

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

• 2506

54. Jahrgang 1997



N12<508422245 021

UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

54. Jahrgang 1997



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: Raphael Zeisset, Eichendorffstr. 2 b, D-51702 Bergneustadt

Satz:

Mennonitischer Geschichtsverein

Herstellung:

reproSatzstudio, Krefeld (Film); Kurt Wendisch GmbH, Krefeld (Druck)

Mitarbeiter dieser Nummer:

Jan-Hendrik Bas, Jann-Berghaus-Str. 13, D-26548 Norderney
Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstr. 61, D-13156 Berlin
Dr. Michael D. Driedger, Dept. of History, Queen's University, Kingston,
Kanada, K7L 3N6
Dr. Heinold Fast, Burgstr. 1, D-26524 Hage
Prof. Dr. Brad S. Gregory, Dept. of History, Stanford University, Palo Alto,
Ca 94305, USA
Dr. Hans Adolf Hertzler, Westparkstr. 89, D-47803 Krefeld
Dr. Hanspeter Jecker, Fulenbachweg 4, CH-4132 Muttenz
Dr. Göz Kaufmann, Rua Freire Alemão, 620 Ap. 208, 90450-060 Porto Alegre,
RS Brasilien
Horst Klaassen, Bromberger Str. 15, D-71522 Backnang
Dr. Marlies Mattern, Kleinharnscheidt 29, D-45239 Essen
Dr. John Rempel, Menno House, 314 East 19th Street,
New York, NY 10003, USA
Martin Rothkegel, International Baptist Theological Seminary, Institute for Baptist and Anabaptist Studies, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ-16400 Praha 6
Dr. Johannes Spallek, Mommsenstr. 14, D-23840 Bad Oldesloe
Dr. Margarete Wagner, Institut für Germanistik der Universität Wien,
Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A-1010 Wien
Carsten Walczok, Friedrich-Ebert-Damm 43, D-22047 Hamburg
Prof. Dr. Eike Wolgast, Ruprecht-Karls-Universität, Historisches Seminar,
Postfach 105760, D-69047 Heidelberg



ZA 2506-54

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
I. Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag	7
1. Marion Kobelt-Groch, Laudatio	9
2. Siegfried Bräuer, Ein Geburtstagsbrief	14
3. Hans Adolf Hertzler, Impulse aus dem konfessionellen Erbe	18
4. John Rempel, „Gütergemeinschaft“ unter Wissenschaftlern	23
5. Christoph Wiebe, Dank eines Lesers	27
II. Aufsätze	
1. Eike Wolgast, Melancthon und die Täufer	31
2. Brad S. Gregory, Weisen die Todesvorbereitungen von Täufermärtyrern geschlechtsspezifische Merkmale auf?	52
3. Heinold Fast, Zur Überlieferung des Leser-Amtes bei den oberdeutschen Täufern	61
4. Margarete Wagner, Das „Hasenhaus“ in Wien — Schauplatz der Festnahme dreier Täufer?	69
5. Hanspeter Jecker, Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden — die letzte im frühneuzeitlichen Europa?	76
6. Horst Klaassen, Nationalität: Mennonit? Mennonitische Auswanderungslager in Backnang 1947 bis 1953	89
III. Aus Archiven	
1. Martin Rothkegel, Hutterische Handschriften in Hamburg	116
2. Heinold Fast, Zum Verbleib des Täufers Jörg Maler nach dem 18. April 1559	153
IV. Täufer in Literatur, Kunst und Film	
1. Marion Kobelt-Groch, Was geschah auf Schloß Wolbeck? Illa Andreaes Erzählung „Hille und der Droste“	155
2. Johannes Spallek, Ein Bildnis von Menno Simons	161
3. Carsten M. Walczok, Amische in Film und Fernsehen	171

V. Kontroversen der Forschung

- Wurde Martin Luther von seinen
Zeitgenossen verstanden? (Hans-Jürgen Goertz) 180

VI. Von neuen Büchern

1. N. Fischer, M. Kobelt-Groch (Hgg.), Außenseiter zwischen
Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für
Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag (C. Wiebe) 186
2. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings (H. Fast) 191
3. C. Arnold Snyder, Linda A. Huebert Hecht (Hgg.),
Profiles of Anabaptist Women (L. Hege) 197
4. V. Gordon Oyer (Hg.), Proceedings of the Conference
Tradition and Transition. An Amish Mennonite
Heritage of Obedience 1693–1993 (C. Walczok) 203

VII. Selbstanzeigen

1. Marlies Mattern, Leben im Abseits. Frauen
und Männer im Täuferum (1525–1550) 207
2. Michael Driedger, Mennonites? Heretics?
Obedient Citizens? Categorizing People in Hamburg
and Altona, 1648–1713 211
3. Göz Kaufmann, Varietätendynamik in Sprachkontakt-
situationen: Attitüden und Sprachverhalten
rußlanddeutscher Mennoniten in Mexiko und den USA 213

VIII. Berichte und Hinweise

1. Der Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle
(E. Driedger) 218
2. 200 Jahre Mennoniten-Kirche „Am Markt“ zu Norden
(J.-H. Bas) 220

IX. Mennonitischer Geschichtsverein

1. Protokoll der Mitgliederversammlung vom 24. Mai 1997 224
2. Kassenbericht 1996 (R. Zeisset) 228
3. Der Mennonitische Geschichtsverein 231

Zu dieser Nummer

Jubiläen prägen diesen Band. Im April diesen Jahres konnte Hans-Jürgen Goertz seinen sechzigsten Geburtstag begehen. Fast die Hälfte dieser Zeit, nämlich 27 Jahre, ist er nun schon für den Mennonitischen Geschichtsverein als Mitschriftleiter der Mennonitischen Geschichtsblätter tätig, seit er 1970 zusammen mit Heinold Fast in die Redaktion eintrat. In dieser Zeit haben sie den Geschichtsblättern ihren Stempel aufgedrückt und dafür gesorgt, daß diese Zeitschrift den Anschluß an die zeitgenössische Täuferforschung fand — ohne den breiten Rückhalt bei den Mitgliedern, meist interessierten Laien der mennonitischen Gemeinden, zu verlieren. Ein Balanceakt, der Bewunderung und Dank verdient. Als Geburtstagsgruß haben wir uns etwas Besonderes ausgedacht: vier Ausschnitte aus Publikationen des Jubilars, ausgewählt und mit persönlichen Worten begleitet von Forscherkollegen, Freunden, Weggefährten. Vorangestellt ist diesen Texten die Laudatio, die Marion Kobelt-Groch auf der Geburtstagsfeier am 16. April in Hamburg hielt.

1997 jährt sich zum 500. Mal der Geburtstag Philip Melanchthons. Daß dieser Reformator, auf dessen humanistische Bildung und irenische Gesinnung gern verwiesen wird, auch hart, kompromißlos und wenig gesprächsbereit sein konnte, bekamen die Täufer zu spüren. Wir danken dem Heidelberger Historiker Eike Wolgast, daß er diese Seite Melanchthons für uns genauer untersucht hat. Daß man mit den Täufern auch anders, nämlich toleranter hätte verfahren können, dafür gibt es zeitgenössische Beispiele. Um so wichtiger ist es, daran zu erinnern, daß diese harte Haltung eines führenden Theologen des reformatorischen Lagers mit dazu beitrug, daß Täufer für Generationen in den meisten Teilen Europas eine verfolgte, verfemte Minderheit blieben. Drei weitere Beiträge dieser Ausgabe der Geschichtsblätter zeigen das. Zunächst befragt Brad Gregory Zeugnisse täuferischer Märtyrer, ob sich in der Art der Todesvorbereitung geschlechtsspezifische Unterschiede beobachten lassen. Mit diesem Beitrag zur Geschlechtergeschichte setzen wir zugleich die Reihe der Vorträge fort, die 1996 in Millersville, Pennsylvania, auf einer Konferenz über Frauen im Mennonitentum gehalten wurden. Margarete Wagner vergegenwärtigt uns höchst anschaulich eine Wirtshauszene aus dem Wien des Jahres 1536. Was als eine harmlose Plauderei von Einheimischen mit drei durchreisenden Täufern begann, nahm eine unheil-

volle Wendung und endete mit der Verhaftung und Hinrichtung der Täufer. Und schließlich berichtet Hanspeter Jecker, dem man übrigens zum Abschluß seiner Dissertation über das Basler Täuferium gratulieren kann, von einer wenig erbaulichen Entdeckung, die er bei seinen Forschungen in Schweizer Archiven machen konnte: die bislang letzte nachweisliche Hinrichtung einer namentlich nicht bekannten täuferischen Person im Juli des Jahres 1626. Jeckers Beitrag erhellt den Hintergrund dieser Exekution: ein kafkaeskes Durcheinander verschiedener Zuständigkeitsansprüche bischöflicher Jurisdiktion, tradiertem lehensrechtlicher Ansprüche und vorderösterreichischer Regierungsgewalt.

Das jüngste Jubiläum schließlich führt uns in das Jahr 1947. Horst Klaassen, der 1976 schon die Geschichte der Backnanger Gemeinden vorlegte, hat nun die Vorgeschichte der Gemeinde genauer in den Blick genommen und die Geschichte der Flüchtlingslager, die 1947 bis 1953 bestanden, dargestellt.

Der Aufsatz von Heinold Fast wie auch die Beiträge der erweiterten Rubrik Täufer in Literatur, Kunst und Film runden die Nummer ab und wenden sich durchaus an ein breiteres Publikum von Interessierten. Martin Rothkegels umfangreiche Abhandlung zu den hutterischen Handschriften in Hamburg wendet sich dagegen an Spezialisten. Dennoch haben wir die Geschichtsblätter für diesen wichtigen Forschungsbeitrag geöffnet, zumal die Erforschung der Hutterer in letzter Zeit einen Aufschwung erfahren hat (vgl. die Besprechung von Werner O. Packull's Buch über die „Hutterischen Anfänge“ in dieser Nummer).

Die Schriftleitung

Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag

Am 16. April beging Hans-Jürgen Goertz seinen 60. Geburtstag. Aus diesem Anlaß hatten sich ungefähr neunzig Kollegen, Freunde und Schüler im Aby Warburg-Haus, dem neuen kulturwissenschaftlichen Zentrum der Universität Hamburg, versammelt, um ihre Glückwünsche zu überbringen. Einem Vortrag von Prof. Dr. Wolfgang Hardtwig (Humboldt Universität Berlin) zum Thema „Utopie der Naturbeherrschung von Thomas Morus zur Industriellen Revolution“ folgte die Übergabe der Festschrift, die von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch herausgegeben wurde und im renommierten Verlag E. J. Brill in Leiden erschienen ist. Unter dem Titel „Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit“ vereint sie neben einem Interview mit dem Jubilar über die Grenzen wissenschaftlicher Arbeit insgesamt vierzehn Beiträge, die Freunde, akademische Weggefährten und Dialogpartner neben ehemaligen Doktoranden für Hans-Jürgen Goertz verfaßten, unter ihnen Heinold Fast, James M. Stayer, Peter Blickle und Bob Scribner. Die Themen dürften dem Jubilar neu, aber nicht fremd gewesen sein. Es geht um Außenseiter und Randexistenzen, um Menschen, die sich auf der Grenze bewegten, sie überschritten und nicht selten an ihr zerbrachen. Thomas Müntzer gehörte dazu, die Täufer und viele andere, die etablierten Institutionen und herrschenden Lehrmeinungen den Kampf ansagten. Mit Individuen, die ausgetretene Pfade verließen, die Zeitgenossen und Nachwelt provozierten, hat Hans-Jürgen Goertz sich in vielen seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen befaßt — mehr noch: Er ist selbst stets ein Suchender auf der Grenze gewesen als Theologe, Historiker, Sozialwissenschaftler und Mennonit.

In die mennonitische Tradition hineingeboren und auf seine Art stets mit ihr verbunden geblieben, ist Hans-Jürgen Goertz zu einem Vermittler zwischen der wissenschaftlichen Täuferforschung und dem konfessionellen Erbe der Mennoniten geworden. Viele seiner Beiträge, die diesen Werdegang widerspiegeln, erschienen in den „Mennonitischen Geschichtsblättern“, die Hans-Jürgen Goertz seit über 25 Jahren als Schriftleiter mit betreut und geprägt hat. Seit 1970 ist er dabei. Damals erhielt Horst Quiring, der die Schriftleitung bis zu diesem Zeitpunkt allein inne hatte, Unterstützung von Heinold Fast und Hans-Jürgen Goertz. Beide arbeiteten später alleine weiter. Als



*Hans-Jürgen Goertz während eines Vortrages
über Menno Simons in Bad Oldesloe 1996*

Photo: Norbert Fischer

Heinold Fast 1992 aus der Schriftleitung ausschied, trat erneut eine Veränderung ein. Der Zweierkonstellation folgte ein Vierergremium, dem neben Hans-Jürgen Goertz nunmehr auch Christoph Wiebe, Lydie Hege und Marion Kobelt-Groch angehören.

Einige, die Hans-Jürgen Goertz kennen und sich ihm auf unterschiedliche Weise verbunden fühlen, haben anlässlich seines 60. Geburtstages Passagen aus seinem Werk ausgewählt und mit persönlichen Grußworten versehen. Eingeleitet wird die kleine Anthologie durch die Laudatio, die am 16. April im Aby Warburg-Haus gehalten wurde.

Laudatio

Lieber Herr Goertz, sehr geehrte Damen und Herren, ein 60jähriges Leben in wenigen Sätzen erfassen zu wollen, stellt bereits ein kaum zu lösendes Problem dar, noch schwieriger wird es, wenn es sich um einen international beachteten Wissenschaftler handelt, der geforscht, gelehrt und publiziert hat. Wie rücke ich ihn ins rechte Licht?

Hilfe suchte ich bei all jenen, die Herrn Goertz seit Jahrzehnten inspirieren, allen voran Paul Tillich, Thomas Mann und immer wieder Ernst Bloch. In seiner „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ fand ich folgenden Satz: „Man nimmt sich mit, wohin man geht.“ Wird das Wort „man“ durch einen Namen ersetzt, ergibt sich folgender Satz: „Hans-Jürgen Goertz nimmt sich mit, wohin er geht.“ Ich werde also in den nächsten Minuten versuchen, ihm auf die Spur zu kommen.

Zunächst einmal fällt auf, daß er schon seit Jahrzehnten nicht mehr allein unterwegs ist. Vielmehr befindet er sich in Begleitung eines Mannes, der im Bauernkrieg nach der Schlacht von Frankenhausen sein Leben ließ: gemeint ist Thomas Müntzer. Mit diesem radikalen Reformator und Luthergegner, der die Welt aus den Angeln heben wollte, ist er schon lange im Gespräch. Über ihn verfaßte er seine Dissertation, die 1967, also vor genau 30 Jahren im

Druck erschien. „Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers“, so lautete der Titel. Lieber wäre er mit Luther gegangen, der Müntzer haßte, oder mit den Täufern, die es ihm leichter gemacht hätten, nein, er ging mit Müntzer. Es paßt zu ihm, die Gesellschaft des Schwierigen zu suchen. Die Arbeit wurde beachtet, diskutiert und sorgte schließlich dafür, daß die beiden sich nie aus den Augen verloren. Die Beziehung Müntzer/Goertz wurde gepflegt und weiter ausgebaut. Auf dem Büchertisch, den ich jetzt vor ihrem geistigen Auge errichte, liegen weitere Werke, die Hans-Jürgen Goertz diesem radikalen Reformator neben zahlreichen Aufsätzen widmete. So erschien 1978 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft die gemeinsam mit Abraham Friesen herausgegebene Publikation „Thomas Müntzer“, eine Aufsatzsammlung mit wegweisenden Beiträgen zur Müntzerforschung. 1988 folgte „Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West“ und schließlich die umfassende Darstellung „Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär“ zum Müntzerjubiläum 1989, dem letzten Staatsakt in der DDR. Für den Autor war es erregend zu erleben, daß man mit Müntzer keinen Staat mehr machen konnte. Dieser Titel liegt unterdessen nicht nur in englischer Übersetzung vor, sondern — und das ist wirklich sehr außergewöhnlich — auch auf Japanisch. Müntzer wäre sicher sehr erstaunt gewesen. Was hat dieser radikale Streiter nun an sich, was andere nicht haben? „Sehen Sie“, so verriet Herr Goertz unlängst in einem Gespräch, das die Festschrift eröffnet, die ich gleich überreichen werde, „diese akademischen und teilweise freundschaftlichen Beziehungen, die sich (zu zahlreichen Kollegen in Ost und West) anbahnten, haben mich an Müntzer festhalten lassen — die ganzen Jahre hindurch, freilich auch das Schöpferisch-Eigenwillige, das Schwerdurchschaubare seiner Texte, die Faszination, die von seiner Gestalt ausgeht.“ Mit anderen Worten, Müntzer ist noch nicht entzaubert. Hans-Jürgen Goertz hat mit der Verknüpfung von Mystik und Revolution sogar dafür gesorgt, daß dessen Aura erhalten blieb. Und die Liaison dauert an.

„Man nimmt sich mit, wohin man geht.“ Mitgenommen wird die mennonitische Tradition, in der Hans-Jürgen Goertz steht, in die er hineingeboren wurde, die Tradition jener ersten Freikirche im Protestantismus, die sich weigerte, vor geistlichen Autoritäten und weltlichen Herrschern zu Knieen zu kriechen. Sein Bekenntnis zu dieser Tradition ist nicht nur geistlicher, sondern auch wissenschaftlicher Art. Es bricht sich Bahn in einer Vielzahl von Publikationen über die Mennoniten und vor allem die Täufer. Mennonit zu sein, das bedeutet, Vergangenheit zu haben, eine Geschichte, die sich zurückverfolgen läßt bis zu den täuferischen Ursprüngen im 16. Jahrhundert. Hier

im reformatorischen Aufbruch, aus den Wirren des Bauernkrieges, traten die ersten Täufer ans Licht der Geschichte. Was wollten diese Menschen? Sie haben, so Hans-Jürgen Goertz in seinem Buch „Die Täufer“, das 1988 in zweiter Auflage und inzwischen bei Routledge in London in englischer Fassung erschien, aus „Protest gegen die kirchlich-gesellschaftlichen Mißstände des ausgehenden Mittelalters und aus Enttäuschung über die lutherische und zwinglische Reformation nach neuen Formen religiöser Kommunikation und sozialer Ordnung gesucht.“ (S. 9) Heute stellte dieser Aufbruch zu neuen Ufern kein Problem dar. Wer wollte es gläubigen Christen verwehren, sich außerhalb der Kirche zu treffen, um in der Bibel zu lesen, zu beten und das Abendmahl zu feiern. Niemand würde sie zwingen können, die Praxis der Erwachsenentaufe aufzugeben, wie sie von Mennoniten heute noch praktiziert wird. Niemand verachtet heute mehr ihren Pazifismus, der einst zur Unzeit von sich reden machte. Im Sinne des amerikanischen Sozialwissenschaftlers Peter L. Berger sind religiöser Pluralismus und Säkularismus inzwischen Bestandteil der Moderne, ja, sogar der „Zwang zur Häresie“. So freizügig ging es nicht immer zu. Die Täufer haben ihre Suche nach alternativen Formen religiös-sozialen Lebens mit Verfolgung, Elend, Not und sogar dem Tod bezahlen müssen. Mehr noch, sie wurden aus der Geschichte ausgestoßen und fielen der Vergessenheit anheim.

Hans-Jürgen Goertz ist es mit zu verdanken, daß die Täufer von diesem Makel befreit und in ihrer Bedeutung für die Reformationsgeschichte insgesamt erkannt wurden. Mehr noch, er hat den Mennoniten einen Teil ihrer Geschichte zurückgegeben — vielleicht den oft ungeliebten Teil, den rebellisch-utopischen, und daran erinnert, daß die „Stillen im Lande“ einen revolutionären Ursprung hatten. Auf der Grundlage des von ihm mitbegründeten revisionistischen Täuferbildes entstand nicht nur sein Buch „Die Täufer“, sondern auch der von ihm 1975 herausgegebene Band „Umstrittenes Täufertum, 1525–1975“, der als aktuelles Diskussionsforum der neuen Täuferschaft auf große Resonanz stieß und 1977 in zweiter Auflage erschien. Hier kamen u. a. sein verstorbener Freund Klaus Deppermann und James M. Stayer zu Wort, der auf innovative Weise über „Die Anfänge des Schweizer Täufertums im reformierten Kongregationalismus“ schrieb, und Heino Fast mit seiner lebendigen Darstellung über „Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz“. Hans-Jürgen Goertz griff unter der Überschrift „Nationale Erhebung und religiöser Niedergang“ das brisante Thema Mennoniten im Dritten Reich auf. Ein Thema, das viele in Unruhe versetzte, die die Huldigungstelegramme an den „Führer“ verdrängt hatten. Ohne Scheu hat Hans-Jürgen Goertz immer wieder unbequeme Themen auf-

gegriffen, die abseits des aktuellen Forschungsinteresses lagen oder gar tabuisiert waren. Das ist es. Ja, Herr Goertz, „Man nimmt sich mit, wohin man geht“. Ihr Interesse galt und gilt den Ausgestoßenen, den Randexistenzen und Außenseitern, all jenen, die gegen den Strom schwammen und nicht selten in ihm untergingen. Thomas Müntzer und die Täufer gehörten dazu, aber auch eine Fülle anderer radikaler Denker und Weiterneuerer, die in den von Ihnen herausgegebenen Bänden „Radikale Reformatoren“ und „Alles gehört allen“ ihren Platz fanden. Die „Radikalen Reformatoren“, die auch in einer englischen Version kursieren, wurden von Walter Jens einst als „Mein Taschenbuch des Monats“ in DIE ZEIT besprochen. In diesen Kontext fügen sich auch die Forschungen über den „Antiklerikalismus“ ein. Was es mit diesem Phänomen auf sich hat, das durch Hans-Jürgen Goertz' Forschungen angeregt, derzeit auf internationaler Ebene diskutiert wird, kann in dem 1987 erschienenen Buch „Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529“ genauso nachgelesen werden wie in dem Band „Antiklerikalismus und Reformation“, der 1995 erschien. Es ging um den Zerfall der Nomenklatura in der Frühen Neuzeit. Diese Bücher leben. Sie führen in eine Zeit des Umbruchs, des spontanen und organisierten Widerstands gegen den Klerus. Der „gemeine Mann“ begehrte auf und trat als selbstbewußter Laie dem Kleriker entgegen. Da wurden Gottesdienste gestört, Pfaffen an Bäumen aufgeknüpft und im Namen der göttlichen Gerechtigkeit flammende Plädoyers für eine zukünftige Welt der Brüderlichkeit und Nächstenliebe gehalten. „Ohne die antiklerikal motivierten Bewegungen des ‚gemeinen Mannes‘“, schreibt Hans-Jürgen Goertz, „wäre die Reformation eine Idee geblieben.“ Die Akzente haben sich verschoben. Reformationsgeschichte ist längst nicht mehr Geschichte der Herrschenden und übergewaltigen Reformatoren, sondern aller kritischen Geister, deren Seelenverwandtschaft sich im Antiklerikalismus artikuliert.

Der Büchertisch, den ich vor Ihren Augen errichtet habe, biegt sich allmählich. Es liegen noch weitere Publikationen darauf und kämen noch die vielen Aufsätze hinzu, bestünde Einsturzgefahr. Lassen Sie mich noch kurz auf die Lehrtätigkeit von Hans-Jürgen Goertz zu sprechen kommen. „Man nimmt sich mit, wohin man geht“ — ich sehe da gewisse Parallelen zum Werk. Hans-Jürgen Goertz umgibt sich nicht mit der Aura unantastbarer Geistesgröße. Er ist menschenfreundlich geblieben. Ein Professor, der mit den Studenten ins Gespräch kommt, der sie zu leiten und zu motivieren versteht, gelegentlich auch zu trösten und ihnen hilft, eine finanzielle Unterstützung zu bekommen. Ich weiß, wovon ich spreche, denn schließlich verdanke ich ihm meinen Aufsatz über „Frauen im Bauernkrieg“, den ich vor 10 Jahren

geschrieben habe. Diesen Aufsatz gäbe es ohne Herrn Goertz' innovative Kraft nicht. Er kam gerade aus einem Seminar. Es ging um den Bauernkrieg. Eine Studentin, so erzählte er mir, hätte sich gemeldet und vorwurfsvoll gefragt, wo denn die Frauen gewesen seien, während die Männer Bauernkrieg spielten. „Ach ja, die waren zu Hause“, lautete die Antwort. Die Studentin habe sich mit dieser Auskunft nicht zufrieden gegeben und energischer nachgehakt: „Wo waren die Frauen? Warum gehen Sie ihnen nicht nach?“ Um sich der lästigen Fragerin zu entziehen, bot Herr Goertz schließlich eine Art Schweigegeld an: „Fünf Mark für jede Frau, die Sie mir bringen!“ Ich las damals gerade ein Buch über „Prediger im Bauernkrieg“, und da gab es eine Passage, in der darüber berichtet wird, wie etwa 80 Männer und Frauen einen radikalen Prediger schützten. Ich machte also die Rechnung auf, beglichen wurde sie bis heute nicht ...

Zum Schluß möchte ich noch einmal auf Ernst Bloch zurückkommen. Das Leitmotiv „Man nimmt sich mit, wohin man geht“, meint freilich nicht, daß alles von Anfang an festgelegt war und der Jubilar immer bei sich selber blieb. Bloch sprach gelegentlich von der „großen Fahrt“, auf der wir sind, und erst noch zu uns selber kommen. Bewegung, Veränderung, immer noch Aufbruch: Von der Theologie und den Mennoniten zur Sozialgeschichte, von der Kanzel zum Katheder, und jetzt immer vorsichtig, aber energisch zur Geschichtstheorie, von Müntzer, zu den Täufern, zu den Randexistenzen der Frühen Neuzeit allgemein, den Bilderstürmern, und jetzt zu Foucault, Derrida und den unruhigen Geistern der Postmoderne in den Lehrveranstaltungen. „Man nimmt sich mit, wohin man geht“ — da ist viel Bewegung, viel Aufbruch und immer noch Frühling.

Die Festschrift, die ich jetzt überreichen möchte, vereint Beiträge, die Kollegen, Freunde, Schüler für Hans-Jürgen Goertz verfaßt haben. Sie trägt den Titel: „Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit“. Da ist die Rede von Abgedrängten, Nonkonformisten, von solchen, denen Herr Goertz stets versucht hat, utopische Intentionen abzurufen: den Schrei der leidenden Kreatur genauso wie die Sehnsucht danach, daß alles anders werden möge. Interessant ist, daß ausgerechnet ein Sozialhistoriker sich mit der „Heimat“ beschäftigt, die „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war.“ So endet Blochs „Prinzip Hoffnung“. Wir ehren mit dieser Festschrift keinen Historiker der harten sozialen Realität, sondern — und das ist bemerkenswert — einen Sozialhistoriker des Imaginären.

Marion Kobelt-Groch

Ein Geburtstagsbrief

Lieber Herr Goertz,

Berlin, den 31. 7. 1997

gegen Ende der sechziger Jahre wird es gewesen sein, als ich in der Deutschen Bücherei in Leipzig Ihr Buch „Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers“ lesen konnte. Neben meiner Tätigkeit als Pfarrer beschäftigte ich mich schon einige Jahre mit diesem eigenwilligen reformatorischen Theologen. Mich beeindruckte der klare Aufbau, aber auch die sprachliche Gestaltung Ihrer Arbeit. Vor allem faszinierte mich das Bemühen, Müntzers Verkündigung und Tat als Einheit und als theologisch begründet aufzuweisen. Leiden in der Nachfolge Christi und „revolutionäres“ Handeln mußten nicht mehr durch psychologische Erklärungen zusammengehalten werden. Sie wiesen auf den für Müntzer wichtigen Begriff „ordo“ hin und deuteten ihn von seiner Mystikrezeption her. Mich überzeugte dieser Versuch, Müntzers Theologie von ihrem eigenen Gefälle her zu erschließen, derart, daß ich mich bei meiner Untersuchung zu Müntzers Liedern vor allem davon leiten ließ. Inzwischen wissen wir beide, daß eine monogenetische Interpretation auch in diesem Fall unzureichend ist. Ihr theologisches Verständnis des „Revolutionärs“ Müntzer war, von der damaligen politischen Situation abgesehen, auch der Grund, daß der Versuch, Sie als Referent für die kirchlichen Seminare zum Müntzergedenken des Jahres 1975 in die DDR einzuladen, scheiterte. Die staatlichen Behörden verschanzten sich damals hinter formalen Begründungen („Es gibt im eigenen Land genügend Fachleute“). Auf dem Wege einer privaten Einladung gelang es zwei Jahre später, diese Hürde zu nehmen. Durch die Vermittlung von Max Steinmetz war es sogar möglich, Ihnen Zugang zum zweiten großen Müntzerkongreß in der DDR zu verschaffen. Kurz vor dem Ende der DDR sind wir uns das letzte Mal auf einer Müntzer-Tagung begegnet. Schleichwege mußten nicht mehr benutzt werden. Für die kompetenten marxistischen Historiker zählten Sie, wie wir Kirchenhistoriker in der DDR, längst zu den kritischen wissenschaftlichen Gesprächspartnern. Mit dem Ende der DDR hat sich die Wahrnehmung Müntzers in der Öffentlichkeit stark verändert. Die Fragen, die sein Wirken aufwirft, sind nicht alle gegenstandslos geworden. Auf diese zeitunabhängigen Ansätze in Müntzers Wirken weisen Sie schon in Ihrem Buch über die reformatorischen Bewegungen hin. In der Verbundenheit der bleibenden Auf-

gabe, diese historischen Zusammenhänge zu rekonstruieren, die weiterwirkenden Impulse wahrzunehmen und zu deuten, grüßt Sie

Siegfried Bräuer

Pfaffenhaß und groß Geschrei (1987)

Über Müntzer ist viel geschrieben worden: Polemisch-Haßerfülltes und Liebevoll-Zugewandtes, Kritisch-Überzogenes und Unkritisch-Verehrendes. Die Deutungs- und Forschungsgeschichte seines Wirkens ist ein Stück historisch-politischer Auseinandersetzung der letzten hundert Jahre, auch da, wo die polemische Glut, die apologetische Wärme abgekühlt sind, wo alles wissenschaftlich-sachlich erläutert wird. Müntzer stößt ab, und er zieht an. An ihm scheiden sich immer noch die Geister. Seine Sprache ist zupackend und schwer verständlich, seine Gedanken sind eigenwillig verschlossen und sprechen doch von Sehnsüchten, die Menschen zu allen Zeiten nach einem freieren und besseren Leben hegen. Er fordert auch dazu heraus, Aggressionen an ihm abzureagieren. Doch weder Sehnsüchte noch Aggressionen sollen diesen kurzen Bericht bestimmen.

Über die frühen Jahre Müntzers ist wenig bekannt. Er wird um 1490 in Stolberg am Harz geboren sein. Das Studium begann er 1506 in Leipzig und setzte es 1512 in Frankfurt an der Oder fort. Er wurde zum Magister artium promoviert und schloß das Studium mit dem „Bakkalaureus der Heiligen Schrift“ ab. Viel mehr ist nicht bekannt. Dann tauchte er im Lager des allgemeinen Antiklerikalismus auf. Bereits im Mai 1514 wirkte er als Priester in Braunschweig für eine Erneuerung der Kirche und verband kirchliche mit sozialen Aktionen. Zugleich zeigt sich, daß er bereits in dieser frühen Zeit vom Geist mystischer Frömmigkeit erfüllt war, mehr noch: „daß Müntzers religiös-politische Zielsetzung nicht erst ein Produkt der Wittenberger Bewegung ist, sondern eher unter deren Einfluß bestärkt und verschärft sowie theologisch in Aufnahme und Abgrenzung weiter entfaltet wurde.“ Deutlicher tritt sein antiklerikales Wirken in Jüterbog zutage, wo er sich mit den Franziskanermönchen anlegte. Er übte Kritik am Papst, an den Bischöfen und den Mißständen in der Kirche. Zusammen mit Franz Günther, dem ersten Magisterpromoventen Luthers, wird er dann in einer altgläubigen Streitschrift als „Lutheraner“ erwähnt und angegriffen.“ Ausgerechnet derjenige, dem zum ersten Mal in der Geschichte das Schmähwort „Lutheraner“ nachgerufen wurde, sollte später zum erbittertsten Gegner Luthers werden. Müntzer war nach dem Studium nicht nur in Braunschweig, sondern auch in ei-

nigen Nonnenklöstern tätig, er muß sich auch in Wittenberg aufgehalten haben und in das Lager der Reformation eingeschwenkt sein. Im Jahr 1519 war er Augenzeuge der Disputation Luthers mit Johannes Eck in Leipzig und wurde schließlich von Luther in die aufstrebende Wirtschafts- und Handelsstadt Zwickau empfohlen. Dort sollte er den nicht ganz linientreuen, mehr dem Humanismus als der Reformation verpflichteten Stadtpfarrer Sylvius Egranus vertreten, der auf Studienreise ging. Müntzer konnte in Zwickau Fuß fassen, wechselte nach Egrans Rückkehr von der Marienkirche zur Katharinenkirche über, wo er stärkeren Kontakt zur einfacheren Bevölkerung, zu kleinen Handwerkern und Tuchknappen, fand. Er pflegte aber Beziehungen zu allen Schichten der Stadt, bis in den Rat hinein. Auch in Zwickau legte er sich schnell mit den mächtigen Franziskanern an und ging aus dem antiklerikalen Kampf mit gestärktem reformatorischen Selbstbewußtsein hervor: „Ich treibe nicht mein, sondern des Herrn Werk“. Bald hatte er als Gegenkonzept zu den Auffassungen des altgläubigen Klerus eine laizistische Frömmigkeit, einen fast antiintellektualistischen, demokratischen Geistglauben verbreitet, so daß er auch mit dem gelehrten Egranus in Konflikt geriet. Jetzt tobte ein erbitterter Streit zwischen beiden, und das Volk begann sich — zum Kummer des Rats — in der Stadt zu polarisieren. Als die Unruhen heftiger wurden und zu Handgreiflichkeiten und Aufläufen führten, mußte Müntzer die Stadt verlassen. Auch Egranus zog fort. Müntzer wiegelte später ab und schrieb an Luther: „Wenn man mir aber die Schuld am Zwickauer Aufruhr zuschreibt, so wissen alle außer den blinden Oberen, daß ich während der Erhebung im Bad gewesen bin und von solchen Dingen nichts ahnte.“ Ja, kühner noch: „Wenn ich nicht entgegengetreten wäre, so wäre in der folgenden Nacht der ganze Rat getötet worden.“ Was in Zwickau wirklich vorgefallen war, läßt sich nicht mehr genau ermitteln. Auf jeden Fall kommt es fast überall, wo Müntzer fortan erscheint, über kurz oder lang zu turbulenten und aufrührerischen Situationen.

Müntzer wandte sich 1521 zunächst nach Prag und erwartete im Lande des „heiligen Kämpfers“ Johannes Hus die große Reformation des Geistes. Die Böhmen verschlossen sich jedoch seiner Predigt und Agitation. Er mußte Prag verlassen, kehrte noch einmal zurück und versuchte seine Reformabsichten in dem berühmten „Prager Manifest“ zu erläutern und zu begründen. Er konnte jedoch nicht Fuß fassen und zog weiter. Dieses Dokument, das sich in mehreren ungedruckten Fassungen erhalten hat, ist ein brodelndes Gemisch aus antiklerikalen Ausfällen gegen die „vermaledeiten Pfaffen“, jene „Herren, die nur fressen und saufen“, und Gedanken, die aus der Tradition der mittelalterlichen Mystik geschöpft sind. Das ist kein beiläufiges

Pamphlet, sondern ein Dokument, in dem bereits die Umrisse einer eigenständigen Theologie sichtbar werden. Müntzer, der einen Sinn für die Pointe hatte, unterschrieb das Manifest: „Thomas Müntzer will keinen stummen, sondern einen redenden Gott anbeten.“ Damit unterstreicht er den Gedanken, der seinen Antiklerikalismus rechtfertigt und sein Reformprogramm begründet. Er bestritt den Priestern der offiziellen Kirche die Legitimation ihres Amtes, weil sie die Stimme Gottes nicht im Inneren ihres Herzens vernommen hätten. Rechte Hirten sorgen dafür, daß die Schafe mit der lebendigen Stimme erquickt werden. Müntzer hat dem Antiklerikalismus eine theologische Rechtfertigung aus dem Geist der Mystik gegeben, die ja nicht nur quietistisches Versunkensein hinter Klostermauern bedeutete, sondern schon im Mittelalter gelegentlich mit Kirchenkritik verbunden war. Der Antiklerikalismus ist nicht nur eine willkommene Begünstigung der Reformbewegung. Er ist vor allem auch reformatorisches Programm. Müntzer will zeigen, daß die Herrschaft der Pfaffen an der erfahrbaren Autorität des redenden Gottes zerbricht. Und erfahren kann diese Autorität nur, wer sich in einem aufwühlenden Existenzkampf, der sich innerlich in qualvollem Leiden vollzieht, von seinen kreatürlichen Abhängigkeiten und Lüsten wegreißen und den „Dornen“ und „Diesteln“ reinigen läßt, so daß das Wort Gottes im „Abgrund der Seele“ geboren und der Mensch „vergottet“ werden kann. Dieser Vorgang trägt revolutionäre Züge. Der Heilsprozeß im Inneren des Menschen bricht nämlich die Sünde; er zerstört das Hörigkeitsverhältnis des Menschen gegenüber der stets fordernden und furchteinflößenden Welt und baut einen neuen, geisterfüllten Menschen auf, der nur Gott gehorcht. Die Furcht der Kreatur weicht der Furcht vor Gott. Der Heilsprozeß ist revolutionär, nicht nur weil er sich so eruptiv und existentialistisch aufwühlend vollzieht, sondern auch weil er alte Autorität zerstört und neue aufbaut. Und dieser Autoritätswechsel hat unmittelbar Konsequenzen für die Gestaltung der Welt. Die Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisse der Menschen untereinander lösen sich auf, und eine Ordnung der Gesellschaft entsteht, in der Gott allein der Herr ist. So wird das „Reich dieser Welt“, wie Müntzer den Böhmen verheißt, den Auserwählten übergeben werden. Ihm schwebt eine „demokratisch“ gestaltete Theokratie und eine theokratisch begründete „Demokratie“ vor. Er teilt die Menschen — das ist eine direkte Konsequenz des antiklerikalen Kampfes, der sich mit mystischer Heilslehre und apokalyptischem Gerichtsgedanken verbindet — in Auserwählte und Gottlose ein. Der Gegensatz bleibt ein soziologisch aufweisbarer Dualismus. Die einen haben den Glauben erfahren, die andern bilden sich ihn nur ein oder „stehlen“ ihn aus der Heiligen Schrift. Luther meinte, es sei

unchristlich, jetzt schon zwischen Unkraut und Weizen zu scheiden. Müntzer dagegen trennt zwischen Gottlosen und Auserwählten. Das Unkraut muß ausgerottet werden, damit der Weizen zur vollen Ähre ausreifen kann. Hier fließt apokalyptisches Gedankengut in das mystische Grundkonzept ein. Bemerkenswert ist, daß die Gottlosen, die vernichtet werden müssen, nicht die große Menge der Ungläubigen sind, sondern nur der Klerus, der sich herrschaftsbesessen zwischen Gott und die Menschen stellt. Zunächst sind es die altgläubigen Pfaffen, bald werden es auch die evangelischen Reformatoren sein, die sich mit ihrem Pochen auf den Buchstaben der Heiligen Schrift ein Auslegungsmonopol des christlichen Glaubens anmaßen, wie Müntzer meint, und sich zu „neuen Päpsten“ aufwerfen. Er nennt sie „Schriftstehler“ oder „Schriftgelehrte“. Mit dem Kampf gegen Pfaffen und Schriftgelehrte beginnt die große Scheidung der Endzeit. So formten sich Antiklerikalismus, Mystik und Apokalyptik zu einem reformatorischen Konzept.

Nachweis: Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987, S. 186–189. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages C. H. Beck, München.

Impulse aus dem konfessionellen Erbe

Die Frage nach Gestalt und Tragfähigkeit des konfessionellen Erbes war bei mir, einem Kind mennonitischer Eltern, aufgewachsen in enger Verbindung zu einer Gemeinde, früh geweckt; das wird für Angehörige einer kleinen Minderheit, wie die Mennoniten in Deutschland es sind, typisch sein. Der emphatische Ruf einer Schrift aus den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts war im Taufunterricht laut geworden: Seid Eurer Väter wert! Die Geschichten zur Verketzerung der täuferischen Vorfahren, zu ihrer Verfolgung und Vertreibung, zu Flucht und Auswanderung der Mennoniten bewegten mich. Als 15- oder 16jährigem war mir ein Referat über Hans Denck übertragen worden; die Geschichte dieses Mannes und die Fragmente seines Denkens, soweit ich sie aufnahm, berührten mich. Wenig später wurde ich auf das Schleithheimer Bekenntnis aufmerksam gemacht — anläßlich einer Jugendfreizeit. Ich wehrte mich in der Diskussion heftig gegen das Konzept der Absonderung, gegen das Abgeben sozialer und politischer Verantwortung, also

gegen die Übernahme eines Erbes. Später, das war dann schon im Studium, stieß ich auf die Bendersche Konzeption des täuferischen Leitbildes. Hans Denck paßte schlecht in dies Bild. War er, bei dem ich eine Spur von Freiheit des Denkens wahrgenommen hatte, also gar kein Täufer?

Als ich für die Abschlußarbeit des Theologiestudiums sehr viele der damals veröffentlichten täuferischen Texte und Sekundärliteratur las, verstärkte sich meine schon lange genährte Skepsis gegenüber der Hauptrichtung der mennonitischen Geschichtsschreibung. War die Darstellung der täuferischen Bewegung durch Autoren anderer Konfession schon ärgerlich, weil meinem Eindruck nach von Verständnislosigkeit, Ungenauigkeiten, Vor-Urteilen deutlich mitbestimmt, so erschien mir auch die Beschreibung der Geschichte der Täufer durch mennonitische Autoren unbefriedigend. Das damals oft genannte täuferische Leitbild schien mir in den mir bekannten Texten keine ausreichende Basis zu haben. Vor allem aber störte mich die eilige Verwertung täuferischer Texte und Geschichte im Sinne einer konfessionellen, dogmatischen Vereinnahmung. Historisch und theologisch müßte umsichtiger und wahrhafter und also deutlich kritischer mit diesem Erbe umgegangen werden, meinte ich zu Ende meines Studiums. Die täuferischen Texte waren überdies in meiner Sicht nicht so ergiebig, daß ich mich mit ihnen für die Herstellung einer Dissertation hätte beschäftigen mögen. Ich wandte mich anderen, neueren Gestalten des Denkens, des Glaubens zu.

Im Pfarramt holten mich die Täufer wieder ein. Genötigt, immer wieder einmal von Amts wegen zu erklären, wer die Mennoniten sind, war es unausweichlich, die Geschichte der Täufer in diese Erklärungen aufzunehmen. Ich muß Geschichte erzählen, um zu sagen, wer wir Mennoniten sind. Das fällt mir im Vergleich zu den ersten Jahren viel leichter. Denn das durch die Forschung vermittelte Bild von den Täufern hat sich inzwischen erheblich gewandelt. Zu diesem neuen Täuferbild, zu der differenzierten wissenschaftlichen Darstellung der Täufer im sozialen und politischen Kontext ihrer Zeit hat Hans-Jürgen Goertz wesentliche Beiträge geliefert, zum Beispiel in seinem Buch über *Die Täufer*, das 1980 in erster Auflage erschienen ist. Das Nachwort dieses Buches verbindet Hinweise auf Resultate seiner Forschung mit Überlegungen zur Tragfähigkeit des konfessionellen Erbes, genauer: zu den Impulsen aus diesem Erbe für gegenwärtige Gestaltungsversuche in Kirche und Gesellschaft. Darum empfehle ich den Lesern der Geschichtsblätter, das Nachwort wieder zu lesen. Dies ist mein Gruß an Hans-Jürgen Goertz, mit dem ich seit der Göttinger Zeit des Studiums verbunden bin und dem ich viele Einsichten und Anregungen verdanke.

Hans Adolf Hertzler

Historisch läßt sich die Frage, wer unter den vielen täuferischen Gruppen eigentlich die „echten“ Täufer waren, nicht beantworten. Das bringt freilich auch die theologische Frage nach der normativen Kraft des konfessionellen Aufbruchs in Verlegenheit. Wer das pazifistische Erbe pflegt, wird sich von den revolutionären Absichten des frühen Täuferturns in der Schweiz irritiert fühlen; wer sich nicht aus der sozialpolitischen Verantwortung für die Gesellschaft drängen läßt, wird das Prinzip der Absonderung in den Schleithimer Artikeln als Zumutung zurückweisen; wer sich noch einen Rest chiliasistischen Bewußtseins bewahrt hat, wird Hans Hut und Melchior Hoffman mit Verständnis begegnen; wer nach alternativen Formen des gemeinsamen Lebens sucht, wird von den huterischen Bruderhöfen in Mähren fasziniert; wer die Wurzeln der bürgerlichen Revolution bis in die Reformationszeit zurückverfolgt, wird sein Interesse vor allem auf das von Thomas Müntzer geprägte Täuferturn und die Wiedertäuferkommune in Münster lenken; und wer in einer genealogischen Tradition mit den niederländischen Täufem steht, wird auf Menno Simons hören. So werden nur einzelne täuferische Bewegungen, nicht aber das Täuferturn insgesamt beerbt.

Aus dieser Verlegenheit hilft auch nicht, wenn das Augenmerk auf die Glauhenstaufe als den gemeinsamen Nenner aller täuferischen Bewegungen gelenkt wird. Denn erstens fügt sich die Taufe in ein Gesamtkonzept nonkonformistischer Lebenshaltung oder Gemeindebildung ein, darf also nicht zu einem übergeordneten Wesensmerkmal des Täuferturns gemacht werden. Und zweitens wird die kirchliche Funktion genauso wie die theologische Begründung der Taufe in den einzelnen Bewegungen ganz unterschiedlich bestimmt und vorgenommen. Es führt auch nicht weiter, wenn die Freikirchenidee zu einem übergeordneten Prinzip erklärt wird. Denn gerade dies Prinzip hat nicht für die Entstehung des Täuferturns Pate gestanden; es hat sich erst ein wenig später herausgebildet und ist auch nicht für alle täuferischen Bewegungen charakteristisch.

Vielleicht könnte etwas anderes weiterhelfen. Es muß aufgefallen sein, daß alle täuferischen Bewegungen aus einer engen Verflechtung von politischer Erfahrung und biblischer Lektüre oder theologischer Überlegung hervorgingen. Kirchenpolitisch waren die Männer, die später das Täuferturn repräsentieren sollten, in den großen reformatorischen Bewegungen ihrer Zeit verwurzelt. Von ihnen erhielten sie ihre Impulse zur Erneuerung der Christenheit und engagierten sich in den Kämpfen des Tages auf antiklerikale Manier. Das bedeutete jedoch nicht, daß sie die komplizierten Gedanken der Refor-

matoren ganz verstanden und verinnerlicht hätten. Sie machten sich sehr früh schon ihre eigenen Gedanken und nahmen auf, was ihnen half, sich im Streit der Meinungen zu orientieren. Eine erneuerte Christenheit konnten sie sich nur als eine radikale Alternative zur bestehenden Kirche und Gesellschaft vorstellen. Und wo für sie die Vision der Alternative in Zugeständnissen oder Kompromissen zu verkommen drohte, kehrten sie ihren antiklerikalen Affront gegen die Reformatoren und traten selber als Sachwalter der Reformation auf. Sie erinnerten daran, daß der Glaube auch Früchte tragen müsse, und setzten sich dem Vorwurf aus, die alte Werkgerechtigkeit wieder eingeführt zu haben. Sie wollten eine neue Ordnung des gemeinsamen Lebens errichten und zogen sich den Tadel zu, die Schwachen im Glauben, auf die ja die Hauptreformatoren Rücksicht nehmen wollten, einem kirchlichen Strukturprinzip geopfert zu haben. Sie widersetzten sich, teilweise wenigstens, der Tendenz zu einem landesherrlichen Kirchenregiment und mußten es sich gefallenlassen, in den Untergrund oder an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. So sind die täuferischen Bewegungen aus ganz unterschiedlichen Versuchen entstanden, die Vision von einer alternativen Christenheit in die Praxis umzusetzen, und umgekehrt hat sich die konkrete Gestalt dieser Vision auch oft erst in der Praxis herausgebildet. Von außerordentlicher Bedeutung war für das Denken der Täufer der Standort in einem fast schon ritualisierten Antiklerikalismus. Das antiklerikale Milieu war ihr „Sitz im Leben“. Die Argumente, um ihre Visionen zu begründen und ihre Erfahrungen auszudrücken, haben die Täufer sich überall hergeholt, wo sie sich ihnen anboten: aus den Schriften der Reformatoren und Humanisten, aus der mittelalterlichen Theologie, aus spätmittelalterlichen Frömmigkeits- oder Laienbewegungen, aus den Flugschriften des Bauernkrieges und aus der Heiligen Schrift. Das erklärt zu einem großen Teil die Heterogenität ihrer Gedankenwelt. Die Glaubenstaufe, der Ruf in die Nachfolge Jesu Christi, das Modell der separatistischen Gemeinschaft, die Proklamation des Neuen Jerusalem: all das sind kirchen- und gesellschaftskritische Ausdrucksformen eines alternativen Christentums, das auf Erfahrung an und mit dem eigenen Geist und Leib beruht. Das Martyrium, das den Täufern nicht erspart blieb, wurde deshalb auch nicht so sehr als von außen zugefügtes Unrecht empfunden; es wurde vielmehr als ein Weg angenommen, auf dem sich die Vision einer erneuerten Christenheit am Maßstab des Urchristentums verwirklicht. So wurde das Martyrium für viele Täufer zu einem Wesensmerkmal der Kirche schlechthin. Das theologisch Hellsichtige wie das Fragwürdige, das urtümlich Apostolische wie das Verquer-Bizarre sind Äußerungen eines Geistes, der bedrängt ist, aber unbeirrt bezeugt, daß die Jünger Jesu in dieser Welt nicht „von die-

ser Welt“ sind. Mit ihren Alternativen brachten die Täufer eine Unruhe in die geistlich-weltlichen Mischformen des Corpus Christianum, die nicht aus einem Geist entsprungen war, der nur zerstörte, sondern aus einem Geist, der einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ erwarten oder schaffen wollte, auch wenn das nicht immer in dieser apokalyptischen Sprache zum Ausdruck gebracht wurde. Damit reihten sich die Täufer in die radikale Reformation ein, die eine Überwindung der gesellschaftlichen Grundordnung des 16. Jahrhunderts anstrebte und in der „Revolution des gemeinen Mannes“ von 1525 ihren prägnantesten Ausdruck fand. Sie waren nicht die theologischen Schüler Luthers oder Zwinglis, die sich aus Unverstand, Überdruß oder gar besserer Einsicht gegen die Lehrer selber gekehrt hätten. Sie waren auch nicht die Überbringer eines Frömmigkeitsideals, das aus der mittelalterlichen franziskanisch-asketischen Tradition nach Wegen in die Neuzeit suchte. Sie waren Reformer, die ihre Radikalität aus dem antiklerikalen Milieu der frühen Reformationsjahre bezogen und von ihrer Vision einer besseren Kirche und Gesellschaft nicht lassen wollten.

Früher ist vor allem unter einem theologisch-konfessionellen Gesichtspunkt das Täuferium als eine eigengeprägte und biblisch gerechtfertigte Verwirklichung des christlichen Glaubens aus dem größeren Zusammenhang der radikalen Reformation ausgegliedert worden; heute muß das Täuferium gerade unter einem theologischen oder geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt wieder in diesen Zusammenhang eingefügt werden, wenn es auf dem Hintergrund der historischen Differenzierungen doch als ein Ganzes beurteilt werden soll. Nachdem durch die historische Analyse die Suche nach einem „eigentlichen“ Täuferium beendet ist, bleibt ansonsten nur noch der Weg, sich theologisch oder geistesgeschichtlich für eine täuferische Bewegung zu entscheiden und die übrigen Bewegungen als unbedeutende oder abwegige Formen des Täuferiums auf sich beruhen zu lassen. Wer diesen Weg betritt, wird sich allerdings fragen lassen müssen, ob er der Geschichte innerlich unabhängig und frei gegenübertritt oder fixiert auf das ihm Genehme.

Doch es ist nicht nur die Vielfalt der täuferischen Bewegungen, die eine theologische Frage nach der normativen Kraft des konfessionellen Aufbruchs bedenklich erscheinen läßt. Erschwert wird diese Rückfrage auch durch die besondere Art der Täufer, die politisch-sozialen Erfahrungen in die theologischen Aussagen so hineinzuziehen, daß beide nicht mehr voneinander getrennt werden können. Erfahrungen haben die Täufer in einer Gesellschaftsordnung gesammelt, die im Laufe der abendländischen Geschichte in revolutionären Umbrüchen rigoros abgestoßen wurde. Was die Täufer einst als Fesseln der christlichen Visionen empfanden, entspricht nicht mehr den

heutigen Lebenserfahrungen. Und das stellt uns vor die Frage: Kann die Theologie der Täufer für die Kirchen, für das emanzipatorische Bewußtsein oder für die historische Rechtfertigung einer bestimmten Gesellschaftsordnung heute noch irgendeine Bedeutung haben, wenn sie von den Erfahrungen gelöst wird, die jetzt nicht mehr gemacht werden? Wer den Praxiszusammenhang der täuferischen Theologie jedoch ernst nimmt, wird nicht auf die Idee kommen, diese Theologie hinter dem Rücken der europäischen Revolution zu beerben. Diese Theologie gehört mit den politischen und gesellschaftlichen Erfahrungen der Täufer zur Konkursmasse eines revolutionären Zeitalters. Mit der alteuropäischen Gesellschaftsstruktur ist auch die Theologie vergangen, die in ihr entstanden war. Von dieser Theologie läßt sich zumindest in der ursprünglichen Form nichts mehr über die Schwelle der revolutionären Zäsuren ziehen. Es mag wohl richtig sein, daß die Forderung einiger Täufergruppen nach einer radikalen Trennung von Kirche und Staat, nach Glaubensfreiheit und dem Recht, wehrlos leben zu dürfen, „das Kommen der modernen Welt vorausgenommen“ hat; damit ist die Theologie der Täufer aber noch lange nicht zur Ideologie einer neuzeitlichen Gesellschaft geworden. Diese Gesellschaft ist auch nicht die Gesellschaft, die den Täufern einst vor Augen stand. Die Theologie der Täufer ist genauso unzeitgemäß wie die Theologie derer, die sie verketzten und verfolgten. Das schließt jedoch nicht aus, daß nicht Impulse aus diesen alternativen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in der Gegenwart überall dort aufgenommen werden könnten, wo in den kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen die Ursachen für die Unfreiheiten aufgespürt werden, die sich der Vision von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“, auf die immer noch gewartet wird, in den Weg stellen, oder wo nach den kleinen Chancen der Freiheit gesucht wird.

Textnachweis: Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2., erw. Aufl., München 1988, S. 153–156 (Nachwort). Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages C. H. Beck, München.

„Gütergemeinschaft“ unter Wissenschaftlern

Hans-Jürgen Goertz ist gastfreundlich, das bekam ich erstmals 1965 zu spüren. Er war damals Prediger der Mennonitengemeinde in Hamburg und ich Student. Ich hatte ihn kurz angerufen, weil ich eine Unterkunft für mich

und meine Freunde suchte. Die Zusage kam prompte, und eh wir uns versahen, saßen wir auf seinem Balkon und diskutierten über aktuelle theologische Fragen.

Glücklicherweise entwickelte sich unsere Beziehung weiter. Ich besuchte ihn noch einmal, als ich gerade im Begriff war, meine Dissertation vorzubereiten. Wieder wurde ich nicht enttäuscht. Interessiert verfolgte er, was ich über die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts zu sagen hatte, und erläuterte mir dann seine Position. Vier Jahre später schickte ich ihm dann den vollständigen Entwurf meiner Arbeit und bat ihn, auf einige offene Probleme zu achten, für die ich noch keine befriedigende Lösung gefunden hatte. Als er bald darauf Kanada besuchte, bot sich die Gelegenheit, ausführlich über alles zu sprechen. So lösten sich meine „Rätsel“ auf: das Problem spätmittelalterlicher Sakramentstheologie und Fragen zur Theologie Pilgram Marpecks, des Protagonisten meiner Arbeit. Erst später wurde mir klar, wie eng die Materie mit seiner eigenen Arbeit zusammenhing. Er hätte seine Interpretationen auch für sich behalten können, doch ließ er mich daran teilhaben und trug auf diese Weise zur „Gütergemeinschaft“ unter Wissenschaftlern bei.

Was ich von Hans-Jürgen Goertz auch las, seine Schriften waren stets ein Gewinn für mich, wenn sich mir gelegentlich auch Fragen stellten. Für mich persönlich war seine Abhandlung über die Mennoniten und den Nationalsozialismus von besonderer Bedeutung. Das hängt mit der Beziehung zusammen, die der christliche Wissenschaftler zur Gesellschaft und seiner eigenen Glaubensgemeinschaft unterhält. Für die beiden vorausgegangenen Generationen mennonitischer Wissenschaftler war diese Beziehung nämlich besonders prekär: Herausforderung und Fallgrube zugleich. Mit seiner sorgfältigen Analyse des allgemeinen Hintergrunds und des speziellen Kontexts, in dem die Mennoniten damals lebten, und mit dem Verständnis, das er der Theologie und dem tiefen Wunsch der Mennoniten entgegenbrachte, endlich Frieden mit der Gesellschaft zu schließen, gelang es ihm, ein Tabuthema auf faire Weise zur Diskussion zu stellen und Beschwichtigungen mit überzeugenden Tatsachen zu begegnen. Nicht nur in diesem Fall wurden die Arbeiten, die Hans-Jürgen Goertz veröffentlichte, zum Vorbild für meine Generation.

Zu seinem 60. Geburtstag wünsche ich ihm, daß er die Früchte seines Schaffens genießt und sich erneut den Ansprüchen unerschrockener Wissenschaftlichkeit stellt, deren Fluchtpunkt letztlich Christus ist, die „göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ (1. Korinther 1, Vers 24).

John Rempel

Nationale Erhebung und religiöser Niedergang (1977)

Das Krisenbewußtsein der ausgehenden Weimarer Republik hatte auch die Mennonitengemeinden erfaßt. „Mitten in all der Unklarheit und Unge-
wißheit, die über dem heutigen wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftli-
chen Leben liegt“, schrieb Erich Göttner (Danzig) zu Beginn des Jahres
1929, „mitten in dem Gewirr der Meinungen, die auf geistlichem, sittlichem,
religiösem Gebiete miteinander ringen, gehen wir in das neue Jahr hinein.“
Es wurde das Jahr der Weltwirtschaftskrise. Die Zukunft war verstellt, die
Sehnsucht nach „einer Kraft, die uns durch alle Zeiten trägt“ groß. Welche
Kraft er meinte, sprach er deutlich aus: „Gewißheit, festen Grund für unser
Leben finden wir nur bei dem ewigen Gott, der über allem Wandel irdischer
Formen, allem Wechsel menschlicher Anschauungen steht.“ Damit schien
ein Kriterium benannt, das helfen sollte, in Zukunft zu bestehen: „Ihn müs-
sen wir um Weg und Ziel für das neue Jahr bitten, in dieser oft so weg- und
ziellosten Zeit, in der wir bald diesem, bald jenem Lichte nachzulaufen in
Gefahr sind, das uns einen Weg aus der Not zu verheißen scheint, sei es ein
neues Wirtschafts- oder Erziehungsprogramm, sei es eine neu auftauchende
Weltanschauungsbewegung.“

Bald aber setzte die Partei Hitlers zum Todesstoß gegen Demokratie und Par-
lamentarismus an und inszenierte die „nationale Erhebung“. Auf dem Hin-
tergrund wirtschaftlicher Depression und abgrundtiefer Meinungsverschie-
denheiten zwischen den politischen Parteien gewann das Versprechen, eine
geschlossene Volksgemeinschaft heraufzuführen, einen starken Überzeu-
gungsdruck, dem viele nachgaben. Von der „nationalen Erhebung“, Karl
Dietrich Bracher nannte sie ein „Zauberwort“, ging eine Faszination aus, der
sich auch die Mennoniten nicht entzogen. Die stärkste Resonanz fand die-
ses Wort in einer Grußdepesche vom 10. September 1933 an den Reichs-
kanzler Adolf Hitler: „Die heute zu Tiegenghagen im Freistaate Danzig ta-
gende Konferenz der Ost- und Westpreußischen Mennoniten empfindet mit
tiefer Dankbarkeit die gewaltige Erhebung, die Gott durch Ihre Tatkraft un-
serm Volk geschenkt hat und gelobt auch ihrerseits freudige Mitarbeit am
Aufbau unseres Vaterlandes aus den Kräften des Evangeliums heraus, ge-
treu dem Wahlspruch unserer Väter: Einen andern Grund kann niemand le-
gen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“.

Diese Grußdepesche steht in einem Gegensatz zu Göttners Empfehlungen für
das Jahr der Weltwirtschaftskrise. Hatte sich die theologische Grundorientie-
rung inzwischen verschoben oder nur das politische Gefüge? Vermutlich hat
der recht, der einen theologischen Umschwung ausschließt und lediglich an-

nimmt, daß ein und dieselbe Grundhaltung in unterschiedlichen Erfahrungshorizonten politischer Entwicklung zu jeweils anderen Ergebnissen führen konnte. Hatte der Glaube, wie Göttner ihn in orientierungsschwieriger Zeit formulierte, eine reservierte Haltung gegenüber politischen und weltanschaulichen Bewegungen empfohlen, und das schloß offensichtlich auch die Selbsterhaltungsprobleme einer parlamentarischen Demokratie ein, so konnte derselbe Glaube bei zunehmender Festigung der Staatsmacht ganz entschieden für eine bestimmte Richtung der Staatsführung optieren. In beiden Fällen blieb gewahrt, daß Gott die „letzte Macht“ im Volks- und Völkerleben sei, wie Göttner zu Jahresbeginn 1933 schrieb, sich aber „vor seinem untrüglichen Blick“ selber „in dem für uns rätselhaften Gähren und Ringen ein neues Werden“ enthüllte. Von der Wahrnehmung dieses neuen Werdens, das man nur auf die nationalsozialistische Erhebung beziehen kann, ist der Weg nicht mehr weit, den Göttner selber auf der außerordentlichen Zusammenkunft der Vorstände der Ost- und Westpreußischen und Freistaat-Danziger Mennonitengemeinden in Kalthof am 25. August 1933 gegangen ist: Die nationale Erhebung hätte vor den Kirchen nicht Halt machen können, erklärte er in einem Grundsatzreferat, da „der heutige Staat sich zum Christentum als einer geistigen Macht bekennt, die grundlegend ist für das Volksleben und das Bestehen des Staates“. In der neuen Führung wurde, wie sie sich gern selber präsentierte, eine göttliche Fügung gesehen. Eine Theologie, die ihren Gottesglauben so gestaltete, daß er direkt mit politischer Erfahrung korrespondierte (das eine Mal mit Orientierungslosigkeit und Machtverfall der Republik, das andere Mal mit Neuorientierung und Machtzuwachs der Staatsführung), hatte nicht viel Mühe, die psychologische Faszination des Zauberspruches argumentativ zu unterstützen. Ist damit nicht der theologische Rahmen abgesteckt, der den christologischen Wahlspruch Menno Simons — Hitler in der Grußdepesche mitgeteilt — so einengen sollte, daß sein Widerstandsgeist gegen jeden totalen Anspruch, woher er sich auch erhob, gedämpft wurde? Denn daß die nationale Erhebung auf einen „totalen“ Staat zusteuerte, sah man sehr genau, auch wenn man nicht bereit war, die physische und psychische Gewalttätigkeit zu sehen, mit der die Machtergreifung Hitlers sich allenthalben vollzog, vielmehr den Einsatz von SA und „Stahlhelm“ gegen den „staatsvernichtenden gottlosen Kommunismus“ gelegentlich sogar in einem Atemzug mit der Ehrung der Kriegsoffer als Heldentat feierte. Aber ein „totaler“ Staat, genauso wie ein „autoritärer“, schien angesichts der Misere der Weimarer Republik in dem abgesteckten Rahmen den Widerspruch des Evangeliums nicht mehr herauszufordern. So erklärt sich schon hier, wie es dazu kommen konnte, daß dieselbe christologische Konzentration bei den Mennoniten die

Anpassung an das nationalsozialistische Regime nicht verhinderte, während sie in den Kreisen der evangelischen Landeskirchen, aus denen später die Bekennende Kirche erwachsen sollte, den Widerstand vorbereitete. Der Unterschied lag nicht in der Betonung des christologischen Fundaments, sondern in dem Rahmen, in den dieses Fundament eingespannt wurde. Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß auch in der Bekennenden Kirche die christologische Eindeutigkeit der „Barmer Erklärung“ (1934) im politischen Tageskampf längst nicht immer erreicht wurde. Das zu verkennen, hieße einen zu hohen Maßstab an das Mennonitentum anzulegen.

Textnachweis: Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich; in: ders. (Hg.), Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen, 2., durchges. Aufl., Göttingen 1977, S. 262–265. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Dank eines Lesers

Als ich in den späten 70er Jahren als Gymnasiast und erst recht nach der Aufnahme des Theologiestudiums nach wissenschaftlicher Literatur zur eigenen mennonitischen Theologie und den konfessionellen Ursprüngen im 16. Jahrhundert Ausschau hielt, da stieß ich sehr bald — es konnte gar nicht anders sein — auf die Publikationen von Hans-Jürgen Goertz. Sein Buch *Die Täufer* (1980) las ich bald nach Erscheinen. Es hatte für mich die prägende Wirkung, die sonst meist einem ersten Buch zukommt, das man zu einem Thema liest. Von Hans-Jürgen Goertz herausgegebene Bücher ergänzten das Bild. Die in *Umstrittenes Täuferium* (2. Aufl. 1977) versammelten Beiträge demonstrierten für mich auf überzeugende und eindruckliche Weise, daß die frühen Täufer nur aus den gesellschaftlichen und religiösen Spannungen und Erwartungen ihrer Zeit heraus zu verstehen sind und ein allein theologischer Zugang zu kurz greift. Die Sammlung *Radikale Reformatoren* (1978) ließ mich ahnen, was für eine bunte und heterogene Vielfalt an individuellen Lebensläufen und Schicksalen, aber auch an reformatorischen Zielvorstellungen hinter den großen gesellschaftlichen und religiösen Umbrüchen dieser Zeit stand, allein schon auf Seiten der sogenannten Radikalen. Und ich weiß noch genau, wie froh ich war, als ich nach jahrelanger vergeblicher Suche in

verschiedensten Antiquariaten endlich den längst vergriffenen Band über *Die Mennoniten* (1971) in den Händen hielt. Als ich schließlich ein Seminar zu Thomas Müntzer belegte, war das der gegebene Anlaß, auch die einschlägigen Publikationen von Hans-Jürgen Goertz zu diesem so oft verkannten Außenseiter zur Kenntnis zu nehmen — mit der Folge, daß ich Müntzers reformatorische Kampfschriften seither zwar nicht mit Einverständnis, aber doch mit Verständnis, ja teilweise mit Sympathie las.

Die Schwerpunkte im Studium verschoben sich, Fragen gegenwärtiger systematischer Theologie drängten historische in den Hintergrund. Was ich in den folgenden Jahren von Hans-Jürgen Goertz las, waren Aufsätze, von denen mir hauptsächlich das Schlagwort „Antiklerikalismus“ in Erinnerung blieb. Wenn ich mir jetzt seine Bibliographie vor Augen halte, wird mir deutlich, wie einseitig zuspitzend meine Erinnerung ist. Ungerecht ist sie allerdings nicht. Denn es war durchaus sein Ziel, dieses Schlagwort und das Verständnis von Reformation, das für ihn damit verknüpft ist, in der wissenschaftlichen Diskussion so deutlich zu Gehör zu bringen, daß daran nicht vorbeigegangen werden kann.

Es lag dann erfreulicherweise sehr bald eine umfassendere Darstellung der Reformation im Deutschland der Jahre 1517 bis 1529 vor, in der sich zeigte, was die Antiklerikalismus-These, verbunden mit einem sozialwissenschaftlichen Konzept von sozialer Bewegung, zum Verständnis der Reformation zu leisten vermag: *Pfaffenhaß und groß Geschrei* (1987). Hier wird das sozialwissenschaftliche Erklärungsmodell sichtbar, das Hans-Jürgen Goertz auch in *Religiöse Bewegungen der Frühen Neuzeit* (1993) beibehalten und zuletzt in *Antiklerikalismus und Reformation* (1995) erneut bündig skizziert hat.

Das sind wesentliche Stationen meiner nunmehr fast 20jährigen, nicht vollständigen, aber doch breit gestreuten Lektüre der Publikationen von Hans-Jürgen Goertz. Auf Theologiestudententreffen in den 80er Jahren haben wir uns persönlich kennengelernt, und auch die Zusammenarbeit bei den Geschichtsblättern bringt gelegentliche Berührungspunkte. In der Hauptsache aber sehe ich mich weiterhin als Leser seiner Schriften. Und noch immer ist es so, daß ich gespannt, neugierig und voller Erwartungen nach weiterem Lesestoff aus seiner Feder greife — warum eigentlich?

Daß Hans-Jürgen Goertz eine sehr gut lesbare, flüssig formulierte wissenschaftliche Prosa zu schreiben pflegt, trägt dazu zweifellos bei, kann aber allein noch nicht der hinreichende Grund sein. Es kommt natürlich das Sujet hinzu, das mich auch über das Studium hinaus interessiert: die Reformation, vor allem in ihren radikalen Spielarten. Aber auch das allein ist es noch nicht,

ausschlaggebend ist vielmehr etwas anderes: In den Schriften von Hans-Jürgen Goertz begegnet mir nie nur Geschichte, sondern immer, mit dem Untertitel seines Täuferbuches gesagt: Geschichte *und* Deutung. Stets verbindet er Darstellung mit Reflexion. So ist es kein Zufall, daß er in *Umgang mit Geschichte* (1995) eine Einführung in die Geschichtstheorie vorgelegt hat. Es sind Reflexionen eines Historikers, der zugleich Theologe und Sozialwissenschaftler ist. Diese Kombinationen aus Einsichten, Fragestellungen und Methoden verschiedener Fachgebiete — Grenzüberschreitungen also —, machen für mich den Reiz und den Gewinn der Lektüre aus. Dabei ist Hans-Jürgen Goertz seit Jahrzehnten seinen Themen treu geblieben. Diese Grenzüberschreitungen haben aber dafür gesorgt, daß er immer wieder Neues dazu zu sagen hatte. Ich jedenfalls verdanke Hans-Jürgen Goertz viel und bin weiterhin gespannt auf das, was er schreibt.

Die folgende Passage habe ich ausgewählt, weil sie als ein Konzentrat seines Verständnisses von Reformation gelesen werden kann. Zwar werden nicht die Objekte seines Interesses genannt, die Personen, mit denen er sich beschäftigt hat, Thomas Müntzer vor allem und die Täufer. Aber in diesem Abschnitt sind, wenn ich recht sehe, in knapper Weise Themen und Motive versammelt, die seine Sicht der Reformation kennzeichnen.

Christoph Wiebe

Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (1993)

Im Zuge des Streits, der 1517 um den Ablass entstanden war, sammelten sich an zahlreichen Orten Theologen, humanistische Gelehrte und Künstler, Priester, Kaufleute und Handwerker, Buchhändler, Ratsschreiber und Studenten, um gemeinsam über eine Erneuerung der Christenheit nachzudenken. Die repressive Uneinsichtigkeit der römischen Kurie machte es ihnen nicht schwer, sich mit dem aufmüpfigen Augustinermönch in Wittenberg zu solidarisieren. Martin Luther wurde bereits mit den ersten antirömischen Schriften zum personifizierten Programm, vollends dann um 1520 mit den frühen *Sermones* und den weitverbreiteten Reformschriften. Um Luther war ein reformatorisches Lager entstanden.

Dieses Lager war ein Sammelbecken unterschiedlicher Gestalten. Hier strömten vorsichtige Reformer und revolutionäre Enthusiasten, Bedächtige und Ungeduldige, Weitsichtige und Tiefgründige, Schlagfertige, Draufgänger und Zauderer zusammen.

Gemeinsam war allen die Entrüstung über einen Klerus, der die Kirche ins Verderben geführt hatte, und eine antiklerikale Energie, wie sie in dieser Intensität und mit dieser Stoßkraft vorher nicht zu beobachten gewesen war. Es ging nicht mehr darum, den Klerus zu bessern, woran offenbar noch Erasmus glaubte, sondern den Stand ganz und gar abzuschaffen. Dieser Angriff auf die ständische Ordnung war das Milieu, in dem das Wort der Reformation für eine breitere Öffentlichkeit Gestalt annahm. Noch aber war es mit dem Aufstand nicht so weit. Erst allmählich begann er im reformatorischen Lager, dieser losen, regional verstreuten Sammlung Gleichgesinnter, zu keimen.

Sehr bald stellte sich allerdings heraus, daß nicht nur verschiedene Charaktere und Temperamente zum gemeinsamen Kampf gegen die römische Hierarchie angetreten, sondern daß auch unterschiedliche Reformziele und Strategien vorhanden waren. Spaltungen waren unvermeidlich, je entschiedener die reformatorischen Ideen zur Verwirklichung drängten, und zahlreiche miteinander verfeindete Bewegungen entstanden.

Die Gründe für die Risse im reformatorischen Lager waren unterschiedlicher Art. Einmal war es die Unzufriedenheit mit dem erlahmenden Gang der Reformation oder mit der moralischen Wirkungslosigkeit der evangelischen Botschaft, die alle Aufmerksamkeit von der Werk- auf die Glaubensgerechtigkeit gelenkt hatte. Ein anderes Mal war es die theologische Beurteilung der kirchenpolitischen Situation und der Maßnahmen, die zur Erneuerung der Christenheit zu ergreifen waren. Sie wurde von Argumenten aus vergangenen Zeiten genährt und verschärfte bereits in der Tradition angelegte Spannungen unter dem Auseinandersetzungsdruk der Gegenwart. Am wichtigsten ist aber die Beobachtung, daß der Zerfall im reformatorischen Erneuerungsimpuls selbst angelegt war, der sich einen Weg aus einem mehr oder weniger intellektuell bestimmten Lager in eine volkstümliche Bewegung suchen mußte. Nur wo die reformatorische Idee ihren Weg aus dem Lager (Diskussion) in die Bewegung (Aktion) fand, wurde sie auf eine breite Weise auch historisch wirksam. Die Bewegung ist also die soziale Form, die der Reformation in Deutschland zum Durchbruch verhalf.

Textnachweis: Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte; Bd. 20), München 1993, S. 6f. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages R. Oldenbourg, München.

Eike Wolgast

Melanchthon und die Täufer

Dem Kollegen Gottfried Seebaß zum 60. Geburtstag

I. Der historische Kontext

Das konfessionelle Zeitalter war keine Periode der Toleranz und des gegenseitigen Geltenlassens. Je fester die Menschen in ihrer eigenen Glaubensüberzeugung verwurzelt waren, desto weniger waren sie bereit, einer anderen Glaubensüberzeugung ein auch nur relatives Eigengewicht zuzugestehen. Eine partielle Ausnahme stellten lediglich die Juden dar, wenngleich sie von den Christen vor allem als Missionsobjekte angesehen wurden.¹ Besonders abweisend verhielt sich das Zeitalter gegen Konvertiten, prinzipielle oder graduelle Dissidenten, Abgefallene und Vertreter generell heterodoxer Lehren. Hier galt für Altkirchliche wie für Evangelische nahezu ungebrochen die Überzeugung, die Thomas von Aquino im 13. Jahrhundert für die unterschiedliche Behandlung von Heiden bzw. Juden und Ketzern formuliert hatte: „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi, ut fidem teneant.“ („Den Glauben anzunehmen, ist Sache des Willens, die Bewahrung des einmal angenommenen Glaubens ist Sache der Notwendigkeit. Und deshalb sind Ketzer zu zwingen, am Glauben festzuhalten.“).²

Von der Befolgung dieses Prinzips waren im 16. Jahrhundert besonders die Täufer betroffen. Die Konfessionsparteien im Reich instrumentalisieren sie, indem sie diese religiöse Sondergruppe zur Profilierung der eigenen und zur Diffamierung der gegnerischen Position nutzten: Galt die Täufertheologie den Altkirchlichen als konsequente Weiterführung der evangelischen Lehre mit der Einmündung in den offenen Abfall, so sahen die Protestanten in der Ausbreitung täuferischen Gedankenguts den Beweis, daß die Unterdrückung der reinen Lehre und das Festhalten an den Mißbräuchen ins theologisch-religiöse Chaos führte. Beide Seiten waren sich rasch darin einig, die Täu-

ferbewegung zu kriminalisieren. Exemplarisch läßt sich dies am Schicksal der Täuferführer der ersten Generation aufzeigen: Hans Hut starb 1527 bei einem Fluchtversuch vor seiner Hinrichtung; Michael Sattler, der frühere Prior von St. Peter im Schwarzwald, wurde 1527 hingerichtet; Balthasar Hubmaier, zuvor Domprediger in Regensburg und Pfarrer in Waldshut, erlitt 1528 den Feuertod, seine Frau wurde gleichzeitig ertränkt; Augustin Bader, Führer der Augsburger Täufer, wurde 1530 hingerichtet; Melchior Hoffman starb 1543 nach zehnjähriger Haft im Gefängnis.³

Ende der zwanziger Jahre wurde die Täuferfrage auch von den Institutionen des Reiches zum Thema gemacht. Nachdem das Reichsregiment bereits am 4. Januar 1528 ein Mandat gegen die Täufer als religiöse Abweichler und politische Aufrührer erlassen hatte⁴, wurde auf dem 2. Speyerer Reichstag am 23. April 1529 ein Täufermandat beschlossen, das unter Berufung auf das gemeine und das kaiserliche Recht die Wiedertaufe mit dem Tode bedrohte.⁵ Die Obrigkeiten wurden verpflichtet, durch gelehrte Prediger und durch eigene Mandate vor der neuen Sekte zu warnen. Wer sich lossagte, konnte — mußte aber nicht — begnadigt werden, „nach gelegenheit ires verstands, wesens, jugent und allerlei umbstende.“ Solche Personen waren unter Aufsicht zu stellen und durften nicht ausgewiesen werden, um ihnen nicht Gelegenheit zu geben, an anderem Ort erneut ihren Glauben zu praktizieren. Eine mildere als die Todesstrafe kam nicht in Frage für „fürprediger, heuptsecher, landlaufer und aufrührische aufwigler“, also für die täuferische Elite, ferner für Verstockte, die trotz Belehrung ihrem Glauben nicht abschworen, und für Rückfällige. Als einziges Kennzeichen des religiösen Dissenses war die Verweigerung der Kindertaufe benannt, der Aufrührvorwurf wurde nicht spezifiziert, ergab sich jedoch aus der täuferischen Gehorsamsverweigerung gegenüber den bestehenden Rechtsordnungen.

Mit dem Täufermandat von 1529 hatten Kaiser und Reich ihr Urteil über die prinzipiell deviante religiöse Bewegung gefällt; bestärkt durch die Erfahrungen mit der Täuferherrschaft in Münster 1534/35, wurde das Mandat auf späteren Reichstagen (1544 und 1551) bestätigt und erweitert.

II. Melanchthon und die Texte der zwanziger Jahre

Keiner der evangelischen Theologen der ersten Generation hat die Täufer und ihre Lehre so vielfältig bekämpft wie Melanchthon.⁶ Er polemisierte literarisch gegen sie und verfaßte Gutachten, sammelte aber auch praktische Erfahrungen in der Konfrontation mit Markus Thomae, genannt Stübner, 1521/22 und durch die Beteiligung an Verhören verhafteter Täufer 1536/37.

Trotz seiner ausgedehnten Beschäftigung mit den Täufern hat bei ihm jedoch niemals die Bereitschaft bestanden, sich mit der täuferischen Theologie und deren politisch-gesellschaftlichen Konsequenzen wirklich auseinanderzusetzen. Ihren biblizistischen Ansatz nahm er nicht ernst oder verstand ihn als ordnungspolitisches Alternativmodell. So wenig wie die anderen Wittenberger Reformatoren erkannte er an, daß zwischen der etablierten alten Kirche und der entstehenden evangelischen Kirche einerseits und den Täufern andererseits ein Prinzipienkonflikt mit gleichem Argumentationsrecht für beide Seiten bestand. Als Konsequenz des „ad fontes“ der Humanisten und des „sola scriptura“ der Reformatoren hatten die Täufer die Frage nach dem ganz strikt an der Bibel ausgerichteten Leben des Christen in der Welt neu gestellt. Die Täufer entschieden sich für einen legalistischen Fundamentalbiblismus, durch den die bestehenden Ordnungen grundsätzlich in Frage gestellt wurden, die Wittenberger für einen pragmatischen Ausgleich mit der Welt, wie er in der Denk- und Handlungsfigur Luthers von den zwei Regimenten seinen Ausdruck fand.

„Moderata consilia“⁷, die Melanchthon in der Auseinandersetzung mit dem katholischen Konfessionsgegner für sich in Anspruch nahm, galten gegenüber den Täufern von vornherein nicht. Allerdings vollzog sich, was häufig übersehen wird, bei Melanchthon auch gegenüber den Altkirchlichen durchaus ein Gesinnungswandel. 1525 hatte er Caritas Pirckheimer, der von ihrer evangelischen Obrigkeit bedrängten Äbtissin des Nürnberger Klaraklosters, erklärt, nachdem er erfahren hatte, daß die Nonnen ihren Glauben auf die Gnade Gottes und nicht ihre Werke gründeten: „Wir (sc. die Nonnen) möchten eben als wol im closter selig werden als in der welt“. Dabei machte er allerdings zur Bedingung: „wen wir allein nichcz hielten auf unßere gelubt. Wir concordirten zu peder seyten in allen puncten, dann allein der gelubt halben kunt wir nit eins werden.“⁸ Fast fünfzehn Jahre später riet Melanchthon dagegen bei der Reorganisation der Universität Leipzig 1539, den Mönchen „alles Predigen, Disputiren, Lesen, Sacrament reichen und alle ihre Ceremonien zu verbieten“ und sie notfalls aus dem Lande zu weisen. Die altgläubigen Theologieprofessoren sollten, wenn sie sich still verhielten, eine Versorgung erhalten, sonst aber gleichfalls das Land verlassen.⁹

Gegenüber den Täufern gab es in Melanchthons Verhalten keine Entwicklung — hier votierte er von vornherein und undifferenziert für Unterdrückung und war auf entschiedene Abgrenzung bedacht. Bei seinem a priori negativen Verhalten gegenüber dieser religiösen Gruppe wurde Melanchthon außer von theologischen Prämissen auch von zwei taktischen Erwägungen geleitet:

1. Dem Konfessionsgegner sollte keine Handhabe geboten werden, Lutheraner mit Täufern zu identifizieren.

2. Darüber hinaus sollte die eindeutige Distanzierung von täuferischen Lehren dem Konfessionsgegner eine möglichst große dogmatische Nähe der Evangelischen zu ihm suggerieren; zugleich sollte eine der evangelischen Reputation bei Kaiser und Reichstagsmehrheit nützliche Solidarität bei der Bekämpfung grundsätzlicher, gegen den gemeinchristlichen Konsens verstoßender Heterodoxie hergestellt werden.

Melanchthon hat Schriften von Täufertheologen, etwa Denck oder Hubmaier, kaum zur Kenntnis genommen, verfügte offenkundig nur über abgeleitetes Wissen, das er vorwiegend der antitäuferischen Polemik entnahm.¹⁰ Seine persönlichen Kontakte beschränkten sich auf einfache Gläubige — Melanchthon ist mit keinem der Täuferführer und -prediger der ersten Generation zusammengetroffen, im Gegensatz zu Johannes Bugenhagen, der 1529 mit Melchior Hoffman in Flensburg eine Disputation abgehalten hat, bei der es allerdings nicht um das Tauf-, sondern das Abendmahlsverständnis ging.¹¹

Die erste Begegnung Melanchthons mit Dissidenten der reformatorischen Bewegung vollzog sich 1521/22 in Wittenberg. Die sogenannten Zwickauer Propheten „made a tremendous impression on Melanchthon“¹² und verunsicherten ihn vorübergehend tief.¹³ Am 27. Dezember 1521 ließ er Kurfürst Friedrich von Sachsen wissen: „Quibus ego quomodo commovear, non facile dixerim. Magnis rationibus adducor certe, ut contemni eos nolim. Nam esse in eis spiritus quosdam multis argumentis adparet, sed de quibus iudicare praeter Martinum nemo facile possit.“ („Wie ich durch sie in Unruhe versetzt worden bin, läßt sich nicht leicht sagen. Aus schwerwiegenden Überlegungen will ich nicht, daß sie verachtet werden. Denn es ist aus vielen Gründen sicher, daß in ihnen gewisse Geister sind; aber über diese kann außer Martin Luther niemand leicht urteilen.“).¹⁴ Wie Melanchthon war auch Nikolaus von Amsdorf, später einer der Gralshüter lutherischer Rechtgläubigkeit, stark beeindruckt.¹⁵ Fand Melanchthon auch rasch zu intellektueller Nüchternheit zurück und bewährte sein kritisches Urteil gegenüber den Ekstasen, Visionen und Offenbarungen der Zwickauer, so blieben für ihn doch gerade bei der Bestreitung der Kindertaufe durch seinen ehemaligen Studenten Markus Thomae, genannt Stübner, den er zu weiterer eigener Unterrichtung in sein Haus aufgenommen hatte, Fragen offen, und er war hilflos angesichts der Argumentation mit Mk. 16,16 und der Bestreitung der *fides aliena* der Paten.¹⁶ Dadurch wurde auch Luther veranlaßt, sich intensiver als

bisher mit der biblisch-theologischen Fundierung der Kindertaufe zu beschäftigen.¹⁷

Im Rückblick auf das Wittenberger Wirken der Zwickauer Propheten, die er im Nachhinein in die täuferische Kontinuität einordnete und auch als Vorläufer der Zwinglianer verstand, hat Melanchthon über sein eigenes Verhalten 1530 selbstkritisch geurteilt: „Ego ab initio, cum primum coepi nosse Ciconiam (sc. Nikolaus Storch) et Ciconiae factionem, unde hoc totum genus Anabaptistarum exortum est, fui stulte clemens. ... Et tunc Dux Fridericus vehementer iratus erat Ciconiae ac, nisi a nobis tectus esset, fuisset de homine furioso et perditio malo sumtum supplicium. Nunc me eius clementiam non parum poenitet.“ („Ich bin zu Beginn, als ich Storch und seinen Anhang, woher das ganze Täufertum seinen Ausgang genommen hat, zuerst kennenlernte, töricht milde gewesen. ... Damals war Herzog Friedrich außerordentlich erzürnt über Storch, und der rasende und grundschlechte Mensch wäre hingerichtet worden, wenn er nicht von uns beschützt worden wäre. Jetzt reut mich die Nachsicht ihm gegenüber nicht wenig.“).¹⁸ Er fühlte sich in gewisser Weise mitschuldig am Entstehen der verderblichen „factiones“, weil er verhindert hatte, daß die weltliche Obrigkeit das Übel bereits an der Wurzel bekämpfte. Die Reue über seine damalige „stulta clementia“ führte ihn in der Folgezeit zu apodiktischen und negativen Urteilen über die Täufer und zur Forderung nach obrigkeitlichem Einschreiten gegen sie. Die Erfahrung von 1521/22 vertiefte sich bei Melanchthon nach 1525 durch das Trauma des Massenaufzugs gegen die Obrigkeit unter Berufung auf Bibel und evangelische Predigt. Seither war für ihn die Bekämpfung jeder Abweichung von der theologischen und sozialen Norm der Wittenberger als Aufruhr, das heißt als weltlicher Straftatbestand, indiziert. In besonderem Maße mußte dies für Fundamentalabweichungen gelten, wie sie die Täufer repräsentierten. Die große Zahl von Gutachten, Stellungnahmen und Schriften, die Melanchthon in der Folgezeit verfaßte, bedeutete kein Schwanken im Urteil über die Täufer, sondern reflektierte lediglich die außerhalb des Wittenberger Theologenkreises weit verbreitete Unsicherheit, wie diese religiöse Sondergruppe zu behandeln war, zumal sich die evangelischen Obrigkeiten vielfach bewußt waren, daß die eigene Konfessionspartei im Reichszusammenhang selbst eine minoritäre religiöse Gemeinschaft darstellte — das *Procedere* der Evangelischen gegenüber den Täufern konnte der altkirchlichen Majorität ein Rechtfertigungsvorbild liefern für die Behandlung der protestantischen Minderheit.

Nach 1521 ist Melanchthon mit dem Taufproblem erst wieder 1527 bei seinen Visitationen im ernestinischen Thüringen konfrontiert worden. „Nova

dogmata serunt“, warnte er im Oktober dieses Jahres Hieronymus Baumgartner in Nürnberg vor den „spiritus fanatici.“ („Die besessenen Geister säen neue Lehren.“).¹⁹ In Reaktion auf die Weigerung, Kinder zu taufen, wie sie Melanchthon in Thüringen begegnet war, verpflichtete Kurfürst Johann im Juli/August 1527 die Visitatoren ausdrücklich darauf, die Pfarrer auch über Kinder- und Wiedertaufe zu befragen.²⁰ Melanchthon unterstützte diese Maßnahme mit einem kurzen, als Orientierungs- und Argumentationshilfe für die Geistlichen geeigneten Text: „Argumentum, quod parvulis sit adhibendus baptismus“ („Grund, daß die kleinen Kinder getauft werden sollen“).²¹ Bereits in diesem „Argumentum“ fixierte Melanchthon seine Stellungnahme zum Täuferproblem, die er später bei Bedarf nur noch weiter entfaltete. Um die Taufe biblisch zu legitimieren, verglich er die Beschneidung des alten Bundes, die von Gott geboten worden war, mit der Taufe des neuen Bundes — beide waren gleichermaßen Zeichen der Verheißung von Gnade und ewigem Leben. Aus der Zusage Christi an die zu ihm gebrachten Kinder folgerte Melanchthon: „Ergo licet infantes baptisare“ („Also ist es erlaubt, Kinder zu taufen“).

Mit vier Einwänden gegen die Kindertaufe setzte sich Melanchthon im „Argumentum“ auseinander:

1. Es gibt kein Gebot der Kindertaufe in der Schrift — Melanchthon räumte ein: „Expressum praeceptum non habemus“ („Ein ausdrückliches Gebot haben wir nicht“), fügte aber hinzu: „Tamen habemus exemplum“ („Dennoch haben wir ein Beispiel“), nämlich in der Beschneidung. Das Fehlen einer unmittelbaren biblischen Legitimation unterlief er mit der Feststellung, daß die Schrift die Kindertaufe auch nicht verbiete.

2. Das Sakrament ist nur bei demjenigen wirksam, der es gläubig empfängt, was bei Kindern nicht der Fall sein kann — Melanchthon verwies demgegenüber darauf, daß der Glaube aus Gottes Wort kommt. Im Taufsakrament ist Gottes Wort, also ist die Kindertaufe erforderlich.

3. Kinder sind noch ohne Vernunft — nach Melanchthon sind sie gerade deswegen „idonei ad suscipiendum baptismum“ („geeignet, die Taufe zu empfangen“), denn die „res spirituales“ erfordern keine Vernunft.

4. Kinder verstehen das Wort nicht — Melanchthon stellte dem die Beschneidung entgegen, die die Kinder auch nicht verstehen.

Ausführlicher beschäftigte sich Melanchthon mit täuferischen Anschauungen in seiner Schrift „Adversus anabaptistas iudicium“ (in der Übersetzung von Justus Jonas: „Unterricht wider die Lehre der Wiedertäufer“).²² Die theologische Dimension des „Argumentum“ wurde jetzt ausgeweitet auf die bürgerlich-rechtliche und die politische Sphäre, auf die Stellung des Chri-

sten in der Welt.²³ Das Werk erschien im Herbst 1528; es sollte die „*imperti homines*“ („unerfahrenen Menschen“)²⁴ belehren und gegen die Missionspredigt der Täufer immunisieren. Gleich zu Beginn stellte Melanchthon fest: „*Nulla est veterum haeresium, quae non videatur his auctoribus repululare.*“ („Es gibt anscheinend keine alte Ketzerei, die nicht von diesen Anstiftern wieder hervorgebracht wird.“).²⁵ Damit gewann er in der traditionellen Apologetik gegen Ketzerei einen festen historischen Rückhalt. Nachdem Melanchthon zunächst das evangelische Verständnis von Sakrament auf der Grundlage der augustinischen Definition: „*Accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum*“ erörtert hatte, berief er sich für die Taufe auf die Sanktionierung durch die Kirchenväter — auch hier also eine historische Vergewisserung²⁶ —, wiederholte aber auch seine Feststellung von 1527: „*Tametsi praeceptum expressum non habeamus, tamen habemus exemplum.*“²⁷ Allerdings kehrte er jetzt die Beweislast um: Die Gegner der Kindertaufe waren verpflichtet nachzuweisen, an welcher Stelle der Bibel die Kindertaufe verboten und warum die Parallele von Beschneidung und Taufe unzulässig war.

Als „*simpliciter impium*“ („schlechthin gottlos“)²⁸ charakterisierte Melanchthon die täuferischen Lehren vom schriftgemäßen Leben in der Welt. Zwei Verhaltensweisen hob er ausdrücklich hervor: die Ablehnung weltlicher Aufgaben („*non licere Christianis gerere magistratus, exercere iudicia, gladio uti adversus sones et similia*“, „es ist Christen nicht erlaubt, Ämter zu bekleiden, Urteile zu fällen, das Schwert gegen Schuldige zu brauchen und dergleichen“) und die Gütergemeinschaft. Gerade durch die Gütergemeinschaft sah Melanchthon das Gemeinwesen in unmittelbare Gefahr gebracht — sie war „*una inter seditionum faces, quas fanatici isti spargunt in vulgus.*“ („eine der Fackeln des Aufruhrs, die jene Besessenen in das Volk werfen.“).²⁹ Melanchthon stellte biblische Belege zusammen, um nachzuweisen, daß Christen durch das Neue Testament durchaus legitimiert seien, Besitz zu haben; so nannte er 2. Kor. 9,7 (willig Almosen geben — der Almosengeber muß also über Besitz verfügen) und Mt. 19,23 (auch Reiche können in das Himmelreich eingehen). Die Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling Mt. 19,21, für die Täufer ein besonders wichtiger Beleg für ihre Lehre vom Verzicht auf individuellen Besitz, erklärte Melanchthon für ein „*praeceptum ... personale, quod ad illam proprie personam pertinuit, non ad omnes*“ („ein persönliches Gebot, das sich einzig an jene Person richtete, nicht an alle“), weil der Jüngling „*speciali modo vocationis*“ („durch eine besondere Art der Berufung“) zum Predigtamt gerufen wurde, was nicht verallgemeinert werden dürfe.³⁰ Die von den Täufern als biblische Rechtferti-

gung angeführte Gütergemeinschaft der Urgemeinde interpretierte Melanchthon pragmatisch aus den historischen Umständen: Sie war in der Verfolgungssituation eingeführt worden, da der individuelle Besitz derer, die als Christen entdeckt wurden, konfisziert wurde. Daraus zog Melanchthon den Schluß: „Non igitur necessaria est illa communicatio facultatum, sed libera inter paucos, qui ultro suas res in commune conferunt.“ („Die Gütergemeinschaft ist also nicht zwingend, sondern frei unter den wenigen, die aus freien Stücken ihr Hab und Gut zur Gemeinschaft machen“).³¹ Sie durfte nicht gegen die Vorschriften des bürgerlichen Zusammenlebens zur Regel erhoben oder zum Zwang gemacht werden. Vielmehr sollten Christen „iuxta legitimis civitatum ordinationes“ („gemäß den gesetzlichen bürgerlichen Ordnungen“) ihren Besitz behalten, aber „pro facultatibus“ („nach Vermögen“) Bedürftige bedenken.³²

Melanchthons „Iudicium“ war eine gelehrte Abhandlung, die eine biblizistisch fundierte Überzeugung kaum zu erschüttern vermochte. Die Exegese der biblischen Allegate war häufig artifiziell und gezwungen, insbesondere die Deutung der Geschichte vom reichen Jüngling war für jemanden, der sich unmittelbar zur Befolgung biblischer Weisungen aufgerufen fühlte, vermutlich nicht sehr überzeugend.

Über die Behandlung der Täufer äußerte sich Melanchthon in seinem „Iudicium“ nicht, hatte sich aber schon 1527 bei der Frage, wie mit den neuen Manichäern und Arianern in Österreich, die die Ehe zerstörten, umzugehen sei, dafür ausgesprochen, daß die Todesstrafe verdiene, wer Lehren vertrete wie Verachtung der Obrigkeit, Gütergemeinschaft, Trennung der Ehe und Verlassen der Kinder um abweichender Glaubensüberzeugungen willen.³³ Gegen die täuferische Ablehnung geordneter kirchlicher Verhältnisse zugunsten einer Praktizierung des reformatorischen Prinzips vom Priestertum aller Gläubigen richteten sich im Februar/März 1527 Mandate des sächsischen Kurfürsten für seine thüringischen Landesteile, in denen sich die Täufer besonders bemerkbar gemacht hatten.³⁴ Ausdrücklich wurde in den Mandaten festgestellt, daß nur ordnungsgemäß berufene Geistliche Predigt und Seelsorge wahrnehmen dürften. Winkelpredigt war verboten; jede Versammlung, auch wenn sie anlässlich von Hochzeiten oder Kindtaufen stattfand, mußte zuvor angemeldet werden und war von der Obrigkeit zu überwachen. Im Januar 1528 wurde das Mandat auf das ganze Kurfürstentum ausgedehnt.³⁵

Mit Kritik an der rigorosen Unterdrückungspraxis setzte sich Melanchthon erstmals im Februar 1530 auseinander, nachdem der Gothaer Superintendent Friedrich Myconius Bedenken wegen der Hinrichtung von Täufern geäußert

hatte.³⁶ Nach Melanchthons Überzeugung mußte den Anfängen gewehrt werden, was er selbst 1521/22 versäumt hätte; auch Müntzer habe mit „*parvae res*“ begonnen. Für alle Täufer galt, auch wenn sie nur „*minimum ... vitii*“ („den kleinsten Fehler“) hatten, „*tamen aliquam partem civilium officiorum improbant*“ („dennoch verwerfen sie irgendeinen Teil der bürgerlichen Pflichten“), was in den Bereich des Aufruhrs gehöre und die Obrigkeit zur Ahndung verpflichte. Melanchthon ging aber noch einen Schritt weiter, wenn er nicht nur für die aufrührerischen Lehren die Todesstrafe verlangte, sondern auch für die Lehre von „*manifeste blasphemi (articuli)*.“ Zur Begründung, daß „*ut alia publica ac manifesta crimina, ita blasphemias manifestas et publicas*“ („wie andere öffentliche und handgreifliche Verbrechen, so auch handgreifliche und öffentliche Gotteslästerungen“) bestraft werden müßten, zog er das mosaische Gesetz (Lev. 24,16) und das Beispiel der altchristlichen Kaiser, die die Arianer mit dem Tode zu bestrafen angeordnet hatten, heran; außerdem berief er sich auf Augustins Kampf gegen die Donatisten. Myconius' Hinweis auf die gemäßigtere Haltung von Johannes Brenz — „*nimis clemens*“ („allzu nachsichtig“), wie Melanchthon kritisch bemerkte — ließ er nicht gelten, da jener noch keine Erfahrung mit Täufern habe.

Seine Auffassung von der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in der Täuferfrage verteidigte Melanchthon nochmals ausführlich 1534 gegenüber Martin Bucer.³⁷ „*Seditiosae doctrinae ... , quae dissolvunt civilem societatem*“ („aufrührerische Lehren, die die bürgerliche Gesellschaft auflösen“), mußten bestraft werden — dazu gehörten Gütergemeinschaft, Eidverweigerung, Ablehnung irdischen Besitzes, Ablehnung öffentlicher Ämter und Negation der Ehe mit nichttäuferischem Partner. Neben diese „*seditiosae doctrinae*“ traten die „*blasphemiae doctrinae*“, deren Bestrafung gleichfalls zur Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit für die „*tutela totius legis, quod attinet ad externam disciplinam et externa facta*“ („Schutz des ganzen Gesetzes, was die äußere Ordnung und das äußere Handeln betrifft“) gehörte. Allerdings hielt Melanchthon daran fest: „*Fides debet esse libera*“ — „*nec fides cuiusque nec tacita in animis opinio*“ („der Glaube muß frei sein“ — „weder der Glaube irgendeines Menschen noch die Meinung, die stumm im Innern verborgen bleibt“) fielen unter obrigkeitliches Urteil. Aber die Unterscheidung von „*tacita opinio*“ und deren Ausprägung nach außen mußte theoretisch bleiben, die Gratwanderung zwischen Ablehnung der Glaubensverfolgung und Verfolgung von Glaubensmanifestationen mit einem Absturz enden, da sich im Alltag des 16. Jahrhunderts bürgerlich-zivile und religiös-zeremonielle Bereiche nicht mit der von Melanchthon unterstellten

Präzision trennen ließen. Jede Abweichung mußte sofort nach außen erkennbar werden, durch Sakramentsverzicht, Enthaltung vom Gottesdienst oder Verweigerung des Pfarrzwangs. Jeder Ansatz zum Verstoß gegen die geltende Konformität war aber als „externum exemplum“ strafbar. Immerhin lehnte Melanchthon eine Autonomie der weltlichen Gewalt auf diesem Gebiet ab — die Normsetzung und die daraus folgende Feststellung der Devianz war nicht allein ihre Sache, sondern die „cognitio ... Doctorum“ mußte hinzukommen. Mit dieser Vorschaltung einer sachgemäßen Beurteilung sicherte sich Melanchthon zugleich gegen den Einwand, daß der Kaiser unter Berufung auf seine obrigkeitliche Pflicht zur Verhinderung von Irrtümern und Verfolgung von Gotteslästerung gegen die Protestanten im Reich vorgehen dürfe, denn wirkliche Gelehrte konnten nach Melanchthons Überzeugung niemals die evangelische Predigt als Abweichung definieren.

In der Confessio Augustana schärfte Melanchthon 1530 das Profil der eigenen Glaubenspartei durch Verwerfung devianter Anschauungen, wobei er die evangelische Lehre in sechs Artikeln von täuferischen Ansichten abgrenzte: Art. 5 über das Predigtamt; Art. 8 über die Kirche und die Gültigkeit der Sakramentsausteilung auch durch unwürdige Amtsträger (genannt wurden hier die Donatisten); Art. 9 über die Taufe; Art. 12 über die Buße (Verwerfung der angeblich täuferischen Lehre, daß die einmal Gerechtfertigten den Heiligen Geist nicht wieder verlieren könnten); Art. 16 über die weltliche Obrigkeit und Art. 17 über die Erlösung (Bestreitung der ewigen Höllestrafe für die Verdammten durch die Täufer).³⁸

III. Die Texte der dreißiger Jahre

1531 formulierten die Wittenberger Theologen für Kurfürst Johann von Sachsen ein von Melanchthon aufgesetztes Kollektivgutachten, in dem sie sich erstmals offiziell mit den strafrechtlichen Aspekten des Täuferproblems beschäftigten.³⁹ Das Votum war vermutlich durch den Abschied des Schmalkaldischen Bundestags vom 31. Dezember 1530 veranlaßt worden, in dem festgelegt wurde, daß Theologen und Juristen der Bundesstände beraten sollten, wie die „widertheuffer, dieweil ir ubertretung nit gleich ist, unterschiedlich mit gott und gutem gewissen sollen und mögen gestrafft werden.“⁴⁰ Im Wittenberger Gutachten benannte Melanchthon als Straftatbestände heimliche Zusammenkünfte, die durch das kurfürstliche Mandat von 1528 untersagt waren, „öffentlich aufrührisch Artikel“ (Unchristlichkeit der Obrigkeit, Gütergemeinschaft, Eidverweigerung, Reform der Kirche und Tötung der Gottlosen, Verweigerung der Zinszahlung), Gotteslästerung und kirchenzer-

störenden Aufruhr durch Verwerfung des ordentlichen Predigtamts. Erneut verglich er den täuferischen Rigorismus mit der Haltung der Donatisten: „Wollten auch eine reine Kirchen machen wie die Anabaptisten, und wenn man das vornimmt, so muß die öffentliche ordinatio zerstöret werden. Denn in dieser Welt ist dieselb rein Kirch nicht möglich, wie uns Christus oft verwarnet hat und gelehret, man soll sie also dulden.“ Außerdem hatten die Donatisten Gewalt gegen ihre Gegner ausgeübt, was Melanchthon auch den Täufern „an vielen Orten“ unterstellte, ohne einen konkreten Nachweis für diese Beschuldigung zu erbringen. Die Täufer waren aus seiner Sicht sogar noch verwerflicher als die Donatisten, da sie auch die weltliche Obrigkeit ablehnten.

Über die Deliktahndung wurde in dem Gutachten differenziert geurteilt, allerdings nicht nach Lehrmeinungen, sondern nach der Festigkeit der Überzeugung. Drei Gruppen von Täufern wurden unterschieden: Anfänger und receptatores⁴¹, hartnäckige Anhänger, aus Einfalt in Irrtum Gefallene. Bei der ersten Gruppe war die Obrigkeit durch das Römische Recht und wegen Verstoßes gegen das kurfürstliche Versammlungsverbot zur Hinrichtung mit dem Schwert ermächtigt. Dasselbe galt für Personen der zweiten Gruppe, wenn sie trotz Belehrung darauf beharrten, daß „unsre Tauf und Prediger nicht christlich sind und also diese Kirche nicht Christi sey.“ Bei den einfachen Anhängern wurde dann nochmals unterschieden. Diejenigen, die nach Belehrung widerriefen, sollten nach öffentlicher Bußleistung begnadigt werden. Wer sich nicht bekehren ließ, aber auch nicht öffentlich aufrührerische Ansichten vertrat, war auszuweisen oder mit einer prohibitiv wirkenden Strafe zu überziehen. Zwar räumte Melanchthon der Obrigkeit ein Begnadigungsrecht ein, ließ aber den Einwand nicht gelten, daß die Todesstrafe verfehlt sei, „derhalben, daß die Wiedertäufer so getrost sterben.“ Unabhängig von einer möglichen Verfehlung des Abschreckungszwecks, war die Obrigkeit durch ihren Amtsauftrag vor Gott verpflichtet, Gotteslästerung und Aufruhr zu bekämpfen. Auf die Würdigung des Einzelfalls konnte es angesichts dieser Aufgabe nicht ankommen: „Ob er (sc. der Potestat) schon etwa mit einer Person zu geschwind führe, thut er dennoch recht, daß er den Secten wehret. Denn es ist genug, daß Gesetz und Straf an ihr selv und in genere in Gottes Befehl gehe und recht gemeinet werde und in plurimum recht geübet werde.“⁴²

Was Melanchthon im Zusammenhang mit dem Täuferproblem als obrigkeitliche Pflicht feststellte, fand in allgemeinerer Formulierung in die aetas secunda der Loci communes von 1535 Aufnahme. Aufgabe der Obrigkeit als Hüter der zweiten Tafel war es, „prohibere ... externas contumelias religio-

nis, manifestam idololatriam, blasphemias, impia dogmata, periuria.“ („öffentliche Religionsschmähungen, handgreifliche Götzenanbetung, Gotteslästerungen, gottlose Lehren, Meineide ... zu verhindern“).⁴³

Die Schrift „Eyne Restitution edder eine wedderstellinge rechter unde gesunder christliker leer, gelovens unde levens uth Gades genaden, durch die gemeinte Christi tho Munster an den dach gegeben“, die Bernhard Rothmann, früherer evangelischer Prädikant und jetzt einer der führenden Täufer in Münster, im Oktober 1534 publizierte⁴⁴, veranlaßte Melanchthon, vor dem Hintergrund der Ereignisse in Münster 22 Thesen „De deliriis et furoribus anabaptistarum“ („Etliche Propositiones wider die Lehre der Wiedertäufer“) aufzustellen.⁴⁵ Als Irrtümer brandmarkte er vor allem die politisch-sozialen Lehren Rothmanns, so die Überzeugung von einer Herrschaft der Heiligen vor dem Jüngsten Gericht, den Widerstand gegen die Obrigkeit, die Gewaltkompetenz der Lehrer und Prediger zum Sturz der gottlosen Obrigkeit, die Gütergemeinschaft als Heilsvoraussetzung, die Polygamie, daneben den christologischen Docketismus und das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ohne Gottlose oder Heuchler. Erneut ergab sich als Konsequenz die Forderung, die Täufer als „seditiosi“ („Aufrührer“) und „latrones“ („Räuber“) zu bestrafen.

Um die Jahreswende 1535/36 beteiligte sich Melanchthon, der sich wegen der Pest mit allen Angehörigen der Universität in Jena aufhielt, an Verhören gefangener Täufer.⁴⁶ Seit den Zwickauer Propheten war es der erste unmittelbare Kontakt mit Vertretern täuferischer Anschauungen; allerdings handelte es sich bei seinen Gesprächspartnern um „ungelahrte Leute“, illiterati, teilweise sogar Analphabeten.⁴⁷ Melanchthons Schriftbeweise bewirkten bei ihnen nichts, im Gegenteil wollten sie „nicht einen Heller um alle Schrift geben, die in der Welt wäre“, und warfen ihm vor: „Magister Philipp tödtet mit seiner todten Schrift mehr Leute denn alle Henker.“⁴⁸ Den Verstoß gegen das kurfürstliche Verbot geheimer Zusammenkünfte rechtfertigten sie mit der *clausula Petri*. Die Bemühungen Melanchthons, sie zu bekehren, blieben fast durchweg erfolglos — „sie ... sind jämmerlich verirret, schelten und toben sehr, stecken voll Zorn und Haß“⁴⁹, ließ er den Kurfürsten wissen. Drei von ihm in Jena verhörte Täufer wurden wenig später hingerichtet.⁵⁰

Auf Grund seiner Erfahrung mit den gefangenen Täufern regte Melanchthon bei Johann Friedrich von Sachsen an, ein neues Mandat zu erlassen;⁵¹ von ihm stammte auch der Text⁵², den er in der Schrift „Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer fürgeben“⁵³, noch ausführlich erläuterte. Seine Ausführungen waren wiederum ausdrücklich für die einfachen Leute bestimmt, auf kurfürstliche Anordnung sollten sie alle drei Wo-

chen von der Kanzel verlesen und erklärt werden.⁵⁴ Um den die Öffentlichkeit beeindruckenden vorbildlichen Lebenswandel der Täufer zu diskreditieren, bediente sich Melanchthon der moralischen Diffamierung, indem er die Täufer als Wölfe im Schafspelz hinstellte, die mit selbsterdichteten Werken, gespielter Demut und Heuchelei die Einfältigen betrügen. Er ging auf sechs Postulate der Täufer ein, die sich vor allem auf ihre Stellung zur Welt bezogen und die er mit einem großen Aufgebot biblischer Allegate widerlegte:

1. Christen dürfen obrigkeitliche Ämter mit Gewaltgebrauch nicht bekleiden, Rache ist ihnen verboten — Melanchthon verwies demgegenüber auf die Zwei-Reiche-Lehre: Rache außerhalb des Amtes ist verboten, im Amt aber „ein heilig gut werck.“⁵⁵

2. Christen dürfen nur Diener des Wortes als Obrigkeit anerkennen — auch hier bezog sich Melanchthon auf die Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer Trennung von Predigtamt und Schwertamt.

3. Eidesleistung ist Sünde — Gericht und Regiment beruhen aber auf dem Eid, so daß seine Ablehnung zur Zerstörung des von Gott eingesetzten weltlichen Regiments führt.

4. Gütergemeinschaft und Eigentumsverzicht — hierzu wiederholte Melanchthon seine Ausführungen aus „Adversus anabaptistas iudicium“ über die historische Einmaligkeit der urgemeindlichen Gütergemeinschaft und sah in ihrer Propagierung ein auf Popularität abzielendes Propagandamittel: „Dieser artikel locket dem losen hauffen, der nicht gern erbeit und mehr verbrast denn er weis ehrlich zu erwerben.“⁵⁶

5. Erlaubnis zur Auflösung der Ehe wegen Andersgläubigkeit des Partners — zur Widerlegung berief sich Melanchthon auf Paulus und erklärte, daß das Gebot der Feindesliebe auch in der Ehe gelte.

6. Kindertaufe — die ausführlichen Erörterungen Melanchthons zu diesem Punkt variierten nur früher Gesagtes.

Unter Wiederaufnahme der Überlegungen von 1531 verfaßten die Wittenberger Theologen Mitte 1536 erneut ein von Melanchthon aufgesetztes Kollektivgutachten, diesmal für Philipp von Hessen, das unter dem Titel „Daß weltliche Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig ist“⁵⁷, auch im Druck erschien. Grund der Wittenberger Stellungnahme war die Unsicherheit des Landgrafen, was mit Täufern geschehen sollte, die trotz Ausweisung heimlich nach Hessen zurückgekehrt waren.⁵⁸ Philipp von Hessen erbat Gutachten zu dieser Frage nicht nur von den theologischen Fakultäten in Wittenberg und Marburg, sondern auch von den Reichsstädten Augsburg, Straßburg und Ulm sowie von Ulrich von Württemberg und Ernst

von Braunschweig-Lüneburg. Die Wittenberger stellten den von Melanchthon schon mehrfach verwendeten Katalog geistlicher und weltlicher Irrtümer der Täufer zusammen und legitimierten die Obrigkeit zur Bestrafung — nicht der Gesinnung, aber der aufrührerischen Lehre und Rede. Der scheinbar untadelige Lebenswandel der Täufer sollte niemanden täuschen, so wenig wie Mt. 13,30 (das Unkraut mit dem Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen) zur Duldung der Täufer herangezogen werden konnte — die biblische Weisung galt nur für die Prediger, nicht für die weltliche Obrigkeit. Vor der Verurteilung mußte der Versuch zur Bekehrung stehen, wobei die Fristen großzügig bemessen sein sollten. Urteilsnorm durfte lediglich Gottes Wort und die Lehre der alten Kirche sein; darüber mußte sich die Obrigkeit gründlich unterrichten lassen. Ausdrücklich warnte Melanchthon davor, lediglich „nach gewonheit (zu) richten. ... Gewonheit ist ein grosser Tyrann.“⁵⁹

Bei den Täufern unterschied Melanchthon jetzt nur zwei Gruppen: Einfältig Verführte sowie Anfänger und Halsstarrige — gegen erstere sollte mit Nachsicht, gegen die zweiten dagegen mit Gewalt vorgegangen werden. Als Prüfstein galt hartnäckige Verteidigung falscher Artikel gegen das klare und öffentliche Wort Gottes. Melanchthon wollte dem Landgrafen das gute Gewissen geben, die unter Bruch ihres Versprechens zurückgekehrten Täufer hinrichten zu lassen.⁶⁰ In einem Begleitschreiben relativierten die Wittenberger Theologen allerdings die apodiktische Schärfe des Gutachtens und ermächtigten die weltliche Gewalt, die Strafen „nach gelegenhayt der umstende“ zu mildern, um Blutvergießen zu vermeiden, notfalls aber auch zu verschärfen. Luther unterstrich die Aufforderung zur Milde durch einen eigenen Zusatz: „Dis ist die gemeine Regel, doch mag unser gn. herr allezeit gnade neben der straffe ergehen lassen, nach gelegenheit der zufelle.“⁶¹

IV. Die Gutachten von 1557 und 1559

Das Votum von 1536 blieb für zwanzig Jahre die letzte öffentliche Äußerung Melanchthons zur Täuferfrage. Erst bei seinem Aufenthalt in Worms anlässlich des Religionsgesprächs verfaßte er 1557 zusammen mit Brenz und anderen evangelischen Theologen nochmals ein Gutachten über die Bestrafung von Täufern, das für den Pfälzer Kurfürsten Ottheinrich bestimmt war und gleichzeitig in Worms im Druck erschien: „Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern.“⁶² Den Irrlehrenkatalog teilte Melanchthon, wie bei ihm üblich geworden, in Aufruhrdelikte (fünf Artikel) und theologische Abweichungen (sieben Artikel), wobei diesmal unter den religiösen

Sonderlehren auch die Verwerfung der Trinität und die täuferische Sakramentsauffassung genannt wurden. Zur Disqualifizierung der Gütergemeinschaft verwies das Gutachten auf die Hutterer in Mähren, bei denen die gemeinschaftliche Kindererziehung dazu führe, daß „viel kinder durch hunger und andere verseumung getotet“ würden.⁶³ Als Prophylaxe gegen die Täuferpropaganda schlug Melanchthon vor, das Volk durch die Geistlichen belehren zu lassen, daß es keinen Grund gebe, sich von einer Kirche zu trennen, die die Irrtümer beseitigt habe. In diesem Zusammenhang verlangte er aber von der Obrigkeit „in den landen, da die kirchen noch nicht rechte lehr haben und noch offentliche abgotterei vor augen ist“⁶⁴, für die evangelische Predigt zu sorgen, Mißbräuche abzuschaffen und christliche Unterweisung der Jugend durchzuführen, um dadurch den Täufern den Boden zu entziehen.

Genauer als bisher wurde in dem Gutachten das Verfahren zur Schuldfeststellung in eine Regelform gebracht. Personen, die sich „irer (sc. der Pfarrer) kirchen eussern“⁶⁵, sollten von den Ortsgeistlichen angesprochen und bei Erfolglosigkeit dem zuständigen Superintendenten angezeigt werden; ebenso war mit denen zu verfahren, die wegen Wiedertaufe denunziert wurden. Falls sich der Vorwurf erhärtete, waren die Verdächtigen zu verhaften und vom Superintendenten zu verhören. Für die Belehrungen sollten mehrere Wochen veranschlagt werden, wie das Gutachten überhaupt vor zu großer Eile warnte. In jedem Territorium war ein Kirchengericht zu installieren, dessen Mitglieder neben der christlichen Obrigkeit aus gelehrten Geistlichen und frommen Laien bestanden.⁶⁶ Urteilsnorm waren Bibel und altkirchliche Symbola. Das Verfahren wurde prozeßförmig gestaltet. Die Täufer wurden in zwei Gruppen geteilt: Revokanten sollten wie bisher nach öffentlichem Geständnis und Bußakt freigelassen, Hartnäckige vom Kirchengericht wegen religiöser Irrlehre und Aufruhr exkommuniziert werden. Danach war wie beim herkömmlichen Ketzerprozeß die weltliche Gewalt zum Handeln aufgerufen. Täuferführer und -prediger waren in öffentlichem Gerichtsverfahren nach Reichsrecht als Aufrührer und Gotteslästerer zum Tode zu verurteilen und, falls sie auf ihren Irrtümern beharrten, hinzurichten. Verführte, die sich zwar trotz Belehrung nicht zum Widerruf bereitfanden, bei denen aber Hoffnung auf Gesinnungsänderung bestand, sollten in Haft gehalten werden, da sich erfahrungsgemäß einige noch nach Jahren bekehren ließen. Täuferversammlungen waren strikt zu verbieten. Auf den Einwand, Irrglaube als solcher dürfe nicht bestraft werden, reagierte Melanchthon mit der Wiederholung früherer Argumente.⁶⁷

In einem Gutachten „De officiis magistratus“ hat Melanchthon 1559 noch einmal zusammenfassend die Kompetenz der weltlichen Gewalt in geistlichen Angelegenheiten erörtert: „Magistratus est custos legis, videlicet utriusque tabulae Decalogi in externa disciplina: id est, Magistratus debet curare, ut populus recte doceatur de Deo et prohibeantur et puniantur Epicuræi sermones, blasphemiae et periuria.“ („Die Obrigkeit ist Hüter des Gesetzes, nämlich beider Tafeln des Dekalogs, soweit es die äußere Ordnung betrifft, das heißt, die Obrigkeit muß dafür Sorge tragen, daß das Volk richtig über Gott belehrt wird und daß epikuräische Predigten, Gotteslästerungen und Meineide verboten und bestraft werden“).⁶⁸ Neue Argumente trug er nicht mehr vor — Aufrührer gegen die weltliche Ordnung verfielen der Todesstrafe, wenn sie sich nicht bekehrten; hartnäckige Gotteslästerer waren zunächst vom Kirchengericht zu bestrafen, danach dem weltlichen Arm zu übergeben. Die Befugnis der weltlichen Gewalt, Manifestationen des Irrglaubens zu strafen, begründete Melanchthon neben dem üblichen Verweis auf die Bibel jetzt auch unter Berufung auf die christlichen Kaiser Konstantin und Theodosius sowie mit Beispielen aus der deutschen Geschichte — Karl der Große, Heinrich I. und Heinrich II. hatten sich als weltliche Obrigkeit um die Bekehrung der Heiden und damit um die Ausbreitung des christlichen Glaubens bemüht.⁶⁹

V. Schlußbemerkungen

Das Gutachten von 1559 unterstreicht sowohl die Kontinuität von Melanchthons negativer Bewertung der täuferischen Lehren als religiös blasphemisch und politisch aufrührerisch als auch die Kontinuität seiner Überzeugung, daß die weltliche Gewalt berechtigt und verpflichtet war, die Täufer zu unterdrücken. Der Predigt und der intellektuellen Widerlegung traute er offenkundig nicht die hinreichende Effizienz zu. Nicht bereit, den Wahrheitsanspruch der Täufer zu respektieren, sah er in ihnen lediglich Diener des Teufels mit der Aufgabe, die kirchliche, gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu zerstören.

Im Jubiläumsjahr 1997 ist die Feststellung Melanchthons: „Wir sind zum Gespräch geboren“, die im ursprünglichen Kontext nur eine anthropologische Gegebenheit konstatieren sollte⁷⁰, zweckdienlich unter den Stichworten „Kommunikation“ und „Dialog“ umgedeutet sowie dazu genutzt worden, Melanchthon zum Vorläufer der Ökumene zu stilisieren. Schon zwischen Altkirchlichen und Evangelischen galt für Melanchthon ab den dreißiger Jahren die Gesprächsbereitschaft nur noch in sehr eingeschränk-

tem Maße, für die Täufer galt sie von vornherein nicht. Während evangelische Fürsten wie Philipp von Hessen oder Ottheinrich und Friedrich III. von der Pfalz vor Bestrafung der Heterodoxie und Blutvergießen zurückschauten, Johannes Brenz zur Mäßigung riet, die Reichsstadt Straßburg zeitweise als „asylum haereticorum“ galt, kannte Melanchthon in der Auseinandersetzung mit den Täufern von Anfang an nur die Alternative: Bedingungsloser Widerruf oder härteste Bestrafung.

- 1 An neueren Überblicksdarstellungen vgl. Haim Hillel Ben-Sasson, *Geschichte des jüdischen Volkes* Bd. 2 (München 1979), S. 318–332; Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden* Bd. 1 (Darmstadt 1990), S. 123–207; Mordechai Breuer — Michael Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* Bd. 1 (München 1996). Zu Luther vgl. zuletzt Bernhard Lohse, *Luthers Theologie* (Göttingen 1995), S. 356–367. — Bei Thomas von Aquino wurden die Ungläubigen so definiert: „Qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei“ („die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden“) (S.th. II/II q.10 a.8).
- 2 S.th. II/II q.10 a.8 ad 3.
- 3 Vgl. die Biographien in Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren* (München 1978).
- 4 DRTA Jg. R. Bd. 7/I, S. 177; die auf die Regimentsaufforderung folgenden landesfürstlichen Mandate sind ebd. Anm. 1 aufgeführt.
- 5 Ebd. Bd. 7/II, S. 1325–1327.
- 6 Vgl. John S. Oyer, *The Writings of Melanchthon against the Anabaptists*. In: *The Mennonite Quarterly Review* Bd. 26/1952, S. 259–279; ders., *Lutheran Reformers against Anabaptists. Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (den Haag 1964), S. 140–178; Chr. Neff, in: *The Mennonite Encyclopedia* Bd. 3, S. 562–564; Robert Stupperich, *Melanchthon und die Täu-*

- fer. In: Kerygma und Dogma Bd. 3/1957, S. 150–170. Zusammenfassend vgl. Heinz Scheible, in Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 22, S. 376 f.
- 7 Melanchthon an Lazarus von Schwendi, 10. Febr. 1552. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken Bd. 2/1899, S. 319 (= Melanchthons Briefwechsel — künftig MBW — Nr. 6342).
 - 8 Josef Pfanner (Hg.), Die „Denkwürdigkeiten“ der Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1524–1528) (Landshut 1962), S. 131.
 - 9 Corpus Reformatorum (CR) Bd. 3, Sp. 712–714 (= MBW Nr. 2252).
 - 10 Vgl. dazu Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 239–252.
 - 11 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman (Göttingen 1979), S. 109–119.
 - 12 Neff, in: Mennonite Encyclopedia (wie Anm. 6), S. 562.
 - 13 Zum Ganzen vgl. Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522 (2. Aufl. Leipzig 1911); Paul Wappler, Thomas Müntzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten“ (Gütersloh 1966; Erstdruck 1908), S. 58–79; Heinz Scheible, Philipp Melanchthon (München 1997), S. 69f.
 - 14 MBW Texte Bd. 1, S. 417, 14–17 (Nr. 192).
 - 15 Vgl. Müller, Bewegung (wie Anm. 13), S. 138: „Es ist warlich ein sach, die man nicht verachten soll. Der tag des Hern ist nahend ... Dan wir seind die, welg die end der welt erreicht haben“ (an Georg Spalatin, 27. Dez. 1521).
 - 16 Der Student Felix Ulciscenus urteilte am 1. Jan. 1522, Stübner sei „plurimi spiritus adeoque scripturae sacrae exercitatissimus, ut vel Melanchthon ei sufficere nequeat. Ille tam graves adfert scripturae locos, ut Wittembergenses aliquantum perterritos reddiderit“ („voll des Geistes und dermaßen in der Heiligen Schrift bewandert, daß selbst Melanchthon ihm nicht das Wasser reichen kann. Jener führt so gewichtige Bibelstellen an, daß er die Wittenberger in einigermaßen heillose Verstörung versetzt hat“); Müller, Bewegung (wie Anm. 13), S. 135.
 - 17 Vgl. Weimarer Ausgabe Briefe (WAB) Bd. 2, S. 426, 98–427, 116.
 - 18 CR Bd. 2, Sp. 17 (= MBW Nr. 868).
 - 19 CR Bd. 1, Sp. 900 (= MBW Nr. 609).
 - 20 Vgl. Sehling, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 1, S. 149.
 - 21 Vgl. CR Bd. 1, Sp. 931–933 (= MBW Nr. 640: Gutachten oder eher Vorarbeit zur Wiedertäuferschrift Nr. 676; vgl. Anm. 22).
 - 22 Vgl. Melanchthons Werke in Auswahl (künftig: WiA) Bd. 1, hrsg. von Robert Stupperich, S. 272–295 (= MBW Nr. 676); CR Bd. 1, Sp. 955–973. Zum Inhalt vgl. Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 144–154.
 - 23 Nach dem Urteil von Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 144 ist der Traktat „by far the most theological of Melanchthon’s pamphlets against the Anabaptists and by far the most dispassionate and calmly reasoned piece of work that he ever wrote on the subject.“

- 24 WiA Bd. 1, S. 273,16.
- 25 Ebd., S. 273,14–16.
- 26 Vgl. ebd., S. 281,21–29: „Baptismus infantium constat a veteribus scriptoribus Ecclesiae probari“ („Es steht fest, daß die Kindertaufe von den alten Kirchenvätern gebilligt wird“).
- 27 Ebd., S. 284,29–31.
- 28 Vgl. ebd., S. 291,19 f.
- 29 Ebd., S. 291,20–23. 27 f.
- 30 Ebd., S. 293,3f. 11 f.
- 31 Ebd., S. 294,9–11.
- 32 Ebd., S. 295,11.
- 33 Vgl. WAB Bd. 4, S. 249 f. (an Luther und Bugenhagen, 16. Sept. 1527) (= MBW Nr. 593). Luther und Bugenhagen wurden von Melanchthon um ihre Meinung zu dieser Frage gebeten.
- 34 Vgl. Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584 (Jena 1913), S. 34 f.
- 35 Vgl. ders., Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit (Leipzig 1908), S. 164 f.
- 36 Vgl. CR Bd. 2, Sp. 17 f. (= MBW Nr. 868).
- 37 Vgl. CR Bd. 2, Sp. 710–713 (= MBW Nr. 1420).
- 38 Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (11. Aufl., Göttingen 1992), S. 58,4; 62,3; 63,3; 67,7; 71,3; 72,4. Vgl. auch Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 158–160.
- 39 Vgl. CR Bd. 4, Sp. 737–740 (falsch datiert) (= MBW Nr. 1119).
- 40 Ekkehart Fabian (Hg.), Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532 (Tübingen 1958), S. 14.
- 41 = Herbergsväter; vermutlich sind Personen gemeint, die als Anlaufstellen für Wanderprediger dienten oder die Räumlichkeiten für Versammlungen zur Verfügung stellten.
- 42 Luther hat sich das Gutachten durch eine Nachbemerkung ausdrücklich zu eigen gemacht: „Placet mihi Martino Luthero. Wie wol es crudele anzusehen, daß man sie mit dem Schwert straft, so ist doch crudelius, daß sie ministerium verbi damniren und keine gewisse Lehre treiben und rechte Lehr unterdrücken und dazu regna mundi zerstören wollen“; WAB Bd. 6, S. 222 f. Zu Luthers Stellung zu den Täufern vgl. auch unten Anm. 61.
- 43 CR Bd. 21, Sp. 553.
- 44 Vgl. Robert Stupperich (Hg.), Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner Bd. 1: Die Schriften Bernhard Rothmanns (Münster 1970), S. 208–284.

- 45 Vgl. Stupperich, Schriften (wie Anm. 44) Bd. 3: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer (Münster 1983), S. 55–61. Die deutsche Übersetzung, die bereits 1535 gedruckt wurde, während der lateinische Text erst 1545 im ersten Band der Wittenberger Lutherausgabe erschien, vgl. auch bei Adolf Laube (Hg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535) Bd. 2 (Berlin 1992), S. 1434–1442. Zum Inhalt vgl. auch Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 160 f.
- 46 Vgl. MBW Nr. 1671. 1674. 1687. 1689. 1693. Vgl. auch Wappler, Täuferbewegung (wie Anm. 34), S. 140–153; Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 161–170.
- 47 CR Bd. 2, Sp. 1003.
- 48 CR Bd. 2, Sp. 999. 1001.
- 49 Ebd., Sp. 1004.
- 50 Vgl. Wappler, Täuferbewegung (wie Anm. 34), S. 149f.
- 51 Vgl. CR Bd. 2, Sp. 17 (= MBW Nr. 1689).
- 52 Vgl. Wappler, Inquisition (wie Anm. 35), S. 65 f. (Text vgl. ebd., S. 181–183).
- 53 Vgl. WiA Bd. 1, S. 301–322; Laube, Flugschriften (wie Anm. 45), S. 1461–1486 (danach im Folgenden zitiert). Eine Vorform der Schrift vgl. CR Bd. 3, Sp. 28–34. Vgl. auch Wappler, Täuferbewegung (wie Anm. 34), S. 152 f.; Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 169–172.
- 54 Vgl. Wappler, Inquisition (wie Anm. 35), S. 183.
- 55 Laube, Flugschriften (wie Anm. 45), S. 1466, 33.
- 56 Ebd., S. 1469, 7 f.
- 57 Vgl. WA Bd. 50, S. 6–15; Laube, Flugschriften (wie Anm. 45), S. 1487–1498. Vgl. MBW Nr. 1748; Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 172–175. Sein Urteil über die Schrift: „It is by itself the clearest single declaration of Melanchthon's views on the subject.“
- 58 Zu Hessen vgl. noch immer die grundlegende Arbeit von Paul Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung (Münster 1910).
- 59 WA Bd. 50, S. 12, 10 f.
- 60 Der Landgraf folgte dem Wittenberger Ratschlag nicht, sondern hielt die Täufer in der Hoffnung auf ihre Bekehrung jahrelang in Haft. Von den angeforderten Gutachten fielen die aus Ulm und Straßburg milde aus, während Württemberg (theologische Fakultät von Tübingen) und Braunschweig-Lüneburg (Urbanus Rhegius) für die Todesstrafe eintraten, Augsburg sie für möglich hielt. Vgl. zum Ganzen Wappler, Stellung (wie Anm. 58), S. 57–82.
- 61 WA Bd. 50, S. 7, 10; 15 (zu Zl. 4) (= MBW Nr. 1749). Zu Luther vgl. Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 114–139; Gottfried Seebaß, Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus. In: Mennonitische Geschichtsblätter Bd. 40/1983, S. 7–24.

- 62 Vgl. Gustav Bossert (Hg.), Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer Bd. 1 (Leipzig 1930), S. 161–168 (= MBW Nr. 8396). Zum Adressaten vgl. MBW Nr. 8583. Vgl. auch Oyer, Reformers (wie Anm. 6), S. 177 f.
- 63 Bossert, Quellen (wie Anm. 62), S. 166, 17 f.
- 64 Ebd., S. 167, 15–17.
- 65 Ebd., S. 164, 7 f.
- 66 Im Gutachten von 1559 hieß es zur Zusammensetzung des Gerichts: „Non solum doctores, sed etiam delecti ex aliis membris Ecclesiae, Magistratus et alii“ („nicht nur Gelehrte, sondern auch ausgewählte andere Kirchenglieder, Obrigkeiten und andere“); CR Bd. 9, Sp. 1003.
- 67 Zur Gegenschrift der Täufer vgl. Wilhelm Wiswedel und Robert Friedmann, in: Mennonite Quarterly Review Bd. 29/1955, S. 212–223. 223–231.
- 68 CR Bd. 9, Sp. 1002–1004 (= MBW Nr. 9178) (Zitat Sp. 1002).
- 69 Ein — in dieser Form nicht nachweisbares — Zitat Karls des Großen bildete den Schluß des Textes: „In institutione Episcopatus Hamburgensis scripsit: ‚Volumus gentem Saxoniam non nobis, sed Deo servire retenta libertate‘“ („Bei der Errichtung des Bistums Hamburg schrieb er: ‚Wir wollen, daß der Stamm der Sachsen nicht uns, sondern Gott dient unter Bewahrung seiner Freiheit‘“) (Sp. 1004).
- 70 Vgl. Melanchthons Declamatio de coniunctione Scholarum (1543): „Nati sumus ad mutuum sermonis communicationem“ (CR Bd. 11, Sp. 613).

Weisen die Todesvorbereitungen von Täufermärtyrern geschlechtsspezifische Merkmale auf?

Um feststellen zu können, ob eine Auffassung oder Aktivität von der Eigenart des Geschlechts bestimmt sei, müssen sowohl männliche als auch weibliche Beispiele eines gegebenen Phänomens untersucht werden. Das ergibt sich aus der geschichtswissenschaftlichen Verlagerung, die sich in den letzten Jahrzehnten von der „Frauengeschichte zur Geschlechtergeschichte“ (gender history) vollzogen hat. Um spezifisch weibliche Eigenschaften derjenigen Täuferinnen erfassen zu können, die sich auf ihren Märtyrertod im Gefängnis vorbereiteten (ihr Tun, ihre Besorgnisse und ihre Art, Trost zu spenden, ihre Beziehungen zu Familie und Freunden, die sie im Glauben stützten), ist es unerlässlich, auch die Zeugnisse männlicher Täufer, die sich in derselben Lage befanden, heranzuziehen. Ohne einen Vergleich läßt sich nämlich nicht feststellen, ob es etwas im Täuferum des 16. Jahrhunderts gab, das für das Martyrium von Frauen besonders charakteristisch gewesen sein könnte. So empfiehlt es sich nicht, dem Beispiel eines Aufsatzes zu folgen, der nur Frauen in Betracht zog, um die „Geburt einer weiblichen Spiritualität“ in den *Acts and Monuments* von John Fox nachzuweisen. Daraus kann noch nicht der Schluß gezogen werden, daß Frauen beim Bibellesen, Gebet, Gespräch und Trösten der Glaubensgeschwister etwas Frauenspezifisches erlebten oder schufen. Vom Geist der Reformation erfaßte Männer in England und in Europa allgemein taten das Gleiche und unterschieden sich in ihren Einstellungen nicht von den Frauen (mit Ausnahme einiger biologisch bedingter Besonderheiten, wie dem Säugen der Kleinkinder im Gefängnis).¹

Diese Beobachtung läßt sich auch auf das Niederländische Täuferum übertragen. Mir geht es darum, die Frage nach der Geschlechtsverschiedenheit an der Spiritualität des täuferischen Martyriums zu erörtern, wie sie von Ethelbert Stauffer, A. Orley Swartzentruber, Allen Kreider und Cornelius Dyck erforscht worden ist.² Die zahlreichen Briefe aus dem Gefängnis, Lieder, Glaubensbekenntnisse und Untersuchungsprotokolle zwischen 1500 und 1600, darunter auch die Märtyrerverzeugnisse aus *Het Offer des Herren* (viele davon, aber nicht alle, hatte Tieleman van Braght in seinem *Märtyrerspiegel* gesammelt) legen die Vermutung nahe, daß die Erlebnisse von Männern und Frauen, die sich auf die Hinrichtung vorbereiteten, einander eher

ähnlich als unähnlich waren. Wenn ich etwa zehn Briefe aus dem Corpus der Gefängnisbriefe auswählte und sie stilistisch minimal retuschierte, um geschlechtsspezifische Hinweise zu tilgen („Uw lieve moeder“, „Mijn alderliefste man“ usw.), glaube ich kaum, daß noch Merkmale erkennbar wären, nach denen sich Frauen- von Männerbriefen unterscheiden ließen. Kurz gesagt, die Vorbereitungen auf den Tod, wie sie im Täufern zu beobachten sind, scheinen nicht geschlechtsspezifisch differenziert gewesen zu sein.

1. Das soll zunächst durch einen kurzen Blick auf drei Bereiche erwiesen werden: *Erstens* auf die Aktivitäten von Männern und Frauen, während sie auf ihre Hinrichtung warteten (dazu zählen auch die sozialen Beziehungen, die sie noch zu Personen außerhalb des Gefängnisses unterhielten); *zweitens* auf die grundlegenden Einstellungen und Probleme, wie sie in den Quellen von Märtyrern und Märtyrerinnen sichtbar werden; und *drittens* auf das Zitieren von Bibelversen in Briefen und Liedern bzw. die persönliche Auswahl von Schriftzitaten.

Ohne die Gefängnisschriften, die von Märtyrern und Märtyrerinnen überliefert sind, wüßten wir nur sehr wenig über ihre Sorgen in diesem Lebensabschnitt. Es mag banal erscheinen, darauf hinzuweisen, aber Männer wie auch Frauen brachten viele Stunden damit zu, sich auf ihr Martyrium im schriftlichen Kontakt mit dem Gatten, den Kindern, der Familie und den Glaubensgenossen vorzubereiten.

Frauen wie Anneken Jans und Soetken van den Houte richteten Verabschiedungstestamente an ihre Kinder, ähnliches wird auch von Männern, z. B. Jorriaen Ketel und Henrick Alewijnsz berichtet.³ Es gibt auch Berichte von täuferischen Ehepaaren, die Briefe miteinander wechselten, als der Mann im Gefängnis saß und die Frau in Freiheit blieb (z. B. Christiaen Rijcen, Jan Woutersz van Cuyck), oder die Frau eingekerkert war, nicht aber der Mann (z. B. Ariaenken Jans), oder alle beide zugleich in Haft saßen (z. B. Jeronimus Segersz und Lijsken Dirks).⁴ Männer und Frauen schrieben an ihre täuferischen Glaubensgenossen, an Eltern, Geschwister und andere Verwandte. Beide dankten ihren Familien und anderen Täufern für die Ermutigung in der Not.⁵ Sowohl Männer als auch Frauen haben Lieder geschrieben (z. B. Anneken Jans, Soetken van den Houte, Christiaen Rijcen, Hendrik Verstralen) und vom Verhör durch weltliche und geistliche Obrigkeiten berichtet (z. B. Lysbet Dircx, Mayken Bosers, Reytsse Ayssesz van Oldeboorn, Jan Wouters van Cuyck).⁶ Über das Schreiben als Gefängnisaktivität können wir also erstens feststellen, daß Männer und Frauen daran beteiligt waren; zweitens daß die Gattungen der Schriften nicht geschlechtsabhängig waren und

drittens daß die Empfänger dieser Schriften (Familienmitglieder und Glaubensgenossen) sowohl männlich als auch weiblich waren.

Die Haft schränkte die Bewegungsfreiheit ein, besonders dann, wenn man in Ketten oder Eisen lag, wie es bei vielen Täufern der Fall war. Neben dem Schreiben aber sollten wir noch eine andere Aktivität hervorheben, von der in martyreologischen Quellen berichtet wird: das Gebet, ganz besonders um Gnade, der Folter widerstehen zu können. Lijsken Dirks sagte ihrem Mann Jeronimus Segersz, sie „bidde den Heere nacht ende dach“, in ihnen eine flammende Liebe zu entfachen, die alle möglichen Qualen ihrer Geißler überstehen könne.⁷ Unter Hinweis auf Texte von Jeremia und dem Psalter sagte Jan Woutersz van Cuyck, daß er, um sich auf weitere Folterungen vorzubereiten, „smeeete tot mijnen god dat hi doch my onweerdige niet en wild castijen nae mijne Sonden / nae zijnder gerechticheyt / maer an zijne vaderlijcke bermherticheyt / dat hy wilde mijnen mont bewaren / ende inde pijn verlichten / glijc als hy eerstmael gedaen hadde“.⁸

2. Um weiterzukommen, müssen wir von der Form, die die Kerkeraktivitäten beider Geschlechter angenommen hatten, zu ihrem Inhalt übergehen und danach zu der uns vielfach fremden Erlebniswelt, die vom Streben nach religiösen Überzeugungen im 16. Jahrhundert erfüllt war. Wieder stellen sich Parallelen zwischen männlichen und weiblichen Themen und Sorgen ein, die sich in der Erwartung anderer an sie zeigen, am christlichen Glauben bis ans Ende unerschütterlich festzuhalten.

Jeder, der sich mit diesen Quellen befaßt hat, kennt die durchgehend zu findene Vorstellung, daß die Auserwählten Gottes unter der Zuchtrute leiden müssen und daß das Leiden der Weg zum Heil ist. Dieses Thema war sowohl für Männer als auch für Frauen sehr wichtig. Das muß nachdrücklich unterstrichen werden. Claesken Gaeledochter wußte aus dem 2. Timotheusbrief, „dat de gherechtige veruolcht moeten worden“, und daß „wi om die gerechticheyt lijden moeten“. Sie hoffte, daß dies eine Prüfung sei und „tot een eewighe salicheyt, door die ghenade Gods“ führen würde.⁹

Vor ihrer Hinrichtung in Antwerpen sprach Janneken van Muntsdorp über die Nachfolge Christi in Leid und Not, von den Entbehrungen, die sie um Christi willen und der Ehre, für ihn zu sterben, auf sich genommen habe.¹⁰ Unter männlichen Märtyrern sagte Christiaen Rijcen seiner Frau, „danct Godt / dat wy waerdich zijn om zijnen name te hijden“ und spielte auf Paulus und Barnabas aus der Apostelgeschichte an: „Wy moeten oock deut vele tribulatie int rijcke Gods gaen“ (Apg. 14, 22)¹¹. 1560 mahnte Lenaert Plovier seine Kinder am Evangelium festzuhalten, trotz der Bedrängnis und des Leids, die diejenigen treffen, die ihm zu gehorchen versuchen.¹² Dieser Sinn

des Leidens um der Gerechtigkeit und der Wahrheit des Evangeliums willen wurde von Männern und Frauen in gleicher Weise geteilt, als sie auf ihren eigenen Tod vorausblickten.¹³

Ein zweiter markanter Aspekt dieser Quellen ist die Überzeugung, zu einer geschichtlichen Gemeinschaft der zu Unrecht Verfolgten zu gehören, mit Vorbildern, die in biblische Zeiten zurückführen. Wir können uns an jene berühmten Worte der Anneken Janserinnen, die sie an ihren jüngsten Sohn Jesaja richtete: „Siet ick gae huyden den wech der Propheten / Apostelen, vnde Martelaren, vnde drincke den kelck, den sy alle gedroncken hebben“.¹⁴ Diese Vorbilder mußten nicht unbedingt weiblich sein, wenn sie ihre Geduld mit dem „exempel Job / de propheten / de Apostelen / ende het eynde ons Heeren / ende andere Martelaren na haer“ verglich.¹⁵

Gehen wir von Frauen zu Männern über, so finden wir, daß Jan Woutersz van Cuyck (dessen Briefe zusammen mit denjenigen Ariaenkens 1579 veröffentlicht wurden) sich in gleicher Weise äußert: „Ten is geen wonder dat dit aen my geschiet / ansiet Johannes / gheen heyligher van Vrouwen ghebooren / Ja Christus selue [,] Stephanus / petrus / Jacobus / sy deden so veel miraculen / ende deden soo vele ghoele wercken / ende worden euen wel gedoot“.¹⁶ Jeronimus Segersz ermahnte seine Frau „weest doch lijdszaam inden druc, want het is den rechten wech, die daer totten ewighen Leuen leyt, den welcken alle Gods Heyligen, Propheten ende Apostelen, Jae Christus selue door ghegaen heeft“.¹⁷ Angesichts des Widerstands, der sich am Evangelium entzündete, verstanden sich sowohl Frauen als auch Männer als Teil einer verfolgten, aber zugleich auserwählten Tradition, die tief in der Heiligen Schrift und im Exempel Christi verwurzelt war.¹⁸ Beide Geschlechter waren davon überzeugt, einer selbstbewußten Minderheit von Gläubigen, einem Häuflein gegen die böse Mehrheit anzugehören.¹⁹

Ein drittes Kernstück der beiden Geschlechtern gemeinsamen Sensibilität ist folgendes: sowohl Männer als auch Frauen wurden durch den Trost gestärkt, den sie darin sahen, daß ihr Leiden und der angekündigte Tod, wie grausam sie auch immer scheinen mochten, nicht das letzte Wort waren, sondern daß sie von Gott mit dem verheißenen ewigen Leben belohnt würden. Mayken Deynoot sagte ihren Glaubensgenossen, „blijft volstandich totter doot toe, soo sal v de croone des ewigen leuens ghegeuen worden, met een volcomen blijchap die niemant van v nemen en sal“.²⁰ Soetken van den Houte schrieb, daß „ick soude wel van vruechden springhen / als ick dencke op dat Eewige goet / dat ons belooft is te besitten / alle die volherden int geene dat ons die Heere heeft beuolen“.²¹

Vor seiner Hinrichtung (Amsterdam, 1544) relativierte Jan Claesz mehrmals das gegenwärtige Leiden im Hinblick auf die spätere Verklärung. Er schrieb: „Mijn lieue Huysurou, souden wy op het lijden dencken, wi bleuen daerinne steecken, maer wy moeten daer door sien op de eewige beloonige, Ic troost my so blijdelick in den Heere, doet oock also“.²² Ein anderer Täufer, Jeronimus Segersz, ermunterte seine Frau, ebenfalls auf Christus zu vertrauen und sich vor Augen zu halten, „hoe hy ons voor gegaen is in de doot om onse salicheyt, want siet de Croone des leuens is ons bereyt, wy sullen met hem op zijnen Stoel sitten, wy sullen met witte cleederen gecleet worden“.²³ Nochmals zeigen diese Beispiele, daß sowohl Märtyrer als auch Märtyrerinnen die gleichen Sorgen vor dem Märtyrertod bewegten. Beide begriffen das Leiden um der Wahrheit Gottes willen als Weg zum Heil, und beide wähten sich innerhalb einer Tradition, die von biblischen Vorläufern in Gang gesetzt worden war. Beide glaubten, daß ihr Tod mit ewigem Leben belohnt würde.²⁴

3. Wir haben gesehen, wie Männer und Frauen ihre Zeit im Gefängnis mit Schreiben und Beten füllten. Ich möchte zum Schluß noch einen Grundzug der hier entstandenen und behandelten Texte explizit hervorheben: nämlich die durchgehende und intensive Berufung auf die Heilige Schrift. Auch dieser Grundzug ist beiden Geschlechtern gemeinsam.

Jeder, der mit den Quellen vertraut ist, weiß, wie stark sie mit biblischen Zitaten, Umschreibungen und Anspielungen auf die Heilige Schrift, vor allem auf das Neue Testament, durchsetzt sind. Einige Täuferbriefe sind fast nur Aneinanderreihungen von biblischen Versen. Wie weit dieser Aspekt schon im Hinblick auf den geschlechtsspezifischen Umgang mit der Heiligen Schrift untersucht worden ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Meine Beobachtungen lassen mich wenigstens zu der Schlußfolgerung gelangen, daß sich Männer und Frauen weder im Gebrauch der Heiligen Schrift noch in der Auswahl der Bibelverse beim Abfassen von Briefen und beim Dichten von Liedern unterscheiden. Täuferinnen (z. B. Claesken Gaeledochter, Lijsken Aertsen und Janneken van Muntsdorp) wie Täufer (Jan van Dort, Jan Woutersz van Cuyck und Christiaan Rijcken) haben Bibelzitate miteinander verwoben, um ihren Glauben und ihr Handeln zu rechtfertigen.²⁵ Es gab auch keine biblischen Verse, die eine besondere Domäne ausschließlich von Männern oder Frauen gewesen wären. Beide Geschlechter bedienten sich eines Repertoires wichtiger Texte über das Leiden und das Ausharren in Verfolgung, wie „Der Jünger ist nicht über seinem Meister“ (Matth. 10, 24), eine biblische Stelle, die sowohl von Jeronimus Segersz und Jorriaen Simonis als auch von Lysbet Dirckx und Soetken van den Houte angeführt wurde.²⁶ Zu

denken ist auch an 2. Tim. 3, 12: „Alle, die gottesfürchtig leben wollen in Christo Jesu, müssen Verfolgung leiden“. Diese Stelle wurde von Claesken Gaeledochter und Mayken Bosers und auch von Hans van Overdam oder Hans van der Maes herangezogen, um ihren verschiedenen Verfolgungserlebnissen einen Sinn abzugewinnen.²⁷

Märtyrer und Märtyrerinnen unterschieden sich kaum im Gebrauch der Heiligen Schrift oder in der Auswahl von Bibelstellen, wenn sie ihr Glaubensleben begründeten.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, daß dieses Argument nichts über die Beziehung von Geschlecht und täuferischer Spiritualität allgemein aussagt. Meines Erachtens wäre es vorschnell, vom höchst spezifischen, hochgespannten Kontext des bevorstehenden Märtyrertodes irgendeine Rückschlüsse auf die religiöse Praxis und Spiritualität im Ganzen zu ziehen, wie es ebenso wenig begründet wäre anzunehmen, daß männliches und weibliches Handeln immer verschieden sein müssen. Ich möchte stattdessen lieber vorschlagen, Spiritualität und religiöses Selbstverständnis aus ihrem jeweiligen Kontext zu erfassen. Deshalb ist es notwendig, die einzelnen Quellenstücke genau auf ihre mögliche Geschlechtszugehörigkeit hin zu untersuchen. Wenn beide Geschlechter sich ähnlich verhielten, dieselben Sorgen zum Ausdruck brachten, sich derselben Begrifflichkeit bedienten und auf dieselben Autoritäten beriefen, dann scheint das Geschlecht — wie im Fall der Vorbereitung auf den Märtyrertod — die Erlebnisse sehr wenig geprägt zu haben.

Im Lichte unserer Einsichten in den unterschiedlichen Stand von Männern und Frauen in der Geschlechterordnung der Frühen Neuzeit könnte diese Schlußfolgerung allerdings für die Deutung des täuferischen Lebens bedeutsam sein. Die Kraft der Entschlossenheit, die Märtyrer erzeugte, wurde schon vor der Haft in täuferischen Kreisen niederländischer und flämischer Städte ausgebildet und genährt. Wie verschieden die Stellung der Geschlechter in dieser Kultur auch war, zeigt sich an der Tatsache, daß Frauen ebenso gut wie Männer in der Lage waren, die Implikationen des Glaubens in der äußersten Not zu verstehen und zu verwirklichen.

Ins Deutsche übersetzt von Robert Kendrick

- 1 Ellen Macek, The Emergence of a Feminine Spirituality in The Book of Martyrs, in: Sixteenth Century Journal 19, 1988, S. 63–80.
- 2 Ethelbert Stauffer, The Anabaptist Theology of Martyrdom, in: Mennonite Quarterly Review (fortan: MQR) 19, 1945, S. 179–214; A. Orley Swartzentruber, The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs in van Braght's Martyrs' Mirror,

- in: MQR 28, 1956, S. 5–28, S. 128–142; Alan F. Kreider, 'The Servant is Not Greater Than His Master': The Anabaptists and the Suffering Church, in: MQR 58, 1984, S. 5–29; Cornelius J. Dyck, The Suffering Church in Anabaptism, in: MQR 59, 1985, S. 5–23.
- 3 Ich habe durchgehend zeitgenössische Ausgaben benutzt; vgl. Anneken [Jans,] Hier begint dat Testament dat Anneken zeliger gedachtenisse, Esias haren Sone bestelt heeft [o. O., 1566], ein Nachdruck der Ausgabe von 1539; Soetken van den Houte, Een Testament / gemaect by Soetken van den Houte / het welcke sy binnen Gendt in Ulaenderen metten Doodt beuesticht heeft. Ende haeren kinderen Daudid / Betken ende Tanneken tot een Memorie ende voot het alder beste heeft naghelaten ... [Rees: Dirck Wylicx van Zanten, ca. 1582] (Diese Ausgabe, wovon sich ein Exemplar in der Königlichen Bibliothek in Den Haag befindet, erscheint nicht im Katalog von Francis Vander Haeghen et al., *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais*, Bd. 1 [Den Haag, 1890], S. 173–191, S. 656–569); [Jorien Ketel,] Heilsame Leere ende nutte onderwysinge van enen Godvruchtigen man sijn kynder jnt einde sijns leuens jn schrift toe een Testament nae gelaeten (o. O., ca. 1544); [Henrick Alewijnsz,] Een vaderlijck Adieu / Testament ende sorchuuldighe onderwysinge wt der H. Schrift / ghemaect door Henrick Alewijnsz ... het welcke hy zijn drie kinderen tot een ewighe memorie ende ghedachtenisse heeft na ghelaten. [Amsterdam:] Nicolas Biestkens, 1578).
 - 4 [Christiaen Rijcen und Adriaen Jansz,] Tgetuygenisse ende de nae-ghelaeten Schriften van den Godvruchtigen Christiaen Rijcen (Haarlem: Gillis Rooman, 1588), S. 7–21, S. 50–58, S. 63–67, S. 87–97; [Jan Woutersz van Cuyck und Adriaen(ken) Jans,] Sommige belijdinghen schriftlijcke Sentbrieuen. Met noch eenen brief van een vrouwe / die oock aldaer geuangen lach / ghesonden aen haeren man ... (o. O., 1579), S. D4–F1v, K4v–[K7v]; Het Offer des Heeren [fortan: OH 1570], nachgedruckt in: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* [fortan: BRN], Bd. 2, hg. von Samuel Cramer (Den Haa, 1904), S. 126–134, S. 144–167, S. 170–173.
 - 5 Vgl. z. B. [Rijcen und Jansz,] Tgetuygenisse, S. 56, S. 64, S. 88 (Christiaen Rijcen); OH 1570, in: BRN 2, S. 159 (Jeronimus Segersz), S. 166 (Lijsken Dirks), S. 646 (Mayken Deynoots); Van den Houte, Testament, S. [B7v], C2v.
 - 6 Für die 1539 erschienene Erstausgabe von Anneken Janss Testament (mit ihrem Lied „Ik hoor de bazuin blazen“) vgl. Werner O. Packull, Anna Jansz of Rotterdam, a Historical Investigation of an Early Anabaptist Heroine, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 78, 1987, S. 147–173 und S. 148, S. 154 f. Für die anderen hier erwähnten Lieder vgl. Van den Houte, Testament, S. C4–[C5v]; [Rijcen und Jansz,] Tgetuygenisse, S. 100–121; [Hendrick Verstralen und Mayken Deynoots,] Twee schone Brieuen / geschreuen door Hendrick Verstralen / aen zijn Huysvrouwe ... Item noch zijn hier by ghedaen drie schriftuerlicke Liedekens / gemaect by den seluen Hendrick Verstralen (o. O., 1577), S. 16v–21. Niederländische Täuferlieder wurden im 16. Jahrhundert gesammelt und veröffentlicht.

- licht, vgl. Philipp Wackernagel (Hrsg.), *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1867; Nachdruck Nieuwkoop 1965). Vgl. auch F. C. Wieder, *De schriftuurlijke liedekens. De liederen der nederlandsche hervormden tot op het jaar 1566* (Den Haag 1900), bes. S. 88–117, und das wichtige Inventar von Liederbüchern und Liedern, S. 124–203. — Für die Untersuchungen vgl. [Jan Gheertsens und Mayken Bosers,] *Een Testament ghemaeket by Jan Gheertsens* (o. O., ca. 1566), S. 12–20; [Reytse Ayssesz van Oldeboorn,] *Sommige belijdingen / schriftlijke sentbrieuen / ende Christelicke vermaningen / Geschreuen door Reytsse Aysseszoon / van Oldeboorn* [Leeuwarden: Pieter Hendricksz?, ca. 1577], S. M2v–M4v; [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. L5–[L7].
- 7 OH 1570, in: BRN 2, S. 161. Segersz sagte ihr, daß er seit der Nachricht von ihrer Folterung für sie Tag und Nacht betete; ebd., S. 158.
- 8 [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. A5. Die Passagen, auf die hier angespielt wird und die auch am Rand des Texts erwähnt werden, sind Ps 6,1 (7,1 im Text); Ps 38,1; Jer 10,24 und 30,24.
- 9 OH 1570, in: BRN 2, S. 333.
- 10 Thieleman Jansz van Braght, *Het Bloedig Tooneel, of Martelaers Spiegel der Doopsgesinde of Weereeloose Christenen* [hiernach Van Braght 1685], Bd. 2 (Amsterdam, 1685), S. 666 f., S. 673.
- 11 [Rijcen und Jansz,] *Tgetuygenisse*, S. 56.
- 12 „Daerom lieue kinderen, schickt v doch binnen dat ghy tijt hebt, al ist datter wat druxx ende tribulatie opstaet ouer die den Euangelio soecken gehoorsaem te zijn“; OH 1570, in: BRN 2, S. 369.
- 13 Für andere Beispiele s. den Brief von Jan van Dort an seine Frau, Ariaenken Jans, in [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. [K8v]–L1v; Jeronimus Segersz und seine Frau, Lijsken Dirks, OH 1570, in: BRN 2, S. 150, S. 155, S. 158; Jan Claesz, OH 1570, in: BRN 2, S. 79; und Soetken van den Houte, Testament, S. [A8v]–B1v.
- 14 Anneken [Jans,] Testament, S. A1.
- 15 [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. K6v.
- 16 [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. G3r–v.
- 17 OH 1570, in: BRN 2, S. 148.
- 18 Für andere Beispiele vgl. Van den Houte, Testament, S. B7r–v, C2v–C3; Janneken van Muntsdorp, in Van Braght 1685, Bd. 2, S. 666 ff., S. 672; Jan Claesz, OH 1570, in: BRN 2, S. 79, und Lenaert Plovier, OH 1570, in: BRN 2, S. 369.
- 19 Vgl. z. B. Jan Claesz, OH 1570, in: BRN 2, S. 81; Jan Woutersz van Cuyck in [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. F4; Christiaen Rijcen in [Rijcen und Jansz,] *Tgetuygenisse*, S. 59–62; Anneken [Jans,] Testament, S.

- A3v; Mayken Wens, in Van Braght 1685, Bd. 2, S. 663; Van den Houte, Testament, S. B1v.
- 20 OH 1570, in: BRN 2, S. 647.
- 21 Van den Houte, Testament, S. [B8].
- 22 OH 1570, in: BRN 2, S. 83. An zwei anderen Stellen, in zwei verschiedenen Briefen, zitiert Claes Röm, 8,18, um diesen Punkt zu unterstreichen; ebd., S. 79 f.
- 23 OH 1570, in: BRN 2, S. 159 f.
- 24 Für noch zwei Beispiele der Erwartung ewigen Lohns vgl. Jan van Dort, in [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. L2v; Lijsken Dirks, OH 1570, in: BRN 2, S. 160, S. 163.
- 25 OH 1570, in: BRN 2, S. 165 f. (Lijsken Aertsen), S. 334 (Claesken Gaeledochter); Van Braght 1685, Bd. 2, S. 672 f. (Janneken van Muntsdorp); [Woutersz van Cuyck und Jans,] *Sommige Sentbrieuen*, S. F4v (Jan Woutersz van Cuyck), S. [K8v]–L1v (Jan van Dort); [Rijcen und Jansz,] *Tgetuygenisse*, S. 64 f. (Christiaen Rijcen).
- 26 OH 1570, in: BRN 2, S. 92 (Lijsken Dirks), S. 165 (Jeronimus Segersz), S. 264 (Joriaen Simonsz); Van den Houte, Testament, S. [B7].
- 27 [Gheertsen und Bosers,] Testament, S. 16 (Mayken Bosers); OH 1570, in: BRN 2, S. 116 (Hans van Overdam), S. 333 f. (Claesken Gaeledochter), S. 359 (Hans van der Maes).

Zur Überlieferung des Leser-Amtes bei den oberdeutschen Täufern

Daß in der Täuferbewegung nicht allein die Theologen etwas zu sagen hatten, sondern gleichberechtigt auch die Laien und daß dadurch die Aufspaltung der Gemeinde in Geistliche und Laien geradezu aufgehoben wurde, geht darauf zurück, daß man das 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes ernst nahm. Wenn bei einer Zusammenkunft einer den Text verlesen hatte, durfte „einer nach dem andern, je nachdem, welchen etwas gegeben ist, wie Paulus lehrt, reden und seine Gaben darlegen zur Besserung der Glieder, damit unsere Gemeinde nicht gleich sei den Falschberühmten, da nur einer und sonst keiner reden darf.“ So steht es in der etwa 1540 auf Grund mehrjähriger Erfahrung geschriebenen Gemeindeordnung von Leupolt Scharnschlager¹.

Auch für die noch früheren Gemeindeordnungen der oberdeutschen Täufer ist unter Berufung auf 1. Kor. 14 das Gespräch über das in der Gemeinde vorgelesene Wort des Neuen Testaments das Medium, um den Willen Gottes zu erkennen. Werner Packull hat in seinem Buch über „die Anfänge der Hutterer“ diese Ordnungen von ca. 1527 und 1529 mit der Scharnschlagerischen Gemeindeordnung zu einer Synopse zusammengestellt und einleuchtend demonstriert, wie sie genetisch voneinander abhängig sind. Auch wenn sie sich im Hinblick auf die Gütergemeinschaft unterscheiden, ist für sie das Erkennen des göttlichen Willens ein Prozeß, der durch das Lesen des göttlichen Wortes in Gang gesetzt wird und durch das Gespräch in der Gemeinde zu seinem Ziel gelangt².

Unter solchen Voraussetzungen ist es nicht verwunderlich, daß sich bei den Täufern das Amt des Lesers findet, das sich von dem eines Predigers dadurch unterscheidet, daß der vorgetragene Text sich durch die Besprechung und Auseinandersetzung in der Gemeinde erst erschließt und so zu gemeinsamem Handeln führt.

Ein solcher „Leser“ war der Täufer Jörg Probst Rotenfelder, genannt Maler von Augsburg³. Bereits vor seiner täuferischen Zeit war er als wortgewandter und gut aussehender Mann wohl in Betracht gezogen worden, als man einen „Hilfsprediger“ an St. Ulrich in Augsburg suchte. Daß er ein solcher Hilfsprediger nicht wurde, kann bereits an seiner grundsätzlichen Ablehnung des Predigeramtes gelegen haben. Als Täufer aber blieb er bei dieser Überzeugung erst recht. Selbst als die Täufergemeinde in Appenzell Ostern 1537

Jörg Maler als einen ihrer beiden Ältesten wählte, lehnte er es ab zu predigen, war aber offensichtlich bereit zu lesen. Aus der Mitte der vierziger Jahre gibt es im Appenzeller Kundschaftenbuch eine Anzeige, Jörg Maler von Teufen halte Lesungen ab im Haus von Hans Locher am Bischoffberg, man rechne mit gut an die 30 Personen⁴. Hier war Jörg Maler offensichtlich in seinem Element. Was Paulus in 1. Kor. 14 der Gemeinde in Korinth empfohlen hatte, praktizierte Jörg Maler als gewählter Ältester in Appenzell.

Wir haben es hier mit einer Tradition aus den Anfängen der zwinglischen Reformation zu tun. Für Zwingli wahrte nicht eine weltliche Instanz oder die Kirchenhierarchie die Wahrheit des Evangeliums, sondern die urteilende Gemeinde. „Ich soll und kann nirgendwo anders beurteilt werden, ob ich dem Gotteswort recht tue oder nicht, als vor der Kirche, deren Hirte ich bin. Und es soll und kann dieselbe mein Wort nicht verwerfen, es sei denn nicht Gottes Wort. Und es kann niemand das Gotteswort erkennen denn die Schafe Gottes.“ So antwortete Zwingli Ende August 1524, als der altgläubige Theologe Johannes Eck ihn als Ketzer vor die Eidgenossenschaft in Baden bringen wollte⁵. Auch der spätere Täufer Balthasar Hubmaier, jetzt noch Stadtpfarrer von Waldshut und Anhänger Zwinglis, antwortete Eck auf sein Vorhaben: Das Urteil, welcher von zweien näher der Wahrheit sei, liege bei der Kirche, sofern sie es im Wort empfangen und aus Glauben geboren habe⁶. Dabei spielte sowohl für Zwingli wie auch für Hubmaier die Berufung auf 1. Kor. 14,26–30 eine große Rolle, wo Paulus die Vielseitigkeit der Gaben in der versammelten Gemeinde beschreibt und vor allem die des Lehrens hervorhebt⁷.

Gewiß kann Jörg Maler diese Tradition sowohl in Augsburg wie auch in der Ostschweiz bei den Täufern kennengelernt haben. Es gibt jedoch noch einen dritten Weg, auf dem die Vorstellung von der versammelten Gemeinde als der entscheidenden Instanz in geistlichen Dingen bis zu Jörg Maler gelangt ist. Unter den 42 Hauptnummern des KUNSTBUCHES befindet sich ein Reimgedicht von Valentin Ickelsamer, das Jörg Maler nicht nur einmal, sondern zweimal für das KUNSTBUCH abgeschrieben hat. Es steht nicht nur im corpus der 42 Hauptnummern⁸, sondern auch als „Vorrede zu dem Leser“ im Eingangsteil⁹ und ist dadurch in seiner Bedeutung für Maler bereits äußerlich hervorgehoben. Inhaltlich behandelt es das Thema „Die Gelehrten, die Verkehrten“ und gehört damit in eine fast unübersehbare Tradition¹⁰. Für unsern Zusammenhang ist das Gedicht von Bedeutung, weil in den Rahmen einer Kritik an den Gelehrten auch die zwinglisch/täuferische Forderung eines Laienapostolats eingebaut ist. So heißt es z. B. polemisch gegen die Kanzelprediger:

Do muß nichts gelten jnn gotes gmein, 141
 dann was sy setzen und leren allein. |
 Do ist kein forcht und zitem mer |
 vor gotes gmein und Paulus leer. |
 Do wirt die ordnung gar veracht, 145
 die Paulus zu Corinthe macht¹¹, 146
 wie jnn der kirchen die zuhörer
 sich halten solten und die lerer,
 das nemlich, do zwen oder drey,
die tragen fur jr phroffezey¹².
Das urtl aber soll sein frey[199r]
bey der gmein, die do zuhört,
damit sy alle wurden glert,
und so got etwas offenbart
einem andern zu derselben farth¹³,
so soll der erst den andern hören,
bruederlich einander straffen¹⁴ und leren,
wie Paulus dem Petro ouch hat thon¹⁵.
 Ietz ist es komen weith darvon.
 Keiner will sich mer straffenn lon¹⁶.

Zweifellos konnte sich der „Leser“ Jörg Maler mit dieser Kritik an den Predigern identifizieren, ja, er fand hier auf der Basis von 1. Kor. 14 sein Idealbild einer christlichen Gemeinde wieder und sah sich bestätigt in seiner Weigerung, es den installierten Prädikanten gleichzutun. Der Text von Ickelsamer verrät allerdings noch ein paar weitere Details seiner Geschichte und damit auch der Überlieferung des Leser-Amtes.

Die bereits erwähnte Arbeit von Carlos Gilly¹⁷ kommt im Hinblick auf die im KUNSTBUCH überlieferten beiden Versionen der Schrift von Ickelsamer zu folgendem Ergebnis. Grundlage waren die zahlreichen Bücher Sebastian Francks, in denen das Thema „Die Gelehrten, die Verkehrten“ immer wieder aufgegriffen wurde. Allem Anschein nach habe Franck selbst auch schon begonnen, seine Gedanken in Reime zu fassen¹⁸. Ickelsamer aber habe diese benutzt, um daraus sein mehr als zweimal so langes Gedicht zu machen, wie wir es in doppelter Ausführung im KUNSTBUCH finden. Es handele sich also bei Ickelsamers Gedicht „um eine erweiterte Fassung von Francks Gedicht“¹⁹.

Hierzu kann ich nun noch eine Ergänzung anbieten, die sowohl zum Verständnis des Gedichts als auch der täuferischen Gottesdienstordnung, wie sie durch Jörg Maler vertreten wurde, beiträgt. Ich beginne mit einem Zitat:

Dabey so laß ichs yetzund bleiben
 vnd kum auff das ich vor mir han.
 darumb ichs hab gefangen an,
 nemlich zu warnen menigklich,
 ergernis verhüten fleißgklich,
 vnd wie man soll ynn glaubens sachen
 [293] in Christo Jesu friden machen,
 vor wortstreyt sich bewaren wol,
 witzig²⁰ aus anderm schaden werden soll.
 Nicht daß man drumb soll vnderlon
 der heiligen gschrift collation,
 spruch mit spruch zu declariern
 vnd miteynander conferiern,
 [[A4]v] auff daß die warheyt kum ans liecht
 vnd einr den andern feyn beriecht²¹:
zween oder drey prophetizirn²²,
die andern sollen iudicirn²³, 1.Cor.XIII[Vers 29]
vnd so gott etwas offenbart
eim andern zu derselben fart²⁴,
so sol der erst den andern hörn,
auff daß sie alle mögen lern
 vnd dauon gebessert werden
 gantz brüderlich on all geuerden,
Wie Paulus zun Corinthern lert.

Ein Vergleich mit dem Zitat auf der vorangehenden Seite läßt die inhaltliche und zum Teil wörtliche Nähe (Unterstreichungen!) erkennen. Ich habe mit Absicht die Stelle herausgesucht, die mit der Überzeugung Jörg Malers, wie sie schon im ersten Zitat zum Ausdruck kommt, übereinstimmt. Aber auch der Titel des 1531 in Straßburg gedruckten Büchleins spricht vom selben Thema:

Ermahnung zum
 geistlichen Urteyl
 ynn Gottlichen sachen, und wie
 man zur waren eynigkeit des
 Glaubens diser zeyt kommen müge.
 Wolfgang Schultheys.
 1. Corinth. xiiij.
 Wir legen für²⁵ die Prophecey.
 Beyn sitzenden seys urteyl frey.²⁶

Das ganze Büchlein ist also dem Thema der Entscheidungsbildung in der Gemeinde gewidmet, dem Thema, um dessentwillen Jörg Maler kein Prädikant sein wollte, weil ein solcher nach seiner Erfahrung den Zuhörern nicht mehr die Möglichkeit zur gemeinsamen Urteilsbildung läßt. Es ist unwahrscheinlich, daß Maler die Schrift von Schultheiss selbst besessen hat. Sonst hätte er sie im KUNSTBUCH kopiert. Aber die Passagen aus der Schrift von Ickelsamer, die dieses Thema abhandelten, werden ihm willkommen gewesen sein. Einschließlich der im ersten Text oben unterstrichenen 10 Zeilen habe ich 34 Zeilen mit wörtlichen Zitaten aus dem Traktat von Schultheiss bei Ickelsamer wiedergefunden. 11 Verse davon kommen auch in dem von Johannes Bolte edierten und Sebastian Franck zugeschriebenen Text in der Berliner Handschrift von 1557 vor²⁷. Die neuen Gesichtspunkte, die sich dadurch für die Beurteilung der Verfasserfrage ergeben, brauchen hier jedoch nicht erörtert zu werden²⁸.

Es wird jedenfalls deutlich, daß bei der Überlieferung der frühzwinglisch-täuferischen Vorstellung von der versammelten Gemeinde mündiger Christen Straßburg eine besondere Rolle spielte. Im Jahr 1530, als Schultheiss seine „Ermahnung zum geistlichen Urteil“ schrieb, kam Leupolt Scharnslager als täuferischer Flüchtling aus Tirol über Mähren nach Straßburg²⁹. Er blieb vier Jahre, bis er als Täufer ausgewiesen wurde. Sein (vergeblicher) Aufruf an den Straßburger Rat ist eines der eindrucksvollsten Dokumente christlicher Toleranz³⁰. Er entspricht auf politischer Ebene dem freiheitlichen Konzept, das Schultheiss für die christliche Gemeinde vertrat. Und eben dieses Konzept hat Scharnslager dann auch in seiner Gemeindeordnung zum Zuge kommen lassen. Jörg Maler war ein „Leser“, nicht weil es ihm verboten war zu predigen oder weil er ein etwas scheuer Typ gewesen wäre, sondern weil er glaubte, in der versammelten Gemeinde werde sich der Geist des Evangeliums Geltung verschaffen.

- 1 Der linke Flügel der Reformation, hg. von Heinold Fast, Bremen 1962, S. 132.
- 2 Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore and London, 1995, S. 33–53 und 303–315.
- 3 Heinold Fast, Vom Amt des „Lesers“ zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Malers, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, hg. von Nor-

- bert Fischer und Marion Kobelt-Groch, Leiden etc. (Brill) 1997, S. 187–217. Alle Angaben im folgenden Text, die sich auf Jörg Maler beziehen, sind hier belegt.
- 4 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, S. 229: „namlich das Jorg Maler vonn Thüffen inen lessy inn Hanß Lochers hus.“ — Die Entfernung von Teufen betrug ca. 20 km gen Nordwesten.
 - 5 Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. III (Corpus Reformatorum, Vol. XC), hg. v. Emil Egli, Georg Finsler und Walther Köhler, Leipzig 1917, S. 310,24–28. Weitere Belege sind gesammelt bei John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 13), Zürich 1968, S.101 f. Yoder weist aber auch hin auf andere Wege der biblischen Wahrheitsfindung bei Zwingli.
 - 6 Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 29; Quellen zur Geschichte der Täufer IX), Gütersloh 1962, S. 88 und 91, These 5.
 - 7 Sachlich eng verwandt mit diesem Thema ist das Phänomen der Predigtstörungen in den frühen Jahren der Zürcher Reformation und der Entstehung der Täuferbewegung. Sowohl Zwingli als auch seine Schüler, die angehenden Täufer, nahmen sich das Recht, Gottesdienste zu unterbrechen, um die in der Predigt vortragene Auslegung des Wortes der Heiligen Schrift zu korrigieren. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Umstrittenes Täufertum 1525–1975, hg. von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, S. 79–110, bes. S. 106–109).
 - 8 Nach meiner Zählung als Nr. 22 (fol 195r–203v).
 - 9 fol. Vv–XIIr.
 - 10 Einen beeindruckenden Überblick über diese Tradition bietet Carlos Gilly: Das Sprichwort ‚Die Gelehrten die Verkehrten‘ oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Forme e Destinazione del Messaggio Religioso. Aspetti della Propaganda Religiosa nel Cinquecento*, a cura di Antonio Rotondò, Firenze 1991, S. 229–375; zu Ickelsamers Schrift S. 312–322.
 - 11 1. Kor. 14,26 ff.
 - 12 Zungenreden, Weissagen (Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. Fünfter Band, Frauenfeld 1905, Sp. 505).
 - 13 dasselbe Mal, zur gleichen Zeit.
 - 14 zurechtweisen.
 - 15 Gal. 2,14.
 - 16 Der Text ist hier nicht nach dem Text der „Vorrede“ des Kunstbuches, sondern nach dem der Nr. 22 im Kunstbuch wiedergegeben.
 - 17 Vgl. Anm. 10.

- 18 Die vertikale Zahlenreihe neben dem obigen Gedicht von Ickelsamer (141–146) kennzeichnet die Verszeilen, die im Gedicht von Sebastian Franck mit denen von Ickelsamer identisch sind. Die dann folgenden Verse, die nicht mehr gekennzeichnet sind, finden sich in der Version von Franck nicht mehr. Die Version von Franck ist durch Johannes Bolte in einer Berliner Handschrift von 1557 gefunden, besprochen und veröffentlicht worden in „Zwei satirische Gedichte von Sebastian Franck“, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1925, S. 89–114.
- 19 Gilly (s. Anm. 10), S. 312, Anm. 218. In einer früheren Fassung seines Aufsatzes, vorgetragen 1984 auf einem Kolloquium in Straßburg, ist Gilly die Version des Gedichtes von Ickelsamer noch unbekannt: Das Sprichwort ‚Die Gelehrten, die Verkehrten‘ in der Toleranzliteratur des 16. Jahrhunderts (in: *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*, publiés par Jean-Georges Rott & Simon L. Verheus [Bibliotheca Dissidentium. scripta et studia, N°3], Baden-Baden & Bouxwiller 1987, p. 159–172). — Es kann uns nur am Rande berühren, daß der Straßburger Dichter Johann Fischart aus der Ickelsamer-Version eine eigene Reimdichtung zum Thema „Die Gelehrten die Verkehrten“ geschrieben hat, erschienen 1584, die wichtige Nachrichten über die Geschichte seiner Vorlagen und damit auch über die Geschichte des Ickelsamer-Textes enthält.
- 20 klug.
- 21 berichtigt, korrigiert.
- 22 Vgl. Anm. 12.
- 23 beurteilen.
- 24 Vgl. Anm. 13.
- 25 vor.
- 26 Werner Bellardi, Wolfgang Schultheiss. Wege und Wandlungen eines Straßburger Spiritualisten und Zeitgenossen Martin Bucers (Schriften der Ervin von Steinbach-Stiftung, Nr. 5), Frankfurt 1976. Das Büchlein ist ediert auf S. 57–69. — Bibliographische Beschreibung, ebenfalls durch Werner Bellardi, in: *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, édité par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott, Tome III: Johannes Bunderlin. Wolfgang Schultheiß. Theobald Thamer, Éditions Valentin Koerner, Baden-Baden, 1982, S. 43–69. — Auszugsweise ist die Schrift wiedergegeben in: *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. VII, Elsaß I, Gütersloh 1959, Nr. 236a. Über die Abfassung schreibt Schultheiss selber: „und etlichen zu lesen und urtheilen geben, die es hernach 1531 ohn mein wissen anderswo in druck haben lassen ausgehn“ (Ebd. S. 297).
- 27 S. o. Anm. 18 u. 19. — Gilly hat aus seinem 146 Seiten langen Aufsatz über ‚Die Gelehrten die Verkehrten‘ (s. o. Anm. 10) auszugsweise den Teil über das Reimgedicht von Ickelsamer noch einmal veröffentlicht: Über zwei Sebastian Franck zugeschriebene Reimdichtungen, in: Sebastian Franck (1499–1542), hg. v. Jan-

- Dirk Müller (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 56), Wiesbaden 1993, S. 223–238. In dieser (dritten) Version stellt Gilly die These, Franck sei der Verfasser des von Bolte edierten Berliner Textes, insofern in Frage, als man ihn „ohne weitere Beweise nicht länger“ Franck zusprechen könne (S. 238).
- 28 Eine Erörterung der Gesichtspunkte biete ich in der Einleitung zum Text Nr. 22 des Kunstbuches. — Heiko A. Oberman charakterisiert in seinem Aufsatz „Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation“ (in: *Religion and Culture in the Renaissance*, hg. v. Steven Ozment, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers, 1989, S. 43–63) mit dem Sprichwort die dialektische Entwicklung der *Devotio moderna* im späten Mittelalter und im Reformationsjahrhundert zwischen Ablehnung, Übernahme und Förderung gelehrter Bildung. Die bildungskritische Sicht Ickelsamers, der sich selbst mit seinen philologischen Arbeiten einen Namen gemacht hatte, könnte als Beispiel für die von Oberman skizzierte Dialektik dienen.
- 29 Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII, Elsaß I, Gütersloh 1959, Nr. 240; Mennonitisches Lexikon, Bd. IV, S. 46 (Gerhard Hein und William Klassen).
- 30 Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII Bd., Elsaß, II. Teil: Stadt Straßburg 1533–1535, Gütersloh 1960, S. 346–353; Der Linke Flügel (s. Anm. 1), S. 119–130 (neuhochdeutsch).

Das „Hasenhaus“ in Wien — Schauplatz der Festnahme dreier Täufer?

An einem Winterabend, am 8. Jänner 1536, waren aus Mähren drei ernste Männer „Inn die Greulich Sodomitisch Statt Wien“¹ gekommen, um in der Kärntner Straße eine Herberge zu suchen. Es handelte sich dabei um drei Mitglieder der allseits blutig verfolgten huterischen Täuferbewegung, die auf stillen und heimlichen Wegen durch die österreichischen Erblande zogen, um ihrer gefährlichen Missionstätigkeit nachzugehen.

Ihre Namen lauteten Hieronymus Käls², seines Zeichens Teppichmacher, der als „ein fürnemer geleerter Schulmaister der gemain Jn Mähren“³ der geistige Kopf des gottesfürchtigen Kleeblattes war, Michael Bahaim, ein böhmischer Seifensieder⁴, und Hans Oberecker⁵, ein Bauernsohn aus Affers in Tirol.

Sie traten in eine Gaststätte ein, um ihr Abendbrot zu verzehren, wurden aber bald durch das gottlose Treiben der anwesenden Zecher, wie „zue trinckhen [...] wie dann Jr teuffliche Gewonheit ist“, aus ihrer Beschaulichkeit gerissen. Da sie es ablehnten, dem fröhlichen Brauch des Zuprostens und Bescheidtrinkens stattzugeben, sondern „vmb der forcht Gottes willen, [...] mit sollichem vnnd Annderm greuel keinen tail wolt(en) haben“, schlug das Bild einer behaglichen Wiener Wirtshausszene unversehens in ihr Gegenteil um. Als nämlich die fidelen Trinkkumpane mit dem „Goldenen Wienerherzen“ erkannten, daß diese sonderbaren Fremdlinge „nit mit Jnen gemeinschaftt wolten haben, hebten sie“ in aller Gemütlichkeit an, den „heilligen namen“ der Täufergemeinde zu verlästern und mit lügenhaften Behauptungen zu beschmutzen.

Darauf drohte die Szenerie turbulent zu werden, denn die also Beschimpften wollten den Lästermäulern verständlicherweise um nichts nachgeben und „rüemeten“ ihrerseits „vnerschrocken“ und in edler Standhaftigkeit die untadelige Frömmigkeit ihrer so übel geschmähten Glaubensgenossen, ehe sie das Feld räumten und eine ruhigere Gaststätte aufsuchten⁶, um endlich in aller Ruhe „zue nacht“ zu essen.

Doch ein Unstern drohte an diesem Abend über den Häuption der drei Herbergsucher. Denn ihr Tischgenosse, der zunächst noch das Brot mit ihnen gebrochen und in ihre Schüssel getunkt hatte⁷, verlangte in schönster „Hinterfotzigkeit“, „man sol im dinten vnnd papier herlanngen, vnnd schreib einen Latteinischen brieff, vnwissendt,“ daß Hieronymus Käls, vormals

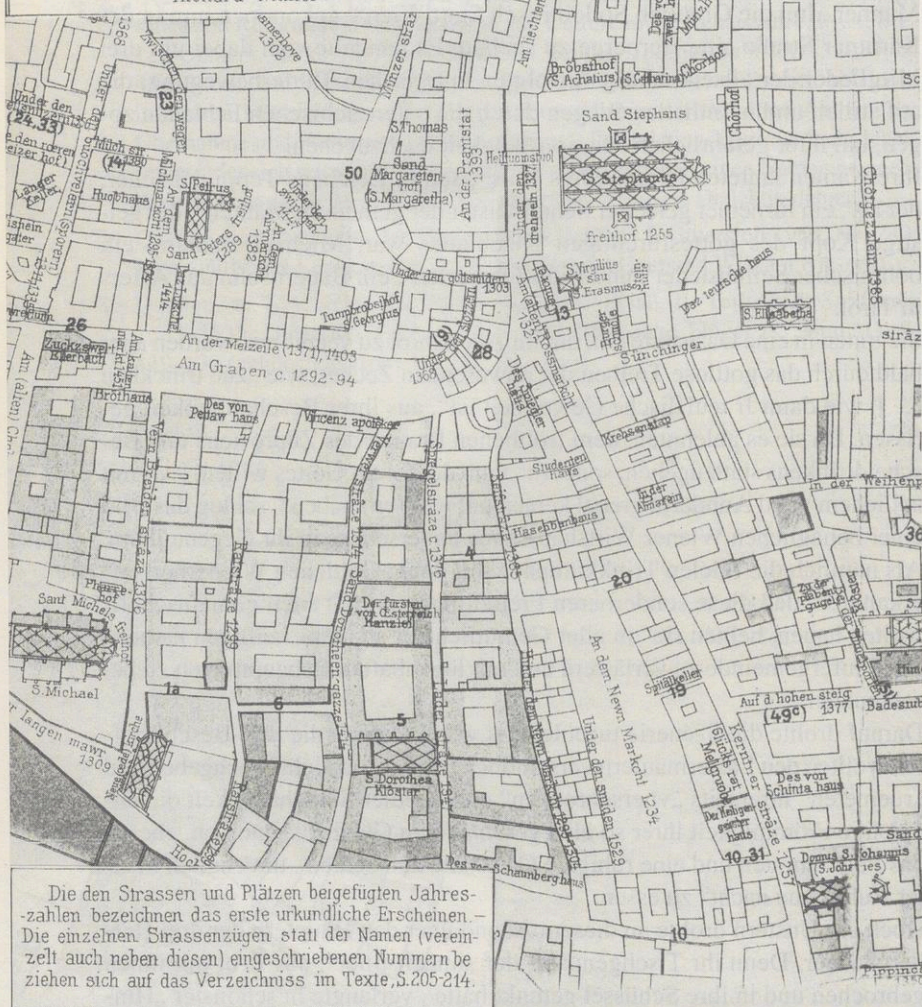
Plan der innern Stadt Wien im XIV. und XV. Jahrhundert

mit Zugrundelegung des Stadtplanes von Bonifaz Wolmuth
aus dem Jahre 1547, ausgeführt in der k.u.k. photo-chemigr.

Hof-Kunstanstalt C. Angerer & Göschl Wien,

beschrieben von

Richard Müller



Schreiber in Kufstein⁸, der an der Universität von Leipzig immatrikuliert gewesen war, „Lattein kundt, also vnnder Anndern Worten, Lautende, Sunt hic Tres personä, videntur michi esse omnes Anabaptisatores. Das Ist bedeütende, Hie seindt drey persone, welche mich bedunckhenn alle tauffer sein“. Von Käls über den Ernst der Lage informiert, beschlossen die drei Gottesfreunde nach kurzer Beratung, „Jnn dem namen des herrenn gleich [zu] warten, vnnd also nach zwaiien stunden ongefer, kamen die richtersknecht, vnnd führten [... sie] gebunden für den richter.“

Als dieser erkannte, daß sie Anhänger von Jakob Huter waren, entschlüpfte ihm die trockene Bemerkung, sie wären wohl die Rechten, worauf sie in tiefer Würde und heiligem Ernst auf den Doppelsinn seiner Worte eingingen und antworteten: „Ja, Gott sej lob, wir sein Ja die rechten“.

Soweit die scharfsichtige und lebendige Berichterstattung aus Bruder Hieronymus' Feder, eine detailgetreue und pralle Schilderung echten Wiener Wirtshauses — erfrischend in der Treffsicherheit des Typischen — erschütternd in Anbetracht des bitteren Endes. Dieses glücklich aus dem Gefängnis geschmuggelte Schreiben vom 3. Februar 1536 — es handelt sich dabei um ein Stück Wiener „Häfenliteratur“ des 16. Jahrhunderts — fand Eingang in die Epistelbücher der mährischen Brüdergemeinde und wurde mehrfach abgeschrieben.⁹

Eine bisher noch nicht berücksichtigte Variante dieses Briefes, welche eine der beiden „gastlichen“ Stätten¹⁰ namentlich erwähnt, ist in Cod. Ab. 5 der Universitätsbibliothek in Budapest zu finden. Dieses — für die Geschichte des Täuferturns eher unbedeutende — Detail am Rande mag für die Abrundung des historischen Wien-Bildes vielleicht ein wichtiges Mosaiksteinchen sein: Die drei huterischen Sendboten kehrten nämlich „bej einem wiert, do dann die Newstetter wagen Jnnen zuekeren [...], Nemlich Jm hasnn hauss [...] Jnn der Kärntner strass“ zu.

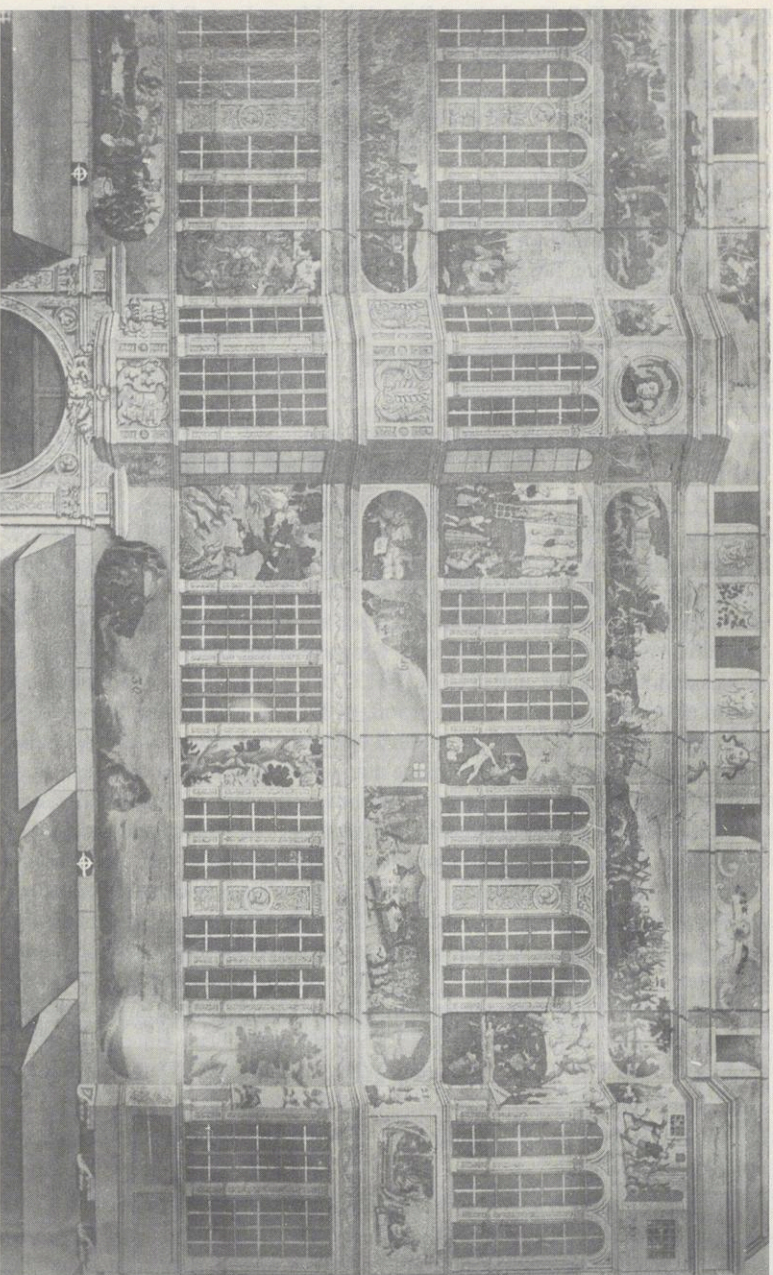
Das Hasenhaus in der Kärntner Straße war ein prächtiges, dreigiebeliges Durchhaus mit zwei Gassenseiten (heute Kärntner Straße Nr. 8 bis 10 und Seilergasse Nr. 9 bis 11) und blickte schon damals auf eine glanzvolle Vergangenheit zurück. Seit 1509 landesfürstlicher Besitz, fiel der hintere Trakt zur Seilergasse hin dem „Hasenbannmeister“ Friedrich Jäger zu, der das weitläufige Gebäude im Auftrag von Kaiser Maximilian I. mit Fresken an der Außenfassade zur Kärntner Straße hin ausstatten ließ, welche das Motiv der „verkehrten Welt“ auf höchst lebenswürdig-eigenwillige, in der Ausführung jedoch auch recht grausam-makabere Art als die „Jagd der Hasen auf die Jäger“ variierten. Der vordere Trakt hingegen sollte als Absteigequartier des Kaisers selbst dienen.¹¹ Bei der Wiener Doppelhochzeit logier-

ten hier beispielsweise König Sigismund von Polen und der Primas von Ungarn, und nach Maximilians Tod übergab Ferdinand I. diesen Trakt dem Historiographen Johannes Stabius zur Wohnung, allerdings unter der Bedingung, daß hier die Bücher, Formmodel, Historien und Funeraliengegenstände aus dem Nachlasse Maximilians verwahrt würden.¹² Beim Brand von Wien im Jahre 1525 wurde auch das Hasenhaus ein Raub der Flammen. Sein neuer Besitzer, Leonhard von Harrach, ließ es wiedererrichten und die Wandmalereien an der zweistöckigen Fassade — mit den mächtigen hohen Fenstern — erneuern. In den Jahren 1527 bis 1546 wechselten die Besitzer in rascher Folge : auf Christoph Raumenschüssel folgte E. v. Schneckenreuth, auf Sebastian Crainer die Gemeinde Wien¹³. In diese Zeit fiel auch die Gefangennahme der drei täuferischen Sendboten.

Cod. Ab. 5 enthält somit das zur Zeit einzige Zeugnis dafür, daß das Hasenhaus um das Jahr 1536 als Gaststätte diente, bei der die Neustädter Wagen ihre Haltestelle hatten. Ob die drei huterischen Brüder nun zunächst im Hasenhaus zukehrten und von dort vertrieben wurden oder ob sie hernach im Hasenhaus festgenommen wurden, läßt sich an Hand der Quellen nicht mehr nachvollziehen.

Fest steht, daß in diesem Haus ihr Mißgeschick seinen Ausgang nahm, an dessen Ende der Märtyrertod stand: Am Freitag vor Judica in der Fastenwoche, id est am 31. März 1536¹⁴, wurden sie vor den Augen der schaulustigen Wiener „zu pulluer verbrennt“.¹⁵

- 1 Budapest, Bibliothek der Eötvös Loránd-Universität, Cod. Ab. 5, fol. 266v–267v; daraus stammen alle folgenden Textzitate ohne eigenen Nachweis.
- 2 Joseph Loserth, Käls, Hieronymus, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. II, S. 453b–455a.
- 3 Josef Beck, Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, Wien 1883 (Fontes rerum Austriacum. Österreichische Geschichtsquellen. 2. Abt.: Diplomataria et Acta, Bd XLIII), S. 129, Anm. 1.



Das Hasenhaus in der Kärntner Straße im Jahre 1749, Ausschnitt einer Zeichnung von Salomon Kleiner aus der Nationalbibliothek in Wien
Bildarchiv, Nationalbibliothek Wien.

- 4 Christian Neff, Seifensieder, Michael, in: Menn. Lex., Bd. IV, S. 147b.
- 5 Christian Neff, Oberecker, Hans, in: Menn. Lex., Bd. III, S. 283b.
- 6 Adolf Mais, Gefängnis und Tod der in Wien hingerichteten Wiedertäufer in ihren Briefen und Liedern, in: Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Stadt Wien, Bd. 19/20 (1963/64), S. 94. — Einzige Quelle für diesen Wirtshauswechsel ist der von Mais erstmals edierte, von den Behörden abgefangene, eigenhändig von Bruder Käls stammende Brief an Hans Amon und die Gemeinde in Mähren, der die näheren Umstände, die zur Verhaftung führten, genauestens wiedergibt. Der schließlich dann tatsächlich abgesandte und in der huterischen Epistelliteratur tradierte erste Brief an Hans Amon und die Gemeinde in Mähren wurde von Käls diesbezüglich vereinfacht. Er berichtet nur noch von einem einzigen Gasthaus, in dem sich sämtliche Geschehnisse abgespielt haben sollen.
- 7 Ebd., S. 94 und S. 96.
- 8 Grete Mecenseffy, Österreich, Tl. III, Gütersloh 1972 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. L: Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XIV), S. 166, Z. 34 f.
- 9 Mais (wie Anm. 6), S. 105, Anm. 47, edierte ihn aus Cod. Hab. 17, fol. 402r–410v, aus dem Stadtarchiv von Bratislava, der aus dem Jahre 1657 stammt (irrtümlich unter fol. 472–480). — Weitere Abschriften befinden sich im oben erwähnten Cod. Ab. 5, fol. 262v–278v, aus dem Jahre 1572, im Cod. 305, fol. 188va–192va in der Bibliothek der Slowakischen Akad. der Wiss. in Bratislava, aus dem Jahre 1618, und in Cod. D. H. 1, dem sogenannten „Codex Braitmichel“, fol. 63va–68rb, aus dem Jahre 1566. — Ob es sich bei dem Sendbrief von der Hand Käls' in Cod. M. S. 6, der sogenannten „Michael Stahl-Handschrift“, gleichfalls um die fragliche Epistel handelt, konnte an Hand der spärlichen Anhaltspunkte in der Literatur nicht geklärt werden. Dieser Codex befindet sich wie Codex Braitmichel in huterischem Privatbesitz in Canada oder in den USA und ist auch nicht auf Mikrofilm greifbar, — Cod EAH 242 der Spring Valley Bruderhof Archives, Farmington, Pennsylvania (vormals Society of Brothers, Woodcrest-Hof, Rifton, New York) aus der Zeit um 1600, enthält gleichfalls eine Epistel von Käls, die ich eindeutig als Rechenschaft von Käls, Behaim und Oberecker identifizieren konnte. — Vgl. Robert Friedmann, Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667. Mit 4 Taf. Unter Mitarb. v. Adolf Mais, Wien 1965 (Österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., Denkschriften, Bd. 86). S. 69–73 und S. 81.
- 10 Mais (wie Anm. 6), S. 94, Anm. 30, vermutet die Wirtshäuser „Goldener Greif“ und „Wilder Mann“.
- 11 Richard Müller, Wiens räumliche Entwicklung und topographische Benennung vom Ende des XIII. bis zum Beginn des XVI. Jahrhunderts, in: Geschichte der Stadt Wien, hrsg. vom Alterthumsvereine zu Wien, red. v. Heinrich Zimmer-

mann, Bd. II: Von der Zeit der Landesfürsten aus habsburgischem Hause bis zum Ausgange des Mittelalters, 1. Hälfte. Mit 20 Taf. u. 102 Textill., Wien 1900, S. 240 f. — Kaiser Maximilian schwebte für die Fresken bereits eine ganz bestimmte Ikonographie vor Augen, die folgende Darstellungen enthalten sollte: „jäger, pawrn, hasen, hunt und ander tier, so Fridrich Jäger obgemelt zu verwaren hat; auch ein panket von hasen und hunden, die mit einander tanzen, singen und ander spill treiben, und daz si di fuchs und luchs todten, zerschratten und in ander weg kochen und verpanketieren, und ein pheifer dabei, der inen zu tanz spill“. — Ders., Wiens räumliche Entwicklung und topographische Benennung, in: Geschichte der Stadt Wien, Bd. IV: Vom Anfange des Mittelalters bis zum Regierungsantritt der Kaiserin Maria Theresia 1740, 1. Tl. Mit 51 Taf. u. 39 Textill., Wien 1911, S. 283.

- 12 V. R. von Kraus, Dr. Johann Stabius zuestellung des Hasenhaus zu Wienn. Beitrag zu einem codex diplomaticus Viennensis, in: Blätter des Vereines für Landeskunde für Niederösterreich, N. F. VIII, Jg. 1874, S. 242 f.
- 13 Paul Harrer-Lucienfeld, Wien, seine Häuser, Menschen und Kultur. Bd. 6, Tl. 1, Wien (Masch.) 1948, S. 8–15. — Karl August Schimmer, Ausführliche Häuser=Chronik der innern Stadt Wien, mit einer geschichtlichen Übersicht sämmtlicher Vorstädte und ihrer merkwürdigsten Gebäude. Nach den bewährtesten handschriftlichen und gedruckten Urkunden und Quellen. Mit einer gestochenen Ansicht des neuen Marktes im Jahre 1600, Wien 1849, S. 206 f. — Eugen Meßner, Die Innere Stadt Wien. Ein Beitrag zur Heimatkunde des 1. Wiener Gemeindebezirkes. Mit einem Farbbl., 71 Textabb., geschichtl. Plänen u. Skizzen u. einem Bezirksplan, Wien-Leipzig 1928, S. 78 f. — Hier findet sich auch eine Eintragung über das weitere Schicksal des Hasenhauses sowie ein interessantes Detail am Rande, über das jedoch keine weiteren Hinweise gefunden werden konnten: „Im Jahre 1749 wurde das Haus, in dem einer wenig glaubwürdigen Überlieferung zufolge Matthias Corvinus gewohnt haben soll, abgebrochen. Mit dem Haus wird häufig das benachbarte, ebenfalls längst abgerissene Haus zu den drei Hasen verwechselt“.
- 14 Andreas Johannes Heinrich Zieglschmid (Hrsg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York 1943, S. 158.
- 15 Budapest, Bibliothek der Eötvös Loránd-Universität, Cod. Ab. 15, fol. 98r.

Das Original dieser leicht überarbeiteten, erweiterten und mit zwei Abbildungen versehenen Fassung erschien erstmals in: Wiener Geschichtsblätter 47 (1992), S. 53–55.

Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden — die letzte im frühneuzeitlichen Europa?

I.

Die Region Basel am Oberrhein gehört nicht zu den Kernlanden der Täuferbewegung. Gleichwohl hat hier in fast ungebrochener Kontinuität von 1525 bis in die Gegenwart eine täuferische Gemeinde existiert. Einzig während weniger Jahrzehnte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts schweigen die Quellen zur Frage einer täuferischen Präsenz.

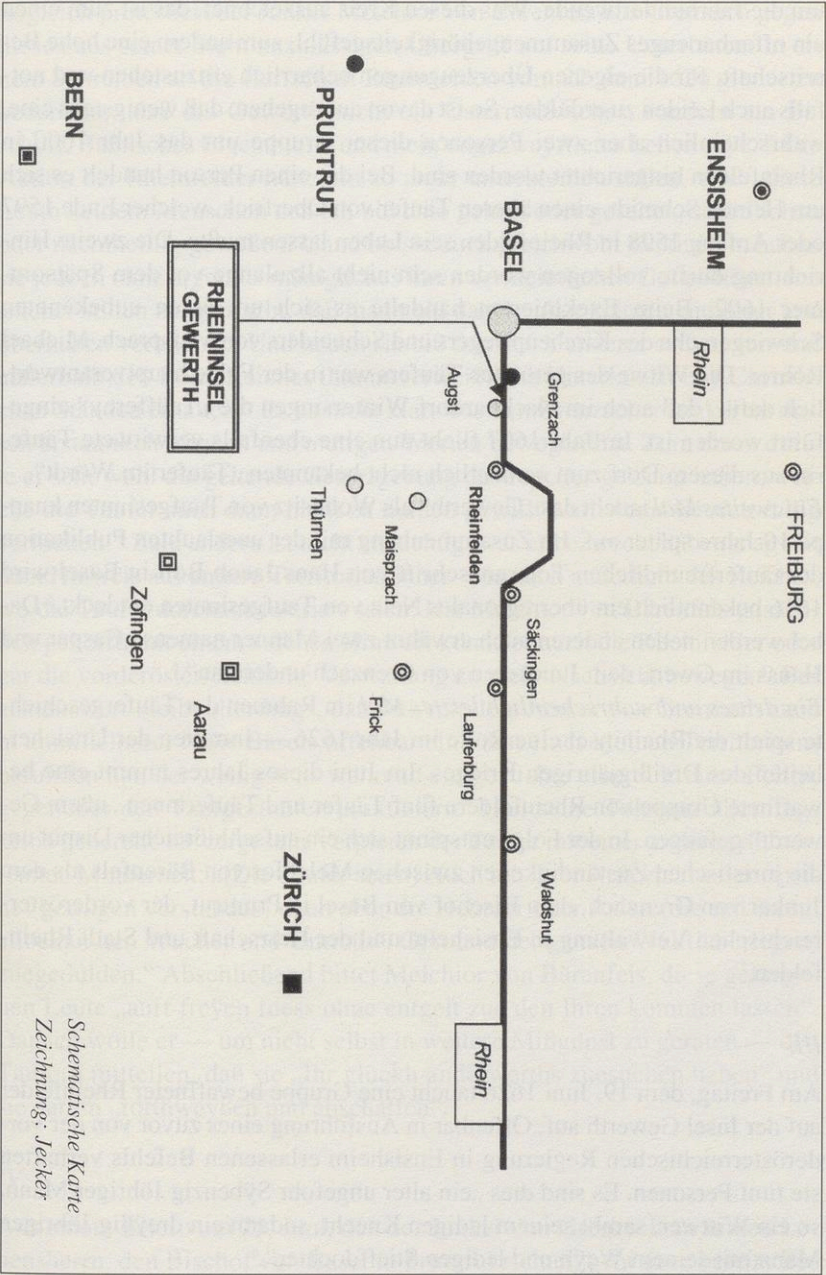
Einen gewissen Bekanntheitsgrad hat die Stadt Basel täufergeschichtlich erreicht einerseits durch den zwölfjährigen Aufenthalt von David Joris (1544–1556), anderseits als jahrhundertlang bedeutsamer Druckort täuferischer Literatur.¹

Neueste Untersuchungen verschaffen nun der Region Basel darüber hinaus die zweifelhafte Ehre, Schauplatz der letzten bisher bekannten aktenkundigen Hinrichtung einer täuferischen Person in der frühen Neuzeit gewesen zu sein.²

II.

Wer heute unterhalb der Kaiseraugster Kirche über den Rhein zum gegenüberliegenden deutschen Ufer blickt, der kann etwas flussabwärts eine langgezogene kleine Insel sehen. Dieser Leitdamm wurde einst aufgeschüttet zwischen dem „Neurhein“ und einem nach Norden ausholenden alten Rheinarm. Zwischen diesen beiden Flußarmen befand sich früher die etwa 15 ha große Rheininsel „Gewerth“, die 1912 größtenteils der Rheinstauung zum Opfer fiel.³ Und genau diese Rheininsel „Gewerth“ oder „Gwörth“ ist der Schlüssel zu einigen wichtigen Vorkommnissen der lokalen Täufergeschichte.

Wahrscheinlich um 1596 herum tauchen erstmals Täufer auf Gewerth auf: In jener Zeit muß der für die Insel zuständige Grenzacher Junker Hannibal von Bärenfels einen unbekannten Täufer als Holzbannwart engagiert haben.⁴ *Ein erstes Mal* aktenkundig in Zusammenhang gebracht mit Täuferischem wird die Rheininsel „Gewerth“ im Jahr 1607. Der Kontext ist die Entdeckung einer kleinen täuferischen Gruppe im Raum Maisprach-Frick-Rheinfelden



um die Jahrhundertwende. Was diesen Kreis auszeichnet, das ist zum einen ein offenbar enges Zusammengehörigkeitsgefühl, zum andern eine hohe Bereitschaft, für die eigenen Überzeugungen beharrlich einzustehen und notfalls auch Leiden zu erdulden. So ist davon auszugehen, daß wenigstens eine, wahrscheinlich aber zwei Personen dieser Gruppe um das Jahr 1600 in Rheinfelden hingerichtet worden sind. Bei der einen Person handelt es sich um Heman Schmidt, einen älteren Täufer von Oberfrick, welcher Ende 1597 oder Anfang 1598 in Rheinfelden sein Leben lassen mußte. Die zweite Hinrichtung dürfte vollzogen worden sein nicht allzulange vor dem Spätsommer 1602: Beim Exekutierten handelte es sich um einen unbekannten Schwiegersohn des Kirchenpflegers und Schneiders von Maisprach, Michael Rohrer. Die Witwe des getöteten Täufers war in der Folge hauptverantwortlich dafür, daß auch im Nachbardorf Wintersingen die „Taüfferey“ eingeführt worden ist. Im Jahr 1607 flieht nun eine ebenfalls verwitwete Täuferin aus diesem Dorf zum namentlich nicht bekannten „Täufer im Wördt“.

Ein zweites Mal taucht das „Gewerth“ als Wohnsitz von Taufgesinnten knappe 10 Jahre später auf. Im Zusammenhang mit der unerlaubten Publikation der täuferfreundlichen Toleranzschrift von Hans Jacob Boll in Basel wird 1616 bekanntlich ein überregionales Netz von Taufgesinnten entdeckt.⁵ Dabei werden neben anderen auch erwähnt zwei Männer namens „Caspar und Hanss im Gwert, dem Junckeren von Crenzach underthan“.⁶

Ein drittes und wahrscheinlich letztes Mal im Rahmen der Täufergeschichte spielt die Rheininsel eine Rolle im Jahr 1626 — inmitten der Unsicherheiten des Dreißigjährigen Krieges. Im Juni dieses Jahres nimmt eine bewaffnete Gruppe von Rheinfeldern fünf Täufer und Täuferinnen „ußem Gewerdt“ gefangen. In der Folge entspinnt sich ein aufschlußreicher Disput um die juristischen Zuständigkeiten zwischen Melchior von Bärenfels als dem Junker von Grenzach, dem Bischof von Basel in Pruntrut, der vorderösterreichischen Verwaltung in Ensisheim und der Herrschaft und Stadt Rheinfelden.⁷

III.

Am Freitag, dem 19. Juni 1626 taucht eine Gruppe bewaffneter Rheinfelder auf der Insel Gewerth auf. Offenbar in Ausführung eines zuvor von der vorderösterreichischen Regierung in Ensisheim erlassenen Befehls verhaften sie fünf Personen. Es sind dies „ein alter ungefohr Sybenzig Jöhriger Mann, so ein Wittwer, sambt seinem ledigen Knecht, sodann ein dreýßig Jöhrigen Mann mit seinem Weýb und ledigen Stieffdochter“.⁸

Sogleich protestiert der Junker Melchior von Bärenfels aus Grenzach gegen diesen aus seiner Sicht unzulässigen Übergriff auf seine Untertanen. In einem Schreiben an die Herrschaft Rheinfelden vom 22. Juni 1626 gibt er zu bedenken, „daß diß Gewörth nicht ein Österreichisches, sondern ein Bischoff. Baßlisches Eigenthumb und mein ungezweyffletes Lehen seye.“⁹ Die Aktion der Rheinfelder hätte um so mehr unterbleiben sollen, weil „diese Leüth keinem Menschen den ich biß dato gehört oder gesehen, schädlichen oder nachtheillig geweßen, Unnd ob sie auch gleichwohl säckhtisch, haben sie jedoch ohne ärgernus mänigliches ihren vermeintlichen Gottesdienst, inn solcher stillen zuegebracht, daß mann biß dahero aller klägten entübrigt und überhaben verblieben. Und haben sie biß dato auch anderer orthen, inn und außerhalb deß Röm. Reiches ihre unverweißliche Unterkunfft bey Christlichen Ständen erhalten.“ Es ist nicht klar, was den Grenzacher Junker zu diesen erstaunlich offenen und mutigen Worten bewogen hat. Zum einen dürfte er sehr wohl die geltende Gesetzgebung des Reiches gekannt haben, welche die Täufer auch dann nicht zu dulden gewillt war, wenn sie sich ruhig verhielten.¹⁰ Zum andern ist nicht einsichtig, was er bezweckt haben mag mit dem Hinweis auf andere Territorien inner- wie auch außerhalb des Reiches, wo die Täufer durchaus toleriert seien: Hat Melchior von Bärenfels tatsächlich gehofft, mit einem solchen Hinweis könne er auch die Rheinfelder oder gar die vorderösterreichische Verwaltung zu mehr Nachsicht bewegen? Beachtenswert bleibt allerdings, daß sich mit dem Junker von Grenzach auch in unmittelbarer Nähe Basels offenbar ein Fürst eines kleinen Territoriums befunden hat, der wenigstens während einiger Jahre eine duldsame Politik gegenüber den Taufgesinnten praktizierte! Daß seine Toleranz allerdings keine generelle ist, zeigt sein Vergleich der Täufer mit einer anderen oft verfeimten Minderheit: „[Die Täufer seien] Auch inn ihrer Arth viel besser (meines geringen verstandes) dann aber die Hebreer oder Juden (die mit ihrem allbekandten Wucher und Untreüw, Gott und der ganzen Weltt überlegen) zuegedulden.“ Abschließend bittet Melchior von Bärenfels, diese gefangenen Leute „auff freyen fuess ohne entgelt zue den Ihren kommen lassen“. Danach wolle er — um nicht selbst in weitere Mißgunst zu geraten — den Täufern mitteilen, daß sie „Ihr glückh anderwerths zuesuchen haben“ und sie darum „forthweyßen und abschaffen“.

IV.

Aus einem Brief vom 25. Juni, den der Junker von Grenzach an seinen Lehenherrn, den Bischof von Basel in Pruntrut richtet, geht über bereits Be-

kanntes hinaus folgendes hervor: „Es seÿen nunmehr beÿ ungefähr 30. Jahren, unnd lanng vor ableiben meines vielgeliebten Junckhern unnd Vatters seeligen, daß derselbige einen Teuffer, inn daß vonn Erb. Fr. G. Zue Lehen tragenden Gewörth ann Rhein gegen Augst gelegen, Zue einem Holz-Bannwarthen darumben angenommen, weÿlen durch tägliche Untrewe der Jeweÿls dahin bestellter anderer Leüthen, solches Holz fast gar [...] von den benachparten außgereüthet worden. Es ist auch solche Holzschirmung mit höchstem nutzen, biß dato, und dabey ohne erklagen [...] also Continuiert, und beÿ herbringen gelaßen worden.“

Zwar sei „von Österreichischer seithen“ die Ausschaffung der Täufer verschiedentlich gefordert worden; ein Hinweis auf die alleinige Zuständigkeit des Bischofs von Basel für die Insel habe aber bisher gereicht, um die Gegenseite zum Einlenken zu bewegen. Der soeben ohne jede Vorwarnung erfolgte bewaffnete Übergriff und die Wegführung der täuferischen Untertanen des Junkers nach Rheinfelden sei nun aber vollends inakzeptabel. Melchior von Bärenfels legt dem Bischof zwar eine Kopie seines Schreibens an Rheinfelden bei, äußert sich aber skeptisch, was die Erfolgsaussichten angeht. In dieser delikaten Situation bittet er darum seinen Lehensherrn um Rat, was wohl weiter zu tun sei.¹¹

Etwa zur gleichen Zeit unternimmt auch das sich der heiklen Lage durchaus bewußte Rheinfelden einen nächsten Schritt. Vorerst beordert man einige Kapuziner zu den Gefangenen, wohl mit dem Auftrag, sie zum Widerruf zu bewegen. Erste Rückmeldungen lassen aber deutlich werden, daß bei den Verhafteten, „bevorab dem alten“, zu erwarten ist, daß sie „vermoetlich beÿ Irem hartneckhigen gefaßten Irthumb und Sectischen Leben verpleiben werden“. Um zu wissen, was in solch einem Fall zu tun ist, gibt Rheinfelden am 27. Juni „dienlicher orthten“ ein juristisches Gutachten in Auftrag.¹²

V.

Schon am 30. Juni 1626 verfaßt eine uns unbekannte Person diesen angeforderten Text unter dem Titel „Ratschlag wegen den gefangenen Widertheuffer aussem Gewerd“. Aus der leider nur in sehr schlechtem Zustand überlieferten Copia dieses Gutachtens geht wenigstens soviel hervor, daß dessen Autor in enger Anlehnung an die anno 1529 und 1544 zu Speyer erlassenen Reichsgesetze argumentiert.¹³ Sie sehen bekanntlich die konsequente Bekämpfung der Täufer als Ketzer und Aufrührer vor und fordern die Todesstrafe. Eine Begnadigung kommt nur in Frage für Personen, welche ihren „Irrtum“ von selbst oder nach Unterrichtung unverzüglich bekennen, den-

selben widerrufen, Buße und Strafe willig anzunehmen bereit sind und um Begnadigung bitten. Anders als in den meisten protestantischen Territorien sollen im Reich Begnadigte ausdrücklich nicht des Landes verwiesen werden, damit die Obrigkeit die Möglichkeit behält, ihr Tun zu überwachen, und so eine weitere Ausbreitung unterbleibt.

Genau in dieser Linie verläuft denn auch der Ratschlag des Gutachtens. Wenn auch ein gewisser zurückhaltender Ton unverkennbar ist, so wird als letzte Konsequenz der Vollzug der Todesstrafe durchaus ins Auge gefaßt: „Im fahl diße Widertheüffer auf Ihrer hartneckhigen mainung verbleiben solten, So kan Inen profession fidei Catholica vorgeleßen und Zuerkennen geben werden. Da dieselbe dißen Irthumb nit abjurieren werden, daß man bedacht seye, Inen ein Malefitz gericht anzusetzen, und gegen denselben die gebeürende Straff für Zuenemen. Im fahl sie dan nichts destoweniger sich darvon nit abwendig machen wurden lassen, so khann man alsßdann den oballegierten Reichs Constitutionen nachkommen.“

Der Ratschlag läßt aber durchaus auch keinen Zweifel daran, daß das bisherige Verhalten des Junkers von Grenzach in keiner Weise reichskonform genannt werden kann und er sich darum in einer denkbar schlechten Ausgangslage befindet, um Rechtsansprüche geltend zu machen.¹⁴

VI.

Noch bevor Rheinfelden diesen Ratschlag umsetzen kann, greift der Basler Bischof Wilhelm Rinck von Baldenstein ebenfalls in die Auseinandersetzungen ein. In einem Schreiben vom 1. Juli nach Rheinfelden protestiert auch er gegen das Vorgehen: „Wiewohl wür nun auch ein schlechts Gefallen darab tragen, daß besagter von Berenfelß den Wiederteüfferen /: Welche sonsten nit Zue leiden :/ der enden Iren Unterschleiff geben, So solte doch solche Gewalt sonder gantz unverwarnte Zuenöthigung, Unnß unnd Unnser hohen Stifft Zue nachtheil unnd sonderem praejudicio nit fürgenommen worden sein.“

Die Rheininsel mitsamt „seiner gehörde unnd dem Wag genant die Fällinen“¹⁵ sei unzweifelhaft einzig und allein Eigentum des Basler Hochstifts und Lehen derer von Bärenfels. Ein Übergriß in die Rechtshoheit, wie er durch die Gefangennahme der fünf Taufgesinnten erfolgt sei, könne nicht hingenommen werden.¹⁶

Am 6. Juli überweist Rheinfelden seinen Vorgesetzten in Ensisheim Kopien der Schreiben des Junkers von Grenzach und des Bischofs von Basel, sowie des eingeholten Rechtsgutachtens und bittet nun seinerseits um weitere

Weisungen. Man erkenne zwar an, daß die Insel „Gewerdt höchst gedachter Ir Fr. G. deß Bischoffen von Baßel eigenthumb, und Junckher Melchior von Berenfelß Lehen ist.“ Anderseits sei die Insel „ohn disputierlich in der Herrschafft Reinfelden und unßer aller: unnd gnedigsten [!] Herrschafft Landtsfürstlicher Jurisdiction gelegen“. Als Nachtrag zu diesem Schreiben meldet Rheinfelden sodann, die Gefangenen hätten soeben ausgesagt, daß sie von selbst weggezogen wären, wenn sie von ihrer bevorstehenden Verhaftung gewußt hätten. „Weyl (aber) Ir Junckher der von Berenfelß sie in daß Gewerdt Zuedienen verordnet, haben sie niehmohlen vermeint, daß es unrecht seye“.¹⁷

VII.

Die Antwort der vorderösterreichischen Regierung an Rheinfelden vom 9. Juli 1626 scheint deren bisheriges Vorgehen voll zu unterstützen und insbesondere grünes Licht gegeben zu haben für die Durchführung eines „Malefiz-Gerichtes“. Darüberhinaus stärkt man Rheinfelden den Rücken gegenüber „saumbseel und unverantwortliches Zusehen deß Lehensinhabers“ Melchior von Bärenfels.¹⁸

In der Folge handelt man in der Herrschaft Rheinfelden rasch. Am darauffolgenden Tag schon richten sowohl Johann Baptist von und zu Schönau als Obervogt der vier Waldstätte in Laufenburg als auch der Amtmann und Einnnehmer der Stadt Rheinfelden gemeinsam je ein Schreiben an den Basler Bischof sowie an den Junker von Grenzach. Darin machen sie deutlich, daß weder sie noch Vorderösterreich in irgendeiner Weise die Eigentums- oder Lehensverhältnisse haben antasten wollen. Weil aber die Rheininsel Gewerth „in dießer unß gnedigist anbefohlenen Herrschafft Reinfelden undisputierlichen gezirckht, und also in deß hochloblichen Hauß Österreich etc. Landtsfürstlichen Jurisdiction kundtlich gelegen, So haben wir nicht allein in ansehung der Reichs Constitutionen, sondern auch außgangner Landtsfr. Mandaten nit umbgehn khönden noch sollen uff verspürten Saumsehl. und unverantwortliches Zuesehen des Lehensinhabers, (deme vor dißem umb Außschaffung unterschiedlicher mohlen Zuegeschriben worden ist) solche Sectische Persohnen, mehrer ärgernuß und verführung der Einfeltigen Zuvorkommen gefenckhlichen einzueziehen und wider sie vermög obangedeüter Reichs Constitutionen, und Landtsfürstlichen Mandaten Zueverfahren, des verhoffens, weyl dergestalt Iro Fr. G. an Irem eigenthumb und Lehenschafft kein eintrag geschicht, Sie werden auch unser aller unnd

gnedigisten Herrschafft von Österreich etc. an Irer Landtsfürstlichen Hoch-
eit diß orths keinen eingriff zuethuen nit gemeint sein ...“¹⁹

Gegenüber Melchior von Bärenfels äußert man in einem speziellen Zusatz
sein Befremden darüber, daß dieser selbst nicht schon längst gegen die Täu-
ferkolonie vorgegangen sei oder aber wenigstens Hand geboten habe zu ei-
ner gemeinsamen Aktion. Im übrigen sei mit dem Handstreich vom 19. Juni
der Anwesenheit von Verdächtigen auf der Rheininsel noch kein endgül-
tiger Riegel vorgeschoben. Vielmehr bewohne des alten Täufers Sohn Hans
mit seinem Anhang das Gewerth noch immer, „unnd Niemandt weiß, waß
Religion derselb“. Aus diesem Grund und weil „vermüetlich die wiedert-
heuffer uß anderen orthen Jeeder Zeit Ir unterschleiff unnd Zuesammen-
khunfften aldort haben möchten“, kündigt man aus Rheinfeldern eine Reihe
weiterer Maßnahmen an. Im Wissen um die günstige Ausgangslage scheint
man nun den Moment für gekommen zu halten, um den eigenen Einfluß auf
Kosten Melchiors von Bärenfels’ auszuweiten: „So werden wür ebener-
maßen Ambts halben nit gestatten noch Zuelaßen könnnden, daß ein andere
Persohn (.Er seÿe dan Vordrist der wahren Catholischen Religion, auch mit
Steür unnd schatzung, auch anderen dienstbarkeiten dem hochlob. Hauß
Österreich Zuegethan.) selbiges bewohne, sonsten wür, unnd zwar wider
unßeren willen, ebenmeßige Executionsmittel für die Hanndt nehmen müe-
sten, daß Wür doch gueter Nachbarschafft wegen, Unnsers theiß lieber un-
derlaßen wolten.“

VIII.

Unverzüglich nach Erhalt des Schreibens aus Rheinfeldern wendet sich der
offenbar aufgebrachte Melchior von Bärenfels bereits am 14. Juli an seinen
Lehensherrn nach Pruntrut. Durch seine nachsichtige Haltung gegenüber ei-
nigen Taufgesinnten in die Enge getrieben, setzt er sich aber nun für eine to-
lerantere Religionspolitik im Reich nicht weiter ein. Er muß wohl erkannt
haben, daß er in dieser Frage weder das geltende Recht noch die Sympathie
oder das Verständnis einflußreicher Freunde oder Bekannter auf seiner Sei-
te haben würde. Um so mehr konzentriert er sich nun auf den Kampf für sei-
ne eigenen angestammten Rechte sowie auf die seines Lehensherrn, welche
er durch die von den vorderösterreichischen Amtleuten in Aussicht gestell-
ten Maßnahmen ebenfalls aufs Stärkste gefährdet sieht. Daß künftige Be-
wohner der Rheininsel „mit Steür, Schazung und anderen Dienstbarkeiten“
von Österreich belangt werden sollen, bezeichnet er als inakzeptable
„neüwerungen“, welche dem Grundsatz der „von Undenckhlichen Jahren

hero gehaltenen Possession“ zuwiderlaufen. Was die territorialen und juristischen Zuständigkeiten der Rheininsel angeht, formuliert Melchior von Bärenfels seine Position abschließend noch einmal wie folgt: „Unnd haltte Ich nicht dafür, daß diß Gewörth, wie Sie [= die Rheinfelder, HPJ] in dißem schreiben außtruckhenlich melden, in der Herrschafft Rheinfelden Undispüterlichem bezirckh, und des Hochloblichen Haußes Österreich etc. Landtsfürstlichen Jurisdiction gelegen seÿe, dann dasselbige von dem Rhein ganz umbfangen, abgesondert, und damit gleichsamb beschlossen; auch von soviel Jahren hero weder von dem Hauß Österreich noch den Beampten von Rheinfelden, noch sonst jemanden angefochten worden.“ Um seinem Protest die nötige Dringlichkeit zu geben, legt der Junker von Grenzach dem Bischof den Originalbrief Rheinfeldens bei.²⁰

IX.

Wie man in Pruntrut auf dieses Schreiben reagiert hat, entzieht sich bisher meiner Kenntnis: Das Schreiben Melchiors von Bärenfels vom 14. Juli scheint wenigstens vorderhand das letzte geblieben zu sein in diesem Disput. Die einzigen archivalischen Dokumente, die über das weitere Ergehen der verhafteten Täufer berichten, sind nun nicht mehr Briefe, sondern Einträge in den Jahresrechnungsbüchern der Herrschaft Rheinfelden. In einem nicht datierten Eintrag lesen wir: „Uff gnedig empfangenes bevelch einer wollob. v[order].ö[sterreichischen]. Regierung und meiner gnedigen Herren vom 9. Julÿ hatt man fünff Berenfelßischen Widertheüffern ußem Gewerdt, daß ordenlich Malefiz halten lassen. Unnd weÿl deren Vier von Irem Irthumb abgestanden, daß eine wÿb aber darauff gentzlich verharret, ist dieselb mit dem Schwerdt hingericht worden.“²¹ Vom 18. Juli schließlich stammt der Eintrag, wonach an diesem Tag der Rheinfelder Stadtmann einerseits den der Kommune zustehenden Anteil an den Kosten für die Gefangenschaft der Täuferinnen und Täufer bezahlt habe. Andererseits sei gleichentags auch der „Scharpffrichter, wegen der mit dem Schwerdt hingerichten widerteüfferischen Weÿbspersohn halben“ ausbezahlt worden.²²

Damit ist klar, daß Rheinfelden nach dem Eintreffen des Schreibens aus Ensisheim vom 9. Juli ohne Zögern zur Tat geschritten ist. Zwischen dem 9. und dem 18. Juli 1626 müssen demnach anläßlich des drohenden Todesurteils vier der fünf Verhafteten ihre täuferischen Überzeugungen widerrufen haben. Eine Frau, welche beharrlich an ihrem Glauben festhält, wird aber ohne weitere Gnade hingerichtet. Aufgrund der in den Akten beinahe voll-

ständig fehlenden Namen der Gefangenen ist es beim gegenwärtigen Stand der Kenntnisse leider (noch) nicht möglich, deren Identität auszumachen.

X.

Diese Vorgänge sind für die Täufergeschichte von doppelter Bedeutung: Zum einen werfen sie ein interessantes Licht auf die Lage des Täufertums im Raum Basel. In nächster Nähe der Stadt hat es während der ersten drei Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts offenbar einen gewissen Freiraum für täuferische Präsenz gegeben. Wie sehr davon auch die Taufgesinnten auf Basler Territorium zu profitieren vermochten, ist aus den wenigen vorhandenen Quellen leider nicht deutlicher zu erkennen.

Daß die Täuferkolonie auf Gewerth aber offenbar eingebettet ist in ein überregionales Beziehungsnetz, wird schlaglichtartig deutlich, als kurze Zeit später einzelne ihrer Mitglieder prompt im benachbarten Baselbiet auftauchen.

Trotz ihres Widerrufs werden Caspar, der Mann der hingerichteten Täuferin, sowie dessen Stieftochter nämlich bald darauf im baslerischen Thürnen erneut an einer täuferischen Versammlung gesichtet.²³ Die überregionale Herkunft der dabei aufgegriffenen Täuferinnen und Täufer — etliche stammen aus der Region Zofingen im bernischen Aargau — legt dabei einerseits die Vermutung nahe, daß die überlebenden Gewerth-Taufgesinnten dank ihres Beziehungsnetzes relativ rasch und leicht anderswo haben untertauchen können: Dabei mögen ihnen die Wirrnisse des Dreißigjährigen Krieges in der Region zusätzlich behilflich gewesen sein. Andererseits ist diese „Internationalität“ wohl auch Indiz dafür, daß die Täufer benachbarter Regionen Anteil am dramatischen Ergehen ihrer Geschwister von der Rheininsel nahmen. Wahrscheinlich hat dieses Treffen in Thürnen der Tröstung und Ermutigung der verzagten Überlebenden, aber auch der Bestandsaufnahme und Neuausrichtung dienen sollen. Wie sollte es nach den tragischen Ereignissen von Rheinfelden weitergehen? War diese Hinrichtung vielleicht nur der Vorläufer für weitere Schwierigkeiten?

Was diese bisher unbekannte und quellenmäßig nicht breiter dokumentierbare Episode der Täuferkolonie auf der Rheininsel Gewerth aber darüber hinaus bedeutsam macht, ist ein Zweites: Bis jetzt wurde von der Forschung als letzte Exekution einer täuferischen Person in Europa eine solche von August 1618 im vorarlbergischen Bregenz genannt.²⁴ Wahrscheinlich kommt nun bis auf weiteres der Stadt Rheinfelden — und damit der gesamten Region Basel! — die zweifelhafte Ehre zu, bis auf weiteres als letzter Ort im

frühneuzeitlichen Europa gehandelt zu werden, wo noch Taufgesinnte um ihres Glaubens willen hingerichtet worden sind.

Was die Rheininsel bei Augst angeht, so dürften die Ereignisse vom Sommer 1626 der weiteren Existenz von Taufgesinnten ein unwiderrufliches Ende bereitet haben: Fortan ist in den Quellen jedenfalls nicht mehr die Rede von täuferischen Spuren auf Gewerth.

- 1 Vgl. dazu sowie zum folgenden meine demnächst erscheinende umfangreiche Studie „Das Basler Täufertum von 1580 bis 1700“.
- 2 Vgl. dazu Jecker, Hanspeter: Die Täufer auf der Rheininsel Gewerth, in: Rheinfelder Neujahrsblätter 1996, S. 26–39.
- 3 Gewerth, von mhd. wert = Insel oder Halbinsel, erhöhtes wasserfreies Land zwischen den Sümpfen. Vgl. dazu Richter, Erhard: 1962, Die Flurnamen von Wyhlen und Grenzach in ihrer sprachlichen, siedlungsgeschichtlichen und volkskundlichen Bedeutung (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte Bd.XI). Freiburg i. B. 1962, v. a. S. 83 ff. Vgl. nun auch Richter, Erhard: Die ehemalige Rheininsel „Gewerth“ bei Wyhlen. Von der Römerzeit bis zum Kraftwerkbau, in: Das Markgräflerland 2/1996, S. 84–98.
- 4 Archives de l'Ancien Evêché de Bâle, Porrentruy (AAEB), B 237/238, Von Bärenfels, Mappe 4.
- 5 Vgl. dazu bis zum Erscheinen meiner oben angekündigten Studie immer noch Jecker, Hanspeter: „Zum ersten vor unser Thüren wüschien“ — Hans Jacob Bolls Mahnschrift von 1615 wider die Täuferverfolgungen, in: Erbe, Michael u. a. (Hg.): Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg. Mannheim 1996, S. 347–362.
- 6 Vgl. dazu Burckhardt, Paul: Die Basler Täufer. Ein Beitrag zur schweizerischen Reformationsgeschichte. Basel 1898. Burckhardt liest (S. 58) irrtümlicherweise „Caspar im Bewert“ und vermag demnach keinen Bezug herzustellen zur Rheininsel.
- 7 Diese Streitigkeiten um Rechte und Kompetenzen haben offenbar eine lange Tradition und dauern weit über den hier behandelten Zeitraum hinaus. Vgl. dazu Richter 1962, S. 32 ff. und S. 83 f.

- 8 Staatsarchiv des Kantons Aargau (StA AG), 6204, Nr. 42: Brief des Amtes Rheinfelden an die vorderösterreichischen Regenten und Räte in Ensisheim vom 6. Juli 1626. Der dreißigjährige Mann ist mit Gewißheit der schon 1616 genannte Caspar, die restlichen sind namentlich nicht bekannt. Der ältere Witwer dürfte der Vater des zusammen mit dem erwähnten Caspar 1616 genannten Hans sein.
- 9 StA AG, a. a. O. Der Brief Melchior von Bärenfels' ist datiert auf den 12. Juni, setzt aber die Verhaftung der Täufer vom 19. Juni voraus. Der Grund für diese Diskrepanz liegt in einer im gesamten Briefwechsel nicht immer eindeutigen Verwendung von Datierungsarten. In diesem Artikel sind alle Datierungen umgerechnet auf die nach der Kalenderreform der 1580er Jahre vor allem in katholischen Gebieten gebräuchliche Zählweise „neuen Stils“, welche derjenigen „alten Stils“ jeweils um 10 Tage voraus liegt.
- 10 Vgl. dazu Schraepler, Horst W.: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618. Tübingen 1957.
- 11 AAEB, B 237/238, Von Bärenfels, Mappe 4.
- 12 StA AG, 6204, Nr. 42 (6. Juli 1626). Ein diesen Auftrag enthaltendes Schreiben konnte bisher leider nicht gefunden werden, so daß nicht bekannt ist, an wen dieser Auftrag ergangen ist.
- 13 Text des „Wiedertäufermandates“ vom 23. April 1529 abgedruckt in: Quellen zur Geschichte der Täufer (QGT), Bd. XI, S. 187 ff. Text des Speyerer Reichsabschieds vom 10. Juni 1544 abgedruckt in: QGT I, S. 6 f. Vgl. dazu Schraepler 1957, S. 20 ff. und S. 83 ff.
- 14 StA AG, 6204 Nr. 42 (Copia eines Ratschlages, vom 30. Juni 1626).
- 15 Ein „Wag“ dient dem Fisch- und insbesondere dem am Rhein früher verbreiteten Lachs- oder Salmenfang. Vgl. dazu Richter, Erhard: Die ehemalige Salmen- und Lachsfischerei bei Grenzach und Wyhlen, in: Jahreshefte des Vereins für Heimatgeschichte Grenzach-Wyhlen 6/1988, S. 5–28; ferner Baumann, Max: Fischer am Hochrhein. Zur Geschichte der Fischerei zwischen Säcking und Basel, in: Argovia 105/1993, S. 1–202.
- 16 StA AG, 6204 Nr. 42 (Text ebenfalls beschädigt und unvollständig).
- 17 StA AG, 6204 Nr. 42 (Auch dieser Text ist beschädigt und unvollständig).
- 18 StA AG, 6204 Nr. 42 (Längere Passagen dieses Textes fehlen oder sind verdorben und dadurch kaum noch lesbar.)
- 19 AAEB, B 237/238 Von Bärenfels, Mappe 4, Nr. 3 (Brief an den Bischof von Basel; der Wortlaut dieser Passage an Melchior von Bärenfels ist fast identisch, vgl. dazu a. a. O. Nr. 2).
- 20 AAEB, B 237/238 Von Bärenfels, Mappe 4, Nr. 4.
- 21 StA AG, Band Nr. 6574, pp. 149v–150r.

- 22 StA AG, Band Nr. 6574, p. 159v und 160v.
- 23 Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt (StA BS), Kirchenakten M 2.1. Dieses undatierte Aktenstück war zwar bereits Burckhardt 1898, S. 58 bekannt. Von der Existenz einer Täuferkolonie auf der Rheininsel und der Hinrichtung eines Mitgliedes im Jahr 1626 wußte er allerdings nichts. Entsprechend datierte er den Text fälschlicherweise auf etwa 1616 oder 1617.
- 24 Es handelte sich um Christina Brener aus Au im Hinteren Bregenzerwald. Gismann-Fiel, Hildegund: Das Täuferium in Vorarlberg, Dornbirn 1982, S. 85. Vgl. ebenfalls Schraepler 1957, S. 47.

Horst Klaassen

Nationalität: Mennonit?

Mennonitische Auswanderungslager in Backnang 1947 bis 1953

Einleitung

Wie kam es dazu, daß es in Backnang nach dem Zweiten Weltkrieg besondere Flüchtlingslager für Mennoniten, Angehörige einer evangelischen Freikirche, gab? Waren das überhaupt „Mennonitenlager“? Was waren das für Menschen? Woher kamen sie? Weshalb sammelten sie sich ausgerechnet in Backnang? Wie lebten sie hier? Und wo sind sie schließlich geblieben? Nach fünfzig Jahren sollen diese Fragen hier aufgegriffen und, soweit es geht, beantwortet werden. Bisher sind die verstreuten Quellen kaum ausgewertet worden. Teilaspekte hat Richard Rupp in Aufsätzen im Mennonitischen Gemeindekalender für 1956¹ und in dem Buch *Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten*² behandelt. Eine kurze Zusammenfassung enthält das Geschichtsbuch der Backnanger Mennoniten³. Für diese Arbeit wurden die Gemeinderatsprotokolle der Stadt Backnang, Akten aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart und dem Staatsarchiv Ludwigsburg herangezogen sowie Tageszeitungen, mennonitische Zeitschriften und Jahrbücher durchgesehen. Kopien von Akten des Historical Committee Archives of the Mennonite Church aus Goshen, Indiana, USA, und Gesprächsaufzeichnungen mit früheren Lagerbewohnern wurden ebenfalls ausgewertet.

Da die Nachkriegssituation in Deutschlands Südwesten und die Bedeutung des Mennonite Central Committee (MCC) vielen Lesern nicht bekannt ist, sind einige Abschnitte über das Umfeld vorangestellt worden.

1. Backnang und Südwestdeutschland 1945 bis 1953

Backnang war 1945 eine Kreisstadt mit 13.000 Einwohnern, die nur wenig durch den Krieg zerstört war. Bis 1953 stieg die Einwohnerzahl durch die Aufnahme von Flüchtlingen und Vertriebenen auf 20.000 an. Die Stadt hatte eine große Anziehungskraft wegen der vielen Arbeitsplätze, insbesondere in der Textil-, Leder-, Fahrzeug- und Elektroindustrie, aber auch wegen der verkehrsgünstigen Nähe zur Landeshauptstadt Stuttgart und des schönen Stadtbildes an der Murr, umgeben von Wiesen, Äckern, Weinbergen und bewaldeten Höhen.

Das Gebiet des heutigen Landes Baden-Württemberg bestand bei Kriegsende aus den Ländern Baden und Württemberg, dem preußischen Regierungsbezirk Sigmaringen und der hessischen Enklave Bad Wimpfen. Bis zum 30. April 1945 hatten amerikanische und französische Truppen Südwestdeutschland besetzt, teilweise noch gegen den Widerstand deutscher Truppen. Die Alliierten übernahmen die oberste Gewalt. Südlich der Reichsautobahn Karlsruhe — Stuttgart — Ulm waren es die Franzosen, nördlich davon die Amerikaner. Auf örtlicher und Kreisebene blieben die deutschen Verwaltungen bestehen. Erst mit der Proklamation Nr. 2 vom 19. September 1945 des Obersten Befehlshabers der amerikanischen Streitkräfte in Europa, Dwight D. Eisenhower, wurden in der amerikanischen Besatzungszone die „Staaten“ Groß-Hessen, Württemberg-Baden (nördliches Württemberg und Baden) und Bayern gebildet. In den südlichen Teilen Badens und Württembergs sowie im preußischen Hohenzollern errichtete Frankreich die „Staaten“ Württemberg-Hohenzollern und Baden (Südbaden). Unter dem Vorbehalt der übergeordneten Militärregierung erhielten die neuen Staaten die volle Gewalt übertragen. Oberste Instanz der amerikanischen Militärregierung war Ende 1945 das Office of Military Government in Germany of United States (OMGUS), für Württemberg-Baden war das Office of Military Government of Land Württemberg-Baden (OMGWB) in Stuttgart zuständig. 1952 schlossen sich die südwestdeutschen Länder der amerikanischen und französischen Zone zum Land Baden-Württemberg zusammen.

2. Aufnahme der Flüchtlinge in Württemberg-Baden

Anders als Nord- und Mitteldeutschland, die 1945 Flüchtlinge in großer Zahl aufnahmen, waren Württemberg und Baden vom Flüchtlingsproblem zunächst nicht betroffen. Das änderte sich erst im Herbst 1945. Zwar kamen schon vor Kriegsende Evakuierte und Flüchtlinge, aber das hatte noch keine großen Probleme gegeben. Allmählich erreichten nun — unorganisiert — immer mehr Menschen die amerikanisch besetzten Teile Württembergs und Badens, meist über Bayern. Ihre Aufnahme war Sache der Gemeinden und Kreise, da es noch keine Landesverwaltung gab.

Nach der Potsdamer Konferenz vom 17. Juli bis 2. August 1945, welche die wilden Vertreibungen der Deutschen hinnahm und weitere Massenvertreibungen zuließ,⁴ kamen die Vertriebenentransporte nun auch nach Württemberg. Die neue Regierung in Stuttgart reagierte auf das sich abzeichnende Problem zögerlich. Am 24. September 1945 gab der Innenminister einen Erlaß an die Landräte und Oberbürgermeister heraus, in dem die Kommunen

angewiesen wurden, mindestens 10 Prozent der Bevölkerungszahl von 1939 als Flüchtlinge aufzunehmen. Die Wohnräume sollten erfaßt und Hausbesitzer und Wohnungsinhaber zur Aufnahme von Flüchtlingen verpflichtet werden. Am 14. Oktober unterrichtete die Militärregierung das Innenministerium, daß vom 20. bis 29. Oktober täglich ein Zug mit 1.400 Flüchtlingen aus der russischen Zone eintreffen werde.⁵ Vorbereitet war nichts. Flüchtlingsfragen wurden beim Innenministerium bei der Abteilung Wohlfahrt bearbeitet. Teilweise gegen den Widerstand der Regelverwaltung entstand in kurzer Zeit eine funktionierende Sonderverwaltung, geleitet von dem kommissarischen Sachbearbeiter für Flüchtlingsfragen beim Fürsorgereferat des Innenministeriums, der im März 1946 zum Staatsbeauftragten für das Flüchtlingswesen aufgewertet wurde. Er war zuständig für die Erstaufnahme der Flüchtlinge und für die Lager. Anfang 1946 standen in Nord-Württemberg Durchgangslager in Aalen, Böblingen, Göppingen, Leonberg, Schwäbisch Gmünd, Ulm und Backnang bereit. Dazu kamen 14 Kreislager.⁶ Die Militärregierung hatte die Flüchtlingsaufnahme zur deutschen Aufgabe erklärt, machte aber genaue Vorgaben und griff immer wieder ein. Die Ausgewiesenen sollten nicht als Flüchtlinge auf Zeit behandelt, sondern auf Dauer untergebracht werden. Sie sollten auch keine Minderheiten bleiben, sondern assimiliert werden, nicht nur integriert. Doch die deutsche Verwaltung arbeitete nicht immer so, wie es das Militär wünschte. Der für Fürsorgefragen zuständige Major Campbell schrieb deshalb Ministerpräsident Reinhold Maier am 27. Mai 1946: „Der Ministerpräsident hat seine Vollmachten, wenn er von diesen keinen oder einen falschen Gebrauch macht und nicht in der Lage ist, seine eigene Bürokratie zu entsprechender Mitarbeit zu bringen, so wird er dafür die Konsequenzen zu tragen haben.“⁷

Die Vertriebenenaufnahme war so organisiert: Die Vertriebenen wurden an den Grenzstationen, zum Beispiel in Bayern, in Empfang genommen, medizinisch und mit Nahrung versorgt, auf die Länder verteilt und dorthin weitertransportiert. Sie kamen dann in die Durchgangslager oder auch gleich in die Kreislager und von dort in die Orte des Kreises in Zwischenlager, wie Turnhallen oder Wirtshäuser. Sie sollten dann schnell (bis zu 14 Tagen) endgültig in Privatquartiere eingewiesen werden. Dies oblag den Bürgermeistern, die sich häufig der eingesessenen Bevölkerung in größerem Maß verpflichtet fühlten als den Neuankömmlingen. Hier vor Ort gab es dann den Verteilungskampf um Wohnraum, Mobiliar und Arbeit. Jeder Kreis hatte den dem Landrat und der Landesflüchtlingsverwaltung unterstellten Kreisflüchtlingskommissar, der für die Verteilung der Flüchtlinge und ihre Fürsorge zuständig war. Ihm unterstanden auch die Kreislager.⁸ Für den Kreis

Backnang war es von 1945 bis 1947 Karl Krauter, dann wurde es Dr. Hermann.

In der Stadt Backnang waren Ende 1949 von 17.705 Einwohnern 3.450 Vertriebene.⁹ Bei der Volkszählung am 13. September 1950 lebten im Kreis Backnang bei 76.000 Einwohnern 15.500 Vertriebene, im Land Württemberg-Baden bei 3,9 Millionen Einwohnern 0,6 Millionen, in der Bundesrepublik bei 47,7 Millionen Einwohnern 7,9 Millionen.¹⁰ 1966 zählte man schon 10,6 Millionen Vertriebene in der Bundesrepublik Deutschland, 3,5 Millionen in der Deutschen Demokratischen Republik und 0,5 Millionen in Österreich und anderen Ländern.¹¹

*3. Displaced Persons (DPs)*¹²

Für die Auswanderung der Mennoniten waren die Organisationen für die DP's, die „United Nations Relief and Rehabilitation Administration“ (UNRRA) und „International Refugee Organization“ (IRO) bedeutsam. Mennoniten aus Rußland und Polen fanden in den DP-Lagern Aufnahme, und mit Hilfe der IRO konnten viele rußlanddeutsche Mennoniten, die der zwangsweisen Rückführung in die Sowjetunion entflohen waren, eine neue Heimat in Kanada, Paraguay, USA und Uruguay finden.

In Deutschland und in den von Deutschen besetzten Gebieten befanden sich bei der Eroberung durch die Alliierten viele Millionen von nichtdeutschen Personen, die durch Kriegseinwirkung und Arbeitseinsatz ihre Heimatländer verlassen hatten. Das Alliierte Hauptquartier errechnete am 4. Juni 1944 11,3 Millionen, davon im Deutschen Reich 7,7 Millionen. Diese Menschen sollten befreit, versorgt und schnellstens in ihre Heimatländer zurückgeführt werden. Andererseits durften die militärischen Operationen nicht behindert werden. So befahl Eisenhower: „you will stand fast and not move“. Die DP's sollten in Lagern zusammengefaßt und versorgt und dann repatriiert werden. Zuerst war das ausschließlich Sache des Militärs, dann des Militärs zusammen mit der UNRRA, die Mitte 1945 ihre Arbeit aufnahm. Sie stand unter militärischem Befehl und war für die Lagerebene zuständig, nicht für die Stabsaufgaben. In den Lagern wurden die DP's nach Nationalitäten zusammengefaßt, nicht nach der Staatsangehörigkeit. Die größte Gruppe stellten die Sowjetbürger (Grenzen vom 1. September 1939) mit 2,1 Millionen. Sie mußten zurück, auch gegen ihren Willen. Sowjetische Repatriierungskommissionen durchstreiften das Land und spürten die Sowjetbürger auf, um sie mit Hilfe der Briten und Amerikaner zurückzuholen. Das traf besonders schwer die über 300.000 Schwarzmeerdeutschen, die zusammen mit den

zurückweichenden deutschen Truppen 1943 bis 1945 Rußland verlassen hatten. Bis Ende September 1945 waren Russen und andere Sowjetbürger, Franzosen (1,5 Millionen), Belgier (0,3 Millionen), Niederländer (0,3 Millionen), Jugoslawen (0,2 Millionen) und Tschechoslowaken (0,1 Millionen) fast alle wieder in ihrer Heimat. Probleme gab es bei Polen, Weißrussen, Ukrainern und Balten (Esten, Letten und Litauern). Sie verweigerten größtenteils die Rückkehr in die kommunistisch gewordenen Heimatländer. Den Ukrainern, die 1939 in den vier Staaten Sowjetunion, Polen, Rumänien und Tschechoslowakei gelebt hatten, gelang es, als eigene Nationalität anerkannt zu werden. Ebenfalls als eigene Nation wurden die Juden angesehen. Sie erhielten den DP-Status, obwohl sie zum Teil erst nach Kriegsende als durch Polen Verfolgte nach Deutschland kamen. Der DP-Status bewirkte, daß deutsche Behörden den DPs nichts zu sagen hatten und die Alliierten sie beschützten und gut versorgten. Es ging ihnen materiell besser als den Deutschen, die Rationen waren größer. Das wurde von den Alliierten als Ehrenpflicht angesehen. Oberst Dawson von der amerikanischen Militärregierung in Stuttgart: „... es wäre ein schlechtes Zeugnis für die zivilisierte Welt, wenn sie ... den verschleppten Menschen nicht ihre erste Aufmerksamkeit und volle Hilfe angedeihen ließe.“

Nach dem Scheitern der vollständigen Repatriierung übernahm die IRO die Aufgaben der UNRRA, erweitert um die Aufgabe der Wiederansiedlung der Nichtrückkehrwilligen. Die IRO organisierte und bezahlte die Auswanderung, meistens nach Übersee. Am 1. Juli 1947 übernahm die IRO 712.511 Personen. 38 % wanderten in die USA aus, 19 % nach Australien, 12 % nach Kanada, 10 % nach Israel, 8 % nach Großbritannien. Am 31. Dezember 1951 endete die Arbeit der IRO. Die Zurückgebliebenen (hard core) wurden mit der Bezeichnung „heimatlose Ausländer“ in die deutsche Verwaltung übernommen. Es waren noch 106.000 Personen, davon 28.000 in der amerikanischen Zone.

Backnang hatte mit den DPs folgende Berührungen:

1. In den Industriebetrieben waren bei Kriegsende russische und polnische Arbeitskräfte beschäftigt, die in Baracken untergebracht waren. Sie durften mit Erlaubnis des Militärs die Textilfirma Adolff drei Wochen lang plündern. Bis zum Herbst 1945 blieben sie in ihren Unterkünften.
2. Das Lehrerseminar und die Lederwerke waren bis 1950 mit DPs belegt, zuerst mit Juden, dann mit Weißrussen und anderen.
3. 1952 mußten ehemalige DPs, jetzt heimatlose Ausländer, im Lager Maubacher Höhe aufgenommen werden.

4. Das Mennonite Central Committee (MCC)

Ohne das MCC hätte es keine Lager für Mennoniten in Backnang gegeben. Es sorgte für die Aufnahme in den Lagern, lieferte Lebensmittel und andere Versorgungsgüter und organisierte die Auswanderung. Das Hilfswerk der Mennonitengemeinden aus den USA und Kanada besteht seit 1920. Damals wurden Lebensmittel und landwirtschaftliche Maschinen an die Mennoniten Rußlands gesandt, um die durch Revolution und Bürgerkrieg ausgelöste Hungersnot zu lindern. In den folgenden Jahren half das MCC bei der Auswanderung von Mennoniten aus Rußland und bei der Ansiedlung in Kanada und Südamerika. Allmählich dehnte sich die Hilfswerkarbeit auf Notgebiete in der ganzen Welt aus. Seit 1940 half das MCC in England und Frankreich, seit 1945 in den Niederlanden und dann bald auch im hungernden und kriegszerstörten Deutschland. Die meisten MCC-Spenden nach Deutschland gingen über das in Stuttgart ansässige Hilfswerk der Evangelischen Kirche. Allein 1947 kamen vom MCC 5.819 Tonnen Lebensmittel, Kleiderspenden und sonstige Spenden nach Deutschland. Innerhalb von CRALOG, dem Rat der Hilfswerke, deren Tätigkeit in Deutschland zugelassen war, war 1946 und 1947 das MCC der größte Spender (1946 mit 84 % der Hilfslieferungen). „In the Name of Christ“ stand auf jedem Hilfspaket und jeder Dose. Das machte deutlich, daß es dem MCC immer auch um das Zeugnis der christlichen Nächstenliebe und um die Weckung des Glaubens ging.¹³ Neben der Hilfe für die Hungernden unterstützte das MCC die Sammlung der vor den Sowjets geflüchteten Mennoniten, organisierte ihre Auswanderung und half bei der Gründung neuer Mennonitengemeinden mit, auch in Backnang. Dazu sandte das MCC motivierte und fähige Freiwillige, die auf Taschengeldbasis einige Jahre arbeiteten. Sie mußten aktive Gemeindemitglieder sein. Partner des MCC waren und sind Kirchen aller Konfessionen sowie private und Regierungsorganisationen. In Deutschland kam es nach Kriegsende besonders auf die guten Beziehungen zur Militärverwaltung an, die die Macht ausübte. Ebenso wichtig war die Verbindung zu UNRRA und IRO. Offensichtlich gelang das. Immer wieder konnten größte Schwierigkeiten überwunden werden. Heute arbeitet das MCC in etwa 50 Ländern mit rund 1.000 Freiwilligen.

5. Mennoniten in Backnang

5.1 Vorgeschichte

Professor Benjamin Unruh (1881–1959) aus Karlsruhe, ein in Rußland geborener Lehrer an höheren Schulen, der 1919 von den Mennoniten Rußlands

Lager Backnang, Maubacher Höhe, 1948:
Vom MCC gelieferte Bohnen werden durchgelesen
Photo: Maria Reimer, Backnang



beauftragt wurde, die Auswanderung vorzubereiten, begann 1945, die Anschriften seiner mennonitischen Landsleute zu sammeln. Artur Müller (1899–1954), der Kurator der 1939 untergegangenen Mennonitengemeinde Lemberg, und sein Stellvertreter Rudolf Dick, die in Eßlingen untergekommen waren, registrierten die Galizier. Sie hatten auch den Oberkirchenrat in Stuttgart gebeten, bei der Zusammenführung der Galizier zu helfen. Dann kam auch das MCC zu Hilfe. Es organisierte ein Netz von regionalen Vertrauensleuten, denen Gruppenleiter unterstellt waren. Darauf aufbauend, wurden die Registrierungen der Flüchtlinge weiter vervollständigt, die Lebensmittel- und anderen Spenden verteilt und die Auswanderung in Angriff genommen. Denn es war der Wunsch aller Mennoniten aus Rußland, eine neue Heimat weit weg von der Sowjetunion zu finden. Schließlich waren 35.000 Personen registriert, aber davon waren 23.000 schon aufgegriffen und zurück in die Sowjetunion geschickt worden. Auch die Galizier wollten auswandern.

Wegen der Aufnahme von Mennoniten in Württemberg verhandelte Benjamin Unruh schon Anfang 1946 mit dem Staatsbeauftragten für das Flüchtlingswesen Stockinger. Die Mennoniten erhielten die Genehmigung, 2.000 ihrer Leute bis zur Aussiedlung nach Übersee nach Württemberg zu bringen (Anlage 1).¹⁴ Artur Müller bekam Blanko-Zuzugsgenehmigungen, mit denen die Galizier nach Württemberg kommen konnten. Sie wurden vorerst im Lager Ulm untergebracht.

Mennoniten aus Rußland befanden sich im UNRRA-Lager München. Deshalb und wie sie nach Backnang kamen, ergibt sich aus dem Bericht des MCC-Arbeiters Siegfried Janzen vom 1. August 1947: „Kurz nach meiner Ankunft in Deutschland wurde ich von der UNRRA in München informiert, daß in einigen Wochen die mennonitischen Flüchtlinge das Lager verlassen müßten. Eine Sonderkommission reinigte alle UNRRA-Lager von unregistrierten DP's. Dies schloß natürlich unsere Mennoniten ein. Wegen ihres guten Ansehens und der Tatsache, daß das MCC kürzlich mehr als 2.000 Personen abtransportiert hatte, erhielt ich jedoch die Erlaubnis, sie könnten noch zwei Wochen bleiben. Schnell wurde die Überführung in ein deutsches Flüchtlingsdurchgangslager in Ulm organisiert. Mir wurde die vollständige separate Unterbringung ... versprochen. Alle diese Pläne wurden jedoch kurz nach dem Umzug annulliert. Das Lager wurde für deutsche Kriegsgefangene gebraucht, die aus Rußland zurückkamen. ... Der deutsche Verantwortliche für alle Flüchtlingslager in Württemberg war sehr hilfsbereit und schlug vor, daß wir die Leute in ein anderes Lager in Backnang ... bringen sollten. Dieser Vorschlag wurde von den Flüchtlingen begrüßt, und innerhalb weni-

ger Wochen ... zogen sie wieder einmal um. Das Lager hat zwei Plätze, die Ausrüstung wurde durch das Flüchtlingskommissariat gestellt, und die Rationen werden durch die örtliche deutsche Behörde geliefert. ‚Christenpflicht‘ bessert die Rationen auf. ... Weil wir keine MCC-Arbeiter haben, um das Lager zu führen, wird den Flüchtlingen mehr oder weniger überlassen, ihr Boot selbst zu rudern. Medizinische Hilfe wird durch das regionale Flüchtlingskrankenhaus übernommen, das sich glücklicherweise im Lager befindet. Ich habe einen Mann als Verbindungsmann bestellt, er ist für das Wohl der Gruppe verantwortlich.“¹⁵ In einem Brief an mich vom 4. Dezember 1996 schrieb Siegfried Janzen, jetzt Pastor im Ruhestand in Kanada: „Wir verhandelten mit einem Herrn Bettinger in Stuttgart, der den Titel Flüchtlingskommissar hatte. Er war Kommunist. Sein Assistent war Herr Aschinger. Beide waren außergewöhnlich kooperativ. Sie schlugen Backnang vor. Wir besichtigten das Lager und fanden es passend. Die Übersiedlung von Ulm begann im Juni. Es waren annähernd 600 Flüchtlinge. ... Das Lager umfaßte zwei Plätze, die Maubacher Höhe und das Leba-Gebäude, eine Lederfabrik. ... Während jener Jahre war das Lager ein Zufluchtsort für viele Menschen. ... Anerkennung und Dank muß der Stadt Backnang gezollt werden für die Aufnahme dieser Flüchtlinge trotz der Belastung ihrer Wohnungslage und der Wirtschaft.“

Aufschlußreich ist die Anweisung der UNRRA über den Umzug der Mennoniten vom Lager Funk-Kaserne München nach Ulm vom 27. Mai 1947. Als Nationalität ist „Mennon.“ angegeben.¹⁶

5.2 Die Lager

Am 14. Juni kamen die Mennoniten aus dem Lager Ulm in Backnang an. Die meisten aus Rußland bezogen das Lager Maubacher Höhe; die Galizier und die restlichen aus Rußland kamen in dem Lager Leba unter. Beide Lager waren staatlich, im Gegensatz zu den Mennonitenlagern Berlin und Gronau/Westfalen, die mit Unterstützung der Besatzungsmächte vom MCC eingerichtet und verwaltet wurden. Die Lager in Backnang unterstanden dem Kreisflüchtlingskommissar, dem Vorgesetzten der nichtmennonitischen Lagerverwaltung, bestehend aus Verwalter, Hausmeister, Koch und sonstigen Kräften.

Das Barackenlager Maubacher Höhe, gelegen oberhalb des Bahnhofs Backnang, war 1935/36 für den Reichsarbeitsdienst gebaut und von der Stadt an diesen vermietet worden. Nach der Freigabe durch die Amerikaner wurde es ein staatliches Durchgangslager. Es gehörte wie Leba zu den fünf Lagern des Kreises, die 1946 und 1947 die geschlossenen Transporte mit vertriebe-

nen Deutschen aus der Tschechoslowakei (18.753 Personen), aus Ungarn (8.577 Personen) und aus anderen Ländern (1.009 Personen), insgesamt 28.339 Personen aufgenommen und durchgeschleust hatten.¹⁷ Nun sollten hier die Mennoniten bis zur Auswanderung bleiben. Das zog sich jedoch bis 1953 hin. Anschließend kamen Flüchtlinge aus der DDR in die Baracken. In den acht Baracken unterschiedlicher Größe befanden sich neben den Räumen für das Hilfskrankenhaus, für die Ärzte und Schwestern, für die Verwaltung, die Küche, die Hausmeisterwohnung und den Vorratsräumen 57 Wohnräume mit durchschnittlich 21 qm. In einem Raum lebten zwischen 4,9 und 9,7 Personen. Das Lager war mit 266 bis 552 Personen belegt.¹⁸ Das Lager Leba befand sich im Gebäude der Lederfabrik an der Murr am westlichen Stadtrand. Das 1. und 2. Obergeschoß waren als Unterkunftsräume ausgebaut worden. Die Militärregierung hatte dort nach Kriegsende polnische DP's untergebracht, dann war es Durchgangslager für vertriebene Deutsche geworden, darunter von 1947 an für Mennoniten. In den beiden Stockwerken gab es 35 Wohnräume, in einem Raum lebten zwischen 9,6 und 14,8 Personen. Das Lager war mit 337 bis 518 Personen belegt.¹⁹ Somit mußten sich bis zu vier Familien mit einem Raum begnügen, der Stockwerkbetten und einen Tisch hatte. Gegessen wurde auf der Bettkante oder abwechselnd an dem einzigen Tisch. Die mennonitischen Familien schufen sich einen gewissen Schutzraum dadurch, daß sie Plätze für eine Familie durch Decken abteilten.

MCC-Beauftragter für Leba war Richard Rupp, ein ideenreicher Galizier, der später maßgeblich an der Errichtung der Mennonitensiedlung im Ortsteil Sachsenweiler beteiligt war und im Landwirtschaftsamt Backnang eine Anstellung als Diplomlandwirt fand. Für die Maubacher Höhe wechselten die Beauftragten. Zuerst war es Cornelius Kliwer (er wanderte aus), dann Jakob Ediger (Ingenieur der Baumaschinenfabrik Kaelble), Peter Reimer (Bankangestellter) und Heinrich Warkentin. Das MCC unterhielt seit Ende 1947 im Lager ein Büro, in dem MCC-Arbeiter aus Nordamerika Lagerangelegenheiten bearbeiteten, vorwiegend die Auswanderung. Es waren Elfrieda Dyck, Marie Brunk und Magdalen Friesen. Sie gehörten zum IRO-Team und wohnten in Stuttgart-Sonnenberg.

In beiden Lagern zusammen befanden sich von 1947 bis 1949 im Durchschnitt 600 Mennoniten, zeitweise auch sehr viel mehr. So viele wurden es, daß auch das Lager in Sulzbach Mennoniten aufnehmen mußte. Die Bewohner wechselten ständig. Immer neue Flüchtlinge aus der russischen Zone, aus Polen und Österreich kamen dazu. Schnell sprach sich herum, von Backnang aus könnten sie mit Hilfe des MCC den Sowjets entkommen und in Amerika ein

neues Leben beginnen. Für die amerikanische Zone Deutschlands lief die Auswanderung der Mennoniten über Backnang. Wieviel Personen durchgeschleust wurden, konnte nicht genau ermittelt werden. Die Zahl bewegt sich um 2.000.²⁰ Von 1950 an wanderten nur noch wenige aus. 1953 verließen die letzten Mennoniten das Lager Maubacher Höhe und fanden endlich ein normales Leben in richtigen Wohnungen, zumeist in der Mennonitensiedlung Backnang-Sachsenweiler.

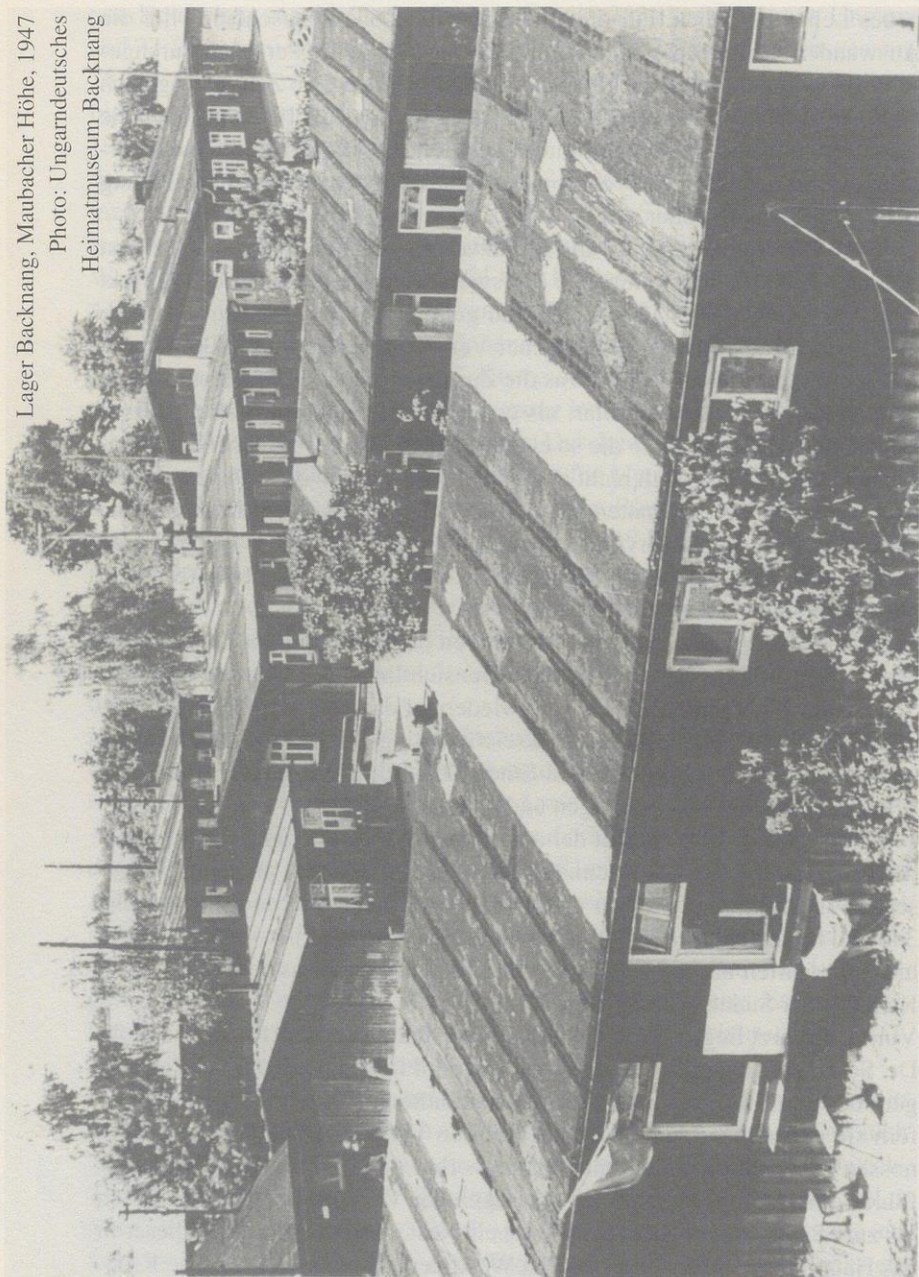
Eine große Bereicherung war die Zusatzverpflegung, die vom MCC, zuerst über das deutsche mennonitische Hilfswerk „Christenpflicht“, dann direkt vom MCC-Lager Gronau in Westfalen geliefert wurde. Hierdurch konnte die Kalorienzahl von 1.500 (deutscher Verpflegungssatz) auf 2.000 erhöht werden (Stand August 1947). Was die Zusatzverpflegung bedeutete, wurde dem Verfasser erst richtig klar, als er einen 1947 höhergestellten Bürger Backnangs fragte, weshalb die so elend in Flüchtlingslagern lebenden Mennoniten anscheinend doch recht angesehen waren. Antwort: „Denen ging es doch besser als uns, die hatten mehr zu essen.“ Für November 1948 gilt eine deutsche Norm für Lagerverpflegung von 2.562 Kalorien, 1.105 Kalorien kamen vom MCC dazu.²¹ Dokumente zu diesen Lebensmittellieferungen nach Backnang sind erhalten.²²

In der örtlichen Presse und in den Archiven der Stadt und des Landes werden die Mennoniten selten erwähnt. Offensichtlich gab es kaum Probleme. Seitens der Mennoniten wird immer wieder auf das gute Verhältnis zu Bürgermeister Dr. Baumgärtner, zum Kreisflüchtlingskommissar Dr. Hermann und zu den Bürgern hingewiesen. Einen Einblick in die Lagerverhältnisse geben die Auszüge aus Zeitungen und Akten:

1947: Am 9. Juli 1947 meldet der amerikanische Verbindungs- und Sicherheitsoffizier des Kreises Backnang, der laufend Berichte an seine Vorgesetzten in Stuttgart schreiben mußte, daß jetzt im Lager Maubacher Höhe 346 und im Lager Leba 237 Mennoniten leben. Sie seien nur vorübergehend hier und warten auf die endgültige Entscheidung zur Auswanderung nach Kanada oder Südamerika in diesem Jahr.²³

Vom Lagerarzt liegen die vollständigen Berichte vor. Am 16. Juli schreibt Dr. Sernetz: „Ungefähr seit drei Wochen sind in den beiden Flüchtlingslagern der Stadt Backnang an die 600 Mennoniten untergebracht. Da sie, sofern sie gesund sind, nach Kanada zu ihren Verwandten und Glaubensgenossen auswandern sollen, müssen sie vorher geröntgt werden. Die Überführung nach Kanada soll nach Aussagen der Vertrauensleute womöglich bis zum Spätherbst beendet sein. Falls ein Rest übrig bleibt, würde dieser in das Hauptsammellager zu Gronau in Westfalen gebracht werden. Die Kran-

Lager Backnang, Maubacher Höhe, 1947
Photo: Ungarndeutsches
Heimatmuseum Backnang



ken, also die Tuberkulösen usw., dürfen jedoch nicht nach Kanada und werden daher von ihren Glaubensgenossen in Südamerika — am frühesten in Paraguay und Argentinien — übernommen werden.“²⁴

1948: Anfang 1948 hatte die Auswanderung noch nicht begonnen, wie sich aus der Niederschrift einer Besprechung des Staatsbeauftragten für das Flüchtlingswesen mit der Militärregierung vom 28. Januar 1948 ergibt. Anwesend waren neben anderen Oberst Campbell und Direktor Bettinger. Unter 4. steht da: „Auf Anfrage, wann mit dem Abtransport der Mennoniten in Backnang zu rechnen ist, erklärt Oberst Campbell aufgrund einer Rückfrage bei der Zentralverwaltung der Mennoniten, daß bereits kommende Woche mit dem ersten Transport (je 50 Personen) zu rechnen ist, sodaß angenommen werden kann, daß bis Frühjahr 1948 das Lager geräumt ist.“²⁵

Am 16. Juli schreibt der Lagerarzt: „In der Ambulanz gibt es jetzt wieder besonders viel zu tun, da die Mennoniten aus allen Teilen der USA-Zone zwecks Durchschleusung herbestellt werden. Zur ärztlichen Betreuung der im Sulzbacher Lager untergebrachten Mennoniten werden von den beiden Backnanger Lagerärzten zweimal wöchentlich dort Sprechstunden abgehalten.“²⁶ Inzwischen läuft die Auswanderung zügig. Der Arzt berichtet am 16. September: „Von den Mennoniten in unseren Lagern sind schon viele in größeren oder kleineren Transporten nach Amerika abgegangen. Dafür strömen jedoch andere herbei und zwar in der letzten Zeit in einem solchen Ausmaß, daß ein Teil von ihnen im Sulzbacher Lager untergebracht werden mußte. Der Gesundheitszustand ... läßt ... zu wünschen übrig.“²⁷

Am 15. Oktober: „Durch den häufigen Wechsel der mennonitischen Lagerinsassen ... wurden Wanzen eingeschleppt. Die mennonitische Lagerleitung wurde darauf aufmerksam gemacht, durch ... DDT-Pulver die Baracken von diesem Ungeziefer zu säubern. Im übrigen sind die Mennoniten recht rein.“²⁸

Der Sicherheitsoffizier berichtet am 2. September: „Am 27. August erhielt dieses Amt einen Anruf des Refugee and Welfare Advisors, daß 210 Mennoniten am 31. August in Backnang ankommen, um für die Auswanderung ... vorbereitet zu werden. Für diesen Zweck gibt es zwei mennonitische Lager im Kreis. In diese zwei Lager hatten der Flüchtlingskommissar und der Beamte des Wohnungsamts ungefähr ein Jahr vorher 71 Flüchtlinge [Nicht-Mennoniten, H. K.] untergebracht. Sie hatten verschiedene Male die Aufforderung erhalten, diese Leute aus den Massenquartieren zu nehmen und anzusiedeln, aber bis jetzt war nichts geschehen. ... sofort ein Treffen mit dem Bürgermeister, Beamten des Wohnungsamts und dem Flüchtlingskommissar und gab ihnen Informationen über die Mennoniten und die Anwei-

sung, daß die 71 Flüchtlinge sofort ausziehen müßten. Der Bürgermeister führte alle Arten von Entschuldigungen an, warum sie nicht ausziehen könnten, aber der Offizier bestand darauf, sie müßten zur Zeit aus dem Lager, um die Mennoniten unterzubringen. Wie, das wäre sein Problem. Der Bürgermeister fragte, ob er sagen könne, die Militärregierung habe das so angeordnet. Der Offizier antwortete, es wäre eine ihrer Verantwortlichkeiten gewesen, beizeiten zu handeln. Die Militärregierung würde keine Verantwortung wegen der Vernachlässigung ihrer Pflichten übernehmen. ... Der Umzug wurde so durchgeführt, daß die Mennoniten aufgenommen werden konnten, aber es gab viel Ärger zwischen dem Bürgermeister, den Flüchtlingen und den Leuten, in deren Häuser Flüchtlinge gesetzt wurden. Ein Bürger riß den Fußboden aus einem seiner Räume heraus, um zu versuchen, den Einzug der Flüchtlinge zu verhindern. Diese und ähnliche Fälle ereigneten sich, aber zum Zeitpunkt dieses Berichts war alles ruhig und alles scheint in Ordnung zu sein.²⁹ Im Gemeinderatsprotokoll vom 2. September liest sich der Vorgang so: „Infolge Eintreffens weiterer 240 Mennoniten hat die Militärregierung Backnang verfügt, daß die in der Baracke VII des Mennonitenlagers auf der Maubacher Höhe untergebrachten 3 Familien sowie 4 Familien vom Lager Leba anderweitig unterzubringen sind. Insgesamt handelt es sich um 7 Familien mit 49 Personen“.³⁰ Am 22. September meldet der Offizier, daß sich gegenwärtig in Backnang 690 und in Sulzbach 80 Mennoniten befinden. Gegenwärtig würden annähernd 200 monatlich bearbeitet, es wird erwartet, daß sich die Zahl bald erhöht.³¹

1949: Der Lagerarzt schreibt am 16. Mai: „Die Überführung der Mennoniten ... wird seit Ostern beschleunigt und mit Nachdruck durchgeführt.“³²

Im Staatsarchiv Ludwigsburg fand sich folgender Aktenvermerk über Mennonitenangelegenheiten in Backnang: „In Anwesenheit von Miss Brunk ... war der Staatsbeauftragte Direktor Bettinger mit Vertretern des Landratsamts ... und der Stadtgemeinde (Bürgermeister Dr. Baumgärtner ...) zu einer Besprechung über die zukünftige Unterbringung der Mennoniten zusammengekommen. ... Dr. Baumgärtner und ... heben hervor, daß die Verwendung des Lagers ... für die Mennoniten ursprünglich nur vorübergehend gedacht gewesen sei. Die Stadtgemeinde erhebt energischen Einspruch gegen ein längeres Verbleiben der Mennoniten in Backnang. Daher wird angefragt, wie lange die Mennoniten noch im Lager bleiben sollen, welche Auswanderungsbedingungen bestehen und wann mit der Rückgabe des Lagers an die Stadt gerechnet werden könne. Miss Brunk bestätigt nochmals, daß ein großer Prozentsatz Auswanderungsmöglichkeiten habe, was sich jedoch auf ein bis zwei Jahre hinauszögern könne. ... bis zur Auswanderung möchte sie

jedoch alle Mennoniten in einem Lager, nur in der Maubacher Höhe, nicht im Lager Leba, vereinigt wissen.“⁴³³

Der Bürgermeister berichtet am 24. August im Gemeinderat: „Nachdem vorerst mit der Auswanderung der in den Lagern Leba und Maubacher Höhe noch untergebrachten Mennoniten nicht zu rechnen sei, werde von der Militärregierung verlangt, daß das Lager Leba geräumt und das Lager Maubacher Höhe zur wohnlichen Unterbringung der zurückgebliebenen etwa 200 Mennoniten eingerichtet wird. Die Kosten sollen von dem Comite der Mennoniten bezahlt werden.“⁴³⁴

Einen recht stimmungsvollen Artikel gibt es am 15. Oktober im Backnanger Tagblatt: „Man irrt sich, wenn man glaubt, die Hügel rund um die Gerberstadt Backnang wären sozusagen aus dem gleichen Holz geschnitzt wie die anderen tausend Hügel murrab, murrab. Die Backnanger Hügel, wenigstens zwei davon, haben es, wie man auf schwäbisch so trefflich pointiert, in sich. Der eine, südlich des Bahnhofs, die Maubacher Höhe mit der Stadthalle, wird vom Barackendorf der Mennoniten gekrönt, dem Zentralauswanderungslager dieser Sekte. Ein paar hundert Mennoniten sind dort oben auf dem Sprung zu den glücklicheren Glaubengenossen in USA, Kanada und Südamerika. Was diese asketischen disziplinierten Rußlandkolonisten flämischer und nordwestdeutscher Abkunft zutiefst bewegt, übersetzen ihre nächtlichen Lieder in wehmütige Klagemelodien, die weltliche Rhythmen haben und Gott preisen. In stillen Nächten kann man die Gesänge weithin vernehmen, und die Maubacher Höhe trägt dann ein paar Tupfen unbegreiflicher Weite, Steppe, östliches Element, Schweigen, Hoffen. Der zweite Hügel ... Lehrerseminar ... mit den weißruthenischen DP's, die gleichfalls darauf warten, durchs Backnanger Tor in die neue Welt eingelassen zu werden.“

1950: Im Bericht des Staatsbeauftragten an das Innenministerium vom 18. Januar heißt es: „Die Vertreter der US-Landeskommission und der Mennoniten konnten nicht bewegt werden, einer allmählichen Auflösung des Mennonitenlagers zuzustimmen. Sie haben im Gegenteil den winterfesten und wohnungsmäßigen Ausbau der Baracken und die Sammlung aller noch nicht zur Auswanderung kommenden Mennoniten in diesem Lager gefordert. Weiter hat sich der Vertreter der US-Landeskommission, welche erfahrungsgemäß in Angelegenheiten der in den USA äußerst angesehenen Mennoniten besonders empfindsam ist, auf Anfrage dahingehend geäußert, dass mit einer Änderung der augenblicklichen Lage nicht vor ein bis zwei Jahren gerechnet werden könne.“⁴³⁵

Dem Landratsamt geht auf seinen Bericht vom 22. Februar folgende Verfügung vom 7. März zu: „In dem fraglichen Lager in Backnang befinden sich gegenwärtig noch etwa 150 Mennoniten. Im Laufe der Zeit sind etwa 2.000 Mennoniten durch dieses Lager durchgeschleusst worden, denen die Auswanderung nach Übersee bewilligt worden war. ... Wenn eine dieser Mennonitenfamilien ihre Wohnung aus dem Lager in die Stadt Backnang oder in eine andere kreisangehörige Gemeinde verlegen will, kann dies nicht verwehrt werden. Die Mennoniten sind übrigens in Backnang beschäftigt. Eine förmliche Zuzugsgenehmigung benötigen diese Mennoniten nicht. Im übrigen sind die Wohnverhältnisse in der Stadt Backnang verhältnismäßig günstig“.³⁶

Am 20. April beschäftigt sich der Gemeinderat mit der Unterbringung der Mennoniten: Es könne nicht Aufgabe der Stadt sein, das Lager in Abständen zu räumen und die dort wohnenden Flüchtlinge unterzubringen, um das Lager erneut zu belegen. Das Lager wird zur Unterbringung sozial schlecht gestellter größerer Familien dringend benötigt. Es sei anzustreben, die zur Auswanderung zusammengezogenen Flüchtlinge, sofern sie nicht zur Auswanderung kommen, an ihren früheren Wohnort zurückzuführen.³⁸ Der Ärger ist wohl verständlich, denn die Mennoniten sollten 1947 nur für eine kurze Übergangszeit in Backnang bleiben, aber es zeugte auch von der Ahnungslosigkeit der Gemeinderäte. Oder sollte nur Druck gemacht werden? Wer hätte sich denn in die sowjetische Zone oder gar in die Sowjetunion abschieben lassen? Das bekam die Stadt schriftlich. Der Staatsbeauftragte am 12. August an das Innenministerium: „Dem Ansuchen des Bürgermeisteramts ... auf Rückführung ... kann nicht entsprochen werden. ... An eine Rückführung in die früheren Wohnorte ist nicht zu denken, sie würde auch von der US-Landeskommission ... gar nicht geduldet. Ihre Zahl verringert sich im Laufe der Zeit ... und beträgt heute noch 128 Personen. Ganz abgesehen von dieser Sachlage wäre ... eine Freigabe des Lagers nicht möglich. Es dient neben den Mennoniten noch der Unterbringung von weiteren 100 Flüchtlingen. ... in absehbarer Zeit wird auf das Lager nicht verzichtet werden können“.³⁸

Aus den Jahren 1951 bis 1953 ist erwähnenswert der Rechenschaftsbericht des Kreisbeauftragten für die Lager im Verwaltungsjahr 1950/51. Er zeigt die Tagesrationen. Das Verpflegungsgeld betrug pro Person 1,10 DM.⁴⁰ Sonst schreiben die Zeitungen über den Bau der Mennonitensiedlung, die Selbsthilfe der Lagerbewohner beim Bau, die amerikanischen Paxboys und die Einweihungsfeiern. Am 1. Oktober 1953 erscheinen letztmalig Mennoniten in der Lagerstatistik (11 Personen).

5.3 Das geistliche Leben

In der Sowjetunion hatte es zum Schluß kein öffentliches mennonitisches Gemeindeleben mehr gegeben. Aber es war durch die Frauen und Alten überliefert worden. In den Lagern begann sofort das geistliche Leben, auch durch Hilfe der Mennoniten Nordamerikas, die motivierte und geeignete Prediger nach Deutschland schickten, zum Beispiel Cornelius Wall und Heinrich H. Janzen. Schon am 8. und 9. August 1947, zwei Monate nach dem Einzug in Backnang, fand in der Methodistenkirche eine Konferenz der mennonitischen Flüchtlingsjugend der amerikanischen Zone statt. Verpflegt wurden die 230 Teilnehmer durch das MCC. Am Sonntag gab es einen gemeinsamen Gottesdienst mit den Methodisten, eingeleitet von deren Prediger Flösser.⁴²

In „Unser Blatt“ vom 1. Dezember 1947 wird vom ersten Tauffest in Backnang berichtet. Am 19. Oktober empfingen 52 Personen, 19 aus dem Lager und 33 aus anderen Orten, in der Stadthalle die Taufe. Viele Ehepaare ließen sich taufen, das Taufalter war wegen der Verhältnisse recht hoch. Unter den Täuflingen waren auch der spätere Prediger der Mennonitengemeinde Backnang, Heinrich Warkentin (geb. 1912) und seine Frau Maria (geb. 1915). Der noch in Rußland ordinierte Älteste Heinrich Winter taufte und der Süddeutsche Ulrich Hirschler predigte.

Die Rußland-Mennoniten hatten noch einen weiteren Prediger aus ihren Reihen, Cornelius Penner von der Brüdergemeinde. Er wanderte 1949 nach Kanada aus. Bei Gottesdiensten spielten die verschiedenen mennonitischen Glaubensverständnisse im allgemeinen keine Rolle, aber bei Taufe und Abendmahl waren für einige die Unterschiede zwischen Mennoniten und Mennoniten-Brüdergemeinden unüberbrückbar. So wurde am 16. August 1948 bei einem öffentlichen Gottesdienst im Freibad von Backnang die Untertauchtaufe an 9 Personen vollzogen. Aus Gronau war eigens dazu ein Ältester der Brüdergemeinde, Jakob Peters, angereist.⁴³

Die Galizier waren besonders erfreut, als der Reiseprediger der süddeutschen Mennoniten, Christian Guth (1879–1952) aus Neckargemünd, im Februar 1948 in das Lager kam. Er war in ihrer Heimatgemeinde Lemberg in predigerloser Zeit 1929 eingeladen gewesen, zu lehren und zu taufen. Nun sah er einen großen Teil der Lemberger Mennoniten wieder. Er blieb im Lager und wurde „ein Flüchtling unter Flüchtlingen. Aber es war für mich kein Opfer, sondern eine Freude, den Geschwistern mit dem seligmachenden Evangelium dienen zu dürfen, die Niedergeschlagenen und Mutlosen wieder aufzurichten und den Kranken Trost zu bringen.“ 26 Monate blieb Guth im Lager.

Von 1950 an übernahm der Verband badisch-württembergisch-bayrischer Mennonitengemeinden die geistliche Betreuung. Mindestens jeden zweiten Sonntag schickte der Verband seine Prediger nach Backnang. Aber schon seit 1947 sind Trauungen, Taufen und Gottesdienste durch Prediger des Verbandes bezeugt, so von Hermann Funck aus Schorndorf, Ulrich Hege aus Reichen im Kreis Sinsheim, Ulrich Hirschler aus Franken, Kurt Lichdi aus Heilbronn und Christian Schnebele aus Karlsruhe.

In Backnang fanden die Gottesdienste in der Stadthalle, in der Methodistenkirche, in einem Saal im Lager Leba und im Evangelischen Gemeindehaus in der Breuninger-Straße statt. Die Backnanger Kirchengemeinde verhielt sich den Mennoniten gegenüber äußerst entgegenkommend. Nach Fertigstellung der Siedlungshäuser in Sachsenweiler traf man sich dort zu Gottesdiensten.

Als die Auswanderung im wesentlichen abgeschlossen war, gründeten die Übriggebliebenen noch im Lager am 7. April 1951 die Mennonitengemeinde Backnang, die seit 1955 ihr Gemeindehaus in der Mennostaße hat. Erster Vorsitzender wurde Heinrich Warkentin.

6. Die Auswanderung der mennonitischen Flüchtlinge

Über Backnang wanderten zwei Gruppen mennonitischer Flüchtlinge aus, die nach dem Krieg in die amerikanische Besatzungszone gekommen waren. Zum einen waren es die Nachfahren von Einwanderern aus Ost- und Westpreußen, die im 18. und 19. Jahrhundert in Südrußland Bauerndörfer gegründet hatten. Sie hatten 1943 ihre Heimat verloren. Die andere Gruppe waren Galizier, deren Vorfahren im 18. Jahrhundert aus der Pfalz in das damals österreichische Galizien eingewandert waren. Ihre Heimat fiel 1939 an die Sowjetunion, und gemäß einem deutsch-sowjetischen Abkommen siedelten sie nach Deutschland und in die ihm eingegliederten Teile Westpolens um. Sie sammelten sich nach dem Krieg in Württemberg, besonders in Backnang.

Beide Gruppen wollten nach Amerika auswandern. Die Gründe dafür lagen auf der Hand: die elende Lage, die Furcht vor den sowjetischen Kommunisten, die Hoffnung auf ein besseres Leben und die verwandschaftlichen Beziehungen.

Das MCC ist nach dem Kriege erst allmählich zur Organisation für die Auswanderung geworden. Wichtigster Mann des MCC in Europa wurde C. F. Klassen (1894–1954), von 1945 bis zu seinem Tode Sonderbeauftragter des MCC für die Flüchtlinge. Er suchte die Mennoniten aus Rußland. Dazu war

er besonders geeignet, da er in Rußland geboren war und ihren Dialekt beherrschte. In den zwanziger Jahren war er für die Ansiedlung der Mennoniten in Kanada zuständig gewesen.

Der erste Kontakt des MCC entstand ganz zufällig durch eine Meldung in einer niederländischen Zeitung vom August 1945: in Maastricht seien 33 Flüchtlinge aus Rußland eingetroffen, die behaupteten, sie kämen in ihre Heimat zurück, aus der ihre Vorfahren ausgewandert seien. Ein Professor hätte ihre Sprache als weder deutsch noch holländisch eingestuft, obwohl sie ähnlich sei. MCC-Arbeiter Peter J. Dyck, der in den Niederlanden MCC-Spenden verteilte, meinte, das könnten Mennoniten sein und fuhr hin. Tatsächlich waren es Mennoniten, die 1943 aus der Ukraine evakuiert worden waren und über Polen, Deutschland, Jugoslawien und Österreich mit niederländischen DP's über die Grenze gekommen waren. Holland nahm sie auf, als sich holländische Mennoniten bereit erklärten, sie unterzubringen und das MCC sich verpflichtete, sie zu unterhalten und für ihre Abwanderung zu sorgen. Das sprach sich in Deutschland herum, und bis Anfang 1946 kamen so mehr als 400 Mennoniten über die Grenze bei Gronau in die Niederlande. Dann griffen die Sowjets ein und ließen die Grenze schließen. Ein Zug aus dem UNRRA-Lager München mit 315 Mennoniten kam bis zur holländischen Grenze und mußte dann umkehren. Von dieser Gruppe landeten 1947 etliche in Backnang.

1946 kamen Mennoniten aus der sowjetischen Zone nach West-Berlin, um der Deportierung zu entgehen. Sie hausten in Ruinen und kamen in Verbindung mit dem MCC, das in der Stadt Lebensmittel verteilte. Das MCC erreichte ihre Aufnahme in das UNRRA-Lager Berlin-Zehlendorf. Um diese Flüchtlinge mit dem nicht geklärten Status aus dem Lager herauszubekommen, beschlagnahmte das amerikanische Militär Häuser und übergab die Flüchtlinge dem MCC. Bald befanden sich über 1.000 dort. Unter dramatischen Umständen, spannend erzählt von Peter und Elfrieda Dyck, gelangten die Flüchtlinge zu einem vom MCC gecharterten Schiff in Bremerhaven. Die „Volendam“ brachte 1.000 Personen aus Berlin, 1.000 aus München und 300 aus den Niederlanden nach Südamerika. Noch in Berlin eintreffende Mennoniten wurden vom MCC mit DP-Cards, auf denen als Nationalität „Mennonit“ angegeben war, nach Gronau in Westfalen gebracht. Hier entstand das Hauptauswanderungslager des MCC. Unter Leitung von Siegfried Janzen war es für die britische Zone zuständig, organisierte aber auch die Auswanderung aus der amerikanischen Zone über Backnang.⁴²

Das MCC betrachtete die Mennoniten aus Rußland nicht als Deutsche. Das war eine sehr gewagte Ansicht. Zwar wußte jeder Mennonit aus Rußland,

auch wenn er keine historischen Kenntnisse hatte, daß die Vorfahren aus „Holland“ stammten. Die Familiennamen schienen das zu beweisen. In der Tat waren die Mennoniten Rußlands oftmals Nachfahren von Mennoniten aus dem heutigen Belgien, den Niederlanden und aus Nordwestdeutschland, die im 16. und 17. Jahrhundert an die Weichsel gezogen waren. Die deutsche Regierung behandelte diese Mennoniten als Volksdeutsche, evakuierte sie 1943 und bürgerte sie ein.

Deutsche durften unmittelbar nach dem Kriege nicht nach Kanada und in die USA einwandern. Das MCC versuchte, die Mennoniten als DPs aus Deutschland herauszubekommen. Die IRO unterstützte das und übernahm auch Kosten der Auswanderung. Als es Schwierigkeiten gab, überreichte C. F. Klassen der IRO unter dem Datum vom 14. Juli 1948 eine neunseitige Dokumentation, in der die „Conclusion“ lautete:

„... sind überzeugt, daß wir uns nicht mit Menschen beschäftigen haben, die man Deutsche nennen kann. ... Als Flüchtlinge kamen sie nach Deutschland in ein vollständig fremdes Land ...

1. Für den totalitären bolschewistischen Staat waren die Mennoniten ein Dorn im Fleisch, weil sie hartnäckig ihrem christlichen Glauben anhängen und sich nicht vom Kommunismus umarmen ließen.
2. Bleiben in der Sowjetunion bedeutete Sklaverei oder Tod.
3. Es ist deshalb verständlich, daß die Mennoniten in Rußland das Land verlassen haben und zu ihren Verwandten nach Kanada wollten.
4. Sie betrachteten ... Deutschland ... als einen Zwischenaufenthalt auf ihrem Weg nach Kanada oder Paraguay.
5. Jene, die die deutsche Staatsbürgerschaft im Warthegau (Polen) annahmen, wußten kaum, was daraus folgte ...
6. Sie Volksdeutsche zu nennen ist ein Fehler. Im zaristischen Rußland waren sie offiziell als Mennoniten registriert, während die anderen Einwanderer zur Zeit von Katharina II. als deutsche Kolonisten bezeichnet wurden. Eine sowjetische Kommission klassifizierte die Mennoniten deshalb nach dem Ersten Weltkrieg als eine Volksgruppe holländischen Ursprungs.
7. Die Tatsache, daß einige unserer Flüchtlinge sich als Deutsche bezeichneten, als sie Deutschland erreichten, war, die Rückführung in die Sowjetunion zu vermeiden ...
8. ... heute als Flüchtling will sie niemand haben. Die meisten Deutschen betrachten sie als Russen und behandeln sie so.“⁴⁴³

Die IRO-Direktive vom 3. Oktober 1948 geht darauf ein und ordnet eine individuelle Prüfung an: „Die holländische Herkunft dieser Personen kann nicht als Kriterium angesehen werden, denn sie verließen Holland annähernd

vor 300 Jahren und ihre Kultur ist nicht unzweideutig holländisch. Auf der anderen Seite ist es nicht die Politik der Organisation, die Mennoniten generell als Volksdeutsche zu betrachten. ... gelten nach dem ersten Anschein als außerhalb des Mandats der IRO, es sei denn, die Annahme wird individuell widerlegt ... Die Annahme kann aufgehoben werden, wenn Zwang beim Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit individuell beim Beamten, der die Eignung feststellt, plausibel gemacht wird. ... Zum Beispiel dienten Mennoniten bei der SS, die deshalb ... auszuschließen sind.“⁴⁴

So mußten die Auswanderungskandidaten vor die IRO-Beamten. Fast alle kamen durch, mit Vor- oder Nachhilfe des MCC. Kranke und politisch Belastete durften nach Nordamerika nicht einwandern. Paraguay nahm alle, wegen der guten Erfahrung bei der Besiedlung des Chacos durch Mennoniten. Nach Uruguay kamen die Galizier, jedoch wurde grundsätzlich niemand aus der Sowjetunion aufgenommen, da kommunistische Infiltration befürchtet wurde.

Wie die Bearbeitung der Auswanderung vor sich ging, hat Peter J. Dyck in „Der Mennonit“ vom Oktober 1949 beschrieben. Es wird der Ablauf in Gronau dargestellt. Jedoch gilt das auch für Backnang und die amerikanische Zone. Hier war die IRO-Dienststelle in Luwigsburg.

Grundlage ist die Kartei, begonnen 1945 von Professor Unruh aus Karlsruhe, fortgeführt vom MCC. Sie enthält Angaben zu den Familienverhältnissen. Liegt eine „Herausrufungsnummer“ vor, wird der Auswanderungswillige nach Gronau bestellt. Er erhält einen Laufzettel mit 9 Schritten: 1. Registrierung, 2. Fragebogen mit 25 Fragen für IRO ausfüllen, 3. Fragebogen der Militärregierung ausfüllen, 4. Antrag auf Ausstellung eines vorläufigen Reisepasses ausfüllen, 5. Beratung beim MCC-Vertreter, 6. Prüfung bei der IRO (Entscheidung über Annahme oder Ablehnung des Antrages; nach Südamerika kommt man ohne IRO, wenn die Reise bezahlt wird), 7. ärztliche Untersuchung und Impfung, 8. zum Fotografieren, 9. Überprüfung, ob alles ordnungsgemäß erledigt ist. Das MCC fertigt nun viele Listen an. Die Transporte nach Südamerika werden in Gronau zusammengestellt, die Anwärter für Kanada in Hannover-Buchholz gesammelt (später in Fallingb.-stetel), die für die USA in Bremen-Grohn. Dort führen wieder Ärzte und Sicherheitsbeamte ihre Untersuchungen durch. Auch beim Konsul muß man vorstellig werden. Erst dann gibt es die Schiffskarte nach Übersee. Auswanderungswillige ohne Bürgen können über Sonderprogramme nach Kanada kommen, zum Beispiel als Hausangestellte, Waldarbeiter, Minenarbeiter usw. Es kommen somit nur solche Einwanderer in das Land, die ihm nützlich sind.

Von 1947 bis 1952 verhalf das MCC 13.700 Flüchtlingen zur Auswanderung. Bis zum 1. Februar 1950 kamen die Auswanderer in folgende Länder: Kanada 5.664, Paraguay 4.745, Uruguay 751, USA 129, andere Länder 36, insgesamt 11.325 Personen.⁴⁵

Im MCC-Büro Backnang mußte die MCC-Arbeiterin Elfrieda Dyck bzw. ihre Nachfolgerin Marie Brunk feststellen, ob die Kandidaten auch wirklich Mennoniten aus Rußland waren. Das war verhältnismäßig einfach, wenn sie „mennonitisch“ sprachen, das heißt das westpreußische Plattdeutsch des 18. Jahrhunderts. Einem Katholiken gelang fast die Annahme. Obwohl er die richtige Sprache konnte, fiel er durch, weil er als Fluß, in dem er getauft sei, den Jordan angab, der war leider nicht in Rußland. Seine Kenntnisse kamen daher, weil er zusammen mit Mennoniten gearbeitet hatte. Einem anderen dagegen gelang der Versuch. Heinz Wiebe kam als westpreußischer mennonitischer Flüchtling ins Lager. Er sei Lehrer und man könne ihn sicher in den mennonitischen Kolonien in Paraguay gut gebrauchen, er wolle mit den Rußländern mitgehen. Da er ungemein redegewandt war und sich in Theologie und Geschichte der Mennoniten auskannte, machte das MCC eine Ausnahme. Noch heute schwärmen seine Schüler aus Backnang über seinen Unterricht. Er kam mit den Mennoniten nach Südamerika. Dann offenbarte er sich. Er hieß in Wirklichkeit Joop Postma und war mennonitischer Pastor in den Niederlanden gewesen. Wegen seines Verhaltens unter der deutschen Besatzung hatte er nach der Befreiung der Niederlande Schwierigkeiten in seiner Heimat gehabt. Er wirkte erfolgreich bei den Mennoniten in Südamerika, in der Pfalz und endlich wieder in den Niederlanden. Es dauerte eine Weile, bis dem Pastor die Lügengeschichte vergeben wurde.⁴⁶

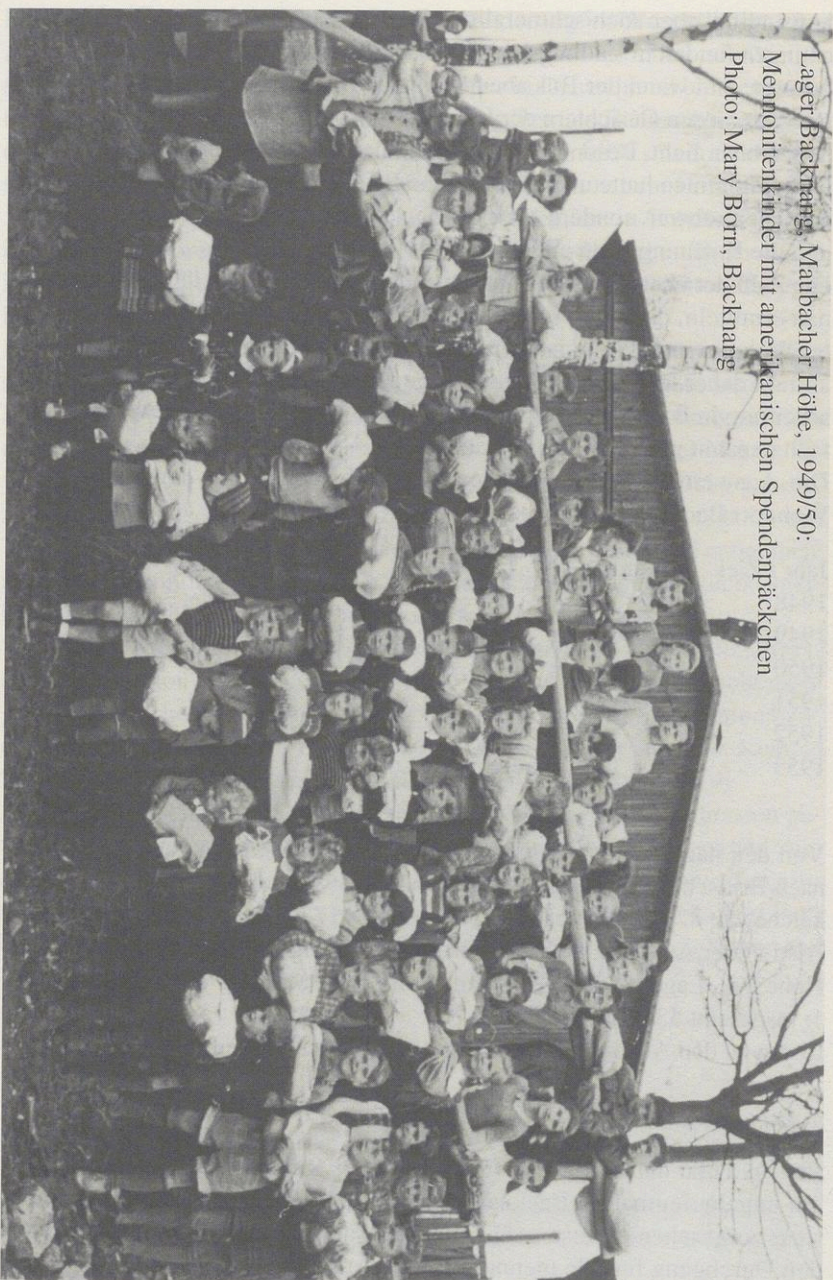
230 galizische Mennoniten aus allen drei Westzonen Deutschlands beschlossen am 28. Januar 1948 in Backnang, mit Hilfe des MCC nach Paraguay auszuwandern: „Durch den Entschluß der Gemeinde, nach Paraguay auszuwandern, hat die einhundertfünfundfünfzigjährige Geschichte unserer Gemeinde Kiernica-Lemberg ihren Abschluß gefunden.“⁴⁷ Am 25. September 1948 fand der Abschiedsgottesdienst in Backnang statt, und am 29. September 1948 verließ die Gruppe der Paraguay-Auswanderer Ludwigsburg. Auf See wurde bekannt, daß die Lemberger zusammen mit den Mennoniten aus Danzig-Westpreußen nach Uruguay kommen. Das wurde mit großer Dankbarkeit begrüßt. Mit diesem Transport kamen 193 Galizier nach Uruguay.⁴⁸ Die zurückgebliebenen und die später zurückgekehrten Galizier trafen sich noch viele Jahre in Backnang.

Über die Stimmung in Backnang bei den Vorbereitungen zur Auswanderung schrieb Peter Reimer an den Verfasser: „Mit der Auswanderung waren vie-

Lager Backnang, Maubacher Höhe, 1949/50:

Mennonitenkinder mit amerikanischen Spendenpäckchen

Photo: Mary Born, Backnang



le freudige, aber auch schmerzliche Resultate verbunden. ... Die Untersuchungen fanden in Ludwigsburg statt. Das MCC hatte einen alten Omnibus besorgt, und wenn der Bus abends dann von Ludwigsburg kam, so konnte man das an den Gesichtern der Insassen sehen, ob sie das Visum bekommen hatten oder nicht. Besonders schwer war das, wenn jemand den zweiten Anlauf genommen hatte und wieder ohne Erfolg. Es war nicht nur für die Betroffenen schwer, sondern für uns alle, da man versuchte, sie aufzumuntern und die Hoffnung nicht aufzugeben.⁴⁹

Die Zahl der über Backnang ausgewanderten Mennoniten läßt sich nicht genau ermitteln, da in den Listen der MCC-Zentrale in Gronau zwar ein letzter Wohnort angegeben ist, der aber nur in 535 Fällen Backnang heißt. Das kommt daher, daß etliche den Ort angegeben haben, in dem sie vor der Bearbeitung in Backnang wohnten. 2.000 Auswanderungsfälle, wie sie mehrfach genannt wurden, dürften richtig sein.

Die Auswertung der Auswandererlisten des MCC, auf denen als letzter Wohnort Backnang angegeben ist, zeigt:

Jahr / Ziel	Paraguay	Uruguay	Kanada	USA	insgesamt
1948	30	41	233		304
1949			134	31	165
1950	4		24	11	39
1951		1	7		8
1952			10		10
1953			9		9
	34	42	417	42	535

Von den nach Kanada ausgewanderten Personen kamen nach Alberta 19, nach Britisch Columbia 72, nach Manitoba 179, nach Ontario 54, nach Saskatchewan 82, ohne Angabe 11, insgesamt 417 Personen.

Als Letzter Aufenthaltsplatz in Backnang ist angegeben: Lager Maubacher Höhe 298, Lager Leba 218, Wohnung im Ort Backnang 18, Lager Sulzbach 1, insgesamt 535 Personen.

Listen zu den Auswanderungen befinden sich in Goshen.⁵⁰

7. Schlußbetrachtung

Für rund 600 mennonitische Flüchtlinge aus Rußland und Polen war 1947 ein Lageraufenthalt in Backnang von einigen Monaten bis zur Auswanderung vorgesehen gewesen. Aber die Lage änderte sich und die Lager wurden Durchgang für alle mennonitischen Auswanderer der amerikanischen

Besatzungszone. Erst 1949 kam die Auswanderung im Wesentlichen zum Abschluß. Übrig blieben Personen, die aus gesundheitlichen oder politischen Gründen nicht auswandern durften oder in Deutschland bleiben wollten. Die Hiergebliebenen fühlten sich inzwischen als Backnanger, besonders als sie die aus eigener Arbeit und mit Hilfe des MCCs und amerikanischer Paxboys gebaute Mennonitensiedlung bezogen hatten. Dort wohnten 1956 aus dem Lager Maubacher Höhe 65 Personen, die in Galizien, 46, die in Rußland geboren waren. Hier waren die früheren Lagerbewohner schon in der Minderheit, da 188 ost- und westpreußische Mennoniten dazugekommen waren.

Die Mennoniten sind eine evangelische Freikirche, aber daß nicht wenige sich als Angehörige eines besonderen Volkes betrachten, mußte sogar vom MCC bei der Auswanderung nach dem Kriege hingenommen werden, wo es nach der Abstammung gehen mußte. Peter J. Dyck hat in „Der Mennonit“ vom September 1950 unter dem Titel „Unser Volk“ dazu Stellung genommen. Er beendete seinen Aufsatz mit den Worten: „Doch daß es unter uns Tausende gibt, die Christus nicht als ihren persönlichen Heiland annehmen, aber doch Mennonit sein wollen und im allgemeinen auch als solche anerkannt werden, dürfte man ein Problem nennen.“

1947 gaben Mennoniten aus Rußland auf die Frage nach Nationalität, Sprache und Religion als Antwort „Mennonit“ an. Das würde heute nicht mehr gehen. Inzwischen sind mennonitische Aussiedler aus der Sowjetunion bzw. deren Nachfolgestaaten als Deutsche nach Deutschland gekommen. Keinem fällt ein, nach Kanada zu ziehen, weil man kein Deutscher sein will.

Die amerikanischen Mennoniten haben in Backnang einen bleibenden guten Eindruck hinterlassen, einmal durch Spenden nach dem Kriege und zum anderen durch ihren Einsatz für die Auswanderung und die Ansiedlung ihrer Glaubensgeschwister. Besonders beeindruckten die vorbildlichen Paxboys. Noch heute besuchen von Amerika aus frühere Lagerbewohner und Paxboys ihre Freunde in Backnang.

- 1 Richard Rupp, Neue Heimat in Württemberg; in: Mennonitischer Gemeinde-Kalender für das Jahr 1956, Weierhof, Pfalz, S. 43 ff.
- 2 Richard Rupp, Abschied aus Galizien und neue Anfänge in Deutschland; in: Arnold Bachmann, Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten, Backnang 1984, S. 70 ff.

- 3 Horst Klaassen, Die Backnanger Mennoniten. Von Galizien, Preußen und Rußland nach Württemberg, Backnang 1976, 2. Auflage 1987, S. 109 ff.
- 4 Artikel XII: „Die drei Regierungen ... erkennen an, daß die Überführung der deutschen Bevölkerung ..., die in Polen [auch Deutschland östlich der Oder und Neiße gemeint, H. K.], der Tschechoslowakei und Ungarn zurückgeblieben ist, nach Deutschland durchgeführt werden muß.“
- 5 Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStAS) EA 1/920, Bü 667.
- 6 Paul Sauer, Demokratischer Neubeginn in Not und Elend. Das Land Württemberg-Baden von 1945 bis 1952, Ulm 1978, S. 237.
- 7 HStAS EA 2/801, Bü 2.
- 8 Sylvia Schraut: Die Aufnahme der Flüchtlinge und Ausgewiesenen in Württemberg-Baden 1945 bis 1949, in: Christian Grosser u. a., Flüchtlingsfrage — das Zeitproblem, Mannheim 1993, S. 169 ff.
- 9 Backnanger Tagblatt, 8. Februar 1950.
- 10 Statistik der Bundesrepublik Deutschland, Band 114, Wiesbaden 1955.
- 11 Alfred de Zayas, Die Anglo-Amerikaner und die Vertreibung der Deutschen, München 1977, S. 24.
- 12 Wolfgang Jacobmeyer, Vom Zwangsarbeiter zum heimatlosen Ausländer. Die Displaced Persons in Westdeutschland 1945 bis 1952, Göttingen 1985.
- 13 Robert Kreider, Die Hilfswerksarbeit des MCC in Europa 1940 bis 1950, in: Mennonitisches Jahrbuch 1985, Ludwigshafen 1984, S. 83 ff.
- 14 HStAS EA 2/801, Bü 230.
- 15 Archives of the Mennonite Church, Goshen, Ind., USA (Goshen) IX-19-16, Box 11.
- 16 Goshen, IX-14-5/22 Refugee Camps 2-1 Backnang.
- 17 HStAS EA 2/801, Bü 408.
- 18 Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL) EL 21/11; 3301 Bd. I, Backnang Maubacher Höhe.
- 19 StAL EL 21/11, 3301, Bd. I, Backnang Lebe.
- 20 St AL EL 21/11-35, 3001 Mennoniten.
- 21 Goshen, IX-19-16, Box 11.
- 22 Siehe z. B. Goshen, IX-14-5 Refugee Camps 2-1 Backnang.
- 23 Microfiches der amerikanischen Militärverwaltung Württemberg-Baden (OMG-WB), RG 260, 12/194-1/11.
- 24 StAL FL 30/2, Bü 37, Staatliches Gesundheitsamt Backnang.
- 25 HStAS EA 2/801-2.
- 26 StAL FL 30/2, Bü 37.

- 27 StAL FL 30/2, Bü 37.
- 28 StAL FL 30/2, Bü 37.
- 39 OMGWB, RG 260, 12/9-3/7.
- 30 Gemeinderatsprotokoll Backnang, 2. September 1948.
- 31 OMGWB, RG 260, 12/140-3/39.
- 32 StAL FL 30/2, Bü 37.
- 33 StAL EL 21/11, 35, 3001, Mennoniten.
- 34 Gemeinderatsprotokoll Backnang, 24. August 1949.
- 35 StAL EL21/11-35, 3001.
- 36 StAL EL21/11-35, 3001, Mennoniten.
- 37 Gemeinderatsprotokoll Backnang, 20. April 1950.
- 38 StAL EL 21/11, 35, 3001, Mennoniten.
- 39 StAL EL 21/11, 41, 3150, Beschaffungen.
- 40 Goshen, IX-19-16, Box 11.
- 41 Unser Blatt, 15. September 1948.
- 42 Peter und Elfrieda Dyck, Auferstanden aus Ruinen, Kirchheimbolanden 1994, S. 59 ff.
- 43 Peter and Elfrieda Dyck, Up from the Rubble, Scottdale, PA, USA, 1991, S. 254 ff.
- 44 Goshen, IX-14-3, 29, Immigration 3-2 IRO.
- 45 Unser Blatt, 1. März 1948.
- 46 Peter und Elfrieda Dyck, Auferstanden aus Ruinen, S. 177 ff.
- 47 Unser Blatt, 1. März 1948.
- 48 Johannes Bergmann, Neue Heimat in Uruguay, Montevideo 1988, S. 151 ff.
- 49 Brief vom 24. Mai 1973 an Horst Klaassen, Backnang.
- 50 Siehe z. B. Goshen, IX-12-1, Set 1 Immigrants.

Martin Rothkegel

Hutterische Handschriften in Hamburg

Im Jahre 1849 wurde der mährische Kleriker und Historiker Graf Friedrich von Sylva-Taroucca auf eine handschriftliche hutterische Chronik in der Stadtbibliothek Hamburg, das *Cronickel oder denckbüechel* (Cod. theol. 2133), aufmerksam und ließ eine Abschrift herstellen¹, aus der 1850 umfangreiche Auszüge veröffentlicht wurden². Diese Hamburger Handschrift stellte daraufhin für einige Jahrzehnte die wichtigste Quelle für die Geschichte der Hutterischen Brüder dar³. Erst durch die Forschungen Josef Becks (1815–1887), der fast 80 weitere hutterische Handschriften, vorwiegend in österreichisch-ungarischen Bibliotheken und Archiven, ausfindig machte, wurden der Umfang und die kirchengeschichtliche Bedeutung der hutterischen handschriftlichen Überlieferungen deutlich⁴. In diesem Jahrhundert widmete Robert Friedmann (1891–1970) einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit der Literatur der Hutterer. Viele Ergebnisse seiner Forschungen fanden Eingang in sein grundlegendes Werk „Die Schriften der huterischen Täufergemeinschaften“ (1965)⁵, in dem etwa 220 hutterische Codices des 16. und 17. Jahrhunderts verzeichnet sind. Seitdem wurden noch etwa zehn von Friedmann nicht erfaßte Handschriften, die zum Teil bisher unbekannte Texte enthielten, der Forschung angezeigt⁶. Der vorliegende Beitrag soll auf einige weitere Handschriften in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (der Nachfolgerin der Hamburgischen Stadtbibliothek), die hutterische Texte enthalten, aufmerksam machen⁷.

I. SUB Hamburg, Cod. theol. 2208b.

[Andreas Ehrenpreis], *Bericht / vnd Bekantnus etlicher Glaubens Articklen, der Brüeder, so man die Hueterischen, oder Märherischen Nennet.*

Die Handschrift⁸ stammt, wie das eingangs erwähnte *Cronickel* (Cod. theol. 2133), aus dem Besitz Barthold Nicolaus Krohns (1722–1795, seit 1760 Pastor an St. Maria Magdalenen in Hamburg)⁹.

Krohn plante eine umfangreiche Darstellung der Geschichte des Täufern, jedoch blieb es bei dem 1758 erschienenen ersten Band über Melchior Hoffman¹⁰. Mindestens bis 1765 sammelte er umfangreiches Material für die geplante Fortsetzung des Werkes, brach die Arbeit dann aber ab und schenkte am 21. 9. 1782 seine Quellensammlungen und Bücher zur Täufergeschichte und seine einschlägige Korrespondenz der Stadtbibliothek¹¹.

Die Korrespondenz Krohns gibt Aufschluß über die Herkunft von Cod. theol. 2208b. Krohn hatte erfahren, daß der Memminger Superintendent und Bibliothekar Johann Georg Schelhorn¹² im Besitz einer einst von Johann Heinrich Ott (1617–1682), dem Verfasser der *Annales Anabaptistici* (Basel 1672), angelegten handschriftlichen Materialsammlung (*Apparatus ad plenioram historiam Anabaptisticam*) war¹³. Am 14. 3. 1760 schrieb Krohn an Johann Georg Hermann, Schelhorns Schwiegersohn¹⁴, und bat um die Erlaubnis zur Benutzung dieser damals einzigartigen Sammlung größtenteils ungedruckter Quellen, von der unten noch näher die Rede sein wird. In seinem Antwortschreiben unterbreitete Hermann im Namen seines Schwiegervaters das Angebot, Krohn den *Apparatus* zu einem günstigen Preis käuflich zu überlassen¹⁵. Außerdem sei Schelhorn bereit, Krohn noch weitere Materialien zur Täufergeschichte zu verkaufen oder zu kommunizieren. Dort heißt es unter anderem: „Der Herr Sup. besitzt ein MSt in 12. oder vielmehr Sedez, das ein Ungenannter besitzer betitelt hat Venenum anabaptisticum. Es enthält ‚Bericht vnd Bekantnus, etlicher Glaubens Artiklen, der Brüeder, so man die Hueterischen oder Mährischen nennet.‘ [...] Es ist 159 blatt stark und trägt diese Lehren ganz anabaptistisch vor“¹⁶. Krohn nahm das Angebot an. Die umfangreiche Büchersendung ging in Memmingen am 21. 6. 1760 ab¹⁷. Mit ihr erhielt Krohn die vorliegende Handschrift, die, wie der Vergleich mit den Briefen Hermanns zeigt, eine Abschrift von der Hand Hermanns ist. Der Verbleib des Originals ist unbekannt¹⁸.

Krohn bemühte sich übrigens, noch weitere hutterische Handschriften zu erwerben. Der Göttinger Bibliothekar Jakob Wilhelm Feuerlein bat im März 1765 den zeitweilig an der Göttinger Universität tätigen Theologen Johann Michael Kern, einen gebürtigen Preßburger¹⁹, für Krohn um Nachricht „von den documentis der Mährischen Wiedertäufern“²⁰. Kern wandte sich seinerseits an den Prediger der Evangelischen Gemeinde zu Preßburg, Michael Klein²¹. Feuerlein teilt in einem Brief an Krohn (Göttingen, 11. 4. 1765) Kleins Antwort mit: „Er rätet nämlich Euer Hochwürden an, an Herrn Petermann, Pastoren der sogenannten Windischen Gemeinde in Dresden, oder in einer Vorstadt derselben, zu schreiben, als welcher Ihnen documenta von den Mährischen Wiedertäufern entweder Selbst communiciren oder bey an-

deren procuriren, oder auch anzeigen wird, wo Sie solche noch reichlicher finden können“²². Die weitere Korrespondenz Krohns in dieser Angelegenheit ist nicht erhalten. Es findet sich jedoch in Krohns Aufzeichnungen kein Hinweis darauf, daß die Preßburger Lutheraner Krohn tatsächlich hutterische Handschriften aus den nahen Habanersiedlungen, in denen in eben diesen Jahren die großen jesuitischen Buchkonfiskationen durchgeführt wurden, vermittelten.

Beschreibung: Abschrift von der Hand J. G. Hermanns, Memmingen 1760, nach einer Vorlage von 1655 (die Jahreszahl 1655. auf Bl. *1r gibt vermutlich das Datum der Lederpressung auf dem Einbanddeckel der Vorlage wieder). Papier in 12°, 167 Bl. (1 ungezähltes Bl. + Bl. *1–*3 [moderne Bleistiftfoliierung] + Bl. 1–160 [originale Foliierung in schwarzer Tinte] + 3 ungezählte Bl.). Die Lagen sind ähnlich wie in der ebenfalls 1655 entstandenen Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. VII 1a (s. u.), in der in Drucken des 17. Jahrhunderts üblichen Weise gezählt, jedoch scheint die Abschrift einen Zählfehler zu enthalten. Blattgröße 11,5 x 9 cm. Hermann hat sich offensichtlich bemüht, seine Vorlage hinsichtlich Orthographie, Seitenzahl und Ausstattung genau nachzubilden. Rote Tinte ist für Überschriften und teilweise für die Anfangsbuchstaben von Absätzen, Auszeichnungsschrift in schwarzer Tinte für Überschriften und Hervorhebungen im Text verwendet. Verse (Bl. *3v) sind abgesetzt, Bibelstellen sind am Rand angegeben. In der rechten unteren Ecke der Versoseiten Kustoden. Eingeschlagen in einen mit marmoriertem Buntpapier beklebten Pappdeckel, auf dessen Innenseite Krohns Exlibris (*Bibliotheca | Bartholdi Nicolai | Krohn | Past<oris> ad D<ivam> Mar<iam> Magdal<enam> | Hamburgi*) und Krohns Signatur XIV.30. Stempel der Stadtbibliothek aus dem 18. Jh. auf Bl. *2v und aus dem 19. Jh. auf Bl. *1r. Auf Bl. *2r ist die in Hermanns Brief vom 29. 4. 1760 erwähnte Eintragung eines nichttäuferischen Vorbesitzers „Venenum Anabaptisticum!“ wiedergegeben.

Inhalt:

- [Bl. *3r] Register.
Register über dises | Büchlen / an welchem | Blat yeder Puncten auf | das Beldest zu finden.
- [Bl. *3v] Vorrede an den Leser in Versen.
An den Christlichen Leser. | Lieber Leser hör vnd merck / | Diß gegenwertig kleine werck [...] Wer anderst hat ein klars gesicht.
- [Bl. 1r–159v] [Andreas Ehrenpreis], Bericht und Bekenntnis, Sabatisch, 1655.

Bericht / vnd Bekantnus | etlicher Glaubens Artick- | len, der Brüeder, so
 man | die Hueterischen, oder | Märherischen Nennet. Inc.: An der Frucht
 erkennt man | den Baum / ob er guet oder | boß seye. Mat.12. | Fürnemlich
 mit der schluß- | red ... Expl.: ... zu thuen seinen | gottlichen willen / zu
 | deiner sälligkeit. | Amen / Amen. | Esai.55. | Suechet den Herren / die |
 weil man in findet. vnd ruf- | fent in an / die weil er Nahe | ist.

Der *Bericht vnd Bekantnus etlicher Glaubens Articklen* ist eine dogmatische Abhandlung, die, einschließlich des vorangestellten Gedichtes, auch in der Handschrift Bratislava, Lycealbibliothek, S. A. IV. 46, Bl. 1r–109r, überliefert ist (Schreiber: Isaac Dreller, Sabatisch, September 1662)²³. Nach einem Mikrofilm der Preßburger Handschrift wurde 1991 eine sprachlich modernisierte Fassung des Textes von Josua Hofer veröffentlicht²⁴. Eine dritte Handschrift, die im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht eingesehen werden konnte, ist in Alba Iulia vorhanden (Bibliothek des Batthyaneums, Ms. III-188)²⁵.

Das Jahr der Abfassung ist 1655, wie sich aus dem Verweis auf den „Augsburgerischen Tafel Calender / bey Andream A<s>perger auff vnser lieben frawen Thor“ auf das „verschinen 1654. Jar“ in der Hamburger Handschrift (Bl. 46r) ergibt.

Der ungenannte Verfasser des *Bericht vnd Bekantnus etlicher Glaubens Articklen* ist vermutlich Andreas Ehrenpreis, wie neben dem Abfassungsdatum zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen mit Ehrenpreis' übrigen Schriften wahrscheinlich machen. Ehrenpreis war damals Vorsteher der Gemeinschaft mit Sitz in Sabatisch.

Das Register (Bl. *3r) nennt sieben Abschnitte und die entsprechende Blattzahl: „Von dem gwalt Christi. 1. | Vom Glauben. .12. | Vom Tauff. .20. | Vom Abentmal .56. | Von der Christlichen Gemainschafft .87. | Von dem Ampt der Oberkeit. 112. | Von dem Aidschweren. 139.“

In den Abschnitten über Taufe, Abendmahl, Gemeinschaft und Obrigkeit sind längere Passagen aus den entsprechenden Abschnitten aus der Schrift *Die Fünf Artikel, darum der größte Streit ist zwischen uns und der Welt*²⁶ übernommen. Im Abschnitt über die Taufe sind noch mindestens zwei weitere Quellen benutzt: Auf Bl. 42v–44r findet sich eine Zusammenstellung von Kirchenväterziten und Konzilsbeschlüssen über die Taufe, die vermutlich aus dem *Schön lustig büechlen ettlicher haubtartickhel vnsers christlichen glaubens*²⁷ übernommen ist. Anschließend (Bl. 44r–47r) werden aus dem „Augsburgerischen Tafel Calender“ von 1654 die Namen der Sonntage vor und nach Ostern angeführt und als Beweis für die Praxis der Gläubi-

gentaufe in der Alten Kirche erklärt, was übrigens auf gewisse Lateinkenntnisse des Verfassers schließen läßt.

Die ersten drei Abschnitte sind im Text nicht durch Zwischenüberschriften voneinander abgesetzt und bilden auch inhaltlich eine Einheit, nämlich eine durchgehende Auslegung der Verse Mt. 28,18–20 und Mk. 16,15–16. Die jeweils auszulegenden Teilverse sind im Text durch Auszeichnungsschrift hervorgehoben. Der Abschnitt „Von dem gwalt Christi“ leitet die Vollmacht Christi, die darin bestehe, anstelle des Alten Testaments neue Ordnungen einzusetzen, aus der Verheißung eines Propheten wie Mose (Dtn. 18,15) ab: „vnd daher kombt der gwalt / das in der herr vil hundert Jar zuuor gebotten hat das man den<n> den hören losen vnd volgen solle“ (Bl. 4v). Christologische Formeln der kirchlichen Tradition fehlen auffälligerweise.

Im nächsten Abschnitt wird dargelegt, daß Glaube ohne Werke tot sei und nur der in der Liebe tätige Glaube zur Seligkeit ver helfe.

Die Taufe sühnt die Erbsünde und die vor der Taufe begangenen Sünden: „Offenbar ist / das alle menschen durch Adams fal verunrainiget / vnd mit sünden befleckt sein worden / vnd aber durch den wassertauf widrumb abgewaschen vnd begnadet werden sollen / durch den selben ein Newen Bund vnd beschluß machen / Das wir hinfür Gott dem herren dienen wöllen / in recht geschaffener gerechtigkeit vnd heiligkeit“ (Bl. 23r–v); vergl. Bl. 76v: „Christus der herr hat am stamm des Creutz / für vnser Erbsünd gelitten / letstlich auch für das / was vor erkanter warheit / im Vnglauben fürgangen ist.“ Die Möglichkeit der Vergebung nach der Taufe begangener Sünden durch die Schlüsselgewalt der Kirche wird nicht erörtert. Den ungetauften Kindern wird die Erbsünde von Gott nicht angerechnet (Bl. 34r–v). Nicht die Taufe, sondern allein der Glaube sei heilsnotwendig, da es ja möglich sei, daß „aintzige oder etliche personen / durch eigene andacht / oder schrifftten glaubig wurden / Vnd wär kein mittel verhanden / das man l köndt getauft werden / wer würde solchen menschen die saligkeit absprechen?“ (Bl. 48r–v).

In der Auslegung der trinitarischen Taufformel Mt. 18,19 spiegeln sich Ehrenpreis' Bemühungen um eine Vereinigung der Hutterer mit den preußischen Antitrinitariern, auf die unten näher einzugehen ist, wider: „Dise drey krefftten werden von vilen menschen für ains genommen vnd gerechnet. Andere aber machen ein grossen Onendlichen streit hirauß. wirt deswegen von dem vnderscheid hirvon weiter zu schreiben vnderlassen“ (Bl. 27r).

Der Abschnitt über das Abendmahl ist als fortlaufende Auslegung von 1. Kor. 11,23–26 konzipiert. Er richtet sich gegen die Annahme von Transsubstantiation bzw. Realpräsenz und gegen die Lehre von einer sühnenden Wir-

kung der Messe. Die Abschnitte von der Gütergemeinschaft und der Obrigkeit entbehren eines durchgehenden Gedankengangs und sind bis auf einige Zusätze vollständig aus den *Fünf Artikeln* übernommen²⁸.

Ob der Verfasser auch bei dem Abschnitt über das Eidschwören einer Vorlage folgte, ist nicht erkennbar. Es handelt sich um eine Aneinanderreihung von Schriftstellen und kurzen kommentierenden Schlußfolgerungen, die formal der Argumentationsweise der *Fünf Artikel* sehr ähnlich ist. Der Abschnitt enthält eine scharfe Kritik an der Inquisition in den habsburgischen Ländern, wo „Niemant schier nichts reden / vnd vast nit husten darf / wider die bilder / abgötterey / vnd der gleichen / da man so scharffe Oren hat zu hören / das wenig verborgen / verschwigen / vnd vngestraft bleibt“ (Bl. 149r).

Aus dem vorangestellten Gedicht und dem Schluß der Schrift wird die Absicht des Verfassers deutlich, „allen vnparteyischen warheit liebenden“ (Bl. 153v) Lesern zur Erbauung zu dienen, ohne daß ausdrücklich auf einen Beitritt zur hutterischen Gemeinde gedrängt würde. Wie oben angedeutet, rechnete der Verfasser dabei auch mit Lesern aus antitrinitarischen Kreisen.

Der historische Kontext dieses Traktats ist eine merkwürdige kirchengeschichtliche Episode, nämlich der Versuch Andreas Ehrenpreis', eine Vereinigung der Hutterer mit einer Gruppe von deutschsprachigen Socinianern herbeizuführen. Diese Bemühungen sind durch eine Reihe von Briefen dokumentiert, die vermutlich alle in Sabatisch verfaßt wurden:

1. Ehrenpreis, Der erste Sendbrief an Hanns Martin (Hanusz Mertin) „und andere geliebte Freunde“ in Preußen, September 1648. Vorausgegangen ein Besuch Hanns Martins in Sabatisch im August 1648²⁹.
2. Ehrenpreis, Sendbrief an Joß von Stein in Elbing, Juli 1649. Ehrenpreis hatte eine Schrift Joß von Steins erhalten, die sich gegen die hutterische Lehre von der Gütergemeinschaft richtete. In seiner Entgegnung zitiert Ehrenpreis wiederholt aus Schriften von Amandus Polanus, eines reformierten Bibelexegeten, und aus Christoph Ostorodts *Unterrichtsbüchlein*³⁰.
3. Ehrenpreis, Kurze Antwort an Daniel Zwicker in Danzig, Juli 1649. Vorausgegangen ein Brief Zwickers³¹.
4. Ehrenpreis, Antwort an Daniel Zwicker in Danzig, September 1650. Vorausgegangen ein Brief von Zwicker und Hanns Martin, zugestellt am 16. August 1650³².
5. Ehrenpreis, Dritter Sendbrief an Daniel Zwicker in Danzig, 16. März 1654. Vorausgegangen ein Brief Zwickers vom 30. Dezember 1653, zugestellt am 21. Februar 1654, in dem Zwicker seinen Besuch in Sabatisch ankündigt³³.

6. Ehrenpreis, Brief an Zwicker, darin enthalten *Kurze Widerlegung des großen Streits von Jesu Christi [!], dem Sohne Gottes; wie er von Christoph Ostorodt [...] in seinem im Druck ausgegangenen Büchel schimpflich und nachteilig verkleinert wird*, 1654. Vorausgegangen ein Brief von Zwicker, dem die Ehrenpreis bereits bekannte Schrift Christoph Ostorodts, *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunckten der christlichen Religion*, Rackow 1604, beigelegt hatte³⁴.

In dem ersten Brief an Hanns Martin vom September 1648 stellt Ehrenpreis als Ergebnis des vorangegangenen Besuchs Hanns Martins fest, er habe „sonderlich verstanden, daß ihr anderes nicht viel begehret, als daß ihr und wir uns möchten miteinander vereinigen“³⁵. Ehrenpreis drängt geradezu, „daß wir und ihr einen Ort ersehen, der füglich und tauglich wäre, und, wieviel dann gläubig worden, zusammenziehen und die Gemeinschaft anrichten, und die notwendige Ordnung zur Hand nehmen“³⁶. Als dogmatische Differenz nennt Ehrenpreis lediglich, „daß wir halten und bekennen, daß der Herr Jesus Christus von Ewigkeit sei, und ihr nicht konntet damit stimmen“³⁷. Daraufhin führt er Schriftstellen an, die „genugsam die völlige Kraft und Mitwirkung des Herren Jesu Christi beweisen, daß er mit dem Vater gleich gewesen. Nicht aber, daß zwei sein sollen, sondern der Vater, das Wort, und der Heilige Geist eines sein sollen“³⁸. Während an der Präexistenz und Göttlichkeit des Wortes von Ewigkeit her festzuhalten sei, sei die Frage, ob Christus auch von Ewigkeit her mit dem Vater regiert habe, „nicht zur Seligkeit zu wissen notwendig“³⁹. „Und möcht’ <jemand> dergleichen Fragen mehr aufbringen, welche nur Uneinigkeit und Verwunderung machen, da ist es besser, es zu unterlassen und des Apostel Paulus Rat befolgen, der um solcher Ursachen willen lehrt: Lasset uns nach den Dingen streben, die zum Frieden und zur Besserung dienen (Röm.14)“⁴⁰. Ehrenpreis verweist in dem Brief auf das *Büchlein von den fünf Artikeln*, das Hanns Martin vorlag⁴¹. Hanns Martin trat ungefähr ein Jahr nach seinem Besuch in Sabatisch, also im Sommer 1649, den Hutterern bei⁴².

In dem Sendbrief an Joß von Stein in Elbing, Juli 1649, stellt Ehrenpreis bereits fest, daß das „Eigentum der einige Spann und Strich zwischen uns und euch ist“⁴³. In den Briefen 2. bis 5. ist denn auch nur noch von der Frage der Gütergemeinschaft die Rede.

Bereits in dem ersten kurzen Schreiben an Zwicker (damals Mitglied der socinianischen Gemeinde um Martin Ruarus in Straszyn bei Danzig) vom Juli 1649 deutet Ehrenpreis seine Absicht an, ihm das Lehramt anzuvertrauen⁴⁴. In dem Brief vom 16. März 1654 ist Ehrenpreis schließlich bereit, in der Frage der Gütergemeinschaft Zugeständnisse zu machen: „Zum Exempel: Als

wenn der liebe Bruder Hans Martin zu Danzig samt andern mehr, viel oder wenig, und andere zu Elbing und dergleichen Orten mehr wohnten, die keine Gelegenheit hätten, beieinander zu wohnen, es wäre, daß es die Obrigkeit nicht zugebe oder das Land nicht ertragen könnte, und müßten hausen, wie sie könnten, solche wollten wir nun gar nicht verachten oder verwerfen, sondern sie von Herzen gern für unsere Mitglieder und Glaubensgenossen halten⁴⁵. Zur Legitimation dieses Kompromisses beruft sich Ehrenpreis auf die hutterische Praxis während der Verfolgung von 1547 bis 1552⁴⁶. Nach Möglichkeit sollten aber auch die preußischen Antitrinitarier „etwas aufrichten [...] und wenn es dem Ansehen nach nur wie ein Spital oder Maierhof für die Armen wäre, bei welcher Gelegenheit Nahrungsgewerbe und Mittel wären“⁴⁷. Ehrenpreis' Vorschläge zu einer Vereinigung sind ganz konkret: „Es ist zu besorgen, daß die Landesobrigkeit euch schwer hierher wird passieren lassen, um das Werk recht anzurichten. Fürs andere wären vielleicht Ort und Mittel zu finden, wo die Obrigkeit solches gerne zuließe. Ihr wißt ohne Zweifel, daß uns in der Litau solches angeboten wurde, daß wir uns wegen Ort und Gelegenheit umsehen sollten, wo es uns gefällig wäre. [...] Welche denn Lust und Liebe und göttlichen Eifer hätten, möchten sich denn dahin begeben. Welche aber an gelegenen Orten wohnen, ihre guten Gewerbshandel treiben, die möchten sitzenbleiben. Allein ihr übriges Vermögen, welches sie zu ihren Gewerbshandlungen entbehren können, das sollen sie den dazu vertrauten und verordneten Männern zustellen“⁴⁸. Anstelle der vollen Gütergemeinschaft sei eine gemeinschaftliche Versorgung der Witwen, Armen und Waisen ausreichend, „damit auch etwas an dem vornehmsten Gebot erfüllt werde: Habe deinen Nächsten lieb wie dich selbst“⁴⁹.

Am 31. Mai 1654 trafen Hanns Martin, Daniel Zwicker, Johannes Tennes, „ein Wagmacher von Däntzig“, und ein vierter, nicht namentlich genannter Mann aus Danzig in Sabatisch ein. Zwicker und Tennes wurden am 7. Juni durch Handauflegung in die Gemeinde aufgenommen. Am 8. Juni wurde Zwicker zum Diener des Wortes mit dem speziellen Auftrag, die Vereinigung der Hutterer mit den Gläubigen in Preußen und Polen voranzutreiben, ordiniert⁵⁰. Bei dieser Gelegenheit erhielt Zwicker von Ehrenpreis das bereits erwähnte *Cronickel* (Cod. theol. 2133), das Ehrenpreis zuvor eigenhändig um die Einträge für die Jahre 1640 bis 1653 (Bl. 231:205v–243:217v) ergänzt hatte⁵¹. Zwickers Berichte von Ehrenpreis' Zugeständnissen hinsichtlich der Trinitätslehre und der Gütergemeinschaft in seiner eigenhändigen Fortsetzung des Cod. theol. 2133 (Bl. 243:217v–244:218v)⁵² und in seinen Briefen an Martin Ruarus⁵³, deren Glaubwürdigkeit von Josef Beck angezweifelt worden war⁵⁴, werden durch die 1988 von Josua Hofer ver-

öfentlichten Briefe Ehrenpreis' bestätigt. Ehrenpreis hatte die Vision, „daß es vielleicht vielen gutherzigen Menschen zum Heil dienen möchte, und wird aus dem Senfkörnlein ein großer Baum, daß viele fromme Herzen kommen und wohnen unter selbigen Schatten, daß sie die Pforten der Hölle nicht mehr bewegen können“⁵⁵. Jedoch gründeten sich Ehrenpreis' Hoffnungen nur auf Kontakte mit Privatpersonen, die nicht ermächtigt waren, für die von polnischen Adligen dominierte Ecclesia minor verbindliche Verhandlungen zu führen.

Von der oben an sechster Stelle genannten *Kurzen Widerlegung* sind zwei Handschriften bekannt. Die eine befand sich 1931 auf einem hutterischen Bruderhof in Nordamerika und wurde von John Horsch kurz erwähnt⁵⁶. Der andere Textzeuge ist der zweite Teil der bereits erwähnten Handschrift Bratislava, Lycealbibliothek, S. A. IV. 46, Bl. 109vff. Nach dieser Handschrift wurde der Text von dem polnischen Wissenschaftler Waclaw Urban erstmals genauer untersucht⁵⁷. 1988 gab Josua Hofer die Schrift, vermutlich nach der von Horsch erwähnten Handschrift, heraus. In der von Hofer edierten Handschrift ist die *Widerlegung* Bestandteil eines Briefes an Zwicker von 1654. Der Text hat mehrere Partien mit dem Abschnitt über die ewige Gottheit Christi in dem Sendbrief an Hanns Martin vom September 1648 gemeinsam, geht aber sehr viel deutlicher auf die dogmatischen Differenzen zwischen den Auffassungen der „Arianer“ und den hutterischen Lehrtraditionen ein.

Ähnlich verhält es sich mit dem Abschnitt „Von Gott, Christus, heiligem Geist und göttlichen Wesen“ in Ehrenpreis' 1652 gedrucktem Sendbrief an die Schweizer Brüder und Mennoniten⁵⁸, der mit dem Hauptteil der *Kurzen Widerlegung* weitgehend übereinstimmt, aber in einer weitgehend „orthodoxen“ Bearbeitung, die den Leser wohl kaum auf den Gedanken bringen könnte, daß Ehrenpreis gleichzeitig die Vereinigung mit den Antitrinitariern betrieb.

Die umfangreichen wörtlichen Übereinstimmungen in diesen Texten lassen vermuten, daß Ehrenpreis bereits 1648 eine Widerlegung von Christoph Ostorodts *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpunckten der christlichen Religion* verfaßt oder zumindest begonnen hatte und daß der Brief an Hanns Martin von September 1648, der gedruckte Sendbrief an Mennoniten und Schweizer von 1652 und die an Zwicker gerichtete *Kurze Widerlegung* von 1654 teils Auszüge, teils Erweiterungen dieser gemeinsamen Quelle bieten.

Der späteste von Ehrenpreis verfaßte Text, der sich erkennbar an antitrinitarische Adressaten richtete, der *Bericht vnd Bekanntnus etlicher Glaubens Articklen* von 1655, entstand schon zu Beginn des Krieges zwischen Polen

und Schweden, in dessen Verlauf die meisten Dissidenten, unter ihnen auch Zwicker, das Land verließen⁵⁹. Damit zerschlugen sich auch Ehrenpreis' Bemühungen um eine Union.

II. SUB Hamburg, Cod. theol. 1929.

Peter Riedemann, *Rechenschafft vnserer Religion, Lehr vnd Glaubens*. Verschollen.

Die Handschrift war einst im Besitz des Büchersammlers Zacharias Conrad von Uffenbach in Frankfurt am Main⁶⁰. In den gedruckten Katalogen seiner berühmten Handschriftensammlung ist sie irrtümlich bezeichnet als „Duod. Anabaptistarum in Helvetia, ubi magnus eorundem olim numerus, circa superioris, ut videtur, seculi medium conscripta Confessio: Rechenschafft unserer Religion, Lehr und Glaubens.“⁶¹ Die irrtümliche Zuschreibung an die Schweizer Brüder in den Uffenbach-Katalogen läßt vermuten, daß in der verschollenen Handschrift Riedemanns Name nicht genannt war.

Nach dem Tod Uffenbachs (1734) zog sich der Verkauf seiner Bibliothek lange hin; mit dem Großteil der Uffenbachschen Handschriften wurde die Handschrift schließlich 1749 von dem Hamburger Gelehrten Johann Christian Wolf erworben⁶² und erhielt Wolfs Nr. 979. Sie ging mit Wolfs Bibliothek in der Besitz der Stadtbibliothek Hamburg über⁶³ und ist seit dem II. Weltkrieg verschollen.

Die Beschreibung der Handschrift muß sich daher auf wenige Angaben beschränken⁶⁴: Mitte 17. Jahrhundert Papier in 12°. Titel: *Rechenschafft vnserer Religion, Lehr vnd Glaubens*.

Bereits B. N. Krohn, der von der Existenz der Handschrift lediglich aus dem Uffenbach-Katalog von 1747 wußte, notierte in seiner handschriftlichen „Bibliographie anabaptistischer [...] Schriftsteller“ (Cod. theol. 1178, Bl. 131r) daß es sich dem Titel nach um die bei Christoph Andreas Fischer, *Der Hutterischen Widertaufer Taubenkobel*, Ingolstadt 1607, S. 58, aufgeführte hutterische *Rechenschafft* (und nicht um eine Schrift der Schweizer Brüder) handeln müsse.

Riedemanns *Rechenschafft* wurde im 16. Jahrhundert zweimal im Auftrag der hutterischen Brüder gedruckt⁶⁵. Anscheinend begann man erst im 17. Jahrhundert, den Text auch handschriftlich zu verbreiten, vielleicht, da die gedruckten Exemplare mit der Zeit knapp geworden waren. Außer der verschollenen Hamburger Handschrift sind noch drei weitere Handschriften der *Rechenschafft* bekannt:

1. Esztergom, Primatialbibliothek, MSS. IV 1, 1614 (nach der Lederpressung auf dem vorderen Einbanddeckel), Papier in 16°, 364 Bl. + [...] Bl. (Register)⁶⁶.
2. „Privatbesitz in Freeman, South Dakota“ (keine weiteren Angaben)⁶⁷.
3. Zürich, Zentralbibliothek, S 468: *Rechenschafft vnserer Religion, Leer vnd Glaubens. P. R. Von vns Brüder so man die Hutterisch nennt ausgangen*. 17. Jahrhundert, Papier in 12°, 10 x 8 cm, 333 Bl. + [2] Bl. (Register). Originaler Ledereinband mit Metallschließen. Besitzereintrag auf der Innenseite des hinteren Deckels: „Martin Orelli, 1626“ (Kaufmann in Zürich, 1578–1657)⁶⁸.

Es ist zu vermuten, daß es sich bei allen diesen Handschriften um Abschriften der ersten oder der zweiten Druckauflage der *Rechenschafft* handelt.

III. – VII. Die hutterischen Handschriften Johann Heinrich Otts

Der Zürcher Theologe Johann Heinrich Ott (1617–1682) ist der Täuferforschung durch seine *Annales Anabaptistici* ein Begriff⁶⁹. In diesem Werk werden mehrere hutterische Handschriften erwähnt, die sich in Otts Besitz befanden oder zu denen Ott durch befreundete Gelehrte Zugang erhalten hatte. Mehrere Drucke und Handschriften aus der Bibliothek Otts, darunter das einzige erhaltene Exemplar der ersten Druckauflage von Peter Riedemanns *Rechenschafft*⁷⁰, befinden sich heute im Besitz der Zentralbibliothek Zürich. Weitere, für die Täuferforschung ebenfalls interessante Stücke gelangten jedoch nach Hamburg.

Der Erbe der Bibliothek J. H. Otts, sein Sohn Johann Baptist Ott (1661 bis 1742), der neben seinem Pfarrerberuf historische und numismatische Studien betrieb⁷¹, bot 1725 dem bereits erwähnten Frankfurter Büchersammler Zacharias Conrad von Uffenbach (1683–1734) ein Konvolut von mehr als einhundert Handschriften an, das dieser im Tausch gegen ein „Münz-Cabinet“ im Wert von 750 Talern erwarb⁷². Unter diesen Handschriften befanden sich mindestens eine originale hutterische Handschrift, jetzt der Hamburger Cod. theol. 2208a, und der bereits oben erwähnte *Apparatus ad plenioram historiam Anabaptisticam*.

Noch zu Lebzeiten Uffenbachs, 1733, erwarb Johann Georg Schelhorn, ein enger Freund Uffenbachs, den *Apparatus*⁷³, den er in seinen Studien über Balthasar Hubmaier und in anderen Werken benutzte⁷⁴. Aus Schelhorns Besitz gelangte der *Apparatus* wie Cod. theol. 2208b in den Besitz B. N. Krohns.

Cod. theol. 2208a wurde 1749 beim Verkauf der ehemaligen Uffenbachschen Handschriftensammlung wie Cod. theol. 1929 von Joh. Chr. Wolff erworben und gelangte mit dessen Bibliothek in die Stadtbibliothek Hamburg.

Zum besseren Verständnis der folgenden Abschnitte ist hier kurz auf den Umfang und die Anordnung des *Apparatus* einzugehen. Ott war neben seinem Pfarramt seit den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts für die Stadtbibliothek und das kirchliche Archiv in Zürich zuständig, bevor er 1668 eine Professur für Kirchengeschichte erhielt. Diese Position ermöglichte es ihm, eine umfangreiche Sammlung von teils eigenhändigen, teils von Schülern oder Gehilfen angefertigten Abschriften aus den Zürcher Täuferakten und allen anderen ihm erreichbaren gedruckten und ungedruckten Quellen zur Täufergeschichte anzulegen. Zusammen mit Abschriften aus auswärtigen Archiven, z. B. aus Kassel, und zahlreichen Briefen auswärtiger Gelehrter ergab sich eine chronologisch geordnete Materialsammlung für die Jahre 1521–1670⁷⁵ in acht Quartbänden mit einer gesonderten Paginierung für jedes einzelne Jahr⁷⁶. Von diesen acht Bänden sind in Hamburg der zweite bis sechste Band und ein Fragment des siebten Bandes vorhanden, die die Jahre 1529 bis 1658 betreffen (Cod. theol. 1760; 1761; 1762; 1763; 1765; 1765a; seit dem II. Weltkrieg verschollen: Cod. theol. 1759; 1764; 1767). Dazu kommt ein Band (Cod. theol. 1766) mit „Prolegomena“, nämlich bibliographischen Indices, einer nach Loci geordneten Auflistung täuferischer Lehren (Bl. 22r–99r) und alphabetischen Registern über die achtbändige Materialsammlung; schließlich der Cod. theol. 1768, der, neben weiteren Druckmanuskripten Otts, eine bis 1659 reichende Vorstufe zu dem Druckmanuskript der *Annales Anabaptistici* enthält (Bl. 1r–114v).

Anhand des *Apparatus* läßt sich überprüfen, welche Quellen Ott zur Verfügung standen und woher diese stammten. Eine Reihe von Briefen auswärtiger Geistlicher und Gelehrter beziehen sich auf Anfragen Otts, ihm täuferische Schriften leihweise zur Verfügung zu stellen. Aus einem Brief des mit Ott verschwägerten Joh. Conradt Rollenbutz⁷⁷, Pfarrer in Hirzel, vom 8. Juli 1658⁷⁸ geht hervor, daß Ott auch versuchte, über nach Mähren ausgewanderte Zürcher Täufer Näheres über die Hutterer zu erfahren: „Betreffende darnach, wie ich mit dem Herren Schw<ager> geredt, wegen meines vettern, der sich auch zur widertäuferischen Sect bekendt, halt er sich vff zu Brozkou⁷⁹ in Mähren, da möcht ich gar woll wünschen botschafft dahin, vnd könnte meines erachten Herr David Gäsner, der Eysenkrämer, durch den ordinari botten, welcher selbiger orten her, welcher wochentlich zu wien ankombt, nach diserem ort fragen, sonst hat er sich vor diserem vffghalten zu S. Johann⁸⁰, auch ein widertäufer hof in Märhen glägen, der sonst woll be-

kandt, da köndte man durch mittel dises, des gantzen widertäuferischen wärens, wie es selbigen orten beschaffen bericht empfaen.“ Dieser Kontakt kam jedoch nicht zustande.

Über die von 1655 bis 1684 bestehende hutterische Niederlassung in Mannheim erkundigte sich Ott auf dem Amtswege, nämlich bei dem Gouverneur der Stadt, Henri Chignet. Dieser äußerte sich in seinem Antwortschreiben vom 31. Dezember 1656⁸¹ sehr lobend über die Hutterer. Über ihr Verhältnis zu den übrigen täuferischen Gruppen heißt es dort (ganz im Gegensatz zu den oben geschilderten irenischen Bemühungen Andreas Ehrenpreis’): „Horrent Anabaptistas, qui Deitatem Christi ventilant, et ab omnibus eorum sectis, Etiam Helveticis, distinguuntur.“ Der *Apparatus* enthält jedoch keinerlei Hinweise darauf, daß Ott mit den Mannheimer Hutterern direkt in Kontakt zu treten versuchte oder von dort hutterische Schriften erhielt.

III. SUB Hamburg, Cod. theol. 2208a.

Hans Kräl, *Gefängnislied*.

Peter Walpot, *Auszug aus den Fünf Artikeln*.

Ott erhielt die Handschrift von einem Doctor Schinzius als Geschenk⁸². In und um Zürich lebten zur Zeit Otts mehrere Pfarrer und Gelehrte dieses Namens. Als Vorbesitzer der Handschrift kommt am ehesten Johannes Schinz (1605–1670), seit 1631 Pfarrer zu Wald, in Frage⁸³, der sich während der Verfolgung der Täufer im Zürcher Umland in den Jahren 1635–1645⁸⁴ um die gütliche „Bekehrung“ der Täufer bemühte⁸⁵. Bei dieser Gelegenheit dürfte er den Täufern ihre Schriften abgefordert haben. Anscheinend war die Handschrift durch hutterische Missionsaktivitäten in Täuferkreise im Zürcher Umland gelangt.

Ott versah den zweiten Teil der Handschrift, der Walpots Auszug aus den *Fünf Artikeln* enthält, mit einer Paginierung und Kopfzeilen und beschäftigte sich eingehend mit der Handschrift. Der *Apparatus* enthält zahlreiche Verweise auf die Handschrift. In der nach Loci geordneten Aufstellung der täuferischen Lehrmeinungen in Cod. theol. 1766, Bl. 22r–99r ist sie systematisch ausgewertet⁸⁶. Ferner verglich er den Text der vorliegenden Handschrift genau mit einem heute verlorenen Exemplar der *Fünf Artikel*. Aus Otts Angaben läßt sich der Text dieses Exemplars weitgehend rekonstruieren, worauf unten näher einzugehen ist.

Beschreibung: Die Handschrift stammt vermutlich von 1596. Die Datierung ergibt sich aus dem spiegelbildlichen Abdruck der frischen Tinte, anscheinend eines jetzt verlorenen, eingelegten Zettels von der Hand des

Schreibers der Handschrift, auf Bl. *2v: „<...>m <...>mann Rader Dies Biechel | <ei>n zu Bindten | Geen Selowitz⁸⁷ | <1>.5:9.6.“ Papier in 12°, 128 Blatt (Bl. *1–*2 [moderne Bleistiftfoliierung] + Bl. 1–27 [sekundäre Foliierung in roter Tinte] + Bl. 28r–124r [von Ottius als pp. 1–192 paginiert, p. 88 doppelt gezählt] + Bl. 124v–126v [modern als pp. 194–198 paginiert])). Die Handschrift besteht aus zwei Teilen, Bl. *1–27 und Bl. 28–126. Die Lagenfolge ($I^{*2} + IV-1^7 + 2 \times IV^{23} + II^{27} | 12 \times IV^{124} + I^{126}$) deutet darauf hin, daß zwischen Bl. *2 und Bl. 1 das Titelblatt herausgerissen wurde, was bei hutterischen Handschriften sehr häufig der Fall ist. Blattgröße 9,5 x 7,5 cm. Ursprünglich leere Seiten: *1r–*2v; 27v; 125r–126v. Die Handschrift stammt von einer Hand. Auf Bl. 1r–27r ist ein Unterschied zwischen einer sehr geraden, der Druckfraktur ähnlichen Auszeichnungsschrift (für Überschriften und jeweils die erste Zeile der Liedstrophen) und einer leicht nach rechts geneigten Kursive feststellbar, während auf Bl. 28r–124v ausschließlich die gerade Schriftart verwendet ist. Verse sind nicht abgesetzt. In der rechten unteren Ecke jeder Seite Kustoden. Auf Bl. 28r–124v ist rote Tinte für jeweils den ersten Buchstaben jeder Seite und jedes Abschnitts und für die Paragraphenüberschriften (Bibelstellen) verwendet. Einfache Ornamente am Ende der Artikel über das Abendmahl (Bl. 51v; p.48) und die Obrigkeit (Bl. 98r;p.140). Die Handschrift hat einen Lederumschlag. Das auf der Innenseite mit Papier beklebte Lederstück ist Teil einer für einen Oktavband bestimmten, mit reicher Blindprägung verzierten Einbanddecke aus braunem Kalbsleder mit dem Spruchband VERBUM DOMINI MANET IN ETERNUM um ein rechteckiges Feld (ein Halbfertigprodukt der Buchbinde- werkstatt des [...]mann Rader in Selowitz?). Auf der Innenseite des Vorderdeckels: „Joh. Henr. Ottij | No 46“ und Exlibris Zacharias Conrad von Uffenbachs. Auf Bl. *2v Eintragung von J. H. Otts Hand: „Historie von Hans Krälen, ao. 1559. | item Peter Walpot von fünff hauptpunten“; Stempel der Hamburger Stadtbibliothek, 19. Jahrhundert. Von den übrigen Eintragungen von Otts Hand ist unten gesondert zu berichten.

Inhalt:

- [Bl. 1r–27r] Hans Kräl, Gefängnislied.

Ein schön Liedt von vnsern | Lieben Brueder hansen Kräl | vnd seiner erlitnen gefenck | nus vmb der götlichen war | heit willen Jm thon Es sein | doch sällig alle die | / Wie man die Ellephanten | singt.

Inc.: Hörent Jr aller liebsten | mein die ir seit in gottes gemein ... Expl.: ... zu der ewigen sall | igkeit die vns von gott ist | zue berait durch Jesum Christum | Amen. 45 Strophen, Akrostich: HANS KRAL GEFENGKNVS LIED WIE IM GOT BEIGSTANDEN N G D D.

- [28r: p. 1–124v: p. 194]: Peter Walpot, Auszug aus den Fünf Artikeln.
Ein Kurtze vnd doch grindt | lich rechte bezeugnuss aus heilig | er schrift
finfer artickel halben | vnsers Cristlichen glaubens / | Vom tauff abentmal
gmain | schafft das ein weltliche obrig | kait nit mag ein Crist sein vnd |
von der Eeschaidung / | Durch den lieben vnd getreu | en brueder vnd die-
ner Jesu | Cristi peter walpoten gestelt.
Inc.: Erstlich von waren | [28v: p. 2] Cristlichen tauf vnd wie der | Kinds
tauf dar wider ist / | Der Euangelist matheas beschre | ibt am 28. capitel
das Cri | stus zu seinen Jungern | gesagt ... Expl.: ... das der pundt mit got
taus | entmal mer gilt dan der pundt | mit der Ehe zwischen den Me | nschen
/ Amen.

Hans Kräls *Gefängnislied*, vermutlich 1559 oder kurz danach entstanden, ist von Rochus von Liliencron nach der Handschrift Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Guelf. 87.3. Aug. 12mo (geschrieben 1577/78), Bl. 75r–99r, ediert worden⁸⁸. Die Wolfenbüttler Handschrift enthält auf Bl. 1r–41r auch: „Kurtzer vnd doch ein rechter, gründtlicher, warhafftiger Außzug dreier Articl vnsers christlichen Glaubens, Tauff, Abentmal vnd Gemeinschafft durch den lieben getreuen Bruedern vnd Dienern Jesu Christi Peter Walbot“⁸⁹.

Der auf Bl. 28r–124v der Hamburger Handschrift enthaltene, von Peter Walpot „gestellte“ Text, „Ein Kurtze vnd doch gründtlich rechte bezeugnuss“, ist ein Auszug aus der anonym überlieferten Schrift *Die Fünff Artickel darumb der Gröst Streit ist zwischen vnns vnd der Welt*, die in mehreren Handschriften, u. a. in dem von Zieglschmid herausgegebenen *Großen Geschichtbuch*⁹⁰ und in der unten zu besprechenden Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. VII 1a, enthalten ist. Die *Fünf Artikel* wurden in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts verfaßt, um zu erweisen, „das es nit ist ein Glaub von Vierzig Jaren / Noch durch einen menschen / den Jacob Hueter oder andern erst erdacht oder auffkommen / Sonder durch Jesum Christum vnsern Herrn Vnnd Hailand / vnd durch seine heiligen Apostl vnd ir leer / Euangelij vnd schriffte“⁹¹. Daher werden alle Aussagen der *Fünf Artikel* aus der Schrift und dem als „unser Glaube“ zitierten Apostolicum abgeleitet. Im *Großen Geschichtbuch* ist ihr Text der Geschichte der Verfolgung von 1547 bis 1552 vorangestellt, „damit man sehe / das dises nit ein newer glaub ist / wie die welt fürwirfft / sondern endlich der alt glaub vnd leer Christi vnd seiner Apostlen“⁹², und „alle die aus vnser Gmain durch feur wasser oder schwert hingericht worden / das hat betroffen / vnd betrifft noch dise Artikel“⁹³. Ein Anhaltspunkt für eine Datierung der *Fünf*

Artikel in die 40er Jahre des 16. Jahrhunderts ist durch die Einfügung in den Eintrag für das Jahr 1547 also nicht gegeben.

Nur für die gekürzten Fassungen der *Fünf Artikel* in der Wolfenbüttler und der Hamburger Handschrift und in der Handschrift Olmütz, Staatliche Wissenschaftliche Bibliothek, Cod. 180, ist Walpot ausdrücklich als Autor genannt. Daß Walpot auch die vollständige Fassung der *Fünf Artikel* verfaßt hatte, ist sehr wahrscheinlich, aber bisher nicht bewiesen.

Hinsichtlich der *Fünf Artikel*, die in Dokumenten der Ehrenpreis-Zeit mehrfach als eine Art verbindliche Bekenntnisschrift der Hutterischen Brüder erwähnt sind, herrscht in der Forschung dadurch einige Verwirrung, daß Robert Friedmann 1967 einen sehr viel umfangreicheren anonymen Text, der in den Handschriften den Titel *Ein schön lustig büechlen ettlicher haubtartickhel vnsers christlichen glaubens* trägt, unter dem Titel *Peter Walpot, Das Große Artikelbuch* veröffentlichte⁹⁴. Friedmanns seit 1931 in einer Reihe von Publikationen geäußerte Ansichten über das literarische Verhältnis der *Fünf Artikel* zum *Schön lustig büechlen*⁹⁵ halten jedoch einer kritischen Überprüfung nicht stand: Bei den *Fünf Artikeln* und ihren verschiedenen Rezensionen handelt es sich nicht um gekürzte Fassungen des *Schön lustig büechlen*. Vielmehr benutzte der Verfasser des *Schön lustig büechlen*, neben weiteren Quellen und Vorlagen, auch die *Fünf Artikel*.

Der Wortlaut der Hamburger Handschrift zeigt auffällige Übereinstimmungen mit einem Text, der in einer 1680 in Amsterdam gedruckten Sammlung von Schriften Hans Dencks und Jörg Haugk von Juchsens enthalten ist⁹⁶ und dort den Titel trägt: *Schrifftmäßiger Bericht und Zeugnisse Betreffend Der rechten Christen-Tauffe / Abendmahl / Gemeinschaft / Obrigkeit / ect. und Ehestand / ect. Erstlich geschrieben Anno 1526 von H. D.*⁹⁷ Ein Nachwort behauptet, daß dieser Text „ein Manuscriptum [...] Hans Dencks seye / welches man / weil es noch niemals in den Druck kommen / seinen anderen Schriften denen Liebhabern zu gefallen / hier beyfuegen wollen“⁹⁸. Ludwig Keller und nach ihm Friedmann wiesen jedoch darauf hin, daß der Text nicht von Denck stammt, sondern hutterischen Ursprungs ist⁹⁹.

Die wichtigsten Abweichungen dieses Drucks vom Text in Cod. theol. 2208a sind der abweichende Titel, die teilweise abweichenden Zwischenüberschriften und geringfügige Auslassungen in dem Druck. Ferner sind in dem Druck nach dem zweiten, das Abendmahl betreffenden Artikel das Danklied „Wir dancksagen Dir, Herr Gott der Ehren“ und am Schluß, nach dem Artikel von der Ehescheidung, das Bekenntnislied „Wir glauben an den einigen Gott und lieben ihn von Herten“¹⁰⁰ eingefügt. Einige sinnstörende Fehler im Text von Cod. theol. 2208a finden sich auch in dem Druck von 1680, ande-

re haben zu weiteren Entstellungen durch Konjekturen geführt. Der Vergleich führt zu dem Ergebnis, daß der Text des *Schriftmäßigen Berichts* in dem Druck von 1680 (ausgenommen die dort eingefügten beiden Lieder) direkt oder indirekt von Cod. theol. 2208a abhängig ist, oder beiden Textzeugen eine gemeinsame Vorlage zugrunde liegt.

IV. SUB Hamburg, Cod. theol. 2208a und Cod. theol. 1761, ad ann. 1573, p. 3–8.

Abschriften Johann Heinrich Otts aus einer verlorenen Handschrift

Die 5. artikel des grösten streits zwischen vns vnd der Welt.

Die danksagung zum abendmal des Herren.

Bekendtnus der XII. artiklen Christlichen Glaubens, gsangsways.

Auf Bl. 27v von Cod. theol. 2208a findet sich folgende Eintragung von Otts Hand: „Eundem seq<uentem> Tractatum habet Cl<arissimus> D<octor> Wirzius ad Prae- | dicatores Pastor. cuius possessor erat Maria Lüten | eggerj. Ei titulus: Die 5. artikel des grösten | streits zwischen vns vnd der Welt. | 1. vom Tauff. | 2. vom Abendmal. | 3. von der Gmainschafft. | 4. von der Obrigkait. | 5. von der eheschaidung. | Defectus qui in hoc M<anu> S<cripto> [i. e., im Text von Cod. theol. 2208a] reperitur, invenies in M<anu> S<cripto> de anab<aptistis> ad annum 1573. [i. e., im *Apparatus*] | Paul Glock schreibt ein Epistul an Peter | Walpot zu Witling anno 1573, aliam anno 1576.“

Ott hatte den Text *Ein Kurtze vnd doch gründtlich rechte bezeugnuss* (Cod. theol. 2208a, Bl. 28r–124v) mit einer weiteren Handschrift, die sich im Besitz des Zürcher Theologen Hans Konrad Wirz (1606–1667), seit 1649 Pfarrer an Predigern¹⁰¹, befand, verglichen. Er stellte fest, daß es sich bei seiner Handschrift um eine verkürzte Fassung des in der Wirzischen Handschrift mit dem Titel *Die 5. artikel des grösten streits zwischen vns vnd der Welt* überschriebenen Textes handelte. Daraus zog er den (vermutlich berechtigten) Schluß, daß der in Cod. theol. 2208a, Bl. 28r, genannte Peter Walpot auch Verfasser des vollständigen Textes, also der *Fünf Artikel*, sei. Aus der ihm vorliegenden polemischen Schrift von Christoph Andreas Fischer, *Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel*, Ingolstadt 1607, S. 59¹⁰², kannte Ott dem Titel nach die beiden Episteln Paul Glocks an Peter Walpot von 1573 und 1576. So erhielt er das Jahr 1573 als ungefähren Anhaltspunkt für die Datierung der Walpotschen Schrift. Auf diesen Schlußfolgerungen Otts beruht seine Angabe in den *Annales*, S. 160, zum Jahr 1573: „Scriptum Hutteriani Petri Walpot, circa hoc tempus emittitur: Titulus: Bezeugnus aus der h. Schrifft fünff Articklen halben. Ei adjuncta Paul Glocks zehende Epistel an

Peter Walpot zu Witling. His subijcitur hymnus post S. communionem, et confessio in XII. Articulos.“

Die bei dem Vergleich der beiden Handschriften festgestellten Abweichungen und Textüberschüsse der Wirzschens Handschrift notierte er teils an den entsprechenden Stellen in Cod. theol. 2208a am Rand und zwischen den Zeilen, teils brachte er in Cod. theol. 2208a Verweiszeichen im Text an und notierte die Textüberschüsse in seiner Materialsammlung für das Jahr 1573, S. 3–8 (in zwei Spalten pro Seite). Otts Kollationen erwiesen sich als so gründlich, daß der Text der Wirzschens Handschrift in seinem ungefähren Wortlaut rekonstruiert werden konnte. Er stimmt weitgehend mit dem im *Großen Geschichtsbuch* und der Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. VII 1a, enthaltenen Text der *Fünf Artikel* überein.

Als Vorbesitzerin der Wirzschens Handschrift nennt Ott in der oben zitierten Notiz eine Maria Lüteneggerin. Zwei täuferische Frauen dieses Familiennamens aus Bäretswil, die schließlich nach Mähren auswanderten, werden in Zürcher Täuferakten zwischen 1633 und 1654 mehrfach erwähnt¹⁰³.

Die Handschrift enthielt folgende Texte¹⁰⁴:

- [Cod. theol. 2208a, Bl. 27v] Die 5. artikel des grösten streits zwischen vns vnd der Welt. 1. vom Tauff. 2. vom Abendmal. 3. von der Gmainschafft. 4. von der Obrigkait. 5. von der eheschaidung. Inc. [Cod. theol. 2208a, Bl. 28r]: [Erstlich von waren Cristlichen tauf vnd wie der Kinds tauf dar wider ist | Der Euangelist matheas beschreibt am 28. capitel das Cristus zu seinen Jungern gesagt / Mir ist geben aler gewalt im himel vnd auff erden ...] Expl. [Cod. theol. 2208a, Bl. 124v]: [... das der pundt mit got tausentmal mer gilt dan der pundt mit der Ehe zwischen den Menschen / Amen].
- [Cod. theol. 1761, ad ann. 1573, p. 7a]: Die Danksagung zum Abendmal des Herrn. Inc.: Wir danksagen dir Herr Gott der ehren, der du vns alle | thust ernehen ... Expl.: ... der Geist gibt das leben, also | wird vns der leib Christi geben. Amen. 7 Strophen.
- [Cod. theol. 1761, ad ann. 1573, pp. 7b–8a]: Bekandtnus der XII. artiklen Christlichen | Glaubens. | gsangs weys. Inc.: Wir glauben in den ainen Gott, vnd lieben ihn von | hertzen ... Expl.: ... der Herr kennt all ihr namen, | vnd ewigs leben Amen. 3 Langstrophen.

Die beiden Lieder wurden laut J. Beck¹⁰⁵ bei den Abendmahlsfeiern der Hutterischen Brüder gesungen. Sie sind in mehreren hutterischen Handschriften zusammen mit den *Fünf Artikeln* oder anderen dogmatischen Traktaten überliefert und wurden auch dem Neudruck von Peter Riedemanns *Rechenschafft* durch die Hutterischen Brüder in Amerika beigelegt¹⁰⁶.

Die *Danksagung* stammt entweder von Thomas Müntzer oder von Hans Hut und war im oberdeutschen Täufertum weit verbreitet¹⁰⁷.

Das *Bekendtnus der XII. artiklen Christlichen Glaubens* beruht auf dem sog. Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und ist von hohem poetischem Wert, vor allem durch die Erweiterung des Artikels von Gott dem Schöpfer durch eine Schilderung der Schöpfung nach Gen. 1. Als Verfasser nennen hutterische Quellen teils einen „S. B.“¹⁰⁸, teils einen Sigmund Widemann¹⁰⁹. Es wurde durch den zwischen 1532 und 1548 tätigen Drucker Hans Guldenmundt in Nürnberg (4 Blätter in 8°)¹¹⁰ und noch einmal um 1555 durch Valentin Neuber in Nürnberg (ebenfalls 4 Blätter in 8°) gedruckt¹¹¹. Valentin Neuber war 1548 durch Heirat in den Besitz der ehemaligen Offizin des 1527 in Leipzig verbrannten Druckers Hans Hergot, der für Thomas Münzer und Hans Hut gearbeitet hatte, gekommen¹¹². Dadurch ist eine wie auch immer geartete Verbindung Neubers mit täuferischen Kreisen denkbar, unklar bleibt aber, in wessen Auftrag er 1555 das täuferische Lied druckte. Das Lied findet sich auch im *Ausbund* und enthält dort eine die Höllenfahrt Christi betreffende Erweiterung, die den Strophenbau stört¹¹³. Die in hutterischen Handschriften enthaltene Textfassung stimmt dagegen weitgehend mit den beiden Drucken überein.

V. SUB Hamburg, Cod. theol. 2208a, Bl. 124v.

Notiz Otts über eine verlorene Handschrift der *Fünf Artikel*

Ott kannte noch eine weitere Handschrift der *Fünf Artikel*, wie aus einer Notiz am Ende seiner Handschrift (Cod. theol. 2208a, Bl. 124v) hervorgeht: „Aliud exemplar extat apud D<octorem> Moerik<ofer?> geschriben l anno 1613. durch Wentzel N. weber zu K<lein> l Nembschitz¹¹⁴.“ Bei dem Besitzer der Handschrift handelte es sich vermutlich um Johann Georg Mörikofer (1621–1661), seit 1646 Pfarrer in Bischofszell¹¹⁵.

Ein Auszug aus den *Fünf Artikeln*, vermutlich eine Abschrift von der Hand eines Zürcher Theologen, ist auch in dem Sammelband B 34 (78) der Zentralbibliothek Zürich enthalten¹¹⁶. Die starke Verbreitung der *Fünf Artikel* unter den Täufern des Zürcher Umlandes um die Mitte des 17. Jahrhunderts zeugt von den missionarischen Bemühungen der Hutterer in dieser Region. Deren Erfolg wird durch die zahlreichen Nachrichten über die Auswanderung von Täufern aus dem Zürcher Umland nach Mähren bestätigt¹¹⁷.

VI. SUB Hamburg, Cod. theol. 1760, ad ann. 1547, pp. 1–29.

Abschrift einer verlorenen hutterischen Handschrift

Geschichte der Verfolgung 1547–1552.

Jacob Huter, *Die letzte Epistel an die Gemeinde Gottes in Mähren.*

Jacob Huter, *Epistel an die Gefangenen zu Hohenwart.*

Als Antwort auf einen verlorenen Brief, in dem er um Auskunft über die Wiedertäufer im Allgäu und in Mitteldeutschland gebeten hatte, erhielt Ott von seinem angeheirateten Verwandten Johann Christoph Faesi (1626 bis 1693)¹¹⁹, von 1650 bis 1658 Pfarrer in Grönenbach in Bayern, einen Brief (Grönenbach, 9. September 1659), dem eine hutterische Handschrift zur leihweisen Benutzung beigelegt war¹²⁰. Faesi war ein Verwandter des 1629 verstorbenen Dekans Jost Wagner in Bäretswil, der anscheinend eine Darstellung der Täufergeschichte geplant hatte, und spricht Ott als Fortsetzer der von Wagner unvollendet hinterlassenen Werkes an¹²¹. Darüber, ob die beigelegte Handschrift aus dem Nachlaß Wagners stammt, oder ob er sie selber in Grönenbach erworben hatte, macht Faesi keine Angaben. Er beschreibt die Handschrift folgendermaßen: „Praesto nunc Libellum hunc M. Sc. vides, qui historiam Persecutionis Anabaptisticae quinquennalem, initio ab anno 1547. facto, et binas Epistolas Consolatorias Jacobi Hutteri, Apostoli cuiusdam Anabaptistici, continentem, aliquot tamen pagellis mancum“. Diese Lücke von mehreren Seiten ist in Otts Abschrift, p. 1, angezeigt. Da der Text der Verfolgungsgeschichte auch im *Großen Geschichtsbuch* enthalten ist¹²², läßt sich der Umfang der Lücke abschätzen¹²³. Wenn es sich bei Faesis Handschrift um ein Oktavformat gehandelt hat, entspricht der fehlende Text acht Seiten, also vermutlich den beiden mittleren Doppelblättern der ersten Lage.

Ott erwähnt die Handschrift mehrfach in den *Annales*, z. B. S. 109: „Prostat M. S. martyrologium Anab. des Moravis, Ungaris, etc. An. 1547. postquam coetus Domini (Anab.) auctus in Moravia, Ferdinandus [...] vertere solum iussit“, und S. 113: „Huic historiae subjiciunt Epistolas Jacobi Hutteri ad coetum Dei in Moravia [...] ex comitatu Tirolensi per fratrem Jeronymum. Aliam dedit ipse cum coeteris Ministris [...] ex Moravia von Auspitz ad eos, qui captivi tenebantur [...] in Hochenwerth“.

Inhalt der Abschrift:

- [p. 1] Otts Wiedergabe des Titelblattes: Martyrologicum [sic!] Anabaptisticam [sic!] de fratribus Moravis, Ungaris etc. Praefat[io]. 2. Tim. 3.12. alle die gott selig <läben wöllend in Christo Jesu / müssen verfolgung leyden.> Rom. 8.17. <Sind wir dan Kinder / so sind wir auch erben namlich

Gottes erben / vnd miterben Christi / so wir anders mitleydend / auff das wir auch mit zur herrligkeyt erhaben werdind¹²⁴.

- [pp. 1–15] Geschichte der Verfolgung 1547–1552.

Inc.: A<nn>o .1547. da die Gmain des Herren an der zal etwas zugenommen, vnd der Herr | die seinigen gesamlet, sonderlich auß den orten Tütscher landen, da gab ihnen der | Herr auch platz darzu in disem Margraffthum Marhern, daß sy da wohnten in | haußhaben nach Christlicher gmain-schafft: da möcht der Satan nit lang zusehen, | verklagt sy (gleich dem frommen Job) nach seiner nydischen art, immerzu, | sy hetten leicht fromm sein, weil sy also beysamen weren ... Expl.: ... darzu man nit steht, nach glegenheit hat. Nun aber hat G<ott> | wider alle glegenheit geben: Jhm sey der preiß vnd ewigs lob.

- [pp. 16–24] Jacob Huter: Der 4. Brief an die Gemeinde in Mähren, gesandt durch Hieronymus Käls, Tirol, 1536.

Die Epistel Jacob Hutters an die | Gemaind Gottes in Mähren.

Inhalt. | Seinen bruff zeigt er hie erstlich, mit sampt der trübsal an [...] wünschet ihnen den gruß vnd vil gnad von G<ott>.

Inc.: Jacob ein knecht vnd Apostel J<esu> Christi, vnd diener aller seiner | außerwelten heiligen hin vnd wider ... Expl.: ... vnd gesegne eüch vom himmel herab, mit seinem | gnadenreichen H<eiligen> geist, durch J<esum> Chr<istum> immer vnd ewiglich Amen. | Gesandt auß der Graffschafft Tyrol, durch den Bruder | Jeronimo.

- [pp. 24–29] Jacob Huter: Der Brief an die Gefangenen zu Hohenwart in Niederösterreich, Auspitz in Mähren, 1534.

Die Epistel Jacob Huetters an die gefangnen | des Herrn gen Hochenwert. Inhalt. | Er wünschet ihnen gnad vnd danket G<ott> [...] auch entbüt er ihnen den gruß.

Inc.: Jacob ein diener J<esu> Ch<rist>i, sampt anderen dienern, vnd der gantzen gmein G<ottes> ... Expl.: ... durch vnsern H<errn> J<esum> Ch<ristu>m dem sey | abermal von hertzen lob vnd ehr vnd preiß gesagt zu ewigen zeiten amen. | Geschriben von Auspitz auß Mähren.

Ott schrieb die Handschrift vollständig und, wie sich aus dem Vergleich seiner Abschrift mit dem *Großen Geschichtsbuch* ergibt, sehr sorgfältig ab. Seine der Abschrift vorangestellte Notiz „Stylo in melius formato est descriptum“ [p. 1] bezieht sich nur auf die Orthographie und ganz vereinzelte stilistische Änderungen gegenüber der Vorlage.

Die Geschichte der Verfolgung von 1547 bis 1552 ist eine selbständige literarische Einheit, die von den Verfassern bzw. Kompilatoren des *Großen Geschichtsbuches*, Hans Kräl und Hauprecht Zapff¹²⁵, in ihre annalistische

Darstellung der Gemeindegeschichte eingefügt wurde. Otts Abschrift ist der einzige Textzeuge für die von Zapff benutzte Quellschrift und ist daher für die noch zu leistende quellenkritische Analyse des *Großen Geschichtbuches* von großer Bedeutung. Die *Beschreibung des grossen trüebals vnnnd veruolung über die gmain / so inn Märhern vnnnd Hungern schwärlich ergangen / vnnnd biß ins fünfft Jarlanng weret*¹²⁶, ist eingerahmt von einem „Prolog im Himmel“ und einer Schlußdoxologie. Der Verfasser und der ursprüngliche Titel der Schrift werden in Otts Abschrift nicht genannt. Der Verfasser gibt als Zweck seiner Schrift an, er habe sie „geschriben zur gedechtnus, vnd sonderlich auch, O ihr nach kommende, denen G<ott> rüwige zeiten gibt, das wir nit mainen, das es immerzu also sein vnd bleiben wird, vnd das wir im selben, so vns G<ott> auch zeitlich segnet, sehr dankbar seyen“ (p. 15, vergl. Zieglschmid, Chronik, S. 338f.). Die Zeit der Abfassung, „jetz in der guten zeit“ (ibid.), liegt einige Zeit nach dem Ende der Verfolgungen, aber noch zu Lebzeiten vieler Augenzeugen, zu denen der Verfasser sich selbst nicht ausdrücklich zählt: „Es wurd vil zu lang wenn man alles solt verzellen, von anfang, vnderschiedlich, wie es vilmals ergangen ist, vnd was ihnen begegnet, wie es dann gar vil, so mit vnd bey gewesen, gnugsam so vil baß wißend“ (p. 13, vergl. Zieglschmid, Chronik, S. 337). Auf eine Entstehung nach 1561, dem Jahr, als die Liechtensteiner die Herrschaft Nikolsburg verloren, könnte die Erläuterung zu dem Namen Liechtenstein hindeuten, dieses Geschlecht sei „dazumal Herr auff Nücolspurg“ gewesen (p. 10, die Angabe fehlt im *Großen Geschichtbuch*). Der Verfasser folgte vor allem drei Quellen, die noch während der Verfolgung entstanden waren, nämlich den Liedern „Ach Gott und Herr, sieh ab die Gfähr / Mit deren wir umfagen sind“ von Wolf Sailer (gest. 1550)¹²⁷, „Nun höret alle eben / In diesem Jammertal“ von Hans Schlegel (gest. 1587 als Diener des Wortes zu Mascovitz, d.i. Mackovice bei Znaim)¹²⁸ und „Nun merket, was ich singen will / Von Leid und großen Schmerzen“ von Michel Kramer (gest. 1551 als Diener der Notdurft zu Pobudin im damaligen Oberungarn)¹²⁹.

Die beiden Briefe Jacob Hutters sind auch in zahlreichen anderen Handschriften enthalten¹³⁰. Eine Besonderheit sind die den Briefen vorangestellten Inhaltsangaben, ähnlich wie im sog. Montana- oder Braitmichel-Codex DH. 1 (von 1566), derzeit vermutlich in Privatbesitz bei den Lehrerleuten in Montana, und der Handschrift Bratislava, Lycealbibliothek, Cod. 305 kt. (von 1618).

Ott kannte außer den beiden Briefen, die in Faesis Handschrift enthalten waren, noch einen weiteren Brief Hutters, den Sendbrief an den Landeshauptmann von Mähren von 1535, aus dem Druck: Christoph Andreas Fischer,

Vier und funffzig Erhebliche Vrsachen / Warumb die Widertauffer nicht sein im Land zu leyden, Ingolstadt 1607, S. 41–50.¹³¹

VII. SUB Hamburg, Cod. theol. 1760, ad ann. 1560, pp. 5–47.

Vermutlich Abschrift aus der Handschrift Zürich, Zentralbibliothek, A 67 (82), pp. 191–241.

Claus Felbinger, *Rechenschaft*.

Claus Felbinger, *Sendbrief an die Gemeinde in Mähren*.

In den *Annales*, S. 135 f., teilt Ottius einige Auszüge aus der Rechenschaft Claus Felbingers mit. Felbingers Rechenschaft und sein Sendbrief waren Ott in einer von mehreren Zürcher Theologen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts zusammengestellten Materialsammlung in der Zürcher Stadtbibliothek, heute Zentralbibliothek Zürich, Folio-Sammelband A 67 (82), pp. 191–241¹³², zugänglich.

Ott schrieb die Texte nur teilweise (pp. 5–12) selbst ab, der Rest stammt von zwei anderen Händen (pp. 12–36; 37–47).

Die Abschrift beinhaltet:

- [pp. 5–21] Claus Felbinger, *Rechenschaft*, Landshut 1560.
Ein abschriftt der rechenschaft des glaubens, die | Claus Felbinger dem Herrn zu Landtshut, mit sampt seinen | mitgefangnen brüdern gäben vnd zugestellt hat.
Inc.: Lieben Herren vnd verwalter diß orthes zu Landshut. Die weil es G<ott> nun also gefügt | hat ... Expl.: ... darvon dann meldung gethan Wirt | in Röm. am 1. cap. 1. cor. 6. Galat. 6. Eph. 1. Apoc. 21. 22. | Von mir Claus Felbinger¹³³.
- [pp. 21–47] Claus Felbinger, *Sendbrief an die Gemeinde in Mähren*, Landshut 1560.
Ein sendbrieff von Claus Felbinger aus seiner gefencknuß ge- | schriben Ann die gmain Gottes Jnn Märren.
Inc.: Die göttlich genad auch sein Himlischer seggen, sambt der Würcklichen | kraft ... Expl.: ... sein Heilige Warheit in vns schlechte vertädiget, | allen frommen zu einem trost¹³⁴.

VIII. Anhang: Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. VII 1a.

Die Fünf Artikel.

Andreas Ehrenpreis, *Antwort an Daniel Zwicker in Danzig*, Sabatisch, September 1650.

Hans Schmid, gen. Raiffer, *Lied von der Gemeinschaft*.

Ein eingelegter Notizzettel eines früheren Benutzers des Hamburger Cod. theol. 2133 führte auf die Spur einer weiteren bisher unbekannten hutterischen Handschrift in der Universitätsbibliothek Heidelberg, die hier aufgrund eines Mikrofilms der Handschrift und einer Beschreibung von Prof. Ewald Jammers, des ehemaligen Leiters der Handschriftenabteilung der UB Heidelberg¹³⁵, provisorisch beschrieben werden soll.

Beschreibung: Die Herkunft der Handschrift ist unbekannt. Die Datierung ergibt sich aus der Jahreszahl 1655 in der Lederpressung des vorderen Einbanddeckels. Papier in 12°, 202 Bll. (Bl. 1*-2* [moderne Bleistiftfoliierung] + Bl. 1-199 [originale Foliierung] + Bl. 200* [moderne Bleistiftfoliierung]). Die Lagen (1^{2*} + 25 x IV²⁰⁰) sind vom ersten Quaternio an in der Art gleichzeitiger Drucke gezählt. Format 10 x 7,5 cm. Kursivschrift von einer Hand. Der Druckfraktur ähnliche Auszeichnungsschrift, meist noch zusätzlich in roter Tinte unterstrichen, für Titel, Überschriften und Hervorhebungen im Text. Auf Bl. 1v-93r Kopfzeilen (Tauf, Abentmal, Gemeinschafft, Obrigkeit, Eeschaidung). Kustoden in der rechten unteren Ecke der Versoseiten. Verse nicht abgesetzt. Eintragungen eines früheren Besitzers, alle von einer Hand: Auf Bl. 2*v: „Author videtur p. 191. | Andreas Ehrenpreiß. in dem briff | an Daniel Zwicker <...> von | Dantzig a<nn>o 1650. gebunden 1655. | vf der decken“. Bl. 58r auf dem unteren Rand eine Anmerkung zu dem im Text zitierten Vers 1. Chron. 22, 8: „das kan auch in praesenti ge- | dolmetscht werden: er führe krig v<nd> habe keine ruh darzu“. Bl. 93v auf dem oberen Rand: „Andreas Ehrenpreiß“. Bl. 199v: „confer Rogers Bekeerde Bürger | contra hanc communitatem p. 28. 29“¹³⁶. Im Text zahlreiche Anstreichungen. Auf Bl. 1r Stempel „Bibliothek zu Heidelberg“, 19. Jahrhundert. Originaler Einband, dunkelbraunes Kalbsleder, Blindpressung mit Datum 1655 auf der Vorderseite.

Inhalt:

- [Bl. 1r-93r] Die Fünf Artikel.

Die fünff Artickel / des | grösten streits / Zwischen | vns / vnnd der welt. | Vom Tauff. | Abentmal. | Gemeinschafft. | Obrigkeit. | Eeeschaidung. | Ephes: 4. | Es ist nur ein leib vnd ein | geist / ein Herr / ein Glaub / | ein Tauff / ein Gott vnd | Vatter vnser aller / der da [Bl. 1v] ist über vns all / vnd durch | vns all / vnd in vns allen.

Inc.: Vom waren Christlich- | en Tauff. vnd wie der | Kindstauff darwider ist. | Math. 28. | Spricht Christus. Mir | ist geben aller gwalt ... Expl.: ... das der Bundt | mit Gott tausentmal mer | gilt / dan der bundt der Ee mit den menschen. Amen.

- [Bl. 93v–191r] Andreas Ehrenpreis, Antwort an Daniel Zwicker in Danzig, Sabatisch, September 1650.
An Daniel Zwicker Zu | Däntzick / auff sein Schreiben | der ander Brieff / Jm | Septembris. | Anno 1650.
Inc.: Gnad / Frid vnd Göttlichen | Segen / zu der ewig wehren- | den freüß ... Expl.: ... allen denen die es von her- | tzen begeren / durch Jeßum | Christum vnßern Herren | vnd hailand. Ewiglichen. | Amen. Amen. | Anno.1650. Jm September | Andreas Eerenpreiß.
- [Bl. 191v–199v] [Hans Schmid, gen. Raiffer:] Lied von der Gemeinschaft, entstanden im Gefängnis in Aachen 1558.
Ein Schöns Lied: Von | der gemeinschaft: Jm thon | der wachter auff der | Zinnen. | 1558.
Inc.: 1 Mein eiffer thuet mich | dringen: O Gott gib mir dein | krafft ... Expl.: ... aus dem leidt das | ich hane / Jn das ver- | haissen landt. | Amen.
34 Strophen¹³⁷.

Auch diese Handschrift ist im Zusammenhang der Kontakte zwischen Andreas Ehrenpreis und den Danziger Socinianern entstanden. Sie bestätigt, daß unter den von Ehrenpreis häufig erwähnten *Fünf Artikeln* der hier vorliegende Text, der bis auf geringe Abweichungen mit den im Großen Geschichtsbuch enthaltenen *Fünf Artikeln* übereinstimmt, zu verstehen ist, und nicht das von Friedmann unter dem irreführenden Titel *Das Große Artikelbuch* herausgegebene *Schön lustig büechlen*.

Die Antwort an Daniel Zwicker [Bl. 93v–191r] enthält auf Bl. 101r–106r einen in der Ausgabe von Josua Hofer durch den Ausfall eines Doppelblattes in der Vorlage fehlenden Abschnitt¹³⁸.

Schluß

Der Natur der untersuchten Dokumente entsprechend, werfen die Ergebnisse dieser „Nachlese“ an einem der Täuferforschung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bekannten Bibliotheksstandort Licht auf recht verschiedenartige Probleme des hutterischen Schrifttums. Einige Punkte sind hervorzuheben:

- (1) Nicht nur in Hamburg, sondern auch in Zürich und Heidelberg sind noch hutterische Handschriften (bzw. Abschriften von solchen) vorhanden, die bisher in der Täuferforschung keine Beachtung gefunden haben.
- (2) Der mutige und belesene Vorsteher Andreas Ehrenpreis nimmt, wie sich aus seinen Briefen und Traktaten erkennen läßt, eine bemerkenswerte Position unter den Irenikern des 17. Jahrhunderts ein.

(3) Es konnte, am Beispiel der hutterischen Texte, auf die Bedeutung des umfangreichen Materials aus dem Nachlaß Johann Heinrich Otts in der SUB Hamburg hingewiesen werden.

(4) Bei mehreren der untersuchten Handschriften ließ sich die Provenienz bis in den Kontext der hutterischen Mission im Zürcher Umland in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zurückverfolgen.

(5) Für die Geschichte der hutterischen Theologie ist vor allem die Identifizierung der *Fünf Artikel* von Interesse.

Für die weitere Forschung lassen sich drei Aufgaben formulieren, nämlich eine neue, gründliche Bestandsaufnahme des vorhandenen bzw. zugänglichen handschriftlichen Materials, die Erstellung kritischer Textausgaben und schließlich die Zusammenfassung der Ergebnisse in einer „Geschichte der hutterischen Literatur“.

- 1 Diese Abschrift befindet sich jetzt in Brünn, Mährisches Landesarchiv, Handschriftensammlung, Cod. 528.
- 2 In: Gregor Wolny OSB, Die Wiedertäufer in Mähren, Archiv für die Kunde österreichischer Geschichts-Quellen 5 (1850), S. 67–138.
- 3 Der Sekretär der Londoner Baptist Missionary Society, Edward Bean Underhill, ließ im Sommer 1851 durch Gottlieb Schnaller aus St. Gallen eine weitere Abschrift herstellen (vergl. die Eintragung in Cod. theol. 2133, Bl. 1r), benutzt in den Fußnoten zu: E. B. Underhill, A Martyrology of the Churches of Christ, Commonly Called Baptists, During the Era of the Reformation, Bd. 2, London 1853 (Übersetzung von: Tieleman Jansz van Braght, Het bloedig Toonel der Doopsgezinde en weereeloose Christenen, Dordrecht 1660). Cod. theol 2133 wird auch erwähnt von: E. G. Vogel, Von einigen handschriftlichen Quellen zur Geschichte der Hutterischen Brüder, Serapeum 15 (1854), S. 55–58, und wird häufig zitiert in: Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Leipzig 1870.
- 4 Vergl. Josef Beck, Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883 (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abt.: Diplomataria et Acta, Bd. 43).

- 5 Robert Friedmann und Adolf Mais, *Die Schriften der huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667*, Wien, Graz, Köln 1965 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, Bd. 86).
- 6 Vergl. Leonard Gross, *Newly Discovered Codices of the Hutterites*, MQR 42 (1968), S. 149–155 (zwei Manuskripte); Maria H. Krisztinkovich, *Hutterite Codices Rediscovered in Hungary*, MQR 44 (1970), S. 114–122 (sechs Manuskripte und ein nichttäuferischer Druck mit huterischer Besitzereintragung); John S. Oyer, *A Newly-Discovered Hutterite Codex at Copenhagen*, MQR 44 (1970), S. 122–125; Gottfried Seebaß, *A Recently Discovered Hutterite Codex of 1573*, MQR 48 (1974), S. 255–264. Die Herkunft einer derzeit im Conrad-Grebel-College, Waterloo, Ontario, Canada, deponierten Handschrift, vergl. Werner O. Packull, *A Seventeenth-Century Hutterite Codex: A Description*, *Canadian Journal of History* 65 (1991), S. 373–378, konnte 1996 von Matthias H. Rauert, Pécs/Ungarn, im Rahmen eines Entwurfs für einen Drelleler-Werkkatalog geklärt werden. Es handelt sich um einen Codex Drelleler von 1654, der sich früher in Bonhomme, South Dakota, befand. Dort war die Handschrift A. J. F. Zieglschmid zugänglich, vergl. A. J. F. Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca, N.Y., 1943, S. 902 u. ö.; ders., *A Song of Persecution in Velke Levary*, MQR 17 (1943), S. 151–164. Friedmann, *Schriften*, S. 67, listete die Handschrift ohne Standort auf. Dazu vergl. M.H. Rauert, Erwählung durch Leiden, unveröffentlichtes Computer-Manuskript vom 8. 3. 1997, S. 22.
- 7 Für ihre sachkundigen Auskünfte und große Hilfsbereitschaft sei den Mitarbeitern der Handschriftenabteilung der SUB Hamburg, insbesondere Frau Dr. Eva Horváth, herzlich gedankt. Im folgenden sind die gedruckten Handschriftenkataloge der SUB Hamburg ständig benutzt: Peter Jörg Becker, *Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 1. Die Foliohandschriften [Cod. theol. 994–1251]*, Hamburg 1975 (Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Band II.1.); Nilüfer Krüger, *Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 3. Quarthandschriften und kleinere Formate (Cod. theol. 1752–2228)*, Hamburg 1993 (Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Band II.3.).

- 8 Vergl. Friedmann, *Schriften*, S. 84, der Cod. theol. 2208b aufgrund von brieflicher Mitteilung der SUB Hamburg von 1963 als verschollen aufgeführt. Friedmanns Angaben folgte Gross, *Newly Discovered Codices*, S. 150.
- 9 Zu Krohn vergl. H. Schröder, *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, Bd. 4, Hamburg 1866, S. 207–209; W. Jensen, *Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation*, Hamburg 1958, S. 214.
- 10 B. N. Krohn, *Geschichte der Fanatischen und Enthusiastischen Wiedertäufer vornehmlich in Niederdeutschland. Melchior Hofmann und die Secte der Hofmannianer*, Leipzig 1758.
- 11 Vergl. Chr. Petersen, *Geschichte der Hamburgischen Stadtbibliothek*, Hamburg 1838, S. 84.
- 12 Zu Schelhorn vergl. Friedrich Braun, *D. Johann Georg Schelhorns Briefwechsel*, München 1930 (*Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte*, Bd. 5).
- 13 Joh. Conrad Füeslin, *Brief an Krohn, Veltheim*, 21. 6. 1759, Cod. theol. 1208, Bl. 177–178.
- 14 Notiz Krohns, Cod. theol. 1208, Bl. 260r. Zu Hermann vergl. Johann Georg Meusel, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller*, Bd. 5, Leipzig 1805, S. 401f.
- 15 Hermann, *Brief an Krohn*, Memmingen, 29. 4. 1760, Cod. theol. 1209, Bl. 47–49. Hermann nennt als Preis 20 Reichstaler.
- 16 Cod. theol. 1209, Bl. 49r. Übrigens besaß Schelhorn noch mindestens eine weitere huterische Handschrift, die Leonhard Dax' Verantwortung vor dem Superintendenten zu Alzey (1567) enthielt, aus der sein Sohn Auszüge veröffentlichte, vergl. Joh. Georg Schelhorn d. J., *Sammlung für die Geschichte, vornehmlich zur Kirchen- und Gelehrten-geschichte*, Nördlingen 1779, Bd. 1, S. 380–399.
- 17 Hermann, *Brief an Krohn mit einer Liste der übersandten Handschriften und Bücher*, Memmingen, 21. 6. 1760, Cod. theol. 1209, Bl. 88–93. Schelhorn, *Quittung über den Empfang von 75 Reichstalern von Krohn*, Memmingen, 19. 6. 1760, Cod. theol. 1209, Bl. 95.
- 18 Zum Schicksal der Bibliothek Schelhorns vergl. Braun, *Schelhorns Briefwechsel*, S. 63, Anm. 18. In der Stadtbibliothek Memmingen ist die

- Handschrift nach einer brieflichen Auskunft von Herrn Heimatpfleger Uli Braun vom 25. 3. 1997 nicht nachweisbar.
- 19 Zu Kern vergl. Meusel, Lexikon, Bd. 6, Leipzig 1806, S. 469f.
 - 20 Feuerlein, Brief an Krohn, Göttingen, 31. 3. 1765, Cod. theol. 1209, Bl. 246–248, die zitierte Stelle Bl. 246r.
 - 21 Zu Klein vergl. Meusel, Lexikon, Bd. 7, Leipzig 1808, S. 61.
 - 22 Feuerlein, Brief an Krohn, Göttingen, 11. 4. 1765, Cod. theol. 1209, Bl. 249–250, die zitierte Stelle Bl. 249r–v. Zu Georg Petermann vergl. Meusel, Lexikon, Bd. 10, Leipzig 1810, S. 329.
 - 23 Vergl. Gross, *Newly Discovered Codices*, S. 152–155. Da in der der Handschrift S. A. IV. 46 die rechte untere Ecke Bl. 1 fehlt, konnte Gross, ebd., S. 155, das Gedicht nur unvollständig abdrucken. Die betreffenden letzten fünf Zeilen lauten in Cod. theol. 2208b, Bl. *3v: „Das sol der rechte glauben sein, | Gottes wort sagt darzu Ja oder Nein. | Deß hat man hie kurtzen bericht, | Vnd bezeugt es das ware Liecht, | Wer anderst hat ein klars gesicht.“
 - 24 Die Hutterischen Episteln 1527 bis 1763, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 4, Elie, Manitoba, 1991, S. 242–332.
 - 25 Vergl. Friedmann, *Schriften*, S. 17. Die Angabe Friedmanns, Ms. III-188 sei in der Lederpressung des Einbandes auf das Jahr 1652 datiert, steht im Widerspruch zu dem Abfassungsdatum, das sich aus dem Text des Hamburger Cod. theol. 2208b ergibt.
 - 26 Enthalten im *Großen Geschichtsbuch*, vergl. Zieglschmid, *Chronik*, S. 269–316.
 - 27 Nach der Handschrift Berlin, Staatsbibliothek der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Msc. Germ. 4^o 1977, ediert in: *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II*. Unter Benutzung der von Lydia Müller gesammelten Texte hg. von Robert Friedmann, Gütersloh 1967 (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XII), S. 49–318; dort S. 116–122 die in *Bericht vnd Bekantnus* benutzten Kirchenväterzitate.
 - 28 In der Handschrift Bratislava, Lycealbibliothek, S. A. IV. 46, ist hinter dem Artikel über die Obrigkeit noch der vollständige Artikel über die Ehescheidung aus den *Fünf Artikeln* eingefügt, ebenso anscheinend auch in der Handschrift Alba Iulia, Bibliothek des Batthyaneums, Ms. III-188.

- 29 Nach einer ungenannten Handschrift in sprachlich modernisierter Fassung herausgegeben von Josua Hofer, in: Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, Elie, Manitoba 1988, S. 339–358.
- 30 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 359–371.
- 31 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 372–376.
- 32 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 377–416. Auch enthalten in der unten zu besprechenden Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Sal. VII 1a.
- 33 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 417–426.
- 34 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 604–626.
- 35 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 340.
- 36 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 357.
- 37 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 352.
- 38 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 355.
- 39 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 353.
- 40 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 356.
- 41 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 349.
- 42 Beck, Geschichts-Bücher, S. 468.
- 43 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 359.
- 44 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 376.
- 45 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 418.
- 46 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 418f. Die *Geschichte der Verfolgung von 1547–1552* war auch in der unten, Abschn. VI., zu besprechenden verlorenen Handschrift enthalten.
- 47 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 424.
- 48 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 424f.
- 49 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 425.
- 50 Beck, Geschichts-Bücher, S. 486–488.
- 51 Dies wurde im März 1997 durch einen Vergleich des Hamburger Codex mit Photokopien aus der Handschrift Esztergom, Primatialbibliothek, MSS. III 146 (= Becks Codex „X“) von Matthias H. Rauert festgestellt.
- 52 Abgedruckt bei Beck, Geschichts-Bücher, S. 488–492.

- 53 Vergl. Martini Ruari Epistolarum selectarum Centuriae duae, nachgedruckt als Anhang zu: Gustav Georg Zeltner, *Historia Crypto-Socinismi Altorphini*, Leipzig 1729, S. 250–302.
- 54 Beck, *Geschichts-Bücher*, S. 489, Anm.
- 55 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 416.
- 56 John Horsch, *The Hutterian Brethren 1528–1931. A Story of Martyrdom and Loyalty*, Goshen, Indiana, 1931 (*Studies in Anabaptist and Mennonite History*, Nr. 2), S. 152. Die von Horsch erwähnte Handschrift war damals vermutlich im Besitz von Elias Walter, Macleod, Alberta.
- 57 Vergl. Waclaw Urban, *Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert*, Baden-Baden 1986 (*Bibliotheca Dissidentium, scripta et studia*, Nr. 2), S. 93f.
- 58 Benutzt nach dem Neudruck: Andreas Ehrenpreis, *Ein Sendbrief An alle diejenigen, so sich rühmen lassen, daß sie ein abgesondertes Volk von der Welt sein wollen [...]. Brüderliche Gemeinschaft das höchste Gebot der Liebe betreffend*. Aufs neue herausgegeben von den hutterischen Brüdern in Amerika, Scottdale, Pa., 1920, S. 133–154.
- 59 Bei seiner Übersiedlung nach Amsterdam nahm Zwicker auch das *Cronickel* (Cod. theol. 2133) mit, wo es nach seinem 1670 erfolgten Tod in antitrinitarischen Kreisen bekannt war. Es wird zitiert in: *Bibliotheca Anti-Trinitariorum [...], opus posthumum Christophori Chr. Sandii*, Amsterdam 1684, S. 16, die nach dem Tod Christoph Sands d. J. (1680) durch den polnischen Socinianer Benedictus Wissowatius (Wiszwaty) erweitert und herausgegeben wurde. Sowohl Sand als auch Wiszwaty verkehrten in Amsterdam mit Zwicker.
- 60 Zu Uffenbach vergl. Konrad Franke, Zacharias Conrad von Uffenbach als Handschriftensammler. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 7 (1969), Sp. 1–208.
- 61 *Bibliothecae Vffenbachianae Vniversalis Tomus III [...]*, Frankfurt am Main 1730, S. 715 f.; *Catalogus Manuscriptorum Codicum Bibliothecae Uffenbachianae*, Frankfurt am Main 1747, S. 287.
- 62 Vergl. Franke, Uffenbach, Sp. 179–186.
- 63 Wolf schenkte 1766 seinen gesamten Besitz bei voller Nutznießung zu Lebzeiten der Stadt Hamburg. Er starb im Jahre 1770.
- 64 Nach Krüger, *Die theologischen Handschriften II.3.*, S. 71. Krügers Angaben beruhen auf den Uffenbach-Katalogen und einem späteren Nach-

- trag zu dem 1790 angelegten handschriftlichen Katalog: Martin Friedrich Pitiscus, Gesamt-Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek Hamburg, Codices theologici, Bd. IV, S. 74.
- 65 Vergl. Friedmann, Schriften, S. 91 f.
- 66 Vergl. Friedmann, Schriften, S. 54.
- 67 Vergl. R. Friedmann, Art. Riedemann, Peter, Menn. Lex., Bd. 3, S. 500–505, dort S. 503.
- 68 Nach: Ernst Gagliardi und Ludwig Forrer, Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, Bd. II: Neuere Handschriften seit 1500. Einleitung und Register von Jean-Pierre Bodmer, Zürich 1982, Sp. 1336. Diese Handschrift war Friedmann unbekannt.
- 69 Joh. Heinrich Ott, Annales Anabaptistici, hoc est, Historia universalis de Anabaptistarum origine, progressu, factionibus [...]. Basel 1672. Zu Ott vergl. Christian Hege, Art. Ottius, Menn. Lex., Bd. 3, S. 327.
- 70 Vergl. Jakobus ten Doornkaat Koolman, The First Edition of Peter Riedemanns Rechenschaft, MQR 36 (1962), S. 168–170.
- 71 Zu Johann Baptist Ott vergl. Emanuel Dejung und Willy Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952, Zürich 1953, S. 461 f.
- 72 Vergl. Johann Georg Hermann, Leben Herrn Zacharias Conrad von Uffenbachs, weyland hochverdienten Schöffens und Rathsherrn der Reichs-Stadt Frankfurt am Mayn, Ulm 1753, S. CXL f.; Franke, Uffenbach, Sp. 61.
- 73 Nach einem bei Franke, Uffenbach, Sp. 178 angeführten Brief Uffenbachs an Schelhorn vom 9. 4. 1732, in München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 5458 II, ohne Nr., bezahlte Schelhorn für den *Apparatus* 30 Taler. Nach einem Brief Schelhorns an G. G. Zeltner, 28. 11. 1733, bei Braun, Schelhorns Briefwechsel, S. 508–511, erwarb er den *Apparatus* „jure permutationis“ (S. 509).
- 74 Vergl. Joh. Georg Schelhorn, Acta Historico-Ecclesiastica Saeculi XV. & XVI., Ulm 1738, Teil 1, S. 132, u. ö.
- 75 Der ursprüngliche Umfang des *Apparatus* geht aus einem handschriftlichen „Catalogus Manuscriptorum“ Johann Baptist Otts von 1711, Zentralbibliothek Zürich, Ms. J 121, Bl. 10v, Nr. 152–160, hervor.
- 76 Die meisten Bände des *Apparatus* haben keine moderne Follierung und werden daher im folgenden nach Jahr und Seitenzahl zitiert.
- 77 Zu Rollenbutz vergl. Dejung und Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch, S. 486.

- 78 Cod. theol. 1765a, ad ann. 1658, p. 73–76, das folgende Zitat p. 73.
- 79 Heute Brodsko, nordwestlich von Kutí, in der Slowakei, vergl. Paul Dedic, Art. Protzka, Menn. Lex., Bd. 3, S. 400 f.
- 80 In der Nähe des zuvor erwähnten Brodsko, vergl. Chr. Hege, Art. Sankt Johann, Menn. Lex., Bd. 4, S. 20 f.
- 81 Original in Cod. theol. 1765, Bl. 214–215, das folgende Zitat Bl. 215r. Der Brief ist teilweise abgedruckt in den *Annales*.
- 82 Vergl. die Notizen Otts in SUB Hamburg, Cod. theol. 1760, ad ann. 1559, p. 7: „Ein lied von hans Krälen, von seiner erlittener gefenknus. penes me, ex dono D. Schinzii.“ Cod. theol. 1761, ad ann. 1573, p. 2: „Bezeüg-nus auß H. Schrifft V. artiklen halben, durch Peter Walpot.[...] penes me, ex dono D. Schinzii.“
- 83 Zu Schinz vergl. Dejung und Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch, S. 501.
- 84 Zu dieser Verfolgung vergl. den Anhang im *Ausbund* (Repr. Lancaster County, Pa., 1984 u. ö.): „Ein Wahrhaftiger Bericht von den Brüdern im Schweitzerland, in dem Zürcher Gebiet. Wegen der Trübsalen, Welche über sie ergangen sind, um des Evangeliums willen. Von dem 1635sten bis in das 1645ste Jahr“, und Cornelius Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660, Leipzig 1916 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationgeschichte, 2. Serie, Bd. 2), S. 101–145.
- 85 Vergl. Cod. theol. 1765, Bl. 41r (ad ann. 1640, p. 72), Otts Abschrift einer Eingabe an den Zürcher Rat: „Pfar. Schintz zu wald vom 2. Jan. 640. Bit-tet das der 10 tägige stillstand dem Uli Egli im Büel, wegen se. verhoffen-den bekehrung seinem begehren nach bewilliget werde [...] Hans Schintz.“
- 86 Vergl. Cod. theol. 1766, Bl. 62r: „XIV. de Pastoribus sive Verbi Divini Ministris: [...] de Ministrorum electione apud Huterianos. Confessio ill-orum Germanica, p. 45“; Bl. 63r: „de templis. huttersche Teütsche Con-fessio, p. 113. [...] de scholis et liberorum educatione. huttersche con-fessio à p. 162“, u. ö.
- 87 Zu der hutterischen Haushabe in Groß Seelowitz, Mähren, vergl. Jarold Knox Zeman, Historical Topography of Moravian Anabaptism, Teil 3, MQR 41 (1966), S. 116–160, dort S. 134.
- 88 Rochus Frhr. v. Liliencron, Mittheilungen aus dem Gebiet der öffentli-chen Meinung in Deutschland während der zweiten Hälfte des 16. Jahr-hunderts, III.: Zur Liederdichtung der Wiedertäufer, Abhandlungen der historischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissen-

- schaften. Bd. XIII, 1. Abtlg., München 1877, S. 158–166. Auch in: [Elias Walter, Hg.], *Die Lieder der hutterischen Brüder*, Scottdale, Pa., 1914, nachgedruckt Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983 u. ö., S. 538–545.
- 89 Otto von Heinemann, *Die Augusteischen Handschriften*. Teil 5 (Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Bd. 8), Frankfurt am Main 1966, S. 172–174.
- 90 Vergl. Zieglschmid, *Chronik*, S. 269–316.
- 91 Zieglschmid, *Chronik*, S. 269.
- 92 Zieglschmid, *Chronik*, S. 316.
- 93 Zieglschmid, *Chronik*, S. 269.
- 94 Vergl. oben, Anm. 27.
- 95 Vergl. Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren, *Archiv für Reformationsgeschichte* 28 (1931), S. 80–111, S. 207–241; 29 (1932), S. 1–17; Art. Article Book, *Hutterite, Menn. Enc.*, Bd. 1 (1955), S. 173 f.; Art. Walpot, Peter, *Menn. Lex.*, Bd. 4 (1964), S. 460 f.; An Epistle Concerning Communal Life: A Hutterite Manifesto of 1650 and its Modern Paraphrase, *MQR* 34 (1960), S. 249–274; Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II, 1967, S. 49–58.
- 96 Geistliches Blumengaertlein / bestehend In sechs erbaulichen alten Theologischen Tractaetlein [...]. Amsterdam 1680. Zu diesem Druck vergl. Georg Baring, Hans Denck. *Schriften*. 1. Teil: Bibliographie, Gütersloh 1955, S. 56–58. Der Text ist nach einem damals in der Kgl. Öffentlichen Bibliothek zu Dresden, Sign. Sect. Christ. 958, befindlichen Exemplar abgedruckt in: Ludwig Schwabe, Über Hans Denck, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12 (1891), S. 452–493, dort S. 466–493.
- 97 Nach Baring, Denck, S. 57.
- 98 Nach Baring, Denck, S. 57.
- 99 Vergl. L. Keller, Art. Walpot, *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 40, Leipzig 1896, S. 770, und die bei Friedmann, *Hauptschrift*, ARG 28 (1931), S. 82 f., angegebenen Aufsätze Kellers.
- 100 Zu diesen beiden Liedern vergl. den folgenden Abschnitt.
- 101 Zu Wirz vergl. Dejung und Wuhrmann, *Zürcher Pfarrerbuch*, S. 626.

- 102 Vergl. Otts Abschrift nach dem Druck in Cod. theol. 1760, ad ann. 1535, p. 5.
- 103 Abschrift Otts aus Zürcher Täuferakten, Cod. theol. 1763, ad ann. 1636, p. 93 (Liste von Personen, die einer Vorladung auf das Schloß Grüningen am 18. August 1636 nicht nachgekommen waren): „Jagli Egli von Clyn Bäretsch<wyl> vnd sein fr<au> Lisabeth Lütenegger. Susanna Lütenegger auch zu Clyn Bäretsch<wyl>“. Im Archiv des International Baptist Theological Seminary, Prag, sind Durchschriften maschinenschriftlicher Regesten der Täuferakten des Staatsarchivs des Kantons Zürich vorhanden, die 1965 von Herrn Dr. Delbert Grätz angefertigt wurden. Daraus entnehme ich folgende Angaben: Sign. E 211a, S. 614–616: Täufer zu Bäretswil 1633 u. a. „Egli“ und „Lütenegger“. Sign. A 103, Nr. 10: unter den nach Mähren ausgewanderten Täufern aus Bäretswil „Lütenegger“. Täuferamt, Spezialrechnungen über Täufergut, F III. 36b. Nr. 35: Joggeli Egli und Lisbeth Lütenegger von Bäretswil, 1640–1654, ca. 200 pp.
- 104 Der Wortlaut in eckigen Klammern stammt aus dem der Kollation Otts zugrundeliegenden Text in Cod. theol. 2208a, der Wortlaut der von Ott in Cod. theol. 2208a und Cod. theol. 1761, ad ann. 1573, p. 3–8, notierten Textüberschüsse der verlorenen Wirzschen Handschrift ist dagegen nicht eingeklammert.
- 105 Beck, Geschichts-Bücher, S. 649. Beck schrieb das *Glaubensbekenntnis gesangsweis* Peter Riedemann zu, gab jedoch keine Begründung für diese Zuschreibung.
- 106 [Peter Riedemann], Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glauben. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt. Verlag der Huterischen Brüder Gemeine. Berne, Ia., 1902, nachgedruckt Macmillan Colony, Cayley, Alberta, Canada, 1983. Die Lieder sind auf S. 234–237 beigegeben.
- 107 Text bei: Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3, S. 444; Günther Franz (Hg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe, Gütersloh 1968 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 33), S. 529 f. — Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Maschinenschriftliche Habilitationsschrift, Erlangen 1972, S. 70, läßt es offen, „wer von beiden der Autor war“.
- 108 So in der Handschrift Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Guelf. 87.3. Aug. 12mo, Bl. 133v.

- 109 So in dem Neudruck von Riedemann, Rechenschaft, Berne, Ia., 1902 u. ö., S. 235.
- 110 Vergl. Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3, S. 548 f.
- 111 Vergl. Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3, S. 1253 f.
- 112 Vergl. Josef Benzing, Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts (Deutsches Sprachgebiet), Frankfurt am Main 1952, S. 135.
- 113 Text bei Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3, S. 549 f. Auch im Nachdruck des *Ausbund*, 13. Auflage, Lancaster County, Pa., 1984, S. 5.
- 114 Zur huterischen Haushabe in Klein Niemtschitz bei Kanitz (Dolní Kounice) vergl. Zeman, Topography, MQR 41 (1967), S. 117f., Nr. 100.
- 115 Zu Mörikofer vergl. Dejung und Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch, S. 436.
- 116 Bei Friedmann, Schriften, nicht erwähnt.
- 117 Zu den unpublizierten Zürcher Täuferakten für diesen Zeitraum vergl. Arnold Snyder, Sources Documenting Anabaptism in Zürich, 1533–1660, MQR 69 (1995), S. 93–99.
- 119 Zu Faesi vergl. Dejung und Wuhrmann, Zürcher Pfarrerbuch, S. 263.
- 120 Cod. theol. 1760, ad ann. 1547, hinter p. 12.
- 121 In der Tat besitzt die Zentralbibliothek Zürich einen Sammelband A 72 (92), in dem sich Abschriften von Zürcher und schweizerischen Wiedertäuferakten, teilweise von der Hand Jost Wagners, befinden.
- 122 Otts Abschrift entspricht Zieglschmid, Chronik, S. 316, Z. 18–20; S. 316, Z. 27–S. 317, Z. 11; S. 319, Z. 17–18; S. 319, Z. 20–S. 320, Z. 5; S. 321, Z. 12–S. 340, Z. 1.
- 123 Zieglschmid, Chronik, S. 317, Z. 12–S. 319, Z. 16. Der Umfang der Lücke entspricht etwas weniger als zwei Folioseiten der von Zieglschmid benutzten Handschrift.
- 124 Die Bibelverse sind ergänzt nach: Die gantze Bibel der vrsprünglichen Ebraischen vnd Griechischen waarheyt nach / auff's aller treüwlichst verteütscht. Zürich: Christoffel Froschawer, 1531.
- 125 Kräl und Zapff begannen nach Zieglschmid, Chronik, S. xxiii–xxiv, um 1581 auf der Neumühl in Mähren mit der Fortführung des von Kaspar Braitmichel begonnenen und von diesem bis zum Eintrag für 1542 vorgebrachten Geschichtbuches. Nach Kräls Tod (1583) setzte der

- „Schreiber“ Zapff seine Arbeit unter dem Vorsteher Klaus Braidl bis zum Eintrag für 1591 fort.
- 126 So vermutlich der ursprüngliche Titel, vergl. Zieglschmid, Chronik, Register, S. XVII.
 - 127 Text in: Die Lieder der Hutterischen Brüder, S. 161–164.
 - 128 Text in: Die Lieder der Hutterischen Brüder, S. 164–166.
 - 129 Text in: Die Lieder der Hutterischen Brüder, S. 166–175.
 - 130 Die acht erhaltenen Briefe Huters sind in sprachlich modernisierter Fassung abgedruckt in: Hans Fischer, Jakob Huter. Leben, Frömmigkeit, Briefe, Newton, Kansas, 1956; Josua Hofer (Hg.), Die Hutterischen Episteln 1525 bis 1767, Elie, Manitoba, Bd. 1, 1986; Bd. 2, 1987; Bd. 3, 1988. Eine kritische Edition der Briefe Huters wird vom Verf. vorbereitet.
 - 131 Abschrift nach dem Druck, von der Hand Otts, in Cod. theol. 1760, ad ann. 1535, p. 1–3.
 - 132 Vergl. Friedmann, Schriften, S. 64.
 - 133 Zu Felbingers Rechenschaft vergl. Robert Friedmann, Claus Felbingers Confession of 1560, MQR 29 (1955), S. 141–161; dazu ein Nachtrag in MQR 30 (1956), S. 78.
 - 134 Der Text ist in sprachlich modernisierter Fassung nach einer Abschrift der Handschrift Olmütz, Staatliche Wissenschaftliche Bibliothek, Cod. 180, abgedruckt in: Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 521–540.
 - 135 Brieflich mitgeteilt von Herrn Michael Stanske, Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Heidelberg, vom 28. 1. 1997.
 - 136 Es könnte sich um eine niederländische Übersetzung von Nehemiah Rogers, The Penitent Citizen, or, Mary Magdalens Conversion, London 1640 (non vidi), handeln.
 - 137 Text in: Die Lieder der Hutterischen Brüder, S. 593.
 - 138 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 380: „Zwei Blätter sind aus dem alten Büchlein verloren gegangen.“

Heinold Fast

Zum Verbleib des Täufers Jörg Maler nach dem 18. April 1559

In meinem Beitrag zur Festschrift für Hans-Jürgen Goertz habe ich den Weg Jörg Malers bis zum 18. April 1559 verfolgen können. Unter diesem Datum beschied der Rat der Stadt Augsburg, daß Jörg Maler die Stadt Augsburg nicht betreten dürfe, sondern außerhalb der Tore bleiben müsse.

Ein nochmaliges Suchen in den Ratsbüchern der Stadt Augsburg erbrachte zu meiner Genugtuung noch vier weitere Vorgänge, die das Verhältnis Malers zu seiner Vaterstadt beleuchten und uns über seinen Aufenthalt vor den Toren Augsburgs noch genauer informieren. Es handelt sich um folgende Eintragungen.

Erstens

1. Juni 1559. Die Predikanten werden beauftragt, im Hinblick auf das Begehren von Jörg Maler theologische Thesen aufzustellen, zu denen sich Jörg Maler erklären müßte.

Ratsbücher Nr. 31, 1559, fol 8r

Auf Grund dieses Ratsbeschlusses haben die Prediger von Augsburg die fünf Thesen aufgestellt, zu denen Jörg Maler dann unter Verwendung von Zitaten aus Hans Dencks „Widerruf“ Stellung nahm¹. Diese seine Stellungnahme muß nach dem 1. Juni 1559 erfolgt sein. Leider sind die fünf Thesen der Prädikanten selbst noch nicht gefunden worden.

Zweitens

11. Juli 1559. Der Rat beschließt, daß Jörg Maler begnadigt und ihm die Stadt wieder aufgetan werden soll, wenn er sein Bekenntnis vor dem Rat wiederholen will.

Ratsbücher Nr. 31, 1559, fol 17v

Das bedeutet, daß das Bekenntnis von Jörg Maler vor den Geistlichen verlesen und für genügend akzeptiert worden ist, daß er es auch vor dem Rat verlesen soll und wieder in der Stadt wohnen darf.

Drittens

20. Juli 1559. Der Stadtpfleger Christof Peutinger hält vor dem Rat dem Jörg Maler vor, in welchem täuferischen Irrtum er gewesen ist, fragt ihn, ob er,

wie versprochen, davon abstehen will und droht mit noch schärferen Strafen, falls Maler rückfällig wird. Jörg Maler verspricht Gehorsam.

Ratsbücher Nr. 31, 1959, fol 19v

Damit ist Jörg Maler wieder als Bürger der Stadt offiziell zugelassen.

Viertens

15. Juni 1560. Eine Bitte Jörg Malers und seiner Frau an die Stadt um eine Pfründe wird vom Rat abgeschlagen.

Ratsbücher Nr. 31, 1959, fol 50

Die Bitte Jörg Malers zeigt an, daß er in ärmlichen Verhältnissen lebte. Wenn er einen abschlägigen Bescheid bekam, bedeutet das aber nicht, daß Jörg Maler wegziehen mußte. Es wird ausdrücklich betont, das Begehren werde „gütlich“ abgeschlagen, das heißt so viel wie „im gegenseitigen Einvernehmen“. Maler konnte nur nicht mit finanzieller Unterstützung von Seiten der Stadt rechnen. — Der nächste Beleg über den Aufenthalt Jörg Malers könnte die Angabe Malers im „Kunstbuch“ über den Beginn der Abschrift des „Kunstbuches“ am 4. März 1561 sein. Aber wir wissen eben nicht, ob er damals noch in Augsburg wohnte.

Fünftens

26. Oktober 1561. Ein „Jörg Probst“ wird im Steuerbuch (fol 26a) als „Vom Lauterlech“ wohnhaft registriert, und es wird vermerkt, daß er keine Steuern zu bezahlen braucht („nit nemen“). Dieser Eintrag wiederholt sich bis zum Jahr 1567. Im nächsten Jahr, 1568, verzeichnet das Steuerbuch (fol 30b) ihn noch einmal: „Jörg Brobst jnn stattpfleger Peuttingers d[iensten]“ und erwähnt seine Steuerfreiheit.

Leider ist dies keine sichere Nachricht über den Täufer Jörg Probst Rotenfelder, genannt Maler. Ich würde ihn zu gern als Schreiber des Stadtpflegers identifizieren. Es gab aber mehrere Personen desselben Namens in Augsburg. Deshalb bleibt das weitere Schicksal des Täufers Jörg Maler unbekannt.

- 1 Dankbar denke ich daran, daß bereits vor fast 40 Jahren William Klassen mich aufmerksam gemacht hat auf die Zitate aus dem „Widerruf“ von Hans Denck, die sich im Widerruf von Jörg Maler finden. Sie werden im Maler-Dokument Nr. 46 nachgewiesen: Anm. 17; 21; 22.

Marion Kobelt-Groch

Was geschah auf Schloß Wolbeck?

Illa Andreaes Erzählung „Hille und der Droste“

Am 16. Juni 1534 verließ eine attraktive Täuferin die belagerte Täuferstadt Münster in Westfalen. Nicht Hunger und Entbehrung trieben sie hinaus wie so manche verzweifelte Glaubensschwester nach ihr, sondern ein kühner Plan. Im göttlichen Auftrag zog sie davon, um die eingeschlossene Stadt zu befreien. Ein Wagnis, das auf den ersten Blick unrealistisch anmutet. Was würde eine einzelne Frau gegen ein ganzes Belagerungsheer ausrichten können? Über derartige Zweifel war Hille Feicken erhaben. Aus ihrer Perspektive gestaltete sich die Situation keineswegs aussichtslos. Schließlich wählte sie sich mit Gott im Bunde, mit seiner Hilfe würde sie es schaffen. So wie die alttestamentliche Judith einst dem Holofernes den Kopf abschlug und mit dieser göttlich inspirierten Tat ihr Volk aus höchster Not befreite, glaubte auch Hille Feicken verfahren zu können. In ihrem zweiten Verhör vom 27. Juni 1534 gesteht sie unter Anwendung der Folter, in Franz von Waldeck einen zweiten Holofernes gesehen zu haben: „... ze zy vthgegaen als Judith, den Bischop tho Munster tom teken Holofernus tomaken ...“¹ Der Anschlag mißlang. Nicht Franz von Waldeck, sondern Hille Feicken mußte ihr Leben lassen. Angeblich war Verrat im Spiel. Herman Ramert, ein angesehener Münsteraner Bürger, der aus der Stadt geflohen war, soll die Mordabsichten der neuen Judith verraten haben. Hille Feicken wurde verhört, gefoltert und schließlich enthauptet.

Wer war diese Frau? In Hille Feickens Biographie gibt es manch dunklen Fleck. Die Quellen verraten nur wenig über die Herkunft der als schön beschriebenen Friesin und ihr Leben im täuferischen Münster.² Noch weniger ist über die Zeit ihrer Gefangenschaft zu erfahren, jenen Zeitraum von ca. zwei Wochen, in dem sich Hille Feickens Schicksal vollendete. Wir wissen nicht, was mit ihr geschah, nachdem sie Münster verlassen hatte und in Feindeshand geraten war. Auf Schloß Wolbeck, das dem Bischof während der Belagerung Münsters 1534/35 als Hauptquartier diente und gleichzeitig

Amtssitz des Drosten Dietrich von Merfeldt war, fanden die Verhöre statt. Hier waren auch Gefängnis, Arsenale und Magazine untergebracht.³ Was Hille Feicken dachte und fühlte, welche Begegnungen und Gespräche stattfanden, ist nicht überliefert.

An diesem Punkt, wo die Quellen versiegt sind, setzt Illa Andreaes Erzählung „Hille und der Droste“ ein, die 1952 erschien.⁴ Sie ist gewiß kein literarisches Glanzstück und die Autorin selbst gehört nicht zu jenem Kreis Ausgewählter, die in einschlägige Lexika der Weltliteratur Eingang fanden. Einige Jahrgänge von „Kürschners Deutscher Literatur-Kalender“ enthalten jedoch Informationen über die 1902 geborene Autorin und ihr Werk, das neben Erzählungen auch Romane und Novellen umfaßt.⁵ Mit „Hille und der Droste“ versucht Illa Andreae eine Begebenheit aus der Münsteraner Täufergeschichte literarisch zu beseelen, über deren historischen Verlauf wenig bekannt ist. Der Leser begleitet Hille Feicken auf ihrem Weg, der sie ins feindliche Lager und schließlich in den Tod führt. In weiten Teilen unterscheidet sich Illa Andreaes Erzählung kaum von anderen literarischen Versuchen über das Münsteraner Täuferreich.⁶ Triviale Elemente mischen sich mit Passagen, die eine plausible Vorstellung vom möglichen Geschehen vermitteln. So könnte es gewesen sein. Ins Auge fällt natürlich zunächst vor allem das Spektakuläre. Münster scheint ohne diabolische Gestalten und Ausschweifungen aller Art literarisch kaum gestaltbar zu sein. Dies gilt auch für Illa Andreaes Erzählung. So wird der Leser gleich zum Auftakt mit einem gelbhäutigen Gnom konfrontiert, der im königlichen Palast Jan van Leydens für Stimmung sorgt und dessen Hände auf der Orgel „... alle Laster der Unterwelt in Musik zu bannen verstanden.“⁷ Und auch die als zierlich und rot haarig konzipierte Hille scheint kaum noch Herr ihrer Sinne zu sein, als sie dem König erstmals begegnet und ihn für ihre Pläne gewinnt, was keineswegs der historischen Überlieferung entspricht. Im Gegenteil, anders als ihr literarisches Pendant hatte die wirkliche Hille Feicken Schwierigkeiten, Verbündete zu finden:

„König Jan hielt inne, als Gelärm der Wachen aus dem Stiegenhaus herauf in den Saal drang. Man hörte eine schrille Weiberstimme rufen; sie schrie, wie in der Ekstase die Mädchen schrien, wenn sie Schlafwandlerinnen gleich auf Dachfirsten standen und Gott zu schauen wähten. Die Königinnen hoben ihre Leiber aus der letzten Verneigung, als König Jan sich aus ihrem Kreise löste. Die Orgel spielte weiter. Unter katzenhaftem Gekreisch stürzte eine Fremde herein, die niemals hier zu Gast gewesen, wo die Schönsten aus Sion um den neuen David buhten. Sie warf sich dem König zu Füßen und küßte, indes ihr brandrotes Haar wie eine Woge niederfiel, die Spitzen

seiner Schuhe, richtete sich auf und blickte ihn entrückten Auges an. Da sie ihm lieblicher schien als alle Königinnen, zog er sie zu sich empor und fragte mit sanfter Stimme nach ihrem Begehren. Das Mädchen, fein und zierlich von Gestalt, reichte ihm nur bis an den blonden Bart, der sein Kinn in kurzem Gelock umwuchs. Wie von fremder Kraft in die Unantastbarkeit ihres Jungfrauentums zurückgerissen, löste sie sich aus seinen Armen und schleuderte, starr aufgerichtet, den rasenden Hymnus ihres Flehens zum Himmel: „Sie wissen nicht, daß du der Herr bist, der im Kampf zerschmettert, Herr ist dein Name!“

Zerbrich durch deine Stärke ihre Macht,
zerbrich den Stolz durch eines Weibes Hand,
dein Heiligtum zu schänden ist ihr Plan,
laß durch Trugreden meines Mundes sie verderben --!“

Sie brach ab mit einem Schrei und wankte, der König fing sie auf. Die fünfzehn Königinnen standen staunend. Gekrümmt saß der Gnom Buschoduck vor seiner Orgel und verzog den gierigen Mund in Hohn über das Weib. Unmutvoll wies der König seine Buhlerinnen aus dem Saal. Sie verneigten sich gehorsam und schritten, von eilfertigen Pagen gefolgt, in ihre Gemächer zurück. Nur die jüngste Königin blieb wie in Erstarrung stehen, ihre Augen glänzten, der Mund öffnete sich fragend, doch als sie den Grimm in den Zügen des Königs gewahrte, erblaßte sie und schlich davon. Wie von höllischer Hand hinweggefegt, verschwand auch der Orgelspieler. König Jan war mit dem Mädchen allein, das wie leblos in seinen Armen hing.“⁸

Erträglicher gestalten sich andere Passagen, wie etwa Hilles erste Begegnung mit dem Drost Dietrich von Merfeldt, der über ihr weiteres Schicksal entscheidet. Hille tischt ihm eine Lügengeschichte auf, erzählt, daß sie dem Fürstbischof helfen wolle, Münster zu erobern und für ihn eigens ein Leinenhemd mit feiner Spitze mitgebracht habe. Hier wird die Geschichte vom vergifteten Hemd wieder lebendig, die Hille Feicken seit jeher anhängig ist. Nicht wie die biblische Judith einst mit dem Schwert, sondern mit einem imprägnierten Kleidungsstück habe ihre täuferische Nachfolgerin die Tat vollbringen wollen. Historisch ist dies nicht belegbar, wenn auch der Chronist Kerssenbroch schon von Hille Feickens todbringendem Präsent in Gestalt eines vergifteten Hemdes zu berichten weiß. Sie selbst erwähnt es in keinem ihrer beiden Verhöre. Völlig abwegig ist diese Version jedoch nicht, da es tatsächlich möglich ist, Menschen mit vergifteten Textilien ins Jenseits zu befördern. In Illa Andeaes Erzählung zeigt sich allerdings selbst der Droste mißtrauisch. Das ominöse Kleidungsstück gefällt ihm nicht:

„Warum sie denn, wie ein heidnisches Götzenweib mit eitlen Prunk behangen, zum Fürstbischof gehen wolle; denn all das, was sie da am Leib trage, könne sie auch hier vor ihm, der den Kriegsschatz seines Herrn verwalte, ablegen. Und das Spitzenhemd, das eher einem Lüstling als einem Priester Christi tauge, solle sie besser im Feuer verbrennen. Als der Droste das sagte, lachten seine Männer grollend auf, und der älteste Burgmann neigte sich vor über den Tisch und fragte lauernd, woher denn ihre Wangen so glatt und rund seien, da sie doch von abscheulichen Hungerqualen spreche. Ihm scheine, er habe kein ehrbares, um die Not der Stadt bekümmertes Weib vor sich, sondern eine der üppigen Königshuren.“⁴⁹

Und wie geht's weiter? Eine überraschende Wende tritt nicht ein. Getreu der historischen Vorlage wird Hille Feicken auch in Illa Andreaes Erzählung gefangengehalten, gefoltert und schließlich enthauptet, nachdem Herman Ramert ihre Mordabsichten offenbart hat. Dennoch fällt es dem Drosten zunächst schwer, die schöne Fremde ihrem Schicksal zu überlassen. Von ihrer Ausstrahlung verzaubert, beginnt er über sein Leben und seine Ehe nachzudenken, aber auch über den Fürstbischof Franz von Waldeck und die Täufer. Diese Reflexionen Dietrich von Merfeldts gehören zu den stärksten Passagen. Illa Andreae gelingt es hier, sich gängiger Vorurteile zu entledigen und die Münsteraner Täufer von ihrem oft beschworenen einzigartigen Fanatismus zu befreien. Was sich in Münster abspielte, ist zwar keineswegs wünschens- oder bewundernswert, aber eben nicht übler als andere irdische Machenschaften. Und auch die Täufer selbst einschließlich ihres Königs scheinen sich kaum von anderen Menschen zu unterscheiden:

„Der Droste lehnte die Stirn an die Mauer und starrte auf das Dorf hinab, das sich mit seinen geduckten Häusern um die Kirche wie eine Herde dunkler Schafe um den aufrecht stehenden Hirten drängte, und er sah die ruhelose Bewegung im Licht, das wie grauer Glast darüber lag und ihm Hirten und Herde in eine mythische Ferne entrückte. Zugleich aber wähnte er — ein Wissender, der seine Erkenntnisse vom Engel der Finsternis empfangen — jedes Geheimnis dort unten zu durchdringen, und er sah nur noch Lüge und Unzucht, Verrätere, Neid, Geiz, den Unrat unausrottbarer Laster. Was unterschied dieses Volk, das in der Selbstzufriedenheit seiner Sünden sich dem Schlaf der Satttheit überließ, von dem Volk des neuen Sion? Wirkte die Gnade Gottes nicht mächtiger in jenen, die sich im Unmaß ihrer Sünden dem reinigenden Bad der Wiedergeburt hingaben, als in diesen dort unten, die wie er selber sich auf das im Zustand der Unmündigkeit empfangene Siegel der Erlösung verließen und aus Trägheit des Herzens nicht das Wagnis des neuen Glaubens auf sich nahmen, eines Glaubens, der nach dem Wort ‚Das Him-

melreich leidet Gewalt' den Himmel auf die Erde niederzwingen wollte? Was unterschied den König von Sion von seinem Herrn, dem Fürstbischof, von allen Herren, Kaisern und Königen, Kurfürsten und Herzögen, ja, von dem Herrn der Christenheit selber, der den Bannfluch gegen die Täufer geschleudert hatte? War der König von Sion ihnen allen nicht als Ärgernis geschickt, als Dorn im Fleisch, als Trompetenstoß, der sie aus dem Schlaf wecken sollte? Mochte die Faust des Königs von Sion auch schwer auf der Stadt liegen, mochte er auch mit Blut und Gewalt die neue Lehre von der Gleichheit aller Gotteskinder in die Seelen hämmern, — kündigte sich in Sion nicht das Morgenrot ewigen Friedens an, da alle eins sein würden in der Liebe und allen alles gemeinsam sein wie in den reinen Urzeiten des Christentums? Brauste nicht der Sturm des Geistes über die Stadt während vor ihren Mauern nichts war als die schlaffe Öde eines toten Glaubens, der zu kraftlos war, den Gürtel Sions zu sprengen?¹⁰

Das Ganze endet mit der knapp gehaltenen Hinrichtungsszene. Hille stirbt: „In einer stillen, fast heiteren Gelassenheit neigte sie ihr Haupt unter das Schwert des Scharfrichters, das sie schnell vom Leben zum Tod brachte.“¹¹ Mit ihrer Erzählung hat Illa Andreae vor allem dazu beigetragen, die Erinnerung an eine Täuferin lebendig zu halten, die wie alle anderen Frauen des Münsteraner Täuferreichs nicht nur historisch, sondern auch literarisch lange im Schatten ihrer Glaubensbrüder stand.

- 1 Münsterische Urkundensammlung, hrsg. von Joseph Niesert, Erster Bd.: Urkunden zur Geschichte der münsterischen Wiedertäufer, Coesfeld 1826, S. 44.
- 2 Hierzu Marion Kobelt-Groch, Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen, Frankfurt/New York 1993, bes. S. 64–146; dies., Hille Feicken of Sneek, in: Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth Century Reforming Pioneers, hrsg. von C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht, Waterloo, Ontario 1996, S. 288–304.
- 3 Die Wiedertäufer in Münster. Stadtmuseum Münster. Katalog der Eröffnungsausstellung vom 1. Oktober 1982 bis 27. Februar 1983, Münster 1984, S. 134.
- 4 Illa Andreae, Hille und der Droste, in: dies., Das versunkene Reich. Vier historische Erzählungen, Heidelberg 1952, S. 7–40.
- 5 Illa Andreae ist das Pseudonym für Aloysia Elisabeth Andreae. Der Titel des frühesten erwähnten Werkes lautet: „Der sterbende Kurfürst. Historische Erzäh-

- lungen“ (Kürschners Deutscher Literatur-Kalender 1952, 52. Jahrg., Berlin 1952, S. 7).
- 6 Hierzu Hugo Hermesen, *Die Wiedertäufer zu Münster in der deutschen Dichtung*, Stuttgart 1913.
 - 7 Illa Andreae, *Hille und der Droste* (wie Anm. 4), S. 9.
 - 8 ebd., S. 10 f.
 - 9 ebd., S. 14.
 - 10 ebd., S. 20 f.
 - 11 ebd., S. 40.

Ein Bildnis von Menno Simons

Das Kreisarchiv Stormarn erwarb 1996 aus Privatbesitz eine Originalzeichnung des Bildhauers Richard Knöhl im Format ca. 44 cm breit und 98 cm hoch, schwarze Kohle auf Papier, mit zwei horizontalen Knickfalten (mit Stockflecken) sowie einer vertikalen Knickfalte.

Etwas unter lebensgroß zeigt die Zeichnung das Brustbild eines alten vollbärtigen Mannes, in Frontalansicht, der mit seinen beiden Händen vor der Brust ein dickes, von einer Schnalle geschlossenes Buch hält. Die untere Hälfte der Zeichnung beinhaltet eine siebenzeilige Inschrift, in Versalien geschrieben (vgl. Abb. 1 und 2):

„HIER
LEHRTE
UND STARB
MENNO SIMONIS
IN DEMUTH (sic!)
FROMM
UND ARM“

Bei der Zeichnung handelt es sich um den Entwurf für ein Bronzerelief, das Richard Knöhl im Auftrage der Mennonitengemeinde Hamburg-Altona mit finanzieller Unterstützung von Kieler Studenten, die über 800 DM gesammelt hatten, 1957/1958 für den Menno-Simons-Gedenkstein am Stadtrand von Bad Oldesloe geschaffen hat. Diesen Gedenkstein zierte ursprünglich ebenfalls ein Bronzerelief, das die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona 1905 an Professor P. Düffcke in Auftrag gegeben hatte und am 26. August 1906 feierlich einweihte. Dieses Bronzerelief war von Schrottdieben in den Armutsjahren 1947/48 gestohlen worden (vgl. Abb. 6, S. 170).

Wie die lokale Presse 1957 am 10. August berichtete, mußte Richard Knöhl sich alte Kupferstiche und andere Unterlagen über das Aussehen Menno Simons aus Holland beschaffen, zumal ihm nur eine undeutliche Fotografie der alten Reliefplatte zur Verfügung stand (vgl. Abb. 3).

Dieses Reliefbildnis zeigte den gleichen Portraittyp eines bärtigen alten Mannes mit langem lockigem Kopfhaar, der in seinen beiden Händen ein dickes, von einer Schnalle verschlossenes Buch hielt. Auf dem Deckel sind Buchstaben eingraviert, die nicht eindeutig lesbar sind, möglicherweise ein

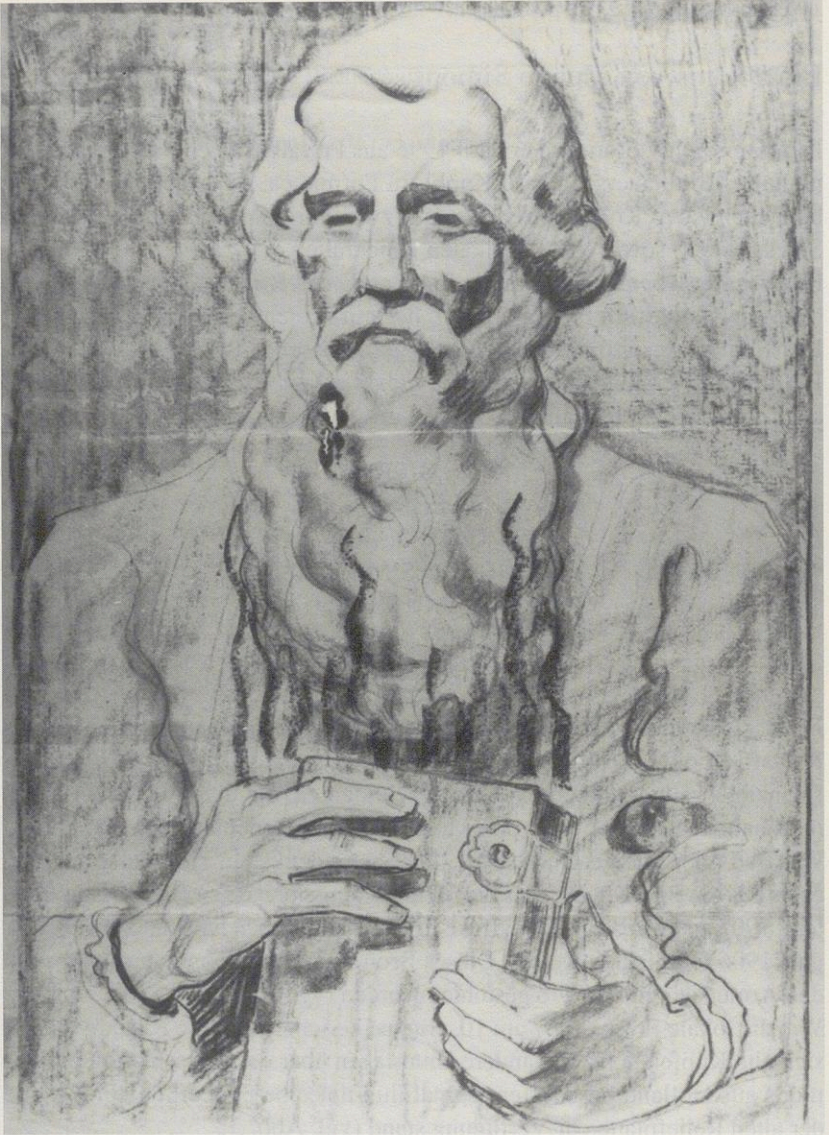


Abb. 1: Menno Simons, Entwurf-Zeichnung, Richard Knöhl (1957/58),
 Kohle auf Papier, 44 x 98 cm,
 Ausschnitt: Bildnis von Menno Simons
 (Kreisarchiv Stormarn, Bad Oldesloe).



Abb. 2: Menno Simons, Entwurf-Zeichnung, Richard Knöhl (1957/58),
Kohle auf Papier, 34 x 98 cm,
Ausschnitt: Inschrift „Hier lebte, lehrte und starb Menno Simonis in
Demuht fromm und arm“ (Kreisarchiv Stormarn, Bad Oldesloe).

großes J, ein großes C, ein großes O, ein großes P, ein Kürzelzeichen und eine arabische 1. Die Darstellungsart besitzt neobarocke Elemente, so sind die Hände nahezu vollplastisch aufgefaßt, die Barthaare in einer bewegten, stürmischen Struktur wiedergegeben, die als plastisches Element möglicherweise entfernt entwickelt sind aus den Portraitsreihen barocker Propheten- und Kirchenlehrer-Darstellungen.

Das Menno-Simons-Bildnis wurde von einem schweren Rahmen umfaßt, der folgende umlaufende Inschrift zeigte:

„Hier lebte, lehrte und starb/Menno Simons/in Demuth fromm und still/1492
† 1559“

Der Älteste der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona, Hinrich van der Smissen, berichtete 1922, daß die Gemeinde den Bildhauer beauftragt hatte, das in der Gemeinde verwahrte Mennobild als Grundlage für das zu schaffende Bronzebild zu wählen.²

Ein Vergleich der Entwurfzeichnung Richard Knöhls mit dem Relief von P. Düyffcke verdeutlicht charakteristische Unterschiede. Am auffallendsten ist die Tatsache, daß Knöhl die dynamische Bewegung der Barthaare aufgegeben hat zugunsten eines eher amorphen, weichen oder wattigen Gebildes. Insgesamt erscheint dadurch der Dargestellte abgeklärter, ruhiger oder in formaler Hinsicht weniger plastisch.

Die buchhaltenden Hände der Entwurfzeichnung verraten demgegenüber unmittelbare Verwandtschaft zu dem vorherigen Bronzerelief aus dem Jahre 1905/06.

Das ausgeführte Relief (Abb. 4) verwirklicht dann auch die Tendenz des flacheren Reliefs und der fließenden und flächigen Konturen im Bereich des Bartes und der Schultern.

Der durch das Relief 1906 ausgebildete Portraittyp bleibt im realisierten Reliefbild gewahrt, erfährt aber im Vergleich zur Entwurfzeichnung bezeichnende Veränderungen:

1. Die Inschrift endet nicht mehr auf dem Wort „arm“, sondern „still“.
2. Am oberen Rand sind die Lebensdaten „1492–1559“ hinzugefügt.
3. Der Buchdeckel hat ein „lateinisches Kreuz“ erhalten.
4. Aus den im Entwurf zupackenden Händen sind mehr flächige und schemenhafte Fingerfigurationen geworden in Diagonalstellung zur Bildfläche.
5. Barthaar und Schultern sind oberflächlich flach reliefartig gehalten, wobei die Konturen der Schultern fließend erscheinen und im Hintergrund verschwinden.

Diese deutlichen Veränderungen haben zur Folge, daß die Plastizität der nun ganz und gar frontal aufgefaßten Gesichtszüge noch stärker wirken kann:



Abb. 3: Bronzerelief von Menno Simons, Professor P. Diiyfcke, geschaffen im Auftrage der Hamburg-Altona-Mennonitengemeinde (Gipsmodell 1905) Reliefeinweihung am 26. August 1906, am Stadtrand von Bad Oldesloe (Photo vermutlich aus den 20er Jahren).



Abb. 4: Menno Simons, Bronzerelief, Richard Knöhl, entstanden 1957/1958, Einweihung des Reliefs am 30. November 1958 (Schwarzweißphoto, Kreisarchiv Stormarn, Sammlung Reimund Marfels).

Diese Züge tauchen nahezu rätselhaft oder fast geisterhaft aus dem „Nichts“ auf, im Bildkompositorischen lediglich gehalten durch das Licht- und Schattenspiel der Finger.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Richard Knöhl kein neues Bild von Menno Simons geschaffen hat, sondern die Tradition des bestehenden Bildnisses des alten bärtigen Mannes von Menno Simons bewußt aufgriff und bekräftigte, wobei er eine neue bildsprachliche Schicht hinzufügte. Er schuf weniger das Bildnis eines einmaligen und unverwechselbaren Mannes, als vielmehr den Typus des in sich gefestigten und vielleicht unbeirrbaren Menno Simons, der zeitlos erscheinen soll und deshalb nicht aus unserer Zeit stammen dürfte.

Zu diesen Elementen der Unbestimmtheit und Ambivalenz des Portraitbildes steht die Klarheit und Festigkeit der siebenzeiligen Fraktur-Inschrift im starken Kontrast.

Fast scheint es, als ob der Bildhauer im Schriftfeld den festen Boden fand, den er im Bildnisfeld vergeblich suchte.

Vorlage für das Bronzerelief von Düyffcke könnte der Stich von Hermann Braams (Norden und Norderney) gewesen sein, der nach Daniel Horst den sogenannten Burghart-Typus A darstellt: Daniel Horst, Die vielen Gesichter Menno's, in: Spuren von Menno, das Bild von Menno Simons und den niederländischen Mennisten im Wandel, herausgegeben von Piet Visser, deutsche Ausgabe, Kämpers-Verlag, Hamburg-Altona, 1996: Hier ist auf S. 90 als Abb. 56 das Bronzerelief von P. Düyffcke ebenso abgebildet wie das Bronzerelief des Gedenksteins im Garten der Mennokate in Bad Oldesloe, als Abb. Nr. 58 auf S. 91, allerdings ist der Bildhauer Richard Knöhl nicht als Urheber genannt.

- 1 Richard Knöhl, geb. am 31. Mai 1880 in Meissen, absolvierte eine 3jährige Lehrzeit an der Kunstgewerbeschule in Dresden (Lehrer Karl Grosz) in den Jahren 1902 bis 1905. Anschließend war er leitender Modelleur in der bauchemischen Versuchsanstalt Dr. Julius Bidel in Meissen. Nach Hamburg kam er 1912 bis 1915 und war dort seit 1919 bis zu seinem Tode zunächst als Baukeramiker für Hamburger Staatsbauten unter der Leitung des Baudirektors Fritz Schumacher tätig. Unter anderem schuf er Bauplastiken für das berühmte „Chilehaus“ 1923/24 oder das Gebäude der Finanzdeputation am Gänsemarkt. Als Bildhauer trat er

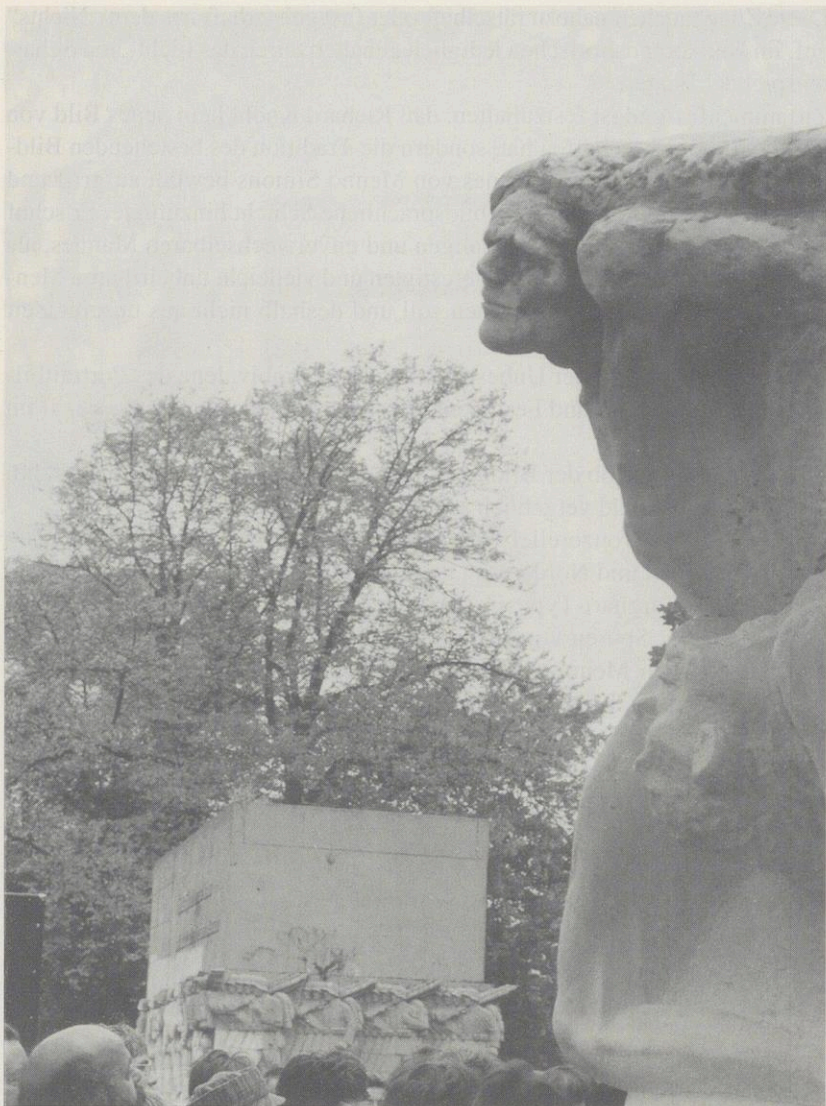


Abb. 5: Alfred Hrdlicka, Gefallenendenkmal, 1985
 Gegendenkmal zu dem Gefallenendenkmal von Richard Knöhl
 (vgl. Anm. 1, S. 167–169).

Photo: J. Spallek

hervor durch das „Kriegerdenkmal“ auf dem Lübecker Ehrenfriedhof 1924 und das Denkmal der Deutschen Landsmannschaften in Coburg 1926. Er schuf auch eine ganze Reihe von „populären“ oder „volkstümlichen“ Skulpturen, beispielsweise den Gänselieselbrunnen auf dem Markt von Bad Oldesloe 1926 und den sogenannten „Hummel-Brunnen“ in der sanierten Hamburger Neustadt. Äußerst umstritten ist das von ihm geschaffene Gefallenendenkmal des 76. Hamburger Infanterieregiments am Dammtordamm in Hamburg (1934 bis 1936), zu dem ab 1985 Alfred Hrdlicka ein Gegendenkmal errichtete, das der Opfer von Krieg und Faschismus gedenkt (Abb. 5).

Richard Knöhl hatte seinen Alterssitz in der Nähe von Bad Oldesloe in Rohlfshagen und im ehemaligen Gerichtsgefängnis von Bad Oldesloe sein Atelier in der Zeit von 1946 bis zu seinem Tode 1961.

Literatur: Thieme-Becker, Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler, 22. Band, Leipzig 1928. — Autorengruppe: Bärbel Hedinger, Roland Jaeger, Brigitte Meißner, Jutta Schütt, Lutz Tittel und Hans Walden, Ein Kriegsdenkmal in Hamburg, Hamburg 1979. — Adolf Christen, Stormarner Heft Nr. 8, Altstormarnsches Dorfleben. Volkskundliche Einzelschilderungen, hier: Der Bildhauer Richard Knöhl. 1880 bis 1961, Bad Oldesloe 1982, S. 193–196.

- 2 H. van der Smissen, Mennostein und Mennolinde zu Fresenburg. Zur Erinnerung an den 16. September 1922. Vgl. Mennonitische Blätter 1903, S. 60, Mennonitische Blätter 1921.

Abb. 6 (folgende Seite):

Anonymes Gemälde von Menno Simons; es gehört zum sogenannten Burghart-Typus. Ein Kupferstich dieses Typus war Vorlage des im Krieg verschwundenen Reliefs in Bad Oldesloe (vgl. S. 161).

Photo: Peter J. Foth



Amische in Film und Fernsehen

Geht es um Amische im Film, wird oft an *Der einzige Zeuge* mit Harrison Ford gedacht.¹ Es scheint fast so, als gäbe es keine weiteren Filme mit oder über die Amischen. Dies ist jedoch nicht der Fall, im Gegenteil. Ich werde hier versuchen, einige weitere Filme kurz zu besprechen und am Ende des Aufsatzes eine Liste der mir bekannten Filme, in denen Amische oder andere Taufgesinnte dargestellt werden, erstellen.

Es gibt die unterschiedlichsten Filme, in denen Amische bzw. Menschen, die wie Amische wirken (sollen), mitspielen. Um 1940 wurde ein erster Film über die „echten“ Amischen im Lancaster County, Pennsylvania, produziert. David Luthy berichtet davon in seinem Beitrag in *The Amish Struggle with Modernity*.² Er zitiert einen Artikel des *Pennsylvania Intelligencer Journal*:

„Ein kurzer Film, der auch die Amischen aus dem Lancaster County vorstellt, wird zur Zeit in Kinos im ganzen Land gezeigt. Der Film ist in Technicolor und wurde im letzten Sommer hier gedreht.

Mitglieder der Amisch werden auf den Feldern, bei einem Bauernmarkt, bei ihren Meeting Houses und auf dem Markt gezeigt. Der Film wurde größtenteils in der Umgebung von Paradise und entlang des New Holland Pike gedreht.

Obwohl dieser Film, der weniger als 5 Minuten dauert, sehr kurz ist, ist es wohl dennoch der erste kommerzielle Film, der das Lancaster County in seinen Sommerfarben zeigt. Der Film ist hier im Grand Theater zu sehen.“

Mit *Violent Saturday*³ erschien dann ein Spielfilm, in dem auch Amische eine Rolle spielten, insbesondere ein amischer Mann. In diesem Spielfilm geht es weniger um die Amischen als Gemeinschaft als vielmehr um einen besonderen Aspekt ihres Lebens, nämlich ihre Gewaltlosigkeit. In diesem Film verstecken sich Bankräuber in der Scheune eines amischen Farmers (gespielt von Ernest Borgnine). Dieser gerät in Konflikt mit seinem Glauben, der Gewaltlosigkeit fordert, und der Notwendigkeit, seine Familie zu schützen. Letztlich tötet er einen der Bankräuber mit einer Heugabel.⁴ Es ist bezeichnend, daß gleich im ersten Spielfilm mit Amischen ein derart fundamentales Thema wie das der Gewaltlosigkeit aufgegriffen wird, zumal der Amische sogar einen Menschen tötet. Es erscheint fast so, als sei dieses Bild eines Amischen den Filmemachern eher vorstellbar als die Kompromißlosigkeit beim Überfall auf die Familie Hostetler.⁵

Lange blieb es im Filmgeschäft still um die Amischen. Erst 1968 ließ Hollywood sie in einem weiteren Film auftreten.⁶ Es handelt sich bei dem Film *Die Nacht, in der Minsky aufflog* um eine Liebesgeschichte im Unterhaltungsmilieu der 20er Jahre. Das Cabaret Minsky steht im sittenstrengen Amerika immer wieder kurz vor der Schließung durch die Sittenwächter (Justiz). Das amische Mädchen Rachel verliebt sich in den „Helden“ des Stückes, ist aber gleichzeitig zwischen ihrer Welt und der schillernden, lockenden Welt hin- und hergerissen. In dem Moment, als ihr amischer Vater sie nach Hause holen will, beschließt sie aus Trotz, sich auf der Bühne auszuziehen. Bevor die Polizei Rachel daran hindern kann, greift ihr Vater ein und zieht sie von der Bühne. Der Skandal ist perfekt und das Cabaret Minsky wird geschlossen. In diesem Film spielen die Amischen nur eine Nebenrolle, wenn auch eine wichtige. Dabei verkörpern die beiden agierenden amischen Figuren lediglich die Vorurteile über diese Gemeinschaft, so zum Beispiel die extreme Sittenstrenge von Rachels Vater und bei ihr das unbewußte oder heimliche Verlangen nach der nicht-amischen Welt.

1984 widmete Hollywood den Amischen ihren „eigenen“ Film, *Der einzige Zeuge*. In diesem Streifen stehen die Amischen und ihre Lebensweise im Mittelpunkt. Der Film selbst ist vielleicht bekannt, dennoch sei der Inhalt kurz erzählt. Ein amischer Junge wird auf dem Bahnhof von Philadelphia Zeuge eines Mordes. Detective Book von der Polizei, gespielt von Harrison Ford, entdeckt, daß die Mörder selbst Polizisten sind, die den Jungen als den einzigen Zeugen zu töten trachten. Book versucht, den Jungen zu schützen, und versteckt sich schließlich selbst mit dem Jungen und dessen Mutter auf einer Farm im Lancaster County. Letztlich aber spüren die Mörder Book dort auf und wollen ihn ausschalten. Der Show-Down auf der Farm wird aber von Detective Book entschieden, der dann nach Philadelphia zurückgeht. Trotz dieser einfachen Handlung gewährt der Film doch einen gewissen Einblick in die Welt der Amischen: in ihr Leben als Farmer, ihre streng religiöse Lebensführung und ihren Gemeinschaftssinn — Book nimmt zum Beispiel an einem „Barn raising“⁷ teil. Der Film deutet auch die Probleme an, die die Amischen mit ihrer Umwelt haben. Bei einer Fahrt in den Ort werden die Amischen bzw. Detective Book von Touristen belästigt, in einer anderen Szene provozieren einige junge Männer die Amischen, womit sie bei Book Erfolg haben; er schlägt einen der Provokateure zusammen. (Damit verrät er sich als der gesuchte Polizist und ermöglicht dem Film, zum längst erwarteten Show-Down zu kommen.) Allerdings ist dieser Film weit davon entfernt, einen wirklichen Einblick in die Welt der Amischen zu geben, er bleibt an der Oberfläche. Vielmehr werden hier zahlreiche Klischees zu ei-

nem interessanten Kriminalfilm verbunden. Letztlich ist dieser Film bis heute der bekannteste „Amischfilm“ geblieben.

Der Film *Gebot des Schweigens*⁸ problematisiert das Verhältnis der amerikanischen Gesellschaft zu den Amischen. Ein amisches Baby stirbt an einem Steinwurf von nicht-amischen Jugendlichen. Diese Jungen schikanieren Amische zu ihrem Vergnügen, eine allgemein gebilligte Handlung, die im Film „clapen“⁹ genannt wird. Dort heißt es, fast alle Erwachsenen hätten in ihrer Jugend irgendwann einmal Amische schikaniert. Ein junger Staatsanwalt aus Chicago, Jim Sandler, will sich damit nicht abfinden und erhebt gegen diese Jugendlichen Anklage wegen fahrlässiger Tötung. Er kann aber nur dann Erfolg haben, wenn die betroffene Familie des Amischen Jacob Shuler vor Gericht aussagt. Dazu ist Jacob Shuler jedoch nicht bereit. Schließlich leben die Amischen zwar auf dieser Welt, aber nicht in ihr. Sie überlassen Gott die Bestrafung der Sünder und meiden weltliche Gerichte. Also versucht Staatsanwalt Sandler, der mit seinem Vorhaben den ganzen Ort gegen sich aufgebracht hat, Jacob Shuler zu überzeugen, seiner Tochter Rachel die Aussage vor Gericht doch zu erlauben. Letztlich sagt Rachel aus, und die Straftäter können verurteilt werden. Im Schlußsatz des Filmes heißt es, daß damit das „clapen“ im besagten Fulham County aufgehört habe.

In diesem Film werden die unterschiedlichen Lebensweisen der US-Gesellschaft und der Amischen gegenübergestellt. Der Anwalt Jim Sandler steht exemplarisch für die eine Seite und Jacob Shuler für die andere, die amische Seite. Obwohl zwei völlig verschiedene Denk- und Lebensweisen aufeinander treffen, sind beide letztlich gar nicht so verschieden. Jeder der beiden Parteien ist das Leben heilig, und Gesetzen gilt es zu gehorchen. Am Beispiel der Amischen erinnern sich auch die nicht-amischen Amerikaner wieder der Toleranz anderen gegenüber. Interessant an diesem Film ist der relativ präzise Einblick in das Leben und die Gedankenwelt der Amischen. Dem Zuschauer wird eine amische Taufzeremonie gezeigt und auch der Aspekt der Freiwilligkeit erklärt, Bann und Meidung werden dabei ebenfalls angesprochen. Dieser Film spielt nicht in der Welt der Amischen, wie etwa *Der einzige Zeuge*, er entwirft vielmehr ein relativ realistisches Bild von den Amischen und ihrem Verhältnis zur Welt, wenn auch einige Unstimmigkeiten zu bemerken sind. Die Petroleumlampen an den Kutschen (buggies) der Amischen habe ich weder in Pennsylvania, Ohio, Indiana noch Ontario gesehen, vielleicht gibt es sie tatsächlich in Iowa, wo der Film spielen soll. In den anderen Siedlungen der Amischen sind batteriebetriebene Lampen oder zumindest Kerosinlampen an den Kutschen üblich, genau wie das Warndreieck, das ebenfalls am Buggy von Jacob Schuler fehlte.¹⁰ Meines Erachtens

zeichnet dieser Film sich durch sein relativ genaues, oder besser recht faires Bild von den Amischen aus, sie sind in ihrem Anderssein normale Menschen wie alle anderen auch.

1996 wurde in den USA ein weiterer Film über die Amischen produziert. Er trägt den Titel *Die Glut der Gewalt*.¹¹ In einem Siedlungsgebiet der Amischen in Iowa werden mehrere Scheunen durch Brandstiftung zerstört. Die zuständige Expertin des FBI, Sally Russel, die sehr wenig über die Amischen weiß, findet Kontakt zu einer Amisch-Witwe. Nachdem einige falsche Spuren verfolgt wurden, kann der Täter, ein Amischer, überführt werden. Dieser Film unterscheidet sich von den anderen Filmen vor allem in zwei Punkten: Durch die beiden weiblichen Hauptpersonen bietet er einerseits einen anderen Zugang zur Welt der Amischen, sozusagen von Frau zu Frau, und andererseits kommt der Täter aus den Reihen der Amischen selbst. Im Rahmen ihrer Recherchen stößt die FBI-Agentin auf das Phänomen der Meidung. Jakob Hostetler hat eine Scheune gebaut, die nicht den Regeln der Gemeinde entspricht. Auf die Frage, ob er elektrischen Strom eingebaut habe, bekommt Sally Russel eine verneinende Antwort, er habe lediglich statt des verlangten Satteldaches ein rundes Dach gebaut und weigere sich, diesen Regelverstoß rückgängig zu machen. Dafür wurde über ihn der Bann verhängt.¹² Sein ältester Sohn, der sich nicht mit dieser „Ächtung“ durch die Gemeinschaft abfinden will, hat deshalb die Scheunen der Nachbarn angezündet. Der Starrsinn Jakob Hostetlers, der nicht nachgibt, weil er sich im Recht glaubt (Bogendächer brächten seiner Ansicht nach mehr Platz und mehr Licht in die Scheunen), treibt seinen Sohn zu dieser Verzweiflungstat. Obwohl er sich selbst als frommen Mann bezeichnet, der alle Regeln seiner Gemeinde bis auf eine befolgte, erweist sich Jakob Hostetlers Verhalten als hochmütig. Schließlich hat er mit seiner Taufe zugestimmt, allen Regeln der Gemeinschaft zu gehorchen. Dennoch gibt es ein versöhnliches Ende. Zu seinem Prozeß wird Jakob Hostetlers Sohn von der ganzen Gemeinde begleitet.

Meines Erachtens zeichnet sich dieser Film durch sein Einfühlungsvermögen aus. In einer Szene, in der Sally Russel sich beklagt, daß sie keinen Zugang zu der Welt der Amischen finde, rät ihr der örtliche Sheriff, daß vielleicht die Amischen einen Weg in die Welt der FBI-Agentin finden könnten. Der Film liefert ein Bild von den Amischen, daß zwar nicht frei von Fehlern ist, aber dennoch insgesamt sehr einfühlsam die Gedankenwelt dieser Gemeinschaft darstellt, ohne zu vergessen, daß diese Gemeinschaft auch nur aus Menschen besteht, also nicht frei von Fehlern ist.

Harrison Ford ist John Book.

Ein Großstadtpolizist, der zuviel weiß. Sein einziger Zeuge:
Ein kleiner Junge, der zuviel sah...

Der 8 Jahre alte Samuel ist der einzige Zeuge in einem
Mordfall. Drei Killer schrecken vor nichts zurück
um ihn zum Schweigen zu bringen. Ein aufrechter Polizist
riskiert alles um ihn zu retten.

DER EINZIGE ZEUGE

PARAMOUNT PICTURES zeigt eine EDWARD S. FELDMAN Produktion
HARRISON FORD · DER EINZIGE ZEUGE (Witness) · Co-Produzent DAVID BOMBYK
Drehbuch EARL W. WALLACE und WILLIAM KELLEY · Story von WILLIAM KELLEY und
PAMELA WALLACE & EARL W. WALLACE · Produktion EDWARD S. FELDMAN · Regie PETER WEIR

DCI DIGITAL CINEMA
RECEIVED THEATERS



Ein PARAMOUNT PICTURE im Verleih der UFA

Deutsche Tonspurbuchung: erscheinen bei Heyne Verlag München Original Soundtrack erscheinen bei Colosseum, Bestell-Nr. CST 8763

Plakat zum Film „Der einzige Zeuge“ (1984)

Grundsätzlich läßt sich ein zunehmendes Interesse an den Amischen von Seiten der Filmemacher erkennen. Interessant erscheint mir dabei, daß insbesondere in den jüngeren Produktionen ein eher positives Bild von dieser Glaubensgemeinschaft gezeichnet wird. Es scheint fast so, als ob in „unserer“ krisenbeladenen Welt das Interesse an Utopien wieder zunimmt. Die Amischen stehen für Begriffe wie Tradition und Beharrung: Werte, die eine eher rückwärts gewandte Utopie verkörpern und die vor dem Hintergrund des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels zumindest für einige Menschen durchaus an Bedeutung gewinnen können. Vielleicht stellen die Amischen, eventuell alle Täufergruppen, eine Alternative dar, etwa in dem Sinne, daß in „unserer“ krisengeschüttelten Zeit, getrieben vom Fortschrittsglauben, in Tradition und Kontinuität die Zukunft liegen könnte.

Dafür spricht die zeitliche Dichte der Filme über Amische (1984 *Witness*, 1989 *Gebot des Schweigens*, 1996 *Die Glut der Gewalt*). In den Jahrzehnten davor waren es eigentlich nur zwei Filme (1955 *Violent Saturday* und 1968 *The Night They Raided Minsky's*), in denen Amische eine Rolle spielten. Allerdings unterscheiden sich auch die Bilder von den Amischen in diesen Filmen. In den älteren Produktionen (1955 und 1968) werden sie eher kritisch und wohl auch mehr dem Klischee entsprechend dargestellt, in den späteren drei (1984, 1989, 1996) dagegen etwas genauer. Wenn auch gerade in *Witness* einige positive Klischees auftauchen, geht dieser Film dennoch stärker auf die Amischen ein als alle davor.

Es ist also einerseits ein zunehmendes Interesse von Filmemachern an Amischen bzw. an einer anderen Lebensweise als der unseren zu verzeichnen, und andererseits ein Wandel in der Darstellung der Amischen im Film (nebenbei sei auf die große Fülle von neueren Büchern über die Täufer, insbesondere über die Amischen verwiesen.)

Inwieweit die Filmemacher bei zukünftigen Produktionen ein realistischeres Bild von den Amischen zeichnen werden, bleibt abzuwarten, aber immerhin klang in dem Film *Die Glut der Gewalt* dieser Realismus schon etwas an. Es bleibt also festzuhalten, daß die Filmemacher bzw. das Publikum, für das die Filme produziert werden, in den Amischen nicht in erster Linie Vertreter einer Religionsgemeinschaft sehen, sondern Symbole für eine andere Art zu leben.

Neben diesen Filmen gibt es noch weitere, in denen Amische oder andere Taufgesinnte auftreten.¹³ Diese Filme sollen hier nicht besprochen werden, da sie nur kurze Sequenzen zu diesem Thema enthalten. Ich möchte diese Filme aber nennen, auch in der Hoffnung, auf diesem Wege weitere Informationen zu bekommen. Alle Filme dieser Liste habe ich selbst gesehen,

oder ich habe zumindest etwas über sie gelesen. Quellen waren das *Lexikon des Internationalen Films* (Reinbek bei Hamburg 1991) und Harald Keller, *Kultserien und ihre Stars*, Berlin 1996.

Filmographie

- 1 American Inferno
[USA, Ökodrama, keine weiteren Daten bekannt.]
- 2 Violent Saturday
[Twentieth Century Fox 1955, Amischer tötet Bankräuber.]
- 3 Ms Doubtfire, das stachelige Kindermädchen
[USA, Hauptdarsteller behauptet, einen Kochkurs bei den Amischen gemacht zu haben.]
- 4 Ely's Lesson
[Kanada, Hutterer-Junge träumt vom Fliegen, keine weiteren Daten bekannt.]
- 5 Kung Fu
[TV Serie, Hauptdarsteller trifft auf Hutterer, nennen sich im Film „Huts“.]
- 6 Eine schrecklich nette Familie¹⁴
[TV Serie, USA 1987, von Michael G. Moye und Ron Leavitt, in Deutschland auf RTL seit 1992 ; ein Amischer arbeitet für den Hauptdarsteller Al Bundy, er stellt für ihn Schuhe im Stil der 70er Jahre zu Billigpreisen her.]
- 7 Die Nacht als Minsky aufflog (The Night They Raided Minsky's)
[USA 1968]
- 8 Ein Rabbi im Wilden Westen (The Frisco-Kid)
[Warner Bros. 1979, Regie Robert Aldrich. Ein Rabbi trifft auf Menschen, die wie seinesgleichen aussehen .]
- 9 Sledge Hammer

- [TV Serie, USA 1986–1988, von Alan Spencer, ab 1988 lief die Serie auch auf RTL im deutschen Fernsehen; eine Folge parodiert¹⁵ den Film Witness, bzw. Der einzige Zeuge.]
- 10 Der einzige Zeuge (Witness)
[USA, Paramount Pictures 1984; Ein Polizist versteckt sich bei Amischen.]
 - 11 Gebot des Schweigens
[USA 1989; Gewalt gegen Amische, ein Staatsanwalt versucht, diese zu überzeugen, daß sie vor Gericht aussagen müssen.]
 - 12 Die Glut der Gewalt
[USA 1996; Brandstiftung bei den Amischen, durch gemeindeinterne Probleme selbst verursacht.]
 - 13 How much wood would a wood chuck chuck ?
[Deutschland 1977, Werner Herzog, keine weiteren Daten bekannt.]
 - 14 MacGyver
[USA, TV Serie, Titelheld rettet zwei Kinder aus einem Schacht, eins davon ist ein amischer Junge. Gesamte Rettungsoperation ist eine Gemeinschaftsarbeit von Amischen und nicht-amischen Nachbarn. Keine weiteren Daten bekannt.]

Anmerkungen

- 1 Originaltitel: Witness. Von Paramount Pictures 1984 produziert, Regie: Peter Weir.
- 2 Kraybill & Olshan: The Amish Struggle with Modernity. Hanover, New Hampshire, 1994, S. 117–118.
- 3 Twentieth Century Fox, 1955, Regie: Richard Fleischer.
- 4 Ich habe den Film nicht gesehen, sondern kenne nur Inhaltsangaben aus Berichten über den Film. Time Magazine, 16. Mai 1955, S. 106, 108 und 110. Menno-nite Quarterly Review, April 1957, S. 142.
- 5 Im 18. Jahrhundert wurde die Familie Hostetler von Indianern angegriffen, gefangengenommen und getötet (zwei Personen), obwohl sie sich hätten wehren können.

- 6 USA 1968, The Night They Raided Minsky's.
- 7 Verliert ein Gemeindemitglied seine Scheune (Barn), etwa durch einen Blitzschlag, so kommen alle Brüder und Schwestern aus der Umgebung an einem Tag zusammen und bauen die Scheune wieder auf. Es ist aber auch schon vorgekommen, daß die Amischen die Scheune eines gemeindefremden Farmers aufgebaut haben, sozusagen als Nachbarschaftshilfe.
- 8 USA 1989, Regie Larry Elikmann. Darsteller: Jil Eickelburry und Brad Pitt.
- 9 Genaue Schreibweise nicht bekannt, im Film cla(y)pen genannt, ein Begriff unbekannter Herkunft.
- 10 In den 1960er Jahren wurden diese roten bzw. orangenen Warndreiecke eingeführt, teilweise gegen den Widerstand konservativer Amischgruppen (z. B. Schwarzenrubler-Amische). Grundsätzlich müssen alle Kutschen mit Warndreiecken ausgestattet sein, allerdings verlangen manche Gruppen, daß diese Dreiecke abgenommen werden, wenn die Kutsche steht.
- 11 Regie Arthur Allan Seidelman.
- 12 Es ist durchaus üblich, daß die verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Regeln haben. Was in einer Gemeinde erlaubt ist, kann schon in der nächsten wieder verboten sein. Jedenfalls gibt es auch bei den Amischen unterschiedliche Scheunen.
- 13 An dieser Stelle möchte ich kurz anmerken, daß die große und eigentlich heterogene Gruppe der Taufgesinnten im öffentlichen „Bild“ geradezu auf die Alt-amischen verkürzt worden ist.
- 14 Original: Married with Children.
- 15 Der Originaltitel der Folge lautet: Witless.

Wurde Martin Luther von seinen Zeitgenossen verstanden?

Marc Edwards Jr., *Printing, Propaganda and Martin Luther*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1994, XIII und 225 S., Abb. und Schaubilder, Hardcover.

Marc Edwards greift mit dieser Untersuchung ein Thema auf, das ebenso interessant wie umstritten ist: Wie ist die Rolle, die Martin Luther im Durchsetzungsprozeß der Reformation spielte, einzuschätzen? Die einen meinen, von ihm sei die Reformation nicht nur angeregt, sondern in entscheidenden Etappen auch durchgreifend bestimmt worden. Andere behaupten, daß der reformatorische Aufbruch nicht eigentlich lutherzentriert gewesen sei, er sei vielmehr, trotz der hohen Bedeutung Luthers, aus heterogener Vielfalt an Stimmen und Aktionen erwachsen. Außerdem sei Luther oft anders verstanden worden, als er sich selber verstand.

Die einen gehen in ihrer Analyse der Flugschriften, die als propagandistisches Massenmedium eingesetzt wurden und der Reformation zum Durchbruch verhelfen, davon aus, daß die Intentionen des Autors den Leser ohne Abstriche erreichten bzw. sich ohne irgendwelche Reibungsverluste direkt in die Praxis umsetzen ließen. Hier wird primär von der Aussageabsicht des Autors ausgegangen. Die anderen wenden sich den Flugschriften unter der Prämisse zu, daß der Rezipient (der Leser bzw. Empfänger eines Textes) die Mitteilungen eines Autors stets ungenauer oder anders aufnimmt, als sie gemeint waren. Die Erfahrungen der Leser mischen sich nämlich in den Rezeptionsvorgang ein und verändern auf nuancenreiche Weise den ursprünglich gemeinten Sinn eines Textes, ja, die Rezipienten beeinflussen sogar auch, wie Edwards zeigen kann, die weitere literarische Produktion eines Autors. Die Einstellung eines Autors verändert sich in der Regel unter dem Eindruck, den seine Schriften bei den Lesern hinterlassen haben. In der Forschung macht es also einen Unterschied, ob nur die Autorentexte unter Absehung der Rezipienten gedeutet oder ob diese Texte von den Erfahrungen her interpretiert werden, mit denen die Rezipienten sich in die Arbeit der Autoren einmischen. Will man erklären, wie es dazu kam, daß sich reformatorische Ideen und Absichten praktisch durchsetzten und konkrete Spuren in

der Geschichte hinterließen, dann muß der Rezipient in die Untersuchung einbezogen werden. Die Bedeutung seiner Rolle ist zwar geringer als die Bedeutung des Autors, aber nicht ohne Einfluß.

In der gegenwärtigen Kontroverse sind die einen in der Regel ausgezeichnete Lutherkenner, während die anderen ihre Arbeit stärker an den Gestalten ausrichten, die neben Luther oder gegen ihn gewirkt haben. Interessant ist nun, daß mit Marc Edwards ein ausgewiesener Lutherforscher in die Kontroverse eingreift. Er bestätigt den hohen Anteil, den Luther an der Produktion der Flugschriften hatte und geht auch der Verbreitung statistisch nach, die die Übersetzung des Neuen Testaments durch Luther erfuhr. Daraus zieht er aber nicht den Schluß, daß Luthers Ideen unversehrt beim Leser angekommen seien. Diesen Vorgang untersucht Edwards sehr genau an den frühen Schriften Luthers, die in Straßburg gedruckt wurden, und an dem *Le-serecho*, das sie dort in den ebenfalls in Straßburg veröffentlichten Flugschriften anderer Autoren fanden. Sie geben Auskunft darüber, wie die Schriften Luthers gelesen und verstanden wurden. Das Ergebnis wird bereits in der Einleitung angekündigt: „As we shall see, Luther’s early support in the Strasbourg press depended in no small part on a fateful misunderstanding of what he was all about“ (S. 12). Was für die Unterstützung gilt, wiederholt sich bei der Ablehnung: Luthers Meinung wird nicht genau getroffen — und gerade dieser Befund ist es, der bei der Analyse des reformatorischen Durchbruchs beachtet werden muß. Negativ formuliert: Luther verkörpert nicht die Reformation, wie sie als ein historisches Ereignis faßbar wird. Sie ist mehr und auch etwas anderes als die Sicht, die Luther von ihr hatte, auch mehr und etwas anderes, als heute aus seinen Schriften herausgelesen werden kann.

Edwards gelingt es zu zeigen, daß die frühesten Schriften Luthers, die in Straßburg auf den Markt kamen, noch nicht typisch reformatorisch-kämpferische Töne anschlugen, sondern die ersten Predigten waren, die den Wittenberger Mönch eher als einen Seelsorger oder Erbauungsschriftsteller erkennen ließen und nicht als einen Reformator. In seinem *Sermon von dem Sakrament der Buße* beispielsweise ist noch überhaupt nicht von der Rechtfertigungslehre die Rede, die später zur Grunderkenntnis der Reformation wurde. Hier wird nur davon gesprochen, daß der Gläubige gute Werke vollbringen, aber den Kauf von Ablassbriefen einstellen soll.

Reformatorische Klänge werden erst in den großen Reformschriften aus der zweiten Hälfte des Jahres 1520 hörbar. Aber auch hier nahmen die Leser auf, daß Luther die Forderungen des Klerus in den Wind schlug, sich das Heil mit der Befolgung kirchlicher Übungen und Rituale zu sichern. Nicht ei-

gentlich herausgehört wurde die Rechtfertigungsbotschaft, daß man sich allein auf die Gnade Gottes zu verlassen habe und nicht auf die Befolgung irgendeines Gesetzes. Verstanden haben die Leser, daß alle klerikalen, von Menschen gemachten Gesetze nutzlos oder schädlich seien, nicht aber das göttliche Gesetz. Es ist schon eine bemerkenswerte Feststellung, die Edwards der Forschung ins Stammbuch schreibt: „For several fateful years, many of Luther's enthusiastic supporters misunderstood his theology of justification by faith alone apart from works of the law“ (S. 167).

Bemerkenswert ist auch, was Edwards zum „sola scriptura“ sagt, das weite Aufnahme fand. Mit diesem Schriftprinzip hat Luther dem päpstlichen Lehramt die Autorität streitig gemacht, über die Auslegung der Heiligen Schrift allein zu entscheiden. Nicht der Papst legt die Schrift aus, sondern die Schrift legt sich selbst aus. Doch sehr früh schon mußte Luther erkennen, daß er damit nicht Eindeutigkeit in die Schriftauslegung gebracht, sondern einer mehr- oder vieldeutigen Auslegung Vorschub geleistet hat. Karlstadt beispielsweise legte entscheidende Schriftstellen anders aus als Luther und sorgte für Uneinigkeit im Lager der Reformation. Sehr genau zeichnet Edwards den Prozeß nach, in dem die Reformwilligen mit der Tatsache versuchten fertig zu werden, daß die Einheit im reformatorischen Lager zwar das Gebot der Stunde war, jeder aber das Recht habe, die Schrift nach bestem Wissen und Gewissen auszulegen. Luther sah gar keine andere Möglichkeit, diese Vieldeutigkeit einzudämmen, als sich selber als Auslegungsautorität zu präsentieren und seine eigene Auslegung zur Norm zu erheben. Das ist ein überzeugendes Beispiel für die Feststellung, daß gelegentlich der Leser auf den Autor einwirkt, sogar so sehr, daß die ursprünglichen Einsichten unterhöhlt werden.

Edwards hat nicht nur die Rezeptionsprobleme im reformatorischen Lager herausgearbeitet, sondern auch die altgläubige Polemik gegen Luther untersucht, vor allem diejenige, die darauf abzielte, Luther die Schuld am Aufstand der Bauern 1525 in die Schuhe zu schieben, und die schon zuvor seinen Angriff auf den Papst zurückgewiesen hatte. Abgesehen davon, daß die altgläubigen Flugschriftenautoren, die übrigens nicht allzu zahlreich waren, Luther in vielen Punkten anders verstanden, als er sich selber verstand, haben gerade diese Autoren dazu beigetragen, daß die Ideen Luthers unter Volk getragen wurden und Resonanz fanden. Ohne die heftige Polemik, muß wohl vermutet werden, wäre die breite Rezeption vielleicht nicht so spektakulär ausgefallen. Edwards beobachtet immer wieder, wie intensiv Luther sich in seinen Schriften gegen den altgläubigen Klerus wandte und das Priestertum aller Gläubigen propagierte. Darauf haben seine Leser sicherlich ge-

achtet und sich von der altgläubigen Polemik nicht überzeugen lassen, im Gegenteil, sie haben sie um so heftiger zurückgewiesen. Dieses Beispiel zeigt, wie kreativ der Rezeptionsvorgang war und wieviel Verständnis für die Reformation uns entgeht, wenn wir nur auf die Gedanken der großen Reformatoren eingehen.

Ich kann mir gut vorstellen, daß dieses Rezeptionskonzept bei den Lutherforschern nicht nur auf Verständnis und Zustimmung stoßen wird. Für die historische Arbeit an den reformatorischen Bewegungen und Gestalten, die nicht auf Luthers Linie lagen, aber doch ein Mitspracherecht bei der Deutung der Reformation beanspruchen dürfen, ist dieses Konzept von unschätzbarem Wert. Edwards hat gezeigt, daß die Antwort auf die Frage, was die Reformation sei, nicht an der Norm gemessen werden kann, die Luther in seinen Schriften niederlegte. Die Gedanken Luthers haben sicherlich einen tiefen Eindruck bei den Menschen des frühen 16. Jahrhunderts hinterlassen. Aber es wäre falsch zu meinen, daß das Herz der Reformation nur in Luther geschlagen habe. Es schlug auch in den vielen anderen, die an der Erneuerung der Christenheit, so oder so, beteiligt waren. Nach Edwards dürfte eigentlich nicht mehr gesagt werden, daß diejenigen, die in ihrem Reformationsverständnis vom Wittenberger Reformator abwichen, verblendet, unverständlich, böswillig oder in irgendeiner Weise seelisch defekt gewesen seien. Sie wichen von Luther ab, weil sie gar nicht anders konnten, als reformatorische Ideen und Absichten aus dem Fundus ihrer eigenen Erfahrungen heraus zu artikulieren.

An diesem Punkt zeigt sich eine Schwäche des Konzepts, das Edwards entwickelt hat. Wenn die Rezeption so entscheidend von den Erfahrungen abhängt, die die Rezipienten gesammelt haben, dann ist eigentlich nur schwer zu begreifen, wie wenig Edwards über diese Erfahrungen zu berichten weiß, ja, daß er es nirgends unternimmt, das Erfahrungsmilieu der Rezipienten genauer in Augenschein zu nehmen. Zu sagen, daß Luthers Schriften bei vielen Lesern das Bedürfnis angesprochen hätten, von klerikaler Bevormundung befreit zu werden, ist noch zu allgemein, so plausibel eine solche Feststellung auch ist. Was an den zitierten Aussagen Luthers auffällt, ist die unablässige Anspielung auf die unberechtigten Forderungen und das Fehlverhalten des altgläubigen Klerus. Der Klerus wird zum Repräsentanten dessen, was nicht gut ist und was nicht sein soll. In ihm sind die Mängel und Defekte der Kirche personifiziert. Man könnte diese Kritik am Klerus „antiklerikal“ nennen. Doch Edwards sträubt sich, diesen Begriff anzuwenden, zumindest für den frühen Luther möchte er ihn nicht gelten lassen (S. 187 f.). „Antiklerikal“ sei ein negativer Begriff, es sei aber nicht darum gegangen,

den Klerus abzuschaffen, sondern darum, den spirituellen Status des Laien aufzubauen. Edwards hat durchaus recht, wenn er auf das positive Erneuerungsmotiv hinweist. Aber es bleibt doch die Frage zu beantworten, ob die Aufwertung des Laien nicht nur in einem Erfahrungsmilieu möglich war, in dem der Kleriker, der Priester, der Mönch, der Bischof und der Papst für den einzelnen zu einem Problem geworden waren. Und das war im antiklerikalen Streitmilieu der Jahre vor der Reformation bereits der Fall. Auch wenn der ganz frühe Luther das nicht eigens reflektiert und die Argumentation gegen den Klerus erst 1520 stärker einsetzt, um bald wieder zu versiegen, hat Luther seine frühen Gedanken doch nicht in völliger Unkenntnis dieser Situation formuliert, gar formulieren können, zumal ihm ja noch vor seinem „reformatorischen Durchbruch“ sein eigener klerikaler Stand zum Problem geworden war. Was für Luther als Flugschriftenautor gilt, gilt erst recht für seine Leser. Sie lasen die Bemerkungen über den Klerus mit zunehmender Entrüstung über dessen Unverschämtheiten, die sie am eigenen Leibe erfahren hatten. Das antiklerikale Erfahrungsmilieu ist die Situation, die dem Autor und dem Rezipienten gemeinsam ist. Darin geht es nicht nur um eine negative Erfahrung, sondern zugleich um die Aufforderung, es anders zu halten und sich anders zu verhalten, als der Klerus es vorlebte oder vorschrieb. In dieser Situation legte sich das Bild vom frommen Laien als Gegenbild zum pflichtvergessenen, verkommenen Priester nahe. Mit der Losung vom Priestertum aller Gläubigen machte der Laie dem Priester den Stand streitig. Der Priester wurde ersetzt, und es entstand ein Milieu, das vom Laien geprägt wurde. Um diesen Milieuwechsel zu erfassen, müssen natürlich auch noch andere Quellen als nur die Flugschriften herangezogen werden. Es müßte so etwas wie das Konzept einer sozialgeschichtlich orientierten Rezeptionsgeschichte entwickelt werden.

Vielleicht läßt sich Marc Edwards auf diesen Pfad der Antiklerikalismusdeutung locken, wenn wir das antiklerikale Erfahrungsmilieu als einen „Diskurs“ verstehen, in dem sich eine Machtbeziehung zwischen Klerus und Laien herausbildete, um mit Michel Foucault zu sprechen, zwischen denjenigen, die den Menschen „regierbar“ machen, und denjenigen, die sich „nicht dermaßen regieren lassen“ wollen (Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992, S. 9 ff.).

Die antiklerikale Situation bzw. das antiklerikale Streitmilieu läßt sich als „Diskurs“ begreifen, in dem sich eine gesamtgesellschaftliche Veränderung anbahnt und vollzieht. Aber im Diskurs wird nicht nur Herrschaft konstituiert, sondern in ihm kommt es überhaupt erst dazu, daß eine Gruppe oder ein Individuum eigene Identität annimmt und Sprache genauso wie Gesten als

Instrumente nutzt, den Diskurs zu beherrschen. Diesem Diskurs, der schon vor der Reformation bestand, gehörte auch Luther an. So erklärt sich dreierlei: *Erstens* machte sich Luther als Angehöriger des klerikalen Standes die diskursiven Instrumente der Laien zunutze und verbesserte sie, um sich von der eigenen Gruppenzugehörigkeit abgrenzen zu können. So konnte er mit Aussicht auf Erfolg den Mißständen im Klerus als Kleriker entgegentreten. *Zweitens* erschöpfte sich diese Beziehung nicht in ihrer zerstörerischen Qualität, sondern entfaltete eine erstaunliche Kreativität, wie Foucault das Modell der Machtbeziehung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit generell als eine produktive, ganz und gar nicht negative Beziehung charakterisierte. *Drittens* wird die Tatsache erklärt, warum Karlstadt, Müntzer und die Täufer in dem Luther, der dazu überging, seine Auslegungsautorität durchzusetzen, den „neuen Papst“ sahen. Das war keine böswillige Unterstellung, Luther hatte, so sieht es auch Edwards, selber den Anlaß dazu gegeben. Im Rezeptionsvorgang hat sich die anfängliche Machtbeziehung verschoben. Die Pole „altgläubiger Klerus“ versus „Reformwillige“ (Luther und seine Anhänger) wurden von den Polen „gemäßigte“ (Luther) versus „radikale“ Reformation überlagert, ein Verhältnis, das allerdings nur dann richtig eingeschätzt wird, wenn Luther im anfänglichen Verhältnis jene Radikalität attestiert wird („sich nicht dermaßen regieren zu lassen“), die sich bald auf seine neuen Gegner übertrug (zum Modell der Machtbeziehungen vgl. demnächst meinen Aufsatz: „Macht und Ohnmacht der Zürcher Reformation. Zwingli, die Täufer und Foucault“).

Marc Edwards hat mit seiner rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung ein Konzept („A Revised Narrative“, S. 163), vorgelegt, das ungemein anregend ist und die Forschung voranzutreiben vermag.

Hans-Jürgen Goertz

Von neuen Büchern

Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, hrsg. von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Studies in Medieval and Reformation Thought, Bd. 61), Leiden: E. J. Brill 1997, VIII und 312 S. Ln.

Die vierzehn Beiträge dieser Festschrift sind in vier Rubriken angeordnet, alle umkreisen das eine Thema, das dem Buch seine Einheit gibt. Es ist das Stichwort „Grenze“ (S. VIII). Was es damit auf sich hat, darüber gibt das Gespräch Aufschluß, das die beiden Herausgeber mit dem Jubilar führten und das den Band eröffnet. In diesem Gespräch schreiten die Gesprächspartner noch einmal den Weg ab, den Hans-Jürgen Goertz in den letzten Jahrzehnten gegangen ist. Dieser Weg ist gekennzeichnet von Grenzüberschreitungen: der Theologe wird zum Historiker und Sozialwissenschaftler, der mennonitische Pastor zum ökumenisch aufgeschlossenen Intellektuellen. Und man erfährt, daß es Paul Tillich war, der Goertz bei diesen Übergängen heimlich beraten hat. An Tillich, der die Grenze zum Ort der Erkenntnis stilisiert hatte, lehnt Goertz sich an, wenn er das Symbol der Grenze zur Markierung der eigenen Existenz übernimmt (S. 3f.). Von Tillich übernimmt er auch den Begriff der Korrelation, den er benutzt, um das Verhältnis von Innen und Außen in der Theologie Thomas Müntzers zu beschreiben (S. 9). Denn natürlich geht es in dem Gespräch auch um Thomas Müntzer, um die Antiklerikalismus-These und um die Frage, wie reformatorische Ideen rezipiert wurden. Es geht um Fragen zeitgenössischer Geschichtstheorie, und auch die Täufer gesellen sich dazu, an denen Hans-Jürgen Goertz noch immer die antizipatorische Grundhaltung fasziniert, die von einem „Überschuß an Leben“ (S. 15) getragen wird und die versucht, eine Brüderlichkeit zu leben, die bisher noch nicht Gestalt angenommen hat.

Auch wenn die Beiträge hier nicht alle eingehender behandelt werden können, sollen sie doch kurz erwähnt werden. Der erste Abschnitt umfaßt vier Aufsätze „Zwischen Mittelalter und Neuzeit“: Bob Scribner steuert Überlegungen zum Begriff des Außenseiters in der Frühen Neuzeit bei, die darauf zielen, die uneinheitliche Terminologie der Forschung zu klären und zu differenzieren. Tom Scott untersucht die Reformvorstellungen des „Oberrheinischen Revolutionärs“. Er knüpft an die Forschungen Klaus Lautenbachs an, der Mathias Wurm als Verfasser wahrscheinlich gemacht hat, und analysiert

dessen „Reformvorstellungen zwischen Reich und Territorium“. Peter Blickle zeigt anhand neuen Quellenmaterials, wie sich die Durchsetzung der Reformation in Kaufbeuren und Memmingen vollzog. Ausschlaggebend sind für Blickle die „Disputationen“, die sich nach dem Vorbild der ersten Züricher Disputation von 1523 als Urteil über den Glauben verstehen. „In den Disputationen dehnt die politische Gemeinde als Schwurverband ihr Recht, den Frieden in der Stadt durch Statuten zu sichern, auf den Raum des Glaubens aus. Die politische Gemeinde inkorporiert die Religion“ (S. 80). In der Reformationszeit begannen Städte, neue Friedhöfe außerhalb der Städte anzulegen bzw. alte zu verlagern. Versuche dazu hatte es schon lange gegeben, motiviert durch hygienische Vorstellungen, die besonders im Zusammenhang mit der Pest aufgekommen waren. Durchsetzen konnten sie sich freilich erst in der Reformationszeit, als „religiöse Reform und hygienische Forderungen ... zu einer bemerkenswerten Symbiose“ (S. 92) führten. Auf diesen Zusammenhang ist schon verschiedentlich hingewiesen worden. Norbert Fischer unternimmt es in seinem Beitrag, darüber hinaus Friedhöfe als „gleichsam materialisierte Quellen“ (S. 81) zu lesen und aus sozialgeschichtlichem Blickwinkel eine „Topographie des Todes“ zu skizzieren.

Im zweiten Abschnitt erkunden vier Beiträge „Spielräume der Außenseiter“. Zu den am besten erforschten Außenseitern der europäischen Geschichte zählen Juden. Zwischen der Abdrängung ins Ghetto und der Privilegierung durch Fürsten und Städte, zwischen bitterster Armut und spektakulärem Reichtum, der Haß und Neid auf sich zog, mußten Juden sich behaupten. Ronnie Po-Chia Hsia analysiert den antijüdischen Bürgerprotest in Worms „von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Anfang des Dreißigjährigen Krieges“ (S. 101), einen Protest, der 1614/15 kulminierte: Bürger der Stadt zerstörten die Synagoge, Juden wurden vertrieben. Grundlage für seine Analyse der bürgerlichen Vorstellungswelt sind „die Gravamina der siebzehn Zünfte, die den Kern der Bürgeropposition bildeten, und zwei ausführliche Flugschriften“ (S. 104) von Wortführern des Protestes. In die Gesellschaft von „Zechern, Spielern und Häschern“ entführt uns der Beitrag von Marion Kobelt-Groch. Selbstverständlich in aller Ehrenhaftigkeit, denn es geht darum, Täufer an einem Ort aufzusuchen, wo man sie gemeinhin nicht vermutet: im Wirtshaus. Gottesdienste, gar Eheschließungen hielten Täufer dort ab; und nicht selten suchten sie Wirtshäuser, diese frühneuzeitlichen Zentren der Kommunikation, bewußt auf, um hier, auf den Umschlagplätzen der Meinungen, im oft antiklerikalen Milieu ihre täuferischen Überzeugungen zu propagieren. Wie gefährlich das war, liegt auf der Hand. Meinungsfreiheit und Toleranz waren keine mehrheitsfähigen Leitwerte im 16. Jahrhun-

dert. An die „Grenzen der Toleranz“ bei Martin Luther beispielsweise erinnert Marc Lienhard: „man wird bei Luther vergeblich nach Toleranz im modernen Sinn des Wortes suchen“ (S. 134). Als Mitte des 17. Jahrhunderts der Hamburger Kaufmann Johann Jacob Hübner seinem Altonaer Kommissionär, dem Mennoniten Hans Plus, mißtraute und die Korrektheit einer vorgelegten Abrechnung über Geschäfte in Rußland anzweifelte, verklagte er ihn vor dem Hamburger Obergericht. Das war der Auftakt zu einem mehrjährigen Prozeß, der schließlich das Reichskammergericht beschäftigte, das unter anderem der Frage nachzugehen hatte, ob Mennoniten als Wiedertäufer gelten. Der Prozeß verlief schließlich ergebnislos. Michael D. Driedger hat ihn aufgerollt, dank seiner Arbeit wissen wir jetzt mehr darüber, wie Obriheiten und Rechtsprechung im 17. Jahrhundert Mennoniten wahrnahmen und welche Freiräume die Mennoniten nutzen konnten.

Der dritte Abschnitt bietet drei „Beispiele täuferischer Aktivität“. Zu den auffallendsten Grenzüberschreitungen im 16. Jahrhundert gehört aus heutiger, von der Aufklärung bestimmter Sicht die Vermischung von Realismus und Wahn bei der Rezeption und Aneignung biblischer Bilder, Metaphern und Denkmuster. Damals freilich war es gang und gäbe, biblische Poesie in direktester Weise zu adaptieren, sich und die Welt im Medium biblischer Aussagen zu begreifen. Luther kämpfte mit dem Teufel, und Müntzer unterzeichnete Briefe als „Thomas Müntzer mit dem Schwerte Gideons“. Als spektakulärstes Beispiel jener Zeit gelten aber bis heute die Endzeiterwartungen der Münsteraner Täufer. Ralf Klötzer untersucht, streng Schritt für Schritt der historischen Entwicklung folgend, wie jeweils verschiedenes biblisches Vorstellungsmaterial (Wiederkehr Christi, neues Israel bzw. neues Jerusalem, Königtum Davids) bei den Täufern in Münster zum Zuge kommt, weil es verschiedene Angebote enthält, sich selbst und die Situation der Stadt zu interpretieren — und zwar jeweils so, daß sich eine Perspektive für die Zukunft zu eröffnen scheint. Durchgehend behält Klötzer dabei im Auge, wo jeweils die Grenze zwischen „nachvollziehbaren rationalen Überlegungen“ und „irrationalen Hoffnungen“ (S. 153) liegt. Für mich ist das der spannendste Beitrag dieser Festschrift, weil ich nicht nur historisch am Täuferreich in Münster interessiert bin, sondern auch als Theologe an dem Wirkungspotential biblischer Vorstellungen. Seit Jahren erforscht Werner O. Packull die Anfänge der Hutterischen Gemeinschaft im 16. Jahrhundert. Sein Beitrag für diese Festschrift handelt „von Riedemanns zweiter Missionsreise nach Hessen und seiner Gefangenschaft dort“ (S. 171f.). Während dieser Zeit schrieb Peter Riedemann die *Rechenschaft unseres Glaubens*, die als grundlegende Lehrschrift der Hutterischen Gemeinschaft gilt. „Auf den Spu-

ren Jörg Malers“ wandelt Heinold Fast. Sein mit dreißig Seiten längster Beitrag verarbeitet neues Augsburger Archivmaterial zu Jörg Maler und zeichnet den „Lebensweg“ (S. 187) dieses Täufers der zweiten Generation, pointiert überschrieben: „Vom Amt des ‚Lesers‘ zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches“. Leitend ist dabei die Frage, wie sich im individuellen Lebensweg Jörg Malers die Geschichte der Täuferbewegungen des oberdeutschen-schweizerischen Raumes spiegelt.

„Kontroverse Interpretationen“ schließlich ist der vierte Teil des Buches überschrieben. Der Beitrag von Rainer Wohlfeil über „Kaiser Karl V. — Ahnherr der Europäischen Union?“ greift ein Thema auf, über das jeder Reformationshistoriker reflektieren muß, besonders, wer sich selbst einer konfessionellen Tradition verpflichtet weiß: Wohlfeil liefert Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Tradition — und läßt sie in das strikte Fazit münden, es sei Aufgabe des Historikers, der Tradition „dauernd zu widersprechen“ (S. 242), weil Tradition, ganz der Gegenwart verpflichtet, fast immer eine „Manipulation der Vergangenheit“ (S. 241) darstelle. Wohlfeil gewinnt diese Einsicht aus der Analyse von christlich-politischen Varianten des Europa-Gedankens im 20. Jahrhundert, trotzdem gilt sie auch entsprechend für konfessionell geprägte Reformationsgeschichtsschreibung. In seiner Dankesrede bei der Übergabe der Festschrift hat Hans-Jürgen Goertz seine Dissertation über Thomas Müntzer als „wissenschaftliche Fußnote“ zu Ernst Blochs Müntzerbuch von 1921 bezeichnet. Günter Vogler hat den Entstehungszusammenhang dieses in der Müntzerforschung wenig rezipierten Buches herausgearbeitet und vor allem Blochs Intentionen dabei genauer untersucht. In den gleichen Zeitraum der frühen 20er Jahre führt uns James M. Stayer, der das „abenteuerliche Leben“ eines ungleich wirkungsvolleren Textes enthüllt, wobei er sich auch auf bislang unveröffentlichte Briefe stützt: Karl Holls Aufsatz „Luther und die Schwärmer“. Auch dieser Aufsatz ist eine „Kontroverse Interpretation“, in der das Verhältnis zwischen Geschichte und Tradition als problematisch zu bewerten ist. Denn am Schluß endet Holls Aufsatz mit „der Anrufung von Luthers Namen ... gegen die Weimarer Republik, den Vertrag von Versailles und den Völkerbund“ (S. 281). Der eminenten Wirkung dieses Textes für die Lutherforschung hat es nicht geschadet, und noch Hans-Jürgen Goertz geht in seiner Dissertation über Thomas Müntzer, teils zustimmend, teils ablehnend, von den begrifflichen Markierungen Holls aus.

Es folgt eine Auswahlbibliographie. Sie will nicht vollständig sein (Rezensionen werden beispielsweise nicht verzeichnet) und beschränkt sich auf sehr knappe Angaben zu den Publikationen. Ich habe nur zwei Anmerkungen,

die Aufsätze in den Mennonitischen Geschichtsblättern betreffen: „Der fremde Menno Simons“ (S. 193, Aufsatz Nr. 6 der Täuferforschung) erschien erstmals vorab in den Geschichtsblättern (MGBI 1985, S. 24–42); als Nachdruck erschien „Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz“ (MGBI 1989, S. 90–112; S. 293, Aufsatz Nr. 9 zur Täuferforschung). Abgeschlossen wird das Buch von einem Register, unterteilt nach Sachen, Personen, Orten. Das Sachregister ist ausführlich und differenziert.

Hans-Jürgen Goertz hat in seiner Dankesrede auf die Arbeit verwiesen, die es kostet, fremdsprachige wissenschaftliche Texte zu übersetzen und zu redigieren. Zu recht, denn in dieser Hinsicht ist der vorliegende Band muster-gültig. Keinem der sechs aus dem Englischen übersetzten Texte merkt man die fremdsprachliche Herkunft an, es sind gute deutsche Texte entstanden. Es bereitet Vergnügen, sie zu lesen.

Leider bleibt dieses Lesevergnügen nicht ungetrübt. Um gleich mit den Registern zu beginnen: sie sind zumindest in Teilen vor dem endgültigen Seitenumbruch erstellt, mit der Konsequenz, daß man oft eine Seite zurückblättern muß, um das gesuchte Stichwort im Text zu finden. Packulls Aufsatz ist im Personenregister nicht erfaßt; Personennamen des Bereiches Fa bis Friedo sind komplett entfallen. Der einfache Gedankenstrich ist durch den Divis ersetzt worden (ebenso das Zeichen für „bis“), wo er aber zu zweit auftritt und Parenthesen bildet, taucht er doch auf: kompreß gesetzt! Verunglückt ist der Satz von Haupt- und Marginaltext auf S. 204f., und bei dem vierzehn Zeilen umfassenden Zitat aus Zieglschmids Chronik (S. 183f.) fand ich sechs kleinere Fehler sowie einen sinnentstellenden Textverlust durch *aberatio oculi*.

Das Verdienst der Herausgeber, eine beachtenswerte Festschrift zusammengestellt zu haben, bleibt von diesen Anmerkungen jedoch unberührt. Die Aufsätze liegen meist auf hohem Niveau und bewegen sich an der vordersten Linie der Forschung. Die Herausgeber haben ein beeindruckendes Tableau von Autoren versammelt, deren Beiträge einen sehr guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der internationalen Forschung auf dem Feld geben, das auch Hans-Jürgen Goertz bearbeitet: die Außenseiter der Reformationszeit, auf der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit.

Christoph Wiebe

Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*. Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1995, Ln., XIV und 442 S.

Wer nach diesem Buch greift, um sich über die Geschichte der hutterischen Brüder zu unterrichten, muß schon aufgrund des Titels damit rechnen, daß er „nur“ über die Anfänge der Hutterer informiert wird. Ihre Geschichte wird bis etwa zum Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts dargestellt.

Andererseits sieht sich der Autor gezwungen, diese Anfänge nicht erst im fernen Mähren zu suchen, wo die ersten Bruderhöfe entstanden, auch nicht erst im liechtensteinischen Nikolsburg, wo sich die „Gemeinschaftler“ von den Hubmaierschen Täufern trennten. Werner Packull möchte die Ursprünge der Hutterer vielmehr bis in die schweizerischen Anfänge zurück verfolgen. Nicht, daß die Entstehung der Zürcher Täuferbewegung noch einmal repetiert werden müßte! Aber wer die Entstehung der Hutterer wirklich verstehen will, muß seit den Arbeiten von James M. Stayer wissen, daß schon in Zollikon (und zeitgleich mit den Bauernunruhen 1524/25 im Deutschen Reich) den angehenden Täufern so etwas wie Gütergemeinschaft vorschwebte, daß also das gesellschaftliche und politische Leben unmittelbar davon berührt und der Konflikt mit den Ordnungsmächten „Obrigkeit“ und „Kirche“ programmiert war.

Sodann beginnt Packull mit zwei Kapiteln, in denen er die theologischen Voraussetzungen für die Entstehung der hutterischen Brüder bei den Schweizer Täufern findet: zum einen ihren von Zwingli übernommenen Biblizismus mit dem Akzent auf dem Neuen Testament (Kapitel 1), zum andern ihre aus der Apostelgeschichte hergeleitete Gemeindeordnung (Kapitel 2). Da Packull in früheren Untersuchungen vor allem die sozialen und politischen Ursachen für die Entstehung der Zürcher Täuferbewegung geltend gemacht hat, ist dies eine wesentliche Ergänzung.

Beeindruckend ist an diesen ersten beiden Kapiteln, wie Packull die Ergebnisse der Zwingli- wie auch der Täuferforschung der letzten Jahrzehnte verwertet, um *den eigenen Weg der Zürcher Täufer* in jenen Anfangsjahren zu zeichnen. Aus den Anhängern Zwinglis, die durch seine konsequente Exegese des Neuen Testaments das Evangelium aufleuchten sahen, wurden bei seinem Umschwenken zum Alten Testament selbständige Leser, die seine Arbeit am Neuen Testament fortführten und es dem gemeinen Volk mundgerecht machten. Mit kurzen Summarien und Kernsätzen predigten sie das Evangelium, das so von jedem verstanden und befolgt werden sollte.

Eine wesentliche Hilfe für die Gemeinden, die dadurch entstanden, waren die *ersten Gemeindeordnungen*, denen das zweite Kapitel gewidmet ist. Packull analysiert drei Ordnungen, die in die Zeit von etwa 1527 bis 1540 gehören: Die älteste nach seiner Einschätzung findet sich im Staatsarchiv in Bern. Er nennt sie die „*Schweizer Ordnung*“. Die zweite, welche von Robert Friedmann seinerzeit für die älteste gehalten wurde, spiegelt den Einfluß der von Hans Hut geprägten Bewegung wider und könnte von Leonhard Schiemer, also ebenfalls aus dem Jahr 1527 stammen. Zwei Jahre später, 1529, scheint diese „*Gemeindeordnung*“ („Church Discipline“) eine Rolle bei der Gründung der ersten hutterischen Gemeinde in Austerlitz gespielt zu haben. Als dritte Gemeindeordnung führt Packull die „*Gemeinsame Ordnung der Glieder Christi*“ von Leupolt Scharnschlager (ca. 1540) an, die erst durch die Auffindung des „Kunstbuches“ bekannt geworden ist. Diese drei Dokumente stehen nun nicht etwa beliebig nebeneinander, sondern sind in der hier angegebenen Reihenfolge voneinander abhängig. Packull macht das durch einen synoptischen Abdruck der drei anschaulich (S. 303–315) und illustriert so in überzeugender Weise, wie die Entwicklung von den frühen Anfängen in der Schweiz u.a. auch zu den hutterischen Bruderhöfen führte. Der Artikel 5 der „*Schweizer Ordnung*“ und der Artikel 4 der „*Gemeindeordnung*“ belegen bereits für 1527 und (spätestens) 1529 den Willen zur Gütergemeinschaft, während die Scharnschlagersche Ordnung eine Güterteilung nicht als unaufgebbare Bedingung, sondern als freiwilligen Dienst füreinander darstellt.

Auch die nächsten vier Kapitel des Buches gehen der Darstellung der Hutterer noch voraus. In jedem wird eine mehr oder weniger eigenständige täuferische Strömung teils vor, teils neben den Hutterern geschildert.

Die *Austerlitzer Täufer* entstanden 1527–28 durch den Konflikt zwischen den von Balthasar Hubmaier in Nikolsburg beeinflussten obrigkeitshörigen Täufern und den Schülern Hans Huts, die sich von einer Bevormundung durch die Obrigkeit unabhängig halten wollten. Letztere sahen sich 1528 gezwungen, Nikolsburg zu verlassen und sich in Austerlitz, unter der Herrschaft mährischer Adeliger, anzusiedeln. Hier bildeten sie unter dem Einfluß sowohl der kommunistischen Ideen Hans Huts als auch der „*Schweizer Gemeindeordnung*“ den ersten, größten und deshalb auch bald dreigeteilten Bruderhof. Ein vierter Bruderhof bildete sich als Ableger der Austerlitzer Gemeinde in Auspitz. — An dieser Stelle flicht Packull einen Exkurs über die politischen Verhältnisse in Mähren ein, behandelt die Bedeutung, welche die Belagerung Wiens durch die Türken auch für die Situation der Täufer hatte und beschreibt die Beziehungen zur einheimischen Bevölkerung.

Die *Philipper* waren Flüchtlinge aus Schwaben, aus der Pfalz und aus dem Rheinland, benannt nach Philip Plener. Plener selbst, 1526/27 in den Straßburger Täuferakten registriert, muß etwa 1527/28 zum ersten Mal nach Mähren gekommen sein. Was er dort sah, veranlaßte ihn, beim zweiten Mal gleich eine ganze Gruppe von Täufern mitzubringen. Sie schloß sich 1529 den Brüdern an, die sich als Ableger von Austerlitz in Auspitz niederließen und in den nächsten Jahren immer neue Zuwanderer aus Süddeutschland unterbrachten — bis 1535, als die Auflösung aller Gütergemeinschaften sie veranlaßte, wieder in ihre Heimat zurückzukehren. Zehn Seiten widmet Packull dem „Vermächtnis“ dieser Gruppe, nämlich der Sammlung von Liedern, aus denen die früheste Fassung des „Ausbunds“ entstanden ist („Etlliche schöne Christliche Geseng ... 1564“).

Als *Gabrierler* bezeichnet Packull die Täufer, welche sich unter der Führung von Gabriel Ascherham, geboren in Nürnberg, nach der Spaltung der Austerlitzer Täufer 1533 im mährischen Rossitz niedergelassen hatten und mit den Philippnern in Auspitz Gemeinschaft pflegten. Zu ihrer Vorgeschichte gehörte ab 1527 die täuferische Mission in Schlesien von Mähren aus, die von drei Täufern maßgebend getragen wurde: von Oswald Glaydt aus Cham in der Oberpfalz, von Clemens Adler, über dessen Herkunft und Lebensdaten wir fast nichts wissen, und von Gabriel Ascherham selbst. Von allen dreien aber liegen bedeutende Schriften vor, und die Art, wie Packull diese dem Leser vorstellt, ist einer der Höhepunkte des ganzen Buches. Als Beispiel mag — unter Hintanstellung der Schriften von Glaydt und Ascherham - Clemens Adler stehen. Samuel Geiser hatte schon 1951 die auf 1729 datierte Abschrift einer Abhandlung von Clemens Adler über „Das Urteil von dem Schwert, mit unterschiedlichem gewalt dreier fürstenthum, der Welt, Juden und Christen ...“, vollendet 1529, gefunden und vorgestellt. Aber eine befriedigende Analyse dieses Fundes hat erst jetzt Packull gegeben (S. 111–119). Darüber hinaus hat Packull in zwei alten hutterischen Handschriften „Eine Newe Geschichte“ gefunden, aus welcher hervorgeht, unter welchen Umständen Adler (wohl noch vor seiner täuferischen Zeit) seine Berufung zum apostolischen Boten empfing. Dabei spielte ein wunderbares vaticinium ex eventu des Franziskaners Capistran aus dem Jahr 1456 eine Rolle (S. 110). — Insgesamt stellt Packull bei Adler wie auch in Schriften der zwei andern Schlesienmissionare einen spiritualisierenden Einfluß fest, der einerseits auf Schwenckfeld, andererseits aber auch auf Bündlerlin, Entfelder und Schiemer zurückgeht.

Im letzten Teil der ersten Hälfte des Buches untersucht Packull die *Stellung Pilgram Marpeckhs* zu dem Spiritualismus, wie er Anfang der dreißiger Jah-

re in Straßburg etwa von Entfelder und Bündlerlin vertreten wurde, und zeigt, wie eng die Beziehungen Marpeckhs, aber auch die der Spiritualisten zu den nicht-hutterischen Täufergemeinden in Mähren waren. Es entsteht ein stark nuancierendes Bild von den unterschiedlichen Gruppierungen. Dazu gehört die völlig überzeugende Lösung der Frage, wer der Autor des in Regensburg entstandenen und an den mährischen Landeshauptmann Jan von Pernstein gerichteten „Unterrichts etlicher Punkte unseres Glaubens“ war, nämlich nicht, wie Stephen Boyd und ich vermuteten, Pilgram Marpeckh, sondern Hans Umlauf. Als Ergebnis dieses ersten Teils seines Buches zieht Packull den Schluß, „daß die ideologischen Barrieren zwischen Täufern und Spiritualisten poröser waren als heutige Typologien es erlauben oder ein modernes, rationalistisches Denken es begreifen kann.“

Die zweite Hälfte des Buches beschreibt nun die Entstehung der hutterischen Bruderhöfe und die Katastrophe durch ihre erste zwangsweise Auflösung 1535/36. Voraus schickt Packull freilich noch ein zusätzliches (in der Reihenfolge des ganzen Buches das siebte) Kapitel über *die politische, religiöse und soziale Lage Tirols 1526–1529*. Ihm kommt es vor allem darauf an, den Zusammenhang der täuferischen Bewegung in Tirol mit den dortigen Bauernunruhen und dem Umsturzversuch Michael Gaismairs aufzuzeigen. Das geschieht auf eine nuancierende und deshalb überzeugende Weise. Setzen die Täufer in den Augen der Obrigkeit den Aufstand Gaismairs fort, so war das nicht einfach aus der Luft gegriffen, vollzog sich aber in mehreren Etappen, in deren Verlauf die einflußreichen Personen wechselnde Positionen vertraten, wie zum Beispiel Jakob Hutter selbst oder der Geishirt Wölfl. Aus Sakramentisten und Bilderstürmern wurden Träger einer evangelischen Laienbewegung und schließlich Täufer, wie der am 9. März 1529 in Bozen hingerichtete Hans Gasser. In diesem Stadium spielte Jörg Blaurock, der schon im Züricher Gebiet einer der maßgebenden Täufer gewesen war, eine entscheidende Rolle. Zweimal, 1527 und 1529, zog er missionierend durch Tirol. Nach seinem Verbrennungstod am 6. September 1529 in Klausen hinterließ er „eine von Grund auf religiöse Bewegung, die auf die Nachfolge Christi ausgerichtet war und versuchte, die Gemeinde nach dem Vorbild des Neuen Testaments wiederherzustellen.“

Die drei Abschnitte des achten Kapitels nehmen den Leser mit in die „*Konfrontation mit den Streitkräften des Antichrists*“ in Südtirol während der Jahre 1529–1533. Es werden zum einen die Maßnahmen von der antitäuferischen Gesetzgebung über die Täuferjagd bis zur Verurteilung und Hinrichtung mit Feuer, Schwert oder Ertränken beschrieben. Zum andern berichtet Packull von den einfallsreichen Methoden, solchen Nachstellungen zu ent-

gehen, Zusammenkünfte und Gottesdienste in einsamen Berggegenden zu organisieren und größere oder kleinere Gruppen auf Schleichwegen nach Mähren zu führen. Schließlich vermittelt er durch die Analyse der frühesten Täuferbriefe, die 1531–32 aus den Gefängnissen geschmuggelt wurden, einen Eindruck von dem Geist dieser um ihres Glaubens willen Gefangenen. Es wird aber auch deutlich, daß die antitäuferischen Maßnahmen Ferdinands I. gegen die Täufer in Tirol diesen dort keine Chance ließen und sie zwangen, ihr Heil in Mähren zu suchen.

Das neunte Kapitel knüpft an das zweite Kapitel über die Entstehung der Austerlitzer Gemeinde an und behandelt *die beiden Spaltungen der Gemeinde in den Jahren 1531 und 1533*. Die erste Spaltung hatte den bereits erwähnten Auszug von 150 Täufern nach Auspitz zur Folge. Da über dieses einschneidende Ereignis nicht nur das hutterische Geschichtsbuch, geschrieben aus der Sicht der späteren hutterischen Gemeinde, berichtet, sondern auch ein langer Brief von Wilhelm Reublin erhalten ist, der die Sicht der Gegenpartei vertritt, war es die Aufgabe Packulls, den wahren Verlauf der Ereignisse nachzuzeichnen. Er entledigt sich dieser Aufgabe mit großer Sorgfalt und kann dabei auch noch bisher unbeachtete Versionen der hutterischen Chronik für die Darstellung fruchtbar machen. Als Ergebnis hat der Leser eine Reihe von sechs Täuferführern vor Augen, die, obgleich ihnen leitende Funktionen anvertraut waren, die Erwartungen, welche die Gemeinden in sie gesetzt hatten, nicht erfüllten und deshalb ihres Amtes enthoben wurden. In dieser Situation konnte wohl nur noch Jakob Hutter selber helfen, der deshalb im August 1533 aus Südtirol nach Auspitz übersiedelte. Das aber brachte statt des erwarteten Friedens unter den kommunitären Täufern erneut Differenzen und hatte die zweite Spaltung zur Folge. Wiederum wurde der bisherige Leiter, der gerade schwer erkrankte Sigmund Schützinger, auf erniedrigende Weise als unehrlicher „Ananias“ bloßgestellt und verjagt. Das Ergebnis war die gefestigte Autorität von Jakob Hutter, zugleich aber auch die Absplitterung der Philipper und der Gabrieler. Auf der Suche nach den Ursachen für solche Turbulenzen weist Packull auf den wachsenden Einfluß der Südtiroler Täufer hin, die, in ihrer Heimat aufs heftigste verfolgt, Zuflucht in Mähren fanden, wo sie sich gern ihrem Landsmann Jakob Hutter unterstellten.

Die zunächst zügigen Maßnahmen zur Festigung der Gemeinde in Mähren nach innen und außen kamen freilich bald ins Stocken durch die Gegenmaßnahmen, die Ferdinand I. ergriff, als er ab 1534 die Nachrichten über das Wiedertäuferreich in Münster erhielt. Er setzte *die Auflösung der hutterischen Bruderhöfe* durch und verbot den lokalen Herrschaften, die bisher die

Täufer hatten gewähren lassen, jede Unterstützung der Täufer. Immerhin war es vielen der einige Tausend zählenden Täufer möglich, sich unter härtesten Bedingungen so zu verdrücken, daß sie die schlimmste Zeit überlebten. Anders ging es Jakob Hutter, der mit wenigen Anhängern nach Südtirol zurückkehrte. Aus dieser Zeit stammen auch die meisten der neun Briefe Hutters, die noch erhalten geblieben sind und die uns neben dem späteren Hutterischen Geschichtsbuch wertvolle Informationen vermitteln. Die kleine Schar der Anhänger Jakob Hutters wurde fast völlig aufgerieben. Er selber wurde nach einer Gefangenschaft von drei Monaten am 25. Februar 1536 lebendig verbrannt. Mit Sorgfalt hat Packull sich bemüht, auch das Schicksal der Frauen in der Täuferbewegung festzuhalten und z. B. in diesem Zusammenhang alles zusammenzutragen, was über Katharina Präst, die junge Frau Jakob Hutters, aus den Akten zu erheben ist.

Die beiden letzten Kapitel des Buches sind der Lage der mährischen Täufer nach der Auflösung der Gemeinden gewidmet. Auf Grund der zahlreichen Briefe, die noch erhalten und bereits veröffentlicht sind, schildert Packull das Wirken und den Märtyrertod des „ersten Schulmeisters, Jeronimus Kälts“. Dieselbe Strafe ereilte Onophrius Griesinger, Leonhard Lochmair und Georg Fasser. Als leitende Brüder blieben übrig Hans Amon, der die Gemeinde in Schackowitz, Mähren, neu sammelte, und Leonhard Sailer (Lanzenstiel), der die letzten Beziehungen zu den Südtirolern aufrecht zu halten versuchte, sich aber schließlich auch nach Schakowitz zurückziehen mußte. Hier bildete sich um 1540 der Kern einer sich rasch entwickelnden, erneuerten hutterischen Gemeinschaft.

Das letzte Kapitel bringt die Kapitel 4 und 5 zum Abschluß, indem es über das Schicksal der Philipper und der Gabrieler berichtet, denen nach der Auflösung ihrer Gemeinden 1535 kein gemeinsamer Neubeginn mehr gelang. Die Philipper verstreuten sich in mehreren Grüppchen in Süddeutschland, von den Gabrielern finden sich Spuren in Polen, Schlesien und im Herzogtum Preußen. In diesem Zusammenhang streift Packull eine Reihe von hoch interessanten Fragen und bietet zu ihrer Beantwortung wichtige Details:

— Welche Täufer wurden zu verschiedenen Zeiten und in welchem Sinn als „Schweizer Täufer“ bezeichnet (S. 287–289)?

— Welche Täufer waren es, die 1543 in der Nähe von Auspitz und 1559 in Eibenschütz und Znaim theologische Gespräche mit den Böhmisches Brüdern führten (S. 289)?

— Welche oberdeutschen Täufer baten Herzog Albrecht von Hohenzollern im Mai 1535 um Asyl im Herzogtum Preußen (S. 290)?

— Welche Rolle spielten dabei solche Dissidenten wie Wilhelm Graphaeus, Christian Entfelder oder Gerhard Westenburg (S. 291)?

— Welche Beziehungen bestanden zwischen den Schwenckfeldern und den geflüchteten Gabrielern in Schlesien, die von Johann von Pernstein offensichtlich gefördert wurden (S. 292)?

Den Schluß des Buches bildet ein Exkurs über die „schlesische“ Spiritualität der Gabrieler, die (wie bereits erwähnt) ihnen erlaubte, zugunsten einer geistigen Freiheit auf die Anstoß erregenden äußeren Bräuche wie Abendmahl und Taufe oder gar Gütergemeinschaft zu verzichten, um ungestört sich einer inneren Frömmigkeit widmen zu können. Mit einer solchen Wendung — das zeigt Packull — begann der Auflösungsprozeß dieser lockeren Täufergruppen. Davon hob sich entschieden die äußere Disziplin der Hutterer ab, die dadurch zwar um so stärkeren Anfeindungen ausgesetzt war, durch den für alle sichtbaren Zusammenhalt der Gemeinschaft aber die Voraussetzungen für eine Weiterentwicklung schuf. Mit solchen Beobachtungen beschließt Packull sein Buch und eröffnet zugleich auch die Sicht auf die Glanzzeit der hutterischen Geschichte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Eine Kostprobe seines in Arbeit befindlichen Fortsetzungsbandes hat er uns bereits mit einem Aufsatz über die zweite Missionsreise Peter Riedemanns von Mähren nach Hessen geliefert, der in der Festschrift für Hans-Jürgen Goertz erschienen ist: N. Fischer und M. Kobelt-Groch (Hg.), Außen-seiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, Leiden 1997, S. 171–185. Die grundsätzliche Arbeitsweise Packulls, die Beachtung kleinster Details und sein Bestreben, größere Zusammenhänge einsichtig darzustellen, bereichern den Leser von Seite zu Seite. Eine Übersetzung ins Deutsche würde weit über unsere Kreise hinaus auf großes Interesse stoßen.

Heinold Fast

Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers (Studies in Women and Religion / Etudes sur les femmes et la religion, Bd. 3), hg. von C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht, Waterloo, Ontario, Kanada: Wilfrid Laurier University Press 1996, XXII u. 438 S.

Wie der Titel andeutet, erwarten den Leser keine abgeschlossenen Biographien, sondern Skizzen, die allerdings erstaunlich viel aussagen über Frauen im Täuferum des 16. Jahrhunderts. Das Inhaltsverzeichnis ist ein beeindruckendes Tableau täuferischer Frauengestalten, fast immer werden die

Frauen beim Namen bzw. Geburts- oder Wohnort genannt. Sofort wird deutlich, daß es außer den gut bekannten Täuferführern viele andere gab, die das Täuferum stark prägten. Wie Marlene Epp und H. Julia Roberts in dem Kapitel über Frauen in der Chronik der Hutterischen Brüder schreiben, gibt es oft ein kollektives Profil der Frauen, ihrer Rollen in den Täufergruppen und Gemeinden. Es lohnt sich, die vielen Einzelheiten zusammenzutragen, denn es läßt die Täufer in einem anderen Licht erscheinen. Ihre Geschichte gewinnt an Tiefe und Nähe, wirkt weniger ideal, wenn mehr von ihrem Leben und ihrem Alltag sichtbar wird. Das ähnelt der Orientierung der *nouvelle histoire* mit neuen Themen und Methoden: man fragt nach Strukturen, um so etwas zu der Geschichte der Mentalitäten oder in diesem Fall der Frauen beizutragen.

Den Herausgebern ist es gelungen, den Lesern ein einheitliches Buch vorzulegen. Die 34 Kapitel von im Schnitt 10 Seiten stammen von 18 Autoren. Die kurzen Kapitel liest man gern und schnell, sie sind spannend geschrieben, erzählen die Geschichte einer oder mehrerer Täuferinnen. Die Namen der Autoren wie auch die der Übersetzer werden weder im Inhaltsverzeichnis noch im Text genannt. Man muß am Ende des Buches (S. 436–438) nachschlagen, von wem welche Beiträge stammen. Das Buch will eben mehr sein als eine Sammlung von Beiträgen verschiedener Autoren. Unter ihnen finden sich bekannte Täuferhistoriker (Cornelius J. Dyck, Walter Klaassen, John Oyer, Werner Packull, Arnold Snyder, Piet Visser, Gary Waite) und jüngere, zum Teil selbständige Forscher (Lois Y. Barrett, Marlene Epp, Brad Gregory, Linda A. Huebert Hecht, Pamela Klassen, Marion Kobelt-Groch, Elfriede Lichdi, Helen Martens, Cheryl Nafziger-Leis, Bonny Rademaker-Helfferich, H. Julia Roberts, Matthias Schmelzer).

Nach einer allgemeinen Einführung in die Geschichte der Frauen im Täuferum teilt sich das Buch in drei Abschnitte: Frauen im Schweizer Täuferum (8 Beiträge), Täuferinnen in Süddeutschland und Österreich (12 Beiträge), Täuferinnen in Norddeutschland und den Niederlanden (13 Beiträge), wobei zwei Kapitel über Straßburger Frauen dem dritten Abschnitt zugeordnet sind, da die vorgestellten Frauen Anhängerinnen von Melchior Hoffman waren.

Die Einleitungen zu den drei Teilen geben klare, gut verständliche Informationen über den jeweiligen Kontext: wie das Täuferum sich verbreitete, welches die führenden Personen, welches die Merkmale der Täufergruppen waren. Zahlreiche, sorgfältig aufbereitete Karten unterstützen die Orientierung. Dieses Informationsmaterial, Einleitungen und Karten, wie auch die kleinen Karten, die den Anfang fast aller Kapitel illustrieren und gezielt zeigen, aus

welcher Gegend die Täuferin stammt, sind dem Buch von C. Arnold Snyder entnommen: *Anabaptist History and Theology. An Introduction* (1995). Leider ist das Photomaterial dunkel und unscharf geraten. Die Reproduktion der verschiedenen Kupfer- und Holzstiche ist dagegen gut gelungen. Zu begrüßen sind die Fußnoten am Ende jeden Kapitels (man sucht allerdings vergeblich, wie auf S. 57 STAZ aufzuschlüsseln ist, vermutlich als Staatsarchiv Zürich) wie der Anhang von Linda A. Huebert Hecht, der über den Stand der Forschung über Frauen in der Reformation und im Täuferum berichtet. Wertvoll ist auch das Register. Leider sind die zahlreichen weiterführenden Literaturhinweise der Anmerkungen aber nicht zu einer Gesamtbibliographie zusammengefaßt.

Wenn man das Buch in einem Zug liest, bekommt man den Eindruck, daß sich die Identität der Täufer peu à peu bildete und befestigte. Sowohl in der Schweiz wie in Süddeutschland und Österreich kam es häufig vor, daß die gefangenen Täufer bei einer erster Verhaftung abschworen und Buße taten, wenn es verlangt wurde. Margret Hottinger aus Zollikon beispielsweise war im November 1525 zusammen mit Michael Sattler und Martin Linck und etlichen anderen in Haft (S. 47f.). Sattler und Linck waren weniger entschlossen als Margret Hottinger und schworen dem Täuferum ab. Sie aber blieb standhaft und wurde verlegt, nur mit Brot und Wasser versorgt. Im Mai 1526 schwor auch sie dem Täuferum ab, kehrte aber doch zu den Täufern zurück.

Die Frauengestalten, die in dem Buch vorgestellt werden, sind sehr unterschiedlich. Bei manchen ist die Kontinuität des Engagements im Bauernkrieg und später bei den Täufern eine normale Konsequenz, zum Beispiel bei Anna Gasser aus Lüssen in Tirol (S. 140–155). Sie war schwanger, als sie verhaftet wurde, galt aber als gefährlich und wurde deshalb nicht wie andere Schwangere entlassen, sie sollte sogar körperlich bestraft werden (S. 148). Bei Adelheit Schwarz aus Watt (S. 38–42) stellt sich die Frage, ob das Täuferum nicht eine gute Alternative war, um den Familienpflichten zu entgehen. Sie verließ ihren Ehemann und dreizehn Kinder (ihre und die aus erster Ehe ihres Mannes). Ihrem Mann wurde die Scheidung bewilligt, damit er wieder heiraten konnte und so der Hof und der Haushalt weiter geführt werden konnten (S. 41). Im Unterschied zu fast aufsässigen Täuferinnen steht dagegen Anna Scharnschlager (S. 58–63). Sie äußert sich kaum über ihren Glauben und kümmert sich um Haus und Familie ihres Mannes, des Täufersführers Leopold Scharnschlager.

Mit Humor wird die Geschichte von Margaret Hellwart aus Beutelsbach geschrieben (S. 64–67). Sie lebte Anfang des 17. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit sperrten die Behörden die Täuferinnen nicht mehr ein und trieben sie auch

nicht aus der Stadt. Es war zu kostspielig. Deshalb wurden die Frauen — denn oft waren es nur die Frauen, die täuferisch waren, die Männer blieben der offiziellen Kirche treu — zu Hause angekettet. Doch bei Margaret Hellwart war es vergeblich. Wenn Vertreter der Behörde zu ihr kamen, um nachzusehen, ob sie tatsächlich angekettet war, war sie es, doch man wußte genau, daß sie zu Täuferversammlungen ging, bekam aber nicht heraus, wie sie sich befreite. Sie sagte, es ginge ihr wie dem Apostel Petrus, der aus dem Gefängnis befreit wurde (S. 65). Immer wieder versuchte man, sie vom Täufertum abzubringen, irgendwann erklärte sie ihren Peinigern, daß sie nun zu alt sei, um Neues dazuzulernen, und bat darum, man solle sie doch ab jetzt in Ruhe lassen (S. 66).

Man könnte meinen, daß unter den Täufern soziale Unterschiede wenig ausmachten. Doch nicht so in Augsburg, wo es für eine kurze Zeit rege Täufergruppen nebeneinander gab (von August 1527 bis April 1528). Die Täuferinnen in Augsburg kamen aus verschiedenen Milieus, die sozialen Unterschiede wurden nicht aufgehoben. Frauen aus gleichem Milieu verstanden sich gut und besuchten sich, doch hatten sie kaum oder gar nicht Kontakt zu Frauen aus der unteren Schicht (S. 88, 90). Die ärmeren Täufer beklagten sich, daß man sie vor Gericht zieht, während sozial besser gestellte Täufer übersehen oder vorgewarnt wurden und fliehen konnten (S. 90).

Etliche adelige Frauen schlossen sich dem Täufertum an. Magdalena, Walpurga und Sophia Marschalk von Pappenheim nahmen regen Anteil an dem Streit und der Auseinandersetzung zwischen Pilgram Marpeck und Kaspar Schwenkfeld (S. 111–123). Im Ausbund wird das Lied Nr. 75 Walpurga von Papenheim zugeschrieben. Helena von Freyberg aus Münichau öffnete ihr Schloß für Täuferversammlungen und beherbergte viele wandernde Täufer. Sie war mit Pilgram Marpeck befreundet. Als 1529–1530 ihr Leben in Tirol unsicher wurde, zog sie nach Konstanz und kehrte erst 1533 wieder zurück. Sie wurde dann verhaftet, legte offiziell den täuferischen Glauben ab, um am Leben zu bleiben, und zog nach Augsburg, wo sie eine entscheidende Rolle für das Weiterleben der dortigen Täufergruppen spielte (S. 130). Elisabeth von Wolkenstein aus Uttenheim öffnete ab 1526 ihr großes Haus verschiedenen Täuferpredigern, unter anderem Jacob Hutter (S. 164–177). Ihr Mann, Anton von Wolkenstein, stand reformatorischen Ideen offen gegenüber. Gottesdienste, Abendmahl, Bibellesen, Gespräche fanden im Hause Wolkenstein und auf ihrem Schloß Neuhaus in Gais statt. Elisabeth war sehr hilfsbereit, gab Almosen, versteckte Täufer, ernährte sie. Als die Frau vom Täufer Hans Mair Paulle am Ende ihrer Schwangerschaft war, nahm sie sie zu sich auf, damit sie in ruhiger Umgebung entbindet konnte (S. 167f.).

Doch im Januar 1534 wurde Elisabeth verhaftet. Da sie eine Frau vom Adel war, wurde sie nicht gefoltert (S. 169). Ihre Güter wurden beschlagnahmt, später durfte einer der katholisch gebliebenen Söhne sie verwalten. Im Oktober 1534 schwor sie dem Täufern ab und blieb zumindest äußerlich davon fern.

Die 17jährige Ursula Hellrigel aus dem Ötztal weilte von Mai 1538 an jahrelang im Gefängnis, weil sie nicht abschwören wollte (S. 195–201). Nach drei Jahren wurde sie verlegt unter der Bedingung, das Minimum an Essen und Kleidung zu bekommen (S. 197). Erst im Oktober 1543 wurde sie entlassen, ihre Familie hatte sich für sie eingesetzt, sie mußte versprechen, Tirol für immer zu verlassen. Das Lied Nr. 36 im Ausbund ist ihr Werk, obwohl es einer anderen Frau zugeschrieben wird (S. 199).

Spannend und aufschlußreich, was die Rolle der Frau und ihre Freiheit betrifft, sind zwei Beiträge über Frauen in der Chronik der Hutterischen Brüder (S. 202–221) und Frauen im Hutterischen Gesangbuch (S. 222–243). Wenn hutterische Frauen außerhalb der Lebensgemeinschaft tätig waren, beispielsweise an der Seite ihres Mannes als Missionarin oder eben als Gefangene und Märtyrerin oder als Opfer von Türken, genossen sie eine größere Anerkennung als im Alltag in der Gemeinschaft, wo sie fleißig waren. Aber ihre Tätigkeiten galten doch weniger als die der Männer (S. 207). Im Gegensatz zu anderen religiösen Gemeinschaften, beispielsweise den Lutheranern in Zwickau, wurden vergewaltigte Frauen in die Gemeinschaft wieder aufgenommen und nicht aus dem Ort verwiesen (S. 217).

Als Tochter eines Druckers heiratete Margarethe Prüss aus Straßburg einen Drucker, um im Geschäft bleiben zu können (S. 258–272). So waren die Vorschriften der Druckerkorporation. Außergewöhnlich ist, daß Margarethe Prüss zweimal ihren Mann verlor und jedesmal wieder einen Drucker heiratete. Es wird behauptet, daß Margarethe Prüss darauf achtete, Drucker zu ehelichen, die bereit waren, protestantische und auch täuferische bzw. Dissidentenliteratur zu drucken, und daß sie damit in dem beschränkten Rahmen, der ihr als Frau blieb, Kontrolle über die Druckerei und die gedruckten Schriften ausübte. Leider beruht der Beitrag fast nur auf Sekundärliteratur, was den mutmaßlichen Schlußfolgerungen wenig Aussagekraft verleiht.

Als David Joris 1538 nach Straßburg kam, hatte er die Hoffnung, auch die dortigen Anhänger Melchior Hoffmans zu gewinnen. Er stieß auf Widerstand, den die Prophetin Barbara Rebstock leitete. Sie hielt Träume, Visionen und Prophezeiungen für eine wertvolle Ergänzung der schriftlichen Offenbarung, aber nicht als Ersatz dafür. Sie hielt David Joris vor, daß er ge-

genwärtigen Offenbarungen mehr Gewicht schenkte als der schriftlichen Offenbarung und ließ sich auf seine Argumente nicht ein (S. 273–287).

Die Täuferinnen in Norddeutschland und in den Niederlanden blieben meist standhaft und wichen nicht von ihren Überzeugungen ab, wenn sie verhaftet wurden. Dies bereitete der jeweiligen Stadtregerung oder denen, die über sie zu entscheiden hatten, manchmal Schwierigkeiten oder ließ sie zögern, wenn die Frauen aus gutem Hause kamen wie beispielsweise Maria und Ursula van Beckum (S. 354–358), Soetken van den Houste aus Oudenaarde (S. 377), Maritje Jans de Gortersdochter, die Mutter von David Joris oder seine Frau Dirkgen Willem (S. 316–326).

Der letzte Beitrag berichtet von den beiden holländischen Dichterinnen Soetjen Gerrits und Vrou Gerrits (S. 384–405), die viele Lieder komponierten und deren Werk lange in den mennonitischen Gemeinden geschätzt war. Ihr Werk fungierte als Brücke zwischen Mann und Frau, trotz der traditionellen Rolle, die der Frau zugeschrieben war (S. 394). Dieser Beitrag gewinnt an Perspektive, weil er mit drei Kommentaren über die Position mennonitischer Frauen beginnt. Die Rolle war sehr traditionell, eine verheiratete Frau war ihrem Mann untertan. Doch gibt es andere Aspekte, zum Beispiel die Rolle unverheirateter Frauen, ihre Rolle während der Verfolgung und als Märtyrinnen und auch den Gebrauch von weiblichen Methaphern und Bildern in der theologischen Sprache. Verhältnismäßig viele mennonitische Frauen konnten lesen und schreiben, wie es die erhaltenen Briefe zeigen. In dieser Hinsicht standen mennonitische Frauen besser da als ihre protestantischen Schwestern (S. 386).

Erstaunlich ist oft, wie wenig Material vorhanden ist — und wie aussagekräftig und vielsagend die spärlichen Informationen bei ihrer Verarbeitung doch werden. Die Quellen liefern oft nur Bruchstücke des Lebens einer Frau, eben die Informationen, die die Fragesteller für wichtig hielten, und doch ist es möglich, Umrisse zu zeichnen, die Einblick in die Umwelt und das Leben der verhafteten Täuferinnen geben.

Lydie Hege

V. Gordon Oyer (Hg.), *Proceedings of the Conference Tradition and Transition. An Amish Mennonite Heritage of Obedience 1693–1993*. October 14–16, 1993, Mennonite Heritage Center Metamora, Illinois. Mennonite Historical and Genealogical Society, Illinois 1994, 241 S., 4 Karten, 5 Textabbildungen, kart.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung von Vorträgen, die 1993 auf einer Konferenz anlässlich des 300sten Jahrestages der Abspaltung der Amischen von den Mennoniten gehalten wurden. Auch in Frankreich fand eine Konferenz anlässlich der Wiederkehr dieses Ereignisses statt (s. D. G. Lichdi, MGBI 1996, S. 136). In Elizabethtown, Pennsylvania, wurde im Juli 1993 ebenfalls eine Konferenz zu diesem Thema abgehalten.

In diesem Band werden nun die 15 sehr unterschiedlichen Vorträge, die auf der Konferenz in Illinois gehalten wurden, vereinigt. Die Liste der Referenten bzw. Autoren reicht, um wenigstens drei der Vortragenden zu nennen, von Jeff Gundy, Professor für Englisch am Bluffton College in Bluffton, Ohio, über Leonard Gross, Archivar am Mennonite Historical Archive, Goshen, Indiana, zu Neil Ann Stuckey Levine, einer Linguistin aus Princeton, New Jersey.

Bevor ich auf einige der Beiträge näher eingehe, möchte ich alle Titel einmal nennen, um so einen Gesamteindruck zu vermitteln. John S. Oyer liefert unter dem Titel *Reports on the Two Prior Conferences on the Amish* als Einstieg in den Konferenzband kurze Berichte über die Versammlungen in Pennsylvania und Frankreich. Dann folgen John D. Roth mit *Common Origins of Mennonites and Amish to 1693* und Steven M. Nolt mit *Keeping House*. Leonard Gross berichtet über *Swiss Brethren (Mennonite) Responses to the 1693 Schism*. Neil Ann Stuckey Levine befaßt sich mit Forschungsproblemen, ihr Beitrag trägt den ungewöhnlich langen Titel *The 1779 Essingen Conference and Earlier Old World Disciplines as Representative of Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Cultural Background of Illinois and Related Amish Mennonites*. V. Gordon Oyer liefert *Introduction to the Panel on Amish Migration*. Danach stellt Joe Springer die Region Montbéliard als Wiege der amischen Auswanderung vor: *Montbéliard: A Cradle of Amish Migration*. Jerold A. Stahly behandelt *The Amish of Eastern Europe*. Den Anschluß bildet Lorraine Roth mit dem Aufsatz *Ontario Amish Mennonites: Many Strands — one Vision*, gefolgt von Delbert L. Gratz: *Analysis of a Myth: Johannes Burkhalter and his Part in a Nineteenth-Century Rift in the American Amish Fellowship*. Steven D. Reschley untersucht die Dienerversammlung, die für das Schisma der Amischen so

bedeutsam wurde *Forward to the Past: The 1865 Amish Diener Versammlung [Ministers Meeting] in Simulation*. Jeff Gundy berichtet über *The Trials of Joseph Joder*. Steven R. Estes bietet mit seinem Beitrag eine Tour durch amisches Siedlungsgebiet an *Legacies of Obedience: A Tour of Three Representative Amish Mennonite Settlements*. *Mennonites' Amish Heritage: Imprint or Burden?*, so lautet der Titel des vorletzten Beitrages, verfaßt von Theron F. Schlabach. Den Schluß bildet Robert S. Kreider mit *A Meditation at the End of a Conference: The Amish Tradition and Transition*.

Näher eingehen möchte ich auf *Common Origins of Mennonites and Amish* von John D. Roth. Der Autor beschreibt darin die gemeinsamen Wurzeln von Mennoniten und Amischen. Trotz aller offenkundigen aktuellen Unterschiede — so haben sich die Mennoniten in die amerikanische Gesellschaft integrieren lassen, die Amischen dagegen behielten als Zeichen ihrer Trennung von dieser Gesellschaft ihre Sprache und eine besondere Kultur bei — leiten sich beide Gruppen aus derselben Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts ab. Eine dieser Bewegungen der frühen Neuzeit waren die Schweizer Brüder, also das süddeutsche Gegenstück zu den Mennoniten im Norden und in den Niederlanden [siehe dazu: Heinold Fast, Wie sind die Oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden? In: MGBL., 43/44. Jahrgang, 1986/87. S. 80–103.] Die Ursachen für die Spaltung dieser am Ende des 17. Jahrhunderts relativ großen Gruppe sieht Roth in einer Reihe von Gegensätzen und Spannungen. „In an important way, the story of the Swiss Brethren congregation in Bern in the years prior to the Amish Division was a microcosm of the same contrasts and tensions which defined the broader European Mennonite community.“ Die Spaltung, die dieser Gemeinschaft widerfuhr, deutet der Verfasser folgerichtig als Ausdruck fehlender Übereinstimmung (disagreement) darüber, wie diese Spannungen und Gegensätze zu lösen seien. John D. Roth führt im weiteren Verlauf des Beitrages Gründe für diese Gegensätze an; in der Schweiz litten die Gemeinden unter der aktiven Verfolgung durch Staat und Kirche, der sie nur durch die Unterstützung von einigen Nichttäufern (den sogenannten Treuherzigen) widerstehen konnten. Der Auffassung, Kirche und Welt voneinander zu trennen, stand die Realität gegenüber, die zahlreiche Kompromisse zwischen Welt und Kirche verlangte. „Seen in this light, the common origins of the Amish and Mennonites in 1693 are more complicated than one might initially suspect. But this background, complex though it may be, might also provide a crucial clue into the reasons behind the painful division which unfolded within the Swiss Brethren community during the last decade of the century.“ In einer Anmerkung zu diesem Satz schreibt der Autor noch, daß er in dieser Spannung eine

überzeugendere Erklärung für die Spaltung sieht als in dem traditionellen Erklärungsmuster, in dem den Personen, besonders Jakob Ammann, eine besondere Bedeutung beigemessen wird.

Jerold A. Stahly stellt mit seinem Beitrag einen, wie ich finde, interessanten, aber relativ vernachlässigten Aspekt vor. Unter dem Titel *The Amish of Eastern Europe* beschreibt er die Probleme der Spaltung zwischen Mennoniten und Amischen in Osteuropa. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kamen auf Einladung von Kaiser Josef von Habsburg und des polnischen Fürsten Adam Kazimierz Czartoryski die ersten amisch-mennonitischen Familien (Amish Mennonite families) aus dem Rheinland, der Pfalz, dem Elsaß und Montbéliard nach Osteuropa. Der Leser erfährt im weiteren Verlauf des Beitrages, wie Amische und Mennoniten gemeinsam mit Lutheranern und Calvinisten in Galizien zusammenlebten. Trotzdem versuchten diese Taufgesinnten, die als Siedler in den Osten Europas gezogen waren, so gut es ging, das Gemeindeleben nach den alten Regeln zu ordnen. Doch einige der jüngeren Mitglieder heirateten über die engen Gemeindegrenzen hinaus. Hier schienen sich die Amischen und Mennoniten anders als im westlichen Europa wieder anzunähern. Darüber hinaus sollten die Amischen in Osteuropa in den niederdeutschen Mennoniten enge Verwandte erkennen. Da von mennonitischer Seite an dem Dordrechter Bekenntnis und der Praxis von Fußwaschung und Meidung festgehalten wurde, glaubt Jerold Stahly erkennen zu können, daß die Amischen Eheschließungen zwischen den Mitgliedern akzeptieren konnten und sogar gemeinsame Gottesdienste möglich waren. Später in den USA schlossen sie sich den progressiveren Amischen an. Stahly sieht für das langsame Verschwinden der osteuropäischen Amischen vier mögliche Gründe. Erstens die aufgrund der geringen Heiratsmöglichkeiten innerhalb der kleinen Gruppe der Amischen unvermeidbaren Eheschließungen zwischen Amischen und Mennoniten, die starke Bindungen über den Glauben hinweg schufen. Zweitens die engen Beziehungen zu den niederdeutschen Mennoniten. Drittens nimmt Stahly an, daß die Amischen Wolhyniens (Swiss Volhynians) in der fremden Kultur erst Osteuropas, später Nordamerikas, in den evangelischen Missionaren, den täuferischen Nachbarn und in der pietistischen Literatur Verbündete sahen. Den vierten Grund sieht Stahly in der Aufgabe, die armen Gemeinden der Wolhynien-Amischen nach ihrer Auswanderung in die USA zu betreuen und zu erhalten.

Der letzte näher vorgestellte Beitrag ist etwas ungewöhnlicher als die beiden anderen Beispiele, es handelt sich um eine Simulation der Dienerversammlung von 1865. Steven D. Reschly beschreibt diesen Versuch unter dem Titel *Forward to the Past: The 1865 Amish Diener Versammlung* [Mi-

nisters Meeting] in Simulation. Diese von Reschly ausgesuchte Versammlung gilt als die entscheidende, auf der sich die Spaltung in Old Order Amish und Amish Mennonites abzuzeichnen begann. Bei dieser Simulation sollte es sich nicht nur um eine Wiederholung der historischen Versammlung handeln, sondern vielmehr um eine offene Veranstaltung (open-ended re-enactment). Für diese Simulation wurden den Teilnehmern historische Personen „zugeteilt“, deren Rolle sie zu übernehmen hatten. Nach den Vorstellungen des Veranstalters sollten sich die historischen Personen mit den Charakteren der sie verkörpernden Simulationsteilnehmer vermischen. Es sollte also durchaus möglich sein, daß diese Veranstaltung zu einem anderen Schluß kommen konnte. Vor Veranstaltungsbeginn orientierten sich die Teilnehmer über ihre Positionen, ob konservativ oder progressiv, sie konnten sogar versuchen, Gleichgesinnte zu finden. Diese Dienerversammlung endete allerdings nicht wie das Original von 1865 mit einem Bruch, sondern mit einem Erfolg der Toleranz. „This was essentially a victory for the tolerance position advocated by the change-minded leaders, although further negotiations and more time may have produced a different result.“ Reschly beschreibt weiter, wie die Simulationsteilnehmer einmal eine intensive Identifikation mit der Vergangenheit, aber auch die Distanz zu ihr erfuhren. So bot sich den Teilnehmern die Möglichkeit, etwas über die Geschichte zu lernen, indem sie entdeckten, was möglich gewesen wäre.

Dieses Buch bietet eine Reihe unterschiedlicher Annäherungen an das Phänomen Spaltung, darunter auch einige etwas ungewöhnliche Ansätze. Letztlich erweisen sich aber alle Beiträge zumindest als lesenswert, viele sogar als höchst interessant. Offensichtlich ist das gemeinsame Erbe von Mennoniten und Amischen größer, als es sich im Alltag abzuzeichnen pflegt.

Carsten M. Walczok

Marlies Mattern, *Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täuferum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte.* Phil. Dissertation, Universität GHS-Essen 1996.

Im Jahre 1535 protokollierte ein thüringischer Gerichtsschreiber nach ernstlicher Befragung eines inhaftierten Täufers folgende Sätze: „als er weiter umb bericht gefragt, wer die anderen seine gesellen etc., hat er nicht anders antworten wollen: Es seint kinder Gottes, ir fleisch sei von der erden. Wo die wonhaftig seint, befraget, gesagt: Sie wonen in der hant Gottes zwuschen himmel und erden.“

Mit dieser Aussage bestätigte der Täufer seine Absonderung von der Welt mit ihren Sünden und Lasten und die Ausgrenzung all der Menschen, die das verkörperten, was Täufer ablehnten. Mit seiner für den Gerichtsschreiber unergiebigem Antwort versetzte sich der Gefangene aber auch in eine gesellschaftliche Abseitsposition. In der Hand Gottes zu wohnen, bedeutete, sich darüber bewußt zu sein, daß das Leben nichts weiter sei als eine irdische Zwischenstation. So markiert die Aussage des thüringischen Täufers einen nicht zu vernachlässigenden Teil der Reformation, den großen Protest, der ein gesellschaftsveränderndes Potential mit vielen Facetten besaß. Eine der faszinierendsten zeigt die Lebensformen derjenigen Männer und Frauen, die sich weder an vorgegebene Lebenskonzepte der altgläubigen Obrigkeit noch an Richtlinien der Reformatoren halten wollten. Zu diesen nonkonformen Elementen zählen die Täufer. Sie und ihre kompromißlose Einstellung boten und bieten Theologen, Kirchengeschichtlern, Soziologen und Religionssoziologen Stoff für kontroverse Einstellungen und Diskussionen über Anfänge, Entwicklung und Charakter der Bewegung. Trotz einer mittlerweile unüberschaubaren Anzahl von Veröffentlichungen gibt es, abgesehen von den soziologisch ausgerichteten älteren Darstellungen von E. H. Correll und P. Peachey, einer aus den siebziger Jahren stammenden Sozialgeschichte des Täuferums von Claus-Peter Clasen und der neueren Untersuchung von Marion Kobelt-Groch über Frauen im Bauernkrieg und Täuferum, kaum Untersuchungen, die das Täuferum aus der Perspektive vor allem derjenigen betrachten, die sich nicht theologisch exponierten.

Das Alltagsleben der Täufer am Rande und teilweise außerhalb gesellschaftlicher Normen und Strukturen weniger interpretativ als quellenorientiert des-

kriptiv aufzudecken, ist das Ziel dieser Arbeit. Da jedwedem Alltagsleben im Kontext des jeweiligen unmittelbaren sozialen Umfeldes gesehen werden muß, fallen Streiflichter auch auf die Verhaltensweisen und Lebensbedingungen der nichttäuferischen Umgebung.

Alltagsgeschichtliche Forschung verlangt nach Quellen, aus denen soziale Prozesse aus der Sicht der Betroffenen erschließbar sind. Alltag, insbesondere der Reproduktionsalltag, entzieht sich jedoch bedauerlicherweise oft der schriftlichen Mitteilung. Darüber hinaus stammen die Menschen, um die es in dieser Untersuchung geht, zum größten Teil aus dem bildungsfernen Milieu, ihre Lebenswelt kann daher kaum über autobiographische Schriften erschlossen werden. So bleiben als authentische Quellen die Verhör- und Gerichtsakten, die jedoch den Aussagen der Täufer einen obrigkeitlich verordneten Filter vorschalten und oft gegen den Strich der Mitteilungsabsicht gelesen werden müssen.

Von 1930 bis 1988 erschienen insgesamt sechzehn Quellenbände zur Täufergeschichte. Im Wesentlichen stützt sich die Untersuchung auf diese umfangreiche, edierte Quellensammlung und umfaßt den Zeitraum 1525 bis 1550 in den Regionen der Schweiz, Österreichs, Süd- und Südwestdeutschlands, des mitteldeutschen Raums und Mährens. Gerade in diesem Vierteljahrhundert ist eine variantenreiche Vielfalt von individualistischen Lebensentwürfen festzustellen, bevor durch Verfolgung und Ausrottung die Bewegung zu einer unbedeutenden, die Gesellschaft nicht mehr herausfordernden Minderheit wurde.

Insgesamt erhebt diese Arbeit nicht den Anspruch, einen alle Ebenen umfassenden Vergleich und eine Auswertung des täuferischen Alltags im Gegensatz zu dem andersgläubiger Zeitgenossen geben zu wollen oder zu können. Dem würde die qualitative Dürftigkeit des Quellenmaterials nicht gerecht. Vielmehr werden Bereiche des Alltagslebens aufgezeigt, die sich nur noch teilweise mit den Gewohnheiten der Umgebung deckten, und damit auch alternative Lebensformen angedeutet, deren Vielfalt im Bereich der frühen Neuzeit oft wenig Beachtung findet.

Die Untersuchungsschwerpunkte folgen dem Vorsatz, die Weltsicht der Täufer, ihre Kritik an der Umwelt, Motive zum Übertritt, also ihre Wahrnehmungsperspektive voranzustellen, um die Lebensverhältnisse, materieller sowie ideeller Art, gewissermaßen als etwas daraus Resultierendes darzulegen. Dies ist wiederum Voraussetzung für spezifisch täuferische Handlungsformen und Verhaltensweisen, die sich beispielsweise an konkreter Symbolik, der Schaffung einer abweichenden Begriffsebene oder dem Umgang mit „Weltmenschen“ demonstrieren lassen. So könnte, wenn man Positionen und

Anschauungen der Täufer zugrundelegte, eine von außen nach innen verlaufende Bewegung nachvollzogen werden.

Die Untersuchung der Lebensverhältnisse orientiert sich an den objektiven Gegebenheiten, unter denen die Menschen leben mußten oder leben wollten. Dazu gehören täuferische Lebenskonzepte genauso wie Versuche, diese Konzepte in die Praxis umzusetzen. Da täuferische Frauen in allgemeinen Darstellungen wenig, allenfalls marginale Berücksichtigung erfuhren, sie aber dennoch in nicht unerheblichem Maße zu einer Veränderung des Alltagslebens beitrugen, geht es in einem Exkurs um die Position der Täuferinnen. Passive Formen des Widerstandes gegen weltliche und geistliche Gebote sind bei den Täuferinnen, deren zahlenmäßiger Anteil innerhalb der Bewegung ungefähr ein Drittel betrug, häufig zu finden. Sie setzten sich über Versammlungsverbote hinweg, Witwen stellten ihre Häuser als Versammlungsräume zur Verfügung, Frauen verweigerten die Zahlung von Bußgeldern, umgingen die Forderung nach Einnahme des Abendmahles, indem sie die Oblaten unter ihrer Kleidung versteckten, und kündigten ihre Dienste, wenn der Dienstherr sie zur Predigt schicken wollte. Die selbstbewußte und nach religiöser Unabhängigkeit strebende Haltung der Täuferinnen wirkte auch auf die engere, die familiäre Umgebung ein.

So spielen Vorstellungen und Umsetzungen von Ehe und Familie, Arbeits- und Ruhetagsgewohnheiten im Hinblick auf abweichende Lebensgrundlagen ebenfalls eine wichtige Rolle. Wie „Anschauungen“ privat gelebt wurden, zeigt sich an der Einstellung der Täufer zu Ehe und Sexualität. Der Glaube sprengte Ehen, auch solche, die schon lange Bestand hatten. Diese Rigorosität in Fragen glaubensbedingter Eheauffassungen und sexueller Verhaltensweisen empfand die Obrigkeit als Normverletzung und subversives Verhalten, dem mit Sanktionen begegnet wurde. Wie ihre männlichen Glaubensgenossen meinten auch täuferische Frauen, eine Ehe als Privatsache zwischen Gott und sich betrachten und dementsprechend verfahren zu können. Unübliche Verhaltensmuster legten Frauen an den Tag, die nach eigenen Aussagen, ohne Zustimmung der Öffentlichkeit, die Eheschließung als einen privaten Akt betrachteten, als individuelle Entscheidung, die ihnen nach eigenem Gutdünken von Gott legitimiert schien. Die täuferische Lehre bot unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, und diese nutzten gerade auch Frauen, um ihren Bewegungsspielraum auszuweiten, ohne daß sie nachdrücklich und nachhaltig die patriarchalischen Strukturen anzweifeln oder gar angriffen.

Nicht nur die aktive weibliche Beteiligung im Täuferium gehörte zu den von der nichttäuferischen Umgebung als auffällig empfundenen Merkmalen. Zu

den Zeichen der Solidarität nach innen und gleichzeitiger Abgrenzung nach außen gehörten ebenso die spezifisch täuferischen Umgangs- und Kommunikationsformen. An der Glaubenswelt der Täufer prallten die Ansprüche kirchlicher und weltlicher Mächte ab. Die täuferische Sprache war eine andere, eine „verkehrte“ Sprache, die Abkehr von ihrer Umwelt zum Ausdruck bringen sollte. Sprachstil der Täufer und andere Verhaltensweisen, die sich aufgrund geänderter Lebenseinstellungen herauszukristallisieren begannen, wie beispielsweise Ausdrucksformen von Gefühlen, zwischenmenschlicher Umgang und das Verhältnis zu Besitz und Eigentum werden einer genaueren Betrachtung unterzogen. Ausbildung und Organisation von Täufergemeinden, Entwicklung individueller Bekehrungsversuche bis zu geplanter Missionstätigkeit, Erkennungszeichen und Losungen, Treffpunkten, Versammlungen und ritualisierten Handlungen bei Taufe und Abendmahl sind Aspekte, die im Bereich der Handlungsformen untersucht werden.

Außer der Taufe als „rite de passage“ gab es noch weitere täuferische Einrichtungen, die den Zusammenhalt nach innen und die Entfremdung nach außen gleichermaßen förderten. War die Taufe das Eintrittsticket für die Gemeinschaft, so war das Abendmahl, das Gedächtnismahl oder der Tisch des Herrn, wie es auch genannt wurde, die permanente Bestätigung für Gruppenzugehörigkeit. Nur Getaufte waren berechtigt, an dem Mahl teilzunehmen. Für die Anhänger aller täuferischen Gruppen bestand kein Zweifel darüber, daß Christus in Brot und Wein nicht mit Leib und Blut real gegenwärtig sei. Diese Annahme wurde oft in drastischer Weise dargelegt und erklärt. Um von vornherein alle Einflüsse auszuschalten, die den gewöhnlichen Charakter der sichtbaren Zeichen hätten verschleiern können, benutzte man, wie bei der Taufe, die Dinge des täglichen Lebens. So trug die Absonderung von der „Welt“ und ebenso die Verlagerung sozial festigender Zeremonien in den privaten „Alltagsbereich“ erheblich zur Entmystifizierung und Entzauberung täuferischer Lebenswelten bei. Täufer fühlten sich nicht zugehörig zur Welt und nahmen in Kauf, Wanderer zwischen den Welten zu sein, zwischen ihrer Welt und der Welt ihrer Zeitgenossen, ohne im diesseitigen Leben einen festen Standort zu erlangen.

Marlies Mattern

Michael D. Driedger, *Mennonites? Heretics? Obedient Citizens? Categorizing People in Hamburg and Altona, 1648–1713* (Ph. D. dissertation, Department of History, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada, September 1996), 300 S.

In meiner Dissertation beschäftige ich mich hauptsächlich mit der Frage, wie das Mennonitentum im 17. Jahrhundert von Regierenden, Rechtsanwälten, Geistlichen und ähnlichen Personenkreisen definiert wurde, und wie dies das tägliche Leben der Mitglieder der mennonitischen Gemeinde beeinflusste, auch die Art und Weise, wie sie sich selber verstanden. Ich folge nicht Historikern wie Harold S. Bender und Robert Friedmann, die behaupteten, daß die mennonitischen Verhaltensnormen schon auf Entscheidungen der Reformationszeit beruhen. Genauer gesagt, ich bin nicht daran interessiert, das Mennonitentum auf eine Standard-Definition festzulegen. Mennonitische Identität, wie Gruppenidentität im allgemeinen, ist das Produkt dynamischer sozialer Prozesse. Mein Ziel ist es nun, die grundlegende Veränderlichkeit von Gruppendefinitionen, die in sozialen Kontexten formuliert wurden, aufzudecken.

Meine Untersuchungen sind auf eine Fallstudie über Mennoniten, die während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Hamburg und Altona lebten, beschränkt. Die größte mennonitische Gemeinde dieser Region gehörte der flämischen Gruppierung an. Sie wurde im frühen 17. Jahrhundert von Familien aus den ländlichen Gebieten Norddeutschlands und aus den Niederlanden in Altona gegründet. Anfang des Jahrhunderts räumte der lutherische Graf von Schauenburg den Calvinisten, Katholiken, Juden und Mennoniten religiöse und wirtschaftliche Privilegien in Altona ein. Die dänische Monarchie, die 1640 die Kontrolle in der Stadt übernahm, bestätigte diese Privilegien regelmäßig. Obwohl die mennonitische Kirche in Altona stand, lebten viele ihrer Mitglieder in Hamburg, der benachbarten und konkurrierenden Hafenstadt, die großartige wirtschaftliche Möglichkeiten für Händler aller Konfessionen bot, in der aber Nicht-Lutheraner nicht das Recht genossen, öffentliche Gottesdienste abzuhalten oder an politischen Entscheidungen mitzuwirken.

Meine Dissertation ist in zwei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt untersuche ich die Kirchenpolitik in Deutschland und den Niederlanden, wobei der Schwerpunkt auf Altona liegt. Dabei beginne ich mit der Analyse eines Schismas in Altona, das an der Frage nach der richtigen Vorgehensweise bei der Erwachsenentaufe entstanden war. Andere Themen umfassen Streitigkeiten zwischen Anhängern und Gegnern des holländischen Predi-

gers Galenus Abrahamsz, negative Reaktionen auf missionarische Tätigkeiten der Quäker und Stellungnahmen zu konfessionellen Mischehen. Im zweiten Abschnitt untersuche ich Diskussionen, die in Hamburg um verschiedene Identitätstypen der Mennoniten geführt wurden. Ein Kapitel handelt von einem Reichskammergerichtsprozeß eines mennonitischen Händlers, der 1661 des Verbrechens der Wiedertäuferi angeklagt wurde. Die anderen beiden Kapitel im zweiten Abschnitt konzentrieren sich auf einen lutherisch-mennonitischen Streitschriften-Krieg sowie auf die Interpretation und Praxis der Eidesleistung, Wehrlosigkeit und Bürgertreue in den 1690er Jahren, die eine Zeit der städtischen Unruhen und politischen Unsicherheit in Hamburg waren. Meine Dissertation endet mit einem kurzen Ausblick auf Entwicklungen im 18. und 19. Jahrhundert.

Eine Idee, die mir jetzt, mehrere Monate nach Fertigstellung der Dissertation, besonders bedeutsam zu sein scheint, die ich aber nur in der Schlußfolgerung meines letzten Kapitels kurz angesprochen habe, ist die Beobachtung, daß das mennonitische Identitätsbewußtsein periodisch zur Diskussion stand. Dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen konnte sich ein Mitglied der mennonitischen Kirche (besonders Männer) unterschiedlich in der Öffentlichkeit definieren, als Händler, Niederländer, Stadteinwohner oder Bürger, Protestant, oder eben als Mennonit. Eine konfessionelle Rolle war nicht immer oder notwendigerweise Teil der öffentlichen Person eines Kirchenmitgliedes. Zum anderen veränderten sich die Maßstäbe, an denen die Zeitgenossen sich selbst und andere maßen. Manchmal waren diese Maßstäbe vage und flexibel, aber von Zeit zu Zeit wurden sie Gegenstand kontroverser Diskussionen und grundsätzlicher Überlegungen. In diesen Zeiten wurden sie auch präziser festgelegt. Mit anderen Worten, Gruppenidentität war durch ein Auf und Ab an Intensität gekennzeichnet. Die Veränderung der Maßstäbe war deshalb interessant, weil sie einen Einfluß auf die Bandbreite des Verhaltens hatte, das von Kirchenmitgliedern akzeptiert wurde. Der Gedanke, daß das mennonitische Identitätsbewußtsein periodisch auftrat (und immer noch auftritt), kann uns in dem Versuch unterstützen, die Menschen in der Vergangenheit nicht nach starren und anachronistischen Mustern zu beurteilen.

Michael D. Driedger

Göz Kaufmann, Varietätendynamik in Sprachkontaktsituationen: Attitüden und Sprachverhalten rußlanddeutscher Mennoniten in Mexiko und den USA. Frankfurt am Main: Peter Lang 1997 (390 Seiten, 25 Abbildungen, 57 Tabellen und eine Karte).

Es erstaunt immer wieder aufs Neue, wenn man fern von Europa auf Menschen trifft, die für ihre alltägliche Kommunikation einen deutschen Dialekt benutzen. Da gibt es Hunsrücker im subtropischen Urwald Südbrasilens, Amische in Pennsylvania oder Missouri und nicht zuletzt plattdeutschsprechende Mennoniten auf der bolivianischen Hochebene, im Dschungel von Belize und in den Trockengebieten im Chaco (Paraguay) und in Chihuahua (Mexiko).

Das Erstaunen, daß der Reisende hierbei verspürt, ist auch nach sprachwissenschaftlichen Kriterien berechtigt. Schon seit langer Zeit postulieren Sprachwissenschaftler, daß es den Normalfall darstellt, wenn eine Immigrantengruppe ihre Gruppensprache nach drei Generationen aufgibt. Nur so ist es verständlich, daß es trotz sechs Millionen Deutscher, die seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in das Gebiet der USA eingewandert sind, keinen durchgängig deutschen Sprachraum in Nordamerika gibt, insbesondere wenn man sich vergegenwärtigt, daß etwa ein Viertel aller US-Amerikaner zumindest teilweise deutsche Vorfahren haben.

Vor diesem Hintergrund werden natürlich Entwicklungen, die diesem Muster nicht entsprechen, besonders interessant. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht ist solch eine Entwicklung dann gegeben, wenn eine Gruppe ihre Sprache auch nach drei Generationen noch im Alltag benutzt. Ein Grund für den Spracherhalt kann geographische Isolation sein, wie es zum Beispiel für eine Minderheitensprache wie das Rätoromanische in der Schweiz gilt. Es können aber auch Faktoren genannt werden, die mehr mit der betroffenen Gruppe selbst zu tun haben. Sie kann zum Beispiel die Oberschicht in einer multikulturellen und multilingualen Gesellschaftskonstellation repräsentieren, weshalb ihre Sprache ein besonders hohes Ansehen genießt. Man betrachte hier nur die Geschichte der normannischen Besetzung Englands und die große Zahl normannisch-französischer Wörter, die Eingang in das moderne Englisch gefunden haben. Eine Sprache kann aber auch deshalb erhalten bleiben, weil sie wichtige Funktionen für eine Gruppe abdeckt. Beispiele hierfür sind Religionssprachen wie das Lateinische für die katholische Kirche bis in dieses Jahrhundert, das Hebräische für die Juden in aller Welt oder das Hochdeutsche für Amische und Mennoniten. Eine andere Funktion ist darin

zu sehen, daß eine Sprache zum Symbol der Zugehörigkeit zu einer Minderheitsgruppe werden kann.

Wenn ein Mennonit in Mexiko von sich behauptet, er sei Dietscher, so bedeutet das nicht, daß er einen deutschen Paß besitzt oder sich zu Deutschland als seinem Herkunftsland bekennt, sondern es bedeutet, daß er eine deutsche Varietät spricht, die ihn von den Mexikanern, den spanischen Menschen, zweifelsfrei unterscheidet. Hier wird die Sprache mit der Ethnie gleichgesetzt. In einem solchen Kontext kann man eine eindeutige Gleichung aufstellen: Jeder Mennonit spricht eine deutsche Varietät, und alle Menschen, die eine deutsche Varietät sprechen, sind Mennoniten. Natürlich kann dann ein Bürger der Bundesrepublik Deutschland nicht mehr als Dietscher bezeichnet werden. Es handelt sich vielmehr um einen Dietschländer. Als solcher besuchte ich in den Jahren 1993 und 1994 die mennonitischen Kolonien in Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua und in Seminole, Texas. Für einen Mitteleuropäer fällt dabei auf, daß sich diese bäuerlich geprägten und wenig schulgebildeten Menschen häufig fließend in drei oder vier Sprachen unterhalten können (Plattdeutsch, Hochdeutsch, Spanisch und Englisch), während wir unsere oftmals bescheidenen Fremdsprachenkenntnisse mühsam in modernen Schulen erlernt haben. Nun bedeutet dies aber ebensowenig, daß uns die Mennoniten geistig überlegen seien. Es bedeutet einfach, daß sie für ihr Leben mehr Sprachen benötigen als wir für das unsrige.

Im Laufe ihrer Geschichte sind die Mennoniten nämlich mit den verschiedensten Sprachen in Kontakt gekommen. Ihre Reise führte sie von Gebieten, die heute hauptsächlich in den Niederlanden liegen, über das Weichseldelta, die Ukraine und Kanada nach Mexiko, wo sie in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts einwanderten. 1976/77 reiste dann eine Teilgruppe nach Texas weiter. Dem lagen keine religiösen oder gesellschaftlichen Spannungen zugrunde, wie sie kurze Zeit vorher zur Auswanderung der konservativsten Gruppe von Mexiko nach Bolivien geführt hatten, sondern Landmangel.

Für einen Sprachwissenschaftler bietet sich hier die fast einmalig zu nennende Möglichkeit, zwei Gruppen zu untersuchen, die in ihrer sozialen Struktur einander sehr ähnlich sind, sich aber mit zwei völlig verschiedenen Umgebungsgesellschaften konfrontiert sehen: auf der einen Seite relativ dunkelhäutige Menschen, die vom Katholizismus, der spanischen Kultur und indianischen Kulturen geprägt sind und auf der anderen Seite hellhäutige Menschen, die der Puritanismus und die englische Kultur geprägt haben. Wenn man noch große Unterschiede im sprachlichen Verhalten der beiden Gruppen feststellen kann, wird die Angelegenheit noch interessanter, da man dann

eine Abhängigkeit zwischen den sprachlichen Unterschieden und den unterschiedlichen Umgebungsgesellschaften postulieren kann.

Die Mennoniten in Mexiko sind sich auch nach siebzig Jahren noch nicht sicher, wie sie sich den Mexikanern gegenüber verhalten sollen. Oft werden Kontakte gänzlich abgelehnt, was dazu führt, daß die Kenntnisse über die mexikanische Kultur sehr gering ausfallen. Die meisten Frauen können praktisch kein Spanisch, und die Mehrzahl der Männer verfügt nur deshalb über gewisse Grundkenntnisse in dieser Sprache, weil sie im Geschäftsleben mit Mexikanern zusammenkommt. Daneben gibt es aber auch progressive Mennoniten, besonders diejenigen der General Conference Church und teilweise der Kleingemeinde, die hervorragend Spanisch sprechen und Mexikaner zu ihrem engsten Freundeskreis zählen.

In Texas ist die Situation gänzlich unterschiedlich. Alle Mennoniten, egal ob es sich um Männer oder Frauen, Alte oder Junge, Progressive oder Konservative handelt, besitzen zumindest eine Grundkenntnis des Englischen und manche Jugendlichen sprechen schon jetzt, nach knapp zwanzig Jahren, besser Englisch als Plattdeutsch. Nun sollte man hier nicht zu voreilig urteilen, daß die Mennoniten in Mexiko an ihrer Sprache und damit an ihrer Kultur festhalten, während die texanischen Mennoniten sie leichtfertig aufgeben. Zum einen ist es nicht erwiesen, daß sich eine Kultur nur dann erhalten kann, wenn eine bestimmte Sprache erhalten wird (vgl. die heute oft monolingual-englischen Mennoniten in Kanada), zum anderen sollten wir uns an die oben erwähnte Regel der drei Generationen erinnern. Wenn die meisten Einwanderer ihre Sprache innerhalb dieses Zeitraums aufgeben, liegt es nahe anzunehmen, daß dies normal ist und aus keinem mentalen oder ideologischen Defizit der betroffenen Menschen resultiert. Wenn eine Minderheiten- oder Immigrantensprache lange Zeit in einem anderssprachigen Gebiet erhalten wird, müssen wir versuchen, Gründe für diese außergewöhnliche Tatsache zu finden.

Bei den Mennoniten in Mexiko und Texas lag es nahe, solch einen Grund in den unterschiedlichen Einstellungen (Attitüden) der Mennoniten zu Mexikanern bzw. zu US-Amerikanern und zum Spanischen bzw. zum Englischen zu sehen. US-Amerikaner genießen bei ihnen hohes Ansehen als fleißige und ehrliche Menschen, während Mexikaner oft als faul und windig abgetan werden. Wie es zu diesen Vorurteilen kommt, ist in dem hier untersuchten Zusammenhang nicht so wichtig; was im Vordergrund steht, sind vielmehr die sprachlichen Auswirkungen solcher Vorurteile. Vereinfacht gesagt, kann man annehmen, daß man die Sprache einer Gruppe, die man sympathisch findet, schneller erlernt, als die Sprache einer Gruppe, die man ablehnt und

deren Kultur man nicht versteht. Für die Untersuchungsgruppen hier kann man dies zum einen an der vergleichsweise höheren Englischkompetenz der texanischen Mennoniten beweisen, zum anderen an der äußerst bemerkenswerten Tatsache, daß die mexikanischen Mennoniten mehr englische als spanische Wörter entlehnt haben und immer noch entlehnen, obwohl sie seit siebzig Jahren in Mexiko leben. In Texas, auf der anderen Seite, benutzen die Mennoniten fast keine spanischen Wörter mehr, obwohl dort ein Drittel der Bevölkerung spanischsprachig ist und die meisten von ihnen den Großteil ihres Lebens in Mexiko verbracht haben.

Ein weiterer Grund für die Unterschiede im Sprachverhalten der Mennoniten in den beiden Ländern nördlich und südlich des Rio Grande/Rio Bravo hängt mit den Mehrheitsgesellschaften zusammen. Die Mexikaner sind den Mennoniten insgesamt wirtschaftlich unterlegen — viele Mexikaner arbeiten für Mennoniten. Dies führt dazu, daß die Mexikaner den Mennoniten viel Respekt entgegenbringen, was automatisch dazu führt, daß die kulturellen und sprachlichen Eigenheiten der Mennoniten respektiert werden. In Texas arbeiten dagegen viele Mennoniten für US-Amerikaner. Diese sind also wirklich die Herren im eigenen Haus und bestimmen deshalb auch das kulturelle und sprachliche Verhalten von Einwanderergruppen in einem weit größeren Ausmaß, als dies den Mexikanern möglich ist. Daneben weiß man zur Genüge, daß US-Amerikaner gerade Einwanderern aus Mexiko skeptisch und oftmals sogar feindselig begegnen. Was liegt da für die Mennoniten in Texas näher, als sich so schnell wie möglich kulturell und sprachlich anzupassen.

In meiner Doktorarbeit ging es darum, diese impressionistischen Eindrücke anhand eines theoretischen Modells, das Attitüden und Sprachverhalten miteinander verknüpft, wissenschaftlich zu belegen. Um dies tun zu können, führte ich Interviews mit Mennoniten, US-Amerikanern und Mexikanern durch, wobei ich alle Informanten nach ihren Attitüden zu verschiedenen Sprachen und Sprachgruppen und die Mennoniten zusätzlich detailliert nach ihrem Sprachverhalten befragte (Kompetenz und Gebrauch der einzelnen Sprachen, Lexik und Nebensatzsyntax des Plattdeutschen). Die Antworten auf diese Fragen wurden dann in Zahlenwerte übersetzt, womit eine statistische Analyse ermöglicht wurde. Mit Hilfe dieser Analyse konnte zum einen nachgewiesen werden, daß verschiedene Teilgruppen der Mennoniten (entlang der Parameter Herkunft, Alter, Geschlecht und Kircheng Zugehörigkeit) unterschiedlich auf die Mehrheitsgruppen reagieren und daß zum anderen für diese Teilgruppen unterschiedliche Faktoren das sprachliche Verhalten steuern. So hatten die Attitüden zur Mehrheitsgruppe zum Beispiel nur dann

einen statistisch nachweisbaren Einfluß auf die Kompetenz und den Gebrauch der Mehrheitssprache, wenn weder die eigene Gruppe noch die Mehrheitsgruppe allgemeingültige Normen für das sprachliche Verhalten vorgeben. Dies traf in besonderem Maß für die progressiven Mennoniten in Mexiko zu.

Auf der einen Seite haben diese den Rahmen der alten Ordnung schon so weit gelockert, daß Kontakte zur Welt nicht mehr als an sich negativ bewertet werden. Nur in diesem Kontext sind die Missionierungsversuche der progressiven mennonitischen Kirchen zu verstehen. Auf der anderen Seite existiert in Mexiko kein großer Assimilationsdruck durch die dort lebende Mehrheitsgesellschaft. Bei den konservativen Mennoniten, den Altkoloniern und den Reinländern, die die alte Ordnung noch weitgehend befolgen, werden solche Kontakte dagegen negativ bewertet. Hier engen soziale Normen individuelle Einstellungen der Mitglieder stark ein. Selbst wenn ein Altkolonier Mexikaner positiv einschätzt, wird er im Regelfall keinen Kontakt mit ihnen suchen, also auch kein Spanisch lernen, da er damit die für seine Gruppe und also auch für ihn wichtigen Normen verletzen würde. Umgekehrt gilt dieser Mechanismus für die meisten Mennoniten in Texas. Dort gibt die wirtschaftlich erfolgreiche Mehrheitsgesellschaft klare Regeln vor, was das sprachliche Verhalten angeht. Dies führt dazu, daß selbst die Mennoniten, die eine negative Einstellung den US-Amerikanern gegenüber haben, das Englische erlernen. Zu solch einem nur oberflächlich überraschenden Verhalten gibt es nur die Alternative, das Land zu verlassen, was viele deshalb nicht in Erwägung ziehen, da sie die Lebensbedingungen im Allgemeinen immer noch besser einschätzen als in Mexiko. Dieses Land hatten sie ja wirtschaftlicher Probleme wegen erst kurze Zeit vorher verlassen.

Göz Kaufmann

Der Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle

Stand Mitte August 1997

Der Plan für den Neubau auf dem Weierhof ist im Januar 1991 erstellt worden. Mit dem Abriß der alten Scheune wurde im April 1996 angefangen; anschließend begannen die Bauarbeiten. Über Einzelheiten wurde schon verschiedentlich an anderer Stelle berichtet (s. z. B. MGBI 1996, S. 177).

Das Gebäude

An dem ursprünglichen Plan wurden während der Bauzeit einige Änderungen vorgenommen. Im Dachgeschoß waren zwei kleine Appartements für Besucher der Forschungsstelle und der Heizraum geplant. Aus der Überlegung, daß ein Appartement ausreicht und daß es sinnvoll wäre, eine Wohnung einzubauen, um durch Mieteinnahmen die laufenden Kosten der Forschungsstelle mit zu decken, wurde der Heizraum am Treppenhaus untergebracht, und im Dachgeschoß verblieben Wohnung und Appartement. Um den Wohnwert zu erhöhen, wurden statt der geplanten Dachfenster Gauben eingebaut. Als Nebeneffekt erhielt das Gebäude dadurch ein freundlicheres Aussehen. Vorgesehen war auch, Archiv und Bibliothek mit Standregalen zu bestücken. Aber dann kamen Bedenken auf, daß die Grenze der Aufnahmefähigkeit bald erreicht werden könnte, deshalb wurden Angebote auch für Fahrregale (Kompaktanlagen) eingeholt, die die Kapazität erheblich erhöhen würden. Dafür mußte die Tragkraft der Untergeschoßdecke erhöht werden. Geplant ist jetzt, im Archiv sofort eine Kompaktanlage mit einem Fassungsvermögen von 569 Stellmetern einzubauen. In der Bibliothek sollen zunächst Standregale aufgestellt werden, die 323 Stellmeter aufnehmen können mit der Möglichkeit, mit Fahrregalen nachzurüsten. Dabei könnten die Standregale weiter verwendet werden, und es ergäbe sich ein Fassungsvermögen für die Bibliothek von 701 Stellmetern.



Die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof

Die Finanzierung

Der Kostenanschlag des Architekten betrug 1991 470.000 DM, bei Beginn der Arbeiten 1996 800.000 DM. Durch Eigenleistung sollte ein Teil der Kosten eingespart werden.

Ein Vergleich des Finanzierungsplanes von 1991 (MGBI 1990/91, S. 250) mit der bisher erfolgten Finanzierung ergibt, daß die damalige Finanzplanung durch die Realitäten auf den Kopf gestellt wurde. Ging man 1991 von Zuschüssen öffentlicher Stellen von 220.000 DM aus, so sind es bis jetzt 55.000 DM (Gemeinde Bolanden 10.000; Dorferneuerungsprogramm Rheinland-Pfalz 40.000; Ev. Kirche der Pfalz 5.000), und daran wird sich nicht viel ändern. Von Stiftungen deutscher Firmen, Menn. Stellen in den USA usw. wurden 85.000 DM erwartet; eingegangen sind — lediglich aus den USA — 7.500 DM.

Andererseits wurde die Spendenfreudigkeit und die Bereitschaft zur Mitarbeit am Bau unterschätzt. Statt der eingesetzten 70.000 DM sind bisher 275.500 DM eingegangen und 26.000 DM verbindlich zugesagt. Dazu kommen Vergütungen für Architekt und Statiker, die z. T. nicht in Anspruch genommen wurden. Statt des erwarteten Gegenwertes von 30.000 DM für Leistungen freiwilliger Helferinnen und Helfer können für geleistete Arbeiten ca. 100.000 DM angesetzt werden.

Ausgegeben wurden bisher 255.000 DM.

Ausblick

Es ist noch viel zu tun. Innenputz, Estrich, Bodenbeläge, Türen usw. müssen z.T. von Handwerkern angebracht bzw. eingebaut werden. Danach können die Helferinnen und Helfer tätig werden, die sich für Malerarbeiten gemeldet haben. Inneneinrichtung, insbesondere Regalanlagen und Schränke müssen noch beschafft werden. Voraussichtlich wird die Forschungsstelle frühestens am Jahresende 1997 zu beziehen sein.

Bis jetzt mußte die Arbeit noch nie aufgrund von Geldmangel unterbrochen werden. Um den Bau bezugsfertig zu machen, benötigen wir aber noch etwa 135.000 DM. Spenden werden erbeten mit Verwendungszweck „Neubau“ auf das Konto Nr. 87781-677 (BLZ 545 100 67) Postbank Ludwigshafen des Mennonitischen Geschichtsvereins.

Eckbert Driedger

200 Jahre Mennoniten-Kirche „Am Markt“ zu Norden

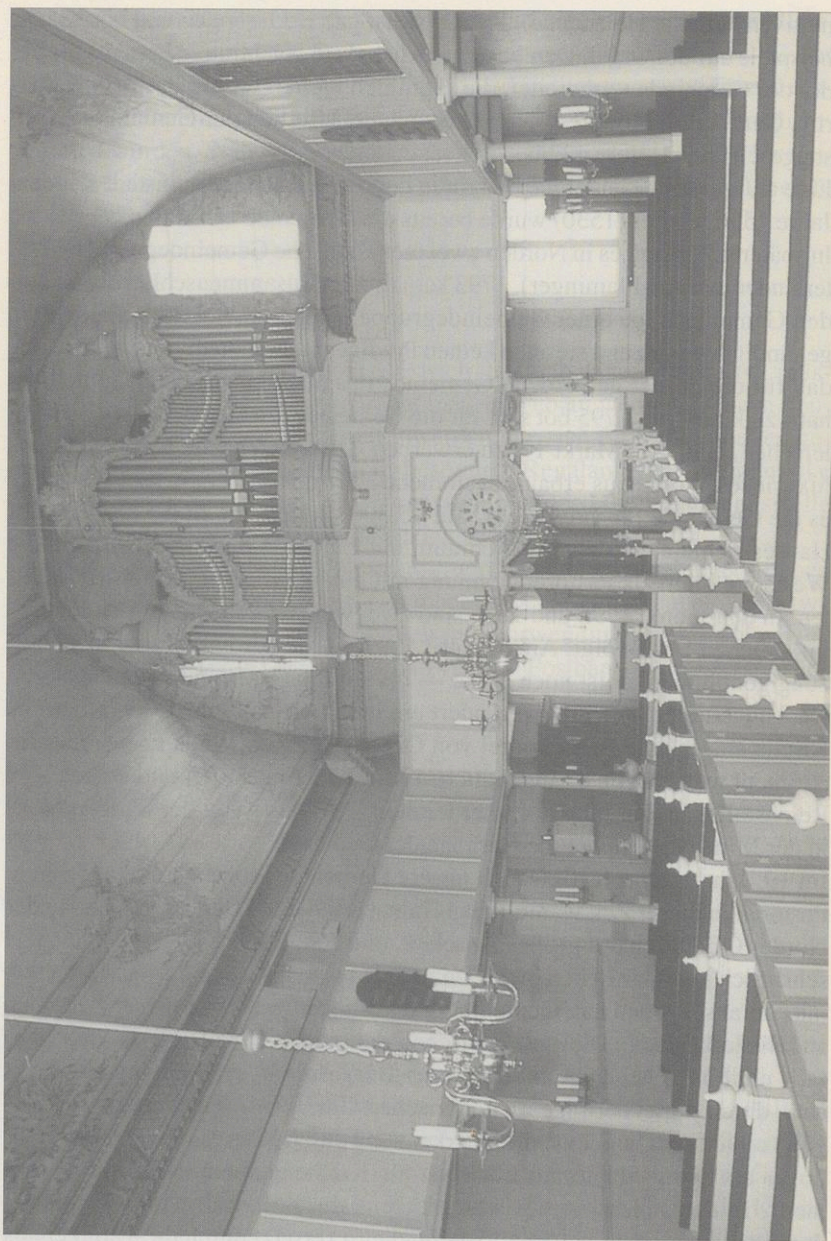
„Laß deine Augen offen stehen über diesem Hause Nacht und Tag, über der Stätte, von der du gesagt hast: Da soll mein Name sein“ (1. Könige 8, Vers 29). Unter diesem Motto feierte unsere Gemeinde das 200jährige Jubiläum ihres Kirchengebäudes am 22. März 1997 mit einem Tag der offenen Tür und einem Festgottesdienst. Hierzu hatten wir ein volles Haus mit Gästen aus der Ökumene und auswärtigen Mennoniten. Tagsüber konnte die Kirche besichtigt werden. So kamen viele Norder Bürger das erste Mal überhaupt in unseren Kirchoraum mit dem schönen Deckengemälde (eine mit Blumen-

motiven bemalte Holzdecke). Der Organist gab Erklärungen und bot Klangbeispiele auf der Orgel. Den Festgottesdienst am Nachmittag hatten Mitglieder der Gemeinde vorbereitet, die Predigten hielten unsere Pastorin Katharina Genßler (1. Könige 8, Vers 29) und ein Mitglied der Gemeinde (Apostelgeschichte 2, Vers 42 bis 47).

Eine taufgesinnte Gemeinde besteht in der ostfriesischen Kleinstadt seit dem Jahre 1556, vorher (1530) wurde bereits die Gemeinde zu Emden gegründet. In späterer Zeit gab es in Norden zwei mennonitsche Gemeindegruppen (Watterländer und Alt-Flamingen). 1793 kam es zum Zusammenschluß dieser beiden Gemeinden, da einer Gemeindegruppe die gemieteten Räumlichkeiten gekündigt wurden und sie auch keinen Prediger mehr hatten. Bald zeigte sich, daß für die größer gewordene Gemeinde das noch vorhandene Gemeindehaus zu klein war. 1795 bot sich für die Gemeinde die Gelegenheit, das Kettlerscher Haus, Am Markt 17, zu erwerben. Dieses Gebäude wurde 1662 als luxuriöses Wohnhaus erbaut, nach mehrfachem Besitzerwechsel gestaltete es die Gemeinde für ihre Zwecke für 15.300 Gulden um. In der Ostseite des Hauses richtete man einen Kirchraum mit Emporen im Rokokostil ein, die Westseite blieb als Pastorenwohnung mit einem Kirchenratszimmer erhalten. In den Jahren 1796 und 1835 sind zwei weitere Anbauten (Wohnungen) im gleichen Stil erfolgt. Am 2. April 1797 wurde der Kirchraum in Benutzung genommen, er ist noch heute — bis auf die Orgel und einem späteren Deckengemälde — fast unverändert erhalten. Am 12. Juni 1799 erhielt die Kirche eine kleine Barockorgel von Orgelbauer Rohlf's aus Esens. Das Instrument wurden von 87 jugendlichen Mitgliedern gestiftet und kostete 400 Reichstaler. In den Jahren vorher leiteten Vorsänger von der Sängerkanzel in der Mitte der Empore die Gesänge der Gemeinde.

Im 19. Jahrhundert festigte sich unsere Gemeinde innerlich und äußerlich. Pastoren in dieser Zeit waren J. van Hulst (1809–1845), er erwarb sich in der Norder Öffentlichkeit großes Ansehen, und Joh. Pol (1847–1883), der viel schriftlich über das Leben in der Gemeinde festgehalten und einen Katechismus herausgegeben hat. Gepredigt und gesungen wurde zu dieser Zeit noch auf Niederländisch. Die erste deutsche Predigt hielt 1885 L. Hesta, der ebenfalls ein hohes Ansehen in der Norder Bürgerschaft erlangte, nicht zuletzt auch durch seine Vorträge im lutherischen Gustav-Adolph-Verein.

1863 erhielt die Gemeinde die Anerkennung durch König Georg V. von Hannover als „vom Staate ausdrücklich als Kirchengemeinschaft aufgenommen“. In den Jahren vorher wurde bereits die Befreiung von Eid (ersetzt durch ein feierliches „Ja“) und Waffendienst (ersetzt durch die Tätigkeit als Fahrer und Büroschreiber) genehmigt. Im Jahre 1900/01 baut die Firma Link



Mennonitenkirche Norden, Innenansicht

aus Giengen an der Brenz für 4.800 Mark eine neue Orgel für die Kirche. Dieses spätromantische, pneumatische Instrument mit den vielen Grundstimmen und wenig Obertönen löste die aus der Mode gekommene Barockorgel ab. Die alte Orgel verkaufte man für 450 Goldmark an die damals neu erbaute Baptistenkirche zu Norden, wo sie heute in teilrestaurierter, umgebauter Form im alten Gehäuse steht.

Im 20. Jahrhundert wirkten nacheinander die Pastoren Cornelius Leendertz, Abraham Fast und Heinold Fast. Seit Pastor Abraham Fast teilt sich die Gemeinde den Pastor mit den Mennonitengemeinden Emden, Leer, Gronau (Westfalen) und seit Ende des Zweiten Weltkrieges auch Oldenburg (Flüchtlinge). Daneben bestehen gute Kontakte zu niederländischen Gemeinden, so ist unsere Gemeinde außer in der *Vereinigung Deutscher Mennonitengemeinden* und der *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* auch Mitglied der *Societeit van Doopsgezinden Gemeenten in Groningen, Drente en Oost-Friesland* (G. D. S.) (Niederlande).

Die Gemeinde hat ca. 60 Mitglieder, von denen einige auswärts wohnen. Betreut werden wir seit 3 1/2 Jahren von Pastorin Katharina Genßler aus Emden, die auch für die anderen vier Gemeinden im nordwestdeutschen Bereich zuständig ist. Die Gottesdienste finden daher nur einmal im Monat — meist am vierten Sonntag — statt. Nach dem Gottesdienst gib es „Een Kopke Tee“ (gemütliches Beisammensein mit Ostfriesentee).

Als Mitglied der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft in Norden arbeitet unsere Gemeinde mit anderen Kirchen und Freikirchen eng zusammen. In den Sommermonaten ist unsere Kirche zur Besichtigung und Information an den Sonnabendvormittagen geöffnet. Daneben stellen wir den Raum mit seiner guten Akustik für Konzertveranstaltungen der Norder Öffentlichkeit zur Verfügung.

Der Festgottesdienst zum Jubiläum am 22. März 1997 zeigte den inneren Zusammenhalt unserer Gemeinde. Miteinander wurde uns die Freude an Jesus Christus und an der Gemeinschaft neu bewußt. In den Predigten wurde unter verschiedenen Aspekten darüber nachgedacht, was heute christliche Gemeinde ausmacht: So möchten wir unsere kleine Gemeinde als Raum des Vertrauens sehen und miteinander auf dem Fundament bauen, so wie es für Menno Simons prägend war (1. Korinther 3, Vers 11): „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“

Jan Hendrik Bas

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) vom 24. Mai 1997 im Gemeindehaus der Mennoniten-Gemeinde Weierhof

1. Eröffnung und Begrüßung

Eckbert Driedger eröffnet die MV um 14.00 Uhr. Gary Waltner spricht Grußworte und ein Gebet. An der Versammlung nehmen 35 Mitglieder und 2 Gäste teil. Vom Vorstand sind entschuldigt: Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz und Lydie Hege.

2. Protokoll der MV 1996 vom 15. Juni 1996 in Frankenthal

Das Protokoll wird unverändert angenommen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Allgemeines

Der 1. Vorsitzende, Eckbert Driedger, erinnert an die seit der letzten MV Verstorbenen: Dr. Jürgen Byl, Dr. Rudolf Dettweiler, Prof. Dr. F. J. G. Goeters, Prof. Dr. Hans-Bernd Harder, Dr. Helmut Nafziger, Dr. Theo Schmidt. Außerdem haben 7 Mitglieder gekündigt.

Dann nennt der Vorsitzende 16 neue Mitglieder: Fredi Driedger, Heinrich Löwen, Klaus Peter Driedger, Archiv der Evang. Kirche im Rheinland, Zentralarchiv der Evang. Kirche der Pfalz, Hinrich Hansen, Peter Wiens, Sebo Abels, Dr. Sylvia Hege und Dr. M.-A. Crocq, Karl Pankratz, Günther Krüger, Michael Driedger, Nicole Grochowina, Peter Dyck, Heinrich Bürcky, Geert Brüsewitz.

Insgesamt habe sich die Zahl der Mitglieder des MGV um wenigstens drei erhöht.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter (MGBI)

Christoph Wiebe gibt eine Vorschau auf die MGBI 1997. Aus aktuellem Anlaß werden sie einen Aufsatz über Philipp Melanchthon und die Täufer enthalten sowie unter anderem eine Untersuchung zu Hutterischen Handschriften und das Auswanderungslager Backnang.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Eckbert Driedger verliest einen Brief von Helmut Enss, dem Vorsitzenden des Mennokaten-Ausschusses. Darin teilt dieser mit, daß Gerhard Janzen und Horst Bergmann die Mitarbeit beenden wollen. Nun werden Nachfolger gesucht. Eckbert Driedger dankt den Ausschußmitgliedern für die im vergangenen Jahr geleistete Arbeit.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (FS)

Der 2. Vorsitzende, Gary Waltner, berichtet von einer erfreulichen Zunahme der Nutzung der FS. Im Berichtsjahr seien insgesamt etwa 300 Besucher gezählt worden. 1996 seien 450 Bücher, 1997 bis zur MV bereits 550 Bücher und andere Gegenstände ausgeliehen worden. Die Nachfrage betreffe nicht mehr nur Bücher zu Forschungszwecken, sondern auch für Ausstellungen (z. B. Jubiläum in der Gemeinde Frankfurt am Main, Gemeindetag in Ingolstadt). Die FS könne nun auch Quilts sowie hutterische Keramik und Trachten ausleihen. Die umfangreicher gewordene Arbeit werde durch Freiwillige erledigt. Besonderer Dank gelte dieses Mal Dr. Horst Penner.

3.5 Neubau der Forschungsstelle

Nachdem die Anwesenden vor der MV die Gelegenheit genutzt hatten, den Rohbau der FS zu besichtigen, nennt Eckbert Driedger die nun bevorstehenden Arbeiten: den Einbau der Fenster, das Verputzen, den Abbau des Gerüstes, die Fertigstellung des Innenausbaus. Er würdigt die Hilfe vieler Freiwilliger und dankt ihnen sowie allen, die bisher Geld gespendet haben. Er gibt bekannt, daß zur Vollendung des Baues und zum Ankauf der Inneneinrichtung noch mindestens 150.000 DM benötigt werden. Bei der Auswahl einer geeigneten Ausstattung stütze sich der Vorstand u. a. auf Erfahrungen der Pfälzischen Landesbibliothek in Speyer. Außerdem hole er Angebote mehrerer Hersteller von Regal- und Kompaktanlagen ein.

3.6 Kassenbericht

Raphael Zeisset erläutert den Kassenbericht 1996, in dem auch die Einnahmen und die Ausgaben für den Neubau enthalten sind. Deshalb seien Anzahl und Umfang der Zahlungsvorgänge ebenso angestiegen wie der Kassenbestand vom 31.12.1995 von etwa 55.000 DM auf 217.000 DM am 31.12.1996. In der Aussprache werden Möglichkeiten erörtert, die derzeit erkennbare Finanzierungslücke zu schließen. Im Ergebnis wird die Finanzierungskommission beauftragt, alle Werbemöglichkeiten zusammenzustellen und einen neuen Spendenaufruf zu erarbeiten.

Dann schlägt Raphael Zeisset vor, alle Mitglieder um die Erteilung von Einzugsermächtigungen für den Mitgliedsbeitrag ab 1998 zu bitten, um Kosten im Zahlungsverkehr einzusparen. Dem Vorschlag wird zugestimmt.

4. Kassenprüfungsbericht

Eckbert Driedger verliest den Prüfungsbericht von Peter Klassen und Dr. Bernd Quiring; darin wird die Entlastung des Kassenführers empfohlen.

5. Entlastung

Rainer Burkart beantragt die Entlastung des gesamten Vorstandes. Die MV entlastet den Vorstand einstimmig bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder und dankt ihm für die geleistete Arbeit, dieses Mal besonders am Neubau der Forschungsstelle. Weiteren Dank richtet Eckbert Driedger an Horst Klaassen, den ehemaligen Kassenführer für dessen langjährige Tätigkeit und an Raphael Zeisset für die Übernahme des Amtes.

6. Bericht über die Gedenkfeier für Michael Sattler

Dr. Heinold Fast hat an der Feier zum Gedenken an die Hinrichtung von Michael Sattler (20.5.1527) am Pfingstmontag in Rottenburg am Neckar teilgenommen. Er berichtet von der Einweihung eines Gedenksteins an der Straße von Tübingen nach Rottenburg, über den ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Kirche St. Moriz, bei dem Diether Götz Lichdi die Predigt hielt, und von der Podiumsdiskussion, bei der er die mennonitischen Gemeinden vertrat. Dabei betont Heinold Fast die gute Atmosphäre, die zwischen allen Teilnehmern geherrscht habe, obwohl doch einer mit großer Grausamkeit vollzogenen Auseinandersetzung zwischen der vor 470 Jahren dominierenden Kirche und den Täufern gedacht wurde. Ein ausführlicher Bericht soll in den MGBI veröffentlicht werden.

7. Veröffentlichungen

Eckbert Driedger teilt mit: Das Buch „Die Mennoniten in Paraguay“ Band 1 ist vergriffen, die Frage nach einer Neuauflage werde geprüft; Band 2 ist noch verfügbar, ebenso Band 1 des Buches „Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien“. Nun habe der Autor der genannten Bücher, Peter P. Klassen, Band 2 über „Die Mennoniten in Brasilien“ fertiggestellt und gebeten, auch dieses Buch unter dem Namen des MGv zu veröffentlichen zu können. Dem habe der Vorstand zugestimmt. Das Buch „Und ob ich schon wanderte“ enthalte erzählte Geschichten von Mennoniten auf der Wanderung zunächst nach Rußland und dann nach Paraguay. Wegen der Anfertigung eines neuen mennonitischen Geschichtsbuches habe sich der Vorstand an Diet-

her Götz Lichdi gewandt. Dieser habe angeboten, zunächst ein Konzept zu erarbeiten.

Gary Waltner macht darauf aufmerksam, daß die Geschichte der rußland-deutschen Mennoniten zunehmend an Bedeutung gewinnt. Er teilt mit, daß Prof. George Epp von der Universität Winnipeg seine umfassende Bibliothek dem Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußland-deutschen Mennonitentums e.V. schenkt. Sie werde in der Forschungsstelle untergebracht und stelle eine beachtliche Bereicherung der Bestände dar.

8. Verschiedenes

8.1 Termin der nächsten MV

Der 1. Vorsitzende gibt bekannt, daß die nächste MV am 13. Juni 1998 stattfinden soll; als Versammlungsort käme das Bibelseminar Bonn des BTG oder eine Gemeinde im Raum Bielefeld in Frage.

8.2 Symposium in Tiegenhof

Eckbert Driedger weist auf ein bevorstehendes Symposium in Tiegenhof mit dem Thema „Das Alltagsleben der Mennoniten im Werder“ hin.

9. Abschluß

Der 1. Vorsitzende stellt fest, daß das Thema „Neubau der FS“ nicht nur in dieser Versammlung, sondern auch bei der Arbeit des Vorstandes im letzten Jahr besonders bedeutungsvoll war. Nach Vollendung des Baues müßten die Gebiete Forschung und Veröffentlichungen wieder stärker berücksichtigt werden. Mit diesem Ausblick und mit Dank an alle Anwesenden schließt er die Sitzung um 18.00 Uhr. Aus der Versammlung wird der gastgebenden Gemeinde Weierhof gedankt.

Dietzenbach, den 3. August 1997

Aufgesetzt: gez. Christel Schultz, Wolfgang Schultz

Gelesen: gez. Eckbert Driedger

Kassenbericht 1996

A. Einnahmen	1996	1995
1. Mitgliedsbeiträge	27.140,64	20.151,40
2. Spenden		
Allgemein	2.120,00	2.157,00
Forschungsstelle (alt)	190,00	2.369,00
Menno-Simons-Stätte	1.152,18	1.500,00
	3.462,18	6.026,00
3. Neubau		
Spenden	205.330,16	6.795,00
Darlehen kurzfristig	17.982,98	
Darlehen langfristig	20.000,00	
Zuschüsse	10.000,00	
	253.313,14	6.795,00
4. Buchverkäufe		
MGBI	2.568,46	2.110,75
Weltw. Br. (4. Aufl.)	918,00	1.640,25
Paraguay	93,00	446,84
Westpreußen I	1.459,50	887,87
Brasilien	478,50	
andere	102,90	368,50
	5.620,36	5.454,21
5. Landeszuschuß für MFSt	3.000,00	3.000,00
6. Kapitalerträge	3.384,13	2.585,79
7. Sonstige Einnahmen	42,17	
8. Durchlaufende Posten	54.554,04	
Summe	350.516,66	44.012,40
Kasse 31. 12. 1995*	55.446,78	**54.412,38
	405.963,44	98.424,78

* inkl. Zahlungen nach Kassenschluß

** 31. 12. 1994

B. Ausgaben	1996	1995
1. MGBI 1995		
Druck	9.826,79	
Versand	1.019,50	
2. MGBI 1996		
Druck	8.636,67	
Versand	993,20	
Auslagen	800,00	
	21.276,16	16.177,59
3. Forschungsstelle		
Bücher, Zeitschriften	6.113,69	6.549,95
Kopierer		248,40
Miete	2.820,00	2.820,00
Energie	135,10	112,46
Versicherung	356,40	357,10
Personal	600,00	2.357,56
	10.025,19	12.475,47
4. Neubau Forschungsstelle		
Rohbau	80.349,96	4.430,14
Statik, Architekt	12.157,50	
Grundsteuer	14,21	
Versicherung	752,10	
	93.273,77	4.430,14
5. Porti und Bürobedarf	2.867,35	1.689,39
6. Kontoführung	533,80	567,33
7. Reisekosten	778,00	1.818,48
8. Mitgliedsbeiträge	102,00	
9. Darlehen an AFHAM	2.500,00	
10. Photodokumentation	500,00	
11. Weiterleitung an		
Menno-Simons-Stätte	1.152,18	1.500,00
12. Sonstige Ausgaben	151,40	1.401,00
13. Durchlaufende Posten	55.700,95	
14. Rückzahlung Vorschuß		3.000,00
Summe	188.860,80	43.059,40
Kasse 31. 12. 1996	217.102,64	*55.365,38
	405.963,44	98.424,78

* 31. 12. 1995

C. Neubau Forschungsstelle

Spenden	1995	6.795,00	
dto.	1996	205.330,16	
Darlehen	1996	37.982,98	
Zuschüsse	1996	10.000,00	
Summe Einnahmen			260.108,14

Ausgaben	1995	4.430,14	
dto.	1996	93.273,77	
Summe Ausgaben			97.703,91
Bestand zweckgeb. Einnahmen am 31. 12. 1996:			162.404,23

D. Kassenstand 31. 12. 1996

Kontokorrent	73.936,32	
Sparbuch (dreimonatige Kündigungsfrist)	4.209,92	
Sparanlagen	90.000,00	
Depot	*48.956,40	
Summe		217.102,64

* = Kurswert 51.498,90

Aufgestellt am 3. Februar 1997	Raphael Zeisset
geprüft am 23. April 1997	Peter Klassen
	Bernd Quiring

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 die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

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: Raphael Zeisset, Eichendorffstr. 2 b, D-51702 Bergneustadt.

Spenden

an den MGv, für die eine steuerwirksame Quittung gewünscht wird, bitte mit dem Verwendungshinweis „Spende — Bitte Quittung“ kennzeichnen und auf das oben genannte Konto überweisen. Eine Quittung wird dann von der Verbandsgemeinde Kirchheimbolanden ausgestellt.

Mitgliedsbeiträge werden vom Finanzamt nicht als abzugsfähig anerkannt.

