beschaffen. Und dann die weiten Wege von Kolonie zu Kolonie, hunderte von Kilometern, durch Sturm und tiefen Schnee, um rechtzeitig zu den Gerichtsverhandlungen zu kommen!

Was J. Hildebrand in den Mennoniten-Kolonien Westsibiriens an praktischem Beistand für die jungen Männer geleistet hat, das haben in den südlichen Kolonien der Prediger Aron Toews, der Advokat Kornelius Unruh und Heinrich Andres erfolgreich getan.

In der Molotschna-Kolonie trat die Regelung des Militärdienstes später ein als in der Alt-Kolonie. Dies wird manchmal mit der Existenz des Selbstschutzes im Jahre 1918 begründet. Diese Deutung trifft nicht zu. Die Volksgerichte in der Molotschna haben in den Verhandlungen über die Freistellung vom Militärdienst — soweit bekannt — den mennonitischen Antragstellern ihre religiöse Einstellung zum Waffendienst niemals mit dem Hinweis auf den Selbstschutz als inkonsequent zu entkräften versucht. „Es war der Regierung sowie den unteren Instanzen zu gut bekannt, daß sich der Selbstschutz nicht gegen eine Regierung, sondern gegen die Willkür von Banditengruppen und deren Mordlust zur Wehr gesetzt hatte. Auch in den späteren Jahren des Dienstes, während der „sehr primitiv, aber sehr intensiv“ geführten politischen Schulung der Ersatzdienstler durch eigens dazu ausgebildete Propagandisten (Politruks) ist der Selbstschutz nicht als Druckmittel gebraucht worden — es sei denn im Einzelfall“.³⁰

Wie erklärt es sich, daß sich wehrfähige mennonitische Männer nicht selber vor Gericht durchzusetzen vermochten? Dafür gibt es meines Erachtens zwei Gründe:

1. Die jungen Männer waren nicht immer ausreichend der russischen Sprache mächtig. Oft reichte ihr Wortschatz nicht aus, um sich juristisch und theologisch angemessen zu artikulieren.
2. Die jungen Mennoniten waren nicht darauf vorbereitet, über Glaubensinhalte so zu sprechen, daß sie ihre Überzeugung eindeutig darlegen konnten.

ten. Wohl wußten sie, daß die Wehrlosigkeit im mennonitischen Glaubensbekenntnis verankert war, aber sie konnten dies theologisch nur unvollkommen begründen. Hier hatten die Familie und die Gemeinde keine ausreichende Erziehungshilfe geleistet. Wie wir weiter oben gesehen haben, hat es sich bei den Sanitätern in dieser Hinsicht ganz anders verhalten.

Wie wurde der Ersatzdienst in den 20er und in den frühen 30er Jahren praktisch geregelt? Bevor das Dekret vom Januar 1919 in den südlichen Kolonien zur Durchführung gelangte, was erst ab Frühjahr 1921 der Fall war, — in der Altkolonie schon etwas früher — improvisierte man den Einsatz der jungen Männer. So kamen Gruppen von jungen Mennoniten aus der Chortitza-Kolonie in Arbeitstrupps, die der technischen Militärbehörde in Jekaterinoslav (ab 1926 Dnepropetrovsk) unterstanden. Sie arbeiteten dort als Pferdewärter und Bauleute; auch Schützengräben mußten sie ausheben.

In den ersten Jahren wurden die mennonitischen Kriegsdienstverweigerer z. T. noch zu recht sinnvollen Arbeiten eingesetzt; dies gilt besonders für Einsätze in Hospitälern. Mit der Zeit aber wurde der Dienst immer belastender: Die Dienstpflichtigen wurden in Steinbrüchen, bei großen Bauvorhaben, der Errichtung von Eisenbahndämmen und in den Wäldern Sibiriens eingesetzt. Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre kam der Ersatzdienst der Sträflingsarbeit gleich, und die Ersatzdienstler wurden von ihren Vorgesetzten nicht selten den Kriminellen gleichgestellt. Angesichts solcher Belastungen verdient die Entscheidung der vielen jungen Mennoniten für den waffenlosen Dienst in der Sowjetunion unsere Hochachtung. Sie haben für ihre Glaubensüberzeugung Jahre ihres jungen Lebens geopfert und dabei nicht selten ihrer fremden Umwelt das Zeugnis eines christlichen Glaubens und Lebens vermittelt.

Am 23. September 1925 wurde das Dekret vom Januar 1919 durch ein Gesetz über die „Befreiung vom Militärdienst aus religiöser Überzeugung und aus Gewissensgründen“ ersetzt. Damit wurde der Ersatzdienst auf gesetzliche Grundlage gestellt; es regelte den Dienst. 1936 wurde es durch die sogenannte Stalinsche Verfassung *de facto* außer Kraft gesetzt, denn diese erklärte den Dienst mit der Waffe zur „Ehrenpflicht eines jeden Sowjetbürgers“. Damit hörte der mennonitische waffenlose Ersatzdienst in der Sowjetunion auf zu existieren; er hatte immerhin 55 Jahre gedauert.

- 1 D. H. Epp, *Die Cortitzer Mennoniten. Versuch einer Darstellung des Entwicklungsganges derselben*, Odessa 1889, S. 153.
- 2 Ebd., S. 164.
- 3 Ebd., S. 166.
- 4 P. M. Friesen, *Geschichte der Alt-Evangelischen Mennoniten Bruderschaft in Rußland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte*, Halbstadt 1911, Reprint Duderstadt: Mecke 1991, S. 497.
- 5 D. H. Epp, S. 172.
- 6 P. M. Friesen, S. 503.
- 7 Onsi Tjedils, *Ersatzdienst der Mennoniten in Rußland unter den Romanows*, 1966, S. 36.
- 8 Ebd., S. 10.
- 9 Ebd., S. 10.
- 10 Ebd., S. 129.
- 11 Heinrich Pätkau, *Wahre Erlebnisse*, Mennonitische Rundschau, August 1958.
- 12 Onsi Tjedils, S. 240.
- 13 Ebd., S. 244.
- 14 A. A. Velicyn, *Nemcy v Rossii*, St. Petersburg.
- 15 *The Mennonites in Russia from 1971 to 1930*, edited by John B. Toews, Winnipeg, S. 403.
- 16 Protokoll des Allgemeinen Mennonitischen Kongresses in Ohrloff, Taurien, in: Toews, S. 410 f.
- 17 Ebd., S. 462.
- 18 Ebd., S. 461.
- 19 Ebd., S. 408.
- 20 Ebd., S. 408.
- 21 Ebd., S. 410.
- 22 Ebd., S. 411.
- 23 Ebd., S. 410.
- 24 Jakob J. Hildebrand, *Mennonitensiedlungen in Sibirien*, Winnipeg 1952, S. 85.
- 25 Ebd., S. 85.
- 26 Toews, S. 194.
- 27 Ebd., S. 89 f.
- 28 Ebd., S. 90 f.
- 29 Ebd., S. 91.
- 30 Hans Rempel, *Waffen der Wehrlosen*, Winnipeg 1980, S. 6 f.

Kontroversen der Forschung

Ernst Laubach, Reformation und Täuferherrschaft, in: Geschichte der Stadt Münster. Unter Mitw. von Thomas Küster hrsg. von Franz-Josef Jakobi, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1993, Band 1, S. 145–216.

Die wissenschaftliche Erforschung der Täuferherrschaft von Münster ist in den vergangenen Jahrzehnten am stärksten durch Karl-Heinz Kirchhoff vorgebracht worden. Kirchhoff hat zuletzt vor fünf Jahren seine Ergebnisse zu zahlreichen Einzelproblemen und zu einer Gesamtdeutung des münsterischen Geschehens von 1534/35 und seiner Vorgeschichte im Zusammenhang dargestellt (Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35, in: Der Raum Westfalen, Band 6, Fortschritte der Forschung und Schlußbilanz, Teil 1, Münster 1989, S. 277–422). Er hat dabei zum Ausdruck gebracht, daß die Diskussion um das münsterische „Phänomen“ weitergehen muß. Seine hohe Bewertung der Endzeiterwartung im Selbstverständnis der Täufer von Münster ist unterdessen relativiert worden (vgl. meine Besprechung von Kirchhoffs Aufsatz, in: Mennonitische Geschichtsblätter 47/48, 1990/91, S. 194–199, und meine Dissertation, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, Münster 1992). In diese Kontroverse hat sich Ernst Laubach eingeschaltet und meinen Versuch zurückgewiesen, die Täuferherrschaft als Fortsetzung der Stadtreformation zu erklären und den endzeitlichen Motiven eine nur nachgeordnete Bedeutung zuzuerkennen (vgl. Laubachs Besprechung meines Buches, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 87, 1993, S. 340–348). Unmittelbar zuvor hatte Ernst Laubach, dem wir schon zwei wichtige Beiträge zum Thema verdankten (Jan Mathys und die Austreibung der Taufunwilligen aus Münster Ende Februar 1534, in: Westfälische Forschungen 36, 1986, S. 147–158, und Das Täuferreich zu Münster in seiner Wirkung auf die Nachwelt. Zur Entstehung und Tradierung eines Geschichtsbildes, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, S. 123–150), eine Gesamtdarstellung der Reformation und Täuferherrschaft in Münster verfaßt, die als einer von 53 Beiträgen in der handbuchartigen, von Franz-Josef Jakobi in drei Bänden herausgegebenen Geschichte der Stadt Münster erschienen ist. Das große Werk wurde im Auftrag der Stadt Münster vorbereitet und ist zum Anlaß des Jubiläums „1200 Jahre Münster“ realisiert worden.

Ernst Laubach hat die ohne Zweifel sehr schwierige Aufgabe, die in vielerlei Hinsicht offene Diskussion zusammenzufassen und zu einer abgerundeten Gesamtschau zu gelangen, in ansprechender Weise gelöst. Seine Darstellung überzeugt schon dadurch, daß sie im allgemeinen eine große Genauigkeit in der Nennung von Namen, Daten, Zahlen und Fakten mit einer anschaulichen Schilderung von Ereignissen verbindet und Beurteilungen von Fall zu Fall entweder vorsichtiger oder deutlicher formuliert, stets aber ausführlich begründet. Etlichen beachtenswerten Einsichten, die die Forschung aufgreifen und übernehmen sollte, stehen jedoch Aussagen gegenüber, die diskutiert werden müssen und möglicherweise in der jetzigen Form nicht haltbar sind. Daß Ursachen und Verlauf der Täuferherrschaft nach wie vor kontrovers beurteilt werden, konstatiert auch der Herausgeber Franz-Josef Jakobi in der Einleitung zur dreibändigen Stadtgeschichte (Band 1, S. XIV). Mir ist bewußt, daß Laubach mein parallel entstandenes, oben genanntes Buch erst kennengelernt hat, nachdem sein Beitrag fertiggestellt war, wie er im bibliographischen Nachspann schreibt (S. 216). Hier will ich mich deshalb auf eine kritische Würdigung einiger zentraler Aussagen der von Laubach vorgetragenen Interpretation beschränken und viele Details, die ebenfalls der Diskussion wert wären, übergehen.

In Titel und Text hat Laubach den lange Zeit unangefochtenen Begriff „Täuferreich“, den er zuletzt noch selbst verwendet hatte, beiseite geschoben und durch „Täuferherrschaft“ ersetzt. Diese Entscheidung wird zwar nicht erläutert, es erscheint jedoch möglich, daß Laubach nicht mehr vom Täuferreich spricht, um den darin formulierten, über Münster hinausreichenden Herrschaftsanspruch der Täufer, den Laubach negiert (dazu später), auch nicht implizit zum Ausdruck zu bringen. Den Begriffswechsel halte ich in jedem Fall für notwendig und sinnvoll, denn im Gegensatz zum Reichsbegriff bezieht sich der Herrschaftsbegriff nicht nur auf die Spätphase seit Beginn des Königtums (September 1534). Außerdem richtet er sich eher auf die Verfassungsorganisation in der Täuferstadt, wohingegen der Reichsbegriff eher auf die endzeitliche Utopie zielt und dazu beiträgt, das verzerrte Bild von den chiliastischen Schwärmern zu fixieren.

Im Anschluß an eine Einleitung, in der Laubach auf das traditionelle Bild der münsterischen Täuferherrschaft sowie auf die Quellenlage eingeht, stellt er in drei Kapiteln die Vorgeschichte der Reformation in Münster seit 1525 und die reformatorische Entwicklung der Stadt seit 1532 dar und widmet sich schließlich in weiteren drei Kapiteln den Ereignissen der Täuferherrschaft. Einen Einblick in die Forschungssituation bieten die am Ende zusammengestellten Notizen zu „Quellen und Literatur“, (S. 215 f.). Gemäß

dem Konzept des Herausgebers (vgl. S. XVII) sind die Nachweise der verwendeten Zitate in den fortlaufenden Text in Form von Kurzangaben eingefügt. Die Gesamtbibliographie und ein Register für alle Beiträge sind in Band 3 der Geschichte der Stadt Münster zu finden.

Durchgängig bemüht sich Laubach um „ein rechtes Verständnis der Täufer von Münster“ (S. 145) und um „das Selbstverständnis dieser Menschen“ (S. 148). Dabei beginnt er mit den reformatorischen Entwicklungen und bezieht in angemessenem Umfang die Aktivitäten der Gegner in und vor allem außerhalb von Münster, insbesondere den Verlauf der Belagerung der Stadt, in seine Darstellung ein. Soweit es die Quellenlage gestattet, weist Laubach stets darauf hin, welche Personen, Gruppen, Gremien oder Institutionen in welchen Kräfteverhältnissen bestimmte Entscheidungen getroffen und durchgesetzt haben. Dadurch wird die geistesgeschichtliche Ausrichtung auf das in Münster wirksame Selbstverständnis der Täufer und ihrer Vorläufer verfassungs- und sozialgeschichtlich abgestützt.

Für die Vorgeschichte der Täuferherrschaft erscheint Bernhard Rothmann als der verantwortliche Reformator der Stadt, der theologisch durch seine Mitprädikanten wohl unterstützt wurde, aber nicht von ihnen abhängig war. Große Bedeutung für die weitere Entwicklung mißt Laubach der innerstädtischen Vereinbarung vom 15. Juli 1532 zu, derzufolge die Lehre Rothmanns (und nicht etwa die *Confessio Augustana* von 1530) als für die Stadtpfarrkirchen in Münster verbindlich festgelegt wurde (S. 160). Daraus folgert er, daß die Disputation vom 7. und 8. August 1533 zu den Sakramentsauffassungen anberaumt worden sei, um die Kindertaufkritiker um Rothmann zu widerlegen (S. 171 f.). Das ist ein deutlicher Hinweis auf den engen Zusammenhang der reformatorischen Identität in Münster vor und nach dem Dülmener Vertrag mit dem Bischof (14. Februar 1533), durch den die Reformation der Pfarrkirchen genehmigt worden war. Andererseits stellt Laubach fest, Rothmanns reformatorische Konzeption habe durch die Ablehnung der Kindertaufe eine grundlegende Änderung erfahren (S. 170). Dagegen läßt sich einwenden, daß Rothmanns reformatorische Konzeption durch die Kritik an der Kindertaufe zu Folgerungen geführt wurde, die schon früher angelegt waren. Es ist also strittig, ob nur Stadtrat und Gildeführung oder auch und mit mehr Recht die radikalen Prädikanten um Rothmann als die Träger der reformatorischen Kontinuität von 1532/33 qualifiziert werden müssen. Laubach hat sich für die erstgenannte Möglichkeit entschieden und kann deshalb für den 30. November 1533 konstatieren, daß mit der Verkündigung der (kirchenpolitisch konservativen) Kirchenordnung die

„Weichen für die Konsolidierung der lutherischen Ordnung“ gestellt schienen (S. 173).

Den Empfang der Taufe in Münster durch Boten des holländischen Propheten Jan Matthijs (seit dem 5. Januar 1534) erklärt Laubach mit der Parusieerwartung, die Matthijs auf Ostern 1534 datiert habe (S. 174 f.). Vielleicht ist es zum Verständnis der münsterischen Entwicklung jedoch notwendig, in Rechnung zu stellen, daß die Motivation derer, die in Münster die Taufe empfangen, eine andere gewesen sein kann als die Motivation derjenigen, die als Sendboten nach Münster kamen, um die Taufe zu spenden. Wenn man bedenkt, daß Münster erst einige Wochen später, vermutlich erst nach der Toleranzvereinbarung vom 30. Januar, als das Neue Jerusalem bezeichnet worden ist, so könnte es sein, daß die endzeitliche Botschaft in Münster erst nach und nach rezipiert und in das Modell einer städtischen Reformation integriert worden ist.

Zur Etablierung der Täuferherrschaft Ende Februar 1534, eventuell schon mit Blick auf die eine Woche später begonnene Gütergemeinschaft, schreibt Laubach, daß es 1534 in Münster „kein Programm zur Veränderung der Sozialverhältnisse gegeben hat und nicht zu geben brauchte, wenn in wenigen Wochen Christus kommen und alles neu machen würde“ (S. 180). Bei der Vorstellung der Restitutionsschrift vom Oktober 1534 führt er jedoch aus, daß Rothmann darin die Gütergemeinschaft als eine große Errungenschaft feiere, weil sie die Ausbeutung der Armen beseitigt habe (S. 201). Diese Widersprüchlichkeit wird nur zum Teil dadurch aufgehoben, daß Rothmann in der Rückschau geurteilt hat. Abgesehen davon, daß schon die mit der Pflichttaufe durchgesetzte Abschaffung der Ständeordnung als Programm zur Veränderung der Sozialverhältnisse gewertet werden kann, läßt sich auch die Einführung der Gütergemeinschaft, wie ich finde, ebenso qualifizieren. Es ist nämlich zu beachten, daß sie nicht vollkommen von der Naherwartung der Parusie abhing. Das Überführen von Geld und Wertsachen in Kommunalbesitz zog sich, wenn man dem Beteiligten Heinrich Gresbeck in diesem Punkt glauben darf, noch weit über den Ostertermin bis in den Mai 1534 hin.

Zur Erklärung des offenbar freiwilligen Todes des Jan Matthijs, der an Ostern 1534 mit wenigen Begleitern vor die Stadt zog und dort von Landsknechten der Belagerungstruppen getötet wurde, trägt Laubach eine plausible Deutung bei. Der Prophet habe sich als Zeuge der kommenden Wiederkunft Christi verstanden. Nach dem Buch der Offenbarung des Johannes sei es als Vorbedingung für die Parusie zu verstehen, daß zwei Zeugen getötet würden. Demnach habe Jan Matthijs den Tod auf sich genommen, um Christi Wiederkehr zu ermöglichen (S. 187). Die Hoffnung auf Christi Wiederkehr

zu Ostern sei in Münster am Karfreitag durch das Geläut aller Kirchenglocken zum Ausdruck gebracht worden (ebd.). Hier folgt Laubach allerdings einer durch den Chronisten Hermann von Kerssenbrock, dem er im übrigen nicht immer, aber doch grundsätzlich mißtraut, gelegten falschen Fährte. Wenn man die zahlreichen antiklerikalen Aktionen der täuferischen Geschichte und Vorgeschichte mitberücksichtigt, dann läßt sich das Glockengeläut an Karfreitag (und nicht an Ostern) als Übertretung des kirchlichen Geläutverbots für den „Stillen Freitag“ verstehen.

Die größte Auseinandersetzung wird mit Laubach über die Frage zu führen sein, ob Jan van Leiden ab September 1534 nur König in Münster oder König für eine neue Welt war. Dieses Problem wird erst die weitere Forschung klären können. Vielleicht ist es notwendig, die zwischen Königsherrschaft und Parusieerwartung in Münster aufgetretene Spannung einmal eigens zu untersuchen. Da ich aber die von Laubach vertretene Position für in sehr hohem Maße diskussionswürdig halte, möchte ich schon hier mit einigen Bemerkungen darauf eingehen.

Mit Kirchhoff wendet sich Laubach uneingeschränkt gegen die Behauptung, das Königtum in Münster habe die Weltherrschaft erstrebt, und nimmt als sehr wahrscheinlich an, daß diese Behauptung von dem im Oktober 1534 in Osnabrück verhafteten Renegaten Heinrich Graes stamme (S. 200). Zurecht weist Laubach darauf hin, daß die Selbstbezeichnungen des Königs nicht auf die Welt, sondern auf den Neuen Tempel und auf den Stuhl Davids als „Umschreibungen für das Neue Jerusalem, von dem aus Christus die Welt beherrschen wird“, Bezug nehmen (S. 199). Auch Bernhard Rothmann habe in seinen Schriften den König in Münster als Neuen David bezeichnet, dem Christus als der wahre Friedensfürst Salomo folgen werde. In den Ausführungen Rothmanns sei kein Anspruch Davids auf Weltherrschaft ausgedrückt (S. 199 f.). Die entgegenstehenden Aussagen in einigen Verhörprotokollen und im Bericht des Heinrich Gresbeck, nämlich daß der König über die ganze Welt herrschen solle, verschweigt Laubach durchaus nicht, erklärt sie aber als Unterstellungen aus der Sicht des bischöflichen Stadtherrn Franz von Waldeck, die dem Königtum angedichtet worden seien, um bei den Nachbarfürsten weitere Unterstützung für die Belagerung und Eroberung der Stadt zu mobilisieren (S. 200).

Diese Erwägungen Laubachs sind nicht einfach von der Hand zu weisen. Trotzdem sollte man weiter darüber nachdenken, ob Jan van Leiden im Selbstverständnis der Täuferherrschaft vielleicht doch mehr war als nur Platzhalter für den bald wiederkehrenden Christus, und auch darüber, ob die Täufer in Münster im Spätjahr 1534 tatsächlich erwarteten, Christus werde

ohne weitere Vorbedingungen sehr bald oder könne sogar jederzeit erscheinen. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß zu den königlichen Insignien „ein als Reichsapfel gedeuteter Anhänger zu einer Halskette in Gestalt einer mit einem Kreuz geschmückten und von zwei Schwertern durchstoßenen Kugel“ gehörte (S. 198). Sofern diese Kugel an den Reichsapfel erinnerte, darf vermutet werden, daß Münster hiermit den universalen Anspruch des christlichen Kaisertums übernommen hatte.

Des weiteren deutet die Aussendung der Apostel im Oktober 1534 darauf hin, daß man die Ausbreitung des Täuferniums für eine Vorbedingung der Christusherrschaft hielt. Christus hätte demnach nicht jederzeit erscheinen können, sondern erst, sobald ihm das Reich bereitet war. Da auch Laubach aufgrund der Schriften Rothmanns annimmt, daß die Christusherrschaft selbstverständlich nicht als auf Münster beschränkt gedacht war (S. 199), muß gefragt werden, wie man sich den Übergang von der beschränkten Herrschaft des Jan van Leiden auf die unbeschränkte Herrschaft des wiedergekehrten Christus gedacht hat. Bernhard Knipperdollinck sagte im Verhör sinngemäß, ihre Hoffnung sei gewesen, daß die Taufe sich ausbreiten werde. Heinrich Gresbeck erzählt an mehreren Stellen in der für ihn typischen, anschaulichen Art, die die Vorstellung weckt, er habe wirklich gehört und gesehen, was er berichtet, daß in Münster mehrfach öffentlich davon gesprochen worden sei, der König werde mit Gefolge in die Welt ziehen, um gottlose Obrigkeiten zu strafen und Getaufte in obrigkeitliche Ämter einzusetzen. Da Gresbeck seinen Bericht erst nach Eroberung der Stadt schrieb, waren diese Ausführungen für die bischöfliche Propaganda weniger bedeutend, als sie es im Herbst 1534 gewesen wären. Auch viele niederländische Täufer rechneten damit, daß der König zu ihnen kommen werde (S. 202). Rothmann schließlich schrieb davon, daß vor der Wiederkunft Christi „die Strafe an den Gottlosen durch Beauftragte Gottes vollzogen werden“ sollte (S. 200). Aus diesen und weiteren Quellen gewinne ich zwar nicht den Eindruck, in Münster sei die Eroberung der Weltherrschaft geplant worden, wohl aber, daß man mit der Übernahme der zivilen Herrschaftsgewalt durch das sich ausbreitende Täufernium, nach dem Vorbild und unter der Führung Münsters, rechnete. Eine Bestrafung der Widersetzlichen, der „Gottlosen“, war zunächst nur als zivile Aburteilung gedacht. Erst mit der im Dezember 1534 ausführlicher entwickelten Vorstellung der Vergeltung (Vgl. Rothmanns Schrift „Van der Wrake“) wurde auch die militärische Auseinandersetzung mit den Gegnern als Phase in der Übernahme der universalen Herrschaft durch das Täufernium unter der Führung Münsters und als Variante der Bestrafung der „Gottlosen“ interpretiert.

Für die Gesamtdeutung des münsterischen Geschehens vermeidet Laubach den Begriff der Revolution. Zurecht weist er immer wieder darauf hin, daß ehemalige Ratsherren, Kurgenosser, Gildemeister und andere Angehörige der politisch und sozial führenden Schichten die Träger der Täuferherrschaft gewesen seien. Insbesondere für den Übergang zur Täuferherrschaft stellt er fest, daß kein gesellschaftlicher Umsturz erfolgt sei und daß es sich nicht um eine „soziale Revolution“ gehandelt habe (S. 180). Diese streng auf die Ratswahl vom 23. Februar 1534 bezogene Feststellung ist zwar korrekt, läßt aber die Tatsache unberücksichtigt, daß von dem noch verfassungsmäßig und ohne „soziale Revolution“ installierten Gremium sehr rasch und gegen den Willen des Stadtherrn tiefgreifende Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung ausgingen, nämlich die Aufhebung der Ständeordnung und die Einschränkung des Privateigentums, in deren Folge zahlreiche Personen in die städtische Führungsspitze vorstießen, die ohne diese Umbrüche keine Chance dazu gehabt hätten. Mit der Ältestenordnung und dem Königtum wurden schließlich ganz neue Formen der politischen Organisation geschaffen, für die es in der städtischen Tradition keine Vorbilder und kaum Anknüpfungspunkte gab. Da Laubach alle Veränderungen in Münster seit Beginn der Taufpraxis nach dem Selbstverständnis der Handelnden von der Parusieerwartung ableitet, benötigt er den Revolutionsbegriff nicht. Seine Darstellung ist einseitig auf die Perspektive ausgerichtet, die die Täuferherrschaft mit dem Blick in die Zukunft entwickelt hatte. Die täuferische Identität in Münster war jedoch nicht nur von der Parusieerwartung, sondern auch von dem Willen zu gesellschaftlichen Veränderungen bestimmt, der in den reformatorischen Erfahrungen von 1532/33 wurzelte. Mir erscheint der Versuch, das Täufertum in Münster letztlich allein aus seinem utopischen Gehalt heraus zu erklären, zu kurz zu greifen. Wie bei jeder anderen sozialen Bewegung wird sich die gesellschaftliche Identität der Menschen, die die Täuferherrschaft von Münster getragen haben, nur dann adäquat bestimmen lassen, wenn ihre Vergangenheit und Zukunft, ihre Erfahrungen und Ziele, ihre Enttäuschungen und Hoffnungen gleichermaßen ernstgenommen werden.

Diese kritischen Bemerkungen wollen Laubachs Leistung nicht schmälern. Es sei deshalb wiederholt, daß der Autor die schwierige Aufgabe einer Gesamtdarstellung von Reformation und Täuferherrschaft in Münster auf engem Raum höchst inhaltsreich und sehr anschaulich gelöst hat. Es bleibt zu wünschen, daß sich zu den hier nur in Auswahl und kurzen Bemerkungen angedeuteten Kontroversen weitere Forschungen anschließen werden.

Ralf Klötzer

Buchbesprechungen

Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hg. v. Peter A. Dykema u. Heiko A. Oberman, E. J. Brill Verlag Leiden / New York / Köln 1993 (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, Bd. 51), XI u. 704 S., Ln.

Zwei internationale Konferenzen in Amerika setzten 1990 wichtige Akzente in der Reformationsforschung. Was nur wenige „live“ erleben konnten, ist nun allen Interessierten zugänglich. Erschienen ist unterdessen nicht nur der Berichtband über die Tagung in Washington (s. Rezension in dieser Nummer), sondern auch eine sorgfältig edierte Aufsatzsammlung über die Konferenz in Tucson/Arizona. Hier hatten sich Kirchenhistoriker, Theologen, Historiker und Germanisten ein wissenschaftliches Stelldichein gegeben, um Forschungsergebnisse und Gedanken zum Thema „Antiklerikalismus“ auszutauschen. Daß es sich um ein äußerst ergiebiges Thema handelt, zeigt nicht nur der Umfang des vier Kapitel umfassenden Bandes, sondern auch die Vielfalt der Beiträge. Ausgehend vom Spätmittelalter über die Reformation und das konfessionelle Zeitalter hinaus wird ein breites Spektrum antiklerikaler Erscheinungsformen und wissenschaftlicher Deutungsversuche vorgestellt. Die dargebotene Material- und Gedankenfülle macht es schwer, eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Antiklerikalismus zu finden. Wohl wurde am Schluß der Tagung der Versuch unternommen, mit einer umfassenden, für alle Teilnehmer akzeptablen Definition von „Antiklerikalismus“ auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen (S. X f.), dennoch bleibt der Eindruck bestehen, es mit einem äußerst diffusen Phänomen zu tun zu haben, das sich jeder eindeutigen Begrenzung zu entziehen scheint. Wer dennoch in den Dschungel antiklerikaler Erscheinungen nicht ohne Wegweiser eindringen will, wird Kaspar Elms begriffsgeschichtlich orientierten Beitrag über „Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter“ hilfreich finden.

Von besonderem Interesse für die Täuferforschung dürfte vor allem das dritte Kapitel sein, das die Überschrift „Reform and Reformation: The Call for Change“ trägt. Als legitime Kinder einer im Umbruch begriffenen Zeit gehören die Täufer zu jenen radikalen Kräften der Reformation, die unmittelbar aus dem antiklerikalen Milieu erwachsen. Einblicke in diesen Entwicklungsprozeß bieten James M. Stayers Ausführungen über „Reforma-

tion, Peasants, Anabaptists: Northeastern Swiss Anticlericalism“. Gezeigt wird, wie die Täufer in Zürich und Schaffhausen aus dem antiklerikalen Widerstand zu ihrer Identität fanden. Mit ihrer Forderung, das klerikale System von Pfründen und Zehnt abzuschaffen und den Prediger, befreit aus institutioneller Abhängigkeit von Kirche und weltlicher Obrigkeit, zu einem Diener der Gemeinde zu machen, gingen die Radikalen in Zürich und Schaffhausen über gemäßigte Reformvorstellungen weit hinaus (S. 566). So turbulent ging es in der Schweiz nicht überall zu. Am Beispiel der Innerschweiz zeigt Peter Blickle, daß es hier „jedenfalls in der Reformationszeit keine erkennbaren antiklerikalen Äußerungen“ gegeben habe (S. 132). Dies erstaunt nicht, denn wie Blickle darlegt, hatten sich die Bürger und Bauern der Innerschweiz bereits vorher in einer mehr als zweihundertjährigen Auseinandersetzung mit der Kirche Rechte und Freiheiten erstritten, die anderswo erst im Zuge der Reformation eingefordert wurden. Obwohl es sich geradezu um ein Gegenbeispiel zu handeln scheint, bestätigt Blickles Beobachtung die strukturelle Bedeutsamkeit des Antiklerikalismus für den Durchsetzungsprozeß der Reformation.

Mit dem breitgefächerten Szenario antiklerikaler Kämpfe in den Städten setzt sich Bob Scribner in seiner mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Untersuchung über „Anticlericalism and the Cities“ auseinander. Nachgegangen wird der Frage, wie Gedanken in die Tat umgesetzt wurden, antiklerikale Mentalität zu sogenannten „evangelischen“ Handlungen führte und welche Rolle derartige Aktionen im Rahmen evangelischer Bewegungen spielten (S. 147). Scribners Beitrag lebt nicht nur von einer Fülle interessanter Beispiele, sondern auch vom Versuch, die gemachten Beobachtungen zu systematisieren, ohne allerdings zu einer Theorie zu gelangen. Liegt der Schwerpunkt dieses Beitrages im städtischen Bereich, so wendet Henry J. Cohn sich vor allem dem ländlichen Gebiet zu, wenn auch eingeräumt wird, daß die Grenzen zwischen Stadt und Land oft fließend waren. Unter dem Titel „Changing Places: Peasants and Clergy“ läßt Cohn den Leser teilhaben am Spiel mit der „Verkehrten Welt“, in der herkömmliche Hierarchien verschwanden, Juxprozessionen abgehalten wurden und Bauern sich in antiklerikaler Manier als Priester oder Abt verkleideten. In dieser utopischen Umkehrung der Stände erfüllte der Antiklerikalismus die Funktion, Hemmungen gegenüber Autoritäten abzubauen und die Aufnahme egalitärer Vorstellungen zu erleichtern (S. 557).

Auch wenn es auf den ersten Blick manchmal so scheinen mag, keineswegs war der Antiklerikalismus nur eine Sache der Laien und speziell des „gemeinen Mannes“. So zeigt Hans-Jürgen Goertz in seinen Überlegungen zum

klerikalen Antiklerikalismus, daß Geistliche in den Antiklerikalismus genauso verwickelt waren wie Laien, ja dem Antiklerikalismus der Laien geradezu besondere Brisanz verliehen. Drei Aspekte sind von besonderem Interesse: der Antiklerikalismus polarisierte die Fronten der kirchlichen und politischen Auseinandersetzung, setzt spektakuläre Aktionen in Gang und hatte seinen Sitz im Zentrum des reformatorischen Denkens (S. 503 f.). Wie klerikaler Antiklerikalismus im Einzelfall aussehen konnte, zeigt Manfred Schulzes eingehende Analyse der 1524 anonym erschienen Schrift „Onus ecclesiae“, die aus der Feder des Bischofs von Chiemsee, Berthold Pirstinger, stammt. Wenn Pirstinger auch über die Last der Kirche klagt und nicht mit antiklerikalen Angriffen geizt, so sei es ihm doch grundsätzlich nicht um institutionelle Veränderungen gegangen, sondern darum, auf die mißbräuchliche Amtsführung von geistlicher Seite sowie zu erwartende Folgen aufmerksam zu machen. „Nicht die Lehre, sondern das Leben ist die Last der Kirche“ (S. 329). Hinter den harschen Angriffen auf Geistliche aller Stände verbirgt sich jedoch mehr als emotionale Erregung. Umrahmt von einer aus mittelalterlichen Quellen gespeisten Geschichtstheologie erhält der Antiklerikalismus einen zielgerichteten Sinn. Pirstinger wähnt das göttliche Gericht über die Kirche hereinbrechen; die Rettung aus dem Gericht wird Christus bringen, der die Reformation vollzieht.

Dieser Beitrag ist nicht der einzige, der sich mit literarischen Quellen befaßt. So bietet Albrecht Classens Aufsatz über „Anticlericalism in Late Medieval German Verse“ eine Fülle antiklerikaler Impressionen aus der mittelalterlichen deutschen Lyrik des 15. Jahrhunderts. Vorgestellt werden nicht nur die antiklerikalen poetischen Spitzen von Berühmtheiten wie Oswald von Wolkenstein oder Hans Rosenplüt, sondern auch unbekannter Gestalten wie Michel Beheim. Classen kommt zu dem Ergebnis, daß diese Poeten des 15. Jahrhunderts mit ihrem wirkungsvollen Antiklerikalismus allesamt zum Fall der Kirche beigetragen und das Fundament für die politischen und theologischen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts mitgelegt haben (S. 114). Im reformatorischen Kontext spielten Flugschriften als Kommunikationsmittel eine wesentliche Rolle. Wie es um ihren antiklerikalen Gehalt bestellt war, untersucht Hans-Christoph Rublack in seiner materialreichen Untersuchung über „Anticlericalism in German Reformation Pamphlets“. Obwohl es in den Flugschriften an antiklerikaler Kritik nicht mangelt, kommt Rublack doch zu einer eher verhaltenen Gesamteinschätzung. Der Antiklerikalismus wird als eine Element der Reformation wahrgenommen, dem zwar eine bestimmte Antriebsfunktion zukomme, ohne daß von einer vorrangig wirkenden Kraft die Rede sein könne (S. 468).

Als übergreifendem Phänomen kommt dem Antiklerikalismus nicht nur im deutschsprachigen Raum Bedeutung zu. Bei den mittelalterlichen Lollarden (John van Engen, *Anticlericalism among the Lollards*) und Hussiten (František Šmahel, *The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion*) war er beispielsweise genauso präsent wie im Italien des 15. und 16. Jahrhunderts. Stellvertretend für alle Beiträge, die sich speziell mit dem italienischen Antiklerikalismus befassen, sei hier auf Silvana Seidel Menchis „*Characteristics of Italian Anticlericalism*“ verwiesen. Deutlich wird, daß der Antiklerikalismus in Italien kaum weniger heftig ausfiel als in deutschen Ländern, wohl aber eine andere Aufgabe erfüllte. Weit davon entfernt, ein Katalysator für Veränderungen zu sein, kam dem italienischen Antiklerikalismus eher eine Entlastungs- bzw. Ventilfunktion zu, durch die das bestehende System im Gleichgewicht gehalten und über Jahrhunderte gesichert werden konnte (S. 274).

Viel gäbe es noch zu sagen. Wer am Antiklerikalismus Interesse gefunden hat und von der Brisanz des Themas auch für die zukünftige Forschung überzeugt ist, wird das Buch nicht nur als anregende Lektüre, sondern auch als wissenschaftliche Herausforderung begreifen.

Marion Kobelt-Groch

John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*. Foreword by Hans-Jürgen Goertz (*Studies in Anabaptist and Mennonite History*, No. 33), Herald Press, Waterloo, Ont. , and Scottdale, Pa. 1993, 272 S. , Ln.

Wer in der neuen Täuferbibliographie von Hans J. Hillerbrand (1991) nach Arbeiten über das Abendmahl bei den Täufern sucht, findet unter den über sechstaussend Nummern nur acht, die sich ausschließlich mit diesem Thema beschäftigen. Es sind mit einer Ausnahme nur Lexikonartikel und kleine Aufsätze. Die Ausnahme ist eine Examensarbeit von G. K. Waite (Waterloo, Ont. , 1981, 94 S.), die noch nicht weiter bekannt geworden ist. Natürlich ist das Thema gelegentlich in größeren Arbeiten nebenbei abgehandelt. Eine Monographie über die täuferische Abendmahlsauffassung hat es bisher jedoch nicht gegeben. Man mag staunen, aber ein Buch wie das Rempels ist schon lange fällig gewesen.

Daß Rempel sich bei seiner Untersuchung der täuferischen Abendmahls-theologie auf drei Täufertheologen beschränkt, liegt zunächst daran, daß von ihnen die ausführlichsten Texte zum Thema vorliegen. Darüber hinaus kann er mit ihnen aber auch sehr unterschiedliche Ansätze und theologische Ausarbeitungen präsentieren. Es ergibt sich also keine einheitliche täuferische Abendmahlsauffassung. Jeder der drei hat seine eigene theologische Entwicklung gehabt und dabei verschiedene Grundkonzeptionen entwickelt. Dies geschah — wiederum bei allen drei — in Auseinandersetzung mit dem Spiritualismus einerseits und einem römisch-katholischen oder lutherischen Sakramentsrealismus andererseits. Daß es für Christen von heute und ihr Selbstverständnis, vor allem im Hinblick auf die Abendmahlsauffassung nicht gleichgültig ist, welche Lösung diese Auseinandersetzung brachte, ist ein Anliegen des Autors und gibt seinem Buch eine besondere Aktualität.

Es liegt Rempel nämlich daran zu zeigen, daß die spätere, vereinheitlichende mennonitische Theologie allein die spiritualisierende Grundkonzeption von Hubmaier (oder in leicht abgewandelter Form von Dirk Philips) übernommen hat und daß ihr damit ein wesentlicher Aspekt des Abendmahls, daß nämlich Jesus Christus selber im Abendmahl an den Gläubigen handelt, verloren gegangen ist. Rempel bleibt in seinem Buch deshalb nicht bei der historischen Darstellung des Abendmahlsverständnisses in der Reformationszeit stehen, sondern beleuchtet nach Abschluß seines eigentlichen Themas auch noch kurz die spätere Entwicklung in der mennonitischen Geschichte und zitiert gegen Ende vier „täuferische“ Theologen unseres Jahrhunderts (J. C. Wenger, Gordon D. Kaufman, Robert Friedmann und Thomas Finger), bei denen er eine Verkürzung des Evangeliums feststellt. So etwas ist in einer historischen Arbeit ungewöhnlich, und man könnte befürchten, daß sich solch eine persönliche religiöse Auffassung bereits in der Interpretation der Texte der drei Hauptfiguren niedergeschlagen hat.

Solche Sorge wäre allerdings unnötig. Rempel erarbeitet seine Darstellung mit großer Umsicht. Er berücksichtigt bei jedem seiner drei Kandidaten die historische und theologische Herkunft, verfolgt die Entwicklung der theologischen Gedanken in den einzelnen Phasen der jeweiligen Biographie und berechnet den Einfluß der Geistesverwandten, auf die man Rücksicht nahm, und der Gegner, mit denen man sich auseinandersetzte. Auch die theologischen Fragen sind umsichtig gestellt. Im Vordergrund steht die Bedeutung der Christologie für die Abendmahlsauffassung.

So hat z. B. Hubmaier mit der Übernahme des von Karlstadt und Zwingli vertretenen Arguments, der gen Himmel gefahrene Jesus könne nicht in Brot und Wein gegenwärtig sein, den entscheidenden Ausgangspunkt für eine

christologisch begründete Spiritualisierung der Sakramente gefunden. Danach habe Jesus mit der Himmelfahrt das Feld seinem Stellvertreter („Tröster“), dem Heiligen Geist, überlassen — ein Gedanke, den Hubmaier sich durch das Johannesevangelium bestätigen ließ (Joh 14-16). Rempel sieht darin eine „auseinandergezogene“ (stretched) Trinität: Jesus muß verschwinden, damit der Heilige Geist seine Funktion übernehmen kann. Die Gemeinde begegnet im Abendmahl nicht mehr ihrem Herrn, sondern ist (mit dem „heiligen“ Geist) unter sich und „erinnert sich“ nur an Jesus und sein Ende. Rempel bezeichnet das als eine Verstümmelung der Christologie wie der Abendmahlslehre. In der so allein gelassenen Gemeinde, die nun selber den „Leib Christi“ darstellen muß, kann nur ein „gnadenloses“ Mahl gefeiert werden. Es herrscht ein Geist der Moral, und die geforderte Nachahmung Christi kann höchstens als „Interimsethik“ (Albert Schweitzer) bezeichnet werden, gültig also angesichts des nahen Endes. Für weitere Zeiträume ist sie unbrauchbar. Hubmaier ist dann ja auch schon 1528 auf kaiserlichen Befehl verbrannt worden.

Der zweite Täufer, den Rempel sich als Vertreter einer täuferischen Abendmahlstheologie ausgesucht hat, ist Pilgram Marpeckh (man lasse mir die Freiheit, den Namen so zu schreiben, wie er ihn selber geschrieben hat). Marpeckh ist 1556 eines natürlichen Todes in Augsburg gestorben, wo er während der letzten zwölf Jahre seines Lebens als „Brunnenmeister“ tätig war. Als Laientheologe hat er selbständig, in Auseinandersetzung mit Spiritualisten, altkirchlichen und evangelischen Theologen eine eigenständige Position gerade auch in der Sakramentsfrage entwickelt. Sie hat das besondere Gefallen Rempels gefunden. Das Kapitel über Marpeckh ist das längste des Buches.

Natürlich gibt es eine ganze Reihe von Anschauungen, die Marpeckh mit Hubmaier teilte, auch was die Abendmahlslehre betrifft. Dazu gehört u. a. die Unwirksamkeit der Sakramente, wenn Glaube und Liebe fehlt, die Leugnung einer körperlichen Gegenwart Christi auf Erden nach der Himmelfahrt oder die Auffassung, die Gemeinschaft der Gläubigen sei der Leib Christi. Was jedoch Marpeckh in den Augen Rempels den besonderen Vorzug gibt, das ist „einzigartig in seiner Beibehaltung eines sakramentalen Realismus“, nämlich der „Glaube an eine metaphysische Korrelation des Abendmahlereignisses mit dem Leib und Blut Christi. Für ihn wurde das Handeln der Gemeinde mit Brot und Wein zu einer Gemeinschaft mit Christus.“ Marpeckh lag daran, daß die äußeren Zeremonien als symbolische Handlungen zugleich auch das waren, was sie innerlich darstellten. Ja, er lehnte es ab, von den Sakramenten nur als von „Zeichen“ zu sprechen, denen

gegenüber man sich unbeteiligt hätte verhalten können. Es kam ihm auf das „Wesen“ an, d. h. auf die existentielle Bezogenheit von Geber, Gabe und glaubendem Empfänger aufeinander. Wohl spricht Marpeckh in diesem Zusammenhang auch von „Mitzeugen“ (Übersetzung von „Symbolen“?) und meint damit u. a. die Gabe etwa von Brot und Wein. Aber gültig ist auch dieses Mitzeugnis nur durch das vorausgehende Zeugnis Christi selber.

Entscheidend berührt von dieser hohen Wertung des Abendmahls sind natürlich die Trinitätslehre und die Christologie. Man kann es aber auch umgekehrt sagen: Es ist die besondere Gottes- und Christusauffassung Marpeckhs, die eine solch hohe Einschätzung des Abendmahls (und der Taufe!) fordert. Dabei liefert übrigens auch für Marpeckh das Johannes-evangelium die grundlegenden Gesichtspunkte.

Daß dies schließlich auch für Dirk Philips, Ältester der Mennonitengemeinden zwischen Amsterdam und Danzig, gilt, mag zu denken geben. Er wurde noch vor Menno Simons geprägt durch die Theologie Melchior Hoffmans und hat dessen Lehre vom himmlischen Fleisch Christi und von daher die Idealvorstellung von einer diesem himmlischen Christus entsprechenden Gemeinde nie aufgegeben. Rempel kann zeigen, wie er unter solchen Voraussetzungen in den Gemeinden gewirkt und gegen Spiritualisten (Sebastian Franck, aber auch seinen eigenen Bruder Obbe) sich behauptet hat. Dirks Theologie hat freilich nicht ausgereicht, alle Widersprüche auszugleichen (zwei unvereinbare Christologien hinter seiner sonst lobenswerten Sakramentslehre!).

Das Buch von Rempel ist ein außerordentlich reichhaltiges Buch. Es bringt eine Fülle von Beobachtungen. Der Leser wird fast verwirrt durch die Verschiedenartigkeit der möglichen theologischen Positionen. Dabei liegt der Ausgangspunkt der drei Täufer noch relativ nah beieinander. Wie lang haben sie gebraucht, um zu einer eigenen Auffassung zu kommen! Wie oft haben sie sie geändert! Werden spätere Generationen einsichtiger sein? Der Autor hat sich bemüht, objektiv zu bleiben. Trotzdem, das entnimmt man seiner Gedankenführung, hat er eine Vorstellung von dem, was besser wäre. Ich möchte ihm danken, daß er sich damit exponiert hat.

Heinold Fast

Marion Kobelt-Groch, *Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen* (Geschichte und Geschlechter, Bd.4), Frankfurt / New York: Campus-Verlag 1993, 213 S.

Daß religiöse Praxis besonders Frauen Identifikations- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet, die sie in anderen gesellschaftlichen Feldern nicht ohne weiteres finden, ist in der Geschichtswissenschaft durch Arbeiten zur Beichte oder zur religiösen Autobiographie von Frauen bekannt geworden. Auch die Krisen- und Umbruchszeit des frühen 16. Jahrhunderts im Zeichen der Reformation eröffnete Frauen neue Spielräume, ein bisher von der Forschung weitgehend vernachlässigtes Phänomen. Trotz des spärlichen Quellenmaterials gelingt es M. Kobelt-Groch, ein facettenreiches Bild weiblicher Aktivitäten in Reformation und Bauernkrieg sowie bei den Täufern zu entwerfen, das die Parteinahme für die reformatorischen Bewegungen bis hin zur radikalen Variante des Münsteraner Täuferreichs in den Mittelpunkt stellt, die Abwehr des neuen Glaubens etwa durch Ablehnung des Klostersaustritts, wie ihn überzeugte Nonnen praktizierten, jedoch nur am Rande streift.

In vier Kapiteln geht die Verfasserin den Spuren weiblicher Aktionen nach. Im ersten Kapitel erscheinen sie als Teilnehmerinnen an reformatorischen Zusammenkünften, als Vermittlerinnen, ja Prophetinnen des neuen Gedankenguts, schließlich als Mitstreiterinnen bei Klosterstürmen und Stadtkämpfen. Interessant ist hier vor allem der Hinweis auf weibliche Konkurrenzen zwischen reformatorisch gesinnten Frauen und den von ihnen angegriffenen Nonnen. Außerdem setzten sich z. T. die Frauen auch gegen ihre Männer durch, die besorgt versuchten, ihre Ehefrauen von den ungewohnten Aktivitäten abzuhalten. Der scheinbar nur von Männern getragene „Bauernkrieg“ entpuppt sich als Gemeinschaftsaktion der Geschlechter, auch wenn Frauen nicht als Wortführerinnen in Erscheinung traten. Der Hinweis auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch, nach dem der Begriff „gemeiner Mann“ — entgegen den Beobachtungen von Lyndal Roper — auch Frauen umfassen kann, hätte allerdings mit weiteren Belegstellen untermauert werden müssen.

Das zweite Kapitel ist das eigentliche Kernstück der Arbeit. Es ist Hille Feicken gewidmet, die als Münsteraner Täuferin versuchte, den Fürstbischof von Münster zu töten. Wie aus dem Verhörprotokoll hervorgeht, das Kobelt-Groch akribisch auswertet, hat sich die Friesin als „Judith“ verstanden, die in der Zeit der Bedrängnis das auserwählte Volk der Täufer vom Tyrannen befreien wollte, so wie einst Judith den Holofernes bezwang. Die biblische Gestalt der Judith wird zur Handlungsanweisung, nach der sich Hille Feicken, die sich als Vollstreckerin des göttlichen Willens fühlt, richtete. Auch wenn ihr

Plan schmachlich mißlang; sie hatte damit ihren eigenen Beitrag zur Erlangung des Heils leisten wollen, von den Männern ihrer Umgebung teils kritisiert, teils unterstützt. Die Berufung auf Gottes Befehl machte sie zwar offenbar unabhängig vom männlichen Urteil, doch ist eine solche Tat wohl vielschichtiger, als der von der Verfasserin verwendete Begriff „emanzipatorisch“ dies fassen kann, glaubte Hille Feicken doch, unter göttlichem Zwang zu handeln, fühlte sich also wiederum einer Autorität verpflichtet.

Diese Verpflichtung gegenüber dem Willen Gottes fühlten auch andere Täuferinnen; als Beispiel wird im dritten Kapitel die Halberstädterin Petronella vorgestellt, die ihren ungläubigen Ehemann verließ, um ihr Seelenheil nicht zu gefährden, damit sich über die herrschenden Ehevorstellungen hinwegsetzend.

Zwiespältig ist aber die Rolle der Frauen im Kreis der „Auserwählten“, bei den Täufern: wird ihnen zunächst größere Freiheit zugestanden, werden sie im beginnenden Glaubenskampf als Mitkämpferinnen willkommen geheißen, so gehen sie bald schon wieder aller neuen Möglichkeiten verlustig, wird z. B. gerade in Münster ihr Aktionsfeld wieder deutlich beschnitten. Vorbei ist es mit dem „Priestertum aller Gläubigen“, in dessen Zeichen noch Frauen gepredigt und die Messe gelesen hatten, wie wir im vierten Kapitel lesen können. Die neu aufgerichteten Ordnungen, seien sie lutherischer, calvinistischer oder täuferischer Provenienz, ließen keinen Spielraum mehr für zusätzliche weibliche Entfaltungsmöglichkeiten.

Indem die Verfasserin insbesondere im zweiten Kapitel die Geschichte Hille Feickens zum Ausgangspunkt einer „Kollektivbiographie“ von Täuferinnen werden läßt, gelingt es ihr trotz schwieriger Quellenlage, in der „außergewöhnlichen Tat einer gewöhnlichen Täuferin“ täuferischen Alltag lebendig zu machen, der sich sehr gut jenseits aller dogmatischen Unterschiede zwischen den einzelnen Täufergruppen beschreiben läßt. Einfühlsam versucht Kobelt-Groch, der Handlungslogik der überzeugten Gläubigen auf die Spur zu kommen. Dies ist der positive Ertrag des methodischen Vorgehens, das man sich theoretisch besser fundiert gewünscht hätte - so wird auch die einschlägige in- und ausländische Literatur zur Kollektivbiographie im Literaturverzeichnis nicht genannt. Das exemplarisch-qualitative Verfahren hat jedoch auch seine Kehrseite: Es fehlen quantitative Angaben, die die Repräsentativität so mancher beschriebenen Verhaltensweise erst deutlich werden ließe. So fragt man sich zum Beispiel, wieviele Täuferinnen denn ihren Ehemann verließen, und wie sich diese Zahl zu der der Männer verhielt, die ihre Ehe aufgaben. Möglicherweise ist dieser Frage nicht nachgegangen worden, weil sich von der spärlichen Quellenlage her darauf

keine Antwort finden läßt. Gelegentlich verstimmt außerdem, daß der teilweise feuilletonistisch anmutende Text die jeweiligen Verhaltensweisen von Frauen und Männern stark wertet — mehr Distanz zu den Handlungsoptionen der historischen Subjekte mit deren historischen Bedingungen hätte hier wohlgetan.

Dies schmälert jedoch das Verdienst der Arbeit nicht, endlich auch in der deutschen Historiographie Frauen als handelnde Subjekte in die Geschichte der Reformation einzuführen und damit das Verständnis für diese Umbruchsituation des frühen 16. Jahrhundert wesentlich zu erweitern.

Heike Talkenberger

Hans R. Guggisberg und Gottfried G. Kroedel unter Mitarbeit von Hans Flügister (Hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Sonderband des *Archivs für Reformationsgeschichte*), Gütersloh 1993, 703 S., kart.

Im Herbst 1990 fand in Washington die erste Konferenz statt, zu der die nordamerikanische *Society of Reformation Research* und der deutsche *Verein für Reformationsgeschichte* gemeinsam eingeladen hatten. An dieser Konferenz zur Reformation in Deutschland und Europa, so das allgemeine Thema, nahmen zahlreiche Kirchen- und Allgemeinhistoriker, auch Historikerinnen, teil und stellten zur Diskussion, was sie in den letzten Jahren besonders beschäftigt hatte. Ihre Vorträge liegen jetzt in einem voluminösen Sonderband des *Archivs für Reformationsgeschichte* vor, das von beiden Vereinen herausgegeben wird, und können in aller Ruhe nachgelesen werden. Erst jetzt ist es möglich, die neuen Einsichten zu prüfen, aufzunehmen, was weiterhilft, und zu verwerfen, was nicht überzeugt. Solche Konferenzbände sind Arbeitsbücher für viele Jahre und können nicht in Rezensionen ausgewertet und beurteilt werden. Ich will deshalb nur mit einigen Bemerkungen auf diese wichtige Publikation hinweisen.

Der Untertitel kündigt Interpretationen und Debatten an. In der Tat, es sind ganz unterschiedliche Beiträge zur Deutung der Reformation zustande gekommen: Interpretationen von Zusammenhängen und Entwicklungen, die der Reformationszeit vorausgingen, sie durchzogen und über sie hinaus schritten. Es gibt auch Untersuchungen von einzelnen Vorgängen, Texten oder Gestalten, Konzeptionsskizzen, wie die Zeit der Reformation oder ihre Wirkungsgeschichte auf den Begriff zu bringen sei (Beiträge von J. M. Stayer über Antiklerikalismus, von B. Hamm über Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“, von Heinz Schilling über Konfessionalisierung

und internationales Staatensystem) und allgemeinverständliche Vorträge, die im Beiprogramm der Konferenz zu Gehör gebracht wurden. Hier seien die Vorträge von Miriam U. Chrisman über *The Reformation of the Laity* und Hartmut Lehmann über Luther-Denkmäler in Washington und Baltimore erwähnt.

Diese Beiträge (zwölf in deutscher und vierundzwanzig in englischer Sprache) sind fünf Themenkreisen zugeordnet: Einheit der Reformation, Theologie der Reformation, Reformation und „gemeiner Mann“, kulturelle Bedeutung der Reformation, Reformation und Politik. Hier ist, zumindest äußerlich, die ganze Fülle des Stoffes gut untergebracht worden.

Nach den Debatten, gemeint sind solche, die den Namen verdienen, sucht man allerdings vergeblich. Es sollen, wie man hörte, sogar heftige Debatten gewesen sein, doch sie wurden nicht protokolliert. Die vorliegenden Beiträge gewähren zwar einen breitgefächerten Einblick in den Stand der Reformationsforschung heute, aber auch die Zustimmung und die Kritik, die sie erfuhren, wären für die weitere Arbeit hilfreich gewesen.

Ich hätte gern gewußt, ob der Versuch Martin Brechts, die Rechtfertigungslehre Luthers erneut als Maßstab für reformatorische Theologie zu erweisen und die Theologien Müntzers, der Täufer und der Spiritualisten aus dem Kreis des Reformatorischen auszugrenzen, widerspruchlos hingenommen wurde, ebenso wie auf die These von Scott H. Hendrix reagiert wurde, daß der Keim zur Disparität („disunity“) der Reformation bereits in Luther selbst angelegt gewesen sei. Wäre das nicht eine Aufforderung gewesen, die Suche nach der Einheit der Reformation sofort abubrechen? Schließlich hätte mancher gern gewußt, wie Peter Blickle auf die Einwände geantwortet hat, die Tom Scott gegen die Kommunalismusthese oder das Konzept der Gemeindereformation vorgebracht hat. Von solchen Reaktionen zu erfahren, wäre hilfreich gewesen. Dies gilt auch für die Diskussion im Anschluß an Mary E. Wiesners und Grete Jacobsons *Reformation of Women*. Damit sind die aufregendsten Themen der Diskussion angesprochen.

Hendrix hat in der Einleitung zu diesem Band darauf hingewiesen, daß diese Konferenz zu einem Zeitpunkt einberufen worden sei, da die Auffassung von der Bedeutsamkeit der Reformation für die Entstehung der Moderne nicht mehr unangefochten sei und deshalb noch einmal gründlich bedacht werden müsse. Daran knüpft Hans-Christoph Rublack in seinem Einführungsvortrag an und bringt neue Kategorien und Konzepte ins Gespräch, die genutzt werden könnten, den Zusammenhang von Reformation und Moderne überzeugender als bisher zu erfassen: eine Kombination aus soziologischen, theologischen und historischen Argumenten. Leider sind sie nicht immer

leicht zu verstehen, und in der abgekürzten Form, z. B. wenn soziologische Einsichten Niklas Luhmanns eingebracht werden oder von der „polymorphen Mehrdimensionalität“ historischer Entwicklungen die Rede ist, ist es kaum abzuschätzen, ob diese Kategorien auch wirklich weiterhelfen werden. Diese Art bemühter Gelehrsamkeit ist für eine *Keynote Address* keine geringe Belastung. Man muß ganz langsam lesen und sich die abstrakte Formelhaftigkeit der Argumente in die Konkretheit historischer Tatbestände zurückübersetzen. Dann allerdings wird die Warnung vor Konstruktionen eines zu einfachen, geradlinigen Entwicklungsprozesses von der Reformation zur Moderne beherzigt werden müssen. Es ist alles verschlungen, retardierend auf einer Ebene, voranstürzend auf der anderen, ambivalent und überaus komplex, eben von „polymorpher Mehrdimensionalität“.

In den letzten Jahren ist die Frage diskutiert worden, wie stark der Einfluß Luthers auf die Entwicklung des reformatorischen Aufbruchs gewesen sei. B. Moeller sprach von einer „lutherischen Engführung“ und strich die Dominanz des Wittenberger Reformators heraus, andere sprachen vom „Wildwuchs der Reformation“. Bemerkenswert ist nun der Versuch B. Hamms, diese Alternative aufzulösen und von einer „ungeklärten Situation“ zu sprechen. Die radikalen Reformatoren werden nicht ausgegrenzt, wie Brecht es tat, sondern als Mitgestalter der reformatorischen Anliegen und Prozesse angesehen. Weil er für Müntzer- und Täuferforscher, deren Themen auf dieser Konferenz kaum vertreten waren, tröstlich ist, soll hier ein Satz zitiert werden, der in einer Anmerkung versteckt wurde, doch in den Haupttext Hamms gehört: „Grundsätzlich muß man davon ausgehen, daß es durchaus Reformatoren und reformatorische Schriftsteller gegeben hat, die auf dem Boden des reformatorischen Schrift- und Wortprinzips gegen das römisch-katholische Kirchenwesen und seine Autoritäten tätig geworden sind, ohne ein reformatorisches, wirklich aus dem traditionellen spätmittelalterlich-katholischen Lehrsystem und Frömmigkeitswesen heraustretendes Rechtfertigungsverständnis vertreten zu haben“ (S. 287, Anm. 84).

In seiner Schlußansprache hat Thomas A. Brady, einer der Initiatoren dieser Konferenz, wieder den Bogen zum Einführungsvortrag geschlagen und angeregt, die Untersuchungen zur Reformationsgeschichte fortan mit jenen großzügigen Darstellungen der Zivilisations-, Weltwirtschafts- und Staatengeschichte zu vermitteln, in denen die Reformation bisher keine Rolle gespielt hat. Nur in diesen umfassenden Prozessen einer Weltgeschichte könne der Reformation der historische Platz angewiesen werden, der ihr gebührt, nicht *der*, sondern bescheidener, wenn ich richtig verstanden habe, *ein* Platz in der Geschichte christlicher Völker.

Hans-Jürgen Goertz

Dieter Fauth, Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht (Studien und Dokumente zur deutschen Bildungsgeschichte 43), Köln/Wien 1993, XVII, 319 S.

Untersuchungen zu Müntzers Werk unter pädagogischem Aspekt werden nicht zum ersten Mal unternommen. Die früheren Bemühungen gingen aber von einer — aus heutiger Sicht — unzulänglichen Quellengrundlage aus (z. B. G. Born 1952) oder sie waren allzusehr einem modernen Pädagogikverständnis verpflichtet (z. B. J. G. Federer 1976). Erst Ulrich Bubenheimer legte mit seinen Studien zu Müntzers Herkunft und Bildung (Leiden 1989) ein neues Fundament, auf dem sein Schüler Dieter Fauth mit seiner Arbeit aufbauen konnte. Sie ist 1989 als Dissertation in der Pädagogischen Hochschule Heidelberg eingereicht worden. Ein Teil der Veröffentlichungen zum Müntzerjubiläum 1989 konnte aber noch eingearbeitet werden.

Nach knappen einleitenden Bemerkungen zu Ziel und Aufbau der Arbeit und einer Skizze der Forschungsgeschichte stellt Fauth die bislang bekannten Informationen über Müntzers Tätigkeit als Lehrer zusammen und untersucht ihren Aussagewert. Umfassender als das in der Regel zur Kenntnis genommen wurde, kann er Müntzers pädagogisches Wirken in dem für die frühreformatorische Zeit typischen „Plattformberuf“ (Maschke) vor allem als Kollaborator (Aschersleben/Halle), Privatlehrer (Braunschweig/Frose) und Mentor (Wittenberg/Zwickau) herausarbeiten. Im 2. Kapitel über die pädagogische Sprache spürt Fauth auch der pädagogischen Verwurzelung allgemeiner Begriffe bei Müntzer nach und ordnet sie drei Ebenen zu: 1. Profaner pädagogischer Bereich (für Müntzer nur von propädeutischer Bedeutung). 2. Religiöse Bildung und Erziehung (Kritik an den traditionellen kognitiven Bildungsvorstellungen und Propagierung der Glaubensbeziehung des Volkes). 3. Die „Pädagogik Gottes“ (Müntzer „Leidenstheologie als Leidenspädagogik“).

Der Versuch, Müntzers pädagogische Begrifflichkeit in die geistesgeschichtliche Tradition einzuordnen, erbringt als Ergebnis, daß Müntzer in seinem pädagogischen Sprachfeld vor allem von der Bibel geprägt ist, daß er aber auch mystische und patristische Quellen rezipiert hat. Den grundlegenden hermeneutischen Kategorien in Müntzers Theologie, dem Begriff „ordo“ und seinen Kontextbegriffen „Anfang, Ende, Ganzes und Teile“ wendet sich Fauth im 3. Kapitel zu. Seine Darstellung vertieft die bisherige Kenntnis von Müntzers „ordo“-Denken (der Abschnitt über das „Ende“ fällt mangels wirklicher Quellenbelege etwas ab). Müntzer hat die Kategorie der Ordnung differenzierter benutzt als die Mystiker (Tauler). Bereits dieser Tatbestand

weist darauf hin, daß Müntzer noch andere Quellen kannte. Der Tertullianband aus seinem Besitz belegt das ebenfalls. Fauth analysiert Müntzers einschlägige Marginalien, zieht aber auch Quintillian und Augustin zu Rate. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß Müntzer die rhetorischen Formalkategorien (*ordo* oder Kontextbegriffe) bei Quintillian vorgefunden hat, sich mit der inhaltlichen Füllung aber Tertullian und Augustin anschloß. Erst bei Müntzer erhalten die Kategorien eine zentrale hermeneutische Funktion für die Darstellung theologischer Themen (Gotteslehre, Christologie usw.). Den klassischen und patristischen „Studien“ Müntzers insgesamt widmet Fauth sein 4. Kapitel, um die Verwurzelung in der bildungsgeschichtlichen Tradition umfassender in den Blick zu bekommen. Am breitesten ist die Platolektüre belegt, die allerdings nicht mit der Kirchenväterlektüre konkurrieren kann. Als Vertreter der nachapostolischen Zeit sind in den Augen Müntzers auch die Kirchenväter relativiert, sie entstammen bereits der Verfallszeit der Kirche. Wichtiger ist für Müntzer die „lebendige Theologie“, wie sie von den Mystikern vertreten wird. Folgerichtig untersucht Fauth im 6. Kapitel Müntzers Mystikerstudien, vor allem die Taulerlektüre im Zusammenhang mit der „Wittenberger Taulerrenaissance“ im Umkreis Luthers (S. 151). Fauth kann einsichtig machen, daß Müntzer, wie andere Zeitgenossen, die Taulerpredigten als Erbauungsliteratur, akademische Studienlektüre und Predighandbuch benutzt hat. Hans-Peter Hasses Arbeit über „Karlstadt und Tauler“ (Gütersloh 1993) konnte Fauth nicht mehr einarbeiten. Für nicht sicher belegbar hält Fauth Müntzers Seuselektüre. Ihm ist entgangen, daß Müntzer die Metapher vom Fußhader aus Seuses *Vita* mehrfach für seine Leidenstheologie in Anspruch genommen hat (Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Gütersloh 1968, S. 240 u. 245). In Müntzers Sprachgebrauch gibt es auch sonst Hinweise auf die Kenntnis von Seuse (z. B. „christförmig“). Mit der Lefèvre-Ausgabe von Texten aus der Frauenmystik und Visionstradition (u. a. Hirst des Hermas) von 1513, die Müntzer bekanntlich besessen hat, beschäftigt sich Fauth als erster ausführlich im Rahmen der Müntzerforschung. Er tritt auch erneut der Auffassung entgegen, daß Müntzer Schriften Joachims von Fiore gekannt hat. Deutlich ist, daß sich Müntzers Interesse auf eine Rezeption der praktischen Erlebensmystik richtete. Fauth stellt fest, daß Müntzers Anschauungen aber „in den seltensten Fällen ausschließlich auf die Mystik zurückzuführen“ sind. Vielmehr sind oft „vor allem biblische Traditionen lediglich in einer für die Mystik typischen Weise“ verarbeitet worden (S. 171). Das kann Fauth eindrücklich im 6. Kapitel aufzeigen, in dem er auf die von der Mystik beeinflussten Bildungsvorstellungen Müntzers eingeht. Er untersucht den „pädagogisch-my-

stischen Stufenweg“ (7 Stufen: Gottesfurcht, Verwunderung, Besprengung, Entgröbung, Entleerung, Gelassenheit, Läuterung), mit dem Müntzer an eine breite theologiegeschichtliche Tradition anknüpft, desgleichen „das Herz als pädagogisch-mystisches Symbol für die Seele bei Müntzer“ (u. a. Interpretation von Müntzers Siegelvarianten). Fauths Darstellung von Müntzers Menschenbild im 7. Kapitel ist weithin identisch mit seinem Beitrag „Das Menschenbild bei Thomas Müntzer“ in dem Aufsatzband *Der Theologe Thomas Müntzer* (Berlin/Göttingen 1989, S. 39–61). In einem Schlußabschnitt faßt der Autor seine Ergebnisse zusammen und benennt eine Reihe von Desideraten im Hinblick auf Müntzers Bildung.

Fauths Untersuchungen erhellen viele schwierige Passagen in Müntzers schriftlichem Nachlaß oder vertiefen das bisherige Verständnis. Er vermeidet die Engführung einer monokausalen Ableitung von Müntzers Gedanken aus der geistesgeschichtlichen Tradition, indem er die Einsichten bekräftigt und ergänzt, die in jüngster Zeit gewonnen worden sind: Müntzer war vorwiegend der biblischen Tradition verpflichtet, setzte sich jedoch auch mit Autoren des klassischen Altertums, mit den Kirchenvätern und mit der spätmittelalterlichen Mystik auseinander. Zu Recht betont Fauth, daß Müntzer „die Bildungsgüter nicht einfach übernimmt, sondern die traditionellen Inhalte in neue, oft überraschende Zusammenhänge bringt“ (S. 246). Müntzers Originalität deutliche Konturen zu geben, bleibt der weiteren Forschung vorbehalten. Fauths Nachweise in der Bildungstradition und seine vielen weiterführenden Einzelinterpretationen sind dabei zu beachten (Kapitel 2, 3, 6, 7), desgleichen seine Hinweise auf bislang kaum zur Kenntnis genommene Vergleichsautoren aus Müntzers gedanklichem oder geographischem Umfeld (Jörg Haug, Nikolaus Krumpach). Methodisch wichtig ist sein Nachweis, daß die Ausgaben der von Müntzer rezipierten Autoren in Textbestand und Sprachform oft erheblich von den heute gängigen Editionen (z. B. Taulerpredigten) abweichen.

Fragen erheben sich selbstverständlich ebenfalls zu dieser Arbeit, Fragen nach dem tatsächlichen Stellenwert der Lektüre für Müntzers Theologie, aber auch zur Verschränkung von Müntzers Glaubenspädagogik mit seinem Wirken. Die klaren und didaktischen Einführungen in die einzelnen Kapitel erwecken zuweilen den Eindruck, daß mehr angekündigt wird, als dann einzulösen ist. An einigen Stellen ist der Autor der Gefahr der Überinterpretation sicher nicht entgangen, beispielsweise wenn er das Rhegiuszitat von 1524 als „das früheste Zeugnis für eine Verbindung Müntzers mit den Bauern“ versteht (S. 110, Anm. 122) oder wenn er Müntzers Übersetzung eines traditionellen Mettenpsalms als Wahl eines Beispiels für

Gottes pädagogisches „Grimmen“ bezeichnet (S. 72). Es ist auch nicht akzeptabel, wenn Kinder- bzw. Jugendbuchautoren wie Forschungsliteratur behandelt werden (S. 45: Kruschel; S. 113: Zitelmann). Doch das sind Kleinigkeiten. Sie ändern nichts am Gesamturteil, daß Fauth mit seiner Arbeit einen weiterführenden Forschungsbeitrag vorgelegt hat.

Siegfried Bräuer

Alejandro Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor (Göttinger Theologische Arbeiten 48) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990, 313 S., brosch.

Seit den siebziger Jahren hat die Forschung sich bemüht, Karlstadt zu rehabilitieren, dessen Ruf von Luther und der sogenannten Luther-Renaissance nach dem Ersten Weltkrieg arg in Mitleidenschaft gezogen worden war. Man hat vor allem versucht, Karlstadt als eine wichtige Figur in der reformatorischen Bewegung darzustellen (J. Preus, R. Sider, U. Bubenheimer und C. A. Pater).

Diese positive Sicht der Bedeutung Karlstadts für die Reformation wird auch von Alejandro Zorzin geteilt. Im ersten Teil seiner Göttinger Dissertation skizziert Zorzin die Veröffentlichungen von zwanzig Autoren, um die Ratio der deutschen und lateinischen Editionen aufzuzeigen, die Anzahl der übersetzten Schriften und die Anzahl der Schriften zu bestimmen, die pro Jahr zwischen 1518 und 1526 veröffentlicht wurden. Nach Zorzin war das herausragende Charakteristikum von Karlstadts Publikationsgeschichte der Übergang von einer überwiegend lateinischen zu einer überwiegend deutschen Produktion (1519/1520: 30 % lateinisch, 70 % deutsch). Karlstadt setzte diesen Trend 1521 fort und schrieb von 1522 an nur noch in deutscher Sprache. Gemessen an der Gesamtzahl der Schriften und Ausgaben ordnet Zorzin Karlstadt unter den reformatorischen Autoren nächst Luther und Melanchthon als den dritten Publizisten ein, jedoch als zweiten, wenn nur die deutschen Schriften und Ausgaben gezählt werden. Karlstadts deutsche Produktion war, verglichen mit derjenigen Melanchthons, mehr als doppelt so groß. Auf dieser statistischen Grundlage kann Zorzin überzeugend argumentieren, daß Karlstadt einer der populärsten und profiliertesten Pamphletisten der Reformation gewesen sei (S. 35 ff. und 80-83).

Zorzin beginnt den zweiten Teil seines Buches, indem er Karlstadts Schriftkorpus in verschiedene Perioden einteilt. Die Zäsuren bilden Publikationspausen von mindestens zwei Monaten. Diese Periodisierung ist irgend-

wie zufällig, da sie nicht notwendigerweise mit der wechselvollen Entwicklung von Karlstadts Einstellungen korrespondieren muß. Doch scheint sie für Zorsins Absicht nützlich zu sein, einzelne, festumrissene Perioden der Publikationsgeschichte zu untersuchen. Nachdem Zorzin jeden Publikationsblock erörtert hat, listet er die Schriften Karlstadts auf, ermittelt ihren Umfang, die Anzahl der Ausgaben und Nachdrucke, nennt das Erscheinungsdatum, den Erscheinungsort und bestimmt den Typ der Flugschrift (z. B. Kommentar oder Thesenreihe). Das ist für diejenigen tatsächlich sehr nützlich, die gerade dabei sind, sich in das Schrifttum Karlstadts einzuarbeiten.

Der erste Publikationsblock umfaßt die Zeit von Mai 1518 bis Februar oder März 1520, eine Periode, in der Karlstadt vor allem damit beschäftigt war, mit seinen gelehrten altgläubigen Widersachern zu diskutieren. Deshalb schrieb er hauptsächlich, aber nicht nur in lateinischer Sprache. Sein zweiter Publikationsblock (die zweite Hälfte des Jahres 1520) fiel in die erste Periode, in der er begann, vor allem in deutscher Sprache zu schreiben und als Leser den gelehrten Laien ins Auge zu fassen. Während des dritten Publikationsblocks (Mitte 1521 bis April 1522) befand sich Karlstadt auf der Höhe seiner Produktivität und veröffentlichte siebzehn Schriften in elf Monaten (S. 95). Wie man vermuten könnte, korrespondiert diese Periode mit seiner Führungsrolle in der Wittenberger Bewegung. In seinen letzten drei Publikationsblöcken begann Karlstadt, sich an eine immer weitere Leserschaft zu wenden, indem er sich von den Gelehrten zu den einfachen Laien wandte, die er im fünften und sechsten Publikationsblock als „Brüder“ anredete (S. 219).

Um die Auffassung weiter zu untermauern, Karlstadt habe sich zu einem Anwalt des Laienchristentums entwickelt, diskutiert Zorzin vier Flugschriften, die aus verschiedenen Perioden stammten. Die erste Flugschrift, die er betrachtet, ist *Verba Dei* (1519/20), eine lateinische Abhandlung, die sich gegen Johann Ecks Meinung richtet, daß die Laien nicht derselben theologischen Diskussion ausgesetzt werden sollten wie die Gelehrten. Später, meint Zorzin, habe Karlstadt die volkssprachliche Schrift *Eine Frage* (1524) als Anwalt eines Laien geschrieben, der die biblische Grundlage einer Predigt bestritt, die über Maria als Mittlerin zwischen Gott und Menschheit gehalten wurde. Und im selben Jahr veröffentlichte Karlstadt zwei deutsche Dialoge, in denen er die Meinung vertrat, daß der gemeine Mann die Macht habe, das Wort Gottes unabhängig von jeder Lehrautorität auszulegen. Zorzin schlußfolgert aus der Analyse dieser Flugschriften, daß Karlstadts Botschaft sich zunehmend den Laien zuwandte und den gemeinen Mann idealisierte.

Sicherlich hat Zorzin einen hilfreichen Beitrag zur Karlstadt-Forschung geleistet. Er hat sowohl die überlieferten als auch die unvollendeten oder verschollenen Schriften, von welchen man aus anderen Quellen weiß, registriert und bestimmt (Anhang 1). Diese Registrierung kann als Ergänzung zur Bibliographie von Freys/Barge genutzt werden. Zorzin vermag der Bibliographie sogar noch eine Schrift hinzuzufügen, von der er glaubt, daß sie Karlstadts verschollener Dialog über die Taufe sei (zur weiteren Diskussion s. A. Zorzin, *Karlstadts Dialogus vom Tauff der Kinder in einem Wormser Druck aus dem Jahr 1527*, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 1988). Für diese Beiträge sind wir ihm dankbar.

Zorzins Buch vermittelt den Eindruck, als sei es eine Serie von Anhängen, die von zwei allgemeineren Themen zusammengehalten werden: von der Frage nach Karlstadts Bedeutung für den Gang der Reformation und von der Beobachtung, daß die Adressaten sich von den Gelehrten zu den halbgebildeten Laien und zum gemeinen Mann gewandelt haben. Diese Themen sind in Wirklichkeit jedoch nicht neu. Man wußte es längst, daß Karlstadt sich den Laien zugewandt und das Bild vom gemeinen Mann idealisiert hatte, besonders während seiner Orlamünder Zeit. Darüber hinaus ist die Bedeutsamkeit Karlstadts schon deutlich genug in der neueren Forschung herausgearbeitet worden. Doch die statistische Evidenz, die Zorzin für sein Argument beibringt, vermag diese positive Einschätzung zusätzlich zu erhärten. Sie eignet sich als Munition, um diejenigen zu bekämpfen, die noch meinen, Karlstadt habe mit seinen Ansichten nur einen historiographisch zu vernachlässigenden Einfluß auf die reformatorische Bewegung ausgeübt.

William McNiel

Thomas Hanimann, Zürcher Nonkonformisten im 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung zur Geschichte der freien christlichen Gemeinde im Ancien Régime, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1990, 343 S.

Der Aufschwung bei der Erforschung des Täuferturns während der vergangenen Jahrzehnte blieb bisher — zumal was den schweizerischen Raum angeht — weitgehend auf das 16. Jahrhundert beschränkt. Über die spätere Zeit liegen zwar regionale Darstellungen vor, doch handelt es sich dabei fast ausnahmslos um ältere Arbeiten. Ernst Müllers Berner Täufer, sowie Paul Burckhardts und Eduard Thurneysens Veröffentlichungen über das Basler Täuferturn stammen aus den 1890er Jahren, und auch die Studien über den

Aargau von Jakob Heiz (1902), über Zürich von Cornelius Bergmann (1916) und über Solothurn von Gotthold Appenzeller (1938 ff.) liegen mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Dasselbe gilt für die erste Auflage von Samuel Henri Geisers Werk über die Taufgesinnten Gemeinden (1931). Interessanterweise rückte das Täuferium in den letzten Jahren nun von einer anderen Seite vermehrt ins Blickfeld. Im Zuge der intensivierten Erforschung des Pietismus wird immer wieder die Frage nach allfälligen Querverbindungen zum Täuferium gestellt. Und genau dies geschieht auch im Buch von Thomas Hanimann über die Zürcher Nonkonformisten im 18. Jahrhundert.

Im Vordergrund seiner Arbeit steht dabei zwar keineswegs das Täuferium, obwohl er auch dieses zu den nonkonformistischen Bewegungen des behandelten Zeitraums zählt (S. 192). In einem ersten Hauptteil seiner Arbeit (S. 12-150) geht der Autor chronologisch vor. Er portraitiert dabei quer durch das 18. Jahrhundert hindurch einerseits einzelne besonders markante Persönlichkeiten wie Johann Heinrich Bodmer, Beat Holzhalb oder David Redinger. Andererseits stellt er ausgewählte regionale Gruppen von religiösen Nonkonformisten vor, etwa den täuferischen Kreis von Richterswil, das „Konventikelwesen“ von Winterthur in seiner Auseinandersetzung mit den deutschen Inspirierten sowie separatistische Zirkel in Bauma, Uster und im Knonaer Amt. Hier wie dort gelingt es dem Autor, das gesamte Umfeld dieser Menschen und ihrer Zeit gut sichtbar zu machen. Im zweiten Teil (S. 151-292) geht der Autor thematisch vor. Zur Sprache kommen dabei Einheit und Vielfalt der Sichtweisen Zürcher Nonkonformisten zu Fragen wie Schriftverständnis, Kirchenbegriff, Mission oder Stellung zur Gesellschaft. Den Abschluß des Buches bilden eine ausführliche und informative Bibliographie sowie ein Anhang mit ausgewählten Dokumenten, worunter sich ein Brief von 1706 aus dem elsässischen Heidolsheim mit interessanten Bemerkungen zum dortigen Täuferium befindet.

Seit den Arbeiten von Bergmann galt als erwiesen, daß es nach der Mitte des 17. Jahrhunderts aufgrund von Verfolgung, Ausweisung und Auswanderung in Zürich keine namhafte täuferische Präsenz mehr gab. Dieser Befund muß aufgrund der Forschungen von Hanimann wieder in Frage gestellt werden. Zwar lag das Hauptaugenmerk seiner Arbeit nicht auf dem Täuferium. Um so bemerkenswerter ist es, wenn er in seiner Studie dennoch immer wieder Täufer erwähnt, die entweder stets auf zürcherischem Territorium lebten oder nach einer früheren Ausweisung dorthin zurückkehrten. Besonders erwähnenswert ist dabei der täuferische Kreis in Richterswil (vgl. 12 ff., 172 ff.). Er läßt sich bis um 1750 nachweisen und entfaltete eine erstaunliche missionarische Aktivität, die schlecht zur allgemeinen Einschätzung des Täufers

tums jener Zeit als einer sich abkapselnden und erlahmenden Bewegung passen will. Ob und inwiefern dabei täuferische Überzeugungen im Raum Zürich in nominell nicht-täuferischen Kreisen weiterlebten, bedarf näherer Untersuchung. Dabei wird insbesondere zu fragen sein, in welchem Ausmaß solche Gruppierungen eine Rolle spielten bei der Formierung von „Neutäufer“-Gemeinden im Umfeld von Samuel Fröhlich im 19. Jahrhundert (S. 142). Ein anderes wichtiges Fazit von Hanimanns Studie ist — auch hier! — der Nachweis von offenbar recht zahlreichen Berührungspunkten zwischen religiösem Nonkonformismus und Täuferum. Namentlich die Kontakte zwischen Teilen der Zürcher Landbevölkerung und ihren früher ins Elsaß oder die Pfalz ausgewanderten oder ausgewiesenen täuferischen (Ex-)Landsleuten scheint bis weit ins 18. Jahrhundert hinein eine wesentliche Rolle gespielt zu haben. Im Kampf gegen Pietismus und Separatismus auf eigenem Territorium versuchten Obrigkeit und Kirche darum immer wieder, „die verderbliche[n] Quellen der Verführung zu verstopfen, welche in gegenwertigem Fahl vornemlich das sehr gemeine Hinreisen zu den elsassischen Teuffern, dennoch die heimlich communicierte verführische Bücher, und dann die Hochachtung der teufferischen Lehr und Leben, auch bei denen, so von ihnen nicht gesogen haben wollen, zu nennen sind“ (Zitat von 1706, S. 19).

Angesichts dieser zahlreichen Querverbindungen liegt es nahe, auch gegenseitige Abhängigkeiten im theologischen Bereich nicht auszuschließen. Besonders bei der Ablehnung der Kindertaufe und der Verweigerung des Kriegsdienstes seitens etlicher Zürcher Nonkonformisten nimmt Hanimann einen gewissen täuferischen Einfluß an, ohne ihn aber im Detail qualitativ oder quantitativ näher bestimmen zu können. Es ist aber doch bezeichnend, wenn ein so einflußreicher Zürcher Pietist wie Jakob Rathgeb dem Rietmüller von Dietlikon bezeugt, daß er sich intensiv mit täuferischer Ethik befaßt und eigens dazu im Bernbiet Erkundigungen eingeholt hat, um Genaues darüber zu vernehmen (S. 224). Interessant ist ebenfalls, daß Hanimann einen möglicherweise namhaften Einfluß der um 1708 entstandenen Schwarzenauer Täufer oder Dunkers (heute: Church of the Brethren) auf die Zürcher Nonkonformisten postuliert (S. 247 ff., 299 f.) Leider vermag er dazu aber keine stichhaltigen Belege zu liefern. (Der in diesem Zusammenhang genannte Johann David Gmehlin aus dem Südbadischen jedenfalls war wohl zeitlebens nie ein Täufer, sondern stand vielmehr der Bewegung der Inspirierten nahe.) Die Bedeutung von Hanimanns Studie liegt meines Erachtens nicht so sehr darin, daß er in seinen sorgfältigen Quellenuntersuchungen umwälzend Neues zutage gefördert hätte. Vielmehr ist vieles davon wenigstens in groben Zügen durchaus bekannt seit den monumentalen Arbeiten von Wilhelm

Hadorn (1901) und Paul Wernle (1923 f.) zum Schweizer Pietismus. Was Hanimanns Buch so lesenswert macht, das ist vorerst seine einfühlsame und plastische Darstellung des Ringens von Menschen, deren Glaube und Frömmigkeit über die traditionellen kirchlichen Angebote hinausdrängte. Diese Dynamik solchen geistlichen Aufbrechens nachzuzeichnen im spannungsvollen Wechsel von Anpassung und Widerstand gegenüber den Ansprüchen geistlicher und weltlicher Obrigkeiten — darin liegt ein Hauptanliegen des Autors. Aus seiner Sympathie mit nonkonformistischen, freikirchlichen Modellen macht er dabei kaum ein Hehl: „Sowohl aus theologischer wie auch aus kirchenhistorischer Sicht müssen die Leistungen und Anliegen solcher Randgruppen heute ernst genommen werden“ (S. VIII). Ein zweiter Grund, warum das Buch auch gerade aus täufergeschichtlicher Perspektive bedeutsam ist: Wer die neuere Geschichte und aktuelle Gegenwart der Mennonitengemeinden zumal des süddeutsch-elsässisch-schweizer Raumes verstehen will, wird nicht darum herum kommen, sich mit der Geschichte des Pietismus sowie mit dessen Einfluß auf das Täufertum zu beschäftigen. Es ist zu wünschen, daß Hanimanns Studie diesbezüglich weitere regionale Einzeluntersuchungen anzuregen vermag.

Hanspeter Jecker

Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (Historisch-Theologische Studien Bd. 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991, VII und 343 S., brosch.

In den siebziger Jahren wurden die ersten Schritte unternommen, die Geschichte der Freikirchen unter dem Regime des Nationalsozialismus zu untersuchen. Angefangen haben die Mennoniten damit, das dunkle Kapitel ihrer jüngsten Vergangenheit aufzuarbeiten (Hans-Jürgen Goertz und Diether Götz Lichdi), gefolgt sind ihnen die Methodisten (Karl-Heinz Voigt) und die Baptisten (Günter Balders). Schließlich hat der methodistische Pfarrer Karl Zehrer 1986 seine Leipziger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1978 über *Die Evangelischen Freikirchen und das Dritte Reich* in gekürzter Fassung veröffentlicht. Das war ein mühsamer, aber damals schon längst überfälliger Anfang. Die Quellenbasis war noch schmal, die Fragestellungen waren unausgereift und die Urteile teilweise scharf oder apologetisch, oft auch sehr allgemein. Der Versuch einer Gesamtdarstellung, den Zehrer unternommen hatte, war zwar nützlich, aber er kam zu früh.

Inzwischen ist eine neue Generation von Untersuchungen herangewachsen, zunächst die beiden unveröffentlichten Dissertationen von James A. Dwyer über *The Methodist Episcopal Church in Germany, 1933-1945* (Evanston 1979) und von Günther Kösling über *Die deutschen Baptisten 1933/34* (Marburg 1980). Dwyer hat sich eng an methodistisches Quellenmaterial gehalten und die allgemeine kirchliche Situation, in die der Methodismus verflochten war, nicht in den Blick genommen; und Kösling hat dargestellt, wie sich die Anfangsprobleme der Baptisten im Spiegel ihrer Zeitschriften zeigten. Auf einer erweiterten Quellenbasis, mit einer ausgereifteren Einstellung und mit höherem theologischen und geschichtswissenschaftlichen Anspruch sind zuletzt die Dissertationen von Herbert Strahm über *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich* (1989) und von Andrea Strübind über *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“* (1991) geschrieben worden. Beide Untersuchungen haben Maßstäbe gesetzt, an denen sich künftige Arbeiten ausrichten werden, hoffentlich bald einmal auch eine Dissertation über die Mennoniten im Dritten Reich.

Was für die umfangreiche Untersuchung Strahms gilt (s. meine Besprechung in der Theologischen Literaturzeitung 117, 1992, Sp. 762–765), trifft auch auf das Buch Andrea Strübinds zu: Es ist geschichtswissenschaftlich versiert, theologisch reflektiert, überhaupt nicht apologetisch und mit kritischer Sympathie für diejenigen geschrieben, die in schwieriger und leidvoller Zeit für ihre Kirche sprechen mußten und leider versagt haben.

Die Verfasserin gehört selber einer Baptistengemeinde an und kann den Umstand nutzen, daß der Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden 1984 ein Schuldbekenntnis formuliert hat, das an Klarheit nichts zu wünschen übrig ließ: „Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche verbunden und ebenso versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen. Es beugt uns, daß wir als deutscher Bund der ideologischen Verführung jener Zeit oft erlegen sind und nicht größeren Mut zum Bekenntnis für Wahrheit und Gerechtigkeit bewiesen haben“ (S. 322). So brauchten historische Beobachtungen und theologische Urteile nicht mit Rücksicht auf die heutigen Gemeinden verharmlost, „frisirt“ oder verschleiert zu werden. Diese Dissertation ist ein schöner Beleg dafür, daß ein aufrichtiges Gemeindebekenntnis auch den Weg zum wissenschaftlichen Umgang mit der eigenen Geschichte öffnet.

A. Strübind hat ihre Dissertation, die von Gerhard Besier an der Kirchlichen Hochschule in Berlin betreut wurde, sorgfältig angelegt. Sie hat über den Zustand und die Aussagekraft der Quellen und über die Möglichkeiten, die

sie eröffnen, ebenso wie über die Grenzen, die sie ziehen, nachgedacht. Das kongregationalistische Selbstverständnis der Baptisten hätte es nahegelegt, die Verwicklung der einzelnen Lokalgemeinden in den nationalsozialistischen Alltag zu untersuchen, um die Situation genau zu erfassen, in der sich die Baptisten konkret befanden. Doch die Quellen geben darüber kaum Auskunft. Sie lassen es nur zu, die übergemeindlichen, gelegentlich in Spannung zu den Lokalgemeinden stehenden Leitungsgremien des Bundes der Baptistengemeinden ins Auge zu fassen.

Im Zentrum steht die Tätigkeit Paul Schmidts, der als Bundesdirektor und Schriftleiter einer Gemeindezeitschrift die Geschicke der Baptisten gelenkt hat. So sehr die Leitungsgremien sich das Führerprinzip auferlegt und versucht haben, geschlossen aufzutreten, hat A. Strübind jede Gelegenheit genutzt, auch abweichende, ja geradezu oppositionelle Stimmen auf allen möglichen Ebenen zu Wort kommen zu lassen. So gelingt es ihr, eine Meinungsvielfalt im Baptismus aufzudecken, die man in diesem Ausmaß bisher nicht erwartet hatte: regimefeindliche und regimefreundliche genauso wie zögerlich-apolitische und taktisch-verhüllt argumentierende Stimmen. Auf diese Weise entsteht nach und nach der Eindruck, daß die Position, die die Leitungsgremien zum Nationalsozialismus einnahmen, so etwas wie eine mittlere Linie im innerbaptistischen Meinungsspektrum darstellte. Bemerkenswert ist nun, daß A. Strübind ihr Urteil nicht an der „goldenen Mitte“ ausrichtet, sondern ihre theologische Reflexion auf ein breiteres Beobachtungsfeld gründet.

Erstens ist es die allgemeine Geschichte der Baptisten, in der täuferischer Nonkonformismus sich mit dem Gefühl verband, als Kirche nicht anerkannt zu werden. *Zweitens* ist es die besondere Geschichte der Baptisten in der Weimarer Republik, in der die von ihnen vertretene Trennung von Thron und Altar zwar allgemein vollzogen, in der aber keine Sympathie für einen angeblich atheistischen demokratischen Staat entstanden war. *Drittens* sind es die theologische Entwicklung und die parteipolitische Betätigung Schmidts im *Christlich-Sozialen Volksdienst*, die starke Vorbehalte gegenüber dem aufkommenden Nationalsozialismus an den Tag legten. *Viertens* ist es die theologische und kirchenpolitische Grundhaltung der Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche, *fünftens* die antirassistische und antifaschistische Position der Vertreter des Weltbaptismus auf der Versammlung der *Baptist World Alliance* 1936 in Berlin, und *sechstens* sind es die Auseinandersetzungen auf der *Weltkonferenz für Praktisches Christentum* 1937 in Oxford, auf der Schmidt und der Methodistenbischof Otto Melle sich als Vertreter der Vereinigung evangelischer Freikirchen dazu mißbrauchen ließen,

die nationalsozialistische Politik gegenüber den Kirchen zu verharmlosen und zu rechtfertigen, nachdem den Delegierten der evangelischen Landeskirchen ein Reiseverbot auferlegt worden war. Diese Beobachtungsfelder werden chronologisch dargestellt, wobei das Gewicht auf den Jahren 1933/34 liegt. Hier sind, wie zurecht betont wird, die entscheidenden Weichen für die Haltung der Baptisten zum Nationalsozialismus gestellt worden.

Wie alle anderen Freikirchen sahen auch die Baptisten sich der Gefahr ausgesetzt, in die vom Regime zunächst angestrebte Reichskirche eingegliedert zu werden. Sie mußten alle Kräfte aufbieten, das Regime nicht zu reizen, sondern sich ihm gegenüber loyal zu verhalten, um den Bestand der eigenen Konfession nicht aufs Spiel zu setzen. Dabei kam ihnen der Umstand zugute, daß sie zwischen der politischen Führung, vor allem Adolf Hitler, und den nationalsozialistisch orientierten Deutschen Christen unterscheiden konnten. Dem Führer wurde vertraut, weil er einerseits zwischen Religion und Politik trennte und sich andererseits zu einem „positiven Christentum“ bekannte, während die Deutschen Christen abgelehnt wurden, weil sie Politik und Religion miteinander vermischten und die christliche Botschaft nationalsozialistisch überfremdeten. Obwohl in der Person Schmidts und in zahlreichen Stimmen aus dem Baptismus im In- und Ausland Ansätze zu einem grundsätzlichen Widerstand gegen das Regime vorhanden waren, haben die Baptisten offiziell doch den Weg der Anpassung gewählt und sich auf die religiöse Innerlichkeit, die in ihrer Geschichte ja nicht ohne Tradition war, zurückgezogen. Dieser Prozeß wird von A. Strübind deshalb so überzeugend nachgezeichnet, weil sie zunächst versucht hat, so oft es ging, die nicht immer regimetreue Haltung der Baptisten herauszustreichen. Besonders am Verhalten Schmidts wird deutlich, wie die oppositionellen Abwehrkräfte allmählich nachließen bzw. theologisch ausgehöhlt wurden. Loyalität oder auch nur Neutralität gegenüber einem totalitären Regime, das ist das klare Urteil der Verfasserin, mußten zum Versagen gegenüber dem Auftrag der eigenen Kirche führen. Die Freikirche wurde zu einer unfreien Kirche (S. 316). Freiheit der Kirche meint nicht jenes Maß an Verkündigung, das der Staat der Kirche gewährt, sondern ist die Freiheit, die das Wort Gottes selber schafft. „Zu dieser Freiheit bekannten sich die Verantwortlichen des Bundes nicht, was sich auch in ihrer Verkündigung niederschlug; wurden doch das eine Evangelium an Juden und Heiden, die großen Verheißungen Israels sowie die unantastbaren Gebote Gottes nicht mehr öffentlich und gegen alle Widerstände proklamiert“ (S. 321).

Der Maßstab für dieses Urteil wird nicht von außen oder nachträglich an das Verhalten der Baptisten angelegt, sondern ergibt sich aus den theologischen

Ansätzen, die im Baptismus selber vorhanden und die während dieser Zeit nicht ganz vergessen waren. Er ergibt sich auch aus dem Vorbild der Bekennenden Kirche, die zeigte, daß Widerstand möglich war. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Geschichte der Baptisten im Dritten Reich zu einer Geschichte der Deformation einer konfessionellen Identität.

Die Preisgabe der nonkonformistischen Entstehungsimpulse, die Anpassung an nationalsozialistische Erwartungen, das Gefühl, nach langer Diskriminierung endlich anerkannt zu werden, die Unterscheidung zwischen dem Führer und den Deutschen Christen, die Scheu vor dem Martyrium, vor allem aber die Vorstellung einer auf die fromme Innerlichkeit ausgerichteten missionarischen Verkündigung, die sich als politisch neutral (interessanterweise mit einer Variante der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre begründet) oder als apolitisch darstellte und deshalb vorerst auch geduldet werden konnte, waren die Gründe, die A. Strübind für das Versagen anführte. Der Hauptgrund für dieses Versagen, wie die Verfasserin zusammenfassend meinte, war ein „missionsorientierter Reduktionismus“ (S. 319). Genaugenommen war das nicht eine im Laufe der Geschichte erst erworbene theologische Verengung, sondern (was nicht ganz klar herauskommt) eine Neigung, die der Baptismus von Anfang an in sich trug und die sich in Verbindung mit den anderen Gründen so verheerend auswirkte.

So ist eine historisch und theologisch vorzügliche Darstellung entstanden, die wissenschaftlich ausgewiesen und für die Vergangenheitsbewältigung der baptistischen Gemeinden überaus nützlich ist. Sie ist auch für die Menoniten lehrreich.

A. Strübind hat besonderen Wert auf die kirchenpolitische und theologische Argumentation gelegt. In den Hintergrund sind dagegen Aspekte getreten, die man allgemeinhistorisch oder sozialgeschichtlich nennen könnte. Wichtig wären Aussagen darüber, welchen gesellschaftlichen Schichten die Gemeindeglieder bzw. Leitungspersonlichkeiten angehörten (mittleres Bürgertum, Kleinbürgertum, Arbeiterschaft?), wie stark die Mitgliedschaft von Gemeindegliedern in den verschiedenen Gliederungen der nationalsozialistischen Bewegung war, welche Einflußmöglichkeiten sie auf die Partei hatten, auch ganz einfach, wieviele Mitglieder die Gemeinden insgesamt hatten und wo sich ihre Verbreitungsgebiete befanden (in ländlichen Bezirken, in Städten, in Industriegebieten, im östlichen Grenzland?). Auch solche Aspekte haben eine Erklärungskraft. Um es an einem Beispiel zu zeigen: Der Rückzug in die Innerlichkeit konnte im Grunde zweierlei bedeuten, zum einen das politische Geschehen sich selber zu überlassen (oft apokalyptisch gerechtfertigt) oder zum andern das religiöse und politische Verhalten in der eigenen Person zu trennen.

Letzteres wird sicherlich die Art gewesen sein, die am häufigsten praktiziert wurde. Dafür gab die lutherische Variante der Zwei-Reiche-Lehre das gute Gewissen. Das aber heißt, daß weltanschauliche und politische Vorstellungen auf unkontrollierte Weise, theologisch nicht kritisch bedacht und religiös nicht normiert, Eingang in das Verhalten der Baptisten gefunden und ihren Anpassungsprozeß vielleicht stärker als theologische Fehlgargumente bestimmt haben. Möglicherweise haben auch sie das theologische Denken nach und nach durchsetzt und verdorben, denn sicherlich haben die Leitungsgremien nicht nur die Erwartungen der politischen Führung, sondern auch die Ängste, Wünsche und politischen Entscheidungen ihrer Mitglieder berücksichtigt, als es galt, richtungsweisende Entscheidungen zu treffen.

Für solche Aspekte gäbe es vielleicht doch genügend Anhaltspunkte im Quellenmaterial, und solche Betrachtungen könnten dazu beitragen, das Bild zu erweitern, nicht nur übergemeindliche Leitungsgremien und Leitfiguren in den Blick zu nehmen, sondern noch stärker, als es bisher geschehen ist, die Realität in den Gemeinden wahrzunehmen. Als eine kirchengeschichtliche Untersuchung wird aber das Buch von Andrea Strübind vorbildlich und wegweisend bleiben.

Hans-Jürgen Goertz

Hubmaier in heutigem Deutsch

Aus Anlaß der Theologischen Woche, die der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland 1994 veranstaltet, ist eine neuhochdeutsche Ausgabe des Traktates *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*, den der Täufer Balthasar Hubmaier 1525 geschrieben hat, im Oncken Verlag, Wuppertal und Kassel, erschienen (65 S.), mit einer Einführung aus der Feder von Christoph Windhorst (wiederabgedruckt aus: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren*, C. H. Beck, München 1978, S. 125–136).

MGBI

Erinnerung an Harold S. Bender

Vom 13. bis 15. Oktober 1994 fand am Goshen College in Goshen, Indiana, eine Konferenz zur Erinnerung an die Rede über „The Anabaptist Vision“ statt, die Prof. Harold S. Bender 1943 vor der American Society of Church History hielt und die einen großen Einfluß auf die Täuferforschung ausgeübt hat. In zahlreichen Vorträgen wurden die verschiedenen Aspekte des Täuferbildes, das Bender einst zeichnete, beleuchtet: ein umfangreiches und vielseitiges Programm. Es fällt nur auf, daß sich unter den Rednern niemand befand, der in den letzten Jahrzehnten maßgeblich daran beteiligt war, dieses Täuferbild zu überwinden und die Täuferforschung einen großen Schritt voranzutreiben.

H.-J. Goertz

Untersuchung zur Polemik gegen die Täufer

Dale J. Grieser, *Seducers of the Simple Folk: The Polemical War against Anabaptism (1525-1540)*, Theol. Diss., Harvard University, Cambridge, Mass., 1993, IV und 429 S., zu beziehen unter der Bestellnr. 9328540 bei UMI, 300 N. Zeeb Rd., Ann Arbor, Mi., USA.

Mit seiner Dissertation, die von Mark Edwards an der Harvard University (Divinity School) betreut wurde, stellt sich Grieser auf den Boden der neueren Täuferforschung und nimmt unter sozialgeschichtlichem Blickwinkel noch einmal die polemischen Schriften in Augenschein, die gegen die Täufer geschrieben und früher bereits theologie- bzw. ideengeschichtlich untersucht wurden (H. Fast, J. Oyer). Dabei interessiert ihn weniger das theologische Argument an sich, als vielmehr die gesellschaftliche Wertvorstellung,

die ihm zugrundeliegt (Taufe, Eid, Gütergemeinschaft, Amt bzw. Dienst, die Herrschaft der Täufer zu Münster). Auf diese Weise eröffnen sich Einsichten in den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, in dem das Täuferturn Gestalt annahm. „Diese Dissertation hat schlüssig gezeigt, daß die Sorge um die gesellschaftliche Ordnung der eigentliche Grund für die Kontroverse mit den Täufem war“ (S. 386). Die historische Bedeutsamkeit des Täuferturns, folgert Grieser, muß von der revolutionären Gefahr her verstanden werden, von der die Zeitgenossen sich herausgefordert fühlten, ihre eigenen Positionen im entschiedenen Gegenzug zu klären und zu festigen.

MGBI

Polnische Dissertation über die Mennoniten

Edmund Kizik, *Mennonici w Gdansku, Elblagu i na Zulawach Wislanych w drugiej Polowie XVII i w XVIII Wieku. Studium z dziejow malej Spolecznosci wyznaniowej, Gdanskie Towarzystwo Naukowe, Gdansk 1994, 268 S. brosch.*

Diese Dissertation eines polnischen Historikers, der bereits Aufsätze in *The Mennonite Quarterly Review* und in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* veröffentlicht hat, ist in polnischer Sprache erschienen. Beigegeben wurde diesem Buch zum Glück eine deutsche Zusammenfassung (S. 263 bis 268). Der übersetzte Titel lautet: Die Mennoniten in Danzig, Elbing und im Weichselwerder in der zweiten Hälfte des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte einer kleinen Religionsgemeinschaft.

MGBI

Hinweise auf neue Bücher

The Writings of Dirk Philips (1504–1568), translated and edited by Cornelius J. Dyck, William E. Keeney, Alvin J. Beachy (Classics of the Radical Reformation, Vol. 6), Herald Press: Scottdale, Pa., Waterloo, Ont. 1992, 697 S., Ln.

Vor zwanzig Jahren hat das *Institute of Mennonite Studies* (Elkhart, Ind.) damit begonnen, Texte wichtiger Täufer in englischer Sprache herauszugeben. So waren umfangreiche Quellensammlungen mit den Schriften Michael Sattlers (1973), Pilgram Marpecks (1978), mit Dokumenten zum Täuferturn allgemein (1981) und dem Schweizer Täuferturn im besonderen (1985) entstanden. Hinzugesellt haben sich inzwischen Übersetzungen der Schriften Balthasar Hubmaiers (1989) und jetzt des Werks von Dirk Philips. Die Schriften von Menno Simons liegen in einer separaten Ausgabe bereits seit 1956 in englischer Sprache vor; mit Dirk Philips, dem bedeutendsten Mit-

arbeiter Menno, ist es den nordamerikanischen und englischen Lesern der Täufergeschichtsschreibung jetzt möglich, sich einen tieferen Einblick in die Anfänge der Mennonitengemeinden zu verschaffen. Philips ist zwar nicht so originell wie Menno Simons, er vermag aber die besonderen theologischen Einstellungen systematisch und eingängig zugleich zu formulieren (vor allem in seinem Enchiridion). Über ihn erhalten wir auch Einsichten in die Auseinandersetzungen, die zur Trennung der Friesen von den Flamen führten. Er hat von Danzig aus in diese Auseinandersetzungen vermittelnd eingegriffen, allerdings ohne Erfolg. Zum Schluß hat er sich eindeutig auf die Seite der Flamen geschlagen.

Alle Schriften und Dokumente wurden von den Übersetzern historisch eingeleitet und kommentiert, soweit das für das erste Verstehen notwendig ist. Vorangestellt wird auch ein nützlicher biographischer Abriß, der von W. E. Keeney geschrieben wurde (S. 19 – 47). Vor allem die Einführungen sind es, die diesen englischsprachigen Band auch für deutsche Leser interessant machen, zumal die Übersetzer auf dem Gebiet des niederländischen Täufer-tums bestens ausgewiesen sind.

Hans-Jürgen Goertz

Jürgen Kaiser, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Sabbatdeutungen der Reformation, Diss. theol., Heidelberg 1993, 245 u. 50 Seiten.

Die theologiegeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Zäsur, welche die Reformation darstellt, unterzog alle Themen der traditionellen Theologie einer Neubewertung. Das betrifft auch das alttestamentliche Sabbatgebot, das im Neuen Testament zwar problematisiert, aber nicht grundsätzlich aufgehoben wird und das dann in der Kirchengeschichte in übertragendem Sinn (metaphorisch, „geistlich“, spiritualistisch) gedeutet wurde. Es ist zu beobachten, wie die traditionellen christlichen Auslegungsmuster in der Reformationszeit eine Neugestaltung erfuhren. Neben dem neuen Verständnis der Rechtfertigung spielte dabei die in der Reformation neu aufbrechende Frage nach dem Alten Testament und seinem Verhältnis zum Neuen eine besondere Rolle.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: Nach dem Geistlichen Sabbat (S. 6 bis 84) wird das Verhältnis zum Sonntag untersucht (S. 85–155). Der dritte Teil behandelt jene Richtung, die dem Sabbat ihren Namen verdankt, den Sabbatismus (S. 156–224). Im ersten Teil wird in drei Kapiteln der frühe Luther bis 1524 behandelt (S. 6–31), daneben Karlstadt (S. 32–66) und Schwenckfeld

(S. 67–84). Während bei Luther das Thema Sabbat keine Eigenständigkeit gewinnt, wurzelt es bei Karlstadt im Zentrum seiner Theologie der Orlamünder Zeit (1523–1525). Beim Spiritualisten Schwenckfeld hebt die Bedeutung des Sabbat völlig den Sabbat als Zeichen auf. Im zweiten Teil der Arbeit wird Luthers Entwicklung seit 1525 untersucht. In Abgrenzung von anderen wird der Sabbat zum Paradigma in der Diskussion um „Menschen-satzungen“. Am interessantesten für die Täuferforschung ist der dritte Teil: Breiten Raum nimmt die Untersuchung des täuferischen Sabbatismus in Mähren ein (S. 157–206), vergleichsweise kurz werden der Sabbatismus in Siebenbürgen, im England des 17. Jahrhunderts bei Puritanern und Baptisten sowie bei den Siebenten-Tags-Adventisten abgehandelt (S. 207–224).

Von den täuferischen Sabbatarn sind nur zwei Vertreter näher bekannt, Andreas Fischer und Oswald Glaidt. Aber auch ihre Auffassungen sind nur aus den Schriften ihrer Gegner zu rekonstruieren. Diese widrige Quellenlage erschwert die Darlegung und traditionsgeschichtliche Herleitung ihrer Gedanken erheblich. Während der täuferische Sabbatismus allgemein auf den Täuferführer Hans Hut zurückgeführt wird, ist das nähere Verhältnis von Fischer zu Glaidt unklar. Zuletzt hat sich Daniel Liechty in seiner Dissertation über Andreas Fischer von 1988 mit der Problematik befaßt und neue Vorschläge zur Chronologie und zur Abhängigkeit Fischers von Glaidt vor 1527 unterbreitet. Kaisers Untersuchung begibt sich in eine intensive Auseinandersetzung mit Liechty. Darüber hinaus ist diese Dissertation wegen der Veröffentlichung zweier Quellen im Anhang für die Täuferforschung von Belang: Valentin Krautwalds *Bericht und Anzeigen, wie gar one Kunst und guoten Verstandt Andreas Fischer vom Sabbat geschriben* und das Fragment eines Briefes Caspar Schwenckfelds vom 18. Januar 1532.

Christoph Wiebe

Sven Tode, Stadt im Bauernkrieg 1525. Strukturanalytische Untersuchungen zur Stadt im Raum — anhand der Beispiele Erfurt, Mühlhausen/Thür., Langensalza und Thamsbrück, Frankfurt a. Main u. a. 1994, 375 S., brosch., zahlr. Abb. u. Tab.

„Der sogenannte Bauernkrieg, der Stadt wie Land gleichermaßen erfaßte, war die erste überregionale Erhebung und größte Massenbewegung in der deutschen Geschichte. Obschon die Bedeutung der Städte bereits durch die Zeitgenossen für die Erhebung erkannt wurde, blieben sie in der Forschung ein Desiderat. Die Städte waren von der Erhebung direkt betroffen, oftmals durch Bau-

ernhaufen überzogen oder in Verbündnisse gepreßt, an anderer Stelle in die Bewegung integriert, manche gar an führender Position; seltener waren Städte völlig resistent gegenüber der Bewegung geblieben. Die Programme der Bauern tragen den Namen von Städten, wurden in ihnen oder unter Assistenz von Städten verfaßt. Erstmals wird eine Monographie zur Stellung der Stadt im Bauernkrieg vorgelegt. In einem Radius von max. 50 km bieten die vier verschiedenartigen Beispielstädte — im Herzland der Reformation gelegen — die Möglichkeit, Strukturen reformatorischer Bewegungen bei gleichen räumlichen Grundkonstanten zu analysieren.“ (Verlagstext)

Dieses Buch ist auch für die weitere Erforschung des frühen mitteldeutschen Täuferturns wichtig, das sich im Anschluß an die Niederlage der aufständischen Bauern aus der Bereitschaft des „gemeinen Mannes“ zu radikalen Reformlösungen herausbildete. Die Vorgeschichte dieses Täuferturns spielte sich vor allem in dieser thüringischen Region ab.

Hans-Jürgen Goertz

Hans-Jochim Dieckmannshenke, Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins (Europ. Hochschulschriften Reihe 1, Dt. Sprache und Literatur, Serie 1, Bd. 1445), Peter Lang Verlag: Frankfurt a. Main u. a. 1994, IX und 439 S., brosch.

„Im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen die Schlagwörter jener historischen Persönlichkeiten wie Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Michael Gaismair, Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Ursula Jost und anderer, die – ausgehend von Luthers reformatorischen Überzeugungen – dessen Forderungen radikal weiterzuführen suchten. Der Autor versucht, die Besonderheiten des Schlagwortgebrauchs im Rahmen der öffentlichen Kommunikation des frühen 16. Jahrhunderts nachzuzeichnen und für diese Zeit erstmals theoretisch und praktisch anzuwenden. Um die individuell unterschiedlichen Verwendungsweisen der oft identischen Begriffe auf Seiten der Radikalen wie auch auf der ihrer evangelischen und katholischen Gegner nachzuzeichnen, wurde die Darstellungsweise von ‚Wortmonographien‘ gewählt. So wird deutlich, daß Schlagwörter einerseits die Standorte im politisch-religiösen Meinungs- und Glaubensstreit dieser kommunikativ höchst bewegten Zeit markieren, andererseits dem Streben nach Parteibildung im weitesten Sinne, aber auch der Schaffung einer neuen, radikalen Glaubenslehre jenseits der bisherigen Konfessionalität dienen.“

Verlagstext

Hans-Wilhelm Windhorst u. Werner Klohn, Die Amischen in der Lancaster County (Pennsylvania). Beharrung und Wandel einer fundamentalistisch-religiösen Minderheit (Vechtaer Studien zur Angewandten Geographie u. Regionalwissenschaft Bd. 4), Vechtaer Druckerei u. Verlag 1992, 127 S.

Diese Studie ist Teil der umfassenden Forschung, die zwischen 1989 und 1991 in einigen Regionen der USA „den allgemein Prozeß der sektoralen und regionalen Konzentration in der Agrarwirtschaft bis auf die Ebene der County und den Einzelbetrieb“ (S. 7) zurückverfolgte. Als führende „non-irrigated“ County der USA zeichnet Lancaster „eine räumliche Vergesellschaftung unterschiedlichster Betriebsformen aus“ (S. 8). Im Mittelpunkt stehen die Landwirtschaft der Amischen und die aus der Veränderung der sozioökonomischen Rahmenbedingungen erwachsenen Anpassungszwänge. Zunächst werden die amischen Prinzipien Gelassenheit und Ordnung in ihrer Bedeutung für die amische Lebens- und Wirtschaftsform untersucht, danach die Stellung der Amischen in Lancaster County analysiert. Schließlich werden die Formen der Agrarproduktion bei den Amischen vorgestellt. Dabei überlegen die Autoren, wie die Amischen auf das schnelle Bevölkerungswachstum, die Verknappung von Nutzland und die steigenden Landpreise reagieren können. Strategien des Ausstiegs aus der Landwirtschaft und der Aufnahme anderer Erwerbstätigkeit werden diskutiert.

Christoph Wiebe

Hermann Guth, Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien. 4., verb. Aufl., Saarbrücken (Privatdruck) 1994.

In den letzten Jahrzehnten hat die nordamerikanische Glaubengemeinschaft der Amischen einen unerwarteten Aufschwung genommen und ist, zumal seit dem Film *Der einzige Zeuge*, weltweit bekannt. Weniger bekannt ist, daß die Amischen ihre Wurzeln in Europa haben, wo sie sich 1693 im schweizerisch-elsässischen Raum von den Mennoniten abgespalteten. Noch weniger bekannt ist, daß nicht alle Amischen emigrierten, sondern daß es bis in unser Jahrhundert hinein auch in Europa amische Gemeinden gab. Eine stattliche Anzahl heutiger Mennoniten im süddeutschen Raum, im Elsaß und in Lothringen hat amische Vorfahren.

Die Ausbreitung der Amischen in Europa hat wie kein anderer Hermann Guth gesichtet, aus vornehmlich familiengeschichtlichem Interesse. Entsprechend

enthält sein im Jubiläumsjahr 1993 in 4. Auflage erschienenes, privat publiziertes Buch „eine Fülle von Namen, Daten und Fakten“ (Vorwort), eine Zusammenfassung der langen Sammeltätigkeit, die zuvor schon in Aufsätzen für *Mennonite Family History* und *souvenance anabaptiste mennonitisches gedächtnis* teilweise ihren Niederschlag fand. Insgesamt stellt das Buch den gelungenen Versuch des mittlerweile über 80jährigen Verfassers dar, die Ergebnisse lebenslangen Forschens vor dem Vergessen zu bewahren, ein Schicksal, das die privat betriebene Familienforschung oft trifft.

Nach einem kurzen Abriß zur Geschichte (S. 2–8) entfaltet das Buch seinen Stoff nach Gemeinden gegliedert (S. 9–111), im Rahmen der Gemeinden werden die Höfe und die dort beheimateten Familien behandelt. Der zweite Teil des Buches (S. 112–199) enthält genealogische Übersichten. Der Anhang versammelt 10 Briefe und Dokumente vornehmlich aus dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die hier zum Teil erstmals veröffentlicht werden.

Christoph Wiebe

Alt- und Neutäufer — Gemeinsame Vergangenheit? Gemeinsame Zukunft? (Bienenberg Studienheft Nr. 1/1993), hg. v. Hanspeter Jecker und Bernhard Ott, Liestal/Schweiz 1993, 90 S., geheftet.

Im Jahr 1832 ließ sich der vormalig reformierte Samuel Heinrich Fröhlich (1803 bis 1857) erneut taufen und begründete die Bewegung der „Neutäufer“ (Evangelische Taufgesinnte). Schon im gleichen Jahr gab es Kontakte zu den „Alttäufern“ (Mennoniten). Die seitdem bestehende, nicht ganz einfach zu überblickende und regional verschiedene Geschichte der Beziehungen zwischen Alt- und Neutäufern wurde erstmals im Sommer 1993 im Rahmen einer Studientagung auf dem Bienenberg aufgearbeitet, deren Vorträge dieses Studienheft enthält. Referenten beider Gruppen beleuchten Geschichte und Theologie aus der Perspektive gegenseitiger Herausforderung. Eine besondere Rolle kommt dabei dem Friedenszeugnis der Schweizer Mennoniten zu, das sich bei den Neutäufern in dieser Ausprägung nicht findet.

Christoph Wiebe

Drei populäre Auseinandersetzungen mit den Täufern in Münster

Divara — Wasser und Blut. Oper in drei Akten von Azio Corgi.

Libretto von Azio Corgi und Josö Saramago. Auftragskomposition zur 1200-Jahrfeier der Stadt Münster. Städtische Bühnen Münster 1993

Im vergangenen Jahr, 1993, hatte Münster Stadtjubiläum, wenn auch nicht schon die Stadt, sondern zunächst nur das Monasterium, das Kloster Liudgers, das dem dann im 12. Jahrhundert zur Stadt aufgestiegenen Ort den Namen gegeben hat, im Jahr 793 gegründet worden war. In zahllosen Veranstaltungen ist das Ereignis gefeiert worden, und man hat dabei versucht, die Rückschau auf eine 1200jährige Geschichte und die kritische Reflexion der Gegenwart mit dem Blick in die Zukunft zu verbinden. Darüber hinaus sollte, nach dem einhelligen Willen von Rat und Verwaltung der Stadt, Bleibendes geschaffen werden. Ein Beispiel dafür, daß das gelungen ist, stellt die dreibändige „Geschichte der Stadt Münster dar“ (s.o. die Besprechung des Beitrags von Ernst Laubach). Auch die Auftragsoper „Divara — Wasser und Blut“, obwohl einmalig und vergänglich in ihren Aufführungen, ist letztlich etwas Bleibendes und als Bearbeitung des Täuferthemas zugleich eine Auseinandersetzung der Stadt Münster mit ihrer Geschichte.

Der Italiener Azio Corgi und der Portugiese José Saramago haben die Musik komponiert und die Texte geschrieben. Ihre Autorschaft drückt aus, daß die Täufergeschichte von Münster europäische Bedeutung hat. Hier soll nicht von der Musik, sondern nur von dem Schauspiel, das die Handlung der Oper bildet, die Rede sein. Schon oft zuvor ist der Stoff dramatisch bearbeitet worden. Am bekanntesten sind vielleicht „Die Wiedertäufer“ von Friedrich Dürrenmatt. Während bei Dürrenmatt der Prophet und spätere König Jan van Leiden seine Rolle in Münster als ein Schauspieler begreift, wird er bei Corgi und Saramago — wie in der langen Tradition der Klischees zu den münsterischen Täufern — zum Despoten, der seine Macht, sogar die Macht über Leben und Tod, zunehmend willkürlich mißbraucht. Kontrastfigur zum König und Hauptfigur des Stückes ist Divara, die Frau des Propheten und spätere Königin, die ihr Profil gewinnt in ihrem Einsatz für die Aufwertung der gesellschaftlichen Stellung der Frauen, vor allem aber in ihrem aussichtslosen Einsatz für Toleranz in einer historischen Situation, die keine Toleranz kennt.

„Divara — Wasser und Blut“ hat in seinen Hauptaussagen nur noch wenig Bezug zur Täufergeschichte, denn es ist im Kern ein moralisches Lehrstück gegen Fanatismus, Gewalt, Krieg, Intoleranz und Machtmißbrauch. Trotzdem bringt es Szenen zur Darstellung, die in ihrer Eindringlichkeit geeignet

sind, historische Erkenntnis zu vermitteln. Das beginnt gleich zu Anfang des ersten Aktes mit einer Disputation zum Abendmahlsthema. Hier sind die ersten beiden Jahre der reformatorischen Entwicklung in Münster in einem einzigen Bild treffend zusammengefaßt. Die Auseinandersetzung um das Abendmahl, die Auswirkungen auf das Gemeindeverständnis hatte, ist tatsächlich ein Kernproblem in der Vorgeschichte der münsterischen Täuferbewegung gewesen.

Wasser und Blut — der Untertitel der Oper umfaßt zwei Symbole, die auf der Bühne sinnfällig zur Anschauung gebracht werden. An einer großen, metallenen Wanne, randvoll mit Wasser, werden die Männer und Frauen von Münster getauft. Das Wasser und die Taufe sind hier Zeichen des neuen Lebens, das doch schon bald im Blut erstickt wird. Jan Matthijs und Hille Feicken erleiden den Tod durch die Belagerer. Mit ihren toten Körpern ist der Krieg gegen Münster — obwohl erst zum Schluß Soldaten auftreten — schon früh auf der Bühne dargestellt. Der Kreis der Symbolik schließt sich, als die Eroberer am Ende einen der Männer von Münster in dem Wasser der Taufe ertränken, bevor Jan van Leiden mit zwei anderen Gefangenen und schließlich auch Divara qualvoll hingerichtet werden.

Die Charaktere weiterer Figuren sind treffend beschrieben. Bernhard Rothmann ist der Prediger, der sich durch Veränderungen der religiösen Praxis verständlich macht, Bernhard Knipperdollinck ein Sprecher der Bürger und Widerpart des fürstbischöflichen Stadtherrn, Jan Matthijs ein distanzierter Prophet, der anders als Jan van Leiden kaum Kontakt zum Volk von Münster bekommt. Unter den Akteurinnen und Akteuren sticht der Lahme besonders hervor, der die Funktion des weisen Narren übernimmt und zugleich die historischen Figuren des Propheten Johann Duseschuer und des Verräters Heinrich Gresbeck verkörpert. Besonders gut gelungen ist der Regie unter Dietrich Hilsdorf die Gestaltung und der Einsatz des Chores, der sich in stets wechselnder Dynamik im Zuschauerraum und auf der Bühne bewegt und vor allem mit diesem Ausdrucksmittel der kollektiven Bewegung die wechselnden Gemütslagen der Männer und Frauen von Münster wiedergibt.

Divara, Königin in Münster, die in Wirklichkeit Diwer hieß (der Chronist Hermann von Kerssenbrock hat den Namen latinisiert, wodurch er vornehmer klingt), hat als historische Gestalt nur undeutliche Konturen. Um so besser ist sie geeignet, in einem Stück, das von der Historie ausgeht, sie aber an vielen Stellen verläßt, ihre Stimme für Vernunft und Toleranz zu erheben — eine aufgeklärte Figur in einer Zeit, in der nur eine Wahrheit wahr sein konnte. Divara spielt also eine anachronistische, weil moderne Rolle, und

sie leitet dazu an, die Oper insgesamt nicht als Darstellung der Geschichte, sondern als Auseinandersetzung mit der lebenszerstörenden Gewalt wahrzunehmen, die überall dort anzutreffen ist, wo Mächtige nicht zulassen, daß andere gegen ihre Herrschaft Widerspruch üben, oder sogar, wie die Täufer, gegen herrschende Normen neue gesellschaftliche Strukturen schaffen. Divara stirbt Auge in Auge mit dem Triumphator, dem bischöflichen Stadtherrn Franz von Waldeck, der sie vergeblich zu zwingen versucht, ihrem Glauben abzuschwören, und der so zum Schluß als Ursprung aller Intoleranz von Münster identifiziert wird.

König der letzten Tage. Fernsehfilm in zwei Teilen. Drehbuch: Manfred Purzer. Regie: Tom Toelle. Zweites Deutsches Fernsehen, Erstsendung 17. und 21. November 1993.

Zur 1200-Jahrfeier der Stadt Münster hat auch das Zweite Deutsche Fernsehen einen Beitrag geleistet. Der zweiteilige Fernsehfilm „König der letzten Tage“ wurde einige Wochen vor dem Sendetermin in Münster uraufgeführt. Bevor der Film gezeigt worden war, hatten die Ankündigungen das größte Interesse geweckt. Nachdem man ihn gesehen hat, erscheint er kaum noch des Nachdenkens wert. Eine Motivation, noch einmal über den Film zu reflektieren, ist allenfalls aus der Enttäuschung über die vertane Chance zu gewinnen. In der Pressemappe zum Film heißt es, „König der letzten Tage“ sei „ein Film über Abgründe von Menschen, die uns nur äußerlich fremd ... vorkommen dürften ... Er erzählt eine spannende Geschichte über uns.“ Die Einführung hat viel versprochen, doch was ist davon eingelöst worden?

Die Filmgeschichte erzählt von dem Bordellwirt Jan „Bockelson“ aus Leiden, der sich in Holland taufen läßt und in Münster mit apokalyptischen Predigten als Prophet auftritt. Immer mehr Menschen fallen ihm zu, doch wächst auch der Unmut gegen ihn im noch mehrheitlich katholischen Münster, und der Fürstbischof läßt die Getauften im Land hinrichten und rüstet sich zur Einnahme der Stadt. Jan van Leiden ist der Schauspieler und falsche Prophet, der aus Lust an der Macht das Volk verführt. Aufgestachelt und vorwärtsgetrieben von der ebenfalls machtbessenen, intriganten Divara, der Frau des skrupulösen Propheten Jan Matthijs, der bald von Divara an die Belagerer der Stadt verraten wird, gelangt Jan van Leiden schließlich durch Gewalt und Verführung, Tücke und Betrug zum Königtum, das nichts als Selbst-

inszenierung ist. Schließlich wird die Stadt ausgehungert und erobert, der „König“ stirbt auf dem Schafott, wenn auch durch die Hand eines Freundes, der der Hinrichtung zuvorkommt und den mit glühenden Zangen Gefolterten erdolcht, um ihn von seinen Qualen zu befreien. Damit hat der Fürstbischof als die etablierte Obrigkeit den eingedrungenen Fremdling und Herausforderer nach monatelangem Zweikampf besiegt und seine entfesselten Untertanen für die Kirche zurückgewonnen („Die werden wieder katholisch!“).

Trotz der vielen erzählerischen Freiheiten hält der Film noch schwache Anlehnung an das historische Vorbild. Was den Rahmen der Handlung auffüllt und farbig macht, sind jedoch nur Versatzstücke, die willkürlich aus der geschichtlichen Wirklichkeit und aus der Phantasie der Autoren geschöpft sind. Dabei werden — bewußt oder unbewußt — unzählige Irrtümer verbreitet, wenn zum Beispiel ein „Bischof von Kleve“ den Krieg gegen Münster unterstützt, die „Wiedertäufer“ sich selbst als Wiedertäufer bezeichnen, die vom Bischof Verfolgten vornehmlich gehängt werden, Jan van Leiden eine katholische Frau in Münster verbrennen läßt, die Stadt Münster nur von einer bescheidenen Mauer, ohne den doppelten Wassergraben, geschützt wird, und so weiter.

„König der letzten Tage“ bringt extreme Szenen im Überangebot. Geschrei und Ekstase, Lust und Gewalt, von wenigen beschaulichen Szenen unterbrochen, wechseln einander ab ohne Ende. Diese Fülle an Sinnlichkeit überzeugt nicht, weil zu wenig erklärt wird, worum es geht. Ganz unbegreiflich bleibt die Motivation der Menschen, auf deren Zustimmung Jan van Leiden sich stützt. Wenn er predigt, fallen sie auf die Knie, beten und recken die Arme in die Luft. Das wirkt lächerlich und peinlich. Die Reformation findet kaum Erwähnung. Bernhard Rothmann, der münsterische Reformator, tritt überhaupt erst im zweiten Teil als Sprecher des Königs auf. Sofern der Film eine Geschichte über „uns“ sein soll, müssen wir uns mit der gesichtslosen Masse identifizieren, die, abgesehen von der durch einen falschen Propheten genährten Erwartung einer besseren Zukunft, keine Interessen hat — wollen wir uns nicht mit den Ausnahmegestalten der leichtfertigen und machtbesessenen Bösen (Jan van Leiden, Divara), den ganz wenigen, die ihren Widerstand bald mit dem Leben bezahlen (der „Schmied Trutelink“, Clarissa Knipperdolling), oder denen, die sich zwischen den Fronten nicht klar entscheiden können und aufgerieben werden (Jan Matthijs, Bürgermeister Knipperdolling), vergleichen.

Doch da sind noch zwei Personen, die es allein vermögen, den Film, der ohne sie ganz und gar nicht „stimmt“, noch in Ansätzen interessant zu machen. Sebastian Kien, ein fahrender Gaukler, der Jan van Leiden aus früheren Tagen

kennt und ihm jetzt mit intelligenten Einfällen von Zeit zu Zeit weiterhilft, und Engele, junge Verehrerin des Propheten aus Leiden, durch Sebastian zu Beginn der Geschichte mit Hilfe einer List den bischöflichen Schergen entrissen. In dem grotesken Schauspiel sind sie die einzigen, die nicht wie alle anderen auf eine starre, plakative Rolle festgelegt sind. Sie überleben die Niederlage von Münster. Mit ihnen lassen wir zum guten Schluß die zuerst verführte, dann zerstörte Stadt hinter uns — um ein ästhetisches Vergnügen und um die erwartete Erkenntnis über „religiösen Wahn und apokalyptischen Verfall“ (Presstext) betrogen. Doch dabei bleibt es nicht. Rechtzeitig zum Film ist das 1981 erstmals veröffentlichte Werk der beiden Franzosen Pierre Barret und Jean-Noel Gurgand, *Der König der letzten Tage*. Der Roman der Wiedertäufer zu Münster, Hamburg 1993, mit Bildern aus dem Film ausgestattet, neu aufgelegt worden. Über religiösen Wahn und apokalyptischen Verfall erfährt man aus dem Buch etwas mehr als aus dem Film, doch gleichermaßen wenig über die Täufer in Münster. Welche Botschaft will der Film vermitteln, der mit einem Aufwand von 15 Millionen Mark die bisher teuerste deutsche TV-Produktion darstellt? Ist es die generelle Warnung vor dem religiös-politischen Fundamentalismus als einer neu erkannten Bedrohung der Weltordnung? Ist es die schon oft gehörte Warnung vor den Sekten und ihren falschen Propheten, die wie Rattenfänger die Söhne und Töchter des Bürgertums an sich ziehen? Ist es die Warnung vor der Preisgabe der etablierten Strukturen oder nur ein Hinweis auf die Schlechtigkeit der Welt, in der der Mensch eine Rolle spielen, sich anpassen oder Widerstand leisten kann und doch sein Schicksal auf sich nehmen muß? All dies wird zutreffen, und so ist zu konstatieren, daß die Täufergeschichte von Münster hier benutzt worden ist, um den gesellschaftlichen Status Quo zu verteidigen — während man sie in der Oper „Divara“ immerhin dem Zweck dienstbar gemacht hat, die Errungenschaften der Aufklärung erneut einzuklagen.

Thomas Seifert, *Die Täufer zu Münster*. Thomas Seifert unter Mitarb. von Ulrich Grabowsky, agenda-Verlag, Münster 1993, 159 S., kart., DM 19,80.

Ein junger Verlag in Münster hat die Gelegenheit genutzt, sich bekannt zu machen. Durch das Fernsehen ist in ganz Deutschland an die münsterische Täufergeschichte erinnert worden, als im ZDF der Film „König der letzten Tage“ zu sehen war. Kurz danach erschien im agenda-Verlag das Buch des

Journalisten Thomas Seifert, Mitarbeiter beim alternativen „Stadtblatt“, über „Die Täufer zu Münster“. Es ist der alles in allem gelungene Versuch einer populärwissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der münsterischen Reformation und Täuferherrschaft. Obwohl mit flinker Feder geschrieben und deshalb nicht frei von Flüchtigkeitsfehlern (Christus habe Erwachsene getauft, S. 61, Jan Matthijs habe Hubert Rüscher enthauptet, S. 100) und unausgewogenen Urteilen (das Abendmahl habe für Rothmann keinen „Sakraments-Charakter“ gehabt, S. 61, im Herbst 1534 habe „ihn geradezu eine wilde Publikationslust“ ergriffen, S. 127), bietet es einen an wissenschaftlichen Erkenntnissen orientierten Zugang zum Thema.

Ein Vergleich mit dem ein halbes Jahr zuvor in der „Geschichte der Stadt Münster“ veröffentlichten Beitrag von Ernst Laubach macht deutlich, daß der Journalist Seifert viele besondere Elemente seiner Darstellung nach Anregung durch dieses neue Standardwerk formuliert hat. So findet sich zum Beispiel bei Seifert (S. 13) wie bei Laubach (S. 149) ein seltenes Zitat aus den Notizen des Nikolaus Holtmann, dann die Vermutung, Rothmann sei Anfang Oktober 1533 von der Lamberti-Gemeinde abgelehnt worden (Seifert S. 58, Laubach S. 172), oder die Einschätzung, die Ratswahl vom 23. Februar 1534 habe „keine soziale Revolution“ gebracht (Seifert S. 91, Laubach S. 180). Auf Quellenangaben ist verzichtet worden, das Buch enthält aber eine teilweise kommentierte Literatúrauswahl mit 22 Titeln. Außerdem werden eine Zeittafel im Umfang von 11 Seiten sowie einige Abbildungen geboten. In fünf markig überschriebenen Hauptabschnitten („Aufruhr“, „Zwiespalt“, „Rache“, etc.) „entkräftet“ Seifert „auf der Grundlage des Forschungsstandes bestehende Ressentiments“ (Umschlagtext). Seine Darstellung entfaltet sich in kurzen, selten mehr als drei Seiten umfassenden Kapiteln. Dadurch wird das komplexe Geschehen übersichtlich gegliedert.

Neue Einsichten sind bei Seifert nur vereinzelt zu finden, häufiger dagegen noch einige alte Irrtümer. Als von Laubach (S. 188) übernommen erscheint die erst für 1535 überlieferte, aber bei Seifert auf 1534 bezogene Angabe, Jan van Leiden sei 26 Jahre alt gewesen (S. 107). Falsch ist vor allem die Einschätzung der Stärke und der Verfolgung der aus den Niederlanden aufbrechenden Täufergruppen. So heißt es bei Seifert mit Bezug auf die im März 1534 in Overijssel zerstreuten Täuferscharen, der habsburgische Statthalter in Friesland, Schenk van Tautenburg, habe die niederländischen Täufer abgeschlachtet (S. 111), oder mit Bezug auf die im Groningerland aufgelösten Versammlungen, im Januar 1535 „vernichtet der Herzog von Geldern etwa 1000 bewaffnete Täufer“ (S. 137). Dagegen ist der Hinweis

interessant und weiterführend, daß im November 1534 in den Gesprächen mit dem Unterhändler Dietrich Fabritius nicht vornehmlich Jan van Leiden, sondern die übrigen Führer der Täuferstadt die gesellschaftlichen Veränderungen in Münster verteidigt hätten (S. 136).

Ein wenig ärgerlich ist manche aus den gegnerischen Quellen übernommene Personenbeschreibung, so über Rothmann als „raschen, stürmischen Geist, leicht erregbar und kühn vorwärtsstrebend, dabei immer wieder von neuen Zweifeln gequält“ (S. 30), oder über Hermann Staprade, der „als besonders fanatisch gilt“ (S. 56). Ganz unbrauchbar ist auch die Charakterisierung des Jan Matthijs als eines „düsteren, ungeschlachten, geradezu alttestamentarischen Propheten“ (S. 108). Die saloppe, auf Effekte zielende Sprache des Journalisten fordert auch an anderen Stellen ihren Preis, zum Beispiel in der Formulierung, daß sich im Herbst 1533 „der religiöse Gärungsprozeß“ fortgesetzt habe (S. 60), oder, für den Februar 1534, „die Begeisterung ... entläßt sich in einem Bildersturm“ (S. 92). In der Tradition der Analyse des katholischen Chronisten Hermann von Kerksenbrock, der schon ähnliche Vergleiche der „wiedertäuferischen Raserei“ mit den Naturgewalten geprägt hatte, steht auch die Qualifizierung der „Verschränkung von religiöser Begeisterung und politischer Zielstrebigkeit“ im täuferischen Münster als „eigentümlich“ (S. 93), womit implizit eine von den Täufern nicht beachtete, grundsätzliche Unvereinbarkeit von Religion und Politik behauptet ist. Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß die effekthaschenden und tendenziell diffamierenden Wendungen bei Seifert in einem Kontext auftreten, der nach Erklärungen sucht. Den größten Erklärungsbedarf sieht der Autor dabei in dem Problem der Wendung Rothmanns und seiner Anhänger in die Separation der Gemeinde der Heiligen, die er mit Laubach, ja so deutlich wie früher schon Karl-Heinz Kirchhoff, auf den Herbst 1533 datiert (S. 61). Als fragwürdig erweist sich diese Festlegung aber umgehend zum Beispiel in der vagen Vermutung, das Predigtverbot (November 1533) „scheint ihn [Rothmann] nicht mehr sonderlich getroffen zu haben“ (S. 66). An die Grenzen seiner Annahme einer sehr frühen, freiwilligen Separation der Radikalen in Münster stößt Seifert, wenn er für Februar 1534, als die Verantwortung für die Stadt in die Hände der Täufer gefallen war, selbst fragen muß, wie man auf dem Weg „von der Reformation der ganzen Stadt in die Abgeschiedenheit der Auserwählten“ umkehren könne (S. 94), und die Einschätzung anbietet, daß auf die Beantwortung dieser Frage niemand so recht vorbereitet gewesen sei. Täufertum und Stadtherrschaft sind für Seifert, wie sich daran zeigt, im Grundsatz unvereinbar. Ihre Verklammerung erhalten sie nach seinen Deutungsversuchen wie nach den Interpretationen von Laubach und Kirchhoff

durch die Erwartung der Wiederkunft Christi (S. 68 ff, S. 95). Das von mir (Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, Münster 1992) erörterte Erklärungsmodell einer täuferischen Stadtreformation, zu der die Parusieerwartung lediglich hinzugetreten ist, wird von Seifert nicht aufgegriffen.

Alle genannten Beispiele machen deutlich, daß Seifert darauf bedacht ist, Einsicht in die differenzierten Entwicklungen in und um Münster 1532–35 zu vermitteln. Durch seine Neigung zu eingängigen Formulierungen sind ihm jedoch auch Verfälschungen unterlaufen. Trotz dieser Schwächen ist das Buch empfehlenswert, wenn man spannend unterhalten sein will und einen mitreißenden Zugang zum Täuferthema von Münster sucht.

Ralf Klötzer

450 Jahre Neustadtgödens: Festvortrag von Dr. Heinold Fast

Mit einer ganzen Folge von Festen, Umzügen und Vorträgen wurde in diesem Jahr im friesischen Neustadtgödens das 450jährige Bestehen des Dorfes gefeiert. Am Ende dieser Veranstaltungen wurde die Entstehung des Ortes ausdrücklich thematisiert. Dr. Heinold Fast aus Norden hielt am 24. September einen Vortrag, der sich mit einer noch immer nicht gänzlich geklärten Frage beschäftigte: Wann und woher genau kamen die Täufer, die um 1544 den Siedort anlegen halfen?

Das Dorf verdankt seine Entstehung in erster Linie der toleranten Haltung der Gödenser Häuptlinge gegenüber verfolgten radikalen Reformatoren. So nahm Haro von Oldersum-Gödens nach dem Ende des Täuferreiches zu Münster unter anderem Gerhard Westenburg in seiner Herrlichkeit auf. Westenburg, auch bekannt als „Dr. Fegefeuer“, mußte allerdings dem täuferischen Glauben abschwören und wurde als reformierter Prediger im benachbarten Dykhausen eingesetzt.

Heinold Fast ging in seinem gut besuchten Vortrag auf eine andere Spur ein, die zunächst Erhellendes über die Anwesenheit von Täufern auf der Burg in Oldersum bei Emden bot. Wahrscheinlich hatte sich hier eine gemeindeähnliche Gruppe von Täufern gesammelt, denen Häuptling Ulrich von Dornum und nach dessen Tod 1536 Hero von Oldersum Schutz vor Verfolgung geboten hatten. Über diese Täufer beklagt sich der Lutheraner Hermann Aquilomontanus, seit 1542 Prediger in Oldersum, zwischen 1539 und 1546 in zehn Briefen an Heinrich Bullinger. Aus diesen Briefen, bislang noch kaum bekannt, zitierte Fast, der seine Dissertation 1959 über Heinrich

Bullinger und die Täufer geschrieben hatte. Aquilomontanus beklagt sich am 7. März 1542: „An diesem Ort [Oldersum, d. Verf.] sind mehrere Täufer zusammengekommen, die ein friedlicher, von Barmherzigkeit bewegter Mann in der Hoffnung aufgenommen hat, daß sie sich bessern. Sie beharren aber wie die meisten hartnäckig bei ihrer Einstellung.“ Hier — wie auch in den anderen Briefen — bittet er Bullinger um Rat, wie mit den Täufnern zu verfahren sei. Im August 1545 dann ein ganz neuer Ton: Die Täufer werden „wieder zahmer und fangen allmählich an, die Predigten zu hören.“ Möglicherweise zeigte das Edikt, das Gräfin Anna von Ostfriesland 1544 gegen die Täufer erlassen hatte, Wirkung. Eine Wirkung, die zugleich auch den zu gründenden Ort Neustadtgödens gefördert haben könnte und neuen Aufschluß über täuferische Wanderungsbewegungen in Ostfriesland geben kann. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Herrlichkeiten Oldersum und Gödens waren eng und kooperativ. Möglicherweise sind also Täufer aus Oldersum nach Neustadtgödens gekommen, wo sie nicht nur die geographische Entfernung vor gräflicher Verfolgung schützte, sondern auch die bereits genannte tolerante Grundhaltung in Gödens.

Susanne Woelk

Zu den Abbildungen

Zu dem Aufsatz von Michael D. Driedger

Abbildung 1

Galenus Abrahams (1622 – 1704), Arzt und seit 1648 Prediger der Gemeinde Amsterdam. Er vertrat ein freies, undogmatisches Christentum. Im „Lämmerkrieg“ trat ihm der konservative Samuel Apostool entgegen. Dieser Streit spaltete nicht nur die niederländischen Mennoniten, sondern wirkte sich in zahlreichen norddeutschen Stadtgemeinden aus, auch in Hamburg. Abb. aus Schijn-Maatschoen, *Geschiedenis*, Bd. II, zur Verfügung gestellt von der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona.

Zu dem Aufsatz von Reinhild Kauenhoven Janzen

Die Photos stammen, wenn nicht anders angegeben, von John M. Janzen.

Abbildung 2

Aussteuertruhe der Sara Schulz (1844 – 1908), 1866 in Krebsfelde in der Weichselniederung vom Maler Schutz mit Maserung, Blumen und architektonischen Motiven bemalt. Die Truhe steht auf dem typischen fünffüßigen Sockel. Sie kam 1875 bei der Auswanderung nach Nebraska, später bei Saras Verheiratung nach Kansas. Maße: Höhe: 28", Tiefe: 27 1/2", Breite: 55"; Privatbesitz. Photo: Mark Wiens.

Abbildung 3

Eines der ältesten Häuser in Zhdanovka, ca. 1890 aus luftgetrockneten Lehmziegeln gebaut. Bis 1980 wohnte hier die Familie Friesen. Orenburg, Juni 1991.

Abbildung 4

Eine fortgeworfene mennonitische Schlafbank (Schlopbenkj) zerfällt zwischen Unkraut. Zhdanovka, Orenburg, Juni 1991.

Abbildung 5

Geschirrschrank (Glasschau), von Peter Lepke gebaut, in der Küche von Peter Buller, Karagui. Ein gutes Beispiel des „Rudnerweidestils“. Orenburg, 14. Juni 1991.

Abbildung 6

Bethaus der Brüdergemeinde, Kaminka (Nr. 4). Orenburg, 12. Juni 1991.

Abbildung 7

Im Bethaus der Mennonitengemeinde in Zhdanovka, Orenburg Oblast, ca. 1983 gebaut, 16. Juni 1991.

Abbildung 8

Verkaufsmusterzeichnungen der Möbelfabrik Meubleria Paraiso von Werni Kehler. Loma Plata, Kolonie Menno, Chaco, Paraguay, 22. Juni 1993.

Zu dem Aufsatz von Elfriede Lichdi

Abbildung 9

Johannes und Dina Lichdi. Aus dem Besitz von Elfriede Lichdi.

Zu den Auszügen aus der Ibersheimer Chronik

Die Photos stellte Walter Ellenberger, Neustadt a. d. Weinstraße, dankenswerterweise zur Verfügung.

Abbildung 10

Die Kirche der Mennonitengemeinde Ibersheim um die Jahrhundertwende.

Abbildung 11

Die Mennonitenkirche Ibersheim, eine Kirche mit Turm und Geläut.

Abbildung 12

Heinrich August Neufeld, Prediger in Ibersheim von 1856 bis 1969, als er aufgrund von Abendmahlsstreitigkeiten und persönlichen Differenzen gehen mußte. Er begann die Ortschronik.

Abbildung 13

Ehepaar Göttner. Erich Göttner war Prediger in Ibersheim von 1923 bis 1927. Ein von Frau Göttner in Ibersheim begründeter, konfessionsübergreifender Lesekreis bestand bis 1993.

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 18. Juni 1994 in Frankfurt am Main

1. Eröffnung

Im Namen der Mennonitengemeinde Frankfurt am Main begrüßt Wolfgang Schultz alle Anwesenden. Er erinnert daran, daß die MV während der 1200-Jahr-Feier der geschichtsträchtigen, ehemals freien Reichsstadt stattfindet und dankt für die Beteiligung an dem vorangegangenen Rahmenprogramm, wie auch für den ausgezeichneten Vortrag von Wolfgang Froese, Köln, über *Die Revolution 1848/49 und die Wehrfreiheit der preußischen Mennoniten*.

Als 1. Vorsitzender begrüßt Eckbert Driedger 19 Mitglieder und 3 Gäste. Seiner biblischen Betrachtung legt er den aktuellen Monatsspruch nach Psalm 36, Vers 10 zugrunde. Er stellt heraus, daß die Beschäftigung mit der Geschichte zum Wegweiser zur Quelle des Lebens, zu Gott, werden kann.

Dann gibt der 1. Vorsitzende bekannt, daß Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Frau Dr. Marion Kobelt-Groch, Diether Götz Lichdi, John Klassen und M. Bärenfänger entschuldigt fehlen.

Anschließend gedenkt die Versammlung der seit der letzten MV verstorbenen Mitglieder: Franz Claassen, Hans-Otto Fieguth, Dr. Hans-Aron Hamm, Kurt Hege, Emil Hotel, Walter Jantzen.

Die Tagesordnung wird angenommen.

2. Protokoll der MV auf dem Weierhof 1993

Das Protokoll der letzten MV wird unverändert angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

Christel Schultz teilt mit, daß im vergangenen Jahr 18 Mitglieder gekündigt haben, 22 Mitglieder wurden neu aufgenommen. Zum Zeitpunkt der MV habe der Verein 602 Mitglieder.

Im Anschluß an eine Anregung von Dr. Ulrich Bister, auch unter den Mennoniten in den neuen Bundesländern zur Mitgliedschaft im MGV zu werben, erläutert Gary Waltner Aufgaben und Arbeitsweise des Vereins zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums e.V. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich dieser Verein und der MGV ergänzen.

Aus der Arbeit des Vorstandes berichtet Eckbert Driedger, daß a) die bei der letzten MV gezeigte Gedenktafel am 4. September 1993 in Heubuden ange-

bracht wurde, b) Gary Waltner im November 1993 auf dem Weierhof einen Vortragsabend über die Amischen initiiert hat, verbunden mit einer Ausstellung von Exponaten, die auf der 300-Jahr-Feier in Markkirch gezeigt worden waren, c) der MGv auf dem 6. Mennonitischen Gemeindetag vom 12. bis 15. Mai 1994 nicht nur mit einem Stand vertreten war. Zu erinnern sei an eine Interessengruppe (IG) mit Frau Dr. Elisabeth Wisotzki *Soziologische Aspekte der Lebensweise der Rußlandmennoniten* und vor allem an eine IG mit Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz *Der gemeine Täufer — Sind die Wortführer der Täufergruppen wirklich repräsentativ für die gesamte Täuferbewegung?* Diese IG hatte nicht nur die höchste Teilnehmerzahl, sondern auch eine lebhafte Aussprache erreicht.

3.1 Mennonitische Geschichtsblätter

Christoph Wiebe berichtet von einer gut eingespielten Zusammenarbeit des Redaktionsteams sowie von Kosteneinsparungen. Beispielsweise sei die Anschaffung eines neuen Computerprogramms bereits innerhalb eines Jahres erwirtschaftet worden. Die Arbeit an den Geschichtsblättern 1994 sei bereits weit vorangebracht, das neue, wieder „blaue Heft“ werde vielseitig und abwechslungsreich sein. Zusätzliche Aufsätze könnten nicht mehr aufgenommen werden.

In der Aussprache werden die Bemühungen der Schriftleitung dankend anerkannt, die zu enormen Einsparungen geführt haben. Eine Anfrage betr. eine Bibliographie über Veröffentlichungen zur Geschichte der Mennoniten löst eine Aussprache aus, in der Inhalt und Zweck der Mennonitischen Geschichtsblätter mit Inhalt und Zweck von *Mennonite Life*, von *Mennonite Quarterly Review* sowie dem *Archiv für Reformationgeschichte* verglichen werden.

3.2 Mennonitische Forschungsstelle

Gary Waltner berichtet über den Ankauf neuer Bücher, die Betreuung von Besuchern, die Erledigung schriftlicher Anfragen und den Buchversand. Die Arbeit sei u. a. von Trainees, Raphael Zeisset, Dr. Horst Gerlach und ihm selbst geleistet worden. Für die Benutzung der Forschungsstelle werden freiwillige Spenden gegeben, die in die Kasse des Vereins fließen.

Zum Ankauf von Büchern macht Dr. Bister auf Gelegenheiten zum Erwerb wertvoller Mennonitica aus der Auflösung von Nachlässen, z. B. auch in den USA, aufmerksam. Dr. Heinold Fast weist auf die moderne Möglichkeit zur Erfassung ganzer Bibliotheken auf Mikrofilm hin.

Zur Unterbringung der Forschungsstelle betont Eckbert Driedger, daß die Aufgabe der z. Zt. in der Weierhöfer Schule genutzten Räume unabdingbar sei. Gemäß den Empfehlungen der letzten MV habe der Vorstand mit Sach-

verständigen aus dem Baufach wie aus dem Bibliothekswesen nach Alternativen für die Unterbringung der Forschungsstelle gesucht. Als Ergebnis teilt er mit, daß ein Umbau des Stallgebäudes auf dem Klosterhof in Bolanden mindestens ebenso kostspielig werde wie der bereits entworfene Neubau auf dem Grundstück der alten Scheune auf dem Weierhof. Nach weiteren Erörterungen, Einsichtnahmen in Bauzeichnungen und der Kenntnisnahme einer Schätzung, nach der z. Zt. mit Baukosten und Kosten für eine Erstausrüstung in Höhe von etwa 600.000,- DM zu rechnen ist, beauftragt die MV den Vorstand einstimmig, die Planung für den Neubau auf dem Weierhof samt Stellung der entsprechenden Anträge bei den zuständigen Behörden wie auch die Werbung für die finanziellen Mittel zu beginnen und bei der nächsten MV erneut zu berichten.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Eckbert Driedger berichtet über die Arbeit des Ausschusses, der die Gedächtnisstätte betreut. Jürgen Driedger empfiehlt, für die Besucher ein informatives Faltblatt anzufertigen und bereitzuhalten.

3.4 Kassenbericht

Horst Klaassen erläutert den Kassenbericht (s. Anlage).

4. Kassenprüfungsbericht

Eckbert Driedger verliest den Bericht der Prüfer Pauls und Janzen. Beide Prüfer befanden die Kassenführung in Ordnung.

5. Entlastung

Dr. Horst Gerlach beantragt die Entlastung des Vorstandes und dankt für die geleistete Arbeit. Die Entlastung wird einstimmig — bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder — erteilt.

6. Wahl zum Beirat

Der Vorschlag des Vorstands, Raphael Zeisset, Weisweil, in den Beirat zu wählen, wird einstimmig angenommen. Raphael Zeisset stammt aus einer mennonitischen Familie, betreibt Familienforschung und arbeitete bereits in der Forschungsstelle.

7. Veröffentlichungen

7.1 Eckbert Driedger informiert die Anwesenden über den Stand der Erörterungen mit Dr. Edmund Kizik, der an der wissenschaftlichen Ausgabe der Chronik von Heinrich Donner, dem ehemaligen Ältesten der Gemeinde Orloferfelde, arbeitet. Nach der Aussprache wird der Vorstand beauftragt, Kizik das weiterhin bestehende große Interesse des MGV an seiner Arbeit zu bekunden

und die Einzelheiten einer Veröffentlichung in deutscher Sprache auszuhandeln. Zu entscheiden sei z. B., wer als Herausgeber fungiert und ob die Chronik in der Schriftenreihe des MGV veröffentlicht werden solle.

7.2 Zu dem Buch *Up from the Rubble* von Peter J. Dyck teilt Eckbert Driedger mit, daß seit der letzten MV Dr. Horst Gerlach mit dem Autor über die Herausgabe einer deutschen Übersetzung in eigener Regie in Verbindung getreten sei. Dr. Gerlach berichtet vom Stand der Verhandlungen; diese seien noch nicht abgeschlossen.

7.3 Dr. Heinold Fast macht darauf aufmerksam, daß es gute englischsprachige Veröffentlichungen zur Geschichte der Rußlandmennoniten gibt, die nach der Übersetzung ins Deutsche auf großes Interesse bei mennonitischen Umsiedlern stoßen könnten. Er sagte zu, bei der nächsten Sitzung des Vorstands eine Liste solcher Veröffentlichungen vorzulegen.

7.4 Eckbert Driedger gibt bekannt, daß Band I der *Geschichte der ost- und westpreußischen Mennoniten* von Dr. Horst Penner gemäß der Empfehlung der letzten MV nachgedruckt und wieder lieferbar ist. Der Buchhandelsverkaufspreis wird auf DM 35,-, der Preis für Mitglieder auf DM 30,- festgesetzt.

Gary Waltner bittet die Anwesenden um Hinweise auf Material, das für Veröffentlichungen durch den MGV geeignet ist.

8. Mitgliederversammlung 1995

Die nächste MV soll am 16./17. Juni 1995 stattfinden. Über den Ort und die Frage, ob erneut eine Veranstaltung mit eigenem Rahmenprogramm durchgeführt werden soll, berät der Vorstand auf seiner Sitzung am 24. September 1994 in Neustadtgödens.

9. Verschiedenes und 10. Abschluß

Da keine weiteren Wortmeldungen vorliegen, schließt Eckbert Driedger die MV. Raphael Zeisset dankt der gastgebenden Gemeinde und spricht ein Schlußgebet.

Protokoll aufgesetzt: Wolfgang Schultz

Gelesen: Eckbert Driedger

Kassenbericht 1993

Einnahmen

	1992	1993
Mitgliedsbeiträge	26.157,30 DM	16.866,25 DM
Vverkäufe:		
Mennonitische Geschichtsblätter	3.813,91 DM	1.744,84 DM
Weltweite Bruderschaft	1.382,50 DM	1.483,00 DM
Paraguay-Bücher	5.972,50 DM	2.041,55 DM
Sonstige Bücher	547,08 DM	140,80 DM
Spenden:		
Allgemein	1.055,00 DM	3.438,85 DM
Forschungsstelle	3.650,00 DM	2.052,00 DM
Menno-Simons-Stätte	500,00 DM	2.413,00 DM
Kopierer für Forschungsstelle	-----	2.500,00 DM
Kapitalerträge	4.242,59 DM	3.227,88 DM
Landeszuschuß für Forschungsstelle	3.000,00 DM	3.000,00 DM
Arbeitsbeschaffungsmaßnahme	43.166,32 DM	21.808,96 DM
Durchlaufende Gelder	-----	2.385,00 DM
	93.487,20 DM	63.102,13 DM
Saldo 31.12.1991 / 31.12.1992	46.804,58 DM	50.201,78 DM
	140.291,78 DM	113.303,91 DM

Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter	17.332,13 DM	14.436,69 DM
davon Druckkostenanteil	14.089,76 DM	9.146,11 DM
Anschaffung Softwareprogramm	-----	2.998,00 DM
Forschungsstelle:		
Bücher	6.007,95 DM	6.080,28 DM
Miete	2.560,00 DM	2.560,00 DM
Energie	876,48 DM	604,91 DM
Versicherung	357,10 DM	357,10 DM
Angestellter	55.281,60 DM	38.329,40 DM
Datenverarbeitungsanlage 1	5.432,97 DM	429,90 DM
Kopierer	-----	3.113,85 DM
Porto- und Bürobedarf	553,79 DM	1.307,22 DM
Kontogebühren, Wertpapierkosten	363,23 DM	301,99 DM
Menno-Simons-Stätte	512,00 DM	2.426,00 DM
Reisekosten	776,75 DM	160,00 DM
Sonstiges	36,00 DM	-----
Durchlaufende Gelder	-----	2.385,00 DM
	90.090,00 DM	72.492,34 DM
Saldo 31.12.1992 / 31.12.1993	50.201,78 DM	40.811,57 DM
	140.291,78 DM	113.303,91 DM

Kassenstände 31.12.1992 / 31.12.1993

Postbank	13.264,97 DM	6.359,03 DM
Deutsche Bank	5.293,46 DM	196,14 DM
Wertpapiere	32.000,00 DM	34.956,40 DM
Kurswert	33.018,00 DM	36.450,50 DM
	50.558,43 DM	41.511,57 DM
Zahlungen nach Kassenschluß	356,65 DM	700,00 DM
	50.201,78 DM	40.811,57 DM

Aufgestellt: Horst Klaassen, 10. Januar 1994

Geprüft: Pauls, 27. Januar 1994; Janzen, 04. Februar 1994

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der 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

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* (MGBI) und ist am Jahresanfang fällig. Die MGBI erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Bankverbindung:

Konto Nr. 87781-677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

Zahlungen aus dem europäischen Ausland sind als Überweisungen auf das Konto der Postbank zu leisten. Schecks werden nicht akzeptiert.

Zahlungen aus Nordamerika: 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, bitte mit dem Verwendungshinweis „Mennonitischer Geschichtsverein“ an die Verbandsgemeindeverw. Kirchheimbolanden überweisen. Eine Quittung wird zugeschickt.

Konto Nr. 7377, Sparkasse Donnersberg (BLZ 540 519 90)

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

Bücher des Mennonitischen Geschichtsvereins

Neu aufgelegt!

Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen. Teil I: 1526 bis 1772, Neudruck 1994 (o. farb. Abb.)

30,- DM (35,- DM)

Horst Penner, Horst Gerlach, Horst Quiring, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, 4., überarb. Aufl., Weierhof 1984

27,- DM (36,- DM)

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt, Weierhof 1988, 383 S.

14,80 DM (19,80 DM)

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay. Band 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern, Weierhof 1991, 376 S.

19,80 DM (24,- DM)

Preise für Mitglieder zuzügl. Versandkosten, in Klammern Buchhandelspreise

Bestellungen: Christel Schultz
Blumenweg 28
63128 Dietzenbach
Telephon 0 60 74 / 4 61 46

