

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom

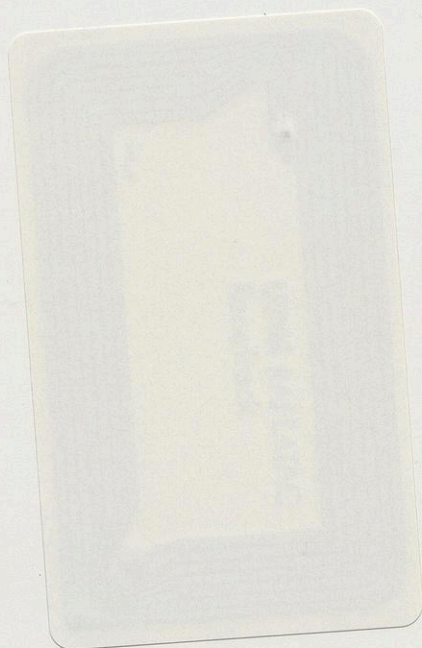
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

ZA

• 2506

56. Jahrgang 1999



N12<510788601 021

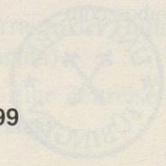


UB Tübingen

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

56. Jahrgang 1999



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 Krefel; cw@mennoniten-kr.de

Herausgeber und Verlag: Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

1. Vorsitzender: Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
Schriftführung: Christel Schultz, Blumenweg 28, D-63128 Dietzenbach
Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, 79367 Weisweil;
raphael.zeisset@gmx.net

DTP-Satz:

Mennonitischer Geschichtsverein

Herstellung:

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

Mitarbeiter dieser Nummer

Dr. Michael D. Driedger, c/o Institute for Research in The Humanities,
1401 Observatory Dr., Madison, WI 53706, USA;
Michael_Driedger@hotmail.com
Hans-Jürgen Friesen, Hochstr. 7, D-67295 Bolanden
Dr. Hans Adolf Hertzler, Westparkstr. 89, 47803 Krefeld; hah@mennoniten-kr.de
Julia Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30a, 37085 Göttingen
Dr. Sigrid Looß, Karl-Marx-Allee 82, D-10243 Berlin
Prof. Dr. Lucille Marr, 6703-92B Ave., Edmonton, Alberta, T6B 0V8, Kanada;
marrl@icrossroads.com
Mark Thiessen Nation, London Mennonite Centre, 14 Shepherds Hill, Highgate,
London N6 5AQ, England
Dr. Matthias H. Rauert, Pécs, Pollack Mihály u 3, H-7633, Ungarn
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
Sabine Todt, Harmsenstr. 27, D-22763 Hamburg
Carsten M. Walczok, Pusuttredder 2 A, D-21039 Börnsen
Dr. Herbert Wiens, Peter-Fix-Str. 26, 53474 Bad Neuenahr-Ahrweiler
Astrid v. Schlachta, Fürstenweg 20/10, A-6020 Innsbruck, Austria;
vonschlachta@yahoo.com



ZA 2506 - 56

Inhalt

Zu dieser Nummer	5
I. Aufsätze	
1. Sigrid Looß, Karlstadt und der Bann. Stationen in Thüringen, Zürich und Altstätten zwischen 1522 und 1532	7
2. Marion Kobelt-Groch, „Höre mein Sohn, die Unterweisung deiner Mutter ...“ Vom Umgang mit Kindern im Täufern	18
3. Michael Driedger, Gerrit Karsdorp (1729–1811): Mennonitenprediger und Förderer der Aufklärung in Hamburg. Die Bibliothek eines Hamburger Kaufmanns	35
4. Carsten M. Walczok, „Brüder in Not“ — das Durchgangslager in Mölln 1929–1934	54
5. Lucille Marr, Zeit für Spinnrocken und Spindel. Die Nähzirkel mennonitischer Frauen in Ontario und das Mennonitische Zentralkomitee	71
II. Aus Archiven	
Matthias H. Rauert, Die „Brüder-Schreiber“ in Mähren. Zur kollektiven Historiographie der hutterischen Täufer	103
III. Gerhard Hildebrandt zum 80. Geburtstag	139
IV. Von neuen Büchern	
1. Marlies Mattern, Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufern (1525–1550) (M. Kobelt-Groch)	157
2. C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction (H.-J. Goertz)	161
3. Sjouke Voolstra, Menno Simons: His Image and Message (H.-J. Goertz)	165
4. Hanspeter Jecker, Ketzer — Rebellen — Heilige: Das Basler Täufern von 1580–1700 (D. Slabaugh)	167
5. Albert N. Keim, Harold S. Bender, 1897–1962 (H.-J. Goertz)	174
6. Andrea Perterer, Der Kulturraum der Hutterer in Nordamerika (A. von Schlachta)	177
7. Kristin Capp, Die Hutterer. Eine Zeitreise aus dem 16. Jahrhundert (H. A. Hertzler)	182

8.	Rolf Wilhelm Brednich, Die Hutterer. Eine alternative Kultur in der modernen Welt (C. Wiebe)	186
9.	Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik (H.-J. Friesen)	188
10.	George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Rußland, Band II: Die Gemeinschaft zwischen Fortschritt und Krise (H. Wiens)	194
V. Nachruf, Berichte, Hinweise		
1.	John Howard Yoder 1927–1997 (M. Th. Nation)	199
2.	Die Täuferaktenkommission vor neuen Aufgaben (H.-J. Goertz)	202
3.	Karlstadt-Tagung 1998 (S. Todt)	202
4.	„Dissent“ im 16. Jahrhundert (M. Kobelt-Groch)	204
5.	Täufer-Kolloquium 1999 in Goshen-College (M. Driedger)	205
6.	EnGendering the Past (M. Kobelt-Groch)	206
7.	Bet- und Gotteshäuser (H.-J. Goertz)	207
8.	Die Zukunft mennonitischer Geschichtsschreibung (H.-J. Goertz)	208
9.	Chortitza 1999 (J. Hildebrandt)	208
10.	Neues Buch zur Integration Rußlanddeutscher (C. Wiebe)	210
11.	Kurze Geschichte der Mennoniten Paraguays (C. Wiebe)	211
VI. Mennonitischer Geschichtsverein		
1.	Protokoll der Mitgliederversammlung vom 12. Juni 1999	213
2.	Kassenbericht 1998 (R. Zeisset)	218
3.	Lieferbare Bücher des Vereins	220
4.	Der Mennonitische Geschichtsverein	222

Zu dieser Nummer

Auch diese Ausgabe der Geschichtsblätter enthält eine bunte Palette mehr oder weniger ausführlicher Beiträge, die sich mit verschiedenen Zeiten der täuferischen und mennonitischen Geschichte beschäftigen. Ein „Mitbringsel“ von einer Konferenzreise nach Zürich zum hundertjährigen Jubiläum des Zwinglivereins (1897–1997) ist der Vortrag von Frau Dr. Sigrid Looß aus Berlin über die Neuordnung des Kirchenbanns, die Andreas Bodenstein von Karlstadt nicht nur in Thüringen, sondern ebenso während seines Aufenthaltes in der Schweiz ins Auge faßte (1522–1533). Das ist ein Thema, mit dem sich auch die Schweizer Täufer intensiv auseinandergesetzt haben. In der Forschung ist inzwischen auf die Nähe zwischen Karlstadt und den Täufern aufmerksam gemacht worden, doch was den Kirchenbann anbelangt, stand er wohl Ulrich Zwingli näher als den Täufern. Das zeigt einmal mehr, daß noch manches ungeklärt ist und auf weitere Forschungen wartet. Frau Looß ist Mitarbeiterin an der begonnenen Edition der Karlstadt-Schriften und an der Ausgabe der Flugschriften der Reformationsbewegung, die noch von der Akademie der Wissenschaften der DDR in Gang gesetzt wurde und mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum Abschluß gebracht wird.

Im vergangenen Jahr fand in Winnipeg eine wissenschaftliche Tagung zu Geschlechterrollen im Täufer- und Mennonitentum statt: „EnGendering the Past: Women and Men in Mennonite History“ (Oktober 1998). Vorträge dieser Tagung sind inzwischen im *Journal of Mennonite Studies* (Winnipeg, Vol. 17, 1999) veröffentlicht worden. Für die Geschichtsblätter hat Frau Dr. Marion Kobelt-Groch ihre deutsche Vortragsfassung über den Umgang mit Kindern im Täufertum zur Verfügung gestellt — ein bisher wenig beachtetes, ja, ein neues Thema.

Neues fördert auch die Untersuchung des Katalogs zutage, der einst von den Büchern des Hamburger Kaufmanns und Mennonitenpredigers Gerrit Karsdorp Jr. (1729–1811) zusammengestellt wurde, um die Versteigerung seiner Bibliothek vorzubereiten. Diese Bibliothek war die umfangreichste Büchersammlung eines Hamburger Kaufmanns im 18./19. Jahrhundert. Dr. Michael Driedger konnte zeigen, daß Karsdorp nicht nur Veröffentlichungen der Aufklärung sammelte, sondern als Mitglied der Patriotischen Gesellschaft auch tief in der praktisch ausgerichteten Hamburger Aufklärungsbewegung verwurzelt war und einen Weg fand, das mennonitische Glaubensbekenntnis mit aufklärerischem Geist zu verbinden.

Die nächsten Beiträge wenden sich Themen unseres Jahrhunderts zu. Bei seinen regionalgeschichtlichen Recherchen ist Carsten M. Walczok im Archiv der Stadt Mölln (Holstein) auf einen noch nicht ausgewerteten Aktenbestand zum dortigen Durchgangslager gestoßen, in dem rußländische Mennoniten zwischen 1929 und 1934 auf ihre Auswanderung nach Kanada und Südamerika (vor allem Paraguay) warteten. Erstmals erfahren wir über dieses Durchgangslager Genaueres, und Weiteres, meint der Verfasser, sei noch herauszufinden. Auf der bereits erwähnten Tagung zur Geschlechtergeschichte hat Frau Prof. Lucille Marr (Augustana University College, Camrose, Alberta, Kanada) über den Beitrag gesprochen, den Frauen einst zur Arbeit der Hilfswerke (Kleiderprogramm) in Nordamerika leisteten: Ein Stück moderner Mikro-Historie, die vom selbstlosen Einsatz kanadischer Frauen beispielsweise zur Linderung der Not im Nachkriegsdeutschland zeugt. So ist mit diesen beiden Beiträgen ein diakonischer Akzent im 20. Jahrhundert gesetzt worden.

Im März hat Dr. Gerhard Hildebrandt, Ältester der Mennonitengemeinde in Göttingen, seinen 80. Geburtstag gefeiert. Aus diesem Anlaß wurde ein Interview mit ihm geführt, das seinem Lebensweg von Station zu Station nachgeht: *von* der Kindheit an der Molotschna in der Ukraine *zu* seinem übergeordneten Engagement als Vorsitzender der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden und zur Beschäftigung mit der Geschichte der Mennoniten in Rußland. Mit der Veröffentlichung dieses Interviews grüßen wir den Jubilar sehr herzlich und leiten an ihn auch die Glückwünsche des Vorstands unseres Geschichtsvereins weiter.

Es ist uns nicht möglich, jedes Jubiläum in den Geschichtsblättern gebührend zu würdigen. Auf keinen Fall möchten wir aber zu erwähnen versäumen, daß Dr. Heinold Fast, der viele Jahre lang die Geschicke der Geschichtsblätter und des Geschichtsvereins gelenkt hat, im März seinen 70. Geburtstag in der Mennonitenkirche Norden feierlich begehen konnte. Vor zehn Jahren wurde ihm eine Nummer der Geschichtsblätter gewidmet, jetzt möchten wir ihm wenigstens an dieser Stelle nachträglich gratulieren und ihn bitten, uns weiterhin mit seinem Rat zu begleiten. Eckbert Driedger, der von 1992 bis 1999 dem Geschichtsverein vorstand, feiert in diesem November seinen 70. Geburtstag. Unter seiner Leitung hat der Verein auf dem Weierhof den Neubau der Forschungsstelle errichtet, eine Leistung, auf die er stolz sein kann. Auch ihm gratulieren wir ganz herzlich und verbinden damit den Wunsch, daß er sich noch lange mit dem Forschungsstellen-Ausschuß, dem er vorsteht, vor Ort für den Verein um die Belange des Hauses kümmern kann.

Die Schriftleitung

Karlstadt und der Bann

Stationen in Thüringen, Zürich und Altstätten zwischen 1522 und 1532

Der kirchliche Bann hat in der Geschichte der christlichen Kirchen immer eine Rolle gespielt. In vielfältiger Auslegung der Worte des Matthäusevangeliums (18, 5–18)¹ banden Christen abtrünnige Brüder und behielten sich auch das Recht vor, sie wieder zu lösen. In der alten Kirche des Mittelalters bedeutete der Kirchenbann („großer“ und „kleiner“ Bann) gleichsam den Verlust der Zugehörigkeit zur Bürger- oder Dorfgemeinde, denn der Ausschluß von Abendmahl und Gottesdienst machte zentrale Ereignisse des täglichen Lebens sowie den Kontakt zu Freunden und Verwandten unmöglich. Oftmals ging damit auch ein totaler Verlust der sozialen Existenz einher. Der Bann war als Zuchtmittel der Kirche vorgesehen, um Ausnahmeverhalten und Renitenz gegenüber der alles beherrschenden Kirche zu ahnden.

Vom urchristlichen Ursprung her sollte der Kirchenbann für die Reinhaltung der göttlichen Botschaft und des Glaubens, einschließlich der persönlichen Lebensführung nach christlichen Normen in den Gemeinden und bei ihren Predigern sorgen. Im Prinzip hat auch die Reformation diesen Grundansatz beibehalten, wenn auch die Gestaltung der Bannpraxis seit den ersten Äußerungen Martin Luthers zum Bann sehr verschiedene Formen annahm.² Der „große“ Bann des Mittelalters aus dem kanonischen Recht wurde von Luther verworfen. Er favorisierte den „kleinen“ Bann, der sich nur auf den kirchlichen Bereich bezog. „Die Exkommunikation des Sünders bedeutete, ihn vom Abendmahl auszuschließen, ihm die Übernahme eines Patenamtes zu verbieten, eine eventuelle Trauung zu verweigern und ein christliches Begräbnis vorzuenthalten, nicht jedoch, ihm das Hören der Predigt zu verwehren.“³ Es ist Hans-Jürgen Goertz grundsätzlich zuzustimmen, wenn er argumentiert, daß sich die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts über ihre Kritik am altgläubigen Klerus auch dem Problem des Kirchenbanns näherten und sowohl dessen Mißbrauch kritisierten als auch — weitergehend — den Verkünder des Banns, den katholischen geistlichen Würdenträger, in seiner moralischen und geistlichen Physiognomie ablehnten. Luther hat mit seiner Vorstellung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen das Bild vom „ordentlichen, gottesfürchtigen und ehrlichen Laien“⁴ sehr gefördert. Nicht mehr der aus allen bürgerlichen Pflichten herausgenommene, geweihte, unangreifbare Priester war die Autorität, die Kirchenzucht in Form des Kirchenbanns ausüben konnte, die Strafe konnte ebenso durch die Ge-

meinde und die von ihr gewählten Vertreter der Kirche ausgesprochen werden. Auch die anderen Reformatoren der frühen Jahre stellten zwischen Kleuskritik und Kritik an Verstößen gegen die Regeln des ethischen Verhaltens in den Gemeinden einen Zusammenhang her. Beide Aspekte beschäftigten den Kreis um Andreas Karlstadt im Zeitraum von 1522 bis 1524 sowohl noch in Wittenberg als auch vor allem während Karlstadts Orlamündner Zeit mit Einfluß auf den ostthüringischen Raum.⁵

Karlstadt hat sich in einer Predigt vom 29. September 1522 in Joachimsthal unter anderem mit dem Bannproblem befaßt.⁶ Die Predigt enthält im Ansatz alle Themen, mit denen sich Karlstadt und seine Anhänger in den Jahren 1523/1524 in teilweise ausführlichen Schriften beschäftigt haben. Der Text ist in einer Nachschrift des Zwickauer Stadtschreibers Stephan Roth von Predigten des Johannes Sylvius Egranus in Joachimsthal überliefert. Roth, Egranus und Karlstadt haben im Zeitraum 1521/1522 in unterschiedlicher Weise in Joachimsthal gewirkt. Es war die Zeit, in der in Wittenberg und in anderen Städten Kursachsens zum Kampf gegen die altgläubige Kirche die Notwendigkeit der Gestaltung des neuen Kirchenwesens in den Gemeinden trat. Diese Predigt ist eines der wenigen Zeugnisse von und über Karlstadt in der zweiten Jahreshälfte 1522. Es ist anzunehmen, daß er offiziell noch in Wittenberg seinen Wohnsitz hatte, obwohl sich ihm hier nach den Ereignissen 1521/1522 kaum noch Wirkungsmöglichkeiten boten. Um so willkommener wird eine Reise nach Joachimsthal gewesen sein, wo er vor Freunden und Anhängern predigte.⁷ Sein erster Aufenthalt in Joachimsthal ist 1520 bezeugt. Acht Schriften hat er Joachimsthaler Bürgern gewidmet.⁸ Trotz der lückenhaften Überlieferung der Predigt in der Nachschrift Roths treten die Schwerpunkte klar hervor. Einer ist überschrieben mit „De scandalo“, dem Ärgernis, der Sünde. Karlstadt konstatiert, „das größte Ärgernis ist falsche christliche Lehre. Christus hat uns ein Schwert in die Hand gegeben, womit gegen böse Gelehrte und Heuchler vorzugehen ist. Im Fall des „Ärgernisses“ sind Verwandte, Freunde, Hausgenossen nicht zu schonen. (Hier erfolgt der Hinweis auf Micha 7, 5 und Deuteronomium 13, 6 ff.). Christus hat den Seinen eine leibliche Strafe und ein Schwert gegeben, damit gestraft wird, wer vom christlichen Leben abweicht, so daß er sich bessert. Andernfalls muß er aus der Kirche ausgeschlossen werden.“⁹ Dieser rigorose Standpunkt unterscheidet ihn von Luther, der den Bann nicht so konsequent gehandhabt hat. Ursächlich hängt diese Karlstadtsche Sicht, auf die er bis 1525 immer wieder zurückkommt, mit seinem Ansatz der Rechtfertigung des Sünders vor Gott zusammen. Rechtfertigung kann nur durch Heiligung des Gläubigen erfolgen, das heißt, der Mensch muß versuchen, den göttlichen Willen

zu erfüllen und dazu „Gelassenheit“ zu erreichen. Karlstadt verkündet: „Daß der Mensch klein werden, verderben und sich beugen muß, hat der Herr oft in seinem Evangelium gesagt. Der Kleinste ist der Größte.“ Er muß irdische Dinge wie Reichtum, Macht, Gelehrsamkeit aufgeben. Denn im Reich Gottes herrscht Gott als König, und Gottes Wille herrscht in uns. Nicht kann man zum Reich Gottes gelangen, außer durch Gelassenheit. Der Mensch ist dem Senfkorn zu vergleichen, das zuerst klein ist (Matthäus 13, 31 f.). Wer sich demütigt, wird erhöht (Matthäus 23, 12). Wille und Begierden müssen schwinden. Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...“ (Matthäus 18, 2). Wie das Weizenkorn absterben muß, um Frucht zu bringen (Johannes 12, 24 f.), muß der Mensch seinem Willen und seinen Kräften absterben und seine Seele hassen. Wer getauft wird, ist zum Zeichen des Absterbens getauft. Absterben heißt Kreuz tragen, mit Begierden zu Boden gehen, verderben. Wer das noch nicht gefühlt hat, möge sich alles Bösen erinnern, das er getan hat. Unser Leben muß ein Greul in unseren Augen sein, — das ist christliches Leben.“¹⁰

Diese Grundgedanken der Predigt werden in den großen Schriften „Von Mannigfaltigkeit des einigen Willen Gottes“ (März 1523)¹¹ und „Was gesagt ist, sich gelassen“ (April 1523)¹² ausführlich dargelegt. Seit der „Missa“ von 1520¹³ werden für Karlstadt „Gelassenheit“ und „Wiedergeburt“ zu den zentralen Kategorien seiner Theologie: „Es muß alles seyn gelassen/ das in mir vnd auß mir ist/ alles das das mich yhn hymel, erdrich yn seel vnd leyp hyndert ... Dan ich weyß, das keyn größer tugent auf erden vnd yn hymeln/ ist/ dan gelassenheyt. Sol eyner alle seyn gut/ eher/ freud/ leyb vnd seel verlassen.“¹⁴ Der „gelassene“ Mensch ist das erstrebenswerte Ziel Karlstadtscher Reformation, der „neue Laie“, der Äußerlichkeiten abgestreift hat und in dessen Seelengrund sich die Vereinigung mit Gott vollzieht, allerdings erst, nachdem der innere Mensch „wiedergeboren“, geheiligt ist.¹⁵ Dieser Idealtypus kann nur in Leiden und Anfechtung durch die äußere Welt geboren werden, ja solches scheint als geradezu notwendig.¹⁶ Wie man weiß, ist die Schaffung des „neuen Menschen“ eine der großen Illusionen der frühen Reformation gewesen, von der täuferische Kreise, aber auch Zwingli in den ersten Jahren ausgegangen sind. Der Bann ist für Karlstadt ein äußeres Mittel, um den göttlichen Willen auch im irdischen Leben zu erfüllen und den Menschen anzuhalten, nach göttlichem Gebot zu leben und zu handeln, eine der Voraussetzungen für den „neuen Laien“.

Daß dieses Problem den Karlstadtkreis in Thüringen sehr beschäftigt hat, beweist eine direkte Schrift Karlstadts dazu von Anfang 1524.¹⁷ Hier werden wesentliche Gedanken seiner Rechtfertigungslehre und seiner Kirchenauf-

fassung weiter vertieft. Er ging von einem sich aus Römer 9, 3 ergebenden, scheinbaren inneren Widerspruch aus: Wenn sich einerseits christliche Nächstenliebe als Ausfluß wahren Glaubens und andererseits ein eindeutiges Gebot Gottes entgegenstehen, habe der Gläubige nicht dem Gebot der (scheinbaren) Nächstenliebe, sondern grundsätzlich dem Gebot Gottes zu folgen. In dieser Konfliktsituation scheiden sich nach Karlstadt die Ungläubigen, die von Gott Verworfenen, von den wahrhaft Gläubigen, den von Gott Erwählten. Ausführlich polemisiert er gegen die gängige Auffassung, man müsse aus der christlichen Nächstenliebe heraus sich eher dem Fluch oder dem Bann Gottes aussetzen, als die irrenden Mitbrüder zum Ablassen von ihren Irrtümern zu zwingen. Vor dem Hintergrund der Kontroverse mit Luther, der im Gefolge der Wittenberger Unruhen 1521/22 die Schwachen im Glauben von Reformen im Kultus und in der Lehre verschonen wollte, scheint der Adressat der Polemik klar zu sein. Karlstadt bemüht sich nachzuweisen, daß Paulus anders zu interpretieren sei: „Also auch hat Paulus gewünscht/ das er/ der brüder halben/ auffgehenckt wurd/ als eyner/ der die acht oder bann verschult/ vnd nit verdient/ von der wegen/ die das Anathema verdienen. Nicht das er dem bann vrsach gebe/ oder etwas thūn wölde/ das wider Gottis willen were/oder das ergent eynem etwas wolt ein zeytlang nachlassen/ in eynem widerchristlichen wesen zūbleyben. Nein/ Nein. Sondern das er gerne die straff leydenn wolt/ welche die Christlose leiden solten/ die gotes gūnst vnd Christus leyden versprechen/ als Christus thet. Alles darumb/ das die Christlosen Christformig wurden/ vnd ir widerchristlich vnd gotloß wesen zerrück würffen.“¹⁸ Auf die Verworfenen sollte der Bann angewandt werden. „Das ist etwas/ das seiner bößheyt halben/ auß gemeinschaft der heyligen gestossen vnd vonworffen werden solt.“¹⁹ Wie Acht und Bann für ihn aussehen sollen, beschreibt er so: „Also verachten den verbannten/das man gar nichts achten sol/ das sein ist/ weder sein person/ noch seine gütter/ man darf sich seiner nicht erbarmen/ noch yamern lassen. Nür die weil ein verbanter von got/ ein solcher ist/ dem Got vnbarhertzig ist/ den auch Got hasset vnd meidt/ vnnd wil das er auß seinen augen abgethon/ vnd one barhertzigkeit vertilgt werd/ vnd gantz verlesche. Also das sein name/ nicht mehr/ vnter dem hymel bleybe.“²⁰ Aber man solle streng darauf achten, daß nicht wegen kleinlicher Dinge der Bann ausgesprochen wird. Für ihn steht fest, „das man keynen/ vmb irgent eyner sunde willen verbannten/ den nür alleine der sunde halben/ die Got selber verbannt/ vnd der acht wirdigk gesprochen hat.“²¹ Diese Auffassung geht zunächst von der Anwendung des Banns als Strafmittel zur Reinhaltung der christlichen Gemeinde aus. Sie vertritt aber auch den ethischen Grundgedanken der Erziehung des Christen

zu einem „neuen Menschen“ und läßt zunächst offen, wer diesen Bann verkünden und vor allem durchsetzen soll. Die Streitfrage, der innerevangelische Konflikt zwischen Kirche und Obrigkeit, der auf breiter Front mit der Auseinandersetzung um die Kirchenzucht und speziell um die Möglichkeit des Kirchenbanns in den süddeutschen und schweizerischen Städten Ende der zwanziger und in den dreißiger und vierziger Jahren beginnt²², ist bei Karlstadt zu dieser Zeit noch nicht thematisiert.

Innerhalb des Thüringer Karlstadtkreises hatte es aber konkrete Anlässe gegeben, sich mit der praktischen Verhängung des Banns zu befassen. Der Jenerser Prediger und Karlstadtanhänger Martin Reinhart hatte in einer Rückschau auf Ereignisse vom Sommer 1522²³ eine Schrift verfaßt, die seine Auseinandersetzungen mit den altgläubigen Jenaer Dominikanern schilderte. Die Schrift „Ein christliche Brüderliche Undterricht an die Christliche Gemeyne yn der stat Jhene“ erschien am 7. Dezember 1523 in Zwickau.²⁴ In ihr werden die antireformatorischen Aktivitäten der Jenaer Dominikanermönche angeprangert und ihre Bestrafung wegen falscher Predigt gefordert. Reinhart konstatiert, „dastu yhnen (den Mönchen, S. L.) als den öffentlichen veynden Gotis deines herren/ widerstandt thüst vnnd straffest sie/ nach scherpff götlicher wort vnd gepot. Ich sag nit mit aufrur vnd empörung/ sondern wie es Christus vnd Paulus auch Isaias vnd Hiere gelert haben.“²⁵ Ganz im Karlstadtschen Sinne betont Reinhart die Art des Kampfes: „Was werden aber vnser waffen sein? Ich sag nit spieß vnd stangen/ sondern die streythafftige Christliche wehr vnd waffen“, den Schild des Glaubens, den Helm des Heils, das Schwert des Geistes, „welches ist das Wort Gottes“²⁶. Wegen der Renitenz der altgläubigen Jenerser Dominikaner hat Reinhart zusammen mit den „lieben herren vnd Christliche brüder der kirchen Jhen/ ... in ewr versamblung ... obgemelte Münch ... vnd in summa das gantz Closter mit yhn ... in den schweren bann Gottis ... declariert vnd yn obgemelter krafft Jesu Christi/ dem Teüfel oder den teüffeln/ so sie in solche vorhertigkeyt gefürt/ macht vnd krafft über yre leib vnd fleysch gegeben.“²⁷ Wie in Karlstadts Predigt in Joachimsthal und in der Schrift vom Januar 1524 ist für Reinhart der Grund für die Bannung der Mönche ihre falsche Lehre und Kirchenpraxis. In deklatorischer Weise wird der Bann durch den Prediger im Namen der Gemeinde ausgesprochen. Diese wird zugleich ermahnt: „Eüch aber jr geliebten Gottis/ gepiet nit ich/ sonder Got/ das jr eüch mit obgemelten vorbanten ketzern/ nit vormengt/ keynerley gemeynschafft/ in essen/ trincken/ keuffen/ verkeuffen noch beywonung mit yhnen habt/ bey vormeydung gleiches göttlichen bannes vnnd zorn Gottes.“²⁸ Diese Vorschriften ähneln denen der mittelalterlichen Bannpraxis. Ob sie wirklich eingehal-

ten wurden, ist nicht bekannt. Eine wirksame Kontrolle und irgendwelche Sanktionen waren nicht festgelegt, wohl auch gar nicht durchführbar. Die Handlung hat aber sicher Karlstadt zu der oben erwähnten Schrift motiviert. Der Vorgang belegt, daß neben dem ethisch-pädagogischen Ziel der Reinigung der Kirchengemeinden, wie sie Karlstadt empfohlen hat, auch durchaus noch die antiklerikale Komponente bei den Bannvorstellungen im Karlstadt-Kreis wirksam war. Die Vertreter der alten Kirche werden an den Vorstellungen des neuentdeckten Evangeliums und seines Menschenbildes gemessen. Sie sind in der Lehre und in ihrer Kirchenpraxis ein Anachronismus. Weder bei Karlstadt noch bei Reinhart wird tumultuarisches Vorgehen gegen Leib und Leben sowie der Einzug des Klostersbesitzes empfohlen, ja es wird sogar vor Aufruhr gewarnt. Daß dieser aber durch einen solchen Bann hervorgerufen werden konnte, lag durch die Konfrontation in der Natur der Sache.

Im September 1524 ist Karlstadt dann auch tatsächlich unter dem Aufruhrvorwurf aus Kursachsen ausgewiesen worden, unter tätiger Mitwirkung Luthers, dem die reformatorischen Vorstellungen Karlstadts und seine Orientierung auf den „gemeinen Mann“ zu weit gingen. Karlstadt wurde damit auch seiner weiteren Möglichkeiten, reformatorische praktische Kirchenzucht auszuformen, beraubt. Nach unstem Wege über Nördlingen, Schweinfurt, Kitzingen, Straßburg trifft er im Dezember in Rothenburg ob der Tauber ein, wo er im Mai 1525 vor dem Strafgericht der fürstlichen Sieger über die aufständischen Bauern in Franken wiederum flüchten muß und sich letztlich dem Diktat Luthers und des Kurfürsten von Sachsen unterwirft. Sein Leben mit Schreib- und Predigtverbot bewegt sich am Existenzminimum. In Kemberg läßt er sich als „Kiepenkrämer“ (fliegender Händler) nieder. 1529 wird er endgültig aus Kursachsen ausgewiesen. Hoffnungen auf eine Anstellung in Ostfriesland bei Ulrich von Dornum oder im toleranten Straßburg zerschlagen sich. Auch in Basel bekam er zunächst keine Anstellung, obwohl man ihm Zusagen gemacht und er seine Familie bereits hierher hatte nachkommen lassen. Seine Lage verbesserte sich, als Zwingli ihm ab Juli 1530 in Zürich zunächst als Diakon am Großmünster mit Seelsorge am Spital eine Stelle verschaffte.³⁰ In Zürich³¹ wird er unter anderem wiederum mit dem Problem der Kirchenzucht, die auch die Bannung irrender Brüder einschließt, konfrontiert, nunmehr aber in ihrer praktischen Anwendung. Die Zeit der Diskussionen der reformatorischen Botschaft ging in eine Phase der institutionellen Ausgestaltung über.

Nach einigen kleineren Erlassen hatte der Züricher Rat im Einvernehmen und in Zusammenarbeit mit Zwingli am 26. März 1529 das große Mandat

zur weiteren Gründung und Ausgestaltung der Ehe- bzw. Sittengerichte erlassen. Bereits durch die Gliederung des Mandats wird die Verbindung des kirchlichen Lebens mit den sozialen und ökonomischen Belangen der Gemeinde darlegt. Insgesamt werden neun Problemkreise behandelt: „Kirchgang, Eehändeln, feyrtagen, die mess, bilder, gemäld, kirchengüeteren und ahmuosen der armen übel hus gehalten, winkelwirtshüser, die unglychheit des gewichts und fleischkoufs, und die täufern.“³² Alte Inhalte der Sittenmandate des Mittelalters werden durch die Forderung nach einer sittlichen Reinigung durch den reformatorischen Glauben in Zürich auf eine neue Basis gestellt.³³ Neben die Autorität des Rates, der den Laien gegenüber die Kirchenzucht handhabt, vermittelt durch das sogenannte Chorgericht, tritt als Instrument für die Geistlichkeit die Synode (Gründung der reformierten Synode 1528). Die Unterscheidung, die Zwingli zwischen Laien und Klerikern machte, blieb auch in den Einrichtungen zu ihrer Disziplinierung sichtbar. Die Zuchtmaßnahmen beider Einrichtungen basierten auf Matthäus 18. In der Synode wurden irrende Pfarrer durch ihre Brüder ermahnt. Alle verhängten Strafen wurden gemeinsam getragen. Der Pfarrer hatte die Autorität zu predigen, er brachte das Evangelium zu den Menschen, und es wurde von ihm erwartet, daß er die Maßstäbe sittlichen Verhaltens in seiner eigenen Lebensführung umsetzte. Seine Sorge galt der Reinheit der gottesdienstlichen Frömmigkeit und der Verbindung von Frömmigkeit und Alltagsleben.³⁴ Wenn die seelsorgerlichen Maßnahmen ohne Erfolg blieben, sollte die Obrigkeit ein Urteil fällen und den Bann (oder mildere Strafen) vollstrecken. Bei Zwingli hatte sich eine Wandlung vollzogen. „Noch 1525 wies er der Kirchengemeinde die Banngewalt zu ..., doch ließ sich der Zürcher Rat nicht auf eine solche relative Autonomie einer geistlichen Instanz ein.“³⁵ Dadurch, daß Zwingli die Entscheidungen des Chorgerichts und der Synoden in der Exekutive letztlich dem Rat zuordnete, ergaben sich sowohl in Zürich als auch in der Züricher Landschaft zunehmende Streitigkeiten und Rivalitäten.

Karlstadt hat die Züricher Kirchenzuchtordnungen begeistert begrüßt. In der Vorrede vom 10. Dezember 1530 zu der von ihm veranlaßten Ausgabe der Nachschrift Leo Juds von Zwinglis Vorlesung über den Philipperbrief, die seinem friesischen Gönner Ulrich von Dornum gewidmet ist, preist er die Einrichtung der Synode, ihre sittliche Wirkung und den Nutzen für die Reinhaltung der christlichen Botschaft.³⁶ Im Kreise dieser Geistlichkeit fühlte sich der Umhergetriebene am richtigen Platze.

Die Schwierigkeiten in der praktischen Umsetzung dieser Mandate lernte er kennen, als er im September 1531 im Auftrage Zwinglis und des Züricher

Rates als Pfarrer nach Altstätten im oberen Rheintal berufen wurde. Hier hatte der ansässige Pfarrer Johann Valentin Fortmüller eine rigorose Bannpraxis eingeführt, die im wesentlichen auf der von Ökolampad geführten Synode von Aarau (September 1530) basierte, aber in der Exekution weiterging.³⁷ Fortmüller wollte alle, denen die Teilnahme am Abendmahl versagt sein sollte, auch von den Gemeindennutzungen und gerichtlichen Ehrenämtern ausgeschlossen wissen. Damit hatte er einen Teil der Bevölkerung, aber auch den Rat von Zürich gegen sich, der das als Eingriff in seine Rechte betrachtete. Durch den Beschluß einer Synode in St. Gallen, auf der auch Zwingli anwesend und Fortmüller geladen waren, wurde im Endeffekt die geistliche Strafbefugnis mit großer Mehrheit verworfen. Fortmüller hielt sich nicht an die Beschlüsse und wurde daraufhin seines Amtes enthoben. Karlstadt wurde als sein Nachfolger bestimmt. Eine undankbare Aufgabe, denn er erschien aus Zürich mit dem Auftrag, Fortmüllers Einfluß in der Landschaft zu brechen, wohnte zunächst im Hause des allgemein unbeliebten Landammanns Vogler und saß gleichsam zwischen allen Stühlen. Der Gemeinde blieb er fremd, nicht zuletzt wegen seines fremden Dialekts. Über das Auftreten Karlstads und sein Verhältnis zu Fortmüller existiert ein Bericht des letzteren an einen Freund in Zürich. Karlstadt wird darin mit sehr kritischen Bemerkungen bedacht.³⁸ In welcher Weise Karlstadt gegen Fortmüllers Bannpraxis gepredigt hat, geht aus dem Schreiben nicht hervor. Als Fortmüller endlich nach Zürich flüchtete, hat Karlstadt die ihm auferlegte Mission, nämlich das Ansehen des Züricher Rates und seiner Geistlichkeit in Altstätten zu stärken, wohl nicht erfüllt. Der Tod Zwinglis veränderte auch die politische Situation in der Landschaft grundlegend, so daß Karlstadt wohl Ende Januar 1532 wieder nach Zürich zurückkehrte.

Resümierend kann festgestellt werden, daß die Anfang der zwanziger Jahre durch Karlstadt geäußerten theoretisch-theologischen Positionen zum Bann in der Grundtendenz mit denen Zwinglis und anderer reformierter Theologen übereinstimmen, die Umsetzung in die Praxis sich aber als problematisch erweist und rechtliche Festlegungen notwendig werden. Daß man in Zürich und Umgebung allergisch auf rigorose Bannpraktiken, die nicht von den Räten angeordnet waren, reagierte, hängt unter Umständen auch mit der sich ausweitenden Täuferbewegung zusammen. Von den Täufern wird grundsätzlich die „Regel Christi“ nach Matthäus 18, 15–18 bei der Bannpraxis zugrundegelegt, das heißt, die Gemeinde ermahnt sündige Brüder und schließt sie bei fortdauernder Renitenz aus der Gemeinde aus. Der bekannte Täufer Balthasar Hubmaier hat in seiner Schrift „Von der brüderlichen Strafe“ (1527)³⁹ die Notwendigkeit des Banns durch die Brüder ausdrück-

lich begründet. Die Täufer stehen auch in dieser Frage für Antiklerikalismus und Obrigkeitskritik.⁴⁰ In dem Streit um die Bannpraxis, vor allem um die Exekutive des Banns spiegelt sich auch der Transformationsprozeß innerhalb der reformatorischen Bewegung wieder. Wo praktische Anwendungen aus der reformatorischen Bibelexegese gefordert werden, setzen die Kompromisse oder die Rangeleien um Machtbefugnisse der beteiligten Parteien ein.

- 1 Weitere Ansatzpunkte bieten 1. Kor 5, 1–5, Joh 20, 22 f. Zur Geschichte des Banns siehe unter anderem den Artikel „Bann“ von Christoph Link in: TRE 5, 1980.
- 2 WA 1, 634 ff; 6, 63 ff.
- 3 Hans-Jürgen Goertz, Artikel „Kirchenzucht“, in: TRE 19, S. 176.
- 4 Ders., Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, hrsg. von Heinz Schilling (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 16), Berlin 1994, S. 183–198, bes. S. 187.
- 5 Zu Karlstadts Rolle in Ostthüringen s. Volkmar Joestel, Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegung und Reformation im mittleren Saaleetal am Vorabend des Bauernkrieges (1522–1524), Berlin 1996, bes. S. 80–145.
- 6 Edition: Hans-Peter Hasse, Karlstadts Predigt am 29. September 1522 in Joachimsthal. Ein unbekannter Text aus Stephan Roths Sammlung von Predigten des Johannes Sylvius Egranus, in: ARG 1990 (Jg. 81), S. 97–119.
- 7 Siehe auch ebd., S. 106–107.
- 8 Vgl. Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1905, Bd. 1 (Neudruck: Nieuwkoop 1968), S. 200 ff.; s. a. Hasse, S. 107, Anm. 33.
- 9 Hasse, S. 109; S. 117, Zeile 1 bis S. 118, Zeile 3. Siehe auch grundlegend dazu Ulrich Bubenheimer, Scandalum et jus divinum: Theologische und rechtstheologische Innovationen in Wittenberg 1521/22, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 90, Kan. Abt 59 (1973), S. 263–342, bes. S. 288 f., S. 306 f., S. 324.
- 10 Hasse, S. 108, S. 113, Zeile 5 bis S. 115, Zeile 13.
- 11 Andreas Karlstadt, Von manigfeltigkeit des eynfältigen eynigen willen Gottes, was sundt sey, mit dem Zusatz beim Autorenamen: eyn newer Ley, 1523. Drucker: Arnd von Aich, Köln 1523.

- 12 Ders., Was gesagt ist: Sich gelassen ..., mit dem Zusatz beim Autorennamen: ain newer lay, Drucker: Philipp Ulhart, Augsburg, April 1523.
- 13 Ders., Missiue vonn der allerhöchste tugent gelassenheyt, Wittenberg, Drucker: Johann Grunenberg, Okt./Nov. 1520.
- 14 Ebd., Bl. 3 r und v.
- 15 Was gesagt ist Sich gelassen, Bl. b4r, c2r, d3r.
- 16 Zu Karlstadts Anthropologie s. Sigrid Looß, Karlstadts Bild vom Menschen in seiner Wittenberger Zeit (1520–1523), in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt — Universität — Reformation, im Auftrag der Lutherstadt Wittenberg hrsg. v. Stefan Oehmig, Weimar 1995, S. 275–287; ausführlich zur Rezeption der Gelassenheitsschrift s. Ulrich Bubenheimer, Karlstadtrezeption von der Reformation bis zum Pietismus im Spiegel der Schriften Karlstadts zur Gelassenheit, in: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, im Auftrag des Vorstandes der Stiftung Leucorea hrsg. v. Sigrid Looß und Markus Matthias, Lutherstadt Wittenberg 1998, S. 25–71.
- 17 Andreas Karlstadt, Verstand des Wortes Pauli: „Ich begeret ein Verbannter zu sein von Christo für meine Brüder (Röm 9, 3). Was Bann und Achte“, Drucker: Philipp Ulhart, Augsburg, Jan. 1524.
- 18 Ebd., Bl. 2v. Zur Schrift und ihrer Interpretation s. Volkmar Joestel, Neue Erkenntnisse zu Jenaer Karlstadtschriften 1524, in: Looß/Matthias (wie Anm. 16), S. 133–136.
- 19 Verstand des Wortes Bl. A4v–B1r.
- 20 Ebd., Bl. 3v.
- 21 Ebd., Bl. 3r. Acht und Bann sind für ihn weitgehend Synonyme.
- 22 Vgl. Berndt Hamm, Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten, hrsg. v. Hans R. Guggisberg und Gottfried G. Krodel, unter Mitarbeit v. Hans Füglistner, Gütersloh 1993, S. 256–293, bes. S. 291 f.
- 23 Die Meinung, daß die in der Schrift erwähnte Bannung der renitenten Mönche bereits im August 1522 erfolgte, widerlegt V. Joestel mit Hinweis auf die Anlage der Schrift von Reinhart. S. Volkmar Joestel, Neue Erkenntnisse (wie Anm. 18), S. 142, Anm. 124.
- 24 Martin Reinhart, Ein Christliche Brüderliche Vndterricht an die Christliche gemeyne yn der stat Jhene im landt zů Döringen der verbannten ketzerischen Münch halben/ Wie vnd weiß sich Cristlich gegen yn halten sollen (Jörg Gastel: Zwickau). Am Ende der Vorrede: Datum Jhen/ Montag nach Nicolai [7. Dez.] 1523.
- 25 Ebd., A4v–B1r. Reinhart verweist in der Marginalie auf 5. Mose 13 (wichtig hier bes. Vers 18); Jeremia 1 und 2, Matthäus 18, 1. Timotheus 1; 1. Petrus 3.

- 26 Ebd., B1v–B2r.
- 27 Ebd., C3v.
- 28 Ebd.
- 29 Vgl. Sigrid Looß, Andreas Bodensteins (Karlstads) Auffassungen und Haltung zum „Aufruhr“, in: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation und seine Wirkung. (Protokollband der Tagung in Karlstadt vom 24.–26. 9. 1998, in Vorbereitung).
- 30 Zu den biographischen Fakten s. Ulrich Bubenheimer, Artikel „Andreas Bodenstein aus Karlstadt“, in: TRE 17, S. 649–657.
- 31 Zu den Vorgängen in Zürich und Altstätten im Zusammenhang mit Karlstadt s. Barge, Bd. 2 (wie Anm. 8), S. 424–455.
- 32 S. Emil Egli, Actensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, Nr. 1656, S. 702–711, hier: S. 703 f.
- 33 Zur inhaltlichen Begründung der Kirchengzucht durch Zwingli und die Entwicklung der Institutionen „Synode“ und „Chorgericht“ s. Bruce Gordon, Die Entwicklung der Kirchengzucht in Zürich am Beginn der Reformation, in: Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 4), S. 65–90, bes. S. 73–79.
- 34 Ebd., S. 73–79.
- 35 Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli, Berlin 1985, S. 97.
- 36 Karlstadts Vorrede zur Ausgabe der Nachschrift Juds von Zwinglis Vorlesung über den Philipperbrief, in: Barge, Bd. 2 (wie Anm. 8), Anlagen Nr. 32, S. 588–591, bes. S. 590 f.
- 37 Eine Schilderung der Vorgänge um Fortmüller bei Barge, Bd. 2 (wie Anm. 8), S. 430–438.
- 38 Bericht des Altstätter Pfarrers Valentin Fortmüller über Karlstadts Aufenthalt in Altstätten (aus einem Schreiben Fortmüllers an einen Züricher Freund namens Michel, ca. 1532), in: Barge, Bd. 2 (wie Anm. 8), Anhang Nr. 33, S. 591–593.
- 39 Balthasar Hubmaier, Schriften, hrsg. v. Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 338 ff.
- 40 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Kleruskritik (wie Anm. 4), S. 190–192, zum Bannproblem bei den Züricher Täufern bes. S. 191, Anm. 33.

„Höre mein Sohn, die Unterweisung deiner Mutter ...“

Vom Umgang mit Kindern im Täufertum *

In der Einleitung seines Buches „Schule der Diktatur“ zitiert Kurt-Ingo Flessau eine Maxime nationalsozialistischer Pädagogik: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft!“¹ — ein Slogan, hinter dem sich mehr verbirgt als eine oberflächliche Vereinnahmung der heranwachsenden Generation. Es geht ums Überleben, um den Erhalt bestehender gesellschaftlicher Strukturen und der ihnen zugrunde liegenden Ideologie. Dieser nahtlose Übergang in eine möglichst kalkulierbare Zukunft gelingt nur, wenn speziell Jugendliche, aber auch Kinder, auf die bestehenden Werte und Normen eingeschworen und so zu umsichtigen Erben allgemein akzeptierter Werte werden.

„Wer die Jugend hat, hat die Zukunft“. Gewiß hätten die Hutterer in Mähren ihre erzieherischen Intentionen so nicht formulieren können, aber im Prinzip orientierten auch sie sich an dieser Maxime. Das in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelte Erziehungswesen, so Bodo Hildebrand, habe es den Hutterern bis in die Gegenwart ermöglicht, „sich als alternative Glaubens-, Kultur- und Wirtschaftsgemeinschaft gegen die moderne Gesellschaft ihrer Umwelt zu behaupten.“² Eine etwas zu enge Deutung, schließlich spielten auch andere Faktoren eine Rolle. Die Hutterer überlebten nicht nur dank ihres gut organisierten Erziehungssystems, sondern auch aufgrund ihres Gehorsams gegenüber den Normen der Heiligen Schrift, die das individuelle und kollektive Leben bestimmten, und zugleich den sich bietenden wirtschaftlichen Chancen, die sie reiflich nutzten.³ Die Erziehungsaufgabe bestand darin, die Kinder und Jugendlichen auf dieses gemeinschaftsorientierte Leben und Denken in göttlichem Gehorsam und kollektiver Verantwortung einzuschwören. Zunächst aus ökonomischen, später auch religiösen und pädagogischen Gründen wurde deshalb die umfassende Betreuung der Kinder und Jugendlichen von der Familie weg in die Hände der Gemeinschaft gelegt.⁴ Das älteste gesicherte Zeugnis dieser Art von Gemeinschaftserziehung findet sich in der hutterischen Chronik. Aus Auspitz vertriebene hutterische Brüder, die sich 1536 in Kostel und Rohrbach niederließen, erklärten die Kindererziehung zur kollektiven Aufgabe: „,Auch haben sie an denen Orten Jrer versamlung Jre Kinder zusammen gethon/ Vnd Gottsforchtigen Schwestern vertraut/ die in Christlicher zucht vnd vermanung an herren zu weisen/ vnd mit allem vleiß zu erziehen‘“.⁵ Was hier noch sehr allgemein gehalten ist, wird in den hutterischen „Schulordnungen“⁶ später detaillierter

ausgeführt. In ihnen kommen organisatorische und erzieherische Fragen genauso zur Sprache, wie Überlegungen zur gesundheitlichen Fürsorge und Disziplin.

Während das hutterische Erziehungswesen in der Forschung auf reges Interesse stieß, blieben die Kinder der anderen, weniger straff organisierten täuferischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts weitgehend unbeachtet.⁷ Dies hängt gewiß damit zusammen, daß theoretische Erziehungskonzepte weitgehend fehlen, eine organisierte Kindererziehung nicht stattfand und das bewußte täuferische Leben eines Individuums erst mit der ausdrücklichen Abkehr von der Welt begann. Ein Schritt, der durch die Glaubenstaufe besiegelt wurde. Wird in diesem Sinne von Täufern gesprochen, so ist gemeinhin von Männern und Frauen die Rede. Kinder stehen im Hintergrund, da sie keine bekennenden Mitglieder der Gemeinschaft sind. So ungeklärt ihr Status sein mag, Kinder sind doch aus den täuferischen Bewegungen nicht wegzudenken. Sie gehörten zu jenen Männern und Frauen, die als bekennende Täufer und Täuferinnen nicht nur Ehepartner, sondern auch Mütter und Väter waren. Diese Konstellation unbeachtet zu lassen, hieße das vorhandene Quellenmaterial bei weitem nicht auszuschöpfen und die täuferischen Bewegungen selbst auf die Summe der bekennenden Anhänger zu reduzieren. Die Eltern-Kind-Beziehung prägte nicht nur das individuelle Denken und Verhalten einzelner Täufer und Täuferinnen, sondern beeinflusste auch die obrigkeitlichen Maßnahmen und Entscheidungen im Umgang mit Andersgläubigen.

I. Von Kindern und Täuferkindern

Bereits ein flüchtiger Blick in die Quellen zeigt, daß der verwendete Begriff des Kindes vielschichtig und keineswegs eindeutig ist. Da gesteht beispielsweise die verhörte Else Kern ein, sich wie ein törichtes und unverständiges Kind benommen zu haben,⁸ und an anderer Stelle bittet Sibylle von Sperbersecks um Verzeihung für einen zu ausführlich geratenen Brief. Helena Streicher möge mit dem „kindischen langen Schreiben“ Geduld haben.⁹ Neben diesen sporadischen Vergleichen, die Kinder und alles Kindliche in einem schlechten Licht erscheinen lassen, existieren andere von tiefer Ausdruckskraft. Genaugenommen fühlten sich alle Täufer als „gottes kinder“, die mit der „welt kinder“¹⁰ nichts gemein haben wollten. Hier wird ein gängiger Topos aufgegriffen, der besagte: „Kindlich zu sein, bedeutete christlich zu sein.“¹¹ Problematisch wird es hingegen, wenn es ganz konkret um Fragen der Abgrenzung geht. Wer ist gemeint, wenn von Kindern die Rede

ist? Tauchen sie in den Quellen auf, bedeutet dies nicht unbedingt, daß es sich in den betreffenden Fällen um Säuglinge, Kleinkinder und Heranwachsende handelt. Auch die erwachsenen, verheirateten Söhne und Töchter täuferischer Eltern blieben unter verwandtschaftlichen Gesichtspunkten stets Kinder. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Versuch, das Alter der betreffenden Jungen und Mädchen genauer erfassen zu wollen. Die Übergänge von der Kindheit zum Jugend- bzw. Erwachsenenalter gestalten sich oft fließend, ohne eindeutige Zäsuren, zumal auf Altersangaben zumeist verzichtet wird. Hinzu kommen oft schwer zu entschlüsselnde Bezeichnungen wie zum Beispiel Töchterlein, Meidlin oder „kleins fräulein“, die das kindliche oder jugendliche Alter der jeweiligen Person allenfalls errahnen lassen, ohne es ausdrücklich zu bestätigen. Auch unter den Knechten und Mägden, die als verdächtige Personen in den Täuferakten reichlich zu finden sind, befanden sich etliche noch im Kinder- und Jugendalter. Veit Reitze und Lienhart Hornung wird beispielsweise befohlen, ihre Kinder vom „täuferischen“ Vogelhof wegzunehmen und anderswo zu verdingen. Veit Reitzes Knabe war 11 und von Lienhart Hornungs drei Kindern das älteste 14 Jahre alt.¹²

Das früheste Stadium kindlicher Präsenz, über das die Quellen berichten, läßt sich als pränataler Zustand beschreiben.¹³ Unter den gefangenen Täuferinnen und verdächtigen Frauen befanden sich stets etliche, die schwanger waren. Ein Zustand, der sie zumindest kurzfristig vor rigiden Strafen schützte. Schwangere, besonders solche, die kurz vor der Entbindung standen, konnten mit Nachsicht rechnen, nicht zuletzt deshalb, weil es das ungeborene „unschuldige“ Kind zu schützen galt. So wurden Frauen, die ein Kind erwarteten, aus dem Gefängnis entlassen,¹⁴ nicht weiter verhört¹⁵ oder komfortabler untergebracht als die ebenfalls gefangenen Männer.¹⁶ 1530 gab die Innsbrucker Regierung dem Hauptmann von Kufstein, Christoff Fuchs, grünes Licht für den Bau einer beheizbaren Stube, die die gefangenen schwangeren Weiber vor der Winterkälte schützen sollte.¹⁷ Nach der Geburt des Kindes war es mit der Milde oft vorbei, schlimmstenfalls erfolgte die Hinrichtung. Ein derartiges Schicksal drohte auch Anna Gasteigerin, die zunächst einmal überprüft werden sollte, ob sie wirklich schwanger sei. Gegebenenfalls sei dann darauf zu achten, daß das Kind „ordentlich an die welt und nachmals zu der cristenlichen tauff“ gebracht werde. Eine Amme sollte sich des Kindes annehmen, während die Mutter hinzurichten sei.¹⁸

Mit der Geburt begann ein neuer, wichtiger Abschnitt kindlicher Existenz. Es lag im obrigkeitlichen Interesse, Neugeborene täuferischer Mütter bzw. Eltern vor schädlichen Einflüssen zu schützen und von Geburt an in die herrschende religiös-soziale Ordnung einzubinden. Das täuferische „Gift“ soll-

te gar nicht erst in die Kinderseelen eingepflanzt werden. Sie vor „ketzerischer“ Indoktrination zu bewahren, war leichter möglich, wenn die Mutter hingerichtet wurde, oder wenn sie ihr Kind einfach zurückließ, wie die Frau des ehemaligen Täufers Wolfgang Schneider. Drei Tage nach der Niederkunft hatte sie sich auf und davon gemacht. Das Kind blieb zurück, der Richter nahm sich seiner an, nicht der Vater. Angeblich hatte er sein am 29. Juli 1529 geborenes Kind „ohne Not durch die Amme“ taufen lassen und war daraufhin verhaftet worden. Auf die Frage, warum keine ordentliche Taufe stattgefunden habe, antwortete Wolfgang Schneider: „es bedurft's nit, es sei tauf von Gott, das glaube er“.¹⁹ Mit seiner Kritik an der Säuglingstaufe und ihrer Praxis scheint Wolfgang Schneider Gott auf seiner Seite gewähnt zu haben. Der Hinweis darauf, daß das Kind der Taufe nicht bedürfe, sondern von Gott bereits getauft worden sei, führt unmittelbar ins Zentrum täuferischer Erkenntnis. Hier wurden Gedanken aufgegriffen und weitergeführt, die im Kontext radikal-reformatorischen Denkens bereits entwickelt worden waren. Thomas Müntzer gehörte zu den ersten, die die herkömmliche Taufpraxis- und -lehre bereits in den frühen Jahren der Reformation heftig kritisierten und die Taufe im Säuglingsalter durch einen späteren Zeitpunkt der Taufhandlung ersetzt wissen wollten.²⁰ Die Täufer haben der Tauffrage größte Aufmerksamkeit geschenkt und sich durch die von ihnen praktizierte Glaubenstaufe von Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit auf provokante Art und Weise getrennt. Die tonangebenden, theologisch versierten Führergestalten wurden nicht müde, die Kindertaufe zugunsten der Glaubenstaufe mit bibelfesten Argumenten zu verwerfen, und auch die ungelehrten Täufer und Täuferinnen verstanden, die täuferischen Grundsätze auf ihre Art zu verteidigen. Indem sie die Kindertaufe verwarfen, haben die Täufer nicht nur die Erwachsenen- bzw. Glaubenstaufe in den Status des einzig verbindlichen und gültigen Taufaktes erhoben, sondern auch die Kinder zu zukünftigen Trägern der täuferischen Glaubens- und Lebenswelt bestimmt. Dieser Gedanke wurde zwar nicht ausdrücklich formuliert, er liegt jedoch in der Konsequenz täuferischen Denkens und Handelns. Neu ist er nicht, schließlich verband sich auch mit der Kindertaufe von kirchlicher Seite die Erwartung, daß die Kinder in den Glauben hineinwachsen würden. Die an ihnen nicht vollzogene Säuglingstaufe hob die Täuferkinder also in einen Zustand vor-täuferischer Existenz, der mit der Glaubenstaufe endete und die Kinder zu vollwertigen Brüdern und Schwestern werden ließ. Allerdings darf der täuferische Reifungsprozeß im Kinder- und Jugendalter nicht als gradlinig und stramm zielorientiert gedacht werden. Es gab Ehen, in denen nur ein Elternteil täuferisch und die Erziehung der Kinder deshalb von unterschiedlichen

Einflüssen und Glaubensauffassungen geprägt war. Viele Männer und Frauen widerriefen oder versuchten, ihre Gesinnung bewußt zu verheimlichen, vielleicht auch vor ihren Kindern. Zudem verhinderten Hinrichtungen und Verfolgungen, daß Kinder über Jahre hinweg im täuferischen Sinne erzogen werden konnten. Aber vielleicht gehörte gerade diese Situation der Unsicherheit und permanenten Bedrohung genauso zum Reifungs- und Lernprozeß wie eine antiklerikale Einstellung und elementare Bibelkenntnisse.

Ob der Vater oder die Mutter das Kind im Einzelfall für ein späteres täuferisches Leben bestimmte, indem die Säuglingstaufe verweigert wurde, läßt sich nur von Fall zu Fall entscheiden. Oft scheinen Väter die treibende Kraft gewesen zu sein, aber auch die Mütter bezogen eindeutig Stellung, obwohl sie eher im Hintergrund blieben. Aus obrigkeitlicher Sicht waren nämlich die Männer als Hausväter für die Rechtgläubigkeit ihrer Familie verantwortlich und dazu verpflichtet, darüber Rechenschaft abzulegen. Deshalb verwundert es nicht, daß beispielsweise der Täufer Adam Ergkel aus Kirtorf 1536 allein zitiert und befragt wurde: Warum er sein Kind, das Gott ihm bescherte, nicht taufen lasse?²¹ Nach der Mutter und ihrer Einstellung wird nicht gefragt, vielleicht lebte sie nicht mehr. Es liegt jedoch nahe, daß die Meinung der Ehefrau und Mutter einfach uninteressant war. Dennoch haben auch Frauen sich vehement gegen die Säuglingstaufe ausgesprochen, sie verhindert oder zumindest ihre persönliche Vorstellung durchzusetzen versucht, wie Otilia, die Ehefrau des Täufers Silvester Kircheyen, die im März 1546 in Straßburg verhört wurde. Obwohl sie selbst die Glaubenstaufe angeblich nicht empfangen hatte, weigerte sie sich, ihr Kind taufen zu lassen: „... habe ein kind, sey uff drey viertel jars alt, habs nit getaufft, habs auch nit muth tauffen zu lassen.“²²

II. Kinderalltag bei den Täufern

Der Alltag täuferischer Kinder unterschied sich in vielem kaum von dem andersgläubig erzogener Altersgenossen. Elend und Not bestimmten nicht selten das Leben all jener Täufer und ihrer Familien, die auf dem Land lebten oder einem Handwerk nachgingen, besonders in Zeiten der Mißernte und Teuerung. „Es ist ein armes, unvermögliches Völklein, das sich teglicher arbeit neren muez und haben der kinder vil“²³, heißt es in einem Bericht Christoph Binders, des Pfarrherrn zu Nürtlingen, vom 5. Februar 1563 über etliche Männer und Frauen, die sich von der Kirche entfremdet zu haben schienen. Der Mangel trieb nicht nur viele Familien nach Mähren, in der Hoffnung, dort bessere religiös-soziale Verhältnisse vorzufinden, sondern

bestimmte auch das alltägliche Verhalten. Anna, Balthus Alingers Witwe, besuchte schon seit etlichen Jahren die Gottesdienste nicht mehr, weil sie angeblich zu Hause arbeiten mußte, um ihre kleinen Kinder ernähren zu können.²⁴ Vielleicht handelt es sich auch lediglich um eine Schutzbehauptung. In Urach klagte der Pfarrer 1599 ebenfalls über eine schlechte Besuchsmoral bei der Predigt. Lieber gingen Erwachsene und Kinder in die Wälder, um Kirschen, Erdbeeren und Himbeeren zu suchen.²⁵ Die Kinder lernten auf diese Art und Weise, daß es Wichtigeres als den Kirchbesuch gab. Not und Unzufriedenheit zwangen zum Widerstand und zu antiklerikalem Verhalten. Dazu gehörte, selbst nicht in die Kirche zu gehen und auch die Kinder von der Kirche und dem Schulunterricht mit seinen falschen Lehren fernzuhalten. In diesem Sinne zog der Täufer Peter Lose haßerfüllt gegen Geistliche und Lehrer vom Leder, empfahl die Bibel als einziges Buch und legte den Leuten nahe, ihre Kinder nicht in die Schule zu schicken.²⁶

Von obrigkeitlicher Seite wurde gewiß zu recht gegargwöhnt, daß bereits Kinder mit täuferischen Grundsätzen und Verhaltensweisen vertraut gemacht wurden. Nicht nur bei Jungen und Alten sei die Gotteslästerung an der Tagesordnung, sondern „auch den klainen kinden“²⁷ keineswegs fremd, heißt es im „Ersten Erlaß“ des Regensburger Rates gegen die Täufer vom 21. November 1527. Und im „Mandat des Rates“ in Zürich an die Herrschaft Grönningen wurde bereits zwei Jahre früher verordnet, „das hinfür mencklich, man und frowen, knaben und dochtern von sömlichem widertouff abstandint, den nitt mer bruchind, sunder die iungen Kinder touffind.“²⁸ Vermutlich war das ketzerische bzw. aufrührerische Schreckgespenst obrigkeitlicher Phantasien größer als die von Täufern tatsächlich ausgehende Gefahr. Inwieweit sie ihre Kinder bewußt unterwiesen, um sie gezielt in ihre Glaubenswelt zu integrieren, läßt sich nicht pauschal beantworten. Zumindest gab es keine verbindlichen Richtlinien, allenfalls mehr oder weniger intensive Bemühungen, die Kinder auf den „rechten“ Glaubensweg zu führen. Daß es Ansätze einer kollektiven Erziehung wie bei den Hutterern gegeben haben könnte, deutet sich allenfalls an. 1528 wird im Zusammenhang mit dem Verhör des Täufers Jorg Dorsch von obrigkeitlicher Seite davon gesprochen, daß andere seiner Glaubensgenossen ebenfalls der Meinung seien, „das auch alle guter, weiber und kinder gemein gehalten werden sollten.“²⁹ Ein Gedanke, der 1531 von Michel Maier ähnlich formuliert wurde. Ihm schwebte nicht nur vor, die urchristliche Gütergemeinschaft zu restituieren, sondern auch eine Art gemeinsamer Kindererziehung zu praktizieren, wenn auch im bescheidenen Rahmen. Er sei bislang nicht verheiratet gewesen, habe aber nun auf Anraten des Geistes Schmidts Frau aus Uttenreut genommen und küm-

mere sich auch um die bereits vorhandenen Kinder, „so der Schmid zuvor mit benannter frauen gehabt, dieselben erhalten sie jezo in gemein mit einander, wie sie dann sunst andere guter auch in gemein haben.“³⁰

Eindringliche Beispiele mütterlicher und väterlicher Fürsorge in Gestalt von Testamenten und Briefen, die den täuferischen Lebensweg eines Kindes vorzeichneten, enthält der Märtyrerspiegel. „Höre mein Sohn, die Unterweisung deiner Mutter ...“ Mit diesen Worten soll die acht- oder neunundzwanzigjährige Annecken Jans, die am 23. Januar 1539 ertränkt wurde, ihren Sohn Esaja kurz vor ihrem Tod beschworen haben, daß er die Züchtigung und Unterweisung des Herrn annehmen, die Schrift durchforschen und nicht auf dem Weg der großen Menge wandeln solle. In seinem Leben, so der mütterliche Wille, möge er für die Gerechtigkeit bis in den Tod streiten und sich in der Waffenrüstung Gottes wappnen.³¹ Das Testament der Annecken Jans enthält nicht nur eine Fülle suggestiver Ermahnungen, sondern auch konkrete Hinweise auf Bibelstellen, die ihrem Sohn Jesaja die Orientierung erleichtern sollten. Zu seinem Leben im Dienste Gottes gehörte auch die Absonderung von der Welt, die Annecken Jans ihrem Sohn nahelegt. In letzter Konsequenz bedeutet dies, sich schon im Kindesalter von andersgläubigen Jungen und Mädchen fernzuhalten. Dies fordert auch Menno Simons in seiner „Kinderzucht“ (ca. 1557). Die Eltern sollen ihrem Nachwuchs „keine Gemeinschaft mit den bösen, unnützen Kindern, von denen sie nichts als lügen, fluchen, schwören, fechten, rauchen und Bübereien“ lernen, gestatten.³² Die Täuferquellen enthalten nur wenig Hinweise auf diese Form kindlicher Absonderung. Sie beginnt eigentlich schon beim verweigerten Kirchbesuch, konnte aber noch spektakulärere Züge annehmen, wie ein Vorkommnis aus dem Jahre 1535 belegt. In seinen Aufzeichnungen hielt Pfarrer Bernhard Wacker in Ostwald unter anderem die Querelen mit dem Pfarrkind Wendling Schneider fest, der seinen Sohn nicht bei den anderen Knaben in der Kirche sitzen und ihn auch nicht befragen ließ. Dies war keineswegs nur einmal, sondern zum größten Verdruß des geistlichen Herrn, wiederholt geschehen.³³

Inwieweit es in täuferischen Kreisen von Anfang an üblich war, die Kinder abzusondern, sie gezielt zu unterweisen oder an Zusammenkünften teilnehmen zu lassen, darüber geben die Quellen nur sporadisch Auskunft. Weitgehend im dunkeln bleibt auch die emotionale Beziehung zwischen Kindern und Eltern. Wie gingen Mütter und Väter mit ihren Kindern um? Ganz den Gepflogenheiten seiner Zeit entsprechend, empfahl beispielsweise Menno Simons, die Kinder ruhig härter anzupacken und zu züchtigen.³⁴ Daß Kinder bewußt beeinflußt wurden, zeigt sich vor allem dann, wenn innerhalb der

Familie Unstimmigkeiten in Glaubensfragen herrschten. So hatte Simon Kraußhaar seiner Frau und den Kindern verboten, in die Kirche und zu Leuten zu gehen. Daß seine Kinder ungetauft bleiben sollten, paßt in dieses Bild. Es kam jedoch anders. Nicht Kraußhaar, sondern seine Frau setzte sich durch. Sie besuchte nicht nur regelmäßig die Predigt und ging zum Abendmahl, sondern ließ auch die Kinder gegen den Willen ihres Mannes taufen.³⁵ Von Grete, Wolf Clasens Hausfrau, ist ebenfalls bekannt, daß sie ihre 15jährige Tochter dahin gebracht hat, nicht mehr in die Kirche gehen zu wollen.³⁶ Mag es auch Beispiele dafür geben, daß Väter sich in Glaubensfragen durchsetzen, so scheint dies doch auffällig oft bei den Müttern gewesen zu sein. Sie waren tonangebend. Es boten sich allerdings noch andere Möglichkeiten der Inspiration. Hier steht der Sohn eines Schulmeisters in Verdacht, die Kinder zu beeinflussen,³⁷ dort ist es der Dienstherr.³⁸

Ältere Kinder, die über Täufer vielleicht etwas gehört hatten und neugierig geworden waren, konnten sich auch eigenmächtig auf die Suche nach ihnen begeben. Zwei „junge Knaben umb 16 oder 17 jar alt“ hatten angeblich aus „fürwitz“ eine Täuferversammlung besucht.³⁹ Daß bei heimlichen Zusammenkünften Kinder anwesend waren, läßt sich generell nicht bestätigen, aber auch nicht völlig ausschließen. Zumeist wird nur von Männern und Frauen berichtet, wobei jedoch zu überlegen bleibt, ob kleine Kinder es überhaupt Wert waren, von obrigkeitlicher Seite erwähnt zu werden. Bei älteren Kindern, die als potentielle Taufkandidaten in Frage kamen, liegen die Dinge anders. In den Quellen finden sich elf- bis vierzehnjährige Kinder, die verhört und auch bestraft wurden, wie jener vierzehnjährige Knabe, den nichts dazu bewegen konnte, vom Glauben abzufallen. Nach einem längeren Gefängnisaufenthalt wurde er schließlich hingerichtet.⁴⁰ Bei einem 1531 verhafteten und verhörten Mädchen interessierte vor allem, von wem es die Gebete und Gesänge gelernt habe. Vielleicht um niemanden zu verraten, war ihm eingeschärft worden „... es solt sagen, der himmelische vater hab es das gelert ...“⁴¹ Vereinzelt gibt es Hinweise darauf, daß Kinder an Täuferversammlungen teilnahmen. Dies scheint 1606 im Brettener Wald der Fall gewesen zu sein. Von obrigkeitlicher Seite wird bestimmt, daß die Kinder milde zu bestrafen seien, „*Die, welche zufällig oder aus Vorwitz dazu gegangen, darunter minderjährige Kinder, sollen einen ernsten Verweis erhalten.*“⁴² Über eine andere Versammlung, die 1531 stattfand, ist zu vernehmen, daß unter anderem „di Lenntz Urstetterin sambt zwain kyndern“ mit von der Partie war.⁴³

Für Kinder waren häusliche Treffen sicher leichter zugänglich als geheime Zusammenkünfte zu nächtlicher Zeit in abgelegenen Winkeln. Wie so etwas

aussehen konnte, zeigt die kleine Szene, die sich 1527 in Hans Nodlers Haus abspielte. Sie hätten gerade beim Essen gegessen, als die Meierin samt Buch und einem Knaben erschienen sei: „Darin hab der knab angehoben zu lesen, und wan es je ein artikel gelas, so hisen sie in stillhalten, so stissen die Meyer und der nodler die kopf zusamen und disputireten dorauf ...“⁴⁴ Besser konnte ein Lehrstunde gar nicht ausfallen. Andererseits ging von Kindern eine Gefahr aus. Sie konnten Versammlungen stören oder verraten. Dieser Gedanke, daß Kinder auch eine Belastung darstellten, wird deutlich, wenn sie bei einer Erwachsenentaufe nicht anwesend sein durften: „Muste sein kind aus dem Haus jagen“, heißt es da.⁴⁵

Wer sich zu dem Schritt entschloß, samt Familie zu den Hutterern zu ziehen, der legte entschiedener als manch anderer den Grundstein für eine täuferische Zukunft seiner Kinder. Die wichtigste Voraussetzung dafür war natürlich, daß sie überhaupt mitgenommen und nicht zurückgelassen wurden. Verlassene Kinder gab es genug. Ein älteres Mädchen, das sich mit diesem Schicksal nicht abfinden wollte, lief seiner Mutter einfach nach.⁴⁶ Der Gedanke oder innere Zwang, alles hinter sich zu lassen, um allein Christus nachzufolgen, stand im Gegensatz zu allen Ansprüchen, die Kinder im täuferischen Sinne zu erziehen. Gelangten sie in obrigkeitliche Hände, waren sie als Nachwuchs für die Gemeinschaft so gut wie verloren. „... und welcher ain rechter crist well sein, der soll sein weib und kynd verlassen.“⁴⁷, dies hatte ein Vorsteher bei einer nächtlichen Versammlung den Anwesenden nahegelegt. Unter Berufung auf den göttlichen Willen allen irdischen Verpflichtungen zu entsagen, scheint Männern leichter gefallen zu sein als Frauen. Sie konnten die gern zitierte Bibelstelle Matthäus 19, Vers 29 zwar durchaus auf sich beziehen, wenn es ihnen gelang, sie ihrem Geschlecht entsprechend umzuinterpretieren, aber das haben gewiß nicht alle Frauen gekonnt und gewollt. Alles zu verlassen, fiel ihnen nicht zuletzt deshalb schwerer, weil sie im Gegensatz zu vielen Männern eine engere Beziehung zu ihren Kindern hatten. Frauen haben die Kinder nicht nur in Glaubensfragen stark beeinflusst, sondern auch ihr eigenes Leben an dem der Kinder orientiert. Eine Konstellation, die von obrigkeitlicher Seite im Kampf gegen die Täufer bewußt ausgenutzt wurde.

III. Kinder — Zankpfel zwischen Licht und Finsternis

Obwohl von obrigkeitlicher Seite grundsätzlich wenig Interesse an Täuferkindern bestand, besonders an jenen, die noch nicht verhört oder bestraft wurden, galten sie als Gefahrenpotential. Schließlich lag es nahe, in ihnen die

Täufer und Täuferinnen von morgen zu sehen, die das Werk ihrer Eltern fortsetzen und die herrschende religiös-soziale Ordnung auch in Zukunft unterwandern würden. „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft“, der Slogan greift auch hier. Bildlich gesprochen wurden die Täuferkinder zum „Zankapfel“ zwischen den Welten oder im täuferischen Jargon zwischen „Licht“ und „Finsternis“. Wie sahen diese obrigkeitlichen Maßnahmen konkret aus?

1. Zwangstaufen. Auf das täuferische Anliegen, die Neugeborenen ungetauft zu lassen, reagierte die Obrigkeit mit dem Bemühen, diese Unterlassungssünde möglichst schnell zu tilgen. Die Täuferquellen enthalten etliche Beispiele von Kindern, die gegen den Willen ihrer Eltern oder zumindest eines Elternteils in die herrschende religiös-soziale Ordnung integriert wurden. Dieser Schritt läßt sich als vorbeugende Maßnahme verstehen, die Kinderseelen zu retten und von Anfang an auf den rechten Glaubens- und Lebenspfad zu führen. Peter Schneiders Kinder ereilte das Schicksal. Es wurde bestimmt, sie „... solchs taufs teilheftig zu machen“ und sie von „amts wegen“ zu taufen.⁴⁸ Mit dem Vater sei gütlich zu verfahren, offensichtlich bestand kein Interesse an einer Konfrontation. So glimpflich ging es nicht immer ab. Als zwei Kinder auf Geheiß des Vogtes getauft wurden, kommentierte der täuferische Vater des einen Kindes den Vorgang mit den Worten: „er hab dem kinde den dregk wider abgeweschen.“⁴⁹ Zwangstaufen betrafen oft nicht nur ein Neugeborenes, sondern manchmal alle Kinder eines täuferischen Paares, wenn es den Eltern bislang gelungen war, den Taufakt über Jahre immer wieder erneut zu verhindern. Dies scheint bei Jakob Greiner und seiner Frau Veronica der Fall gewesen zu sein. Ihre 6 Kinder im Alter zwischen 9 Jahren und 14 Tagen wurden im Oktober 1568 zusammen zwangsweise getauft.⁵⁰ Es wäre zu einseitig zu behaupten, daß diese Zwangstaufen völlig willkürlich und ohne Überlegung erfolgten. Es gab von obrigkeitlicher Seite durchaus Bedenken über die Rechtmäßigkeit dieses Schrittes. Im September 1569 äußerte sich Landgraf Wilhelm in einem Schreiben an den Superintendenten Johannes Pistorius zu Nidda, daß auf der Grundlage theologischer Gutachten, „... die kirche und sonderlich wir als die obrigkeit und nicht das geringste glied derselbigen solten schuldig sein, das kind wider seiner eltern willen teufen zu lassen.“⁵¹

2. Kontrollen. In den Verdacht, Täufer zu sein, gerieten leicht all jene, die sich von der Kirche entfremdeten, die Predigt gar nicht oder säumig besuchten und sich vom Abendmahl fernhielten. Am Verhalten der Gemeindeglieder ließ sich ablesen, wie es um die kirchlichen Verhältnisse tatsächlich bestellt war. Das Augenmerk richtete sich in erster Linie auf die Erwachsenen. Von ihnen wurde erwartet, daß sie einerseits den gültigen Glaubens- und

Verhaltensnormen entsprachen, andererseits als Handlanger obrigkeitlichen Interesses die Kinder und Jugendlichen systemkonform erzogen. Welche Erwartungen gehegt wurden, läßt sich an einer Eingabe der Prediger an den Straßburger Rat vom Februar 1531 ablesen. Bemängelt wird neben anderem, daß viele Leute, jung und alt, niemals oder sehr selten die Predigt hören, wodurch der Jugend ein schlechtes Beispiel gegeben werde. Die Prediger fordern, daß niemand seine Kinder oder das Gesinde daran hindern möge, die Predigt zu besuchen. Außerdem sollen alle Jugendlichen zum Katechismus gebracht und Visitatoren über die Schulen verordnet werden.⁵² Auch ohne Kenntnis der zu vermittelnden Inhalte wird deutlich, daß es im obrigkeitlichen Interesse lag, Kinder und Jugendliche zu beaufsichtigen und unter Kontrolle zu bringen. Und das sollte notfalls auch gegen den Willen der Eltern geschehen, wenn diese sich weigerten, Kinder, die älter als 7 Jahre sind, in die Kirche zu schicken.⁵³

3. Pflegeeltern. Kinder dem täuferischen Einfluß nachhaltig zu entziehen, gelang vor allem dann, wenn Vater und Mutter ohne sie flüchtig waren, starben oder ihr Heil in Mähren suchten. Verlassene Kinder stellten in erster Linie ein finanzielles Problem dar, besonders dann, wenn es ihnen an Vermögen fehlte oder keine zu veräußernden Güter vorhanden waren. In solchen Fällen absoluter Mittellosigkeit waren Täuferkinder unter anderem in Spitalpflege zu geben oder aus dem Armenkasten zu unterhalten. Abseits dieser materiellen Überlegungen ging es darum, die Kinder geeigneten Personen anzuvertrauen. In den Quellen wird dies zwar nicht ausdrücklich formuliert, es liegt jedoch nahe, daß Erziehung im obrigkeitlichen Sinne und Verständnis nur eine rechtgläubige Erziehung sein konnte. Wenn einem „ehrbaren Mann“ befohlen wird, sich der Güter und Kinder einer hingerichteten Täuferin anzunehmen,⁵⁴ oder dem Käufer eines Täufergutes auferlegt wird, die Sorge für ein dort lebendes Kind zu übernehmen,⁵⁵ so dürfte davon ausgegangen worden sein, daß es sich um integere Personen handelt. Daß sie ihre Aufgabe nicht immer zur vollsten Zufriedenheit erledigten, steht auf einem anderen Blatt. So gelang es einem täuferischen Ehepaar, das sich außerhalb des Dorfes aufhielt, seine Kinder herauszulocken und außerdem dazu zu bewegen, den Hausrat fortzuschleppen.⁵⁶ Die verordneten Pfleger wurden beschuldigt, versagt zu haben. Sie hätten auf ihre Pflegekinder besser aufpassen müssen. Während sich diese Kinder nicht so leicht von ihren Eltern entfremden ließen, nahmen andere den täuferischen Glauben ihrer Eltern gar nicht erst an und blieben im Land, wenn diese davonzogen. Von täuferischer Seite gab es durchaus Bemühungen, die Kinder selbst in Notsituationen nicht in „weltliche“ Hände fallen zu lassen. Ein gefangener Täufer,

der unter anderem mit dem Hinweis auf Weib und Kind zur Umkehr bewegt werden soll, gibt zu verstehen, daß sich seine Brüder ihrer schon annehmen würden.⁵⁷ Auch Ehepartner legten in lebensbedrohlicher Situation dem anderen ans Herz, sich um die Erziehung der Kinder zu kümmern, die es vor den Einflüssen der ungläubigen „Welt“ zu schützen und im göttlichen Sinn zu erziehen galt.

4. Familienzwänge. Es ging nicht allein darum, Täuferkinder in die herrschende Ordnung einzugliedern, darüber hinaus wurden sie selbst zu Instrumenten obrigkeitlicher Disziplinarpolitik. Kinder dienten als Köder und Lockvögel, mit deren Hilfe Abtrünnige zur Räson gebracht und zerstörte familiäre Strukturen wieder aufgebaut werden sollten. Wer bereit war, sich vom Irrglauben abzuwenden und fortan um seine Familie, speziell die Kinder zu kümmern, der durfte mit Nachsicht rechnen wie der Täufer Conrad Haug mit Frau, denen nach geleistetem Widerruf und in Anbetracht ihrer Kinder, die Stadt Rottenburg wieder geöffnet wurde, „... also das sy by iren kündlin wonen und beleiben mügend.“⁵⁸ Angesichts einer verzweifelten Frau samt etlichen Kindern, kam mancher Täufer eher als erwartet aus dem Gefängnis. Besonders sogenannte „gemeine Täufer“, die sich mehr als einfältig denn als trutzig erwiesen, sollten bei Weib und Kindern bleiben dürfen.⁵⁹ Es wäre falsch, hinter diesem Entgegenkommen nur eine großzügige Geste sehen zu wollen. Andere Überlegungen spielten eine Rolle. Eine intakte Familie, die durch den Hausvater repräsentiert und versorgt wurde, während die Frau sich intensiver um die Familie kümmerte, war leichter zu kontrollieren und weniger kostspielig. Sie entsprach dem obrigkeitlich verordneten Modell patriarchalischen Gesellschaftsaufbaus. Außerdem gerieten Frauen mit Kindern nicht selten an den Rand des Ruins und bedurften finanzieller Unterstützung, wenn der Mann und Vater sich aus Glaubensgründen hinwegbegeben hatte oder im Gefängnis saß. Fehlte die Frau im Haushalt, sah es kaum besser aus. Sie notfalls im Haus anzuketten, schien deshalb ökonomischer zu sein als ein Gefängnisaufenthalt.⁶⁰ Dieser geschickte Schachzug obrigkeitlicher Politik, die familiären Bindungen zu betonen und sie möglichst über den täuferischen Glauben triumphieren zu lassen, gelang jedoch nur dann, wenn Männer und Frauen tatsächlich bereit waren, ihre andersgläubige Überzeugung zugunsten „weltlicher“ Bindungen wieder aufzugeben. Das kam vor. Die Familie bzw. Kinder konnten nicht nur der Grund dafür sein, sich von den Täufern wieder abzuwenden, sondern sich ihnen gar nicht erst anzuschließen. Wenn es heißt, daß „Hans Webers hausfrau“ nicht ihres Mannes Meinung sei, „... gedenkt auch bei iren kindern zu bleiben“⁶¹, so könnte dies ein Hinweis darauf sein, daß „weltliche“ Bindungen

im Denken dieser Frau den Vorrang genossen. So gesehen, haben Kinder im Einzelfall dazu beigetragen, die täuferische Verbundenheit ihrer Eltern zu zerstören oder eine solche gar nicht erst entstehen zu lassen. Zu überlegen bleibt, ob vor allem Mütter aus Sorge um die Kinder davon abgehalten wurden, sich den Täufern anzuschließen.

IV. Die Täufer von morgen — eine ernstzunehmende Gefahr

Dieser ausgesprochen destruktive Zug kindlicher Präsenz in den Täuferbewegungen steht im Gegensatz zu den bisherigen Beobachtungen. Kinder konnten zwar zersetzend wirken und waren oft genug eine Last, hauptsächlich haben sie aber zum Erhalt der Gemeinschaft beigetragen. Kinder waren die Täufer von morgen, ohne jedoch direkt in diesem Sinne erzogen zu werden. Anders als die Hutterer in Mähren haben die weniger straff organisierten täuferischen Bewegungen keine systematischen Erziehungsvorstellungen hervorgebracht. Den Kindern bot sich die Chance, in die täuferische Lebenswelt ihrer Eltern hineinzuwachsen und sich ihre Glaubens- und Lebensgrundsätze allmählich anzueignen. Der entscheidende Ausgangspunkt für die täuferische Entwicklung eines Kindes war die nicht vollzogene Säuglingstaufe, die nach der späteren Glaubenstaufe verlangte. Dazwischen liegen Jahre, in denen die Kinder die antiklerikale Einstellung ihrer Eltern übernehmen konnten, indem sie nicht mehr in die Kirche gingen oder auch dem Schulunterricht fernblieben, eventuell an Täuerversammlungen teilnahmen und an Zusammenkünften im kleinen Kreis. Zogen Kinder mit nach Mähren, war die Wahrscheinlichkeit, in Zukunft ein täuferisches Leben zu führen, für sie besonders groß.

Daß die Täuferkinder zwar keine akute, aber durchaus ernstzunehmende Gefahr darstellten, verraten die obrigkeitlichen Reaktionen. Durch Zwangstauften, Predigtzwang und Unterweisung sollten die verlorenen Kinderseelen in den Schoß der vermeintlich rechtgläubigen Kirche zurückgeführt werden. Waren die Eltern verstorben oder flüchtig, bot sich durch Pflegeeltern die Möglichkeit positiver Einflußnahme im Sinne der herrschenden Ordnung. Sie mit allen Mitteln zu stärken und vom täuferischen Makel zu befreien, war oberstes Gebot. Erreicht wurde dies nicht nur durch eine mehr oder weniger rigide Straf- und Verfolgungspraxis, sondern auch durch Versuche, abtrünnige oder wankelmütige Individuen auf die Familie einzuschwören und mit Hilfe der Kinder zu domestizieren.

- * Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf der Konferenz "EnGendering the Past: Women and Men in Mennonite History" (Winnipeg 16./17. Oktober 1998) gehalten wurde. Die englische Übersetzung ist erschienen in: *Journal of Mennonite Studies*, Vol. 17 (1999), S. 22–33.
- 1 Kurt-Ingo Flessau, *Schule der Diktatur. Lehrpläne und Schulbücher des Nationalsozialismus*. Mit einem Vorwort von Hans-Jochen Gamm, Frankfurt am Main 1979, S. 12.
 - 2 Bodo Hildebrand, *Erziehung zur Gemeinschaft. Geschichte und Gegenwart des Erziehungswesens der Hutterer*, Pfaffenweiler 1993, S. 11 (mit ausführlicher Bibliographie).
 - 3 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl. München 1988, S. 32.
 - 4 Bodo Hildebrand, *Erziehung zur Gemeinschaft* (wie Anm. 2), S. 37.
 - 5 Zit. nach Martin Rothkegel, *Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 55. Jg. (1998), S. 86.
 - 6 Hierzu Gary J. Waltner, *The Educational System of the Hutterian Anabaptists and Their Schulordnungen of the 16th and 17th Centuries*, M. A. Thesis, University of South Dakota 1975; Bodo Hildebrand, *Erziehung zur Gemeinschaft* (wie Anm. 2) und Martin Rothkegel, *Die älteste hutterische Schulordnung* (wie Anm. 5) mit Anhang: *Schulordnung von 1558*, S. 101–105. Diese Schulordnung enthält keine Vorschriften für den Unterricht, sondern behandelt Fragen der Disziplin und Erziehung.
 - 7 In den einschlägigen Darstellungen über die Täufer des 16. Jahrhunderts werden Kinder nur sporadisch erwähnt; s. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca/London 1972 und Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 2). Ausführlicher Marlies Mattern, *Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufertum (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte*, Frankfurt am Main 1998, bes. Kapitel 3 (8.) „Familie und Kindererziehung“, S. 123–135.
 - 8 *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. II: *Markgraftum Brandenburg (Bayern I. Abteilung)*, hrsg. von Karl Schornbaum, Leipzig 1934, S. 301.
 - 9 *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. I: *Herzogtum Württemberg*, hrsg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, S. 97.
 - 10 *TQ Brandenburg* (wie Anm. 8), S. 71.
 - 11 M. J. Tucker, *Das Kind als Anfang und Ende: Kindheit in England im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*, in: *Hört ihr die Kinder weinen. Eine psycho-genetische Geschichte der Kindheit*, hrsg. von Lloyd deMause, Frankfurt am Main 1980, S. 329. Mt 18, 2–4: „Jesus rief ein Kind zu sich und stellte es mitten

unter sie und sprach: Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.“

- 12 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 630 und S. 635. Zur Integration von Kindern ab dem 7. Lebensjahr in die Arbeitswelt s. Klaus Arnold, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance. Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit*, Paderborn 1980, S. 20 f. und Shulamith Shahar, *Kindheit im Mittelalter*, München/Zürich 1991, S. 280 f.
- 13 Zum Thema Schwangerschaft, Geburt und Geburtshilfe bei den Täufern s. Marlies Mattern, *Leben im Abseits* (wie Anm. 7), Kap. 3 (9.) „Geburt und Tod“, S. 135–150; allgemein Eva Labouvie, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln/Weimar/Wien 1998; Sibylla Flügge, *Hebammen und heilkundige Frauen. Recht und Rechtswirklichkeit im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/Basel 1998.
- 14 *Quellen zur Geschichte der Täufer*, XVI. Bd.: Elsaß, IV. Teil. Stadt Straßburg 1543–1552 samt Nachträgen und Verbesserungen zu Teil I, II und III, bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott, Gütersloh 1988, S. 19.
- 15 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 564.
- 16 ebd., S. 46.
- 17 *Quellen zur Geschichte der Täufer*, XIII. Bd.: Österreich, II. Teil, bearb. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1972, S. 397 f.
- 18 ebd., S. 265.
- 19 ebd., S. 266.
- 20 Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967, S. 110.
- 21 *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte*, Vierter Bd.: Wiedertäuferakten 1527–1626, bearb. von Günther Franz, Marburg 1951, S. 147 f.; s. a. *Quellen zur Geschichte der Täufer*, VIII. Bd.: Elsaß, II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535, bearb. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1960, S. 440 f.: „1535 März 17. und 18. — Verzeichnis derjenigen Personen in Straßburg, die ihre Kinder nicht taufen lassen wollen ...“ — bis auf zwei Witwen handelt es sich ausschließlich um Männer, die für diese Unterlassung zur Rechenschaft gezogen werden.
- 22 TQ Elsaß IV (wie Anm. 14), S. 178.
- 23 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 226.
- 24 ebd., S. 723.
- 25 ebd., S. 748.
- 26 TQ Hessen (wie Anm. 21), S. 330.
- 27 *Quellen zur Geschichte der Täufer*, V. Bd.: Bayern, II. Abteilung, hrsg. von Karl Schornbaum, Gütersloh 1951, S. 14.

- 28 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Erster Bd.: Zürich, hrsg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, 2. Aufl. Zürich 1974, S. 141.
- 29 TQ Brandenburg (wie Anm. 8), S. 124.
- 30 ebd., S. 287.
- 31 Der blutige Schauplatz oder Märtyrer=Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen ..., hrsg. von Thielem. J. v. Braght, Aymler, Ontario/LaGrange, Indiana 1973, Zweiter Teil, S. 36. Zu Anneken Jans s. Werner O. Packull, Anna Jansz of Rotterdam, a Historical Investigation of an Early Anabaptist Heroine, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 78 (1987), S. 147–173 und ders., Anna Jansz of Rotterdam, in: Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers, hrsg. von C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht, Waterloo, Ontario, S. 336–351.
- 32 Die vollständigen Werke Menno Simon's, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen, Aymler, Ontario/LaGrange, Indiana, Erster Teil, S. 382.
- 33 TQ Elsaß II (wie Anm. 21), S. 484–489.
- 34 Vorbildliches Verhalten der Eltern und strenge Zucht sollten Kinder auf den rechten Glaubens- und Lebensweg bringen. Menno Simons ermahnt die Eltern eindringlich davor, „... Fehler und Gottlosigkeit der Kinder aus blinder fleischlicher Liebe mit Nachsicht zu behandeln ...“ (ebd.). Zum täuferischen Erziehungsziel des vollkommenen Gehorsams s. Hillel Schwartz, Early Anabaptist Ideas About the Nature of Children, in: The Mennonite Quarterly Review, Vol. XLVII (April 1973), S. 102–114.
- 35 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 181.
- 36 ebd., S. 436.
- 37 ebd., S. 561.
- 38 ebd., S. 404 f.
- 39 TQ Elsaß IV (wie Anm. 14), S. 143 f.
- 40 Der blutige Schauplatz (wie Anm. 31), S. 18.
- 41 TQ Hessen (wie Anm. 21), S. 32.
- 42 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 794.
- 43 TQ Österreich II (wie Anm. 17), S. 455.
- 44 TQ Brandenburg (wie Anm. 8), S. 17; Kinder halfen, wenn Erwachsene nicht lesen konnten und kamen auf diese Weise auch mit radikalem bzw. täuferischem Gedankengut in Berührung s. TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 560.
- 45 TQ Brandenburg (wie Anm. 8), S. 81.
- 46 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 483.
- 47 TQ Österreich II (wie Anm. 17), S. 454. — In den Quellen finden sich ergreifende Szenen. Hans Nodler verließ seine Familie mit den Worten: „... frau, ich will

- hinweck ziehen und will dem wort gottes nachziehen, will auch ferner den wil-
len gottes erfaren, laß dir die kinder befolgen sein.“ (TQ Brandenburg [wie
Anm. 8], S. 14). Auch ein Täuferführer wie Konrad Grebel bekam aufgrund von
Glaubensdifferenzen Probleme mit seiner Frau, s. Hans-Jürgen Goertz, Konrad
Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze,
Bolanden/Hamburg 1998, S. 118. Zu Täuferinnen, die ihren Ehemann aus Glau-
bensgründen verließen, s. Marion Kobelt-Groch, Warum verließ Petronella ihren
Ehemann? Gedanken zur Ehemeidung bei den Halberstadter Täufern, in: Men-
nonitische Geschichtsblätter, 43./44. Jg. (1986/87), S. 62–79.
- 48 TQ Hessen (wie Anm. 21), S. 278.
- 49 ebd., S. 291, Anm. 2.
- 50 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 246 f.
- 51 TQ Hessen (wie Anm. 21), S. 363.
- 52 Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VII.: Elsaß, I. Teil. Stadt Straßburg
1522–1532, bearb. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1959, S.
328 f.
- 53 TQ Elsaß II (wie Anm. 21), S. 423 f.
- 54 TQ Österreich II (wie Anm. 17), S. 181.
- 55 ebd., S. 459.
- 56 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 845.
- 57 ebd., S. 659.
- 58 TQ Elsaß II (wie Anm. 21), S. 9.
- 59 TQ Württemberg (wie Anm. 9), S. 575.
- 60 Um die Frau ans Haus zu binden und die häusliche Ordnung nicht zu zerstören,
wurden Täuferinnen in Württemberg vereinzelt sogar im Haus angekettet; s. hier-
zu Marion Kobelt-Groch, Frauen in Ketten. „Von widertaufferischen weibern, wie
gegen selbigen zu handeln.“, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 47./48. Jg.
(1990/91), S. 49–70.
- 61 TQ Hessen (wie Anm. 21), S. 392.

Gerrit Karsdorp (1729–1811): Mennonitenprediger und Förderer der Aufklärung in Hamburg

Die Bibliothek eines Hamburger Kaufmanns

I. Eine veraltete These

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts untersuchte Robert Friedmann erstmals das Schrifttum und die Lesegewohnheiten der Mennoniten. Seine Ergebnisse veröffentlichte er 1949 unter dem Titel „Mennonite Piety through the Centuries“.¹ Vielleicht überrascht es, aber nach zwanzigjährigem Suchen fand er nur eine einzige detaillierte Beschreibung einer Privatbibliothek, die einem Mennonitenprediger in der Frühen Neuzeit gehörte. Es war die Bibliothek des pfälzischen Predigers Peter Weber, der im späten 18. Jahrhundert gestorben war.² Friedmann mußte auf das Quellenmaterial zurückgreifen, das er in Nordamerika vorfand. Wäre er in der Lage gewesen, die Bestände in Hamburg durchzusehen, hätte er sicherlich das „Verzeichniß einer großen aus mehr als 9000 Numern (sic!) bestehenden wohl conditio- nierten und mehrentheils sauber gebundenen Sammlung von schätzbaren Büchern und Prachtwerken in den vornehmsten Faechern der Wissenschaften und Künste, wie auch in mehrern Sprachen“ (1812) gefunden.³ Dieses Verzeichnis wurde für die Versteigerung der Bibliothek des Mennonitenpredigers Gerrit Karsdorp Jr. vorbereitet, der kurz vor dem Auktionstermin verstorben war.

Anders als Weber lebte Karsdorp in städtischer Umgebung. Er wurde am 23. Mai 1729 in Altona geboren und war der älteste Sohn einer angesehenen mennonitischen Familie. Sein Vater, Gerrit Karsdorp Sr. (gest. 1750), war Ältester in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona. Im Unterschied zu einigen seiner Kollegen im Predigtamt der Gemeinde, wie Reinhard Rahusen, scheint Gerrit Karsdorp Jr. keine Universitätsausbildung genossen zu haben, obwohl er durchaus gebildet war. In der Einleitung zum Bibliothekskatalog erklärte Karsdorps Testamentsvollstrecker Lic. Philipp Andreas Nemnich, daß Karsdorp von seinem Vater zum Prediger ausgebildet worden sei, aber auch Privatunterricht in modernen Sprachen und wissenschaftlichen Disziplinen allgemein bei dem hiesigen lutherischen Lehrer Nicolaus Caspar de Roy erhalten habe. Er wurde schon 1749 in jungen Jahren, zwei Jahre nach seiner Taufe, zum Predigerkandidaten (Proponenten)



Gerhard Karsdorp,
geb. 23. May 1729. gest. 11 Octobr 1811.

berufen. 1752 wurde er zum „Lehrer“ befördert und 1764 zum „Lehrer im vollen Dienst“. Obwohl einigen seiner Kollegen in der Mennonitengemeinde der Predigerdienst finanziell vergütet wurde, blieb Karsdorp ein „Liebesprediger“ nach alter Ordnung. Er verdiente sich seinen Lebensunterhalt als Kaufmann, dem eine Samtfabrik in Hamburg gehörte, die er von Isaak Stockman erworben hatte. Bei Stockman hatte Karsdorp gelernt und 1758 dessen Tochter Sara geheiratet. Gegen Ende seines Lebens zog Karsdorp sich von seinen Geschäften zurück, widmete sich aber weiterhin dem Predigtdienst und sammelte ebenso eifrig wie zuvor Bücher für seine Bibliothek — bis zu seinem Tod am 11. Oktober 1811.⁴

Was erzählt uns Karsdorps Bibliotheksbestand über das Mennonitentum im 18. Jahrhundert? Am Ende seiner „Mennonite Piety through the Centuries“ schrieb Friedmann, daß die mennonitische Geschichte „sicherlich nicht nur eine Geschichte von Glaube und Größe sei, sondern auch von Wandlung und Anpassung, in deren Gefolge die Botschaft der Kirche oft mißverstanden oder ganz und gar aufgegeben wurde. So beschritt das Mennonitentum, besonders in späteren Zeiten, gelegentlich einen Pfad von Selbsttäuschung und Entfremdung“.⁵ Wahres Mennonitentum beruhte für Friedmann auf einem idealisierten Modell friedfertigen Täufern, wie es zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Erscheinung getreten war.

Friedmann vertrat die Meinung, daß das wahre Mennonitentum im Laufe des 18. Jahrhunderts pervertiert und von der Religiosität der Innerlichkeit, wie sie angeblich für den Pietismus kennzeichnend gewesen sei, zerstört wurde. Karsdorps Bibliothek enthielt viele Bücher von bekannten Pietisten. Unter diesen Autoren befanden sich Gottfried Arnold, J. A. Bengel, August Hermann Francke, J. A. Freylinghausen, J. C. Lavater, Johann Wilhelm Petersen, und Philip Jakob Spener. Wäre Friedmann ein Exemplar des langen „Verzeichnisses“ in die Hände gefallen, hätte er es sicherlich genutzt, um seine These zu erhärten.

Obwohl Friedmanns Untersuchung schon alt ist, übt sie noch ihren Einfluß aus. 1995 hat der Sozialhistoriker Peter Kriedte in einer Untersuchung zu den Krefelder Mennoniten in der Frühen Neuzeit die These Friedmanns aufgegriffen und fortentwickelt. In seinem Aufsatz „Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise“ schrieb Kriedte: „Die Rückwirkungen, die die Anpassung an gängige Formen in der Organisation des kirchlichen Lebens, der Einbruch des Pietismus und die Ausbreitung der Aufklärung hervorriefen, waren in vieler Hinsicht ambivalent (...). Die aufklärerische Religiosität, die sich im letzten Drittel des Jahrhunderts in der Gemeinde ausbreitete, zeitigte vergleichbare Wirkungen. Täuferische Prinzipien verloren sich in allgemeinen

Menschheitsgrundsätzen. Pietismus und Aufklärung wurden so zu Wegbereitern eines Täuferturns, das seinen Frieden mit der Welt machte und sich dieser immer mehr auslieferte.“⁶ Nach Kriedte war nicht nur pietistisches, sondern auch aufklärerisches Gedanken- und Glaubensgut unvereinbar mit mennonitischem Glauben und Bekenntnis. Nachdem sie sich diesen unmennonitischen kulturellen Strömungen ausgeliefert hätten, begannen die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert unter einer kollektiven Identitätskrise zu leiden.

Die Art der Interpretation, die Friedmann und Kriedte vorlegten, weist starke Affinitäten zu Ideologien konservativer Mennoniten in der Frühen Neuzeit auf. Gemeindeälteste, die konservatives Denken im Mennonitentum förderten, fühlten sich stets von solchen Einflüssen bedroht, die alle klaren Grenzen zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu verwischen schienen. Tieleman van Braghts „Märtyrerspiegel“ ist ein gutes Beispiel dafür. Aus der Sicht des zonistischen Gemeindeleiters van Braght war die Nähe zwischen den holländischen Kollegianten und den Mennoniten, die von Galenus Abrahamsz angeführt wurden, eine Entwicklung, die den wahren Charakter der Mennonitengemeinden angeblich bedrohte. Nicht zufällig war der Märtyrerspiegel zuerst im Jahr 1660 veröffentlicht worden, als der Machtkampf in den niederländischen Gemeinden, gemeinhin als „Lämmerkrieg“ bekannt, entbrannte und Konservative wie van Braght vergeblich versuchten, Galenus und seine Anhänger zum Schweigen zu bringen. Friedmanns Interpretationsstil ist eine moderne Version des Geschichts- und Ethikverständnisses, das van Braght einst vertrat und das nach Friedmann zur Bewahrung einer alten und reinen Form des Täuferturns beigetragen habe. Friedmanns Interpretation versorgt uns mit Mitteln, die sich eignen, die kulturell offeneren Mennoniten der Frühen Neuzeit auf eine Weise zu verurteilen, wie deren konservative, gegnerische Zeitgenossen das begrüßt hätten. Aufgrund ihres einseitigen ideologischen Charakters ist die These Friedmanns für die Forschung eher ein Hindernis als eine Hilfe, Interpretationen der mennonitischen Vergangenheit zu entwickeln, die nicht durch die konservative Perspektive der Mennoniten begrenzt werden.

Noch einmal, was erzählt uns Karsdorps Bibliothek vom Mennonitentum im 18. Jahrhundert? Mehr als alles andere ist die Analyse des Bibliotheksbestands eine besonders gute Gelegenheit, etwas über die Haltung eines norddeutschen Mennoniten zur Aufklärung zu erfahren. Diese Feststellung muß allerdings auf eine Weise verstanden werden, die sich nicht von der Friedmann-These in Mitleidenschaft ziehen läßt. Anstatt zu versuchen, Karsdorp als einen schwachen Repräsentanten einer angeblich wahren mennonitischen

Tradition zu deuten (im Sinne einer unwandelbaren Norm, die im 16. Jahrhundert festgelegt worden war), können wir ihn angemessener nur unter den Bedingungen seiner Situation im 18. Jahrhundert erfassen.

II. Die Beschreibung der Bibliothek Karsdorps

Wenn wir unsere Untersuchung von den engen Umrissen der mennonitischen Geschichte befreien, gelangen wir zu der Einsicht, daß der Bibliothekskatalog Karsdorps keineswegs einzigartig ist. Allein in Hamburg und Altona wurde eine bemerkenswerte Anzahl von Katalogen im 18. und 19. Jahrhundert erstellt, viele zur Vorbereitung von Versteigerungen. Karsdorps Sammlung ist dem Umfang nach vergleichbar mit den Bibliotheken einiger prominenter, im öffentlichen Leben stehender Persönlichkeiten in Hamburg und Altona. Darunter befanden sich die Bibliotheken des lutherischen Pastors Johan Melchior Goeze und dessen Sohnes Gottlieb Friedrich Goeze (6394 Bände, 1791), des lutherischen Pastors und Historikers der „Wiedertäufer“ Berthold Nicolaus Krohn (4307 Bände, 1793), des Syndikus Garlieb Sillem (7178 Bände, 1793), des Professors Johann Georg Büsch (5535 Bände, 1801), des Senators Johann Arnold Günther (8260 Bände, 1805), des Altona-Historikers und lutherischen Pastors Johann Adrian Bolten (11036 Bände, 1808) und des Professors Christoph Daniel Ebeling (insgesamt 16029 Bände, 1819).⁷ Für die hamburgische Geschichtsschreibung ist ein Vergleich zwischen der Bibliothek Karsdorps und der des hamburgischen Kaufmanns, Landwirts und Philanthropen Caspar Voght (zwischen 4360 und 5890 Bände, 1839) besonders aufschlußreich, denn von bürgerlichem Beruf war auch Karsdorp Kaufmann. Bis jetzt galt die Voghtsche Bibliothek als die größte Sammlung, die ein Hamburger Kaufmann im Aufklärungszeitalter besaß,⁸ doch die Bibliothek des mennonitischen Predigers war eindeutig größer.

Der Katalog von Karsdorps Bibliothek war also einer von mehreren solchen zeitgenössischen Katalogen. Er umfaßt 174 Seiten. In den Spalten befinden sich handschriftliche Notizen, die die Preise einzelner Bände oder der Reihentitel angeben. Deutlich ist die für die Bücher erzielte Summe, aber aus den Quellen, die mir zur Verfügung stehen, geht nicht hervor, ob alle Titel auch wirklich verkauft wurden und, wenn ja, an wen. Gelegentlich befindet sich ein handgeschriebenes Datum an der Kopfleiste einer Seite. Von diesen Aufzeichnungen erfahren wir, daß die Versteigerung, die in Hamburg an der Ellerthorsbrücke Nr. 181 stattfand, von Montag, dem 6. April, bis Sonnabend, dem 18. April 1812, dauerte, unterbrochen nur am Sonntag, dem 12. April. Abweichend vom Titel des Katalogs, der mehr als 9000 Bände

ankündigt, waren es insgesamt nur 8972 Bände. Die große Mehrzahl (7700 Bände) wurde in elf Sektionen aufgeteilt.

Sektion	Titel	insg.	%
I	Theologie, Jüdische und Kirchengeschichte (Nr. 1–2332)	2323	30,2
II	Geschichte und Politik (Nr. 2333–3427)	1104	14,3
III	Hamburgensien (Nr. 3428–3541)	114	1,5
IV	Länderkunde, Reise-Beschreibungen (Nr. 3542–4029)	488	6,3
V	Philosophische und Erziehungs-Schriften (Nr. 4030–4629)	600	7,8
VI	Antiquarische, archaeologische und mythologische Schriften, classische Autoren des Altherthums, Sprachkunde (Nr. 4630–4819)	190	2,5
VII	Naturgeschichte, Physik, Chemie, Medicin (Nr. 4820–5297)	478	6,2
VIII	Handlungs-Wissenschaften (Nr. 5298–5314)	17	0,2
IX	Literaturgeschichte, Bücherkunde, Biographieen gelehrter Männer, Schriften gelehrter Gesell- schaften (Nr. 5315–6868)	1554	20,2
X	Schöne Wissenschaften, Gedichte, Romane (Nr. 6869–7352)	484	6,3
XI	Schöne und bildende Künste, vermischte Kupfer- und Prachtwerke, auch lose Kuperstiche (sic) (Nr. 7353–7700)	348	4,5

Die übrigen Bände wurde unter folgenden Überschriften verzeichnet: „Miscellaneen und früherhin vergessene Schriften“ (Nr. 7701–8262), „Ungebundene Bücher“ (Nr. 8263–8530), „Erster Anhang“ (349 Bände) und „Zweiter Anhang“ (93 Bände). Die kleinere Sammlung von Büchern im zweiten Anhang gehörte ursprünglich zur Bibliothek Jan de Jagers (gest. 1802), eines anderen Predigers in der Altonaer Mennonitenkirche, der zur Zeit Karsdorps eben zum Prediger berufen worden war (1749). Die meisten Bücher der Bibliothek waren in Holländisch und Deutsch verfaßt, aber es gab auch

eine bemerkenswerte Anzahl von Büchern in Französisch, Englisch, Latein und Italienisch. Der Katalog zeigt, daß Karsdorp bis zum Ende seines langen Lebens Bücher kaufte.¹⁰

Alles in allem umfaßte seine Bibliothek eine recht eklektische Bandbreite von Büchern. Unter den merkwürdig klingenden Titeln befanden sich die Nummern 7759, 7788, 7789 und 7851: „Geisterscheinungen ohne Geister“ (1794), J. K. Wötzels „Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode“ (1804), Susanna Eierkuchens „Meiner Katze wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode“ (1805), J. H. Jungs „Theorie der Geisterkunde“ (1803). Karsdorp schien auch von Rosenkreuzer-Manuskripten fasziniert gewesen zu sein (Nr. 8022–8027). Weiter befanden sich unter den Büchern, die er sammelte, auch solche über die Rolle der Geschlechter: „The ladys magazine or entertaining companion for the fair sex“ (Nr. 8438–8444) und „Geheimnisse der Mannbarkeit, des Geschlechtstriebs und des Ehebetts“ (Anhang 2, Nr. 257).

Es ist natürlich einigermaßen unterhaltsam, von diesen Kuriositäten zu erfahren, aber sie sind nicht repräsentativ für die gesamte Sammlung. Beispiele von Sektion XI vermitteln uns einen besseren Eindruck von der Breite der Interessen, die Karsdorp pflegte. Unter den Büchern dieser Sektion waren Hogarths Kupferstiche, Reproduktionen von Gemälden so berühmter Künstler wie Cellini und Rubens, Darstellungen vom Leben Jesu Christi und von anderen biblischen Szenen, Diagramme von Gärten, Ansichten von Städten, Bilder von klassischer Mythologie und Porträts berühmter oder berüchtigter Führergestalten wie Karls des Großen oder Jan van Leidens. Karsdorp sammelte auch zahlreiche Werke der Literatur. Er schien Klassiker des Altertums zu mögen (Sektion VI). In seiner Bibliothek befanden sich Werke von Aesop, Aristoteles, Cicero, Homer, Livius, Plinius, Plutarch, Socrates, Tacitus und Virgil. Er sammelte auch Werke moderner Autoren (Sektion X), so der Engländer Henry Fielding, Samuel Johnson, John Milton und Alexander Pope, Werke von Cervantes, Dante, Petrarca, Rabelais, Racine und Tasso, von berühmten Deutschen Barthold Heinrich Brockes, Johann Christoph Gottsched, Friedrich Gottlieb Klopstock, Gotthold Ephraim Lessing, Michael Richey, Friedrich Schiller und Christoph Martin Wieland, ebenso Bücher der niederländischen Schriftsteller Betje Wolff, Aagje Deken und Joost van den Vondel. Die beiden Letztgenannten drückten dieser Auflistung einen irgendwie mennonitischen Stempel auf. Van den Vondel war Diakon in einer Amsterdamer Mennonitenkirche, bevor er um 1641 zum Katholizismus konvertierte, während Deken von reformierten Eltern stammte und einer Mennonitengemeinde im Jahr 1769 beitrat. Weiterhin hatte der umstrit-

tene Harlinger Mennonitenprediger und Publizist Johannes Stinstra Samuel Richardsons volkstümlichen Roman „Clarissa“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts ins Holländische übersetzt. Karsdorp besaß zumindest eine Ausgabe von Stinstras Übersetzungen (Nr. 6953-6960), zusätzlich zu vielen anderen Romanen Richardsons.

Karsdorp besaß auch eine umfangreiche Sammlung von Büchern über allgemeine theologische Themen. Unter ihnen waren Texte zur Kontroverse zwischen J. C. Lavater und Moses Mendelssohn (Nr. 1779), ebenso die Bücher von Friedrich Buchholz über „Moses und Jesus oder über das moralische und intellektuelle Verhältniß der Juden und Christen“ (1803, Nr. 1635) und C. W. F. Grattenauer „Wider die Juden“ (1803, Nr. 1071 und 2314). Andere theologische Veröffentlichungen, die er besaß, waren von Jean Barbeyrac, Siegmund Baumgarten, Balthazar Bekker, John Bunyan, Johannes Coccejus, Philip Doddridge, Johannes Drieverge, Simon Episcopius, James Foster, Hugo Grotius, J.G. Herder, Philippus van Limborch, John Locke, Johann Heinrich Daniel Moldenhawer, Johann Lorenz van Mosheim, Jean-Frédéric Ostervald, Blaise Pascal, Johann Jacob Rambach, Salomo van Til, John Tillotson, Friedrich Wagner, J. G. Walch, Isaac Watts, Samuel Werenfels und John Wesley, unter vielen anderen, wie den bereits erwähnten pietistischen Schriftstellern. Angenommen, er hätte alle oder die meisten Werke dieser Autoren gelesen, wäre der Mennonit Karsdorp über die bedeutenden nichtmennonitischen Diskussionen seiner Zeit bestens informiert gewesen.

Seine Sammlung schloß natürlich auch genug Bücher mit mennonitischen Themen ein, die meisten wurden in der Sektion I seines Bibliothekskatalogs aufgelistet (Theologie). Darunter befanden sich Bücher, die aus der Sicht von Außenstehenden geschrieben worden waren: „Der Seestädte Lübeck, Bremen, Hamburg, Rostock, Stralsund, und Lüneburg Mandat wider die Wiedertäufer“ (1603, Nr. 202), „Histoire des Anabaptistes“ (1699, Nr. 1711), J. C. Jehring, „Gründliche Geschichte der Mennonitischen Streitigkeiten“ (1720, Nr. 1712), S. F. Rues, „Aufrichtige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten in den vereinigten Niederlanden“ (1743, Nr. 2199), Crichton, „Geschichte der Mennoniten“ (1763, Nr. 7863) und Booth, „De Doopsgezinden verdeedigd“ (1779, Nr. 600). Es gab auch Bücher von prominenten holländischen und deutschen Mennonitenpredigern: Pieter Jansz Twisck, „Chronick van den ondergangh der tyrannen“ (1620, Nr. 8039), „Opera Menno Simons“ (1646, Nr. 194), „Alle de godgeleerde werken van Menno Simons“ (1681, Nr. 8037), Foecke Floris, „Leerregel des bibels“ (1690, Nr. 7935), Engel Arendsz van Doorgeest, „Onder-

wysinge in de christelyke leere na den belydenissen der Doopsgezinden“ (1692, Nr. 2322), „Eenige nagelaten schriften van Galenus Abrahamsz“ (1707, Nr. 236), „Verzameling van de afbeeldingen van veele voornaame mannen en leeraaren onder de doopsgezinde christen“ (1743, Nr. 2251), Herman Schyn, „Geschiedenis der Mennoniten“ (1743–1745, Nr. 2100–2102), Martin Schagen, „Korte schriftuurlyke stellingen tot onderwys van doopsgezinde geloofsleerlingen“ (1751, Nr. 1602), Johannes Deknatel, „Menno Simons in't kleine“ (1758, Nr. 2143 und 7976), Martin Schagen, „Historie der Waldensen“ (1765, Nr. 1770), Cornelis Ris, „De Geloofsleere Der Waare Mennoniten of Doopsgezinden“ (1766, Nr. 7926 und 8263) und Johannes Stinstra, „Oude voorspellingen aangaende den Messias“ (1779–1786, Nr. 961–963). Darüber hinaus gab es auch Bücher von einigen Mennonitenpredigern aus Hamburg und Altona: Pieter Beets, „Redevoering ter inwyding van de school te Altona“ (1774, Nr. 2167), Reinhard Rahusen, „Handboek over het heiligen doopen en het heiligen avondmaal“ (1790, Nr. 1812), J. A. S. Hoekstra, „Van waarheid en plicht“ (1794, Nr. 1979), Gerrit Karsdorp, „Jubelpredicatie“ (1800, Nr. 2038) und „Christelyke gezangen ten Dienste der Mennoniten Gemeente te Hamburg en Altona“ (1802, Nr. 2027).

Zusätzlich zu Büchern von zahlreichen mennonitischen und nichtmennonitischen Theologen und Kirchenhistorikern führt das „Verzeichniß“ auch eine bedeutende Zahl aufklärerischer Veröffentlichungen auf. Die Diskussion über Karsdorps Bibliothek wäre unvollständig, wenn nicht zumindest einige dieser Veröffentlichungen beschrieben würden. Unter ihnen waren Bücher von Pierre Bayle, Johann Georg Büsch, William Derham, Johann Albert Fabricius, David Hume, Gottfried Wilhelm Leibniz, Baron de Montesquieu, Johann Albert Reimarus, Jean-Jacques Rousseau, August Ludwig Schlözer, Voltaire und Christian Wolff. Die Sammlung enthielt auch eine weite Bandbreite von Zeitschriften und anderen Führern zum geistigen Leben im Europa des 18. Jahrhunderts. Darunter waren „The Guardian“ (1714, Nr. 4114–4115), „Histoire de l'academie royale“ (1719–1731, Nr. 5496–5498), „The Spectator“ (1726, Nr. 4095–4102), „The Tatler“ (1728, Nr. 4103–4107), Göttens „Jetztlebendes gelehrtes Europa“ (1730–1740, Nr. 5485–5486), „Gründliche Auszüge aus theologischen, philosophischen und philologischen Disputationen“ (1733–1760, Nr. 6048–6062), Stollens „Historie der Gottesgelahrtheit“ (1739, Nr. 5466), Rathlefs „Geschichte jetztlebender Gelehrten“ (1740–1747, Nr. 5487–5489), „Der Patriot“ (1746 und 1765, Nr. 4255–4257 und 4546–4548), Strodtmanns „Beyträge zur Historie der Gelahrtheit“ (1748–1750, Nr. 5494–5495), Strodtmanns „Das neue gelehrte Europa“ (1752–1761, Nr. 5490–5493), „Journal encyclopédique par

une société de gens de lettres“ (1756–1787, Nr. 6439–6715, fast 300 Bände!), „Altonaer gelehrter Mercurius“ (1763–1772, Nr. 5415–5424), „The Rambler“ (1776, Nr. 4108–4111) und „Nouvelles de la république des lettres“ (1686–1789, Nr. 5673–5683).

III. Eine neue These

Es gibt mehrere Gründe, warum man Karsdorps Sammlung eine Aufklärungsbibliothek und Karsdorp selbst einen Förderer der Aufklärung nennen kann. Zu diesen Gründen zählen der Gesamtcharakter der Sammlung, Kommentare von Karsdorps Freunden und Kollegen, seine Mitgliedschaft in der Patriotischen Gesellschaft und seine Aktivitäten als Mennonitenprediger.

Mit ihrer weiten Bandbreite von Publikationen, von denen viele zu den besten europäischer Gelehrsamkeit gehören, spiegelte die Bibliothek auf ausgezeichnete Weise die allgemeine aufklärerische Haltung zu Wissen und Erkenntnis wider. Kürzlich hat der Göttinger Historiker Martin Gierl die Beziehungen zwischen pietistischer und aufklärerischer Kritik an traditioneller, autoritärer, orthodoxer Wahrheitsverwaltung im lutherischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts untersucht. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts haben die Prinzipien der Aufklärung wie Erinnern, Sammeln und Prüfen allen verfügbaren Wissens in den gelehrten Kreisen die Oberhand über das ältere orthodoxe Prinzip gewonnen, Unwahrheiten zum Schweigen zu bringen, um die kirchlich sanktionierte Wahrheit zu schützen.¹¹ Schon vom äußeren Anschein her können wir sagen, daß Karsdorps Bibliothek den aufklärerischen Zeitgeist repräsentierte.

Karsdorps Bibliothek hatte nicht nur äußerlich das Aussehen einer typischen aufklärerischen Sammlung. Bemerkungen von Freunden und Kollegen anläßlich seiner Beerdigung legen nahe, daß er auch eine positive Haltung zu allgemeinen Zielen der Aufklärung eingenommen habe. In seiner Trauerpredigt lobte der Mennonitenprediger Isaak Goos Karsdorps Kombination von Gelehrsamkeit, Toleranz und Glauben.¹² Goos wies besonders auf das Interesse hin, das Karsdorp in seiner Jugend für die Schriften des lutherischen Theologen und Kirchenhistorikers Johann Lorenz von Mosheim zeigte.¹³ Karsdorps lutherischer Gefährte Friedrich Johann Lorenz Meyer bestätigte die nichtreligiösen Züge, die Goos gewürdigt hatte. In seiner Laudatio schrieb Meyer: „Sie wissen es, mit welcher hohen Redlichkeit und Treue Er Seine Geschäfte und Berufspflichten erfüllte; welche Geradheit, Duldung und Menschenliebe Ihn Beseelten; wie Er das Wohl und Wehe der Mensch-

heit innigst theilte; wie tief Er alles empfand, was das Gute und Schöne überall beförderte, und wie gerne Er dazu mitwirkte; welche Summe von gründlichen Kenntnissen und reifen Erfahrungen dieser denkende und aufgeklärte Geist in sich vereinte, und wie praktisch er sie anwandte; — welchen Schatz der Gelehrsamkeit, der Litteratur und der Künste Er in seiner vortreflichen Bibliothek von mehreren Fächern der Wissenschaften und Künste hinterließ.“¹⁴ Die Zeitgenossen würdigten den Besitzer der Bibliothek wegen seiner unparteiischen und aufklärerischen Suche nach Wissen und Erkenntnis, sofern sie den allgemeinen Nutzen förderten.

Karsdorp brachte seine Förderung aufklärerischer Werte auf eine andere, besonders bedeutsame Weise zum Ausdruck. 1769 trat er der Hamburger Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe bei, die 1765 gerade erst gegründet worden war. Die Patriotische Gesellschaft, wie sie allgemein genannt wurde, war die markanteste aufklärerische Institution in Hamburg während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.¹⁵ In einer Rede, die 1792 veröffentlicht wurde, faßte Johann Arnold Günther ihre Ziele so zusammen: „Für die Wissenschaft direkt zu wirken, war von Anfang an nicht in dem Plan der Gesellschaft. Sie wollte bloß jedes gemeinnützliche Resultat des menschlichen Wissens, Entdeckens und Erfindens auf praktisches und bürgerliches Leben möglichst anwenden; nicht selbst untersuchen, entdecken und erfinden.“¹⁶ F. J. L. Meyer war der Sekretär (d. h. Vorsitzende) dieser Gesellschaft in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts und hatte für andere Mitglieder der Gesellschaft seine Lobrede vorbereitet. Über Karsdorps Aktivitäten in der Gesellschaft schrieb er: „Sie sahen, meine Herren, den ehrwürdigen Greis von drei und achtzig Jahren unter uns wandeln; Sie sahen Ihn, — einen der wärmsten, treuesten, bewährtesten Freunde unserer Gesellschaft — allen Ihren Versammlungen, sowohl den wöchentlichen freundschaftlichen Cirkeln, als den monatlichen deliberirenden Zusammenkünften ununterbrochen beiwohnen; Sie hörten die unterrichtenden Gespräche in jenen, die von Sach- und Ortkunde zeugenden Meinungen in diesen Versammlungen, die humanen geist- und herzvollen Aeusserungen dieses ächt patriarchischen Weisen, dessen edlem Gemüthe nichts Menschliches fremd war. Lange lebte Er — ein zwei und vierzig jähriges Mitglied dieses gemeinnützigen Vereins — unter uns; mit jedem Jahr trat dieser Seinem Herzen näher, und wärmer verband Er sich mit uns zu einem gemeinschaftlichen Zweck, der Beförderung des Guten, des Nützlichen und Schönen: — ja selbst sein letzter Ausgang, wenig Tage vor Seinem Tode, den wir längst mit zögerndem Schritt sich Ihm nähern sahen, war der Besuch unserer Mittwochs-Versammlung.“¹⁷

Im 18. Jahrhundert waren die Mennoniten immer noch von jeder vollen Beteiligung am politischen Leben Hamburgs ausgeschlossen. Die Mitgliedschaft in der Patriotischen Gesellschaft öffnete für solche Nicht-Lutheraner wie Karsdorp, die ein Interesse am öffentlichen Leben zeigten, einen Weg, zum Wohlergehen ihrer Stadt ohne Rücksicht auf die konfessionelle Zugehörigkeit beitragen zu können. In den Versammlungen traf Karsdorp die Hamburger Aufklärungselite. Unter den berühmten Mitgliedern, mit denen der Mennonitenprediger während seiner Jahre in der Patriotischen Gesellschaft in Kontakt gestanden haben wird, waren Johann Georg Büsch, Johann Arnold Günther, Johannes Michael Hudtwalcker, Johann Albert Heinrich Reimarus, Georg Heinrich Sieveking, Ernst Georg Sonnin, Johann Friedrich Tonnies und Caspar Voght. Diese Männer spielten im öffentlichen Leben Hamburgs eine führende Rolle. Karsdorps Laudator F. J. L. Meyer muß dabei besonders erwähnt werden. Er war nicht nur eine Führungsgestalt in der Patriotischen Gesellschaft seit 1785, er war auch Hamburgs letzter Domherr und seit 1801 ein aktiver Freimaurer.¹⁸ Weil Karsdorp die Gesellschaft solcher Männer freiwillig suchte, können wir mit guten Gründen annehmen, daß er mit den Idealen des sozial-ökonomischen Fortschritts, Selbstverantwortlichkeit und bürgerlichem Patriotismus sympathisierte, wie sie von den Mitgliedern der Gesellschaft propagiert wurden.

Unsere Schlußfolgerung kann noch stringenter ausfallen. 1799 veröffentlichte die Patriotische Gesellschaft den fünften Band ihrer „Verhandlungen und Schriften“. Einer der längeren Abschnitte trug den Titel „Verhandlungen der Gesellschaft über die Preisaufgabe, über den Einfluß der Handels-Städte auf benachbarte Staaten“. Der Hauptbeitrag wurde von J. L. von Heß geliefert, und fünf ältere Mitglieder der Gesellschaft steuerte dazu kurze Kommentare bei. Karsdorp war der letzte dieser Kommentatoren. Sein Beitrag beschäftigte sich mit der wohltuenden Wirkung, welche die Händler aus den Hansestädten auf die „Halb-Wilden“ in Europas nordöstlicher Ecke ausübten. In den meisten seiner Predigten bediente Karsdorp sich eines ausgesprochen pietistischen Stils. Vor seinen Kollegen in der Gesellschaft aber wählt er einen anderen Ton. Die Sprache und die Logik seines Referats sind für die Aufklärung typisch: „Der jährlich wiederholte Besuch der fremden Kaufleute (...) gewährte diesen Nordländern einen Umgang, dessen Einfluß sich bald auf ihre Sitten zeigte. Die aufgeregte Gewinnsucht erweckte die schlummernde Vernunft; man fing an, die Producte des Landes zum eignen Gebrauch zu bereiten, um gewisse eingeführte Artikel entbehren zu können und ihren Abgang zu ersetzen. So kamen die Russen auf die Spur, Vieh-Häute zu gerben, und sie sind bis jetzt noch in Verfertigung der Juchten die ersten

Meister geblieben.“¹⁹ Die anderen vier Männer, die den Hauptvortrag ebenfalls kommentierten, waren ältere, hochangesehene lutherische Aufklärer: J. A. Günther, J. M. Hudtwalcker, G. H. Sieveking und J. F. Tonnies. In den späten neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts zählt die Gesellschaft ungefähr 380 Mitglieder. Karsdorp war beileibe keiner der wichtigeren Aufklärer in Hamburg, aber seine aufklärerischen Kollegen brachten ihm soviel Achtung entgegen, daß er unter den vielen Mitgliedern der Patriotischen Gesellschaft ausgewählt wurde, um vor der ganzen Versammlung zu sprechen.

Es ist erwiesen, daß Karsdorp die praktisch ausgerichtete Variante der Aufklärung in Hamburg unterstützte und sich darin engagierte. Aber wie sah die Verbindung aus, wenn es denn eine gab, zwischen seinem Mennonitsein auf der einen Seite und seinen aufklärerischen Aktivitäten auf der anderen? In seinem „Versuch einer Geschichte der Hamburgischen Handlung“ (1797) schrieb der Aufklärer Johann Georg Büsch: „[Die niederländischen Mennoniten] brachten Fleiß und Gewerbsamkeit, aber auch eine Sparsamkeit mit, welche die in ihr Glaubensbekenntnis verwebte Moralität völlig fest bei ihnen erhielt, so daß fast alle diese Familien sich ohne einen Wandel des Glücks, ja vielmehr in einem fortdauernden Wohlstande bis jetzt erhalten haben.“²⁰ Für Büsch stand fest, daß die Mennoniten solche sozialen und ökonomischen Tugenden verkörperten, die das Handeln aller aufgeklärten Hamburger hätten leiten sollen.

Büschs Stellungnahme zeigt, daß sich Karsdorps Kollegen in der Patriotischen Gesellschaft über die Verbindung von mennonitischem Glauben und den aufklärerischen Zielen sozial-ökonomischen Fortschritts Gedanken machten. Aus diesem Grund scheint das Schweigen Karsdorps über solche Fragen um so verwunderlicher zu sein. Soviel ich weiß, reflektierte der mennonitische Prediger in seinem schmalen Oeuvre niemals öffentlich über solche Themen.

Es gibt jedoch eine Quelle, die zeigen könnte, daß das mennonitische Denken in Hamburg und Altona bis zu einem gewissen Grade von aufklärerischen Einflüssen geprägt worden war. 1766 veröffentlichte Cornelis Ris, ein Mennonitenprediger im niederländischen Hoorn, „De Geloofsleere Der Waare Mennoniten of Doopsgezinden“. Obwohl dieses Glaubensbekenntnis einige Grundsätze wie die Prädestination enthielt, die traditionellerweise nicht zum mennonitischen Bekenntnisstand zählten, gehörten andere, wie die Erwachsenentaufe, Wehrlosigkeit, Eidesverweigerung und die Weigerung, öffentliche Ämter zu bekleiden, zum konservativen mennonitischen Normenkatalog im 18. Jahrhundert. Ris begann sofort, seinen Text als Grundlage für die Einigungsgespräche unter den Mennoniten in den Nieder-

landen und in Norddeutschland zu propagieren. Am 3. Mai 1770 beriet der Kirchenrat der Mennonitengemeinde in Hamburg und Altona über dieses Glaubensbekenntnis. Die Prediger und Diakone fanden den Titel des Bekenntnisses bedenklich, wie ein Eintrag in ihr Protokollbuch zeigt: „waarby wy in Overweeging geeven, of het niet om verscheyde Reedenen beeter was, om het Woord *ware* niet by het Woord *Mennonieten*, maar by het Woord *Geloofsleere* te voegen, of oock liever geheel weg te laten.“²¹ Leider berichteten die Kirchenratsmitglieder nicht, wie sie ihre Bedenken im einzelnen begründeten. Und das Protokollbuch gibt auch nicht an, wer von den Kirchenratsmitgliedern am meisten zur gemeinsamen Entscheidung beitrug. Diese Informationslücke beeinträchtigt die Stringenz der Schlußfolgerungen, die wir aus dem Protokoll ziehen können. Trotzdem drückte das Adjektiv „wahr“ dem Dokument einen rechtgläubigen Stempel auf. Einiges spricht dafür, daß die Prediger und Diakone 1770 deshalb Bedenken gegen das Adjektiv hatten, weil es nicht in die zunehmend flexiblere konfessionelle Atmosphäre der Hamburger Aufklärungsära paßte. Schließlich wurde Gerrit Karsdorp Jr., einem der vier Prediger der Mennonitengemeinde zu seiner Zeit, ja vor einem Jahr erlaubt, der lutherisch beherrschten Patriotischen Gesellschaft als Mitglied beizutreten.

Die „Geloofsleere“ des Cornelis Ris hatte eine seltsame und komplizierte Geschichte. 1774 wurde sein Sohn Jan Ris zum Hilfsprediger (Proponent) in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona berufen. Kurze Zeit danach half der Kirchenrat dieser Gemeinde, das Glaubensbekenntnis des Vaters in deutscher Sprache zum Druck zu bringen. Der Titel der übersetzten Fassung lautete: „Die Glaubens-Lehre der wahren Mennoniten oder Tauf-Gesinnten“ (Hamburg 1776). Der einstige Einwand des Kirchenrats gegen das Adjektiv „wahr“ schien keine Rolle mehr zu spielen. Obwohl die Glaubenslehre von der Leitung der Gemeinde 1776 übersetzt und veröffentlicht wurde, nahmen die Ältesten und Prediger der Gemeinde dieses Bekenntnis erst später an. In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts beschloß der Kirchenrat, die Aussagen dieses Bekenntnisses zu nutzen, um an ihnen die Lehre aller ansässigen und durchreisenden Prediger zu überprüfen.²² Mit anderen Worten, offiziell akzeptierte Gerrit Karsdorp Jr. die Grundsätze dieses Bekenntnisses (und scheint deshalb eine konservativere Haltung zum mennonitischen Glauben eingenommen zu haben), zur selben Zeit aber war er einer der ältesten Mitglieder in der Patriotischen Gesellschaft Hamburgs.

Wenn wir diesen Sachverhalt interpretieren, sollten wir uns daran erinnern, daß Karsdorps Bibliothek Bücher verschiedener kulturellen Richtungen ent-

hielt (pietistische, mennonitische und aufklärerische Texte). Die meisten dieser Bücher waren nach einem Prinzip zusammengestellt worden, das nicht die Unterschiede zwischen diesen Richtungen herausstellte. Obwohl seine eklektischen Interessen typisch für die aufklärerische Haltung zur Kultur waren, schien er keine Notwendigkeit zu sehen, diese verschiedenen Aspekte in einem alles überwölbenden System oder einer Philosophie zusammenzuführen. In der Kirche bediente er sich gewöhnlich eines kulturellen Vokabulars, das sich von demjenigen unterschied, das er verwandte, wenn er mit seinen Kollegen in der Patriotischen Gesellschaft sprach. In seiner Person verband sich (zumindest in den späteren Abschnitten seines Lebens) das Bemühen, einen eindeutigen mennonitischen Glauben und ein aktives Engagement in der hamburgischen Aufklärung zu bewahren. Es könnte so gewesen sein, daß es keine enge Verbindung zwischen mennonitischen und aufklärerischen Aspekten in Karsdorps Leben gab. Beide standen aber auch nicht in Konflikt miteinander.

Worin besteht nun die allgemeine Bedeutung der Teilnahme Karsdorps an der Aufklärung? Mögliche Beziehungen zwischen dem Mennonitentum und der Aufklärung im 18. Jahrhundert sind bisher kaum untersucht worden. Otto Schowalters Kurzbiographie Karsdorps im Mennonitischen Lexikon und in der Mennonite Encyclopedia gehören beispielsweise zu den wenigen Artikeln, die in diesen großen Nachschlagewerken das Thema der Aufklärung erwähnen.²³ Ebenso wenig wird darüber in Zeitschriften wie den Mennonitischen Geschichtsblättern, den Doopsgezinde Bijdragen und der Mennonite Quarterly Review diskutiert. Im Hinblick auf die Forschungslücken könnte man zu der Schlußfolgerung gelangen, daß diese Beispiele aus Karsdorps Leben interessante Ausnahmen sind, ohne in der großen Ordnung der Dinge wirklich bedeutsam zu sein.

Die Diskussionslücke, die unter neueren mennonitischen Historikern über die Aufklärung herrscht, bedeutet nicht, daß dieser Gegenstand irrelevant sei. Zunächst können wir das aufschlußreiche Schweigen über diesen Gegenstand in der Sekundärliteratur auf religiöse und historiographische Vorurteile zurückführen, wie sie bei Robert Friedmann zum Ausdruck kamen. Bei genauerem Hinsehen wird der Gegenstand sicherlich zu erkennen geben, daß Gerrit Karsdorp als mennonitischer Förderer der Aufklärung keineswegs eine abwegige Erscheinung war.²⁴ Im Hamburg des 18. Jahrhunderts war er einer von mindestens drei anderen mennonitischen Mitgliedern der Patriotischen Gesellschaft. Die anderen waren Jan Abraham Willink, Paul Kramer und Dr. David Willink. Jan Abraham Willink gehörte sogar zu den Gründungsmitgliedern von 1765. Der Geschichtsschreiber dieser Ge-

sellschaft im 19. Jahrhundert, Gustav Kowalewski, beschrieb Willinks Dienst auf folgende Weise: „Zum ersten Male wird eine Prämie auf die Rettung eines Menschen aus der Gefahr des Ertrinkens gesetzt. Zur kräftigeren Wirkung bedurfte es dabei obrigkeitlicher Unterstützung, weil, was wir uns heute garnicht mehr vorstellen können, im gemeinen Volke der Aberglaube herrschte, daß man durch die Berührung eines Ertrunkenen ‚unehrlich‘ würde. Der erste Verein zur Rettung im Wasser Verunglückter war in Amsterdam seit 1767 thätig. Es war Johann Abraham Willinck, ein angesehener Kaufmann mennonitischer Confession, Mitglied der Patriotischen Gesellschaft, durch welchen das edle Werk in Hamburg gefördert wurde.“²⁵

Willink half, wie viele andere Mennoniten in der Frühen Neuzeit, kulturelles Know-how von den Niederlanden nach Norddeutschland zu übermitteln. Das überrascht überhaupt nicht, denn die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona war im 17. und 18. Jahrhundert in das soziale, wirtschaftliche und kirchliche Netzwerk der niederländischen Mennoniten integriert. Und gerade in den Niederlanden waren die Beziehungen zwischen Mennoniten und Aufklärung höchstwahrscheinlich am engsten. Bisher ist es mir nicht gelungen, eine klare Verbindung zwischen den aufklärerischen Mennoniten in Hamburg und Altona und ihren aufklärerischen Glaubensverwandten in den Niederlanden nachzuweisen. Die historische Forschung dazu ist einfach noch zu wenig entwickelt, als daß sie von Nutzen sein könnte. Eine erste gründlichere Interpretation, die sich der mennonitischen Beiträge zur Aufklärung annähme, müßte gewiß Untersuchungen über die Rolle einschließen, die Familienmitglieder der de Clerq, van Engelen, Houttuyn, van der Kemp, Loosjes, Schagen, Stinstra, Teyler, Tirion und Verwer in der Bewegung der Aufklärung spielten.²⁶ Einige Angehörige dieser Familien spielten nicht nur eine wichtige Rolle in ihren Gemeinden, sondern waren auch bedeutende Gestalten im niederländischen Verlagswesen während der Aufklärungszeit. Jan Nieuwenhuizen, ein Mennonitenprediger in Monnikendam, war 1784 sogar der Begründer einer der bedeutendsten privat organisierten holländischen Aufklärungsgesellschaften, der „Maatschappij tot Nut van't Algemeen“.²⁷ Während beileibe nicht alle Mennoniten des 18. Jahrhunderts Karsdorps positive Orientierung gegenüber der Aufklärung teilten, war der Hamburger Prediger doch ein Repräsentant einer der wichtigen Strömungen mennonitischer Aktivitäten im Zeitalter der Aufklärung. Historiker sollten versuchen, Licht in diesen Aspekt mennonitischen Denkens und Lebens im 18. Jahrhundert zu bringen.

Die These Friedmanns ist nicht das einzige Hindernis, das die weitere Erforschung der Beziehungen zwischen Mennoniten und Aufklärung auf macht-

volle Weise vereitelt. In einigen veralteten Interpretationen wird die Aufklärung als eine geistige Bewegung dargestellt, die sich im Konflikt mit dem Christentum befände.²⁸ Tatsächlich gab es berühmte Atheisten und Deisten, die eine bedeutende Funktion in der Aufklärung wahrnahmen. Sei es, wie es wolle, die überwältigende Mehrheit der europäischen Gesellschaft und die meisten derjenigen, die die Aufklärung unterstützten, blieben dem christlichen Glauben verbunden. Gerrit Karsdorp Jr. war unter diesen aufklärerischen Christen. Und seine Bibliothek, die seine Zugehörigkeit zum Mennonitentum bezeugte, war darüber hinaus eine typisch aufklärerische Bibliothek.

- 1 Robert Friedmann, *Mennonite Piety through the Centuries: Its Genius and Literature*, Goshen 1949.
- 2 Ebd., S. 95–96 und S. 214–215. Auf S. 96 schreibt Friedmann, daß der Bericht von Webers Büchern „is the only known list of its kind“.
- 3 Der Katalog wurde 1812 in Hamburg von Conrad Müller veröffentlicht. Ich habe die Ausgabe der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona benutzt: Signatur 223/17; s. auch Verzeichniß von Büchern aus der Bibliothek des Herrn Isaak Goos, Weiland Menoniten (sic!)-Predigers zu Hamburg und Altona, Hamburg 1846.
- 4 Quellen für diese biographischen Daten sind *Gesammelte Denkmäler der Liebe und Achtung. Dem Andenken des würdigen Lehrers der Mennoniten in Hamburg und Altona, Gerhard Karsdorp (...) gewidmet*, Altona 1812, S. 49–56 (aus der Trauerpredigt Isaak Goos); Philipp Andreas Nemnichs Einleitung zum Verzeichnis (wiederabgedr. in *Gesammelte Denkmäler*, S. 145–152); Johann Adrian Boltens *Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona*, Band 1, Altona 1790, S. 300–302; und *Staatsarchiv Hamburg* (fortan: *StA Hbg*), Bestand Mennonitengemeinde, 147, Band 1, S. 273.
- 5 Friedmann, S. 268.
- 6 Peter Kriedte, *Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise*, in: *Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hrsg. von Wolfgang Froese, Krefeld 1995, S. 89–90.
- 7 S. Franklin Kopitzsch, *Gründzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona*, 2. ergänzte Aufl., Hamburg 1990, S. 430–440 und S. 741.
- 8 Ebd., S. 443–445.
- 9 *StA Hbg*, Bestand Mennonitengemeinde, 147, S. 248.
- 10 Z. B. Verzeichnis, Nr. 8170–8174: *Algemeene vaderlandsche Letteroeffeningen*, Jahrgang 1811.

- 11 Martin Gierl, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997.
- 12 Gesammelte Denkmäler, S. 62–63: „Bei Seinem steten Fortschreiten in menschlichen Erkenntnissen, bei der ausgedehntesten Verträglichkeit gegen anders Denkende, kannte Er für sich keinen andern Weg zum Frieden als den Weg durch Christum zum Vater (...).“
- 13 Ebd., S. 52.
- 14 Ebd., S. 142–143.
- 15 Kopitzsch, S. 347–348: „Die Gründung der Patriotischen Gesellschaft von 1765 ist ein entscheidendes Datum in der Geschichte der hamburgischen Aufklärung, wie überhaupt die Bildung dieser Organisationen — rund sechzig entstanden im Heiligen Römischen Reich und in der Schweiz in den Jahrzehnten von 1720 bis 1820 — einen Einschnitt in der Entwicklung der Aufklärung überhaupt darstellt (...). Die patriotisch-gemeinnützigen Gesellschaften gehören in den historischen Zusammenhang der Emanzipationsbewegungen des 18. Jahrhunderts, denn in ihnen organisierten sich Menschen, die die konkreten politischen, sozialen, ökonomischen und erzieherischen Aufgaben nicht mehr allein den bis dahin ausschließlich zuständigen staatlichen und kirchlichen Institutionen überlassen wollten, sondern nach Mitwirkung und Mitverantwortung strebten (...).“
- 16 Zitiert nach Herbert Freudenthal, Vereine in Hamburg. Ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde der Geselligkeit, Hamburg 1968, S. 40.
- 17 Gesammelte Denkmäler, S. 140–141.
- 18 Karl Veit Riedel, Friedrich Johann Lorenz Meyer 1760–1844. Ein Leben in Hamburg zwischen Aufklärung und Biedermeier, Hamburg 1963.
- 19 Verhandlungen und Schriften der Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe, Band 5 (Verhandlungen von 1795 und 1796), Hamburg 1799, S. 196.
- 20 Johann Georg Büsch, Versuch einer Geschichte der Hamburgischen Handlung, Hamburg 1797, S. 56–57.
- 21 StAHbg, Mennonitengemeinde, 6, Band 1, S. 257. Betonung im Original.
- 22 S. das handgeschriebene Dokument („Propositie aan de broederen der gemeente den 29 May 1803“) auf der Innenseite einer Ausgabe des Glaubensbekenntnisses von C. Ris in der Bibliothek der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona: Signatur 3111/9. Die ersten Unterschriften unter dem Dokument sind vom 24. September 1807.
- 23 Mennonitisches Lexikon, Bd. 2, S. 468; The Mennonite Encyclopedia, Bd. 3, S. 153.
- 24 Eine ausgezeichnete neue Untersuchung zum Mennonitenprediger Stinstra, der von der Aufklärung stark beeinflusst wurde, ist Joris van Eijnatten, *Mutua Chri-*

- stianorum Tolerantia. Irenicism and Toleration in the Netherlands. The Stinstra Affair, 1740–1745, Florenz 1998.
- 25 Gustav Kowalewski, Geschichte der Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe, Hamburg 1897, S. 30–31.
- 26 Nach J. van Eijnatten, *Mutua Christianorum Tolerantia*, und den Essays in: *The Dutch Republic in the Eighteenth Century. Decline, Enlightenment, and Revolution*, hrsg. von Margaret C. Jacob und Wijnand W. Mijnhardt, Ithaca und London 1992.
- 27 In Ergänzung zu den Artikeln über die Maatschappij tot Nut van 't Algemeen im Mennonitischen Lexikon und The Mennonite Encyclopedia s. auch Wijnand W. Mijnhardt, *The Dutch Enlightenment: Humanism, Nationalism, and Decline*, in: *The Dutch Republic in the Eighteenth Century*, S. 220–222. Die enzyklopädischen Artikel erwähnen nicht die Beziehungen der Maatschappij zur Aufklärung, während Mijnhardts Artikel nicht deren mennonitische Verbindung erwähnt.
- 28 S. Forschungsbericht von Margaret C. Jacob, *Private Beliefs in Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century*, in: *Social Research*, Bd. 59, Nr. 1 (1992), S. 61–65.

„Brüder in Not“ — das Durchgangslager in Mölln 1929–1934

Im Archiv der Stadt Mölln lagern neben einem unveröffentlichten Manuskript über Schicksale der *Unteroffiziervorschule Mölln* von 1934 insgesamt elf Aktenbände zum Durchgangslager für Deutschrussen in Mölln oder zum Mennonitenheim Mölln.¹ Die Geschichte dieses Lagers soll hier, soweit es die Akten zulassen, skizziert werden.

Auftakt

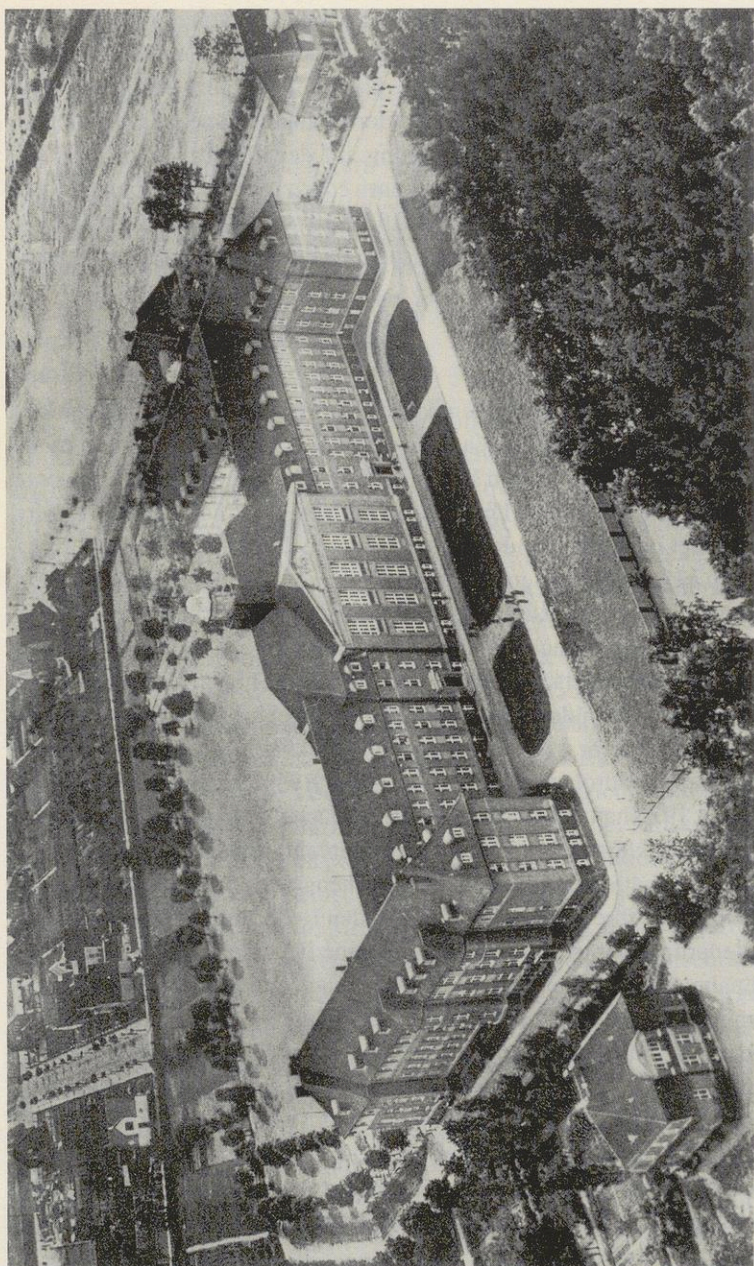
Am 26. November 1929 stand in der Möllner Zeitung² eine Meldung, die den Ort Mölln in das Blickfeld der Geschichte rücken sollte:

„In einer Unterredung mit einem Pressevertreter hat der Reichskommissar für die Deutschrussen-Hilfe, Reichstagsabgeordneter Stücklen, über das Deutsche Hilfswerk u. a. folgendes mitgeteilt: Das Deutsche Reich sei bereit, die 13000 bei Moskau lagernden Auswanderer zu übernehmen und sie nach Kanada, Brasilien und gegebenenfalls nach Argentinien weiterzuleiten. Gegenwärtig seien zwischen der Reichsregierung und der Sowjetregierung Verhandlungen im Gange, die dahin führten, daß den bei Moskau lagernden 13000 Deutschrussen die Ausreise aus Rußland gestattet werde. Die Entscheidung werde am 25. November fallen. (Der Rat der Volkskommissare hat inzwischen seinen Beschluß über die Kolonisten gefaßt.) Demnach soll denjenigen Auswanderern, die sich gegenwärtig bei Moskau befinden, die Ausreiseerlaubnis erteilt werden. Durch die Hilfsaktion der Deutschen Regierung sollen die in Deutschland eintreffenden Auswanderer zunächst auf die Lager Hammerstein, Mölln und Nordholz bei Bremen verteilt werden. Wie wir aus zuverlässiger Quelle erfahren, sollen die deutschrussischen Auswanderer in Mölln in der ehem. Unteroffiziervorschule untergebracht werden. Dem Vernehmen nach kommen für unseren Ort ca. 400 Auswanderer in Frage. Die Verwaltung der ehem. UV-Schule hat bereits Anweisungen erhalten, Vorbereitungen für das Eintreffen der deutschrussischen Auswanderer zu treffen. Dem Reichstag soll am Montag eine entsprechende Vorlage der Reichsregierung zugehen, die 6 Millionen für die Deutschrussenhilfe fordert. Es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob angesichts der außerordentlichen Notlage, in der sich die deutschrussischen Auswanderer befinden, dieser Betrag reichen wird.“

Diese Zeitungsmeldung bedeutete für Mölln nicht einfach nur das Startsignal für einige turbulente Wochen, vielmehr war die Stadt damit in eine komplexe und jahrhundertealte Geschichte verwickelt worden. Mölln³ kam mit der Geschichte der Täuferbewegung in Berührung und speziell mit Mennoniten, die vor obrigkeitlicher Verfolgung auf der Flucht waren. Über das Durchgangslager in Mölln sollten sie entweder zu ihren Glaubensbrüdern nach Kanada (dorthin waren zwischen 1923 und 1926 schon 18000 Mennoniten aus Rußland ausgewandert) oder sogar nach Südamerika (Brasilien und Paraguay) reisen.

Die Vorgeschichte

Mennoniten und auch andere Deutsche waren im 18. und 19. Jahrhundert nach Rußland eingewandert. Was bewegte diese Menschen dazu, nun aus Rußland wieder auszuwandern? Das Land, in das sie gezogen waren, hatte sich grundlegend verändert. Die Revolution von 1917 hatte die Zarenherrschaft beendet und durch ein Rätssystem ersetzt, den Rat der Volkskommis-sare. Doch bei dieser Systemänderung im fernen Petrograd bzw. Moskau blieb es nicht. Das neue Rußland sollte modernisiert werden, im Zuge dieser Kampagne wurden auch die Bauern kollektiviert. Dies bedeutete die Abschaffung der eigenwirtschaftenden Bauern. Damit hätten sich die Mennoniten wohl noch abfinden können, schließlich lebten und arbeiteten ihre „Vettern“, die Hutterer, von Anfang an im Kollektiv. Doch ausschlaggebend war vermutlich der drohende Verlust der freien Religionsausübung. Die Verfassung von 1925 hatte „Kuldiener“, also Mönche, Nonnen und Priester, zu Staatsfeinden erklärt und ihnen jedes Stimmrecht entzogen. Im April 1929 wurde diese Situation durch ein neues Kirchengesetz noch verschärft. Jede Gemeinde mußte ihre Gemeindeführer bei den Behörden registrieren lassen, diese wiederum konnten ihnen nicht genehme Personen ablehnen. Derartige Maßnahmen ließen die Mennoniten (und auch andere Religionsgruppen) unter immer massiveren Druck geraten. Die Mennoniten, die sich mit ihrer Glaubenspraxis identifizierten, gerieten deshalb in Gefahr, ihre Identität zu verlieren. Ihnen blieb nur noch die Möglichkeit, das Land zu verlassen, schließlich durften schon zwischen 1923 und 1926 einige Tausend Glaubensgeschwister nach Kanada ausreisen. 1929 zogen zahlreiche Mennoniten nach Moskau und hofften, dort die nötigen Ausreisepapiere zu erhalten. Bald lagerten sie zusammen mit anderen Deutschrussen der verschiedensten Konfessionen vor Moskau.⁴



Mölln in Bg. - L.V.A.-Krankenhaus

„Brüder in Not“

Erst nachdem sich die deutsche Reichsregierung am 23. November 1929 bereit erklärt hatte, diese deutschen Familien aufzunehmen, erlaubte die Sowjetregierung, also der Rat der Volkskommissare, etwa einem Drittel der Betroffenen die Ausreise. Die übrigen Ausreisewilligen wurden von den sowjetischen Sicherheitskräften in ihre Dörfer zurückgebracht und teilweise sogar in die sibirische Wildnis verbannt. Viele hatten für die Ausreise ihr Hab und Gut, zum Teil zu Schleuderpreisen, verkauft und besaßen deshalb kaum eine echte Chance zu einem Neuanfang. Dem Druck der sowjetischen Behörden, der sie schließlich zur Ausreise bewogen hatte, waren sie nun ebenfalls wieder ausgesetzt.

Das Deutsche Reich bemühte sich um eine zügige Ausreise für die Familien. In Verhandlungen mit der kanadischen Regierung, denn Kanada war ja das Ziel der Ausreisewilligen, wurde erreicht, daß, wenn schon nicht für den Winter so doch für das Frühjahr 1930, die Einreise in Aussicht gestellt wurde. Den Winter über sollten diese Menschen im Reich untergebracht werden. Die Familien, die ihre Ausreisepapiere erhalten hatten, konnten nun die Sowjetunion verlassen. Der Reichstag hatte zuvor die Mittel (6 Millionen Mark) für die Überführung und Unterbringung der Auswanderer bereitgestellt. So kamen bis zum 12. Dezember 1929 insgesamt 5671 Deutschrussen (davon 3885 Mennoniten, 1260 Lutheraner, 486 Katholiken, 51 Baptisten und sieben Adventisten) nach Deutschland.⁵ Der Abgeordnete Stücklen⁶, der vom Reichstag zum Reichskommissar für die Deutschrussen-Hilfe ernannt worden war, koordinierte die Hilfsmaßnahmen.

Als Reaktion auf die Not der deutschstämmigen Volksgruppe in der Sowjetunion schlossen sich das Deutsche Rote Kreuz, die Freien Deutschen Wohlfahrtsverbände, die Innere Mission, die Caritas und die Zentralwohlfahrtsstelle der Deutschen Juden zu einem Hilfskomitee mit dem Namen „Brüder in Not“ zusammen. Wie in der ursprünglichen Planung vorgesehen, wurden die Auswanderer auf drei Lager im Reichsgebiet verteilt, nämlich auf die kurzfristig eingerichteten Lager in Hammerstein, Prenzlau und Mölln.⁷ Anfang Dezember 1929 wandten sich die genannten Organisationen mit einem Spendenaufruf an die deutsche Öffentlichkeit:

„Brüder in Not! Eine Katastrophe über Deutsche im Ausland ist hereingebrochen. Tausende deutscher Bauern sind durch Hunger, wirtschaftliche Not und Zeitverhältnisse von ihrer Scholle in Sibirien vertrieben. Eine deutsche Hungerwanderung hat in Rußland begonnen!

Zehntausend heimat- und existenzberaubte deutsche Bauern haben sich vor Moskau angesammelt, um auf dem Wege über Deutschland nach Übersee auszuwandern. Hunderte sind bereits bettelarm in Deutschland eingetroffen. Kinder, Frauen und Greise leiden unsäglich. Den Flüchtlingen bleibt in Rußland keine Wahl. Sie müssen weiterwandern, weil der ihnen sonst drohende Rücktransport nach *Sibirien* sicheren Hungertod bedeutet.

Deutsche Bauern, deren Einwanderung vielfach Jahrhunderte zurückliegt, haben in Sibirien vorbildliche Kolonien geschaffen und sich ihre deutsche Art, Sprache und Sitte erhalten. Wirtschaftlich und heimatlich entwurzelt, religiös und seelisch bedrängt, sind sie jetzt der Verzweiflung preisgegeben. *Das Schicksal eines Deutschen geht einen jeden Deutschen an!*

Die unterzeichneten Verbände rufen deshalb trotz der schweren wirtschaftlichen Not im eigenen Lande das deutsche Volk zu einer *Sammlung* für seine furchtbar heimgesuchten Brüder auf. Wir haben den Hunger selbst durchgemacht. Hier aber hat er Tausende von Vertriebenen ergriffen, denen in der jetzigen Jahreszeit zu allen anderen Qualen die Unerbittlichkeit des Winters droht.“⁸

Das Lager in Mölln

Neben den Vorbereitungen auf Reichsebene (Diplomatie, Bereitstellung der Finanzmittel oder Auswahl der Lagerorte) galt es, nun auch auf lokaler Ebene Maßnahmen zu treffen. Das geschah in Hammerstein genauso wie in Prenzlau, wo eine Kaserne in ein Durchgangslager für die Deutschrussen eingerichtet wurde. Für Mölln sprach ebenfalls eine leerstehende Militärliegenschaft, die Unteroffiziervorschule (UV-Schule). Der Steuerinspektor Adolf Thoret berichtet in einem Aufsatz von einem Telegramm, das er Ende 1929 erhielt und das als konkreter Beginn des Möllner Lagers angesehen werden kann: „Eintreffen morgen, Mittwoch gegen 13 Uhr mit Vertretern des Ministeriums zwecks Besichtigung der Schulanlagen. Präsident des Landesfinanzamtes.“

Thoret, der eigentlich ein pensionierter Finanzbeamter war, hatte die Verwaltung der leerstehenden Gebäude der UV-Schule als Ruhestandsaufgabe übernommen. Darum war er in die Vorbereitungen miteinbezogen worden. Weiterhin berichtet er über das Ergebnis dieses Besuches vom 4. Dezember 1929. In Punkt 3 der Niederschrift heißt es: „Nach Freimachung der Anstalt in vorstehendem Umfang können in ihr untergebracht werden:

im Kellergeschoss	20	Personen
im Erdgeschoss	310	“

im 1. Obergeschoss	320	“
im 2. Obergeschoss	320	“
im Dachgeschoss	30	“
also insgesamt	1000	Pers.“ ⁹

Schließlich kam am 9. Dezember 1929 die telephonische Anweisung vom Landesfinanzamt aus Kiel, mit dem Ausbau zu beginnen. In Mölln standen die Verantwortlichen, allen voran Bürgermeister Dr. Gerd Wolff und der Verwalter Thoret, vor dem Problem, die Umbauten möglichst schnell voranzutreiben, weil noch im Dezember die ersten Flüchtlinge untergebracht werden sollten. Bei den Umbauten ging es hauptsächlich darum, eine Großküche, verschiedene Installationen und Latrinen einzubauen und verschiedenes Mobiliar wie Betten und Stühle zu besorgen. Das Mobiliar gelangte per Bahntransport aus dem Rheinland nach Mölln. Dort hatte es bisher alliierten Besatzungssoldaten gedient.¹⁰ Schon am 21. Dezember 1929 kam der erste Transport von 340 Personen aus Hamburg in Mölln an. Diese deutsch-russischen Flüchtlinge waren drei Monate vorher in Kiel angekommen und wurden nun nach zweimonatigem Aufenthalt in einem Zwischenlager in Hamburg nach Mölln verlegt, wo sie bis zum Frühjahr bleiben sollten. Erst dann waren Kanada oder Brasilien bereit, sie aufzunehmen.

„Fünf Familien kamen aus der Krim, die übrigen alle aus dem Ural und aus Sibirien, ganze Dörfer sind drüben entvölkert [...] Die Auswanderer sind sämtlich Mennoniten, fromme Christen.“¹¹

In rascher Folge trafen in den nächsten Wochen weitere Transporte in Mölln ein. Der zweite Transport mit 450 Personen erreichte das Lager am 23. Dezember, und zwischen Weihnachten und Neujahr kamen weitere 400 Flüchtlinge hinzu. Durch den Beschluß, daß alle Transporte nach Übersee über Mölln laufen sollten, da der Ort günstig zu den Seehäfen lag, bekam das Durchgangslager Mölln eine Schlüsselposition im Dreieck der Flüchtlingslager. Zeitweise waren im Möllner Lager, bedingt durch die ständigen Überführungen aus Hammerstein und Prenzlau, bis zu 1600 Personen anwesend. Doch zunächst galt es, die Flüchtlinge in Mölln zu versorgen. Mit dem ab Januar 1930 eingesetzten Marine-Stabszahlmeister Quabeck und Inspektor Zeunert aus Berlin war das achtköpfige Lagerdirektorium komplett. Inspektor Thoret, der dem Landesfinanzamt unterstand, zählte nicht zum Direktorium. Um die Seelsorge bemühte sich der Hauptpastor Bruns aus Mölln, für das leibliche Wohl sorgte die Großküche, die mit einem Verpflegungssatz von weniger als 40 Pfennigen pro Kopf und Tag auskam.¹² Die Lagerdirektion bestritt alle Unterhaltskosten (Unterbringung, Verpflegung usw.) und das DRK bzw. das Komitee „Brüder in Not“ alle übrigen, beispielsweise für

die Bibliothek, Vorträge und notwendige Ausrüstungsgegenstände. Allerdings mußten die Flüchtlinge über die Wintermonate erst mit einer Mindestausrüstung versehen werden, um in der Wildnis Nord- oder Südamerikas neu beginnen zu können. Im Lager Mölln richtete die Leitung eigene Werkstätten ein, in denen die Lagerbewohner Baubeschläge, eiserne Winkel, Transportkisten, Backbleche und ähnliche Dinge herstellen konnten. Gleichzeitig wurden die Bewohner des Lagers soweit wie möglich mit allem Notwendigen versorgt. Diese als Liebesgaben bezeichneten Spenden wurden durch das Komitee und das DRK gesammelt und verteilt.

Die Liste mit den in Mölln am dringendsten benötigten Sachen nannte: 3000 Handbücher (Trachomhygiene), etliche tausend Rollen Toilettenpapier (gemäß einer Polizeivorschrift war in Mölln nur präpariertes Papier zulässig), 600 Zahnbürsten (200 waren schon angeschafft worden), Zahnpulver, Kinderpuder, Plättseisen, Schusternägel und vieles mehr.

Bei der Einreise nach Kanada und Brasilien wurden von Seiten der Einwanderungsbehörden strenge Gesundheitskriterien angelegt, Personen mit Trachomerkrankungen¹³ oder nur schlecht verheilten Narben dieser Krankheit wurde die Einreise nicht gestattet, lediglich Paraguay nahm diese auf. Der brasilianische Einwanderungskommissar Oberst Gaelzer-Netto suchte die Kolonisten für Brasilien noch in Deutschland aus, am 6. Januar besuchte er das Lager in Mölln. Grundsätzlich waren zwar die Bedingungen für einen Neuanfang in allen drei Zielorten schwierig, doch nach den Möllner Unterlagen zu schließen, scheint Paraguay weniger begehrt gewesen zu sein als Brasilien oder Kanada. Insbesondere über die Bedingungen in Paraguay gibt es im Möllner Archiv eine interessante Quelle, nämlich die Abschrift eines Briefes des nach Paraguay ausgewanderten jungen Lehrers Friedrich Kliever vom 21. Juli 1930 aus der Kolonie Menno. Der Brief beginnt mit den Worten: „An alle Auswanderungslustigen in Deutsch-Wymyschle.“ Dann beschreibt der Verfasser die Reise von Polen über Genua nach Argentinien, den Rio Del La Plata hinauf nach Asunción und berichtet von den Bedingungen vor Ort.

„Vorläufig macht der Absatz der Produkte noch einige Schwierigkeiten, weil es so weit zur Bahn ist. Von uns aus braucht man 7 bis 8 Tage zur Hin- und Herreise. Trotzdem haben die canadischen Mennoniten in diesem Jahr Tausende und Abertausende kg Baumwolle zur Endstation gefahren mit Ochsenwagen. [...] Am schwierigsten wird sich noch die Süßwasserfrage gestalten, da wir bis jetzt nur einen Brunnen mit Süßwasser haben. Wenn er in Ordnung gebracht wird, dann genügt er auch fürs ganze Dorf zum Trinken und Kochen. Fürs Vieh und zum Waschen nimmt man eben Salzwasser.

Natürlich muß man das Süßwasser mit einer Tonne herbeifahren, da es bis zum Brunnen gute 1 1/2 km sind [...]. Ich will niemand zureden, aber auch nicht abreden. Wer dort kein Auskommen mehr hat und die Anfangsbeschwerden einer Ansiedlung auf sich nehmen will, der kann ruhig kommen. Wir und auch all die Russländer, deren es hier schon weit über 1 000 Seelen gibt, hoffen wir in nicht allzu ferner Zukunft unser eigenes Brot zu haben. Ich bin der Zuversicht, dass wir unseren Dorfplan in 2 Jahren, für welche Zeit die Korporation das Land reserviert, besiedeln werden“.¹⁴

Die Anfangsbedingungen waren offensichtlich hart, hierin liegt ein weiterer Grund, warum Kanada das bevorzugte Einwanderungsland der Deutschrussen war. Das Faktum, daß schon vorher eine große Anzahl Mennoniten nach Kanada eingewandert war (zwischen 1923 und 1926 waren rund 18000 Mennoniten legal von Rußland nach Kanada ausgewandert, wo den Mennoniten von der kanadischen Regierung die völlige Wehrfreiheit zugesagt worden war), unterstreicht diesen Wunsch. Die Verantwortlichen bei den deutschen Hilfsorganisationen und in den Lagern standen deshalb vor dem Problem, genügend Freiwillige (denn niemand sollte gezwungen werden) für Paraguay zu finden. Alle Kolonisten für Paraguay hatten schon in Mölln ihre Gemeindevorsteher zu wählen. Die Transporte nach Übersee liefen dann mit Beginn des Jahres 1930 an. Aus einem Brief des Hamburger Roten Kreuzes an Bürgermeister Dr. Wolff vom 11. Januar 1930 können wir nicht nur etwas über die Bedingungen vor Ort erfahren, aus ihm geht auch hervor, daß schon für Mitte Januar ein Transport geplant war.

„Im übrigen haben wir heute festgestellt, dass der Transport am 16. ds. auf keinen Fall abgehen wird. Der nächste Dampfer der Hamburg-Südamerikanischen D. G. fährt dann erst Ende Januar, wir haben also jetzt in Ruhe Zeit, alles zu überlegen, und müssen wohl, ehe wir Anschaffungen machen, auf den Rat derjenigen hören, die das Bauernleben in dem Ansiedlungsgelände bei Blumenau und Hamonia kennen. Nach unseren bisherigen Informationen sind weder Hängematten noch Feldbetten üblich. Dagegen schlafen alle Bauern auf selbstgezimmernten Holzgestellen mit Drahtgeflecht und Strohlagen.“¹⁵

Unter dem Datum des 14. Januar 1930 findet sich ein weiterer Brief in den Möllner Unterlagen, der mitteilt, daß der Transport doch am 16. Januar nach Südamerika abgehen sollte. Aus dem Archivmaterial geht zwar nicht hervor, wer nun mit diesem ersten Transport mitfuhr, es kann nur vermutet werden, daß es sich um Personen handelte, die sich in Deutschland erholt hatten und die schon ausgerüstet waren, um in ihr neues Heimatland aufbrechen zu können, also vermutlich Deutschrussen, die unter den ersten Ankömm-

lingen in Deutschland waren. Denn die Bedingungen waren für die Kolonisten nicht gerade leicht: „Ganz ungeklärt ist, wovon der Transport sich drüben in der ersten Zeit ernähren soll, und wer für die Unterkunft sorgt, bis das Land gerodet und die Kolonisten ihre Hütten aus Baumstümpfen, gedeckt mit Palmblättern hergerichtet haben.“¹⁶

Ungeachtet dieser harten Anfangsbedingungen wurden im Jahr 1930 eine Reihe von Transporten nach Brasilien, Kanada und Paraguay zusammengestellt und in Marsch gesetzt. In einem Schreiben des Roten Kreuzes vom 8. Februar 1930 an das Möllner Lager wird den Verantwortlichen mitgeteilt, daß von Prenzlau 34 Deutschrussen für Kanada nach Hamburg geschickt worden sind (interessanterweise gingen offensichtlich doch nicht alle Transporte über Mölln nach Übersee). Weiterhin findet sich in den Möllner Unterlagen eine Liste der Familien (insgesamt 117 Personen), die am 23. Februar 1930 für Kanada bestimmt waren.

Im Staatsarchiv Hamburg finden sich ebenfalls einige Listen von Deutschrussen, so zum Beispiel auch eine Liste von den bereits am 15. November aus Kiel eingetroffenen Mennoniten. Wahrscheinlich haben diese damit ihre erste Seereise schon hinter sich gebracht.¹⁷

Die Möllner Unterlagen enthalten viele Listen dieser Art, sie verdeutlichen, daß in den Lagern bzw. im Lager Mölln ein permanenter Wechsel von Personen und Familien herrschte, sozusagen ein ständiges „Kommen und Gehen“. Neben diesen Transportlisten liegt in Mölln auch eine tabellarische Übersicht der Transporte nach Südamerika. Darin werden die Schiffe, die Reisedaten und das jeweilige Endziel des Transports genannt. Zum Beispiel ging am 24. Juli der Dampfer „Baden“ von Hamburg nach Brasilien ab, das Endziel des Transportes, der am 13. August Rio de Janeiro erreichen sollte, war die Kolonie Hamonia. Die Transporte für Paraguay werden in der Liste ohne genaue Zielangabe geführt (die Schiffe laufen lediglich Buenos Aires an) und als Endziel des Transports steht Paraguay. Für Brasilien wird zwischen Hamonia und Cuss-Culmey unterschieden. Nach Hamonia zogen die Mennoniten und nach Cuss-Culmey Lutheraner, Katholiken und Baptisten.¹⁸

Mit dem Hapag-Dampfer „Werra“ gingen am 28. April 1930 die letzten Katholiken aus Hammerstein nach Brasilien ab, wie es in einem Brief an das Hamburger Rote Kreuz heißt.¹⁹ Doch obwohl das ganze Jahr 1930 über die Transporte nach Übersee anhielten, erreichte mindestens eine Gruppe noch Deutschland. In einem Brief vom 15. Oktober 1930 wird Bürgermeister Dr. Wolff mitgeteilt, daß voraussichtlich eine Gruppe Deutschrussen, die aus der Sowjetunion über Persien fliehen konnte, nun nach Mölln kommen sollte.²⁰

Dennoch scheint die Weiterführung der Übersiedlungswilligen Fortschritte gemacht zu haben, denn ab Februar 1931 stellte die Reichsfürsorge ihre Arbeit ein. Offensichtlich hatte der größte Teil der Flüchtlinge Deutschland wieder verlassen können. Die weitere Arbeit ging nun ganz in die Hände der mennonitischen Organisation über.

Das Mennonitenheim

Als äußeres Zeichen dieser Wandlung wurde der Name „Flüchtlingslager“ in „Mennonitenheim“ umgewandelt.²¹ Weiterhin sollten ab dem 26. Februar 1931 keine weiteren Flüchtlinge mehr in Mölln aufgenommen werden. Der Bestand des Lagers in Mölln, des Mennonitenheimes, wies für den 21. Januar 1931 folgende Zahlen auf: 371 Mennoniten, 12 Katholiken, neun Adventisten, 11 Lutheraner, zusammen 403 Lagerbewohner.²²

Inwieweit die mennonitische Organisation von öffentlicher bzw. staatlicher Seite unterstützt wurde, läßt sich aus den Möllner Unterlagen nicht ersehen,²³ in Mölln jedenfalls scheint die Zusammenarbeit funktioniert zu haben. Auf Seiten der Mennoniten haben sich insbesondere die Professoren Benjamin H. Unruh (Deutschland) und Harold S. Bender (Goshen, Indiana, USA) hervorgetan.²⁴ Vor allem Unruh engagierte sich sehr stark für die Rußlanddeutschen, dem er sich durch seine eigene Herkunft verbunden fühlte. Im September 1881 wurde er als jüngster Sohn eines Gemeindeältesten auf der Krim geboren. Obwohl er sich später in Deutschland, in Karlsruhe, niederließ, engagierte er sich weiterhin für die Belange der Mennoniten.

Für die Einreise nach Kanada war es notwendig, daß die Augenkrankheit Trachoma, die unter den Glaubensbrüdern in Rußland nicht selten war, vorher auskuriert wurde. Unruh organisierte die Behandlung der infizierten Glaubensbrüder in Atlantic Park bei Southampton. In Mölln befindet sich ein fünfseitiger Brief Unruhs, der vom 3. Oktober 1933 datiert ist.²⁵ Darin liefert er einen „Zwischenbericht“ über die gesamte Lage der Mennoniten, er schreibt über die Situation in Rußland, über die Flüchtlinge und über die Bemühungen um die Flüchtlinge. Er berichtet, daß vom Komitee „Brüder in Not“ insgesamt 24000 Mark bewilligt wurden, die aber bis 1934 reichen sollten. Weiterhin wollte er versuchen, die Auflösung des Mennonitenheims zum 1. Januar 1934 noch etwas aufzuschieben, um die Flüchtlinge, die noch aus Rußland kämen, nicht umkommen zu lassen. Weiterhin schlägt er in diesem Brief vor, daß die Komitees der Mennoniten in den USA und Kanada sich solcher Flüchtlinge, die gerade noch aus Rußland herausgekommen seien, annehmen könnten. Allerdings müßten sie dann auch die Mittel dazu be-

reistellen, denn aus Deutschland sei keine Unterstützung zu erwarten. Schon ab dem 26. Februar 1931 sollte das Mennonitenheim keine neuen Flüchtlinge mehr aufnehmen,²⁶ umgekehrt konnten wohl auch nicht alle Heimbewohner nach Übersee transportiert werden. Der letzte Transport nach Brasilien sollte am 18. Juli 1931 abgehen, denn für weitere Transporte war das Jahr zu weit fortgeschritten. (Merkwürdigerweise findet sich in den Unterlagen eine „Abrechnung über die Ausrüstung des Transportes am 15. September 1931 nach Brasilien“).²⁷

Im Staatsarchiv Hamburg befindet sich im Bestand der Mennonitenkirche Hamburg/Altona eine Abrechnung des Mennonitenheimes Mölln. Mit einem handschriftlichen Vermerk, der offensichtlich von Unruh stammt: „Lieber Otto Schowalter, hier die Generalabrechnung! Dein B. Unruh“²⁸.

Aus dieser Abrechnung geht hervor, daß der ursprüngliche Plan, das Heim bis 1. Mai 1931 zu schließen, nicht eingehalten werden konnte. Die Abrechnung schließt mit der Information, daß zu den Einnahmen aus Spenden und Zuschüssen von 53017 Mark Ausgaben in einer Höhe von 63188,66 Mark hinzukamen. Der Differenzbetrag wurde durch eine telegraphische Anweisung aus Rosthern²⁹ gedeckt.

Trotzdem war das Heim Ende November 1931 nur noch mit 73 Personen belegt.³⁰ Im November 1933 lebten noch durchschnittlich 38 Personen im Mennonitenheim.³¹ Ihr Verbleib ließ sich aus den Archivalien nicht ermitteln, es kann aber vermutet werden, daß sie entweder nach Übersee gingen, wie ursprünglich geplant, oder in Deutschland geblieben sind. 1934 wurde das Mennonitenheim endgültig geschlossen.

Die Möllner Unterlagen enthalten auch einige wenige Hinweise auf die Rußlanddeutschen, die in Deutschland geblieben sind,³² zum Beispiel ein Brief aus Berlin an Dr. Wolff, in dem das Mecklenburgische Gut Stuckwitz erwähnt wird; auf diesem sollten Flüchtlinge angesiedelt werden. Die Gütersloher Zeitung³³ berichtet unter der Überschrift „Das Schicksal der Wolga-Deutschen“, daß 600 Bauern in Deutschland geblieben seien.

Bilanz

In einer Zeit größter Krisen und Umbrüche und der damit verbundenen Belastungen bot neben den mennonitischen Gemeinden und dem Deutschen Reich auch die deutsche Bevölkerung besondere Anstrengungen auf, um „deutschen Brüdern in Not“ zu helfen. Während beispielsweise die mennonitischen Komitees in den USA oder den Niederlanden nicht nur ihren Glaubensbrüdern halfen, sondern gleichzeitig auch den in Not geratenen Nicht-

mennoniten Hilfe zukommen ließen, unterstützte die reichsdeutsche Bevölkerung in erster Linie notleidende „Volksgenossen“, wobei es offenbar nicht weiter wichtig war, welcher Konfession sie angehörten. Das Deutsche Reich wiederum trat hier in seiner Eigenschaft als Vertreter aller Deutschen auf, obwohl die Rußlanddeutschen im völkerrechtlichen Sinne Staatsbürger der UdSSR waren (ihre Zugehörigkeit zur deutschen Minderheit ließ sie zu einer der zahlreichen ethnischen Minderheiten in Rußland gehören). Neben dieser spontanen, humanitären Solidarisierung mit der notleidenden deutschen Volksgruppe bzw. religiösen Gemeinschaft kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der erklärt, was die Deutschen zur Hilfeleistung bewog. Das Motiv ist in den Folgen des verlorenen Ersten Weltkrieges zu suchen. 1918 hatte das Deutsche Reich nicht einfach nur eine militärische Niederlage hinnehmen müssen, sondern auch den Zusammenbruch einer Weltanschauung. Von der einstigen Stärke des Kaiserreichs war nichts geblieben, das Land war wirtschaftlich geschwächt, innenpolitisch völlig verunsichert. Außenpolitisch ohne Bedeutung, mußte das Reich erleben, wie an seinen Grenzen über ethnische Minderheiten abgestimmt wurde, beispielsweise die Frage um Südschleswig, wo die dänische Minorität die Trennung von Deutschland und die Angliederung an Dänemark erreichte, im Westen gingen das Elsaß und Lothringen an Frankreich, Eupen-Malmedy an Belgien. Im Osten des alten Reiches bekam der neugegründete Staat Polen (Kongreßpolen) große, ehemals deutsche Gebiete zugeteilt, Oberschlesien, Posen und fast ganz Westpreußen. Im benachbarten Österreich mußte sich in vielen Regionen der deutsche Bevölkerungsanteil, der bisher dort geherrscht hatte, vor den nun erstarkten slawischen Bevölkerungsanteilen zurückziehen. Es schien fast so, als ob einige der ehemaligen Minoritäten in Deutschland (bzw. Österreich) nun auf Kosten Deutschlands zu Eigenstaatlichkeit gelangten, dafür aber deutsche Minderheiten (Banater Schwaben, Siebenbürger Sachsen, Wolga-Deutsche) vergessen worden seien. Jetzt aber unter dem Eindruck der Geschehnisse in der UdSSR konnte Deutschland der Welt dieses Unrecht vorhalten. Einerseits hatte man zwar den Krieg verloren und war gezwungen, die Kriegsschuld anzuerkennen, aber andererseits bestand hier die Möglichkeit, indem man der Welt dieses Unrecht gegen eine deutsche Minderheit vorführte, sich vor dieser Weltöffentlichkeit bedingt zu rehabilitieren.

Hier kann diese Theorie nicht eingehender erörtert werden, erst weitere Untersuchungen könnten Licht in das momentane Dunkel der Motive bringen. Es bleibt auch die Frage, ob die mennonitischen Organisationen durch ihren großen Einsatz nur ihren Glaubensbrüdern helfen oder vielleicht „gute Deut-

sche“ oder gute Antikommunisten sein wollten und damit bewiesen, gute Staatsbürger zu sein. Schließlich mußten sich die nordamerikanischen Mennoniten während des Ersten Weltkriegs heftige Anfeindungen von den übrigen US-Bürgern wegen ihrer deutschen Herkunft gefallen lassen. Meines Erachtens waren die mennonitischen Organisationen wirklich zuallererst bemüht, ihre Glaubensbrüder zu retten, und so gerieten sie geradezu zwangsläufig in eine antikommunistische Position oder fanden im Schicksal ihrer Glaubensgenossen eine Bestätigung der allgemeinen antikommunistischen Gesinnung im Reich.

Gerhard Hildebrand ließ mir dankenswerterweise das Heft eines Korrespondenten der „Detroit Morning Post“ von 1930 zukommen. Die Bibliotheksstempel zeigen, daß dieses Heft in einer sowjetischen Bibliothek gestanden haben muß. Der Korrespondent Leo Weitz beschreibt darin seine Eindrücke beim Besuch des Lagers Prenzlau. Zusammen mit einer Reihe von „Dokumenten“ wird in diesem Heft ein eindeutig tendentiöses Bild der Auswanderung gezeichnet. Elend und Not erwarteten den Auswanderer demnach in Kanada oder in Südamerika, in der UdSSR dagegen würde es ihm gut gehen, käme er nur zurück. Lediglich durch Lügenpropaganda, gerade auch durch mennonitische Prediger, würden die Bauern zum Verlassen ihrer Heimat getrieben, um im Westen als billige Arbeitskräfte ausgebeutet zu werden. In einem Gesuch an das Präsidium des Zentral-Vollzugskomitees der UdSSR schreibt ein mennonitischer Geistlicher, nachdem er sich und andere Prediger schwerer Verstöße gegen die Sowjetgesetze beschuldigt hat: „Daß die religiöse Propaganda und das Aufstacheln des religiösen Fanatismus der mennonitischen Bauernmassen zur Entfaltung der Emigrationsbewegung sehr viel beigetragen haben, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.“³⁴ Offenbar sollte hier von Seiten der Sowjetunion eine Gegenpropaganda betrieben werden. Damit deutet sich an, daß bei diesen hier kurz skizzierten Ereignissen nicht nur rein humanitäre Motive eine Rolle gespielt haben. Diese offenbar recht komplexen Zusammenhänge bedürfen allerdings noch weiterer Bearbeitung und genauerer Darstellung.

Kurze Bewertung des Möllner Archivmaterials

Bevor ich mich den Archivalien zuwende, möchte ich kurz auf zwei andere Aspekte verweisen. Dem kritischen Leser wird aufgefallen sein, daß manche Angaben ungenau erscheinen (fehlender Vorname oder unpräzise bibliographische Angaben), dahinter steckt keine oberflächliche Recherche,

sondern die Unmöglichkeit, mit den vorhandenen Mitteln zu weiteren Ergebnissen zu gelangen.

Bei der Arbeit zu diesem Aufsatz fiel mir auf, daß das Lager Hammerstein in der Literatur lediglich erwähnt wird, aber weder über seine Lage noch Bedeutung etwas gesagt wurde. Die Orte Mölln und Prenzlau waren relativ leicht zu lokalisieren, Prenzlau zwischen Berlin und Stettin, Mölln zwischen Lübeck und Hamburg, im Kreis Herzogtum Lauenburg. Hammerstein dagegen bereitete einige Mühe, denn weder wurde dieser Ort in schon erschienenen Arbeiten zu diesem Thema lokalisiert, noch wurde direkt etwas über die „Hammersteiner“ Geschichte der Auswanderung veröffentlicht. Im Bestand des Staatsarchivs Hamburg, Auswanderungsamt I, befindet sich ein Zeitungsartikel mit einem Foto des Lagers Hammerstein, die einzige mir bekannte Abbildung. Dieses Bild ist leider von mangelhafter Qualität, weshalb von einem Abdruck abgesehen werden mußte. Heute liegt Hammerstein in Polen und wird Czane genannt, 1929 gehörte die Stadt zum Kreis Schlochau, in der Nähe von Köslin, Stolpe und Schneidemühl.

Über das Flüchtlingslager, also für den Zeitraum von 1929 bis 1934 werden elf umfangreiche Akten (zum Teil mehrere hundert Seiten stark) und ein Manuskript im Archiv der Stadt Mölln aufbewahrt. Es kann von einer guten Überlieferung gesprochen werden, insbesondere, wenn man bedenkt, daß erst Ende 1929 diese Akten begonnen wurden und schon Anfang 1934 die letzte der Akten geschlossen wurde. Allerdings kann diese Überlieferungsdichte auch täuschen, denn neben der hohen Quantität fällt die Qualität der Archivalien unterschiedlich aus. Die Akten setzen sich aus verschiedenen Unterlagen zusammen, dort finden sich kurze Notizen neben langen Briefen und ausführlichen Berichten. Die Archivalien betreffen größtenteils direkte Belange der Lagerverwaltung, es findet sich in den Akten ein ausgedehnter Schriftwechsel zwischen der DRK-Zentrale in Berlin und dem Lager in Mölln über den Zeitpunkt, wann Transporte abgehen sollten, wie diese auszurüsten seien, welche Artikel (Kleidung, Werkzeuge und vieles mehr) im Lager in Mölln gebraucht wurden. Es finden sich dort auch Briefe von Firmen, Vereinen und Privatpersonen, die entweder direkt „Liebesgaben“ oder Geld nach Mölln gespendet und dazu einen Begleitbrief verfaßt haben (wie beispielsweise der Brief der Krummesser Liedertafel von 1848, die gleich im Dezember 1929 18,90 RM spendete) oder ihre Unterstützung anbieten und fragen, was gebraucht würde. Interessant ist auch der Brief des Hamburger Roten Kreuzes vom Januar 1930 über Kleiderspenden. Darin wird über die Spendenaktion Pastor Otto Schowalters von der Mennonitengemeinde berichtet, der seine Lagerbestände nach Mölln und Hammerstein ab-

geschickt hatte. Im Verlauf dieses Briefes wird die Besorgnis deutlich, ob Schowalter in der Lage sei, die Brauchbarkeit der gespendeten Sachen zu prüfen, denn sonst würde diese Arbeit wieder vom DRK geleistet werden müssen (beide Briefe in 4518 SAM). Aus den zahlreichen Listen über die Transporte nach Übersee ließen sich nach Bedarf noch heute einzelne Familienschicksale verfolgen, genau wie aus den Listen über die „Familiensplitter“, also über getrennte Familienmitglieder, die mit Hilfe solcher Listen wieder zusammengeführt werden sollten. Teilweise geben die Listen die sowjetischen Herkunftsorte oder die Herkunftsregion der Auswanderer an, allerdings keineswegs regelmäßig.

Aus den Transportlisten lassen sich in der Regel die Familiennamen, Vornamen, Reiseziel, Schiffsname, Schifffahrtslinie und Reisedatum herauslesen. Zum Thema der Deutschrussen, die in Deutschland bleiben wollten, findet sich ebenfalls eine Liste. Für die Zeit des Mennonitenheimes liegen auch Listen über die noch im Heim wohnenden Personen vor. Es sind also zu allen möglichen Anlässen Listen, Verwaltungsschreiben oder Begleitbriefe in den Unterlagen vorhanden, daneben Briefe ganz anderer Natur. Aus ihnen wurde schon zitiert, doch ließe sich noch, je nach Fragestellung, einiges mehr entnehmen.

Neben diesen Archivalien soll auch das Manuskript „Schicksale der Unteroffizierschule Mölln i. Lbg.“ nicht unerwähnt bleiben, das 1933 von Adolf Thoret geschrieben wurde. Es bietet einen Einblick in die turbulenten ersten Tage des Lagers und berichtet von den vielfältigen Problemen in Mölln, doch bleibt dieses Manuskript andererseits relativ nichtssagend bei der Beschreibung der weiteren Geschichte des Lagers. Problematisch ist hierbei auch der besondere Blickwinkel, den Thoret einnimmt. Am Schluß seiner Abhandlung schreibt er von der Geburtsstunde des Dritten Deutschen Reiches und von der stolzen Freude, diese erleben zu dürfen.

Alles in allem kann gesagt werden, daß im Archiv der Stadt Mölln sehr viele und auch brauchbare Unterlagen liegen, die noch auf ihre Auswertung warten. Abschließend möchte ich aus einem Brief Unruhs vom Oktober 1933 zitieren: „Was da an Sorge getragen werden musste, wird erst das Archiv später offenbaren.“

- 1 Diese elf im Archiv der Stadt Mölln eingelagerten Akten tragen die Signaturen von 4518 bis 4529. Wenn ich im folgenden aus diesen Akten zitiere, dann unter Nennung der Ordnungsnummer und der Abkürzung SAM für Stadt-Archiv Mölln. [Ein Zitat aus der elften Akte (4529) hieße also 4529 SAM]. Ein Zitat aus dem Manuskript von Adolf Thoret wird im folgenden mit MS abgekürzt, zuletzt sei noch auf die Abkürzung StAH für Staatsarchiv Hamburg verwiesen.
- 2 4518 SAM.
- 3 Auch die Bewohner der Lager in Prenzlau und Hammerstein sollten erst von Mölln aus verschifft werden. Für Mölln sprach Nähe zu den Häfen von Hamburg und Bremen.
- 4 Näheres dazu in: Gerhard Hildebrandt, Rußlandmennoniten suchen die Freiheit. Der Aufbruch nach Moskau (1929/30), in: MGBI, 1995, 52. Jahrgang, S.135 ff.
- 5 Ebd., S. 141 (bei einer Addition der von Hildebrandt genannten Zahlen ergibt sich eine Summe von 5689 Deutschrussen).
- 6 Hildebrandt gibt in seinem Aufsatz den Abgeordneten Severin als Reichskommissar an, in der Möllner Zeitung dagegen heißt der Reichskommissar Stücklen. (Leider in beiden Fällen ohne Vornamen).
- 7 Die Stadt Mölln liegt zwischen Hamburg und Lübeck, Prenzlau zwischen Berlin und Stettin und Hammerstein im heutigen Polen. M. Kämmerer (Bearb.), Ortsnamenverzeichnis der Ortschaften jenseits von Oder und Neiße. 3. Aufl., Leer 1980, S. 51.
- 8 4518 SAM.
- 9 MS, S. 20–21.
- 10 Siegfried Kraft, Die rußland-deutschen Flüchtlinge des Jahres 1929/30 und ihre Aufnahme im Deutschen Reich, Halle (Saale) 1939, S. 61.
- 11 MS, S. 34–35.
- 12 MS, S. 37. Kraft dagegen nennt in seiner Dissertation für das Lager Mölln die Gesamtsumme von 46 1/2 Pfennigen, für Hammerstein 46 Pfennige und für Prenzlau sogar 52 Pfennige.
- 13 Conjunktivitis oder Körnerkrankheit, granulöse Bindehautentzündung, infektiöse und außerordentlich hartnäckige Viruserkrankung. Aus: Willibald Pschyrembel, Klinisches Handwörterbuch mit klinischen Syndromen, Berlin 1964.
- 14 4523 SAM.
- 15 4523 SAM.
- 16 4518 SAM: Schreiben vom 11. Januar 1930.
- 17 StAH Bestandsverzeichnis Auswanderungsamt I. Beförderung von sog. Regierungspassagieren (deutschrussische Durchwanderer) 1924–29.
- 18 4520 SAM, Plan der Transporte nach Südamerika.

- 19 4520 SAM, Durchschrift eines Briefes an das Hamburger Rote Kreuz vom 9. April 1930.
- 20 4524 SAM, Brief des DRK Berlin an Bürgermeister Dr. Wolff vom 15. Oktober 1930.
- 21 MS, S. 33 und 4525 SAM.
- 22 4526 SAM: Liste: Personen-Bestand des Lagers Mölln vom 21. Februar 1931.
- 23 Aus einer Abrechnung aus dem Staatsarchiv in Hamburg läßt sich zumindest für den Zeitraum von Februar 1931 bis Juli 1931 entnehmen, welche Organisationen Geld gespendet haben: Mennoniten aus Holland, Westpreußen, Süddeutschland, Hamburg/Altona, das Rote Kreuz. StAH Bestand Mennonitengemeinde Hamburg: Generalabrechnung f. d. Mennonitenheim in Mölln.
- 24 Albert N. Keim, Harold S. Bender 1897–1962, Scottdale, Pa. und Waterloo, Ont., 1998 (bes. S. 375).
- 25 4528 SAM: Zwischenbericht vom 3. Oktober 1933.
- 26 4526 SAM: Schreiben vom 26. Januar 1931.
- 27 4527 SAM, Abrechnung über die Ausrüstung des Transportes am 15. September 1931 nach Brasilien.
- 28 StAH Bestand Mennonitengemeinde Hamburg: Generalabrechnung für das Mennonitenheim in Mölln.
- 29 Keine weiteren Angaben über Rosthern.
- 30 4527 SAM.
- 31 4527 SAM Abrechnung der Verpflegung.
- 32 Es war mir nicht möglich zu erkennen, ob es sich um Mennoniten oder Angehörige einer anderen Konfession handelte.
- 33 4524 SAM, Gütersloher Zeitung, leider ist der Zeitungsausschnitt im Archiv unvollständig und erlaubt keine weiteren Angaben über den Verfasser oder das Datum.
- 34 Leo Weitz: Auswandern? Was ein Amerikanischer Journalist bei den deutschen Auswanderern in Prenzlau sah, hörte und erlebte, Moskau 1930, S. 35.

Lucille Marr

Zeit für Spinnrocken und Spindel

Die Nähzirkel mennonitischer Frauen in Ontario und das Mennonitische Zentralkomitee*

Mennonitische Frauen in Ontario haben eine lange Tradition, sich „Zeit zu nehmen für Spinnrocken und Spindel“.¹ Diese poetische Metapher von Barbara Coffman aus dem Jahr 1965,² die sich auf die Arbeit der *Vineland Mennonite Women's Missionary and Service Association* bezieht, illustriert die Dienste von Frauen innerhalb der weiteren mennonitischen Glaubensgemeinschaft. Die meisten Frauen nähten, und die Nähzirkel waren gleichsam ein einzigartiges Forum, das — mit den Worten der Historikerin Marlene Epp — Frauen ermöglichte, „ihre Spiritualität und ihren Wunsch, Gott und ihrer Kirche zu dienen, sichtbar auszudrücken.“³ Leider wird diese Art des geistlichen Dienstes nur selten von Kirchenführern oder in Geschichtsbüchern erwähnt.⁴ Obwohl feministische Historikerinnen viel dazu beigetragen haben, diese Dimension der Vergangenheit mennonitischer Frauen wieder aufzudecken, haben sie dennoch die Vorstellung einer weiblichen Kultur, die der sichtbaren Arbeit der Kirche untergeordnet war, dadurch verstärkt, daß sie weibliche Einrichtungen wie die Nähzirkel als „Kehrseite“ der Gemeinde oder als „parallele Gemeinden“ verstanden.⁵

Diese Metaphern spiegeln Vorstellungen wider, die in mennonitischen Kreisen weitverbreitet sind. Auf Photographien, die in der Zeitschrift *The Canadian Mennonite* während der fünfziger Jahre veröffentlicht wurden, sieht man beispielsweise gesichts- und namenlose Frauen, die eifrig für wohltätige Zwecke nähen, während Männer als Entscheidungsträger namentlich genannt und in Ausübung verschiedener öffentlicher und politischer Funktionen gezeigt werden.⁶ Die Bilder reflektieren kulturelle Bedeutungsmuster oder Codes zwischen den Geschlechtern, die den Unterbau für das spezifische Machtungleichgewicht in einem patriarchalen System bilden. Männern wurden wichtige Aufgaben zugewiesen, Frauen verblieben unerkannt im Schatten ihrer Ehemänner. Männer trafen Entscheidungen, Frauen dienten leise an ihrer Seite. Diese Gegenüberstellungen tragen jedoch lediglich geschlechtliche Rollenzuweisungen weiter und können die Beiträge von Frauen nicht eigentlich einer Analyse zuführen. Wenn Geschlechtlichkeit ein soziales Konstrukt ist, wie die feministische Historikerin Joy Parr meinte, und wenn „geschlechtliche Identitäten — Männlichkeit und Weiblichkeit — ihre Bedeutung erst in Relation bzw. Abgrenzung zueinander erhalten“,⁷ dann ist

die Untersuchung der Beziehung zwischen den von Männern geleiteten Organisationen und den Nähzirkeln der Frauen eine wesentliche Voraussetzung, um die Geschichte mennonitischer Gewaltlosigkeit und Wohltätigkeitsarbeit gänzlich verstehen zu können. Es muß danach gefragt werden, auf welche Weise Frauen versuchten, ihrer Kirche zu dienen; doch es muß auch untersucht werden, was ihre Wohltätigkeitsarbeit für sie bedeutete und inwieweit ihre Mission eine Unterstützung für die bekannteren männlichen Organisationen, die *Non-Resistant Relief Organization* und das *Mennonite Central Committee* mit Hauptsitz in Akron, Pennsylvania (MCC), darstellte bzw. sie im Gegenzug von diesen unterstützt wurden.

Die meisten Historiker haben die Kategorie Geschlecht (*gender*) bislang nur zögernd in ihre Forschungen einbezogen. Erst kürzlich verwarf Ted Regehr die Bedeutung der Kategorie Geschlecht für die mennonitische Geschichtsschreibung. Im Zusammenhang mit der neuen Sozialgeschichte meinte Regehr 1997, daß grundlegende Themen wie Ausbeutung und Machterhalt der Eliten auf Kosten der Machtlosen, einschließlich des Machtungleichgewichts zwischen den Geschlechtern, auf die mennonitische Geschichte nicht anwendbar seien.⁸ Meiner Ansicht nach wissen wir jedoch noch nicht genug über das Geschlechterverhältnis unter Mennoniten, um zu diesem Schluß kommen zu können. Die folgende Untersuchung der Beziehung zwischen dem Schneiderraum der *Ontario Mennonite Women's Missionary and Service Association* (WMSA) und dem Kanadischen Büro des *Mennonite Central Committee* in Kitchener, Ontario bzw. der Vorgängerorganisation, dem *Ontario Non-Resistant Relief Organization* (NRRO) stellt Regehrs Annahme sicherlich in Frage. Ich bin während meiner Arbeit auf ein Machtungleichgewicht gestoßen, das den Interaktionen zwischen den drei Organisationen zugrundeliegt. Dennoch, um die Einschätzung der Soziologin Rosanna Ng aufzunehmen, scheint es sich um eine gegenseitige Abhängigkeit gehandelt zu haben.⁹

Marlene Epp hat vor einigen Jahren dazu aufgerufen, daß wir „die Geschichte weiblicher Wohltätigkeitsarbeit verstehen müssen, vor allem wie diese zu den größeren, stärker bürokratisierten Hilfsprogrammen der mennonitischen Kirche beigetragen, wenn nicht möglicherweise sogar deren Grundlage gebildet haben.“¹⁰ Das scheint den Gedanken nahezulegen, als wären die Hilfsorganisationen auf die Mitarbeit von Frauen angewiesen gewesen. Für die historische Arbeit sind die Berichte und Erzählungen mennonitischer Frauen über ihre eigenen Institutionen von großer Bedeutung,¹¹ obwohl, wie Gerda Lehner sagt, die Frage danach, „was Frauen machen und denken“, erst in den letzten Jahren gleichrangig neben die Frage, „was Männer machen und

denken“, zu treten beginnt.¹² Als Zeichen für diesen Umschwung hat die *Ontario Mennonite Women's Missionary and Service Commission* die Herausgabe von Lorraine Roths letztem Buch finanziell gefördert. Die Sammlung mit dem bezeichnenden Titel *Willing Service* beleuchtet die Beiträge zahlreicher mennonitischer Frauen aus Ontario auf dem Gebiet der Missionsarbeit, der Sonntagsschulen, Nähzirkel und der Hilfsgüterproduktion. Wie Roth festgestellt hat, wären die Hilfsgüterlieferungen des *MCC* während und nach dem Zweiten Weltkrieg ohne die Mitarbeit von Frauen nicht möglich gewesen.¹³

Während meiner Forschungsarbeit zur Geschichte des Mennonite Central Committee in Ontario (fortan: *MCCO*) begannen mich zunehmend Fragen zu faszinieren, was denn die Frauen dachten und taten, während die Männer damit beschäftigt waren, neue Hilfsstrategien und Programme zu entwickeln, bzw. grundsätzlich am Aufbau neuer Organisationen und Institutionen arbeiteten, und wie sich diese beiden Sphären zueinander verhielten. Die Entwicklung der Hilfsorganisationen in Ontario ist ausgiebig in den Akten der *NRRO* und des *MCC* dokumentiert. Die spärlichen Aktenbestände der *WMSA* und eine Vielzahl von Interviews vervollständigten das Bild und führten letztlich zu dem Schluß, daß das Geschlechterverhältnis eine wichtige Rolle in der Geschichte des *MCC* gespielt hat.¹⁴ Im folgenden soll darauf eingegangen werden, wie dieses Verhältnis die Entwicklung des *MCCO* beeinflusst hat.

Die Beziehungen zwischen den Nähzirkeln und den von Männern geleiteten Organisationen waren komplex. Zunächst scheint es sich um eine gegenseitige Abhängigkeit gehandelt zu haben. Die Vorgängerorganisation des *MCCO*, die *NRRO*, wandte sich an die Zirkel, für die Bedürftigen zu nähen, und die Frauen erbaten sich im Gegenzug finanzielle Unterstützung von den Männern, um ihren Dienst weiterführen zu können. Das Machtgleichgewicht begann sich jedoch zu verlagern, als die Nähzirkel einen Raum einrichteten, in dem die Stoffe von einer eigens dafür eingestellten Kraft zugeschnitten und dann von den Frauen in den örtlichen Zirkeln gekauft, verarbeitet und letztlich wieder an die Hilfsorganisationen des mennonitischen Zentralkomitees zurückgegeben wurden. Dieser geschäftsmäßige Ansatz sollte den Zirkeln schließlich finanzielle Autonomie ermöglichen, und dies markierte einen Wendepunkt in ihrer Beziehung zu *NRRO* und *MCCO*. Die Männer unterstützten die Veränderungen nicht, sie versuchten vielmehr, die untergeordnete Stellung der Nähzirkel aufrechtzuerhalten. Die Frauen hingegen verteidigten die Unabhängigkeit ihres Zuschneideraums. Inmitten dieser Machtverschiebungen wird klar, daß die mennonitischen Wohltätigkeitsorganisationen in Ontario auf die Fertigkeiten der Frauen angewiesen waren, um europäischen Flücht-

lingen während des Zweiten Weltkriegs und anderen Opfern von Krieg und Hungersnöten bis in die siebziger Jahre hinein helfen zu können.

Um die Entwicklungen, die zur Gründung des Schneideraums der Nähzirkel führten, zu verstehen, muß man sich vor Augen führen, daß das Nähen für wohltätige Zwecke eine mindestens einhundertjährige Tradition unter mennonitischen Frauen hatte. Die Nähzirkel ermöglichten es Frauen, sich in den Tagen der ersten Pionierzüge gegenseitig zu unterstützen und auszutauschen, doch sie waren auch ein Weg, sich öffentlich zu betätigen bzw. den Bedürftigen helfen zu können.¹⁵ Im Jahr 1907, als die Mennonitische Konferenz von Ontario und das *Mission Board* mit Sitz in den Vereinigten Staaten eine Missionsstelle an der als das „letzte Loch in der Stadt“ verrufenen Tate Street in Toronto eröffneten, opferten die Frauen aus dem Waterloo County bereitwillig Zeit und Mühen, um auch außerhalb ihrer Gemeinden zu helfen.¹⁷ Manche begannen, sich regelmäßig in ihren Häusern zu treffen, auch in den Kellern der Kirchen, wenn dort keine anderen Versammlungen geplant waren, um Kleidung für die verwahrlosten Kinder, die in der Umgebung der Missionsstelle aufgelesen wurden, anzufertigen.¹⁸

Als Mary Ann Cressman 1916 angeboten wurde, den Vorsitz der Zweigstelle der erst kurz zuvor gegründeten US-amerikanischen *Mennonite Woman's Missionary Society* in Ontario zu übernehmen, war die Nähkreisbewegung in Ontario bereits fest etabliert. Cressman war eine gute Wahl für die Leitung der Zweigstelle in Ontario. Sie hatte bereits einem Nähkreis vorgestanden, der in der *First Mennonite Church* in Kitchener acht Jahre zuvor gegründet worden war, und sie und ihr Ehemann M. C. Cressman, zu der Zeit Schatzmeister des *Mennonite Board of Mission and Charities* in Kanada, nahmen häufig an binationalen Versammlungen teil. Es könnte durchaus auf ihre Initiative zurückgegangen sein, daß im Laden ihres Ehemanns, der als inoffizielles „mennonitisches Zentrum“ galt, Stoffe für die Nähzirkel zum Kauf bereitlagen.¹⁹

Die Nähzirkel in Ontario scheinen nicht über die Grenzen des konventionellen Geschlechterverhältnisses hinausgegangen zu sein. Im Unterschied zu ihren Schwestern in den Vereinigten Staaten, deren Vorstellung von geistlicher Tätigkeit manchem männlichen Oberhaupt als Bedrohung erschien, verblieben Mary Ann Cressman und die Frauen Ontarios im sozial akzeptierten Rahmen. Die Arbeit der im Jahr 1917 ca. zwanzig Nähzirkel wurde vom Vorstandskomitee der Konferenz der Mennonitischen Kirche in Ontario „herzlich“ begrüßt. So schrieb L. J. Burkholder in seiner 1935 erschienenen *Kurzen Geschichte der Mennoniten in Ontario* über die Zirkel: „Zusätzlich zum üblichen Anfertigen von Kleidungsstücken, Steppdecken, etc. statten

sie häufig Krankenbesuche ab, pflegen die Patienten, wo es nötig ist, trösten die Trauernden, geben Speis und Trank an die Armen und vollbringen andere Aufgaben, bei denen hilfreiche Hände gebraucht werden.“²⁰

Es scheint eine stabile Beziehung zwischen den Nähzirkeln und der von L.J. Burkholder und D.W. Heise im November 1917 in Markham gegründeten *Non Resistant Relief Organisation (NRRO)* bestanden zu haben. In die Zeit der intensiven Reisetätigkeit der Präsidentin der binationalen *Women's Missionary Association (WMA)*, Mary Burkhard, fiel auch die Gründung der neuen Hilfsorganisation.²¹ Obwohl die Hauptaufgabe der Nähzirkel die Missionstätigkeit war und die *NRRO* sich vornehmlich mit dem Sammeln von Geldern für humanitäre Hilfe während des Krieges befaßte, gingen doch beide Gruppierungen gleichzeitig über ihre eigentlichen mennonitischen Grenzen hinaus. Noch während Burkhard und Heise die neue Hilfseinrichtung planten, wurde in Markham wieder ein neuer Zirkel ins Leben gerufen. Die *NRRO*, die von diesen beiden Männern ins Leben gerufen und in einer Versammlung in Kitchener im Januar 1918 offiziell gegründet wurde, setzte sich aus Repräsentanten von mennonitischen und Tunkard-Gruppen zusammen. Trotz ihrer Differenzen, arbeiteten diese Männer gemeinsam daran, Geldmittel für Hilfszwecke bereitzustellen, auch als Zeichen guten Willens gegenüber der kanadischen Regierung, die sie vom Militärdienst „freigestellt“ hatte.²² Die Nähkreise, denen vorgeworfen wurde, sich durch ihre Näharbeiten für obdachlose Kinder in Toronto und andere Bedürftige „vorsätzlich über ihre Grenzen“ hinweggesetzt zu haben, leisteten unterdessen einen wesentlichen Beitrag zu den Hilfsaktionen der *NRRO*. Über die Nähzirkel konnten die Mennonitinnen Kleidung und Geld zur Verfügung stellen, das den Kriegsopfern, einschließlich der mennonitischen Siedlungen in Rußland, zugute kommen sollte.²³

Trotz drastischer Gegenmaßnahmen seitens des binationalen *Mennonite Board of Missions and Charities* hielten die Frauen ihre Wohltätigkeitsarbeit aufrecht. Im Jahr 1926, während einer heftigen konservativen Reaktion in der Gegend um Goshen, Indiana, wurde die mittlerweile florierende *WMA* von dem in den USA ansässigen *Mission Board* bewußt übergegangen, indem das *Mission Board* ein eigenes Dreierkomitee einsetzte, welches nun das Sammeln der Näharbeiten für die Missionsstellen übernehmen sollte. Nach zweijährigen Kompetenzstreitigkeiten zwischen miteinander konkurrierenden mennonitischen Frauenorganisationen, willigte schließlich die US-amerikanische *WMA* ein, sich dem *Mission Board* als Hilfsorganisation unterzuordnen. Den kanadischen Nähzirkeln blieb kaum etwas anderes übrig, als sich zu fügen.²⁴ Diese eher hierarchische Ordnung war sicherlich manchen

ein Dorn im Auge, während andere mit diesem neuen Arrangement vielleicht besser zurechtkamen. In ihrer Untersuchung über zeitgenössische konservative Mennonitinnen im Waterloo County fand Janet Billing heraus, daß „die meisten Mennonitinnen sich in diesem Arrangement sicher und geborgen fühlen, obwohl die Geschlechterrollen höchst unterschiedlich sind — Männer also eindeutig die Position des Haushaltsoberhauptes einnehmen“.²⁵ Von den dreißiger Jahren bis zum Ende der sechziger Jahre scheint die Frage, wie mennonitische Frauen in ihrer Rolle als Mütter menschliches Leid lindern könnten, wichtiger gewesen zu sein als die Frage nach ihrem Platz in der sozialen Rangordnung.

Als die *NRRO* sich nun bereitmachte, die Hilfsprogramme des US-amerikanischen mennonitischen Zentralkomitees — „der größten und wichtigsten nordamerikanischen, inter-mennonitischen Hilfsorganisation“²⁶ — zu unterstützen, mußte die Gruppe aus Ontario feststellen, daß die Frauen ihnen bereits voraus waren. Die Nähzirkel mögen nur eine Unterorganisation des *Mission Board* gewesen sein, und das *MCC* und die *NRRO* mögen mit der Mitarbeit der Frauen an ihren Hilfsprogrammen gerechnet haben, doch die Mennonitinnen hatten nicht erst gewartet, bis ihre Kirche ein Hilfsprogramm für Europa ausgearbeitet hatte. Unmittelbar im Anschluß an die Entscheidung der kanadischen Regierung, im Herbst 1939 der britischen Kriegserklärung zu folgen, fragten die Zirkel bei der *NRRO* um Rat an, wie sie Großhandelsstoffe für Näharbeiten beziehen könnten. Die späte Reaktion des *NRRO* muß der Grund gewesen sein, warum die Frauen sich andere Wege an die Öffentlichkeit suchten. So hatten mennonitische Frauen schon Monate, bevor das *MCC* im Oktober 1940 seine Niederlassung in England eröffnete, begonnen, für das Rote Kreuz zu nähen.²⁸

Die *NRRO* sah sich einem Dilemma gegenüber. Um voll an den Hilfsprogrammen des *MCC* mitwirken zu können, mußten sie die Nähzirkel dazu bringen, sich weg von den weltlichen Organisationen wieder den Bemühungen ihrer eigenen Kirche zuzuwenden. Dies bedurfte einiger Überredungskraft. Denn die Näharbeit für das Rote Kreuz schien vielen Mennonitinnen vorteilhaft. Nicht nur, daß über diese Organisation eine Vielzahl von Aufträgen hereinkam, das Rote Kreuz verfügte vor allem bereits über ein funktionierendes Abwicklungssystem. Die Stoffe konnten aus dem Großhandel bezogen werden, und die Ware wurde von der Organisation direkt nach Übersee verschifft. Entschieden sich die Frauen nun, für die *NRRO* zu nähen, hätten sie erst ihre eigenen Materialquellen finden und selbst Wege zur Verschiffung der fertigen Produkte aufzutun müssen.²⁹

S. F. Coffmann, ein seit langem hoch angesehenes Oberhaupt der mennonitischen Gemeinden in Ontario und ein ausgesprochener Befürworter der *NRRO*, wandte sich nun schriftlich an die Vorsitzende der Nähzirkel, Martha Bechtel, und bat sie, die mennonitischen Hilfsprogramme zu unterstützen und voranzutreiben. Mit ihrem „offenen und freundlichen“ Wesen und ihren vielen Jahren im Vorsitz der Nähzirkel war sie für diese Aufgabe bestens geeignet.³⁰ Bechtel, die auch an einem Wohltätigkeitsausschuß der Nähzirkel mitwirkte, nahm in der Folge an den organisatorischen Versammlungen der *NRRO* teil und arbeitete trotz ihrer angeschlagenen Gesundheit im neugegründeten Verschiffungsausschuß mit.³¹ Es war dem Einsatz Bechtels und ihrer Kolleginnen zu verdanken, daß die Nähzirkel in der eigenen Kirchengemeinde als auch die in anderen, der *NRRO* nahestehenden Gemeinden ihre Energien nun wieder mennonitischen Wohltätigkeitsprogrammen zuwandten. Eine langwierige Krankheit zwang Bechtel 1941, von ihrem Amt zurückzutreten, doch zu diesem Zeitpunkt standen die Nähkreise bereits mit voller Kraft hinter den Hilfsaktionen der *NRRO*. Im selben Jahr stellten die Zirkel 13 Paletten und 17 Kisten an Hilfsgütern bereit. Es wurden 1058 Bettdecken, Flanell- und Baumwollquilts und Woldecken im Wert von \$ 793.50 verschifft; dazu kamen Kinder- und Damenbekleidung, Babyausstattung und Seife im Wert von \$ 2356.20.³² Zwischen 1939 und 1942 steuerten die Zirkel ganze vierzig Prozent des beinahe \$ 60.000 umfassenden Gesamthilfsaufkommens der *NRRO* bei.³³

Gladys Goering hat in ihrer Geschichte der Allgemeinen Konferenz mennonitischer Frauen in der Mission darauf hingewiesen, daß die Hilfsanstrengungen während und nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer „goldenen Ära“ der Frauenorganisationen geführt haben.³⁴ Die Arbeit in der Öffentlichkeit gab ihnen neues Selbstvertrauen und das Gefühl, außerhalb des häuslichen Bereichs gebraucht zu werden. Der Rücktritt Martha Bechtels als Vorsitzender der Nähkreise in Ontario konnte die neuentwickelte Dynamik der Zirkel nur für kurze Zeit bremsen. Das Nähzirkelkomitee der *NRRO* war bereit, die Wohltätigkeitsarbeit fortzuführen, und ernannte Clara Snyder, die neue Präsidentin der *WMSA*, zu Bechtels Nachfolgerin.³⁵

Mittlerweile begann die *NRRO* jedoch zu überlegen, ob es denn klug wäre, so viele Hilfsgüter nach England zu verschiffen. Sie hatten sich schon „dagegen verwahrt, bestimmte Kleidungsstücke zu versenden“.³⁶ Seit den zwanziger Jahren hielten sich die Mennoniten in Ontario an eine strenge Kleiderordnung. Ihre Kleidung sollte ihre Trennung von der Welt symbolisieren, die mehr und mehr im Schwinden begriffen war, da sich die Mennoniten zunehmend weniger von ihren Nachbarn unterschieden. Die Kleiderordnung

schrieb einfache Mäntel für Männer vor — obwohl diese meist nur von Predigern und Ältesten getragen wurden. Frauen sollten Kapuzenkleider tragen, mit ärmellosen Schürzen darüber, um ihre weiblichen Formen zu verbergen.³⁷ Am strengsten wurde jedoch auf die Kopfbedeckung der Frauen geachtet. Die schwarze Haube für draußen, zusätzlich zum traditionellen Gebetsschleier, „wurde zu einem Zeugnis der Gemeinschaftszugehörigkeit“. Lorna Bergey, Historikerin, Komiteemitglied und eine der leitenden Persönlichkeiten der Nähzirkel, erinnert sich: „Schon früh in meinem Leben wurde mir klar, daß von den Frauen in meiner mennonitischen Kirchengemeinde erwartet wurde, unsere Nonkonformität mit der Welt durch unsere Kleidung zum Ausdruck zu bringen. (...) in Ontario bezog sich dies zum größten Teil nur auf die Bekleidung der *Frauen*.“³⁸

Der anhaltende Bedarf an gebrauchter Kleidung in den Kriegsgebieten stellte die *NRRO* jedoch vor ein Problem. Man begann sich zu sorgen, daß „die Leute diese Dinge nicht verstehen und daß die Kleidung daher umgeändert werden mußte, bevor sie verschickt wird“.³⁹ War die zusätzliche Arbeit, die es erforderte, die Kapuzenkleider der Mennonitinnen umzunähen, wirklich das einzige Problem oder waren die Männer im Vorsitz der *NRRO* nicht vielmehr deshalb alarmiert, daß, wenn die Frauen erst dazu ermutigt würden, übliche Gebrauchskleidung zu nähen, sie ihre eigene Rolle als Symbole mennonitischer Nonkonformität ablegen würden? Was immer auch die unterschiedlichen Gründe dafür gewesen sein mögen, nun zu überlegen, die Entsendung von materiellen Gütern zugunsten von Geldmitteln aufzugeben, die Lage in Übersee signalisierte weiterhin einen verzweiferten Bedarf an Textilien. So schickten die mennonitischen Frauen bis lange nach dem Krieg gebrauchte Kleidung nach England, wie sie auch schon für örtliche Hilfsaktionen mindestens seit der großen Depression in den dreißiger Jahren Kleidung gesammelt hatten.⁴⁰ Des weiteren, wie Lorraine Roth aufgezeigt hat, „nähten damals die meisten Frauen“; obwohl nicht alle „ausgesprochen freudig darangingen, getan werden mußte es allemal“. Und für manche, wie Leah Weber Cressman und Lena Weber, boten die Zirkel eine Chance, ihre Begabung und Kreativität auszuleben. Zu einer Zeit, als es wenig andere Möglichkeiten für Frauen gab, ihren Kirchen und Gemeinden zu dienen, „wurden (...) die Nähmaschinen (...) gleichsam zu ihren Altären und Kanzeln“.⁴¹ Der Einsatz und der Enthusiasmus der Frauen haben sicherlich entschieden dazu beigetragen, den Hilfsanstrengungen der *NRRO* ihren Schwung zu bewahren.

Die Investition von \$ 200 in eine Zuschneidemaschine im Sommer 1942 sollte sowohl Symbol als auch konkreter Ausdruck dafür sein, daß die Frauen in den Nähzirkeln den Grundsatz der Gewaltlosigkeit ihrer Kirche durch ihre

Wohltätigkeitsarbeit für die Kriegsoffer unterstützten und aktiv mittrugen.⁴² Signalisiert wurde aber auch eine Überschreitung des rein häuslichen Rahmens. Einige Wochen davor während einer Versammlung zum 25. Jubiläum der Nähzirkel hatte sich Mrs. Chester Buschert leidenschaftlich dafür eingesetzt, die Kleider „von Anfang bis Ende“ anzufertigen: „vom Stoffballen zum fertigen Kleid.“ Sie forderte die Mitglieder auf, die Stücke selbst zuzuschneiden, zu nähen und zu verschiffen, und ermahnte sie, „nicht zu ermüden“: „Unsere Aufgabe hat gerade erst begonnen und wächst stetig an“, meinte sie weiter, „denn unsere Arbeit ist von höchster Dringlichkeit.“ Dieser Arbeit sollte eine langfristige Wirkung zukommen, denn sie ermöglichte Frauen den Eintritt in die Arbeitswelt. Als Mütter und Frauen von Kriegsdienstverweigerern sollten ihre Beiträge auch Loyalität zum britischen Commonwealth demonstrieren. An jenem Tag betonte Mrs. David Coffman besonders die Hilfsbedürftigkeit Englands. Sie beschrieb die dortige Arbeit des MCC und forderte ihre Zuhörerinnen auf, sich außerhalb ihres häuslichen Rahmens und der abgewandten Lebenswelt der Mennoniten zu betätigen: „In Anbetracht dessen, was wir der menschlichen Dankbarkeit und der ewigen Liebe schulden — wieviel haben wir getan? Warum haben wir nicht mehr getan? Können wir Christus vor uns stehen sehen?“ Die Frauen wurden aufgefordert, Arbeiterinnen wie die Krankenschwester Edna Hunsperger zu unterstützen, die in ihrer Abschiedsrede ihre baldige Abreise nach England andeutete. Für ihre Arbeit mit Flüchtlingskindern im MCC war der Einsatz der Frauen in der Heimat bis zum Kriegsende unabdingbar.⁴³

Die Zuschneidemaschine, die direkt nach der Versammlung gekauft wurde, verwandelte die Arbeit der Nähzirkel in eine kleine Heimindustrie, die Hilfslieferungen für England bereitstellte. Diese Industrialisierung sollte Kosten kürzen und den Fertigungsprozeß optimieren und beschleunigen, da die Stoffe nun schon fertig zugeschnitten erstanden werden konnten.⁴⁴ Ein Ausschuß wurde damit beauftragt, die passenden Stoffe auszuwählen, außerdem wurde eine Arbeiterin eingestellt, die die Zuschneidemaschine bediente und die für Europa geeigneten Schnittmuster anfertigte, um sicher zu gehen, daß das Endprodukt auch angemessen war. (Dies mag für einen auf Einheitskleidung festgelegten Kreis besonders wichtig gewesen sein). Es bleibt unklar, nach welchen Kriterien die Schneiderin ausgewählt wurde. Da junge Mennonitinnen schon Erfahrung in den Textilfabriken von Kitchener gesammelt hatten, war sich der Vorsitz der Nähzirkel sicher im Klaren darüber, daß in der Industrie die Auswahl der Zuschneider aufgrund ihres Geschicks und Talents erfolgte. Sie könnten auch gewußt haben, daß diese Aufgabe üblicherweise Männern zugewiesen wurde.⁴⁵ Dennoch findet sich kein Beleg dafür,

daß die Schneiderinnen Arbeitserfahrung mitbrachten oder daß der Vorsitz sich an die männliche Leitung der *NRRO* um Unterstützung bei der Bedienung der Maschine gewandt hätte.⁴⁶ Barbara Eby nahm die Herausforderung an und Ida Snyder stellte Platz für den ersten Schneiderraum auf der Farm ihrer Familie am Rand von Kitchener zur Verfügung. In Anerkennung ihrer Arbeit bot man Eby zwei Cents pro Kleidungsstück an. Die örtlichen Zirkel mußten ihrerseits für jedes zugeschnittene Kleidungsstück zweieinhalb Cents bezahlen. Der Rest, also ein halber Cent, wurde vom Schatzmeister des Bezirks für weitere Ausgaben einbehalten.

Auch nach dem Krieg war kein Ende der Hilfslieferungen abzusehen, und das *MCC* mußte seine Anstrengungen in Übersee ausweiten. Über 21 Millionen Europäer waren nach dem Zweiten Weltkrieg ohne Obdach oder vertrieben. Darunter waren etwa fünfunddreißigtausend Mennoniten, die mit den Deutschen aus Rußland gekommen waren; Deutschland wurde in der Folge zu einem Hauptziel der Hilfsbemühungen, und bald wurde eine effizientere nordamerikanische Wohltätigkeitsorganisation benötigt.⁴⁷ Ein kanadisches Büro sollte die Hilfslieferungen, die aus Ontario und dem kanadischen Westen eintrafen, koordinieren und die Anliegen der Mennoniten gegenüber der kanadischen Regierung vertreten.⁴⁸ Die *MCC*-Vertreter in Akron bestimmten Kitchener zum Sitz des kanadischen Hauptquartiers, und im Januar 1944 legte Generalsekretär Orie Miller den Plan folgenden drei Gruppen vor: der *NRRO*, den Nähzirkeln und der Konferenz der historischen Friedenskirchen, die 1939 gegründet wurde, um bei der Regierung für Mennoniten, Brüder in Christus und Quäker den Status von Kriegsdienstverweigerern durchzusetzen.⁴⁹

Ältester C. F. Derstine, der dynamische und charismatische Pastor der *First Mennonite Church* in Kitchener, Ontario, war überzeugt, daß sich das *MCC* nicht über die bereits etablierten Wohltätigkeitseinrichtungen in Ontario hinwegsetzen würde, und bot an, geeignete Räumlichkeiten zu finden. Innerhalb eines Monats hatte sich das *MCC* in einem großen, alten Haus in der King East Street 223 niedergelassen. In unmittelbarer Nähe war ein Güterdepot im zweiten Stock des Gebäudes der Molkerei in Kitchener eingerichtet worden. Cornelius Rempel wurde vom *MCC* zum Direktor des Kitchener Büros bzw. Kleiderdepots ernannt. Seine Frau Marguerite übernahm die Aufgabe der Betreuerin und Clara Snyder, die Präsidentin der Nähzirkel, wurde zur ersten Aufseherin über das Kleiderdepot bestellt.⁵⁰ Man hätte erwarten können, daß diese neuen organisatorischen Aufgaben die Frauen überforderten, doch der Schneiderraum der *NRRO* und *WMSA* lief weiterhin wie gehabt.

Zur Zeit der Einrichtung des *MCC*-Büros in Kitchener war der Zuschneideraum immer noch im Haus von Ida Snyder untergebracht. Der ansteigende Bedarf an Hilfsgütern und eine größere Bekanntheit setzten die Betreiberinnen des Schneideraums jedoch zunehmend unter Druck. Das *Women's Activities*-Informationsblatt, das vom Hauptsitz des *MCC* in Akron während dieser Jahre herausgegeben wurde, hielt die Frauengruppen über den Bedarf in Europa am laufenden. Das Kleiderdepot verließ sich auf die Frauen in Ontario, die „riesigen Flickenberge, die aus der großen Anzahl von eingesandten Kleidern aussortiert werden müssen, unter Kontrolle zu halten“. Gleichzeitig erhielten die örtlichen Frauen Anweisungen, wie sie spezielle Ausstattungspakete für unterschiedliche Altersgruppen — Säuglinge, Kleinkinder, Mädchen und Jungen — zusammenstellen sollten.⁵¹

Obwohl diese Arbeit, die immer noch über den Schneideraum abgewickelt wurde, die Kräfte der Nähzirkel oft bis an ihre Grenzen strapaziert haben muß, zeigt sich hier auch, in welchem Maße Wohltätigkeitsarbeit eine kontinuierliche Chance für Frauen darstellte. Ob sie nun pro abgeliefertem Stück bezahlt wurden oder freiwillig arbeiteten, das Nähen für Bedürftige ermöglichte es Frauen, sich über ihre häuslichen Aufgaben hinaus — wie Küche, Garten, nach den Hühnern und Eiern sehen, dem Management des Haushalts und der Betreuung der Kinder — in der Öffentlichkeit zu betätigen.⁵² Gleichzeitig stellte diese Doppelbelastung jedoch auch beinahe unerfüllbare Anforderungen an viele von ihnen, gerade zu einer Zeit, als das Leben ohnehin schwerer war. Manche hatten die volle Verantwortung für ihre Landwirtschaften inne, da die Väter, Söhne und Ehemänner Ersatzdienst leisteten. Aufgrund der schmalen finanziellen Einnahmen der Regierung traten manche Frauen zu dieser Zeit der nationalen Mobilisierung von Arbeitskräften in die Arbeitswelt ein, andere nahmen Kostgänger auf.⁵³ Dieser zusätzliche Druck führte dazu, daß die Nähzirkel fast von Anfang an Probleme hatten, den Anfragen des *MCC* nachzukommen. Im März 1943, nur acht Monate nach Gründung des Schneideraums, bat Barbara Eby um „Entlastung“ von ihren dortigen Pflichten.⁵⁴ Ida Snyder übernahm ihre Stelle, doch trotz ihrer Liebe zum christlichen Dienst waren auch ihre Kräfte bald erschöpft. Das Sitzungsprotokoll des Schneideraums im Februar 1945 liest sich wie folgt: „die Arbeit scheint eine ziemliche Last zu sein, (...) ebenso ein großer Kostenaufwand. [Snyder] bittet um mehr Hilfe oder gänzliche Entlassung.“⁵⁵ Die Probleme — Platzmangel, ein ungünstiger Standort, unzureichende finanzielle Mittel zum Kauf der Stoffe, die nötig waren, um der Nachfrage gerecht werden zu können, und zu geringer Lohn — zeigen die Schwierigkeiten auf, denen Frauen in einer von Männern kontrollierten Arbeitswelt begegnen.

Der Vorsitz der Nähzirkel war jedoch von der Wichtigkeit ihrer Arbeit überzeugt und wandte sich nun an die *NRRO* um Hilfe. Clara Snyder, die Präsidentin der Nähzirkel und Aufseherin über das Kleiderdepot des *MCC*, berief ein Treffen mit dem Vorsitz der *NRRO* und C.J. Rempel, dem Direktor der *MCC*-Zweigstelle in Kitchener, ein. Die Nähzirkel hatten sich bereits entschlossen, Snyder für ihre bisherigen Dienste weitere \$ 20.00 zu bezahlen und ihren Verdienst pro zugeschnittenem Kleidungsstück zu verdoppeln. Sie hatten ihr auch einen Beratungsausschuß zur Seite gestellt. Was sie nun von den Männern brauchten, waren Kapital und eine größere, zentraler gelegene Räumlichkeit.⁵⁶ Am Ende der Versammlung stimmte die *NRRO* zu, dem Schneiderraum Geld für den Einkauf von Stoffballen zu leihen, und versprach, eine passende Unterkunft für das Unternehmen anzumieten.⁵⁷ Einige Monate später konnten die Nähzirkel die neue Räumlichkeit an der King Street beziehen, günstig gelegen hinter dem von Mennoniten unterhaltenen Buchgeschäft mit dem Namen „Die goldene Regel“ und direkt neben den Packräumen des *MCC*.⁵⁸ Der Einkauf von Stoffballen ging weniger schnell vonstatten. Kriegspreise und Bestimmungen der Handelskammer schrieben vor, daß zunächst die Regierung „dem Vorrecht des Erwerbs einer solchen Menge von Stoffen und anderen Materials, welches die Nähzirkel zur Anfertigung von Hilfsgütern brauchen mögen“,⁵⁹ zustimmen mußte. Diese Zustimmung erfolgte erst ein Jahr später.

Die *NRRO* half den Frauen nicht nur in ihren Verhandlungen mit der Regierung, sie hielt auch ihr Versprechen, den Schneiderraum mit einer Reihe von Krediten zu unterstützen: \$ 200 im Jahr 1946, weitere \$ 1000 im Jahr 1947 und 1948 waren es \$ 1500. Dies ging jedoch auf Kosten der öffentlichen Autorität der Frauen. Der Vorsitz der *NRRO* meinte aufgrund der finanziellen Zuschüsse, das Vorrecht erworben zu haben, die Frauen zu beraten, ihnen in der Auswahl der Bezugsquellen für ihre Stoffe zur Hand zu gehen und sie auf ihren Einkaufsfahrten zu begleiten.⁶⁰ Diese Abhängigkeitsbeziehung, in der die Nähkreise um Geld baten und die Männer so in eine Autoritätsposition rückten, weist auf ein Machtungleichgewicht hin. Um sich in der Öffentlichkeit zu behaupten, benötigten die Frauen die finanzielle Unterstützung der Männer; sie waren ebenso auf die Männer angewiesen, wenn es um die Beschaffung von Gewerbeflächen ging. Dennoch darf auch die Initiative der Frauen nicht übersehen werden. Clara Snyder und der Vorsitz der Nähzirkel wußten, was sie benötigten, um erfolgreich zu sein — Kapital, Räumlichkeiten und die Genehmigung der Regierung —, und sie wußten auch, wo sie sich all das holen konnten.

Kurz nach dem Einzug in die neuen Räumlichkeiten zwangen gesundheitliche Probleme Ida Synder zum Rücktritt. Ihre Tochter Alice trat an ihre Stelle und arbeitete bereits im Dezember vollzeitig als Zuschneiderin.⁶¹ Alice Snyder, eine junge, ledige Frau, schaffte es, dem Schneideraum den Anstoß zu geben, den er brauchte, um ein lebensfähiger Betrieb zu werden. Unter ihrer Leitung und den neuartigen Arbeitsbedingungen, wie etwa der Einführung des Acht-Stunden-Tages, begannen die Absätze zu steigen.⁶² Als sie sich drei Jahre später dazu entschied, die Hilferufe aus Deutschland zu erwidern, sollte sich das Sendungsbewußtsein des Schneiderraums noch verstärken.

Im Jahr 1948 schloß sich Alice Snyder rund dreihundert Hilfswerksarbeitern an, von denen viele bereits über das *MCC* im vom Krieg zerrütteten Europa gedient hatten, darunter zahlreiche junge Frauen. Es überrascht nicht, daß die junge Bauersfrau, die schon zu ängstlich gewesen war, ihre Schulbildung nach acht Jahren weiterzuführen, während ihrer Reise durch das ausgebombte Deutschland einen Kulturschock erleiden mußte. „Sie hatten noch kaum mit dem Wiederaufbau angefangen; die Städte waren Schutthaufen“, erinnert sie sich fünfzig Jahre später. Obwohl sie hauptsächlich Essen und Kleidung verteilte, war ihre Arbeit dort zum Teil auch eine Weiterführung ihrer Tätigkeit im Schneideraum; und obwohl ihre Aufgaben den häuslichen Bereich eigentlich nicht überschritten, stärkten sie doch ihr Selbstbewußtsein. Für Alice Snyder und viele andere junge Frauen damals war der Ruf nach Europa auch ein Abenteuer, das einen gewissen Status mit sich brachte und eine breitere Weltsicht eröffnen konnte.⁶³ Obwohl der Schneideraum unter Alice Synders Abwesenheit litt, wirkte sich ihre Erfahrung letztlich positiv auf die Organisation aus.

Während Snyders Aufenthalt in Deutschland hatte der Schneideraum Schwierigkeiten, eine Zuschneiderin zu halten. Drei Frauen versuchten sich daran, doch keine blieb länger als ein paar Monate.⁶⁴ Der Vorstand der Nähkreise begann sich zu fragen, ob sich der Erhalt des Schneiderraums überhaupt noch lohnte. John Unrau hat in seiner Geschichte des *MCC* darauf hingewiesen, daß im Jahr 1950 „die großangelegte Hilfsgüterverteilung bereits am Abflauen war.“⁶⁵ Die Weiterführung der Geschäftsstelle des *MCC* in Kitchener war fraglich geworden und der Vorstand der Nähzirkel zog die Schließung des Schneiderraums ernsthaft in Erwägung.⁶⁶ Doch Alice Snyders Vortrag auf der jährlichen Versammlung der Nähkreise scheint die Stimmung wieder gewendet zu haben. Ihre ausführlichen Schilderungen des anhaltend großen und dringlichen Bedarfs an Hilfsleistungen hatten bei ihren Zuhörerinnen wieder neue Energien und Zuversicht geweckt. Snyders Enthusiasmus half, das Selbstvertrauen wieder aufzubauen, das die Mennonit-

innen durch ihren Dienst an Kriegsopfern erworben hatten.⁶⁷ Sie hatten sich über die Grenzen des sozialen und religiösen Rahmens hinausbewegt, der ihre Arbeit auf die private Sphäre beschränkte und sie unter das „Banner der Nonkonformität“ drängte. Mit einer auf Erfahrung gründenden Sicherheit erkundigte sich der Vorstand der Nähzirkel nun beim MCC nach der Zukunft der Zweigstelle in Kitchener, da sie mit einer Fortsetzung der Arbeit recheneten; er begann auch, die Finanzen des Schneideraums wieder zu ordnen. Welche Ware war gekauft worden? Was fehlte in den örtlichen Zirkeln? Welche Kreise unterstützten ihr Vorhaben?

Unter der starken Führung von Margaret Brubacher, der neuen Vizepräsidentin der Nähzirkel, faßte der Vorstand am 5. April 1951 einen Beschluß, der Schneideraum würde nicht nur überleben, sondern seinen Betrieb sogar erweitern. Der Vorstand handelte sogleich einen Vertrag mit der Besitzerin des Gemischtwarenladens im nahegelegenen Floradale, einer Mrs. Miller, über den Ankauf von Großhandelsware aus. Mit Millers Angebot, „Großhandelskosten plus einen Cent für den Versand“, war das Geschäft besiegelt.⁶⁸ Darauf aufbauend, daß sie mit vollen Regalen besser auf die Anforderungen der Bedürftigen reagieren konnten als durch Sammlungen in letzter Minute⁶⁹, beschloß das Schneideraumkomitee, die Vermarktung ihrer Produkte und Dienstleistungen voranzutreiben. Sie begannen, zugeschnittene Teile bei Nähkreis-Workshops auszustellen; sie kauften Konfektionskleidung und andere Großhandelsposten und lagerten sie, um sie an die örtlichen Nähkreise weiterzuverkaufen: Flanell-, Woll- und Baumwollstoffe in großen Mengen für Decken und Bettüberwürfe und Konfektionsartikel wie Kinderhosen oder -pullover ermunterten die Frauen der Umgebung, sich an der Weihnachts-sammlung des MCC in Form von sog. „Weihnachtsbündeln“ zu beteiligen. Der Schneideraum warb für seine Dienste mit Anzeigen in Gemeinde- und Missionszeitschriften, sowie im *Women's Activities Letter* des MCC.⁷⁰ Diese Initiativen brachten ein rasches Wachstum mit sich. Die Aufträge kamen regelmäßig von Zirkeln in der eigenen Kirchengemeinde und auch von Frauen aus anderen Friedenskirchen herein, manche wurden direkt über den Schneideraum abgewickelt, andere über das MCC-Büro.⁷¹

Die Expansion brachte aber auch immer wieder eine Überlastung der Arbeiterinnen und Liquiditätsprobleme mit sich. Anfang 1952 protestierte die Zuschneiderin Twilah Snyder, daß „die zusätzliche Arbeit ihre Kräfte übersteige“. Obwohl die Produkte rasanten Absatz fanden, war darüber hinaus auf Grund der niedrigen Gewinnspanne nie genug Geld für den Einkauf bzw. die Lagerung der Stoffe vorhanden, um der stärker werdenden Nachfrage auch gerecht werden zu können. Die Einstellung von Teilzeitkräften würde schon

für Abhilfe sorgen.⁷² Alice Snyder hatte seit ihrer Rückkehr aus Deutschland vor zwei Jahren schon halbtags im Kleiderdepot des *MCC* gearbeitet, und sie war auch bereit, den Rest des Tages oben im Schneiderraum mitzuhelfen. Was die Finanzierung anbelangte, so half zunächst eine Schenkung im Wert von \$ 400 aus dem Nachlaß von Ida Bauman, die Zeit ihres Lebens eine treue Unterstützerin des Schneiderraums gewesen war, doch es wurde mehr gebraucht.⁷³ Wo lag die Lösung? Die Nähzirkel wandten sich, wie sie es schon früher getan hatten, um Unterstützung an die *NRRO*. Im Frühling 1953 handelten sie einen „Kapitalvorschuß im Wert von \$ 2000“ aus, „(...) der nur zurückgegeben werden brauchte, (...) wenn nicht mehr benötigt.“⁷⁴

Dieser „Kapitalvorschuß“ sollte zum letzten Darlehen werden, das der Schneiderraum aufnehmen mußte. Das Verhältnis des Schneiderraums zum *MCC* florierte unter der fähigen Leitung von Alice Snyder, und in Zusammenarbeit mit dem neuen Direktor, der sich einer Vielzahl von Initiativen gegenüber offen zeigte, begann sich auch die Gewinnspanne zu steigern. Harvey Toews, der im Jahr davor zum Direktor des *MCC* in Kitchener ernannt worden war, rückte den Schneiderraum zunehmend in die Augen der Öffentlichkeit. Toews schlug den Frauen vor, ihr Unternehmen vom zweiten Stock hinter dem *MCC*-Gebäude in den ersten Stock umzusiedeln, und so begannen die Frauen im Kontext mennonitischer Hilfsorganisationen stärker an Profil zu gewinnen; für den außenstehenden Beobachter war es aufgrund dieser Veränderungen nun tatsächlich schwierig, die Arbeit des Schneiderraums von der des *MCC* zu unterscheiden.⁷⁵ Ein Zeitungsartikel, der im Herbst desselben Jahres sowohl in *The Canadian Mennonite* als auch im *Kitchener-Waterloo Record* erschien, bestätigt diese Annahme. Der beträchtliche Anteil an Kleiderspenden in den mennonitischen Hilfslieferungen für die neuentstandenen Kriegsgebiete — Korea, Jordanien und Mitteleuropa — wird in dem Artikel den Frauen gutgeschrieben: „Manche [Kleidungsstücke] sind neu, manche gebraucht, doch alles ist in gutem Zustand, überprüft und ausgebessert von Mennonitinnen aus dem Bezirk Kitchener.“⁷⁶

In ihrer Doppelrolle als Aufseherin im Kleiderdepot des *MCC* und als Mitarbeiterin im Schneiderraum der Nähzirkel koordinierte Alice Snyder die große Zahl von Freiwilligen, um neue Kleidung zu nähen bzw. die alten Stücke auszusortieren. Das bedeutete oft, die geschickteren Arbeiterinnen diplomatisch der Tätigkeit im Schneiderraum zuzuführen, wo ein gewisser Sachverstand im Umgang mit der Schneidemaschine oder im Verkauf erforderlich war, und die anderen mit dem Packen und Sortieren der Kleidung zu beschäftigen, ohne Unzufriedenheit aufkommen zu lassen.⁷⁷ Snyders stabile Arbeitsbeziehung mit Toews trug auch dazu bei, das Verhältnis des *MCC*

zu den Nähzirkeln zu verbessern. Unter Snyders Leitung — so Florence Shantz, Sekretärin der WMSA — „verbesserten sich die Bedingungen für die Zusammenarbeit“. Die Beziehung zwischen den beiden Organisationen war wichtig. Florence Shantz erzählt: „Die Leute aus allen Friedenskirchen brachten ihre Hilfsgüter zum Kleiderdepot des MCC und gingen dann zum Schneideraum, um Stoffe für weitere Näharbeiten zu kaufen.“⁷⁸ Auf dem Höhepunkt des Projekts in den späten fünfziger Jahren stellte der Schneideraum Material für beinahe 3000 „Weihnachtsbündel“ zur Verfügung, des weiteren Bündel für Leprakranke, Babyausstattungen, Schulausrüstungen, Verbandskästen, Nähsets und Bettwäsche.⁷⁹ Aufgrund der hohen Verkaufszahlen konnte der Schneideraum 1951 Waren im Wert von \$ 21.000 einkaufen, sieben Mal so viel wie im Jahr 1946.⁸⁰

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen hatte die *Ontario Mennonite Women's Missionary and Service Auxiliary* (WMSA), wie sie damals schon hieß, und der Vorstand bzw. die Belegschaft ihres Schneideraums um die Mitte der fünfziger Jahre ein immer stärker werdendes Gefühl der Selbstsicherheit und Kontrolle erworben.⁸¹ Durch den gesteigerten Verkauf und erhöhte Einnahmen begann sich, trotz immer noch minimalen Profits, bald Kapital anzusammeln. Schon im Herbst 1954 hatte das Schneideraumkomitee versucht, den von der NRRO ausgelegten „Kapitalvorschuß“ zurückzuzahlen. Manche empfanden die Zurückweisung ihres Angebots wohl als herablassend.⁸² Vielleicht war, wie dies Lorna Bergey, eine Geschäftsfrau und damals im Vorsitz der WMSA, nahelegt, die männliche Leitung der NRRO „nicht daran gewöhnt, Frauen etwas in diesem großen Ausmaß leiten zu sehen“. Was auch immer der Grund gewesen sein mag, vier Jahre später, als sich aufgrund einer Steuerrückzahlung eine beträchtliche Summe in den Kassen des Schneideraums anzuhäufen begann, änderte die NRRO ihre Meinung. Sie war jedoch immer noch „schockiert“, als das Schneideraumkomitee, wie versprochen, das Darlehen zurückzahlen und für die Miete selbst aufkommen konnte.⁸³ In Bergeys Worten: „Es erschien den Leiterinnen des Schneideraums keine gute Geschäftspraxis zu sein, ein ausstehendes Darlehen von \$ 3300 in den Büchern weiterzuführen, während auf der anderen Seite ein beträchtlicher Gewinn verzeichnet wurde. Zum Erstaunen der Mitglieder der NRRO wurde die Summe vollständig zurückgezahlt.“⁸⁴

Zu diesem Zeitpunkt begannen unter einigen Mitgliedern des WMSA-Vorstands bzw. des Schneideraumkomitees Zweifel aufzukommen, ob das Projekt nicht mittlerweile, in ihren eigenen Worten, „ein zu umfangreiches und zeitraubendes Geschäft für dieses Komitee geworden war“. Als Alice Snyder 1958 einem weiteren Ruf nach Übersee, diesmal nach Jordanien, folgte,

drängten sie danach, mit dem *MCC* Verhandlungen über „die Verantwortlichkeit und Aufsicht über den Schneideraum“ aufzunehmen.⁸⁵ Es gibt keinen klaren Beleg dafür, daß sich die Frauen in dieser Sache tatsächlich an das *MCC* gewandt hätten. Es fällt jedoch auf, daß der Schneideraum von den Hilfsorganisationen als Selbstverständlichkeit betrachtet wurde. Weder in den Aufzeichnungen der *NRRO* während dieser Zeit noch in den Akten des *MCC* fand der Schneideraum Erwähnung.⁸⁶

Auf Seiten der Frauen begann die Zeit der Zweifel wieder vorüberzuziehen. Zwei neue Arbeiterinnen stellten sich in den Dienst der guten Sache, und eine neue Lohnregelung deutet auf ein gestärktes Selbstbewußtsein hin. Lorretta Witmer und Leona Schmitt wechselten sich in den folgenden 15 Jahren gegenseitig in der Position als Aufseherin bzw. Zuschneiderin ab.⁸⁷ Schmitts geschäftliche Ausbildung und ihre Erfahrung als Schatzmeisterin der *WMSA* trugen zum anhaltenden Erfolg des Schneideraums bei. Neben den Lieferungen an Hilfsorganisationen stellte der Betrieb nun auch zugeschnittene Stoffe für eine Reihe anderer lokaler Unternehmungen zur Verfügung, darunter das neue Projekt des *MCC*, die *Ailsa Craig Boys' Farm*⁸⁸ und andere neue mennonitische Institutionen, wie das *Fairview Mennonite Home*, ein Altersheim, oder die mennonitische Schule Rockway in Kitchen. Der Schneideraum verkaufte nun neben Stoffen auch Webteppiche, Seife, Textilfarben, Bettlaken für Kinder, Babydecken, Babypuder, Sicherheitsnadeln, Handtücher und Waschlappen. Damit kamen natürlich auch neue Verantwortungen und Aufgaben auf die Leiterinnen zu, denn die neu ins Sortiment aufgenommenen Waren mußten unterschiedlich verbucht bzw. versteuert werden. In Anerkennung von Schmitts Ausbildung und ihren geschäftlichen Fähigkeiten bot die *WMSA* ihr 1959 einen Stundenlohn von 75 Cents an, anstelle der bisherigen stückweisen Bezahlung. Als im Jahr darauf zum ersten Mal „Schwestern“ und nicht wie bisher männliche Buchhalter mit der Prüfung der Bücher beauftragt wurden, entwickelte sich immer mehr ein Gefühl von Eigenständigkeit.⁸⁹

In einem kontinuierlich expandierenden Unternehmen konnte die Frage nach geeigneteren Räumlichkeiten nicht ausbleiben. Der drei mal sieben Meter große Raum war zu klein für den Betrieb geworden. Das Gebäude war baufällig und die Frauen hatten es satt, unter solch beengten Bedingungen zu arbeiten. Die Beheizung war unzulänglich und der Boden immer kalt; die Abdichtung des Hauses war so schlecht, daß „das Wasser während heftiger Regenfälle hineinsickerte und die am Boden gelagerte Ware ruinierte“. Das Komitee war sich einig, daß ein Umzug unbedingt nötig war. Man brauchte zusätzliche 150 Quadratmeter, „gut beheizt (...) und mit dem Anrecht auf

zusätzliche Lagerräume während der Weihnachtssammlung“.⁹⁰ Zur selben Zeit wurde unter den Männern über ähnliche Veränderungen nachgedacht. Auf der jährlichen Versammlung der *NRRO* im Jahr 1962 forderte das Versandkomitee die Errichtung eines neuen Gebäudes für die Büroräume des *MCC* „mit genügend Platz für die Verarbeitung, Lagerung und Versendung von Hilfsgütern“. Obwohl der Schneiderraum mittlerweile in relativer Unabhängigkeit zur *NRRO* operierte, scheint er doch auf Grund der räumlichen Nähe zum *MCC*-Büro und seiner Beiträge zur Wohltätigkeitsarbeit des *MCC* zu einer Institution geworden zu sein. So schloß der Plan auch einen Schneiderraum mit ein.⁹¹

Das bedeutete jedoch nicht, daß die Frauen zur Mitarbeit im neugegründeten Planungs- und Bauausschuß aufgefordert worden wären. Die Abwesenheit der Frauen im Entscheidungsprozeß über das neue Gebäude und später in der Entwicklung neuer Institutionen war auffällig. Hier zeichnet sich eine Veränderung im Vergleich zu den Vorjahren ab, als die *NRRO* und das *MCC* die Nähzirkel noch zu ihren Versammlungen mit eingeladen hatten. Das Baukomitee verließ sich nunmehr auf den Direktor des *MCCO*, Harvey Taves (der mittlerweile seinen Namen von Toews auf Taves hatte ändern lassen), um als Vermittler aufzutreten. Taves verständigte sich mit den Frauen und legte ihre Forderungen und Anfragen dann dem nur aus Männern zusammengesetzten Planungsausschuß vor. Am 15. Mai 1963 beispielsweise traf er sich am Morgen mit dem Schneiderraumkomitee und stattete am Nachmittag dem Planungsausschuß Bericht ab. Er handelte die Miete für das neue Gebäude mit den Frauen aus und wies sie darauf hin, daß sie für Einrichtung und Ausstattung selber aufkommen mußten. Die Frauen wiederum baten Taves, dem Planungskomitee ihr Mißfallen über den Entwurf für den Schneiderraum mitzuteilen.⁹²

Die Vorfälle um die Errichtung des neuen Hauptgebäudes weisen auf eine Veränderung im Verhältnis der *WMSA* zu *NRRO* und *MCCO* hin. Trotz der engen Verbindung zwischen den von Frauen geleiteten Institutionen und denen der Männer, scheint bis Mitte der sechziger Jahre eine deutliche Trennung der beiden Bereiche entstanden zu sein. War es die Institutionalisierung der Hilfsprogramme oder aber die größere Unabhängigkeit des Schneiderraums, die zu dieser Spaltung führte?⁹³ Sicherlich schätzte die männliche Leitung die wichtige Arbeit, die die Frauen im Kleiderdepot bzw. im Schneiderraum verrichteten; dennoch scheint den Verantwortlichen an weiblicher Mitarbeit bei der Entstehung des *MCC* wenig gelegen gewesen zu sein. Die Abwesenheit der Frauen in den Einrichtungen des neugegründeten *MCCO* ist — ähnlich wie bei der Planung des neuen Hauptgebäudes — auffällig.

Die *NRRO*, die Konferenz der historischen Friedenskirchen, die mennonitische Katastrophenhilfe, *Ailsa Craig Boys' Farm*, auch die anderen neuen Projekte des *MCC*, die in Ontario unter der Leitung von Harvey Taves entstanden waren, gehörten alle zur neuen Organisation, nicht aber die Bereitstellung von Hilfsgütern: Das Kleiderdepot verblieb fest in der Hand von Direktor Taves, während der Schneiderraum weiterhin eine separate Unterorganisation der *WMSA* war.⁹⁴ 1966 wurden auf der jährlichen Versammlung des *MCCO* eigene Sitzungen für Frauen mit weiblichen Vortragenden eingeführt, was die Trennung der beiden Sphären weiter vertiefte. Auf diesen Sitzungen trafen die Frauen nun auch auf Menschen wie Irene Bishop, die lange Jahre für das *MCC* gearbeitet und in Deutschland und Algerien gedient hatte. Die Versammlungen der Frauen wurden jedoch auf denselben Termin wie die Geschäftssitzungen des *MCC* angesetzt, und das bedeutete, daß die Repräsentantinnen der *WMSA* bei der Entscheidungsfällung nicht anwesend sein konnten. Dies ist um so erstaunlicher in Anbetracht der Tatsache, daß die ersten weiblichen Delegierten bereits 1959, also sieben Jahre zuvor, an den Sitzungen der Mennonitischen Konferenz von Ontario (eine kirchliche Organisation) teilgenommen hatten.⁹⁵

Vielleicht haben die Frauen ihre Unabhängigkeit von den unter männlicher Leitung stehenden Organisationen sogar als Erleichterung empfunden, dennoch — wie dies auch in anderen Institutionen der Fall war — wurde dem Bereich der Frauen innerhalb der neuen Ordnung des *MCC* eine klar untergeordnete Rolle zugewiesen. Harvey Taves bot Alice Snyder, die nun schon seit Jahren die Hilfsgüterproduktion koordiniert und beaufsichtigt hatte, einen Posten als seine Sekretärin an.⁹⁶ Trotz fehlender Ausbildung auf diesem Gebiet scheint Snyder ihre organisatorischen Fähigkeiten im Büro des *MCC* ebenso erfolgreich umgesetzt zu haben wie zu ihrer Zeit im Kleiderdepot und im Schneiderraum.⁹⁷ Auch nach Taves' plötzlichem Tod im Mai 1965 arbeitete Snyder in ihrer Position als Sekretärin weiter, bis sie sich 1969 dazu entschloß, eine Stellung als Köchin für das *Craigwood Group*-Heim in London, Ontario, anzunehmen.⁹⁸

Trotz ihrer untergeordneten Rolle war die *WMSA* doch bereit, an der Seite der neuen Organisation weiterzuarbeiten. Sie bezahlte die Miete für ihre Räumlichkeiten im neuen Gebäude an das *MCCO*.⁹⁹ Für die Ausstattung und Einrichtung des Schneiderraums kam sie selbst auf, überwies einen monatlichen Betrag von \$ 40 für Benzin an das *MCCO* und beteiligte sich zur Hälfte an den Telefonkosten für das neue *MCCO*-Büro. Die Miete für den Schneiderraum, jährlich \$ 1000, und ein „zinsfreies“ Darlehen über \$ 2000 trugen sicherlich zu einem bedeutenden Teil dazu bei, das neue Gebäude in der



Mennonitische Frauen aus Gemeinden der Umgebung bereiten Kleidung für den Versand nach Europa vor. Gearbeitet wird im Gebäude des Mennonitischen Zentralkomitees in Kitchener, Ontario. Das im Jahr 1959 aufgenommene Photo gehört zum Bestand der Photo Database des Mennonite Historical Archives of Ontario am Conrad Grebel College in Waterloo, Ontario, Kanada.

Anfangsphase über Wasser zu halten.¹⁰⁰ Zusätzlich stellten der Schneideraum bzw. das Kleiderdepot weiterhin Freiwillige ein, die sich um das Ausbessern der Kleider und die Vorbereitung für den Versand kümmerten. Das Arbeitspensum der WMSA nahm weiter zu. Zumeist waren es immer noch Freiwillige, die unter der Aufsicht einer bezahlten Kraft das Unternehmen am Laufen hielten, und im Juli 1964 entschloß sich das Schneideraumkomitee, Leona Schmitt für ihre geschäftsführenden Tätigkeiten mit einem neuen Titel auszuzeichnen: sie war nun nicht mehr lediglich Mitarbeiterin, sondern offizielle „Supervisorin“ des Betriebs. Diese neue Position brachte eine Gehaltserhöhung auf \$ 35 pro Woche und drei Wochen bezahlten Urlaubs mit sich.¹⁰¹

Der neue Titel war ein Zeichen der Anerkennung von Schmitts Fähigkeiten bei der Bewältigung der verschiedensten Aufgaben: Sie überwachte nicht nur die Produktion von riesigen Mengen an zugeschnittenen Stoffen, sondern koordinierte auch den Verkauf von kleinen Mengen und beaufsichtigte die Hilfskräfte und Freiwilligen. Gemeinsam mit dem Schneideraumkomitee entschied sie darüber, wieviel Stoffe nötig waren, um das umfangreiche Warenangebot, das mittlerweile vom MCC nachgefragt wurde, auch auf Lager zu haben, und wo sie den günstigsten Preis dafür bekommen konnten. So fuhr Schmitt auch nach Toronto, um die vielen benötigten Stoffballen einzukaufen. Der Erfolg des Unternehmens hing von den zahlreichen Freiwilligen ab, die zum Teil bei den monatlichen Treffen der örtlichen Zirkel nähten, doch zumeist von zu Hause aus arbeiteten. Daher arbeitete Schmitt auch mit dem Schneideraumkomitee zusammen, wenn es um den Vertrieb und die Überprüfung der fertigen Stücke ging, und wies die Näherinnen diplomatisch auf etwaige Mängel hin.¹⁰²

Die harte Arbeit der Frauen auf dem Gebiet der Hilfsgüterproduktion wurde zwar von den Vertretern des MCC anerkannt, doch in öffentlichen Erklärungen zwischen dem Kleiderdepot und dem Schneideraum kein Unterschied gemacht. Manchmal wurde auf den Jahresversammlungen des MCCO beispielsweise über die freiwilligen Arbeitsstunden der Frauen berichtet. Im Jahr 1965 lobte Direktor Dan Zehr die Arbeit der Frauen in der Bereitstellung der sog. „Weihnachts- und Lepra-Bündel“ und den anderen tausenden Pfund an Kleidung, und 1967 hob Direktor Doug Snyder hervor, daß die Frauen 820 freiwillige Arbeitstage abgeleistet hätten. „Ein besonderer Dank“ ging an die „zahlreichen Frauengruppen aus den verschiedenen Gemeinden in Ontario, die zum Hilfszentrum gekommen waren, um das nötige Ausbessern der gespendeten Kleidungsstücke vorzunehmen“, doch in keinem der Berichte wurde der Schneideraum jemals erwähnt.¹⁰³ Die Supervisorin des

Schneideraums erhielt des weiteren kein Recht auf Vorsprache bei den Jahresversammlungen des *MCCO*. Der Vorstand der *WMSA* und die Supervisorin des Schneideraums mußten andere Wege finden, um auf ihre Identität, ihre Mission und ihre Beziehung zum *MCC* aufmerksam zu machen: über jährliche Treffen, die *WMSA Voice* und eine neue monatliche Publikation des *Mennonite Mission Board of Ontario* in Zusammenarbeit mit dem *Western Ontario Mennonite Mission Board: der Ontario Mennonite Evangel*. Letzterer wurde von Dorothy Swartzentruber herausgegeben, einem Mitglied der *WMSA*, die sich lange Jahre in der Kirche engagiert hatte und die der Sache des Schneideraums wohlwollend gegenüberstand.¹⁰⁴

Diese Öffentlichkeitsarbeit scheint erfolgreich gewesen zu sein, da hunderte von Frauen weiterhin zu Hause oder in ihren Zirkeln nähten und stickten; während andere, wie Salome Martin Bauman aus der mennonitischen Gemeinde St. Jacob und Naomi Shantz Good aus der Gemeinde Blenheim, zum *MCC*-Zentrum reisten, um für das Kleiderdepot bzw. den Schneideraum zu arbeiten. Die Frauen haben sich dieser Beschäftigung wohl auch aus sozial-kommunikativen Gründen gerne zugewandt. Bauman und Good waren schon von Kindertagen an befreundet und erlebten nun ihre „goldenen Jahre“. Die Arbeit bot jedoch weit mehr als sozialen Austausch. Sie war für viele Freiwillige eine reizvolle Herausforderung und eine Möglichkeit, sich kreativ-schöpferisch zu betätigen. Naomi Good hatte Freude daran, die Kleiderberge zu sortieren und zu bestimmen, welche Ausbesserungsarbeiten nötig und welche Stücke unbrauchbar waren.¹⁰⁵ Bauman nahm oft alte Kleidungsstücke nach Hause mit und „nähte sie um zu hübschen Trägerkleidchen“. Frauen wie diese waren es auch, die zahllose Stunden im Schneideraum mithalfen. So trugen sie die zuzuschneidenden Stoffschichten zusammen (siebzig einzelne Lagen konnten gleichzeitig zugeschnitten werden), überprüften die Kleiderbündel, die von den Mennonitinnen aus der Umgebung gebracht wurden, auf ihre Qualität und nahmen die zugeschnittenen Stoffe zum Vernähen nach Hause, um sie bei ihrem nächsten Freiwilligeneinsatz wieder abzugeben.¹⁰⁶

Unter der Leitung von Leona Schmitt erreichte der Schneideraum wohl seinen Höhepunkt. Im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen während der späten sechziger und frühen siebziger Jahre sollten sich auch der Auftrag und das Selbstbild der *WMSA* wandeln. Da der Bedarf an Hilfsgütern in Übersee stetig zurückging, begann die *WMSA*, sich den neuen Initiativen und Programmen des *MCC* zuzuwenden. Im Jahr 1962 rief Edna Byler, die Frau eines US-amerikanischen *MCC*-Vertreters, das sogenannte „Selbsthilfe-Programm“ (*Self-Help Program*) ins Leben. Der *WMSA*-Zweig in Ontario tat sich mit den Amerikanerinnen und anderen Kanadierinnen zusammen, um

Handarbeiten für Frauen aus der Dritten Welt zu verkaufen.¹⁰⁷ Fünf Jahre später wandte sich Margaret Brubacher, die mitgeholfen hatte, den Schneiderraum auf die Beine zu stellen, einem neuen Projekt zu, das Geldmittel für Hilfsaktionen in Übersee bereitstellen sollte. Die Frauen des *WMSA* folgten ihrem Beispiel und begannen ebenfalls, den *Ontario Relief Sale* (Wohltätigkeitsverkauf) zu unterstützen und voranzutreiben.¹⁰⁸ Schließlich eröffnete das *MCC* in den siebziger Jahren die ersten Gebrauchtwarenläden in Ontario, die stark auf die freiwillige Mitarbeit von Frauen angewiesen waren, um die gebrauchte Kleidung, die von den Kirchengemeinden gespendet wurden, für wohltätige Zwecke zu verkaufen.¹⁰⁹ Die den Schneiderraum unterstützen und mitarbeiteten, setzten sich auch für die neuen Unternehmungen ein, doch bedeuteten diese Veränderungen gleichsam den Niedergang ihres Betriebs. Obwohl die Frauen weiterhin Handarbeiten und Quilts für Hilfszwecke anfertigten bzw. den Vertrieb von Gütern aus dem Selbsthilfeprogramm organisierten,¹¹⁰ wirkte sich der Übergang des *MCC* von materiellen Hilfsgütersendungen zu rein finanzieller Unterstützung doch dahingehend aus, daß der Betrieb des Schneiderraums von fünf auf zwei Tage in der Woche gedrosselt werden mußte. Als eine neue mennonitische Einrichtung, die mennonitische *Credit Union*, sich auf dem Grundstück an der 50 Kent Ave. niederlassen wollte, bot ihr das *MCCO* Räumlichkeiten an, die sich mit denen des Schneiderraums überschnitten.¹¹¹ Unterdessen war auch Leona Schmitt 1970 von ihrem Aufsichtsposten zurückgetreten. Loyale Mitarbeiterinnen führten die Arbeit in dem verkleinerten Schneiderraum unter der Leitung von Loretta Witmer weiter, bis Alice Koch 1976 ihren Platz einnahm, die diese Position heute noch innehat.¹¹²

Auch wenn sich der Bedarf an den Näharbeiten mit den Veränderungen der siebziger Jahre verringerte, so ermöglichte die außerkirchlich-weltliche Frauenbewegung den Mennonitinnen doch ein erhöhtes Mitspracherecht in den von Männern geleiteten Institutionen wie dem *MCCO*. Die Frauen erkannten, daß das *MCCO* in seinen Hilfsanstrengungen auf sie angewiesen war, und einige forderten nun, in den Entscheidungsprozeß ebenfalls eingebunden zu werden.¹¹³ Obwohl die Stimmen ihrer Mütter und Großmütter zum Verstummen gebracht worden waren, hatten die Frauen, die den Schneiderraum gegründet und seit den vierziger Jahren weitergeführt hatten, doch den Weg geebnet für die freimütigeren Töchter der siebziger Jahre.

Man könnte sagen: Während die Frauen sich aus ihrer Abhängigkeit von der unter männlicher Leitung stehenden *NRRO* lösten und zunehmend selbstbewußter und unabhängiger wurden, waren ihre Stimmen in der Gesamtorganisation mehr und mehr zum Schweigen gebracht worden. Doch die Frauen,

die hinter dem Schneiderraum der Nähzirkel standen, ließen sich dadurch nicht entmutigen. Sie wußten um ihre Mission. Sie waren geschickte Näherinnen und Geschäftsfrauen, die Gott und ihrer Kirche mittels Spinnrocken und Spindel dienten. Für sie die einzige Möglichkeit, die ihnen als Dienst offenstand. Mit jeder getroffenen Entscheidung und jedem überwundenen Hindernis schienen sie in ihrer Rolle sicherer zu werden. Sie wurden, um Janet Mancini Billsons Ausdruck zu verwenden, zu „Bewahrerinnen der Kultur“¹⁴, indem sie den Großteil der Freiwilligenarbeit für die Hilfsprogramme des MCC beisteuerten. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß die Frauen zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Beginn der siebziger Jahre über ihren Ausschluß aus dem Entscheidungsprozeß besorgt gewesen waren. Sie trafen die Entscheidungen, die notwendig waren, um ihre eigene Mission fortzuführen. Frauen spielten eine wichtige Rolle in den Hilfsprogrammen des MCC während dieser Jahre, und trotz der unausgeglichene Machtbeziehung, die auf männliche Strukturen zurückgeht, haben sie auch — als Bewahrerinnen der Kultur — ihre eigenen Möglichkeiten und Chancen ausgeschöpft bzw. erweitert. Ihre Arbeit war sicherlich von großer Bedeutung für die diakonischen Anstrengungen des MCC in Übersee. Im Zuge weiterer Forschungen über die Rolle von Frauen im Selbsthilfeprogramm, den Verkäufen zugunsten des Hilfswerks und den mennonitischen Gebrauchtwarenläden könnten weitere Belege dafür gefunden werden, wie Frauen die Wohltätigkeitsarbeit des Mennonitischen Zentralkomitees grundlegend gefördert haben.

* Diese Arbeit ist Teil eines umfassenderen Forschungsprojekts zur Geschichte des mennonitischen Zentralkomitees in Ontario. Ich danke den Mitgliedern des Projektausschusses für die finanzielle Unterstützung und das mir entgegengebrachte Vertrauen sowie Dr. Marlene Epp, der Vorsitzenden des Gutachtergremiums, deren Anregungen den Anstoß für meine Untersuchung gegeben haben. Ebenso bedanke ich mich bei meiner Freundin und Kollegin Linda Huebert Hecht für ihre unschätzbare Mithilfe bei der Durchführung der Forschungsarbeit, auf der diese Untersuchung beruht, und für den anregenden Dialog, der die Entstehung des folgenden Beitrags begleitet hat. Mein Dank geht auch an Dr. Jan Clark, Dr. Catherine Cavanaugh und Dr. Pauline Greenhill für ihre hilfreichen Hinweise und Kommentare. Ich weiß ihre Kenntnisse und ihre Freundschaft zu schätzen. Schließlich danke ich meinem Mann Jean-Jacques Goulet für seinen Beistand und die Bereitschaft, alles, was ich schreibe, auch zu lesen.

- 1 Barbara Coffman, *WMSA in Work and Action*, in: *Ontario Mennonite Evangel* (Oktober 1965), S. 6.
- 2 In ihrem Buch: *His Name was John*, Scottdale, Pa., 1964, beschreibt sie das Leben ihres Vaters John Coffman.
- 3 Marlene Epp, *Women in Canadian Mennonite History: Uncovering the 'Under-side'*, in: *Journal of Mennonite Studies* 5 (1987), S. 100; s. auch Gloria Neufeld Redekop, *The Work of Their Hands: Mennonite Women's Societies in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont. 1996 und Lorraine Roth, *Willing Service: Stories of Ontario Mennonite Women*, hg. von der Mennonite Historical Society of Ontario, 1992.
- 4 Daß Frauen beinahe vollständig fehlen fällt auf bei der dreibändigen Reihe: *Mennonites in Canada*; s. Frank H. Epp, *The History of a Separate People, 1786–1920*, Toronto 1974, und ders., *A People's Struggle for Survival, 1920–1940*, Toronto 1982. Selbst Ted Regehrs Band: *A People Transformed*, Toronto 1996, das zu einer Zeit veröffentlicht wurde, als es bereits eine reiche historischen Forschung über kanadische Frauen gab, erwähnt Frauen nur am Rande. Dies obwohl seine Forschungsassistentin Marlene Epp eine sorgfältige Untersuchung der weiblichen Seite der Geschichte vorgelegt hat; vgl. z. B. Marlene Epp, *Women in Canadian Mennonite History*, und dies., *Writing Women into Mennonite History*, in: *Mennogespräch*, September 1990, S. 13–16.
- 5 S. Epp, *Women in Canadian Mennonite History* und Neufeld Redekop, *Work of Their Hands*. Diese Einstufung lehnt sich an die Forschungen und Standpunkte nicht-mennonitischer Kirchenhistoriker an. S. z. B. Joan Gundersen, *The Local Parish as a Female Institution: The Experience of All Saints Episcopal Church in Frontier Minnesota*, in: *Church History* 55, 3 (September 1986), S. 307–322.
- 6 Ich danke Linda Huebert Hecht, die mich auf diese Fotos in der Fotographiensammlung des Mennonitischen Historischen Archivs von Ontario aufmerksam gemacht hat. In einem unveröffentlichten Beitrag anlässlich einer Konferenz am Columbia Bible College in Abbotsford, British Columbia, S. 8.–11. Mai 1998 zum Thema "One People, Many Stories: Charting the Next Generation of Mennonite Historical Study in the U.S. and Canada", hat L. Huebert Hecht auf die wichtige Rolle, die Fotos als Zeitdokumente spielen, hingewiesen. Esther Epp Thiessen ist ebenfalls auf diese Gegenüberstellung in ihrem Einführungsvortrag als Vorsitzende des Seminars "Organizing Gender in Institutions" anlässlich der Konferenz "Engendering the Past: Women and Men in Mennonite History" an der Universität Winnipeg am 17. Oktober 1998, eingegangen.
- 7 Joy Parr und Mark Rosenfeld, *Gender and History in Canada*, Mississauga 1996, S. 1.
- 8 Ted Regehr, *Many Voices, One Story? Accounting for Diversity in Canadian Mennonite History*, in: *Journal of Mennonite Studies* 15 (1997), S. 101.

- 9 Roxana Ng, Work Restructuring and Recolonising Third World Women: An Example from the Garment Industry in Toronto, in: Canadian Woman Studies/Le Cahiers de la Femme 18 (1998), S. 24.
- 10 Epp, Women in Canadian Mennonite History, S. 104.
- 11 Beverley Boutilier und Alison Prentice haben auf eine Tradition von weiblichen Gemeindegründern hingewiesen, die ihre eigenen Geschichten schrieben. S. Creating historical memory: English-Canadian women and the work of history, Vancouver 1997, S. 16.
- 12 Gerda Lehner, Why History Matters: Life and Thought, New York 1997, S. 143.
- 13 Lorraine Roth, Willing Service: Stories of Ontario Mennonite Women, Waterloo 1992, S. xi.
- 14 Das Mennonite Central Committee of Ontario (MCC) wurde 1964 errichtet und ersetzte die Zweigstelle des MCC (Akron, Pa.) in Kitchener, Ontario. Die Archivmaterialien sind in den *Mennonite Historical Archives of Ontario (MHAO)* am Conrad Grebel College in Waterloo, Ontario untergebracht. Linda Huebert Hecht und ich haben ungefähr 30 Interviews für das größere Projekt zur Geschichte des mennonitischen Zentralkomitees geführt. Die Kassetten befinden sich derzeit noch in meinem Besitz, es sollen jedoch bald Kopien beim *MHAO* hinterlegt werden.
- 15 WMSA (s. S. 72), 1895–1967, zusammengetragen von L. Koch, E. Brubacher und D. Bergey, aus den Privatpapieren von Alice Koch, die den *Mennonite Historical Archives of Ontario* (fortan: *MHAO*) übergeben wurden.
- 16 Roth, Willing Service, S. 25–26.
- 17 Epp, A People's Struggle for Survival, S. 351.
- 18 Lorna Bergey, Changes in Cultural Symbols for Ontario Mennonite Women of the Swiss Tradition during the 1950s and 60s: Stories We Need to Hear, in: Mennogespräch (Frühling 1990), S. 10.
- 19 Roth, Willing Service, S. 1–5, S. 29–30 und dies., Conscientious Objection: The Experiences of Some Mennonite Women During World War II, in: Mennonite Quarterly Review 66 (1992), S. 539.
- 20 Für den Hinweis auf L. J. Burkholders bündige Zusammenfassung der Geschichte der Nähzirkel danke ich Lorna Bergey. S. A Brief History of the Mennonites in Ontario, Markham, Ontario 1935; Neudruck 1986 von der Mennonite Historical Society of Ontario, S. 170–172; zur Geschichte der WMSA und im groben Umriß zur Kontroverse, die bald nach der Gründung 1911 einsetzte, vgl. Elaine Sommers Rich, Mennonite Women: a Story of God's faithfulness, 1683–1983, Scottdale, Pa., 1983, S. 195–198.
- 21 Roth, Willing Service, S. 40–42.
- 22 F. H. Epp, History of a Separate People, S. 376 f.; Jährlicher Bericht des mennonitischen Zentralkomitees von Ontario (fortan: *MCCO*), Januar 1965, Menno-

- nitisches Historisches Archiv von Ontario (alle im folgenden zitierten Archivquellen stammen aus den Beständen des *MHAO*).
- 23 Koch und andere, S. 2.
 - 24 Sommers Rich, *Mennonite Women*, S. 202 f.; Koch und andere, S. 3; Katie Funk Wiebe, *The Place of Women in the Work (...) Is the Sewing Circle of 50 Years Ago Meeting the Needs of the Modern Age*, in: *The Canadian Mennonite* 11, 9 (März 1963), S. 5.
 - 25 Janet Mancini Billson, *Keepers of the Culture: The Power of Tradition in Women's Lives*, New York 1995, S. 213.
 - 26 Regehr, *A People Transformed*, S. 24.
 - 27 Martha Bechtel an S. F. Coffman, 3. Oktober 1939, Akten der Non-Resistant Relief Organization (fortan: *NRRO*), S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 2.
 - 28 Regehr, *A People Transformed*, S. 24.
 - 29 Mary Cressman an Martha Bechtel, 28. Oktober 1940; Martha Bechtel an S. F. Coffman, 28. Oktober 1940; L. J. Burkholder an S. F. Coffman, 15. Dezember 1939, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 2.
 - 30 Für ausführlichere Informationen über die Person S. F. Coffman und seine Führungsrolle in Ontario s. Urie Bender, *Four Earthen Vessels: Biographical Profiles of Oscar Burkholder, Samuel L. Coffman, Clayton F. Derstine and Jesse B. Martin*, Pennsylvania 1983, S. 113–184.
 - 31 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, 14. November 1939; Protokoll, 13. Dezember 1940, *NRRO*; Martha Bechtel an S. F. Coffman, 29. Oktober 1940; S. F. Coffman an Martha Bechtel, 20. November 1940; S. F. Coffman an C. N. Good, 20. November 1940, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 2.
 - 32 Martha Bechtel an Noah Bearinger, 4. Januar 1941, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 5; Liste von Bettwäsche und Kleidungsstücken, die von den Nähzirkeln der Non Resistant Relief Kirchen bereitgestellt wurden, 1941, *NRRO* Korrespondenz.
 - 33 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, Finanzabteilung, 2. Mai 1942, *NRRO*.
 - 34 Gladys Goering, *Women in Search of Mission*, Newton, Kansas 1980, S. 38; vgl. auch Marlene Epp, *Women in Canadian Mennonite History*, S. 99.
 - 35 Martha Bechtel an S. F. Coffman, 16. April 1941; Mrs. C. N. Good an S. F. Kauffman (sic), 26. Mai 1941, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 5; Roth, *Willing Service*, S. 263.
 - 36 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, 4. November 1941, *NRRO*.
 - 37 Eine interessante Analyse dieses Phänomens unter den Holdeman-Mennoniten gibt Linda Boynton Arthur, *Deviance, Agency and the Social Control of Women's Bodies in a Mennonite Community*, in: *National Women's Studies Association Journal* 10, 2 (1988), S. 75–99.

- 38 Lorna Bergey, Changes in Cultural Symbols for Ontario Mennonite Women of the Swiss Tradition, S. 1; s. auch F. H. Epp, A People's Struggle for Survival, S. 70 und Marlene Epp, Carrying the Banner of Nonconformity: Ontario Mennonite Women and the Dress Question, in: Conrad Grebel Review (Herbst 1990), S. 237–258.
- 39 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, 4. November 1941, *NRRO*.
- 40 F. H. Epp, A People's Struggle for Survival, S. 351.
- 41 Roth, Willing Service, S. 36.
- 42 Marlene Epp hat hervorgehoben, daß die Frauen mit den Näharbeiten auf ihre Art den Standpunkt der absoluten Gewaltlosigkeit ihrer Kirche bezeugten. S. dies., Writing Women into Mennonite History.
- 43 Sitzungsprotokolle der jährlichen und halbjährlichen Treffen, 23. Mai 1942, Akten der Women's Missionary and Service Association (fortan: *WMSA*); Roth, Conscientious Objectors, S. 540 f. S. auch die Biographien von Hunsperger, Bowman und Cressman in: Roth, Willing Service, S. 87 und S. 188 ff.
- 44 Roth, Willing Service, S. 20; Marlene Epp, Women in Canadian Mennonite History, S. 99 f.; Koch und andere, S. 10; Sitzungsprotokolle des Schneideraums (*Cutting Room Minutes*), 8. Juli 1942, *WMSA*.
- 45 Ng, Work Restructuring and Recolonizing Third World Women, S. 22.
- 46 Ein telefonisches Interview der Autorin mit Alice Snyder am 26. Januar 1999 hat bestätigt, daß weder sie noch ihre Mutter Ida Snyder, die Barbara Eby als Schneiderinnen nachgefolgt waren, jemals zuvor in der Textilindustrie gearbeitet haben. Es bleibt noch herauszufinden, woher diese Frauen ihre Fertigkeiten hatten.
- 47 John D. Unruh, In the Name of Christ: A History of the Mennonite Central Committee and its Service, 1920–1951, Scottdale, Pennsylvania, 1952, S. 175.
- 48 Unruh, In the Name of Christ, S. 330.
- 49 S. F. Coffman an Clara Snyder, 31. Dezember 1943; O. O. Miller an S. F. Coffman, 1. Januar 1944, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 1.
- 50 S. F. Coffman an Thomas Reesor, 8. Januar 1944, S. F. Coffman an S. Goudie, 8. Januar 1944; O. O. Miller an S. F. Coffman, 1. Januar 1944, S. F. Coffman Korrespondenz, Akte 6; Women's Activities Newsletter, Januar 1945, *MCCO* Korrespondenz, Box 1, Akte 37; Roth, Conscientious Objectors, S. 544; Dorothy Sauder, Mennonite Central Committee: Early Days at the Kitchener Ontario Office, in: Mennogespräch 7, 1 (März 1989), S. 1.
- 51 Women's Activities Newsletter, Januar 1945; Marlene Epp, Women in Canadian Mennonite History, S. 99; Dorothy Swartzentruber Sauder, Interview von Linda Hubert Hecht, Kitchener, Ontario, 17. Dezember 1996.
- 52 Regehr, A People Transformed, S. 61.

- 53 Marlene Epp, *Writing Women into Mennonite History*, S. 14.
- 54 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 5. März 1943, *WMSA*.
- 55 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 2. Februar 1945.
- 56 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 2. Februar 1945; Finanzbericht, 1. Januar bis 31. Dezember 1945, *NRRO*.
- 57 Finanzbericht, 1. Januar bis 31. Dezember 1945, *NRRO*; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 2. Februar 1945.
- 58 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, 22. Mai 1945, *NRRO*; Koch und andere, S. 10.
- 59 Alice Snyder, Interview von Linda Huebert Hecht in Kitchener, Ontario, 17. Oktober 1996; Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees, 2. Februar 1945, *NRRO*; die unveröffentlichte Arbeit der Autorin, "Canadian Homemakers during World War II: Rations, Shortages and Conservation", beschäftigt sich ausführlicher mit dem Einfluß von Kriegspreisen und Handelsbeschränkungen auf das Leben von Frauen.
- 60 Jährliche Versammlung, 29. März 1945 und 4. April 1946; Finanzbericht, 1. Januar bis 31. Dezember 1946; 1. Januar bis 31. Dezember 1947, *NRRO*; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 29. April und 1. Mai 1947; Koch und andere, S. 10.
- 61 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 2. Februar 1945.
- 62 Koch und andere, S. 10; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 8. November 1946.
- 63 Alice Snyder, Interview 1996; Orie O. Miller und Ernest W. Lehman, *Feeding and Clothing the Hungry*, in: E. J. Swalm (Hg.), *Nonresistance Under Test*, Nappanee 1949, S. 183; s. auch Norman Knowles, *The Rector and the Deaconess: Women, the Church and Sexual Harassment in Early Twentieth Century English Canada, A Case Study*, in: *Journal of Canadian Studies* (Sommer 1996), S. 98 f.
- 64 Koch und andere, S. 10; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 17. August 1950.
- 65 Unrau, *In the Name of Christ*, S. 160.
- 66 Iva Taves, Interview von Linda Huebert Hecht, Kitchener, Ontario, 29. August 1996; Koch und andere, S. 10; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 5. Januar 1951.
- 67 Regehr, *A People Transformed*, S. 62 geht auf das gestärkte Selbstvertrauen der mennonitischen Frauen wie ihrer kanadischen Schwestern ein.
- 68 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 6. März 1951, 5. April 1951; Koch und andere, S. 5 und S. 10; Roth, *Willing Service*, S. 19 f; Margaret Brubacher, Interview von Linda Huebert Hecht in Cambridge, Ontario, 24. Juli 1997; Lorna Bergey, telefonisches Interview von Linda Huebert Hecht in Kitchener, Ontario, 1. September 1998.
- 69 Lorna Bergey, telefonisches Interview 1998.

- 70 Koch und andere, S. 10.
- 71 Margaret Brubacher, Interview 1997.
- 72 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 19. Februar 1952.
- 73 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, Louida Bauman an Carol Bauman, 22. April 1953, *WMSA*; Koch und andere, S. 11.
- 74 Wilfrid Ulrich an Margaret Brubacher, 25. Februar 1959, *NRRO* Korrespondenz.
- 75 Koch und andere, S. 11; zu einem weiteren Beispiel für Toews Initiativen während dieser Jahre s. Lucille Marr, *Christian Love Meets Government Regulation: From Ailsa Craig Boys' Farm to Craigwood, 1954–1970*, in: *Historical Papers, Canadian Society of Church History*, 1997.
- 76 "Canadian Churches Donate \$ 155.000 for Overseas Relief", in: *Canadian Mennonite* 2, 41 (22. Oktober 1954), S. 3.
- 77 Alice Snyder, telefonisches Interview 1996.
- 78 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 24. September 1958; Koch und andere, S. 11; Roth, *Willing Service*, S. 263 f.
- 79 Koch und andere, S. 17.
- 80 Wiebe, *The Place of Women in the Work*, S. 5; s. auch Koch und andere, S. 11.
- 81 Roth, *Willing Service*, S. 263; Mrs. Elmer (Margaret) Brubacher an M. R. Good, 1. Oktober 1958, Korrespondenz des Schneideraums; Koch und andere, S. 5, S. 7.
- 82 Protokoll der Sitzung zwischen dem Vorstand der *NRRO*, dem Repräsentanten des *MCCO* und dem Vorstand der *WMSA*, 28. Oktober 1954; Mrs. Elmer (Margaret) Brubacher an M. R. Good, 1. Oktober 1958, Korrespondenz des Schneideraums; *Statement of Receipts and Disbursements* (Bericht über Rechnungen und Auslagen), 1. April 1956–31. März 1957; Koch und andere, S. 11.
- 83 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 24. September 1958 und 23. April 1959; Koch und andere, S. 11; Lorna Bergey, Gespräch mit Lucille Marr, Waterloo, Ontario, 13. Juni 1997; Bergey, telefonisches Interview 1998; Roth, *Willing Service*, S. 263.
- 84 Bergey, *Changes in Cultural Symbols for Mennonite Women of the Swiss Tradition*, S. 10.
- 85 "Alice Snyder goes to Middle East", in: *Canadian Mennonite* 6, S. 40 (10. Oktober 1958), S. 3; Alice Snyder, Interview 1996; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 24. September 1958.
- 86 S. z. B. Wilfred Ulrichs Bericht über die *NRRO* zur jährlichen Versammlung der *CHPC* vom 14. November 1959 und H. W. Taves Brief an Geistliche und leitende Persönlichkeiten vom 13. November 1959, *NRRO* Korrespondenz; Aaron Klassen meinte, daß dem „Schneideraum niemals die Aufmerksamkeit zugekommen ist, die er verdient hätte“; Interview von Linda Huebert Hecht, Kitchener, Ontario, 18. Dezember 1996.

- 87 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 24. September 1958, einschließlich eines unsignierten Briefes "Why a Cutting Room?" (Warum überhaupt einen Schneideraum?); Koch und andere, S. 11 und S. 17; Ruby Schmitt, Interview von Lucille Marr, Kitchener, Ontario, 18. Juni 1997.
- 88 Vgl. Lucille Marr, From Christian Love to Government Regulations, zur frühen Entwicklungsphase dieser Institution.
- 89 Koch und andere, S. 7; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 23. April 1959, November 1960.
- 90 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 23. Februar 1960.
- 91 Sitzungsprotokoll der jährlichen Versammlung, 10. April 1962, *NRRO* Korrespondenz.
- 92 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 15. Mai 1963.
- 93 Der Soziologe Max Weber meinte, daß die Gleichstellung von Frauen in der Anfangsphase einer Bewegung bald einer hierarchischen Ordnung weicht: Max Weber, *The Sociology of Religion*, übersetzt von E. Fischhoff, Boston 1968, S. 104 f., zitiert in: Letha Dawson Scanzoni und Susan Setta, *Women in Evangelical, Holiness, and Pentecostal Traditions*, in: *Women & Religion in America*, Bd. III, hg. von Rosemary Radford Ruether und Rosemary Skinner Keller, New York 1986, S. 227.
- 94 Memorandum von H. H. Epp an die Conference of Historic Peace Churches (*CHPC*), 1964; Versammlung von Repräsentanten des *MCCO* und *CHPC*, Sitzungsprotokolle des *MCCO*.
- 95 *MCCO* Jährlicher Bericht, November 1966, November 1967; *MCCO* Bulletin, 18. Februar 1969; s. auch Bergey, *Changes in Cultural Symbols for Ontario Mennonite Women of the Swiss Tradition*, S. 2.
- 96 Alice Snyder, Interview 1996; Sauder, Mennonite Central Committee; *MCCO* Report to the Annual Meeting of the Conference, Mai 1965.
- 97 Jährlicher Bericht des *MCCO*, November 1965.
- 98 *MCCO* Bulletin, 18. Februar 1969.
- 99 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 18. Januar 1964, 8. April 1964, 13. April 1964.
- 100 Bergey, *Changes in Cultural Symbols for Ontario Mennonite Women of the Swiss Tradition*, S. 10; Koch und andere, S. 11; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 21. April 1966 und 16. März 1970; Jährlicher Bericht des *MCCO*, November 1968; Lorna Bergey, telefonisches Interview 1998.
- 101 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 7. Juli 1964, April 1965 und 12. Juli 1965.

- 102 Cutting Room Financial Records, 1943-65; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 1. April 1965, 19. Januar 1966, 12. Juni 1967 und 10. Juni 1968; Bericht von Leona Schmitt, Juli 1965.
- 103 Jährlicher Bericht des MCCO, November 1965, November 1967.
- 104 Bericht des MCC-Büros (1964), Sitzungsprotokoll des Vorstands; Mrs. E. C. Cressman, WMSA Report, in: Ontario Mennonite Evangel (Mai 1964), S. 14.
- 105 Roth, Willing Service, S. 207.
- 106 Roth, Willing Service, S. 203 f.; Luella Yoder, From Cutting Room to Clothing Center, in: WMSA Voice (Februar 1970), S. 8 f.
- 107 S. z. B. Marlene DeFehr, Self Help for the Helpers, in: Canadian Mennonite 11, 44 (8. November 1969), S. 1 und S. 10; Marion Keeney Preheim, Edna Ruth Byler, in: Something Meaningful for God, The Mennonite Committee Story, Bd. 4, hg. von C. J. Dyck, Scottdale, Pa. 1981, S. 131-150; Roth, Willing Service, S. 199-202;
- 108 MCCO Jährlicher Bericht, 1966; Margaret Brubacher, Interview 1997.
- 109 MCCO Jährlicher Bericht, 1972; Ruby Schmitt, Interview 1997.
- 110 Mrs. Leighton Schmitt, Report from the Cutting Room, in: Ontario Mennonite Evangel (März 1969), S. 11; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 6. Dezember 1966; Roth, Willing Service, S. 53 f.
- 111 Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 24. April 1972; 28. Februar 1973; Koch und andere, S. 17.
- 112 Sitzungsprotokoll des Vorstandskomitees der WMSA, 16. März 1970; Sitzungsprotokoll des Schneideraums, 28. August 1970; Koch und andere, S. 17; Roth, Willing Service, S. 263 f.
- 113 S. z. B. Frank Epp, Women at MCC! An Omen?, in: Canadian Mennonite 17, 8 (25. Februar 1969), S. 3; Dorothy Swartzentruber, An Equal Place to Stand, in: Ontario Mennonite Evangel (April 1970), S. 6; Kathy Hildebrand, Interview von Lucille Marr in St. Catherines, Ontario, 21. Juli 1998. Diese Themen werden im größeren Projekt zur Geschichte des MCCO eingehender behandelt.
- 114 Billson, Keepers of the Culture, S. 3.

Aus dem Englischen von Elke Fuchs

Matthias H. Rauert

Die „Brüder-Schreiber“ in Mähren

Zur kollektiven Historiographie der hutterischen Täufer

I. Das Problem: Die Überlieferung

Eine wichtige Voraussetzung, wenn schon nicht für die Entstehung, so doch für das Überleben des Täuferturns als geistige Kraft war die Beherrschung von Wort und Schrift. Umfang, Überlieferung und gegenwärtiger Bestand der „radikalen“, obrigkeitlich nicht sanktionierten Literaturproduktion (Briefe, Manuskripte, Druckschriften) lassen sich nur schwer abschätzen. In jüngster Zeit konnten in dieser Frage Fortschritte erzielt werden, doch sind selbst die bekannten Bestände erst vereinzelt handschriftenkundlich beschrieben und katalogisiert. Publikationen, die handschriftenkundliche Erkenntnisse zugrundelegen, sind derzeit noch äußerste Rarität.¹

Der folgende Beitrag untersucht die Rolle der hutterischen „Brüder-Schreiber“ innerhalb des mährischen Täuferturns. Insgesamt sollen 12 000 oberdeutsche Täufer ins „gelobte Land“ Mähren geflohen sein. Während sich die weniger straff organisierten Gruppen unter dem Druck der obrigkeitlichen Verfolgung nach und nach auflösten, überstanden die Hutterer die Zeiten harter Repression, die sie teilweise zwangen, in Wäldern, Höhlen und Erdlöchern zu hausen. 1555 ließ der Verfolgungsdruck nach, um 1560 begann unter dem Schirm ihrer adligen Grundherren die „Goldene Zeit“ der mährischen Brüdergemeinden. Nach einigen Jahren der Rekonstitution des Gemeindelebens begannen die Brüder mit systematischen Aufzeichnungen ihrer Überlieferung.

Eines der Grundprobleme der Forschung ist die Identifizierung der Autoren anonym in hutterischen Codices überlieferter Faszikel. Am weitesten ist hier wohl die Liedforschung, die durch den Wiener Literaturhistoriker Rudolf Wolkan ein solides Fundament erhielt.² Den ersten Versuch, die Gruppe der anonymen Schriften zu kategorisieren, unternahm Robert Friedmann im Rahmen seines Gesamtkataloges.³ Er stellte fest, daß einige der anonymen Verfasser außerhutterischer Herkunft sind.⁴ In jüngster Zeit hat Werner O.

Packull in mehreren Arbeiten erneut auf den „externen“ Ursprung etlicher Traktate hingewiesen.⁵ Diese Ergebnisse fügen der These der „revisionistischen“ Historiker vom „polygenetischen Ursprung“ des Täuferturns weitere wichtige Bausteine hinzu.

Ein weiteres Problem, eng mit dem der Anonyma verbunden, ist die Art der Überlieferung, die Frage nach Entstehungszeit, Kopist und Provenienz. Die allerwenigsten hutterischen Buchhandschriften sind im Druck erschienen, und in der Regel wurden sie nicht von der Person überliefert, die als Verfasser genannt wird. Die Unterscheidung in Verfasser und Kopist potenziert die Zahl der Anonymen, und die Entstehungsfrage wird noch dadurch kompliziert, daß oft mehrere Hände an einer Handschrift beteiligt waren, so in der Regel bei den Chroniken der Brüder, die über viele Generationen fortgesetzt, kopiert, ergänzt und vererbt wurden.

So verwundert es nicht, daß sich die Forschung von Beginn an auf die Ein- und Zuordnung der Inhalte, das im positivistischen Sinne Verifizierbare, konzentrierte. Dabei sind, was eine ganze Gattung hutterischer Literatur, die Chroniken, betrifft, noch nicht einmal Funktion und „System“ hutterischer Historiographie geklärt. Selbst auf die Frage nach dem praktischen Zweck dieser Memoralliteratur hat die Forschung über das hinaus, was die Chronisten selbst äußern⁶, kaum Erklärungsansätze angeboten. Josef Beck gab zwei alternative Begründungen für „die fast wortwörtliche Uebereinstimmung einzelner Handschriften“: Sie erkläre sich „einerseits durch das Abschreiben schon vorhandener Chronikel für Liebhaber der Brüdergeschichte oder für Brüder, im Dienste des Wortes, der [!] eine genaue Kenntniss der Leiden und Freuden des Volkes erheische“.⁷

Die erste These — Abschriften zu privaten Zwecken — hätte schon Beck fragwürdig erscheinen müssen, denn dagegen sprechen die von ihm selbst betonte

1. Textkongruenz der Chroniken, die nach Ausschaltung aller Varianten und Textüberschüsse auf eine einheitliche Textmenge reduziert werden können;⁸
2. der einheitliche Berichtszeitraum, der in allen Chroniken mit dem Jahre 1524 einsetzt und mindestens bis in das 17. Jahrhundert fortgesetzt wird, und zwar
3. ohne größere Lücken im Text,⁹ aber
4. mit allen gemeinsamen Lücken in der chronikalischen Abfolge¹⁰ und
5. das gemeinsame Ende des Berichtszeitraumes im Jahre 1694,¹¹ schließlich

6. die völlige Abwesenheit eines Erzählers, besonders der Ich-Erzählsituation mit wenigen Ausnahmen, in der ein Kommentar in der Ich-Form in den Text eingeflossen ist. In der Regel nehmen die Berichterstatter einen unpersönlichen Standpunkt ein, ihre reflexiven Betrachtungen betreffen die „gemein“, den oder die „lieben Brüeder“, die „Frommen“, die „Gottesfürchtigen“, „Liebhaber Gottes“ usw. Private Kompilationen hingegen hätten sich je nach persönlicher Motivation und Vorliebe auf Auszüge beschränkt und von der Textvorlage nicht mehr als Kollektaneen übriggelassen, um sie für andere Zwecke operationabel zu machen.¹²

Angesichts der kollektiven Merkmale wird man wohl von einem System, nach dem die hutterische Memorialliteratur erstellt wurde, sprechen müssen, einem Grundprinzip, nach dem alle Kopisten arbeiteten und dem es im Interesse einer Literaturgeschichte des hutterischen Täufern auf die Spur zu kommen gilt. Gerade die Textüberschüsse und der Variantenreichtum sprechen für ein solches System. Sie bestehen, wie Vergleiche leicht aufzeigen können, einerseits aus Konjekturen, mit denen der Kopist bei einer verdorbenen, z. B. beschädigten Vorlage den Sinnzusammenhang wiederherstellen wollte, andererseits, und zwar bei Textweiterungen (gegenüber der Vorlage), wurde damit sozusagen der kollektive „Datenbestand“ aktualisiert, eine Methode, die unten am Beispiel der „Denckbüchel“ erläutert wird. Mag auch der Wunsch nach einer eigenen Geschichte der Brüder einmal im kleinen Kreise entstanden sein, so gewannen die Chroniken doch spätestens zu Ende des 16. Jahrhunderts einen gemeindeamtlichen Charakter und sind deshalb das schlechteste Beispiel für private Initiativen. Die Domäne des Privaten, wenn ein solcher Ausdruck im Kollektivdenken der hutterischen Brüder überhaupt einen Platz hat, waren ihre Gesangbücher.

Bleibt Becks Alternativthese, die „Chronikel“ seien für Diener des Wortes geschrieben worden. Hier stellt sich zuvorderst die Frage, warum der beste Kenner der Originalmanuskripte nicht formulierte, die Chroniken seien von den hutterischen Predigern verfaßt worden? Die Antwort liegt auf der Hand: Becks Sammlung hutterischer Quellen war eine Pionierarbeit, aber das Corpus blieb klein, und in den wenigsten Fällen wird ein Autor oder Skriptor (zum Beispiel ein Kopist) genannt. Erst ein Vergleich der Hände und der Techniken erlaubt weiterreichende Schlüsse.

II. Die Quellen

Die hutterischen Handschriften sind ausschließlich in Form von Papiercodices überliefert. Fast alle folgen ähnlichen Herstellungs- und Gestaltungsmu-

stern: Der Text wurde auf Kanzleipapier geschrieben, die Blätter foliiert und die Folien zu Lagen à 4 (Quaternio) oder 5 (Quinio) Doppelblatt zusammengefaßt. Einige Schreiber wie beispielsweise der Buchbinder *Isacc Dreller* versahen jede Lage außerdem mit einer Reklamante (= „Lagenwächterin“). Dann wurden die Lagen kollationiert und in ein Rückengewebe eingenäht. Der Einband besteht im Corpus aus zwei Buchenholzscheiben, über die braunes Kalbsleber gespannt wurde. Es gibt einige Ausnahmen, bei denen die Decke aus Pappe, Schweins- oder anderem Leder besteht. Diese Bindungen konnten zumeist als spätere Restaurierungen identifiziert werden.¹³ Die Deckel wurden vorn mit zwei Schnallenschlössern, hinten entsprechend mit zwei Schnallenzungen, an deren Enden Messingschließen genietet wurden, versehen. Aufwendigere Einbände weisen an den Ecken 4 gebuckelte Eckbeschläge (je 4 vorn und hinten = 8) aus Messing auf.¹⁴ Der Buchblock wurde wie bei der heutigen Bindetechnik zuletzt in den vorbereiteten Einband eingehängt und dann wurden die Vorsätze aufgeklebt.

Der Buchschmuck ist auffallend puritanisch und relativ einheitlich. Die Lederdecke wurde mit schlichten Blinddruckornamenten (Rosen, Eicheln, Sterne usw.) in Punz- und Rollstempeltechnik verziert. Üblich sind vier Felder oder Rahmen, die Motivik von Vorder- und Rückseite ist meist identisch. Auf dem Vorderdeckel wurde gewöhnlich im 3. Feld (von außen) oben das Einbandjahr eingeschlagen. Die Zahl zeigt das *Ausgabejahr* der fertigen *Buchhandschrift* an. Zusätzliche Initialen, die für den Erstbesitzer eines Buches stehen, werden erst im 17. Jahrhundert allgemein üblich und stehen dann in der Regel im 3. Feld unten, korrespondierend zum oberen Bindejahr.¹⁵

Auf dem Titelblatt wurde meist auch das *Entstehungsjahr* der Handschrift eingetragen. In einigen Fällen gibt sich hier auch der Autor bzw. Skriptor zu erkennen.¹⁶ Freilich fehlen bei auffallend vielen hutterischen Handschriften die Titelblätter. Immerhin vermerkten einige Kopisten wie Isacc Dreller den (vorläufigen) Abschluß der Niederschrift auch gelegentlich am Ende eines Faszikels oder im Titelblatt des „Registers“ (= Inhaltsverzeichnis). Die Illustration beschränkt sich im 16. Jahrhundert auf eine einfache Kalligraphie.¹⁷ Meist begnügte man sich damit, den Titeltext in sorgfältig kalligraphisch gezeichneter Fraktur, die Drucktypen nachahmt, auszuführen. Hin und wieder begegnen flächig gerahmte Initialen oder große Zierschleifen. Einzelne Zeilen, Worte oder Zeichen (Initial, Versalien der Namen, Jahreszahlen) sind rubriziert. Druckfraktur in einfacherer Ausführung wird auch für die Auszeichnungsschrift der einzelnen Paragraphen-Titel benutzt. Die Herkunft der steilen Frakturtypen ist noch nicht erforscht, doch weist das Corpus der For-

men eine enge stilistische Verwandtschaft mit den Musterschriften von Johann Neudörffer dem Älteren auf.¹⁸

Der Fließtext ist gewöhnlich in einer spätgotisch-deutschen Kanzleischrift (vereinzelt mit lateinischen Typen wie „D“) gehalten, romanische Fremdworte in lat. Antiqua. Für die Abbreviaturen hingegen lassen sich durchweg lateinische Vorbilder nachweisen.¹⁹ Die hutterischen Brüder, die früh ein eigenes Schulwesen aufgebaut hatten, kultivierten ein sorgfältig-diszipliniertes Schriftbild, wie es im Leben ihrer Lehre von der „Gelassenheit“ entsprach. Nur ganz wenige, von routinierten Schreibmeistern angelegte Handschriften wie die „große Chronik“ (s. u.) weisen professionell gezeichnete Initialen auf. Geübte Kopisten pflegten einzelne Typen zudem mit geschickt eingesetzten Schleifen und weit ausgezogenen Ober- und Unterlängen zu verzieren.²⁰

Eine besondere Titelblattgestaltung kommt erst im 17. Jahrhundert auf, orientiert sich aber am schlichten Buchschmuck reformationszeitlicher Traktate. Ein beliebtes, mehrfach nachweisbares Motiv ist eine Art Triumphbogen: In die lichte Öffnung der Architektur wurde der Titeltext in Druckfraktur geschrieben, im oberen Bogenfeld „schwebt“ ein Palmfächer über dem Titel, die Seiten der Architektur werden von angeschniegten Akanthus-Blättern flankiert.²¹

Der älteste Codex trägt die Einbandpressung 1565.²² Es ist das Jahr, in dem der Tuchscherer Peter Walpot (geboren um 1518, gestorben 1578) zum Vorsteher aller Brüdergemeinden gewählt wurde. Unter Walpot setzte eine erste Blütezeit des hutterischen Schrifttums ein. In kurzer Zeit entstanden weitere Buchhandschriften: 1566 der sog. Codex Braitmichel oder Montana-Codex nach seinem heutigen Aufbewahrungsort, einem Bruderhof in Montana/USA²³; mindestens sechs weitere Bände in den Jahren 1567 bis 1574.²⁴ In diesen Jahren entstand auch das „Geschicht Büech Vnserer Gemain“, die sog. „große Chronik“. Sie wurde vom hutterischen Chronisten Caspar Braitmichel († 1573) begonnen und bis zum Eintrag für 1542 fortgeführt, als Braitmichel wegen einsetzender Altersbeschwerden, wie er im Vorwort schreibt, die Arbeit in andere Hände geben mußte. Bis zu 1597²⁵ ist eine relativ breite Produktion hutterischer Handschriften überliefert. In den nächsten Jahren wurde das Gemeindeleben durch die wiederaufflammenden Türkenkriege beeinträchtigt, um 1604/06 dann durch den Bocskay-Aufstand, wie auch an der geringen Zahl aus dieser Zeit überlieferter Codices ablesbar ist. Einige wenige Arbeiten stammen aus der Zeit bis 1621, ab 1622 wurden die Brüder systematisch aus Mähren vertrieben, die Reste fanden in der heutigen Slowakei eine Zufluchtsstätte. Einen weiteren großen Aufschwung er-

fuhr die hutterische Buchproduktion unter den Vorstehern Heinrich Hartmann (1577–1639, Vorsteher seit 1631) und Andreas Eerenpreis (1589–1662). Die meisten Chroniken der „Eerenpreis-Zeit“ stammen aus der Feder von Isacc Dreler (um 1615?–1663?), der sich schlicht „Büechbinder“ nannte. Tatsächlich aber war er der produktivste hutterische Kopist des 17. Jahrhunderts.

III. Das „Geschicht Büech Vnserer Gemain“, die Gemeindechronik der hutterischen Brüder

Das von C. Braitmichel um 1565 begonnene Original des großen „Geschicht Büech“ existiert vermutlich nicht mehr. Überliefert sind zwei Kopien, die sich in den USA befinden: Der ältere Codex liegt auf der Miller Ranch in Montana²⁶; die Jahrzahl „1580“ in der Initiale „N“ auf fol. 26r weist auf das Entstehungsjahr hin.²⁷ Der Band ist beschädigt, nach amerikanischen Angaben sind nur zwei Drittel des ursprünglichen Umfangs erhalten.²⁸ Eine nur ein Jahr jüngere, vollständig erhaltene Handschrift befindet sich auf der Bon Homme Colony in South Dakota.²⁹ Dieser Codex wurde in zwei Fassungen³⁰ publiziert:

1924 gab Rudolf Wolkan nach einer sprachlich modernisierten Abschrift, die ihm von Elias Walter zur Verfügung gestellt wurde, eine hochdeutsche Textfassung heraus.³¹ Er unterschied fünf Schreiberhände, die nacheinander die Chronik fortsetzten. Begonnen wurde die Abschrift der Braitmichel-Chronik von Haupprecht Zapff, der sich am Ende der „Vorrede an den Leser“ als „Schreiber“ des damaligen Brüder-Vorstehers Hans Kräl († 1583) bezeichnet.³² In der Initiale „J“ des Briefes Jacob Hutters an die Gemeinde im Oberland sind das Monogramm „H. Z.“ und die Jahrzahl „1581“ eingetragen; Wolkan folgerte daraus, daß Zapff die Abschrift in diesem Jahr begonnen hatte.

In den dreißiger Jahren suchte der Germanist A. J. F. Zieglschmid das Original in Bonhomme auf und stellte davon eine diplomatische Abschrift her, die er 1943 unter dem Titel „Die Älteste Chronik der hutterischen Brüder“ herausgab. Zieglschmid bewahrte in seiner Transkription nicht nur die Dialekte der Chronisten, sondern versuchte auch ihren graphemischen Eigenheiten Ausdruck zu verleihen, etwa durch Wiedergabe der Versalschreibung des Originaltextes³³ sowie einen zweigeteilten Fußnotenapparat, dessen textkritischer Teil u. a. Texteingriffe wie Emendationen und Ergänzungen, Hinweise auf Konjekturen sowie den Zustand der Vorlage aufnahm. Als erster ließ er für die zeitgenössischen Sonderzeichen wie Ligaturen, Abbreuiatu-

ren, Schlußzeichen usw. einen eigenen Zeichensatz gießen. Zieglschmid war auch der erste Forscher, der hier eine hutterische Buchhandschrift nach kodologischen Grundsätzen beschrieb. Er unterschied 7 Schreiberhände, die er auf 20 Phototafeln am Ende seiner Chronikausgabe dokumentierte. Danach signiert „Hauptrecht Zapff vonn Sprendling“ sein Werk in gleicher Hand wie der folgende Text und setzt die von Braitmichel begonnene Chronik bis zum 20. November 1591 fort. Aus der Eintragung der Jahreszahl „1593“ in der Initiale D zu Beginn des Märtyrerregisters (= fol. *29r, 2. Teil des Registers, Titel: „Das Anndertail | des Registers“) folgt Zieglschmid, daß Zapff in diesem Jahr die Arbeit an der Chronik beendete.³⁴

Auf der Grundlage der Zieglschmid-Schriftproben und weiterer Specimina gelang es mir 1996, den Schreiber der Jahre 1628 bis 1660 zu bestimmen, Andreas Eerenpreis. Der energische Vorsteher der hutterischen Brüder (seit 1639 im Amt) schrieb stets mit schwarzer Tinte. 1997 schließlich konnte Martin Rothkegel (Prag) den letzten Schreiber, der die Chronik bis 1665 fortführte, namhaft machen. Es handelt sich um Hänsel Esdras, der in den hutterischen Chroniken als „Brüder-Schreiber“ genannt wird.³⁵

IV. Die hutterischen „Brüder-Schreiber“

Die Geschichtsbücher der hutterischen Brüder bezeichnen die Täufer-Protagonisten Konrad Grebel und Felix Mantz als „vast erfarnе vnd geleerte Männer / Inn Teütscher / Latteinischer / Griechischer vnnnd auch Hebreischer sprach“.³⁶ Ähnlich und nicht ohne Stolz wird von Dr. Balthasar Hubmaier und Ludwig Hätzer vermerkt, sie seien „wolgeleerte Männer In Teütscher / Latteinischer / Kriechischer vnnnd Hebreischer sprach / Auch der Schrifft wol kundig“ gewesen.³⁷

In der Tat waren viele Täuferführer der ersten Stunde klassisch gebildet und erasmisch beeinflußt. Doch die heftige Repression, mit der die alten feudalen Oberschichten auf die Bauernerhebung antworteten, vernichtete auch das intellektuelle Potential der jungen Täuferbewegung. Die ersten Täufer erhielten als „Anfenger“ ihres Glaubens einen Ehrenplatz in der Ahnenreihe der hutterischen Brüder, doch von humanistischer Bildung hielten die Anhänger des Hutmakers Jacob Huter aus Tirol nichts. Ihre Schulen waren Elementarschulen, darin sie Lesen und Schreiben soweit lernten, um die von den Brüdern bevorzugte Froschauer Bibel zu verstehen; Rechnen soviel, wie ein guter Handwerker brauchte, die Mädchen von allem etwas weniger, die Jungen gemäß paternaler Führungsrolle etwas mehr. Schließlich sollten

die Begabteren unter ihnen später auch gemeindliche Funktionen wahrnehmen.

Über die Organisation der Gemeinde informiert ein Bericht, der unter dem Titel „Bschreibung der gmain“ zu 1571 im „Geschicht Búech“ eingefügt ist.³⁸ An der Spitze der Gemeinde stand das Kollegium der „Eltesten“³⁹, das heißt der „Diener des Wortes“ (Prediger). Diesem Gremium oblag auch die gemeindliche Gerichtsbarkeit und das Schiedswesen. Die Wirtschaftsorganisation und das Finanzwesen der Bruderhöfe unterstanden den „Dienern der Notdurft“, im einzelnen Haushalter, Einkauffer, Ausgeber und „Fürgestellte“ (Vorsteher) der einzelnen Handwerke. Die Vorarbeiter, die die Arbeit einteilten, hießen „Weinzierl“.⁴⁰ Die geistlichen Führer wurden von der Gemeinde gewählt, zunächst aber in die „Versuchung“ (= in ein Probeverhältnis) gestellt; hatten sie sich binnen einer Frist von etwa zwei Jahren bewährt, wurden sie mit Handauflegung⁴¹ im Amt bestätigt. Der Vorsteher wurde durch die Versammlung der Diener aus der Mitte der Prediger berufen und führte den Vorsitz bei ihren Zusammenkünften. Die Geschichtsbücher halten alle Vorsteher, die Wahlen, die Bestätigungen und in den meisten — aber keineswegs in allen⁴² — Fällen auch das Ableben der Diener fest. Natürlich sind auch alle Märtyrer und Konfessoren (Brüder, die vorübergehend gefangen genommen wurden) verzeichnet. Gemeindliche Funktionen nahmen als Erzieher aber auch die Lehrer wahr, ferner die „Brüder-Schreiber“.

Eine aktuelle Frage ist die, seit wann das Amt des „Brüder-Schreibers“ in Sonderheit bestand. Möglich ist auch, daß es sich hierbei zunächst nur um eine Funktion handelte, die im Rahmen einer Arbeitsteilung innerhalb des „Eltesten“-Kollegiums vergeben wurde. Der Begriff „Schreiber“ taucht nur sechsmal innerhalb der Chroniken auf, zuerst anlässlich der Erwählung von Haupprecht Zapff, aber *nicht* in den „Geschicht Búech“-Ausgaben, sondern in Cod. Hab. 1, dem sog. „Codex Resch“ (fol. 59r/v):

1. „In disem 94. Jahr den 9 tag martj / seindt | drej Brieder [...] / Jn dienst des worts bestätigt | worden zúr newmil / - || Des gleichen Jst da zúmal mit [fol. 59v] deß gleichen Jst da zú mal [!] mit Jnen der | Brüeder hauprecht zapff oder schreib= | er / in dienst des Eúangelions er welt | vnnd bestätigt worden“.⁴³

Auch die nächste Erwähnung eines Schreibers ist sehr beiläufig. Sie lautet in beiden „Geschicht Búech“-Ausgaben fast gleich:

2. „Anno 1627 [...] Den ·27· Tag Februar ist der Hainnrich Boxler / der bej die ·18· Jar / der Eltesten Brüeder Schreiber Geweßenn / mit fridlichenn Herten im Herren Entschlaffen / Zue Sabatisch“.⁴⁴

Die folgende Meldung ist ein Nachruf, der in mehreren Ausbaustufen überliefert ist. Andreas Eerenpreis, der Annalist der Jahre 1628 bis 1660, schreibt im „Geschicht Búech“⁴⁵:

3. „JN DISEM 1630. Jahr / Den Den [!] 25. Maÿ / Morgens vmb 6 Vhr / ist der lieb Br: Hauprecht Zapff / ein alter diener des Euangelions / vnnd ser eifferiger Man im werck des Herren / mit fridlichem hertzen Zu Sabatisch im Herren entschlaffen / seines Alters im 84sten Jahr / Im Dienst des Euangelions ist er gestanden Ins 37ist Jar / vnd in der Gmain ist er gewesen beÿ 70 Jaren.“

Zieglschmid verweist darauf, daß der von ihm zum Vergleich benutzte „Codex Dreller“⁴⁶ einen Zusatz enthält⁴⁷:

„Er ist auch zuuor über die 30 Jar der Eltesten Brüeder schreiber gewesen“.

GGW hat den gleichen Text wie GGZ⁴⁸, aber *mit* Zusatz wie der Dreller-Codex in Waterloo.⁴⁹ Josef Beck hatte 1883 schon 4 andere Handschriften, darunter 2 weitere Dreller-Codices (beide ex 1650) zitiert, die allesamt den Textüberschuß des kanadischen Dreller-Codex enthalten.⁵⁰ Mindestens einer — leider teilt Beck die Quelle nicht mit — enthält noch eine weitere Bemerkung über Hauprecht Zapff:

„Er war ein überaus guetter Schreiber.“⁵¹

Isacc Dreller ist aber nicht der Autor dieser Textstelle, wie aus Codex Ab 17 in der Universitätsbibliothek Budapest⁵² erschlossen werden kann. Diese Handschrift hat eine überaus wechselvolle Geschichte: Begonnen wurde sie von einem Anonymus, dessen Berichtszeitraum bis zum 2. November 1629 († Claus Weltzer, fol. 210v) reicht. Dreller setzt auf den Vakatseiten den Text bis zum 1. November 1639 fort; sein Satzspiegel ist schmaler als der seines Vorgängers und weist im Vergleich mit anderen Dreller-Chroniken ein unregelmäßiges Schriftbild auf. Auffallend sind zahlreiche gequetscht oder abgerutscht wirkenden Buchstaben am rechten Zeilenrand der Verso-Seiten. Demnach war es für den Buchbinder, der es gewohnt war, die Blätter *vor* der Bindung zu beschreiben, schwierig, dem kleinen, fest gebundenen Band nachträglich Texte hinzuzufügen. Gebunden wurde der Codex laut Einbandpressung 1634, doch wohl nicht von dem Buchbinder Dreller, wie ein Vergleich mit seinen anderen Einbandarbeiten ergab. Das schlechte Schriftbild der (ersten) Dreller-Fortsetzung ist sonst einheitlich, so daß am ehesten anzunehmen ist, daß der Buchbinder den Text um 1640/41 — jedenfalls rückblickend — in einem Zug niederschrieb.

Der Dreller-Teil enthält auch den Nachruf auf Hauprecht Zapff (fol. 220r), freilich in der „Geschicht Búech“-Kurzfassung von Eerenpreis. Nach 1656

übernimmt der Vorsteher den unfoliierten Band⁵³, schließt auf fol. 229r mit dem 13. April 1641 direkt an den Dreller-Text an und führt ihn bis zum Eintrag September 1655 fort, wo seine Hand am Ende des Blattes, aber mitten im Satz endet (fol. 242v). Anders als bei früherer Gelegenheit, wo er ein Buch(manuskript) von seinem Mitarbeiter übernahm (Eszt. III.200, s. u.), sieht er hier keine Veranlassung, Eingriffe in den Dreller-Text vorzunehmen. Abschließend foliiert er alle beschriebenen Recto-Seiten in der rechten oberen Ecke.

Doch während er die „große Chronik“ wohl bis an sein Lebensende fort-schreibt⁵⁴, hinterläßt Eerenpreis das „Chronikl“ Ab 17 ohne Schluß. Es wird erst nach dem Tode des Vorstehers († 1. August 1662) fortgesetzt, und zwar von — Isacc Dreller.

Es ist wohl seine letzte Arbeit. Schon ab 1650 hat sich das Schriftbild des Buchbinders deutlich geändert, wie an mehreren seiner Arbeiten nachweisbar ist. 1648 hatte Dreller ein anderes Geschichtsbuch angelegt, auch ein Typ „Denckbiechel“ (Bud. NB, Quart. Germ. 921). Noch ehe er das Werk 1650 beendet hat, ist der frische Schwung, mit dem es begonnen wurde, dahin. Ab dem Eintrag zum August 1648 (fol. 183v, Ankunft Hans Martin aus Danzig) wird die zügige, rechtsgeneigte Linienführung abrupt von einem zurückge-nommen-verhalten wirkenden Stil mit kleinen Ober- und Unterlängen abgelöst. Diese und die folgenden Annalen können nicht vor 1650 niederge-schrieben worden sein, da Drellers erst 1649 fertiggestellte Märtyrerchronik Pécs XX. 14. noch durchgehend das dynamische Schriftbild aufweist. Das Gesangbuch Eszt. III.200, wie das Budapester Chronikl 1650 fertiggestellt, weist sogar ein zittriges, stellenweise verlaufendes Schriftbild mit vielen Verbesserungen auf.⁵⁵ Demnach befand sich Dreller 1650 in einer persönli-chen Krise, fängt sich später aber und schreibt die Brüdergeschichte bis zum 25. Februar 1663 fort.⁵⁶

Erst *nach* diesem Datum kann Dreller das Büchlein aus dem Nachlaß von Eerenpreis erhalten haben, wie durch einen erneuten Schriftbildwandel in Bud. UB, Ab 17 indiziert wird. Die signifikante Altershandschrift ist einer krakeligen, dementen Greisenhand gewichen, die nur mit Mühe ein halb-wegs lesbares Schriftbild zustande bringt. Dreller ergänzt und foliiert den Codex bis zum gleichen Datum wie Quart. Germ. 921 (25. Februar 1663). Dieser Band enthält auch den *erweiterten* Zapff-Nachruf — Anlaß, seinen alten Zapff-Nachruf (von ca 1640/41) damit zu kollationieren und zu erwei-tern, sieht Dreller freilich nicht. Ästhetische Gesichtspunkte können ihn kaum davon abgehalten haben. Zwar geht er, wie im Vergleich seines Ge-samtwerks nachweisbar ist, mit Nachträgen sparsam um, doch hat er in ei-

nem Fall bei einer älteren Arbeit die Bibelverweise im Margo stark vermehrt.⁵⁷ 1650 schließlich fand er einen Weg, ein altes Manuskript zu ergänzen, ohne Eingriffe in den Originaltext vorzunehmen:

Im Herbst 1591 hatte ein gewisser „C. K.“ einen Braitmichel-Text und die Resch-Chronik kopiert.⁵⁸ Rund sechs Jahrzehnte später war die Handschrift in schadhaftem Zustand an Dreler gekommen. Der Buchbinder kopierte die fehlenden Seiten aus anderen Chroniken (fol. 15/2–53v), verglich den übrigen Text mit jüngeren Versionen und ergänzte etliche Annalen auf eingeklebten Zetteln (s. u.). Der so aktualisierten Altfassung fügte er weitere Fragmente zur Brüdergeschichte bis 1622 an, schrieb selbst den Text bis zum 28. März 1648 fort, foliierte das gesamte Manuskript bis fol. 289r und legte auf den letzten Vakantseiten ein Register an. Den fertigen Buchblock band er 1650 für einen „IL“ (Einbandpressung) neu ein. Der heute in Esztergom liegende Band MSS III.112 enthält wie die Parallelarbeit Bud. NB, Quart. Germ. 921 sowohl den *erweiterten* Zapff-Nachruf als auch die Notiz vom Ableben des Predigers Johannes Born.⁵⁹ Auch Becks Synthesen belegen den engen werkgeschichtlichen Zusammenhang der gleichzeitig entstandenen Dreler-Arbeiten, die demnach von einer gemeinsamen Vorlage abhängig sind — die freilich nicht das „Geschicht Búech“ gewesen sein kann. Der Verlauf des Rekonstruktionsprozesses von III.112 und die Textkongruenz mit Quart. Germ. 921 zeigen, daß Dreler seinen aktuellen Arbeiten vorzugsweise die neueren, reichhaltigeren Fassungen einer chronikalischen Überlieferung zugrunde legte. Bei älteren Überlieferungen wie in Bud. UB, Ab 17 hingegen verzichtete er auf Einschübe, sofern der Codex technisch einwandfrei war. Wahrscheinlich bevorzugte der Buchbinder die Option „Neuaufgabe“.

Die beiden „Denckbiechel“ gehen nach dem Februar 1663 an Hänſel Esdras über⁶⁰, der zu diesem Zeitpunkt auch schon die Fortführung des „Geschicht Búech“ übernommen hat. Hier schreibt Esdras über seine Bestellung zum Prediger (es ist das erste Blatt, das er selbst beginnt):

4. „In DISEM 661. JAR. Den 13 Martý [...] hat man [...] 2 Brüeder. Hänſel Esdras schreibe ein Märher vnd [...] In dienst des worts erwählt / vnd in die Versuechung gestellt“.⁶¹

5. Ein Anonymus über das Ende von Esdras:

„Item 672 Jar · den 24. feboar | ist brúeder Hänſel Estras / ein | Brúeder des words vnd Brieder | schreiber / zú Sabatisch im herren | enschlaffen.“⁶²

Der Esdras-Text ist in allen Handschriften gleichlautend und bestätigt damit abermals das Prinzip hutterischer Chroniken.

6. Etwas außer der Reihe steht dieser Schreiber⁶³, der nur in Cod. Hab. 1 (Beck „A“) so bezeichnet wird⁶⁴:

„Man l Nam sie in eil aus der gefenckhnús, seizet sÿ auff den wagen / Als Nem= l lich: den^a Br:^b Hainrich Hartman, Jaccob Mart= l eroner / Auch ein diener des worts / Hans l [S]ch[e]ÿffel^{cd} schreiber^e / Paúl Wenizel, fûrgest= l [e]lten^e haffn[er]^f Vnd Ellias Otwenowskhj l fü[r]^g gestellten Saÿler / Vnd fûeret sÿ ÿber das gebûrg geen Goizknowa Jns herren Niagi ferrenizen Míhl“.⁶⁵

Zum Verständnis der Passage sei kurz der Zusammenhang referiert⁶⁶: Am 18. Dezember 1632 begehrte Ferenc Nagy Mihály von Berencs (Schloß Bränitsch), einer der 13 Grundherren von Sabatisch, von den Brüdern Roßdienste. Dieses Ansinnen wurde ihm mit Verweis auf den Hausbrief von 1613, wonach statt Robot und Spanndiensten jährlich ein Grundzins und Warenleistungen an die Herrschaft zu entrichten seien, abgeschlagen. Daraufhin erschien der Edelmann mit seinen Husaren auf dem Bruderhof in der Absicht, die Rosse zu entführen, mußte aber angesichts der Gegenwehr der mit Dreschflegeln und Heugabeln bewaffneten Bewohner von seinem Vorhaben ablassen. Ein späterer Versuch, durch sein Gefolge die Schweine der Brüder entführen zu lassen, endete damit, daß die Trabanten „mit blutigen köpfen“ die Flucht ergreifen mußten. Der Adlige schwor Rache, berief aber erst am 22. August 1633 ein Familiengericht über die Brüder ein, welches den Vorsteher Heinrich Hartmann „sampt sein Mitbrüdern“, wie es zunächst heißt, vorlud. Die Beklagten aber verweigerten unter erneutem Hinweis auf den Hausvertrag das Erscheinen, so daß das Gericht den Vorsteher und vier weitere Brüder von Husaren vor Gericht zerren ließ. Die Verhandlung endete mit einer Niederlage für die Angeklagten: Ein Vergleich wurde abgelehnt, die Sabatischer Gemeinde zur Zahlung einer horrenden Kopfsumme (40 fl. für jede Person über 12 Jahre) verurteilt. Als die Brüder diese Saturierungsforderung ablehnten, ließen die „Tärdischen Herren“⁶⁷, wie die Ankläger in den Chroniken genannt werden, drei der fünf Männer verhaften, und zwar — nach Andreas Eerenpreis, der die Begebenheit in der großen Chronik schildert — den

„Br: Heinrich / sampt dem Brueder Jacob Mathroner / vnd Hanß Scheüffel“.⁶⁸

Die beiden Handwerksvorsteher hingegen wurden freigesprochen, wollten aber nicht von der Seite ihrer Brüder weichen, so daß man sie zu den Verurteilten ins Gefängnis zu Senitz steckte. Vier Tage später, als eine Befreiung der Gefangenen durch die Compossessoren von Bränitsch drohte, wurde die Gruppe zu einer dem Nagy Mihály gehörigen Mühle bei Cocnova (ungarisch: Gocznód) gekarrt. Bei dieser Gelegenheit nennt der Kopist von

Cod. Hab. 1 die Namen und Berufe der Geiseln (s. o.). Drei Wochen später wurden die drei Verurteilten von ihren Leidensgenossen getrennt und — Mathraner und Scheüffel in Spannketten — ins Schloß Bibersburg (= Röthelstein) verlegt. Nach zahlreichen Petitionen der Gemeinde und Interventionen der Compossessoren willigten die Brüder letztlich in einen ungünstigen Vergleich ein, so daß alle Haftinsassen am 8. Oktober 1633 freikamen.

Dank des glimpflichen Ausgangs des Rechtshandels mit der Obrigkeit hört man sieben Jahre später nochmals von Hans Scheüffel. Am 8. August 1640 ist er an der Erneuerung des Hausbriefes des Bruderhofs Sabatisch beteiligt. Georg Maytheny, als Miteigner von Berencs einer der Grundherren, nennt ihn im Vertrag nach den Ältesten als *Bevollmächtigten* der Gemeinde:

„Ich Georgius Meythine [...] Bekhenne hiemit [...] Das ich [...] für mich meine Erben vnnnd Nachkommenden / den Brüedern Zu Sabatisch / die man die huetterischen Nennt / als fürnehmlich an deroselben aller Statt / *Andreas Eerenpreis* / Ihrem Eltesten / *Georg gaul.* vnnnd *Hannss Scheüffel.* ec. [...] den New Aufgericheten Haussbrieff vnd *Contract.* [...] hiemit Bekreffte vnd verschreib ...“⁶⁹

Der Vertragsbevollmächtigte von 1640 ist zweifellos mit der wertvollen Geisel von 1633 identisch. Man darf annehmen, daß er wegen seiner Kenntniss der Kanzleisprache und -gepflogenheiten mit Kontrakthandlungen betraut wurde, und zwar nicht nur als ausführender Protokollant. Von daher drängt sich die Frage auf, warum *Hans Scheüffel* von *Andreas Eerenpreis* im Gemeinde-Geschichtsbuch nur in der Rolle des Opfers erwähnt wird. Mehrere Gründe müssen hier angeführt werden:

Erstens ist Cod. Hab. 1 der ältere Textzeuge der zeitgenössischen Schilderung des Konfliktes 1632/33. Dafür sprechen a) die Textüberschüsse gegenüber der Eerenpreis-Fassung: Schon eingangs wird erklärt, daß der Haushalter Hanß Eglj (der Name wird nur hier genannt) in der Vornacht verstorben sei, der Vorsteher krank war und die Ältesten daher nicht wegen der Handgreiflichkeiten, zu denen sich die Brüder hinreißen ließen, einschreiten konnten. Der streitlustige Franz Nagy Mihály andererseits agiert vor Gericht „mit hilff seiner frauw Muetter“ u. a. m.⁷⁰; b) das Auftauchen der Ich-Form im Bericht: Als den beiden jüngeren Gefangenen erlaubt wird, sich in der Trabantenstube „ledig“ aufzuhalten, aber mit Spannketten, kommentiert der Chronist die Fesselung: „Jch eracht ab= l er es sej der herren beüelch gewesen“⁷¹, während Eerenpreis in Klammern setzt: „... (villeicht auß Herrn Nagi Mihali beuelch)“.⁷² Die Ich-Form in Cod. Hab. 1 spricht auch dafür, daß die Historie vom „grossen komer“, wie sie dort überschrieben ist, ursprünglich eine selbständige literarische Einheit war. Im Ganzen wirkt die-

ser Bericht emotionaler, während die Eerenpreis-Darstellung nüchterner und somit dem Stil seiner übrigen Einträge angepaßt ist.

Zweitens sei daran erinnert, daß *Eerenpreis* auch vergaß, im „Geschicht Büech“ das Ableben des Predigers Johannes Born zu vermerken. Überhaupt sind die von ihm verfaßten Personalia die kürzesten der gesamten Chronik und entbehren in der Regel selbst der sparsamen Attribute, die das Wirken früherer Prediger vorbildlich erscheinen ließen.

Drittens ist zu berücksichtigen, daß die Brüder ihre Annalen zwar zur Ermahnung für die Nachkommen festhielten, wie auch am Ende des „grossen komer[s]“ gesagt wird, die Situation für Eerenpreis aber doch die war, daß Scheüffel, wenn er denn der Gemeindeschreiber war, für die Mitbrüder einen Bekanntheitsgrad gehabt haben dürfte, der keiner näheren Erläuterung bedurfte — ebensowenig wie Heinrich Hartmann, der ja auch nicht eigens als Vorsteher erwähnt wird. Schließlich war Scheüffel um 1640, als Eerenpreis die Chronik fortzusetzen begann, noch für die Gemeinde aktiv.

Alles Gesagte stünde aber im Widerspruch zu der Beobachtung, daß Eerenpreis der Wolkan-Ausgabe des „Geschicht Büech“ zufolge schon um 1640 — also als erster Kopist — den Eintrag zu Hupprecht Zapff erweitert habe, so daß in der neueren Variante an einen verdienten „Brüeder schreiber“ erinnert wird. Ferner ist noch zu klären, warum dieser Nachsatz nicht in der Zieglschmid-Ausgabe überliefert ist.

V. Die gesellschaftliche Rolle der Brüderschreiber im Sozialgefüge der Täufergemeinde

Nach Auswertung der Quellen kann folgendes mit Sicherheit gesagt werden: Die hutterischen Brüder-Schreiber werden in *dieser* Funktion äußerst selten in den Chroniken erwähnt. Wiederholte Nennungen beziehen sich auf die *Prediger* Hupprecht Zapff und Hänsel Esdras. Die Diener der Gemeinde sollten ja nach Caspar Braitmichels Absicht im Sinne von Hebr. 13,7 den Fußstapfen ihrer „Vorgennger“ nachfolgen, einen tadellosen, vorbildlichen Lebenswandel führen und, sozusagen als Denkmal für spätere Generationen, in die Ahnenreihe der geistlichen Führer und Vorbilder eingehen.⁷³

So galt das Gemeindeamt des Schreibers, mit geistlichen Maßstäben gemessen, nicht mehr als das jeder guten Handwerkskraft auf den Bruderhöfen. Dennoch muß ihr Umgang mit vertraulichem Schriftgut und ihre Nähe zu den geistlichen Führern, insbesondere zum Vorsteher, sie aus dem Kreis der einfachen Brüder hervorgehoben haben. Zwar war die Aufhebung der Stände — eine alte Forderung aus den Zeiten des Deutschen Bauernkriegs — im

Kreise der Brüder Realität, doch eine innerweltliche, die bei jedem Kontakt mit der Außenwelt mit der Realität der kraß hierarchischen ungarisch-slowakischen Feudalgesellschaft konfrontiert wurde. Es ist kein Zufall, daß der Schreiber Hans Scheüffel regelmäßig *nach* den Predigern, aber *vor* den Handwerksfürgestellten genannt wird. Auch wurde er neben den anderen lokalen Gemeinde- und Handwerksleitern offenbar gezielt als einer, der eine Schlüsselposition auf dem Sabatischer Hof innehatte, von den Ungarn als Geisel „auserwählt“. Als jemand, der ihnen bei Verhandlungen entgegentrat, vielleicht auch als Kanzlist, war er in Kreisen der Grundherrschaft persönlich bekannt. Ein Schreiber mußte sich in seiner Wortwahl und seinem Habitus den Gepflogenheiten der feudalen Oberschicht anzupassen wissen. Die Leiden des Hans Scheüffel geben uns insofern einen kleinen Einblick in bestimmte Aspekte seiner Position. Soweit zur Rolle der Brüderschreiber im Außenverkehr; mehr ließe sich dazu erst sagen, wenn es gelänge, Spuren ihrer Tätigkeit in einer Gegenüberlieferung ausfindig zu machen.

Inwiefern hingegen ihre besonderen Kenntnisse und Fähigkeiten den Status der Schreiber innerhalb der brüderlichen Gemeinschaft beeinflußt haben, kann nur vermutet werden.⁷⁴ Auf praktisch-handwerklichem Gebiet, vergleichbar der Kalligraphie, konnten auch andere Gewerbe einen virtuos gehandhabten Formenreichtum aufweisen, etwa die Haffner, Kupfer- und Messerschmiede mit ihren noch heute im Karpatenbecken bewunderten Erzeugnissen. Aber wie wir oben sahen, waren die Schreiber diejenigen, die im Ernstfall gefordert wurden, und umgekehrt werden die Brüder in Krisenzeiten die Wirkung, die ein geschickt konstruierter Brief hatte, zu schätzen gewußt haben.

In diesem Zusammenhang müssen die besonderen Erwähnungen der Brüderschreiber in den Chroniken gesehen werden, zunächst Hainrich Boxler. Wenn er, wie oben angenommen, der direkte Nachfolger von Haupprecht Zapff war und (nach einem Interimsschreiber, der die Chronik nur bis Ende 1592 verwaltete), mit m3 der großen Chronik identisch ist, so fiel der Beginn seines Berichtszeitraumes (1593) mit dem Ende der „Goldenen Zeit“ zusammen, die von einer Krisenepoche abgelöst wurde, die über seinen Tod 1627 anhielt.⁷⁵

Die Weiterungen der Zapff-Memorie hingegen lassen konkretere Schlüsse zu. Die Textüberschüsse zeigen: In der Generation von Dreller und Esdras legte man Wert darauf, die Erinnerung an den *Brüder-Schreiber* Zapff zu überliefern. Aber wie ist der Widerspruch zwischen den Varianten der Wolkan- und der Ziegelschmid-Ausgabe des „Geschichtbüech Vnserer Gemain“ zu erklären?

Sicher ist, daß beide Herausgeber das gleiche Exemplar von 1581 veröffentlichten. Diese Handschrift weist gegen Ende leichte Beschädigungen auf, Fehlstellen im Text wurden von den Herausgebern vermerkt, bei Wolkans weniger genau (wohl nach den Angaben von Elias Walter), aber im Ganzen deckungsgleich mit den entsprechenden Lücken bei Zieglschmid.⁷⁶ Unwahrscheinlich ist auch, daß Elias Walter in den Text der Vorlage eingriff. Stichprobenvergleiche zeigten, daß Walter zwar bei den Marginalien von der Vorlage abwich und auch die Namen vielfach nicht ganz korrekt transkribierte, den Textblock aber unter geringfügigen Korrekturen gewissenhaft ins Neuhochochdeutsche übertrug. Auf keinen Fall hat er größere Weiterungen eingefügt. Dennoch erscheint eine Erklärung für das Phänomen möglich. Zieglschmid merkt an, daß ein „späterer Schreiber“ die Substanz- und Textverluste durch eine Restaurierung ausglich, indem er Papierstücke einklebte und darauf eine „sprachlich ungenaue, inhaltlich aber wohl korrekte Wiedergabe des Originaltextes“ anbrachte, die an den Alttext anschließt.⁷⁷

Eine ähnliche Methode kann schon für Isacc Dreler festgestellt werden, der das Denkbüchel Eszt. III.112 als Fragment übernahm, wohl als (defekten) Buchblock, darin u. a. fehlende Seiten ergänzte und auch den vorhandenen Text, wie oben erläutert, mit dem Nachrichtenstand jüngerer Codices kollationierte. Textweiterungen trug er nicht, wie bei anderen Glossatoren oft zu beobachten, als Interlinearzeilen ein, sondern ergänzte mitunter ganze Historien in Kurzfassung auf kleinen Zetteln, die er zwischen die Seiten in den Bund einklebte.⁷⁸ Ein solches Verfahren, ein eingeklebter Zettel mit einem Nachschub zu Haupprecht Zapff, wird wohl auch hier die einzig plausible Erklärung für den Textüberschuß in Wolkans „großer Chronik“ sein.⁷⁹ Nur — wie es scheint, muß er dann in der Zwischenkriegszeit, ehe Zieglschmid ihn zu Gesicht bekam, aus dem Bund gefallen sein.

Kurioserweise begründete die verlorene Addenda eine Forschungstradition. Robert Friedmann unternahm es, ein Kurzbiogramm über Haupprecht Zapff zusammenzustellen, das in zwei voneinander abweichenden Fassungen erschien.⁸⁰ In der Fassung von 1965 bezog er sich auf Wolkans und errechnete aus den Angaben des Nachrufs zu 1630 Zapffs wahrscheinliches Geburtsjahr 1546 — ein Irrtum, denn „im 84. Jahr“ heißt: nach vollendetem 83. Jahr. Zapff kann demnach auch erst 1547 geboren sein. Richtig ist, daß er nicht sehr viel älter als 14 Jahre gewesen sein kann, als er sich der Gemeinde anschloß — aber das muß kein individueller Entschluß eines Knaben gewesen sein.

In Sprendlingen und Bad Kreuznach in Rheinhessen (bei Bingen) bestand eine Gemeinde der Schweizer Brüder, von der sich ein Teil unter Führung von Lorenz Hueff von Sprendling⁸¹ nach Verhandlungen mit dem hutterischen Gesandten Hans Schmidt (Raiffer) am 26. November 1556 den Brüdern in Mähren anschloß.⁸² Der Anschluß dieser Schweizer-Brüder-Gemeinde war rückblickend einer der größten Erfolge der Hutterer, zumal sie sich an der Schwelle der „Goldenen Zeit“ ereignete und dem Sendungsbewußtsein der mährischen Täufer nicht unerheblichen Auftrieb gegeben haben dürfte. Nicht umsonst wählte Eerenpreis in seinem „Sendbrief“ von 1650/52 die Vereinigung mit der Hueff-Gruppe als historisches Vorbild einer künftigen Union mit Mennoniten, Schweizer Brüdern und polnischen Antitrinitariern.

Wer sich also mit Haupprecht Zapff aus Sprendling befaßt, dem wäre zu empfehlen, sich auf die Spuren der Schweizer Brüder in Sprendlingen zu begeben. Die Wahl Zapffs zum Diener des Wortes gab Friedmann zunächst irrtümlich mit 1593 an.⁸³ Tatsächlich wurde Zapff aber erst 1594 erwählt, *nachdem* er das Märtyrer-Register der Vorsteher-Chronik fertiggestellt hatte und für andere Aufgaben frei war:

„IN DISEM 94 JAR. Den Neüntem tag Martÿ / Seind dreÿ Brüeder [...] bestätigt zur Newmül. DESSGLEICHEN ist auch dazumal mit Inen der Brueder Haupprecht Zapff / In dienst des Euangelions erwölt / vnnd bestätigt worden.“⁸⁴

Wahl und Bestätigung an *einem* Tage — dies war ein ungewöhnlicher Vertrauensbeweis für die von negativen Erfahrungen geprägten Brüder, die in der Regel zwischen der Inauguration eines neuen Predigers und seiner Konfirmation als „Eltester“ eine Bewährungszeit, die sich auf Jahre bemaß, vergehen ließen. Erneut ist damit ein Hinweis auf das Ansehen, das ein Brüder-Schreiber in der Gemeinde genoß, gegeben.

Neuerdings aber werden die Zapff-Biographica so gelesen, als habe der Chronist nicht ab 1594 als einer der „Eltesten“ die gleiche Position gehabt wie die anderen Prediger, sondern dem Vorsteher (der sich im Predigerkollegium als Erster unter Gleichen verstand) noch bis 1611 als Schreiber „gedient“. So jedenfalls scheint es Werner O. Packull zu sehen: „Zapff, a Rhine Hessian and the community's official secretary for thirty years [...] served in this capacity under the leadership of Hans Kräl (1578–1583) and later Klaus Braidl (1583–1611)“.⁸⁵ Diese Darstellung ist zumindest mißverständlich. Die gegenwärtigen Beiträge zu Zapff, darunter auch Martin Rothkegel⁸⁶, übersehen meines Erachtens das Wörtchen „zuvor“ in der Addenda zum Alt-Eintrag von 1630. „Zuvor“ bedeutet: Haupprecht Zappf ist *vor* sei-

ner Wahl zum Prediger 1594 „30 Jar der Eltesten Brüeder schreiber gewesen“ — keinesfalls mehr bis zum Ende der Amtszeit von *Claus Braidl*! Nimmt man die — im Ergebnis wohl authentisch erst zu 1650 bei Isacc Dreller nachweisbare — Textstelle wörtlich, so müssen die genannten 30 Schreiber-Jahre von 1594 *abgezogen* werden. Mit anderen Worten: Haupprecht Zapff war vielleicht noch nicht einmal 17 Jahre alt, als er seine Schreiberlaufbahn bei den Brüdern begann, praktisch direkt nach seiner Übersiedlung aus Hessen!⁸⁷ Demnach war er als Prediger nicht mehr mit dem Kopieren und Ergänzen von Memorialliteratur beschäftigt, allenfalls mit Predigerliteratur. Eine Verfügung von Andreas Eerenpreis deutet darauf hin, daß die Amtsbereiche der Prediger gegenüber anderen Gemeindeämtern klar abgegrenzt waren. Der Text legt es nahe, daß das Abfassen von Memorien nicht dazu gehörte.⁸⁸ Andererseits ist das Amt des „Brüder-Schreibers“ als Subfunktion oder Nebentätigkeit im Rahmen eines anderen Berufes, etwa dem des Schulmeisters oder parallel zum Predigtdienst, nirgends belegt und daher unwahrscheinlich.

Die Frage aber, inwieweit die vier nachgewiesenen Gemeindeschreiber (Zapff, Boxler, Scheüffel, Esdras) an der hutterischen Überlieferung beteiligt waren, konnte hier noch nicht genügend geklärt werden. Eine erste vergleichende Betrachtung ihrer Spuren in der Memorialliteratur — Personalialia und Schrifttum *manu propria* — scheint immerhin darauf hinzudeuten, daß die Beteiligung dieser Gruppe an der Entstehung der Chroniken geringer ist als bisher angenommen. Keiner der Gemeindeschreiber hat eine Chronik von Anfang bis zum (ersten) Abschluß *allein* ausgeführt. Zumindest für die sogenannte „Eerenpreis-Zeit“ kann sogar als belegt gelten, daß der Vorsteher selbst den Inhalt aller „amtlichen“ Geschichtsbücher (daneben gab es noch private Abschriften) redigierte, auch die seiner Mitarbeiter.

Abkürzungen für mehrfach zitierte Literatur

A) Reihen und Sammelwerke:

ML: Mennonitisches Lexikon. Hg. von Christian Hege u. Christian Neff. (3, 4: fortgef. von Harold S. Bender [u. a.]) 4 Bde.: Bd. I: Frankfurt. a. M./Weierhof 1913, Bd. II: Frankfurt a. M. 1937, Bd. III: Karlsruhe 1958, Bd. IV: Karlsruhe 1967

MQR: Mennonite Quarterly Review. Publ. by Goshen College (später: Mennonite Historical Society). Vol. 1ff. Goshen, Ind., 1927 ff.

B) Ungedruckte Quellen:

MFW = Mikrofilmsammlung Weierhof/Pfalz

Alba Iulia, Batthyáneum:

AJ III.97 = Ms. III.97 (MFW 4)

AJ III.187 = Ms. III.187 (MFW 16)

Bratislava, Archív hlavného mesta SR Bratislavy

(= Stadtarchiv Bratislava)

Cod. Hab. 1 = (MFW 22)

Cod. Hab. 5 = (MFW 33)

Budapest, Eötvös-Lóránd-Tudományegyetem, központi könyvtára

(= Zentrale Universitätsbibliothek der ELTE):

Bud. UB, Ab 15 (eigener Film) = Ab 15

Bud. UB, Ab 16 (eigener Film) = Ab 16

Bud. UB, Ab 17 (eigener Film) = Ab 17

Budapest, Országos Széchényi Könyvtár

(= Ungarische Nationalbibliothek):

Bud. NB, Quart. Germ. 921 = Quart. Germ. 921 (eigener Film)

Esztergom, Főszékesegyházi könyvtár (= Primatialbibliothek des Erzbistums Gran):

Eszt. II.294 = MSS. II.294 (MFW 93)

Eszt. III.112 = MSS. III.112 (MFW 75)

Eszt. III.133 = MSS. III.133 (MFW 73)

Eszt. III.137 = MSS. III.137 (MFW 90)

Eszt. III.200 = MSS. III.200 (MFW 83)

Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, központi könyvtára, Klimo-gyűjtemény (Zentrale Universitätsbibliothek der JPTE, Klimo-Sammlung): X.X.14. (eigener Film)

C) Gedruckte Quellen:

GGW (Gemeinde-Geschichtsbuch, Ausgabe Wolkan): Rudolf Wolkan (Hg.), *Geschicht=Buch der Hutterischen Brüder*. Hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada durch Prof. Dr. Rudolf Wolkan in Wien. Standoff Colony bei Macloed, Alta., Canada, Wien. Nachdruck Twilight Colony: Falher Alberta, Canada 1990 (Einbandpressung: *Das große Geschichtsbuch | der Hutterischen Brüder*)

GGZ (Gemeinde-Geschichtsbuch, Ausgabe Zieglschmid): Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit. Carl Schurz Memorial Foundation, Ithaca, New York 1943

The Chronicle: *The Chronicle of the Hutterian Brethren | Vol. I | known as | Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder | Translated and edited by the Hutterian Brethren*. Rifton, New York, USA/Ste. Agathe, Manitoba, Canada/Robertsbridge, England 1987

D) Darstellungen:

Beck 1883: Josef Beck, *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, betreffend deren Schicksale in der Schweiz, Salzburg, Ober- und Nieder-Österreich, Mähren, Tirol, Böhmen, Süd-Deutschland, Ungarn, Siebenbürgen und Süd-Rußland in der Zeit von 1526–1785*. Gesammelt, erläutert und ergänzt durch Dr. J. Beck (= *Fontes rerum Austriacarum*. Oesterreichische Geschichtsquellen. Hrsg. von der Historischen Commission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 2. Abteilung: *Diplomataria et Acta*, Bd. 43). Wien 1883. Nachdruck B. de Graaf: Nieuwkoop 1967

Friedmann 1965: Robert Friedmann, *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften*. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667. Zusammengestellt von R. Friedmann unter Mitarb. von Adolf Mais (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, Bd. 86). Wien, Graz, Köln 1965

Lieseberg 1991: Ursula Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1233). Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1991
Wolkan 1903: Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte. Berlin 1903. Nachdruck B. de Graaf: Nieuwkoop 1965

Anmerkungen:

- 1 Ich möchte die Gelegenheit nutzen, dem Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof, Herrn Gary J. Waltner, und dem vormaligen ersten Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins, Herrn Eckbert Driedger, herzlich für die Überlassung der Mikrofilme zu danken, die für meine Arbeiten über die hutterische Historiographie unverzichtbar sind.
- 2 Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte, Berlin 1903. Es ist hier nicht der Ort, festzustellen, inwieweit Wolkan die Angaben Josef Becks, den er kritisch erwähnt (vgl. Wolkan 1903, S. V), geprüft hat; vgl. aber folgende Anm. Zu den anonymen Märtyrerliedern der Hutterer vgl. Ursula Lieseberg 1991, S. 275 ff.
- 3 Vgl. Friedmann 1965, S. 142–147, freilich ohne die anonymen Lieder, von denen er nur „Der Gesang der drei Männer im Feuerofen“ auflistet (S. 156). Der Titel lautet nach dem Codex Bud. UB, Ab 16, fol. 184r: „Die Geschicht der dreÿ | martter gsellen . Sadrach . Mesach | Abodnego. wie die im Feür Offen vn= | verlezit sind erhalten worden / Sambt an gehengten irem gebeet vnd Lob | gesang ~“, inc.: „Ich bit dich Herr zú disser | stúndt / in disser zeit · dú wölst mein | heriz vnd meinen mündt“. Beck schreibt dieses Lied dem „Christof Hueter oder Scheffmann“ zu (Beck 1883, S. 524 A 2). Das wäre zu überprüfen; in den Liederhandschriften Bud. UB, Ab 16 und Eszt. III.200 (beide von Isacc Dreler geschrieben, siehe unten), wird kein Dichter genannt, in Eszt. III.200: fol. 55r heißt es nur zur Melodie: „Jn des christoff Schöffmans thon | zu singen ~“.

- 4 Vgl. Friedmann 1965, S. 132, zu Jacob Dachser: Ein göttliche und gründliche Offenbarung, und Christoph Freisleben (Eleutherobios): Ein schönes Gespräch; 134 f., zu Eitelhans Langenmantel: Von der Dreieinigkeitt, S. 135, zu Pilgram Marpeck: Allen Glaubigen (= Vermahnung), S. 137/11: fünf Schriften aus dem Kreise Leonhard Schiemers, vgl. ebd., S. 145; 137/5, zu Hans Schlaffer (zugeschrieben): Von der Art und Gestaltung Christi, und 138/10: Vom Geheimnus der Schrift, ebenfalls Schlaffer zugeschrieben. Ferner schrieb Friedmann eine anonyme „Auslegung der Apocalypsis“ dem Franziskaner-Mönch Petrus Johannis Olivi zu (vgl. Friedmann 1965, S. 56 und 151 f., hier als „Die Offenbarung Jesu Christi“ angegeben). Später konnte Werner O. Packull erweisen, daß es sich um eine von hutterischen Redakteuren veränderte Fassung von Melchior Hoffmans „Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis“ handelt, s. folgende Anmerkung.
- 5 Werner O. Packull, Der Hutterische Kommentar der Offenbarung des Johannes. Eine Untersuchung seines täuferischen Ursprungs, in: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung, hg. v. Bayerischen Nationalmuseum München, Bolanden-Weierhof 1985, S. 29–37; ders.: Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore/London 1995, S. 95 f., zur Identität von Hans Haffner; ders.: „We are born to Work like the Birds to Fly“: The Anabaptist-Hutterite ideal Woman, in: MQR, Vol. 73, 1999, No. 1, S. 75–87, hier: S. 84.
- 6 Ambros Resch schreibt einleitend über sein „klains gründliches denckbiechel“, „etliche lieben Brieder“ hätten ihn „angesprochen und gebeten ... Als wen Ich etwz auffgezeichnet | hete / Jnen das selb aúch mit zú tailen / wie vnd was sich in der gmain zú tragen habe vnd | Welche Bried' in die Aimpler kúmen sei[n]“ (Cod. Hab. 1: fol. 2v–3r, vgl. Beck 1883, S. 3). Danach war der Anlaß, der die Gattung der „Denckbüchel“ begründete, zunächst ein mehr privater. Caspar Braitmichels Vorrede zum „Geschicht Büech Vnserer Gemain“ hingegen ist zu entnehmen, daß er sich von den gesammelten Zeugnissen der „Vorgennger“ (nach Hebr. 13,7) eine Vorbildfunktion für den Leser versprach, vgl. GGZ, S. LXVIII–LXIX.
- 7 Vgl. Beck 1883, S. XXXV.
- 8 Das wäre die Erarbeitung eines Archetypus, der dem vermuteten, aber nicht greifbaren Original am nächsten kommt. Becks „Geschichts-Bücher der Wiedertäufer“ hingegen sind eine Synthese der gleichlautenden Passagen der Chroniken, von denen er annahm, sie seien sämtlich dem Text eines „Gemeinde-Geschichtsbuchs“, von dessen Existenz Beck durch seine Quellen erfahren hatte (s. u.), entlehnt (Beck 1883, S. XXXV). Ein Mangel dieses ansonsten verdienstvollen Werkes sind neben unkorrekten Quellennachweisen zahlreiche Auslassungen, Emendationen, Vermischung von Kommentar und Quelle und pauschalen Zuschreibungen, auf die ich von Fall zu Fall bei Widersprüchen zur folgenden Darstellung eingehe.

- 9 Das hängt natürlich vom Erhaltungszustand des Manuskripts ab, vgl. folgenden Abschnitt.
- 10 Etwa die Lücken zu 1640, 1665 und 1669/70, vgl. Beck 1883, S. 523 f. Daß Cod. Hab. 1 zu 1640 als einzige Chronik einen Eintrag hat, besagt nur, daß die Notiz des Chronisten nicht als gemeindeamtliche Lesart in andere Hss. übernommen wurde. Ihr Inhalt, Verlauf und Regulierung einer Feuersbrunst in St. Johann, schildert ein Ereignis der Gemeindeöffentlichkeit und ist nicht Ausdruck individueller Mitteilbarkeit.
- 11 Vgl. Beck 1883, S. 559.
- 12 Ein anschauliches Beispiel für diese Methode findet sich in Andreas Eerenpreis' Traktat „Brüderliche Verainigung zwischen vns / vnnd etlichen Schweitzer Brüedern“, einem Appendix zu seinem „Sendbrief“ von 1650, wo Auszüge aus dem gemeindeamtlichen „Geschicht Búech Vnserer Gemein“ für die Zwecke eines Missionsbriefes kompiliert wurden (Eszt. III.137, olim: GJ. X. 12.: fol. 105v–128v, vgl. Beck 1883, S. XXX–XXXI, S. 225–230, S. 365c. Der erste Teil des Manuskripts bis fol. 128v ist 1652, 1920, 1950, 1975 und 1982 auch im Druck erschienen). Am Ende teilt Eerenpreis den Adressaten mit: „Solches hab ich eúch also auß vnserer l gemein gschicht Búech auß schreiben l lassen ...“ (fol. 128r). Ein Vergleich des Textes mit entsprechenden Passagen des „Geschicht Búech“ bestätigt, daß es sich um eine wortgetreue Sammlung von Auszügen solcher Paragraphen handelt, die die Vereinigung der Schweizer Brüder mit den Hutterern schildern. Der hier zitierten Stelle (und dem Nachruf auf Hans Kräl, vgl. Beck 1883, S. 286; auch in Bud. UB, Ab 17: fol. 112) entnahm Beck den Hinweis auf das „Gemeinde-Geschichtsbuch“ (vgl. Beck 1883, S. 366 A 1), welches er verloren glaubte, s. Beck 1883, S. 261 A 1, 286 A 1.
- 13 So etwa Eszt. III.200, ein (beschädigtes) Gesangbuch von Isacc Dreler ex 1650.
- 14 8 Eckbeschläge weisen in der Regel alle Großformate mit den durchschnittlichen Buchdeckelmaßen 191 x 150 mm auf, so alle Märtyrerchroniken (als Zeichnung auch in Bud. UB, Ab 15, fol. 33r), aber auch Esztergom III.124 (Rechenschaft/Briefe) und Bud. NB, Oct. Germ. 281 (Bibelkonkordanz), beide mit den Papiermaßen 150 x 100 mm; ferner das „Geschicht Búech Vnserer Gemein“, vgl. Johann Loserth, Geschichtsbücher der mährischen Täufer, in: ML II, 1937, S. 91–96, Abb. S. 93, die „Denckbüchel“ Eszt. III.112 und Bud. NB, Quart. Germ. 921, ferner das Artikelbuch Eszt. II.294 und Eszt. II.513 (Friedmann unbekannt, Beschreibung durch Maria H. Krisztinkovich, Hutterite Codices Rediscovered in Hungary, in: MQR, Vol. 44, 1970, S. 114–121, hier S. 119 f. Der Einband stammt freilich nicht, wie dort behauptet, von Isacc Dreler, vgl. folgende Anmerkung).
- 15 Meist in Form eines *supralibros*, das heißt einer auf dem Lederdeckel eingepreßten Zeichenfolge aus Zahlen, Initialen und floralen Mustern, die in der Regel wie ein Exlibris für den Eigentümer steht (* = Rose; + = Kreuzblume; ∞ = liegende Lilie): „1577 | G. B.“ (Bratislava, Lyceálna knižnica, 388 kt); „15. M. W. 82.“

(Wolfenbüttel, Cod. 3844); „1583 | M W“ (Brno, Mährisches Landesarchiv, Cod. 798); „L S | 1615“ (Esztergom, PB, MSS. II.294; vgl. unten, Anm. 57); „MV || 1616“ (Esztergom, PB, MSS. II.505); „+H+Z+ || +16+13+“ (Esztergom, PB, MSS. II.513, s. u.); „1616 || I W“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. III.107); „KILLIAN-VS | WOLCH || *1626*“ (Eszt. MSS. III.139); „1635 | J M“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. I.128); „*I B* || *1636*“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. III.117); „*H H* || *1637*“ (Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, theol. 2133); „1638 || G W“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. II.119); „M H | 1638“ (vgl. Beck 1883, S. XXIV, derzeit verschollen); „M R | 1640“ (Brno, Mährisches Landesarchiv, Cod. 563); „I642 || A H“ (Bud. UB, Ab 15); „1648 C∞EL“ (Bud. NB, Oct. Germ. 281); „I6∞48 || A∞EP“ (Esztergom, PB, MSS. III.133); „I6∞50 || I∞L“ (Esztergom, PB, MSS. III.112, s. u.); „I6*S S*50“ und (2x) „I. R.“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. III.90); „[H]I655E“ (Alba Iulia, Batthyánum, Ms. III.187, vgl. unten, Anm. 35); „I6∞55 || C∞A“ (Esztergom, PB, MSS. III.126); „1655 | [C]R“ und „H I“ (Bratislava, Archív hlavného mesta SR Bratislavy, Cod. Hab. 16); „[1657]AEB“ (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Series Nova 11.999, vgl. Friedmann 1965, S. 62, dort Einbandpressung unvollständig mitgeteilt) und andere mehr. Ein besonderer Fall ist Esztergom, PB, MSS. II.513. Das innere (5.) Feld der Vorder- und Rückseite, ein Rechteck mit den Maßen 7 x 3 cm, zeigt eine Arabeske im Flachrelief, in deren oberem Drittel zwischen den Ranken in winzigen, erhabenen Typen (Höhe 2 mm) die Zeichenkombination „G • A | 8 • 8“ enthalten ist. Die beiden negativen, nicht ganz identischen Plattenstempel sind demnach Werkstattzeichen. Sie könnten von dem Buchbinder Geörg Ackher herrühren, der am 11. März 1590 zum Diener des Wortes gewählt wurde, vgl. Bud. UB, Ab 17: 120v, 124r (Beck 1883, S. 303, S. 318 hat nach Cod. Hab. 1 nur „Jörg“ A.). Ackher starb 1606 (GGZ, S. 644); schon ab 1590 dürfte seine Werkstatt in andere Hände übergegangen sein.

- 16 So unter anderem in Codex Hab. 1, neben der Überschrift auf fol. 2v mit dem Monogramm „A: R.“ signiert. Diese Signatur wurde von Beck als Ambros(ius) Resch aufgelöst. Der Name mit dem Zusatz „Anfänger dieses Büchleins“ (vgl. Beck 1883, S. 318i) findet sich aber nicht in der Chronik, sondern nur in ihren Kopien. In Cod. Hab. 1 lautet der Eintrag: „Anno 92· denn ·22· december | Jst der | Brüeder Ambrosi resch / zu schäckowitz | Jm herren entschlaffen /·“. Die meisten Signaturen, die schon auf dem Titelblatt erscheinen, stammen von Isacc Dreller, der gelegentlich auch seinen Namen ausschrieb. Näheres dazu soll im Rahmen einer diplomatischen Edition einer Dreller-Chronik, an der ich derzeit arbeite, mitgeteilt werden.
- 17 Die bekannte Ausnahme bildet hier Esztergom, MSS III.128, Codex Artlof, vgl. Imre Katona: *Habán Művészeti Emlékek Magyarországon* [Habanische Kunstdenkmäler in Ungarn]. Budapest o. J. (1983): Faksimile S. 213–216. Das Titelblatt des Cod. ist eine Art Vorläufer der im 17. Jh. aufkommenden Triumphbogen-Architektur, s. u.

- 18 Johann Neudörffer d. Ä. (1497–1563), Schreibmeister zu Nürnberg, gab 1519 ein Schreibmeisterbuch in Holzschnitten heraus, ferner ein Buch über Initialen, in dem detaillierte Anweisungen zum Zeichnen eines Initials gegeben werden, die sich unmittelbar auf hutterische Formen anwenden lassen: „Ein gewundener Quadrangel steckt in jedem Buchstaben“; vgl. Johann Hering, *Das Schrift- und Kunstbüchlein. Wiedergabe der Handschrift Bayreuth um 1616 I und II* (Johann Hering, *Allerlei Manierschriften* [...] 1626. Mit einem Nachwort hg. von Erwin Hermann, Hürtgenwald 1982, S. 76 ff., *Zum Berufsstand der Schreibmeister. Weitere Literatur zu Johann Neudörffer dem Älteren*: Werner Doede, *Bibliographie deutscher Schreibmeisterbücher von Neudörffer bis 1800*, Hamburg o. J. (1958); Albert Kapr, *Johann Neudörffer d. Ä., der große Schreibmeister der deutschen Renaissance*, Leipzig 1956.
- 19 Vgl. Adriano Cappelli, *Lexicon Abbreviaturarum. Wörterbuch lateinischer und italienischer Abkürzungen*, Edition Ulrico Hoepli, Milano, 6. Aufl. 1987.
- 20 Die Kanzleischrift kam im späten 17. Jahrhundert außer Gebrauch und wurde von einer wenig signifikanten Alltagsschrift, der Kurrent, abgelöst. Kennzeichen vieler Kurrenttexte ist der Schwund des Bogens über dem „u“, ein Umstand, der mich veranlaßte, im Rahmen dieser Arbeit bei Quellenzitatzen auch dieses Zeichen zu transkribieren.
- 21 Einige Beispiele: Amsterdam, Doopsgezinde Bibliotheek, HS 65–54, olim: A 740.III; Bratislava, LB, S. A. IV. 46; Archív hlavného mesta SR Bratislavy, Fond: Mestský fyzikát, II. A. 1/1 (Abschrift eines „Arzneibuch“ von 1587 aus dem Jahre 1638, vgl. Friedmann 1965, S. 179); Bud. NB, Quart. Germ. 921, Titel „Cronica“: fol 64r; Bud. UB, Ab 14, Titel: „Erkleerung ec: I Vber den Eúangelistenn I Sant Lúcas“; Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, theol. 2133; Bud UB, Ab 16, Gesangbuch von David Lachner und Isacc Dreler (fol. *IIr: Architektur mit griechischem Tympanon; fol. *IIv: Triumpfbogen, aber mit Halbsonne statt Palmwedel unter dem Bogen, unten „ANNELE+LACHNERIN“. Die Zeichnungen fol. *I-Ir, der Anfang und das Register des Codex stammen von den Lachners, von Isacc Dreler aber fast aller Text; Esztergom III.197, sog. „Codex Schad“. Ich danke Herrn Martin Rothkegel, Prag, für seine freundlichen Hinweise zu Amsterdam und Bratislava, Stadtarchiv.
- 22 Budapest, Iparművészeti Múzeum, Ms. 5524, Titel: „Alle Namen nach Hebra= I ischer sprach über die gantz Biblia I verdollmetscht: ...“, ein Onomasticon der biblischen Namen, anonym, zu 1583 dem Hans Baldauff dediziert (fol. *Ir: „Dem I Hanns Paldauf I 83“). Baldauff war ab 1578 Diener der Notdurft und von 1581 bis zu seinem Tode 1587 Prediger, vgl. GGZ, S. 501, S. 525, S. 530, S. 549. Die ausgezeichnet erhaltene Handschrift wurde bisher von der westlichen Forschung übersehen.
- 23 Vgl. Robert Friedmann, *The Oldest Known Hutterite Codex of 1566. A Chapter in Anabaptist Intellectual History*, in: MQR 33, 1959, S. 96–108; Friedmann 1965, S. 69–72.

- 24 Budapest UB, Cod. Ab 3, Einbandpressung 1567; Kopenhagen, Kgl. Bibliothek, Thottske-Sammlung Nr. 47, Einbandpressung 1568 (vgl. Leonard Gross: A Newly-Discovered Hutterite Codex at Copenhagen. In: MQR 44, 1970, S. 122–125); Archív hlavného mesta SR Bratislavy, Cod. Hab. 5, fol 6r: „D.M.: LXXI“; Bud. UB, Ab 5, fol. 398r: „M. D. LXXII“; Esztergom, Primatialbibliothek, MSS. III.124, fol. 2r: „D.M.LXXII“ (Einbandpressung 1574); Bud. UB, Ab 2, laut B. Dudik „im Einband von 1573“, vgl. B. Dudik, Zur Wiedertäuferliteratur, in: Schriften der historisch=statistischen Sektion der k. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde, red. von Christian Ritter d'Elvert, Bd. XIV, Brünn 1865, S. 365–372, hier S. 372.
- 25 Esztergom, MSS. II.295 (Lederpressung 1597) und Esztergom MSS. III.127, ex 1597, Titel (fol. IIIr): „Das Thewer | Vnd künstlich Büech= | lin Morie: Das ist ein | Lob der Thorheit / Von Erasmo Roterodammo | schimpflich gestellt / zúles= | en nit weniger nütz= | lich daß Lieblich. [...] ||.V. 15.97. .I.“ Laut Robert Friedmann handelt es sich hier um eine Abschrift von Sebastian Francks „Vier Kronbüchlein“ von 1534 (vgl. Friedmann 1965, S. 57, S. 176). Weitere Angaben bei Imre Katona 1983 (wie Anm. 17), S. 147 f., Specimina, S. 218 f., S. 222 f. (Freilich sind die Bildunterschriften teils irreführend, so beispielsweise S. 218 f., wo Eszt. III.127 mit Eszt. III.112 verwechselt wird). — Mit diesen beiden Codices aus unbekannter Hand geht eine Epoche zu Ende, in der auch viele „gemeine“ Brüder Lust und Berufung zum Schreiben empfanden. Man vergleiche dazu nur die Widmung Caspar Artlofs an seinen Schwager Wendl Kemerer in Eszt. III.128, fol. 2r (Faksimile bei Imre Katona 1983, S. 221). Schreiber und Adressat sind in keinem Gemeindeamt nachweisbar, und doch sind sie und viele andere „einfache“ Brüder an der Genese der hutterischen Handschriftenliteratur beteiligt. Die existenziellen Bedrohungen, denen die Gemeinde in den folgenden Jahren und Jahrzehnten ausgesetzt war, scheinen einer Zentralisierung und Institutionalisierung des Buchwesens Vorschub geleistet zu haben, die zu Lasten der schriftlichen Ausdrucksfähigkeit der „einfachen“ Gemeindemitglieder ging. Immerhin ist doch auffallend, daß das ganze 17. Jahrhundert keine Persönlichkeit wie Ambros Resch oder Caspar Artlof hervorbringt.
- 26 Vgl. Friedmann 1965, S. 66; The Chronicle, S. X, XVI.
- 27 In The Chronicle, S. XVI wird irrig „fol. 16r“ angegeben, vgl. aber das Faksimile der Seite (inc.: „Nach dem nún die völle | der zeit“) in: The Chronicle, Phototafel 7. In der jüngeren Chronik von 1581 beginnt der gleiche Textabschnitt auf fol. 24v (vgl. GGZ, S. 26).
- 28 Vgl. The Chronicle, S. XVI.
- 29 Vgl. Friedmann 1965, S. 66; The Chronicle, S. X, XVI.
- 30 Eine dritte Fassung, die ich im Rahmen dieser Arbeit aber nur teilweise einsehen konnte, wäre die englische Übersetzung, vgl. unten, Anm. 85.

- 31 Walter schrieb nicht nur den Text ins Hochdeutsche um, sondern nahm auch stellenweise Berichtigungen gegenüber dem Text des Originals vor, s. u. Die Bezeichnung „Das große Geschichtbuch“, die Wolkan auf den Einband seiner Edition prägen ließ (und von Robert Friedmann und anderen übernommen wurde), ist geschichtlich nicht verbürgt. Wolkan erfuhr auch von der Existenz eines 2. Exemplares des „Geschicht Büech“, aus dem er in einer Addenda zu seiner Chronikausgabe einige Textüberschüsse mitteilte (Wolkan 1924, S. 695 f.; vgl. The Chronicle, S. X).
- 32 Vgl. GGZ, S. LXIX.
- 33 Freilich transkribiert Zieglschmid das an- und inlautende „z“ in fast allen Vorkommen groß, während ich unter anderem durch Vergleich mit den entsprechenden Vorkommen der Auszeichnungsfraktur zu dem Schluß gekommen bin, daß allein die aufstrebende Oberlänge des frühneuhochdeutschen Zeichens keine Versalschreibung rechtfertigt, sondern im Gegenteil bis auf einige Ausnahmen die Kleinschreibung geboten ist (z. B. „zue“, „zeit“, „zeuckhnus“, „zwaintzig“). Bei Namen, wo in der Regel der Nachname klein geschrieben ist, kommt gelegentlich gemischte Schreibung vor, z. B. „zwingel“ und (selten) „Zwingel“ für (Ulrich bzw. Huldrych) Zwingli. Zur Kritik an Zieglschmids Transkription und seinem Glossar mittelhochdeutscher Formen vgl. Herfried Scheer, Sprachliche Untersuchung der „Ältesten Chronik der Hutterischen Brüder“. Ungedruckte Magisterarbeit (Typoskript), Edmonton, Alberta, 1962, S. 1–11. Die im Rahmen dieses Aufsatzes in Quellenzitaten vorkommenden Sonderzeichen wurden in den Grenzen des handelsüblichen Computersatzes transkribiert: vokalwertiges u, U als v, V (z. B. vnd als und); v/V mit Doppelakut als ü; angedeutetes tz ohne t-Querstrich als iz; vokalisches w als w, zum u-Bogen (û) vgl. oben, Anm. 20. Die Abbinatur -ar, -er wird, sofern sie nicht als d-Kopfbogen durch Beistrich ausgedrückt werden kann (d'), aufgelöst: febroar. Eigennamen werden geschrieben, wie in den Quellen genannt, sofern nicht Zitat, Vor- und Nachnamen groß. Zitate aus gedruckten Quellen wie den GG-Ausgaben werden selbstverständlich in der dort vorgefundenen Schreibweise belassen.
- 34 GGZ, S. XXIII.
- 35 Ich danke Herrn Martin Rothkegel für seinen Hinweis und teile ergänzend einige Notizen mit, die ich am 4. September 1998 in Alba Iulia anfertigte: Die Initialen von Hänsel Esdras befinden sich in AJ III.187, Titel (fol. *1r): „Das | Gilden ABC | gsangs | Weiß gestellt“, auf der Rückseite des Titelblattes (fol. *1v) in der letzten Zeile eines ABC-Kästchens, eingefäßt vom Entstehungsjahr: „16H– E54“. Der dunkelbraune Lederband im Miniaturformat (Maße: Deckel 10,4 x 7,7 cm, Papier 9,8 x 7,5 cm) umfaßt 346 foll., davon 337 Bl. von einer Hand beschrieben, der Rest sind Vakantseiten. Friedmann vermutete aufgrund der Einbandprägung „E“ Andreas Eerenpreis (Friedmann 1965, S. 17e). Die Pressung „1655E“ ist auf dem Vorderdeckel erhalten, der Hinterdeckel des Einbands aber zeitgenössisch restauriert und trug vermutlich die korrespondierende Pressung „H“.

- so daß sich als vollständiges supralibros „H1655E“ ergibt, das Abschluß- und Bindejahr der Handschrift.
- 36 GGZ, S. 45, vgl. Cod. Dreler in Pécs, XX.14.: fol. 20v; „vast“ (fast) bedeutet nach Zieglschmid unter anderem „sehr, recht gewaltig“ (vgl. GGZ, S. 1021).
 - 37 GGZ, S. 48. Pécs, XX.14.: fol. 21v und die Beck-Synthesen haben die Schreibweise „Griechischer“ (vgl. Beck 1883, S. 19). H. Scheer vermutet in Zapffs Schreibung „Kriechischer“ oberdeutschen Einfluß, vgl. H. Scheer (wie Anm. 33), S. 82 f.
 - 38 GGW, S. 331–338; GGZ, S. 430–440. Am Ende des ersten Absatzes gibt der Kopist Haupprecht Zapff einen Hinweis auf den Entstehungszeitpunkt der „Bschreibung“: „Gott [...] gab seim volck [...] guete Rueige Zeit / das kein gemainer Trüebfall vnd veruolung nit war beÿ Zwaintzig Jarlang vnd darüber / Wie noch in disem buech hernach gesehen Wirt“ (GGZ, S. 430). „Hernach“ meint die Zukunft des Berichts. Dafür spricht auch, daß die Zeit des „grossen trüebfalls“ von 1547 „bis ins fünffte Jar“ währte (GGZ, S. 339), also bis 1552 (diese Zahl auch in GGZ, S. 318 Margo) und die andere zeitliche Grenzmarke bei 1569 liegt, wo von einer „Grosse[n] Teürung“ und Hungersnot berichtet wird, infolge derer die „gmain vast außgeläret vnd Notdurfftig“ war (GGZ, S. 429–430). Zwischen den Daten 1552 und 1569 liegt aber nur eine Zeitspanne von 17 Jahren ohne „Trüebfall“. Zutreffender wäre also, die 20 guten Jahre „vnd darüber“ auf die der Depression von 1569 bis 1571 folgenden zwei Jahrzehnte bis 1591 zu beziehen. Wurde die „Bschreibung“ demzufolge erst 1591 bis 1593 verfaßt, sozusagen als Rückblick? Dann hätte Haupprecht Zapff die Arbeit an der Chronik für mehrere Jahre ausgesetzt und rund 95 Folien allein in den letzten 2 Jahren seiner Annalistentätigkeit niedergeschrieben — eine vom Leistungsumfang durchaus denkbare Variante.
 - 39 Margo: „Tito ·1·“; in Tit. 1,5 heißt es: „Du solltest [...] besetzen die Städte hin und her mit Ältesten“. Zieglschmid interpretiert „Stet“ nicht nach den Bibelverweisen im Margo, sondern unrichtig aus dem Mittelhochdeutschen als „Würde“, vgl. GGZ, S. 1015.
 - 40 Vgl. GGZ, S. 1027.
 - 41 GGZ, S. 433, S. „1. tim 4“(14); GGW, S. 333: „1. Timoth. 5“ (22) bezieht sich auf die Frist. Zur Ordinationsprozedur vgl. auch Beck 1883, S. XVI.
 - 42 Andreas Eerenpreis unterließ es, im „Geschicht Büech“ das Ableben des Predigers Johannes Born zu verzeichnen, wiewohl Borns Tod in mindestens vier anderen Chroniken vermerkt wird, vgl. Beck 1883, S. 493.
 - 43 Vgl. Beck 1883, S. 319; GGZ, S. 569, mit gleichem Text, aber ohne den Zusatz „oder schreiber“. Becks Transkription seines Codex „A“ (= Cod. Hab. 1) ist, wie oft bei Schlüsselpassagen der Brüdergeschichte, von der Vorlage abweichend, der entstellte Text verwirrt: „.... ist dazumal mit Inen der Br. Hauptrecht Zopff [!] (oder schreiber), ein Diener [!] des Euang. erwelt vnd bestätigt worden.“

- 44 GGZ, S. 807; Beck 1883, S. 433. GGW, S. 606 hat „Baxler“. Zieglschmid überlegt in der Einleitung seiner Chronik-Ausgabe zum Schreiber m4, der für die Jahre 1613 bis 1623 die Annalen fortsetzte, ob Boxler an der Chronik geschrieben habe (GGZ, S. XXIV). Vielleicht mag dies ein Hinweis sein, der die Identität einer Hand künftig aufklären könnte: Der Schreiber für die Jahre 1604 bis 1615 in Cod. Hab. 1 und m3 des GG, der hier zu 1593 bis 1613 schrieb (vgl. GGZ, S. 566–670, Tafel XVI), sind zweifelsfrei identisch. In Cod. Hab. 1 setzt diese Hand auf fol. 69r, 1. Februar 1604 (N. Kienzige, H. Schlacher und H. Meizger als Diener des Wortes bestätigt, vgl. GGZ, S. 619, dort: Schalcher, N. Küentzie und H. Metzker), mitten im Satz bei „worden zu Newmül“ ein und führt bis zum 4. Oktober 1615 († Leonhart Baume, Diener der Not) die Einträge fort. Die Jahrzahl „1615“ ist auch auf den Einband gepreßt (vgl. Beck 1883, S. XXXIII, zu Codex „A“). Dies bedarf noch genauerer Untersuchung; biographische Anhaltspunkte zum Kopisten liefert vorerst nur das Datum der jeweils letzten Eintragung, die vermutlich nach Ablauf der Probezeit neuer Prediger (bei den drei oben genannten mit Apostaten abgewartet werden mußte, ob sich der neue Gemeindeleiter bewährte. Nachweisbar ist, daß die meisten jener Diener, die sich des Amtes später entschlugen, gar nicht erst ins GG aufgenommen und nur in den Denkbücheln überliefert worden sind. Stimmt diese Beobachtung, hätte m3 seine Arbeit am GG um 1615 beendet. Sicher ist: Der Fortführer des GG ab 1593 und seines Parallel-Codex muß mindestens bis 1615 eine gemeindeamtliche Position innegehabt haben.
- 45 GGZ, S. 813.
- 46 Ein „Denckbiechl“ ex 1654 (begonnen 1653), heute in Waterloo/Ontario, vgl. Werner O. Packull, A Seventeenth-Century Hutterite Codex: A Description, in: Canadian Journal of History 65/1991, S. 373–378; ferner zur Beschreibung GGW, S. 902.
- 47 GGZ, S 813 A 1: Kodex Dreller, fol. 165v.
- 48 Um „Den Den“ korrigiert und am Ende „Jahr“ statt „Jaren“.
- 49 GGW, S. 610.
- 50 Beck 1883, S. 438
- 51 ebd.
- 52 Bei Beck Codex „C“, „genannt Cod. Eglauch“, vgl. Beck 1883, S. XIII f. Mit Caspar Eglauch hat der Band allerdings nur soviel zu tun, als daß Eglauch die letzte Hand im Codex ist, freilich nicht, wie Beck anläßlich seiner Beschreibung S. XXIV zunächst mitteilt, schon ab 1647, sondern beginnend beim Eintrag vom 6. März 1674 (fol. 271r) bis zum 31. Dezember 1682 (fol. 282v).
- 53 Das ist gewiß, weil in der Eerenpreis-Fortsetzung schon auf fol. 235v zum 17. Oktober 1645 eine weitere Zeitangabe erscheint, die erst rund 10 Jahre später rückblickend geschrieben worden sein kann: „Aber der Hartman, als er ein zeit l

lang in d' versúechung gestanden / | vmb seiner Presten vnd mengel wil= | len |
 die er fúrgewendt / auff sein | hohes bitten / des dienstes wider | ledig gelassen:
 ist demnach im | 653 Jar zú winz im Herren entschlaffen.“ Diese Passage ist bis-
 lang nur in Ab 17 überliefert (vgl. Beck 1883, S. 473, zu Cod. „C“). Eerenpreis
 aktualisierte den Codex in einem Zug, wohl binnen ein bis zwei Tagen, jeden-
 falls, wie die ungewöhnlichen Abkürzungen der Namen und Berufe zeigen, in
 Eile. Markantestes Beispiel dafür ist der Eintrag zum 15. März 1651 (fol. 240r),
 wo die Angaben zu Christof Baumhauer einfach mit „ec.“ abgekürzt werden.
 Vorlage des Ehrenpreis-Textes ist nicht das GG, wiewohl der Vorsteher es in
 Verwahrung hatte, sondern ein anderes Denckbüchel, vielleicht Becks „B“ (non
 vidi, Standort: Brno, Mährisches Landesarchiv, Cod. 573, vgl. Friedmann 1965,
 S. 45), dessen Text es — Beck folgend — am nächsten verwandt ist. Der Skriptor
 der Vorlage zeigt sich insbesondere über die Vorgänge in der Tochtergemeinde
 Winz (Vintul de Jos, Rumänien) schlecht informiert, so fol. 239r, zum 8. Sep-
 tember 1649, † Felix Strübý, wo die Zeitangabe „den 7. Julý“ fehlt (vgl. GGZ,
 S. 847); fol. 241r fehlt: † Melcher Kleger (vgl. GGZ, S. 858); fol. 241r die Be-
 stätigung von Joseph Stamler, von Eerenpreis nachträglich als Desiderat erkannt
 und am Fußsteg ergänzt. Im Ganzen scheint mir dies wieder ein Beleg, daß das
 „Geschicht Büech“ nach den Denckbüchern ergänzt wurde. Vermutlich wurde
 nach Redaktion verschiedener Lesarten eine gemeindeamtlich autorisierte End-
 fassung des jeweils letzten Berichtszeitraumes in das GG übernommen. Das wür-
 de auch die im Verhältnis zum größeren Textvolumen geringe Zahl von Sekun-
 däreingriffen erklären, im Gegensatz zu Bud. UB, Ab 17, wo z. B. Hänsel Esdras
 die Nachricht vom Ableben Melcher Klegers in Winz zum Jahre 1552 (!) in Form
 einer Interlinearglosse ergänzte (fol. 77v).

- 54 Eerenpreis schrieb bis zum Eintrag 6. Dezember 1660 am „Geschicht Büech“
 (vgl. GGZ, S. 864). Zählt man, wie oben am Beispiel von Cod. Hab. 1 erläutert,
 eine zweijährige Beobachtungsfrist hinzu, dürfte Eerenpreis die Hauptchronik
 zeitlebens nicht aus der Hand gegeben haben.
- 55 Der „Bruch“ in Drellers Schriftbild im Jahre 1650 läßt sich in Eszt. III.200 ge-
 nau markieren. Ursache sind möglicherweise die Texteingriffe von Andreas
 Eerenpreis: Bis fol. 238r, Strophe 13 des Liedes „Wohl dem, der Lust zum Wim-
 met hat“ von Hans Zuckenhammer, ist Drellers Schriftstil noch konzentriert und
 selbstsicher. Auf fol. 238v aber setzt Eerenpreis plötzlich die Abschrift fort, frei-
 lich nur von der Kopfzeile bis einschließlich Strophe 14, das heißt nur die ersten
 fünf Zeilen der Seite. Dann schließt wieder Dreller an, diesmal aber mit einer un-
 sicheren, um Jahre gealtert wirkenden Hand. Der Eingriff von Eerenpreis hat et-
 was Demonstratives und könnte auf Spannungen zwischen dem Vorsteher und
 seinem Mitarbeiter hindeuten. Dafür mag auch sprechen, daß Eerenpreis in der
 für ihn typischen schwarzen Tinte auf fol. 154r im Margo einige von Dreller aus-
 gelassene Worte ergänzte, ferner auf fol. 359v die letzte Zeile, die Kopfzeile der
 nächsten Seite („Rideman.“), die Folienzahl „360“ und darunter zwei Zeilen der
 Strophe 14 des Liedes „Der Weg, Wahrheit und Leben“ von Peter Riedemann.

- 56 Vgl. Bud. NB, Quart. Germ. 921: fol. 189r.
- 57 Eszt. II.294, ein Artikelbuch ohne Titelblatt, 256 foll., Einbandpressung: „L S“, darunter: „1615“ (siehe Anm. 15). Die Initialen mögen für Leonhard Schmidt stehen, der 1591 zum Prediger erwählt, 1594 im Amt bestätigt wurde und 1621 verstarb (vgl. GGZ, S. 558, S. 569, S. 762). Der Band kam beschädigt an Dreller, der die fehlenden Blätter bis fol. 13 aus anderer Quelle abschrieb und einfügte. Ferner vermehrte er ab fol. 14r in großem Umfang die Marginalien des Artikelbuches, in den meisten Fällen um Bibelverweise. Zum Text vgl. Robert Friedmann (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Bd. 2. Mit Benutzung der von Lydia Müller (†) gesammelten Texte hg. von Robert Friedmann. Gütersloh, 1967 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. XXXIV, Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XII). Ein erster Vergleich der Marginalien ergab freilich, daß Dreller hier noch aus anderer Quelle geschöpft haben muß.
- 58 Eszt. III.112, Titel: „Beschre= | leibung der | geschichten mit kurzem begr= | iff / Wie vnd was Gott mit seinen | glaubigen im selbs zum Ruem | von Anfang der Wellt Gehand= | let / Vnd bis auff die yreizige | zeit / sich krefftig in inenn | Bewisen vnd erzaigett | hat: Durch. Cas= | per Braitmichel oder Schneider gestellt / vnnd | yreiz wider dz | j·5·9·j· | Jar · an · S· Michaelj· | angfan= | gen zu | schrei= | ben: C · K.“ — Die „Beschreibung der geschichten“ ist die älteste bisher nachgewiesene Variante des Braitmichel-Textes im GG, wenn nicht der Urtext, so doch ein wichtiger Textzeuge. Sie bildet den Prolog zum Resch-Codex (foll. 110 ff.), der von CK bis zum Eintrag 7. Mai 1591 (fol. 196v) ausgeführt wurde. Der Manuskriptabschluß ist auf fol. 109v in einer Schlußschleife verzeichnet: „1·5· — 9·1· | den · 22 · octobrj — scripsit | CK || E·B.“ „Demnach wurde die Chronik binnen drei Wochen (vom 29. September bis 22. Oktober 1591) niedergeschrieben. Der Monogrammist CK ist nicht identifizierbar; „E·B.“ deutet Zieglschmid als „Euer Bruder“, vgl. GGZ, S. 973.
- 59 Zu Zapff vgl. Bud. NB, Quart. Germ. 921: fol. 171v; Eszt. III.112: fol. 275r/v.
- 60 Vgl. Bud. NB, Quart. Germ. 921: fol. 189r; Bud. UB, Ab 17: fol. 253r. Ferner führte Esdras in Eszt. III.112 im Anschluß an Drellers Hand (finis fol. 289r zum 28. März 1648) die Brüdergeschichte vom 8. März 1648 (!) bis 5. April 1668 († Esaias weyh) fort (fol. 289r–312v). Ungewiß ist, wann Esdras den Band übernommen hat. Jener „I L“, für den Dreller 1650 die Arbeit fertigstellte, hat keine Spuren darin hinterlassen. Ich neige zu der Ansicht, daß Esdras alle vier Chroniken erst nach dem Tod von Eerenpreis ergänzt hat.
- 61 GGZ, S. 864.
- 62 Bud. UB, Ab 17: fol. 270r; vgl. Beck 1883, S. 525, der aber mißverständlich „Ein Dr. des W.“ abkürzt.
- 63 Zwei weitere Nennungen hutterischer Schreiber, die aber wohl nicht als Brüderschreiber anzusprechen sind, seien noch kurz erwähnt: In Bud. UB, Ab 5 wird

Wolkan zufolge am Schluß eines Briefes der Falkensteiner Gefangenen ein „Nickel Schreiber“ erwähnt, wohl identisch mit einem späteren Gefangenen „Nickhl“ in Wien (vgl. GGW, S. 156, 158). — Beck hat bei Hänsel Sumer, der 1599 zum Prediger erwählt wird, in Klammern den Zusatz „ein kirschner vnd schreiber“ (Beck 1883, S. 329). Als Quellen sind Cod. Hab. 1 und Eszt. III.197 angegeben; in ersterem findet sich der Zusatz nicht (vgl. fol. 64r), Eszt. III.197 lag mir nicht vor. Sumers Doppelberuf legt nahe, daß hier nur ein Werkstatt-schreiber gemeint ist, eine Tätigkeit, die Andreas Eerenpreis andeutet, vgl. unten, Anm. 88.

64 Cod. Hab. 1: fol. 137r; vgl. Beck 1883, S. 449.

65 ^a Im Original: Xm (= den) ^b Im Original Abbreuiatur -der (= Brueder). ^c Linker Bundsteg verklebt, so daß auf dem Mikrofilm jeweils der erste Buchstabe nach Zeilenumbruch nicht zu lesen ist. ^d Das „e“ ist ausgewaschen, so daß vom Film her nicht zu entscheiden ist, ob hier der Name „Scheÿffel“ oder wie bei Beck „Schrÿffel“ lautet. ^e Zwischen dem Namen und „schreiber“ kein Satzzeichen. ^f 2 ausgewaschene Buchstaben. ^g Vom „ü“ sind nur noch die Umlautpunkte lesbar, das „r“ ist ausgewaschen. — Der Kopist ist die letzte Hand des Codex und setzt die Annalen auf fol. 127v, Zeile 17 mit der Schilderung von Jsacc Baumans Mißgriff, der die Tochtergemeinde in Winz in große Bedrängung brachte, fort, inc.: „Anno i633 · Entstüendt der Gmaindt züe l allwiniz Jn Sibenbirgen ...“ (vgl. GGZ, S. 816). Er zeichnet sich unter anderem durch häufige Verwendung der Abbreuiatur -(d)er, Umlautung von „a“ zu „o“ („komer“ = Kummer; „Sabotisch“ = Sabatisch, „Marteroner“ = Materaner/Matraner usw.) und wiederholte Schreibweisen von „ÿber“, „Jaccob“, „ferreniz“, „fraúw“ (statt, wie sonst üblich, vokalisches „w“ in „fraw“) aus.

66 Vgl. Beck 1883, S. 442–454; GGZ, S. 816–825.

67 Caspar von Tardy und seine Agnaten waren Mitbesitzer von Berencs, vgl. Beck 1883, S. 444. Cod. Hab. 1 hat durchgehend „Tärtischen“, Eerenpreis (korrekter) „Tärdischen“. Zur Ehrenrettung des ungarischen Adels sei noch angemerkt, daß die Familie Nyáry (auch: Nyári; „Niary“ hingegen, wie noch bei Beck, ist altertümlich), wie die Nagy Mihály und Tardy Miteigner an Berencs, aber mit älteren Rechten, in der Auseinandersetzung auf Seiten der Hutterer standen, was nicht unerheblich zum glimpflichen Ausgang der Sache beitrug.

68 GGZ, S. 820.

69 Der Vertrag ist abgedruckt in GGZ, S. 668 f. Es handelt sich wohl nur um eine Vertragsanlage, denn der neue Hausbrief war schon 1636 mit allen Grundherren, auch Maytheny, vereinbart worden (vgl. Beck 1883, S. 457 f. Anm. 2). Anlaß der Bestätigung von 1640 könnte der Verlust einer Vertragsausfertigung gewesen sein, denn im weiteren Text wird auf das „Original“ Bezug genommen. Scheüffel vertrat die Gemeinde nochmals am 18. Juni 1643 beim Kauf einer Liegenschaft, die der Sabatischer Bruderhof schon 20 Jahre nutzte, und wird im Ver-

- tragstext *nach* dem Haushalter Heinrich Haberreiter genannt (vgl. GGZ, S. 837 f.). Der Wendung „an derselben aller statt“ als Ausdruck der Gesamtvollmacht taucht nochmals 1646 auf, vgl. Beck 1883, S. 474 g).
- 70 Beck 1883, S. 444, S. 446 f.
- 71 Cod. Hab. 1, fol. 140r; vgl. Beck 1883, S. 452.
- 72 GGZ, S. 823.
- 73 Vgl. Braitmichels Vorrede in GGZ, S. LXVIII. Auch bei Eerenpreis wird das Vorbild der „Liebhaber Gottes“ nach Hebr. 13,7 gern in Erinnerung gerufen, so in seinem „Sendbrief an die Gemeinden zu Alwintz vnd Bodtock“ (= Sárospatak, Ungarn) vom 10. Oktober 1649 mit der Wendung: „Man soll billich zum Vorbild an die Liebhaber Gottes gedencken“ (GGZ, S. 851). Erinnert sei auch an Jörg Bruckmaiers „Väterlied“, das Beck oft einblendet, und die Tatsache, daß die meisten Martererchroniken mit dem Verweis auf Hebr. 13,7 beginnen, z. B. Pécs XX. 14.: „Nach Dem Vnd Der Hei | lig Apostel Paülus schreibt : Wier sollen ge= | dencken vnsrer vorgenger / Die vns das wort | Gottes gsagt haben / Sollen iren Auß gang An= | schawen / vnd irem glauben volgen“ (fol. 1r).
- 74 Die bloße Qualifikation „Schreiber“, in der Regel ein obrigkeitliches Amt, dürfte bei den Brüdern eher ungute Assoziationen ausgelöst haben. Wie oft ist es der Schreiber, der sich in den Marterer- und Gefängnishistorien als Denunziant und Inquisitor hervortut, mitunter leidenschaftlicher als die ihm folgenden „Jesuwitter“, „Pfaffen“, Vögte, Burgherren und andere subalterne „Pilatusknechte“: „Es war da ein schreiber / welcher hieß der Grim / der recket vnd strecket den Brue der selbs am sail / vnd Zug In auff / welches doch nur ein hencker stuck ist“, heißt es in der Passionsgeschichte des Märtyrers Hans Pürchner (vgl. GGZ, S. 347). Das unehrenhafte Bild dieses Berufsstandes schlug sich nachhaltig im Liedgut der Täufer wider, so in dem beliebten Märtyrerlied „Merkt auf, ihr lieben Brüder mein“ in den Strophen, wo Hans Missels Verhaftung geschildert wird: „Die Frau schickt von Stunden / den Schreiber mit sein G’sellen dar / Daß sie den Bruder bunden / Mit ausgezogner bloßer Wehr kam er über den Bruder her / Mit dem Knopf seines Schwertes / Hat er den Bruder etlich Mal / Ans Herz gestoßen Har-te“, reimt der unbekannte Liederdichter (vgl. Die Lieder der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Macmillan Colony, Caley, Alberta, Canada, 1983, S. 694). Noch deutlicher drückt der Prosatext der Martererhistorie die Rolle des Berufschreibers als Werkzeug des Bösen aus: „Die Frau daselbs [...] schickt Iren dienner oder Schreiber / mit Namen Felix / der ist kome mit den Schergen vnd Pilatus kindern“ heißt es im „Geschicht Büech“, und nach der Mißhandlung des Gefangenen gar „bandt In [...] der Schreiber der Felix selbs“ (vgl. GGZ, S. 467). Oft erscheint in den Historien der Henker sympathischer als der Schreiber. Das erklärt vielleicht auch die inhaltliche Abgrenzung, die in dem Begriff „Brüder-Schreiber“ zum Ausdruck kommt.

- 75 Hier seien nur beispielhaft einige der Fährnisse aufgezählt, die die Brüder bis zum Ende des Säculums überstehen mußten und die im „Geschicht Büech“ breit dokumentiert sind: Der Türkenkrieg 1593 (vgl. GGZ, S. 571–574); die Darlehenswünsche des Kaisers 1596 (GGZ, S. 576–580, vgl. Beck 322 f., Fußnote), der Austrieb zu Frischau (GGZ, S. 580–584, Beck 1883, S. 324) und zu Pochtitz (GGZ, S. 590–592, Beck 1883, S. 324f.); die „Piskowitzer Lew Juden Handlung“ 1597 (GGZ, S. 593–595, Beck 1883, S. 324); Drangsal zu Nikolsburg (GGZ, S. 595 f., vgl. Beck 1883, S. 326, aber offenbar nicht in Beck „C“ = Bud. UB, Ab 17); des Kardinals Franz von Dietrichstein Begehren und Schätzung (GGZ, S. 597–601) — Die Teuerung des Jahres 1600 (Beck 1883, S. 331) wird im „Geschicht Büech“ nur mit einem Satz erwähnt (vgl. GGZ, S. 601); die Musterungen 1601 f. werden in Becks Chroniken ausführlicher geschildert (Beck 1883, S. 333f., vgl. GGZ, S. 604ff.). Später erlebte die Gemeinde besonders schlimme Zeiten während des sog. „Bocskay-Trübsals“ 1605/06 (vgl. GGZ, S. 628 ff., ein Bericht mit anderen Nuancen aus Bud. UB, Ab 15 in Beck 1883, S. 337–354), während des sogenannten „Sechsjährigen Krieges“ 1619–1624 und schließlich das Fiasko der Austreibung aus dem gelobten Land Mähren durch Kardinal Franz von Dietrichstein, ehemals Grundherr der Brüder zu Nikolsburg, der sich für deren Weigerung im Jahre 1599, ihm auf bischöflichen Gütern zu dienen, bitter rächte.
- 76 Konkordanz der Textausfälle zum 3. September 1663, GGZ, S. 876–77 (fol. 569/562r) = GGW, S. 656; GGZ, S. 878 (fol. 569/562v) = GGW, S. 657; GGZ, S. 881 (fol. 570/563v) = GGW, S. 659, mit identischen Angaben der Zeilenverluste.
- 77 Vgl. GGZ, S. 876. Hänsel Esdras, die letzte Hand der Chronik, kann dafür nicht belangt werden, denn warum sollte er sich selbst „sprachlich ungenau“ wiedergeben? Eher kommt ein Restaurator des 18. Jhs. in Frage.
- 78 So z. B. zwischen fol. 134 und 135; fol. 137 und 138; fol. 146 und 147; fol. 147 und 148; fol. 197 und 198. Einige Ergänzungen sind auch auf Freiräumen am Ende eines Paragraphen untergebracht (z. B. auf fol. 183r, zu 1581, fol. 188v, 193v–194r/v, hier schon in der „Krisenschrift“ von 1650), jedenfalls professionell und so, als sei Dreller mit größtem Respekt vor der schon zu seiner Zeit betagten Chronik verfahren.
- 79 Eine *technische* Parallele wäre der Nachtrag zum Ableben von Melcher Kleger im GG, ebenfalls in Form eines aufgeklebten Zettels ausgeführt, vgl. GGZ, S. 858 Aa. Doch diese wie andere Konjekturen von späterer Hand verschlimmbessern den Originaltext eher, vgl. dazu Bud. NB, Quart Germ. 921, fol. 185r. Weitere Fälle von Deteriorierung des GG-Textes: GGZ, S. 843 Aa; S. 845 Aa, vgl. Eszt. III.112: fol. 288r; GGZ, S. 861 Aa, vgl. Bud. NB, Quart Germ. 921: fol. 186v.
- 80 Friedmann 1965, S. 131; ders., Art. „Zapff, Hauptrecht“. in: ML IV, 1967, S. 584–585.

- 81 Lorenz Hueff, † 1560 als Diener des Wortes, wird dreimal im GG unter Angabe seines Herkunftsortes „von Sprendling“ genannt (GGZ, S. 357, S. 403, S. 418). Er ist der Verfasser des Liedes „Lugt auf ir Christenn alle“, welches unter anderem in Cod. AJ III.97 (olim E 5 VI 10, Gesangbuch, ex 1590) enthalten ist. Ursula Lieseberg datiert die Handschrift nach Friedmann 1965, S. 16 c) auf 1636, vgl. Lieseberg 1991, S. 32. Ich habe den Band am 4. September 1998 in Alba Julia untersucht und teile einige Notizen mit: Der Codex ist beschädigt, die ersten 42 Blatt fehlen. Auf fol. 43r (restauriert und ohne Folierung) beginnt die Handschrift mit einem Rest des Liedes „Die Zerschmelzung“ (vgl. Wolkan 1903, S. 294). Die Jahrzahl „1590“ findet sich auf fol. 250v im rubrizierten Initial „J“ (4,4 cm hoch) der Melodienangabe, inc.: „Jm thon. | frölich so will | ich singen : na= | ch meines Herizes | grundt“. Es handelt sich um die Intonation des Liedes „Lüegt [= Lugt] auff | jr Christenn Alle / vnnd merckhet | Auff mit fleiß“ von „Larenz Hüeff“, wie der Dichter hier genannt wird. Der ursprünglich 328 Bl. (foll. 56–57 in der Zählung wiederholt), jetzt 289 fol. (incl. Vorsätze: II+286+I) umfassende Codex wäre mithin die drittälteste Liederhandschrift der Hutterer in Liesebergs Chronologie. Die Angabe „Christliche Lieder“ bei Friedmann hingegen ist wohl einem Katalog entnommen (vgl. Friedmann 1965, S. 13) und wertlos.
- 82 Vgl. GGZ, S. 357–367.
- 83 Friedmann 1965, S. 131.
- 84 GGZ, S. 569, vgl. GGW, S. 440.
- 85 Werner O. Packull, An Early Hutterite Account of Anabaptist Founders, in: MQR, Vol. 72, 1998, No. 1, S. 53–68, hier S. 62 f., A 60. Unverständlich ist zudem, warum W. Packull erneut das Jahr 1593 als Datum von Zapffs Ordination zum Prediger angibt (ebd.). The Chronicle soll nach Angaben der Übersetzer im wesentlichen auf Zieglschmids Chronikausgabe basieren, deren Text als „authoritative“ angesehen wird (vgl. The Chronicle, S. X). Ob die ebd. erwähnten Zutaten von Beck der englischen Ausgabe gut getan haben, vermag ich nicht zu beurteilen; mir liegen von dem Buch nur einige Photokopien vor, für die ich Herrn Martin Rothkegel herzlich danke. Nach Angaben von Herrn Gary Waltner, Weihof, ist The Chronicle derzeit nicht erhältlich.
- 86 Martin Rothkegel, Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558, in: MGBI 1998, S. 85–105, hier, S. 87 f., mit der Variante, daß Zapff schon unter Peter Walbot als Schreiber begann, im weiteren sinngemäß gleichlautend mit W. O. Packull.
- 87 In der englischen Übersetzung eines Brief vom 14. März 1571, den Paul Glock aus seinem Gefängnis an Peter Walpot schrieb, wird am Ende ein „secretary Haupprecht“ erwähnt (Die Hutterischen Episteln 1527 bis 1763, Vol. IV, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Elie, Manitoba/Canada, 1991, S. 564). Die Herausgeber ergänzten hinter dem Vornamen „[Zapf]“. Es müßte geprüft wer-

den, was die Quelle, die hier leider nicht angegeben wird, für „secretary“ hat (Friedmann bezeichnete Zapff einmal als „clerk“, vgl. Robert Friedmann: Art. Chronicles, Hutterite, in: ME Vol. I, 1955, S. 589–591, hier S. 589 Spalte 2). Sollte sich Glocks „Haupprecht“ mit dem Brüder-Schreiber identifizieren lassen, wäre damit immerhin belegt, daß Zapff mindestens seit seinem 25. Lebensjahr in dieser Funktion tätig war.

- 88 „Den 20ten März: Den Brüedern des Worts ernstlich gsagt: 1. sich mit lesen vnd trachtungen im gsatz gottes fleysig (zu) üben, die Zeit nit vergebens *oder mit anderen Dingen* zubringen [...] 2. Dessgleichen auch, das sy die predigten nicht so gmain in schuelen oder in werkhstetten [von Isacc Dreller?] schreiben lassen sollen, wie klag fürkumbt.“ Beck 1883, S. 463 f., Hervorhebung und [] von mir, M. R. Das soll nicht heißen, die Prediger hätten niemals Memorien verfaßt. Allein Eerenpreis arbeitete an vier Chroniken (außer den o. g. die Fortsetzung in Hamburg, Cod. theol. 2133, Bl. 243, 217v–244, 218v, vgl. Martin Rothkegel, Hutterische Handschriften in Hamburg, in: MGBI 1997, S. 116–152, hier S. 123), Hänsel Esdras mindestens an fünf, als er schon lange Prediger war. Nur: Wie oben gezeigt wurde, sind diese Arbeiten mit einer Ausnahme (Eszt. III.133, Eerenpreis: fol. IIR–IVv–229v, Hand endet zum 6. Dezember 1660, † M. Milder; Fortsetzer: H. Esdras, bis fol. 250v, Rückblick zu 1665) kleinere Ergänzungsarbeiten, die im Rahmen einer kollektiven Redaktion wohl binnen weniger Tage erledigt waren. Begonnen wurden diese Geschichtswerke jedoch von anderen, und unter den wenigen Namen, die davon bislang ermittelt werden konnten, hat eigentlich nur einer neben seinem Predigtdienst eine Chronik angelegt: Caspar Braitmichel.

Gerhard Hildebrandt zum 80. Geburtstag

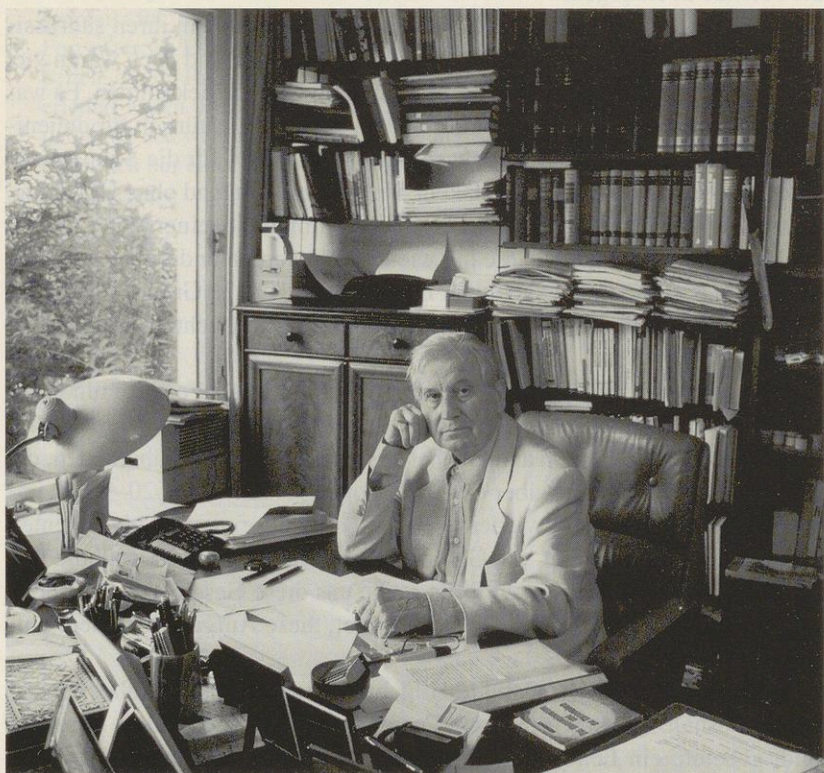
Im März 1999 hat Gerhard Hildebrandt seinen 80. Geburtstag gefeiert. Wer ihn in letzter Zeit sah, wird ein wenig irritiert fragen, ob der Jubilar das biblische Alter denn tatsächlich schon überschritten habe. Er ist noch ganz der Alte, paradoxerweise immer noch voller Jugendlichkeit. Wie er sich diese Jugendlichkeit bewahrt hat, obwohl seine frühen Jahre alles andere als unbeschwert waren, ist ein Geheimnis. Gerhard Hildebrandt wurde am 23. März 1919 in Hierschau, einem Dorf im mennonitischen Siedlungsgebiet an der Molotschna in der Südukraine geboren. Dort wuchs er mit mehreren Geschwistern in einer bäuerlichen Familie auf, er wuchs auch in die Wirren einer Zeit hinein, die selbst die schlimmsten Befürchtungen von Siedlern in der Fremde überstieg.

Nach der Oktoberrevolution 1917 waren die Mennoniten in ihren südrussischen Ansiedlungen ohne staatlichen Schutz, und nach und nach waren viel Leid und Elend, Entbehrung und Entwürdigung über sie gekommen. Es waren schlimme Jahre für alle, die dort lebten, besonders natürlich für diejenigen, die in ein Leben hineinwuchsen, das nichts Gutes für die Söhne deutscher, religiös verwurzelter „Kulaken“ verhielt: eine Jugend ohne Hoffnung. War es sein robustes Naturell, war es die Frömmigkeit seiner Väter, waren es glückliche Begegnungen, die ihn wieder froh werden und Zuversicht ausstrahlen ließen? Er strahlt sie immer noch aus. Und das ist Grund genug, ihm auch an dieser Stelle einen herzlichen Geburtstagsgruß nachträglich zu übermitteln.

Mit „Geschichte“ hat Gerhard Hildebrandt auf doppelte Weise zu tun. Zum einen ist er ein Zeitzeuge, der Auskunft über jene schrecklichen Jahre in Rußland geben kann. Und zum anderen hat er seine historischen Fähigkeiten, die er mit seiner Dissertation über den Protopopen Avvakum (1620–1682) unter Beweis gestellt hatte, wiederbelebt und sich in seinem wohlverdienten Ruhestand darum bemüht, die Geschichte der Mennoniten in Rußland neu zu schreiben und Initiativen zu fördern, die uns diese Geschichte näherbringen. Wir hoffen, daß er noch die Kraft findet, diese Aufgabe zu einem guten Ende zu führen.

Ursprünglich wollten wir Gerhard Hildebrandt mit einem Grußblatt überraschen. Deshalb haben wir mehrere Personen, die ihm hier und da begegnet sind, gebeten, ein Echo ihrer Begegnung zu Papier zu bringen: kurz und

knapp, bewußt subjektiv. Als diese Stellungnahmen eingetroffen waren, kam uns die Idee, sie mit eigenen Aussagen des Jubilars zu mischen. Womit wir ihn grüßen, sind Worte dankbarer Erinnerung, die in ein Interview eingestreut wurden, das er uns bereitwillig gewährt hat. Das Interview hat sich übrigens zu einem Lebensbericht in der Form eines Gesprächs entwickelt. Dazu schrieb der Befragte: „Gestern habe ich Deine letzte Frage beantwortet. Es war streckenweise für mich nicht ganz einfach, Deine Wißbegierde zufrieden zu stellen, und ich bin nicht ganz sicher, ob es mir gelungen ist. Ich mußte mich über mein Leben von Kindheit an bis jetzt befragen; das war nicht immer leicht.“ Erstaunlich ist, wie sehr das Bild, das Gerhard Hildebrandt von sich zeichnete, der Vorstellung ähnelt, die sich andere, Freunde und Bekannte, Jüngere und Ältere, von ihm gebildet haben: eine Übereinstimmung, die jeden Selbstzweifel besiegt.



Von Zieselmäusen, Popen und Mennoniten

Ein Interview mit Gerhard Hildebrandt

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du bist in Rußland aufgewachsen und hast das Elend erlebt, das mit der Machtübernahme durch die Bolschewiki in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts über die Siedlungen der Mennoniten an der Molotschna gekommen war. „Als Zieselmäuse ein Sonntagsessen waren“ hast du die Erinnerungen an diese schlimme Zeit überschrieben. Dein Bericht ist in einem Sammelband erschienen, der 1990 von Rudolf Pörtner im Econ Verlag (Düsseldorf und Moskau) unter dem Titel „Heimat in der Fremde“ veröffentlicht wurde. Wo die Welt der Mennoniten zerstört wurde, wo Hunger und Vertreibung, Bedrohung der angestammten Religiosität und der demütigende Kampf um ein wenig Bildung folgten, wie sollte das deine „Heimat“ gewesen sein? War das nicht vielmehr die „Hölle“: Mit welchen Gefühlen schaust du zurück?

GERHARD HILDEBRANDT: Ich meine, es müssen hier zwei Perioden unterschieden werden: die Jahre glücklicher, unbeschwerter Kindheit im Elternhause bis etwa 1929, und dann die folgenden Jahre, die durch politischen Druck, Enteignung, Vertreibung aus dem Hause, Hungersnot und Verbannung belastet waren. Die ersten Jahre möchte ich noch als die Zeit einer heilen Welt bezeichnen. Es war die intakte Dorfgemeinschaft mit dem alles umspannenden Gemeindeleben, den Großfamilien und vor allem der Schule. Die Geborgenheit in dieser dörflichen Umwelt — das war Heimat.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Die neuen Machthaber haben sicherlich versucht, die Gemeinschaft der Mennoniten so schnell wie möglich zu zerschlagen, und jede Gelegenheit genutzt, Widerstand im Keim zu ersticken. Hatte sich Widerstand überhaupt geregt oder Verweigerung?

GERHARD HILDEBRANDT: Als die Bolschewiki 1920 ihre Macht in der Südukraine und damit auch in den Mennonitenkolonien gefestigt hatten, wurden sie dort nach der Schreckensherrschaft der Machno-Banden als von Gott eingesetzte Obrigkeit angesehen — wenn auch mit großer Furcht. Die rußländischen Mennoniten hatten sich im Laufe der Jahre zu einem religiös-ethnischen „Volk“ entwickelt, welches über eine eigene Sprache, nämlich das „Mennonitenplatt“, über eine Gesellschaftsstruktur mit eigener Verwaltung und über ein eigenes Bildungswesen verfügte. Es war für die bolschewistischen Machthaber sehr schwer, in diese geschlossene Struktur einzudringen. Die von ihr auf dem Lande praktizierte Einteilung der Dorfbewohner in Armbauer, Mittelbauer und Kulak, wobei diese drei Gruppen

gegeneinander ausgespielt wurden, versagte in den mennonitischen Dörfern völlig. Die religiösen und verwandtschaftlichen Bindungen waren stärker als die neue Lehre vom Klassenkampf.

Da sich in den Mennonitendörfern kaum jemand als Mitglied für die kommunistische Partei anwerben ließ, wurden Parteimitglieder aus anderen Gebieten, vor allem aus dem Wolgagebiet, dorthin geschickt. Im Unterschied zu den lutherischen und katholischen „Kolonistendörfern“, wo es in Einzelfällen zum bewaffneten Widerstand gegen die Sowjetmacht kam, hat es in den Mennonitendörfern keinen Widerstand gegeben, wenn man von der anfänglichen Weigerung, „freiwillig“ in den Kolchos einzutreten, absieht.

Gerhard Hildebrandt — sein Name ruft bei mir Erinnerungen an meine Göttinger Studentenzeit wach. Eines Tages erzählte er aus seiner persönlichen Geschichte. Das war ein bewegender Moment. Seither nehme ich Informationen zum Geschick der rußlanddeutschen Mennoniten mit Aufmerksamkeit wahr; die Begegnungen mit ihm haben mir dafür das Herz geöffnet.

HANS ADOLF HERTZLER

Schließlich wurde die festgefügte Gemeinschaft im mennonitischen Dorf dadurch aufgebrochen, daß stellenweise bis zu 85 Prozent der Bauern zu Kulaken („Ausbeutern“) erklärt und mit ihren Familien in die Verbannung geschickt wurden. In ihre Häuser kamen Russen und Ukrainer. Die mennonitische Dorfgemeinschaft hatte damit aufgehört zu existieren.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Über deine Kindheit und die frühen Schuljahre hast du berichtet. Jetzt müßtest du erzählen, wie du aus dem Osten in den Westen gekommen bist.

GERHARD HILDEBRANDT: Auch wir mußten als „Kulakenfamilie“ unsere Heimat verlassen. Wir kamen nach Nordrußland, wo wir in den riesigen Wäldern zur Arbeit eingesetzt wurden. Als Dreizehnjähriger habe ich mit meinem Vater und meiner älteren Schwester Tannen gefällt und sie als Exportholz zentimetergenau mit der Zugsäge zuschneiden müssen, bis zum Bauch im Schnee stehend, bei kärglichster Verpflegung.

Da ich die russische Sprache nicht beherrschte, aber unbedingt weiter zur Schule gehen wollte, wandte ich mich an den Direktor einer russischen Siebenklassenschule, der mich auf die Möglichkeit hinwies, durch die Erteilung von deutschem Sprachunterricht meinen Lebensunterhalt zu bestreiten, so daß ich dann als Fernstudent an einem pädagogischen Technikum studieren

konnte. Hier muß ich einfügen: ich bin überhaupt immer wieder auf Menschen gestoßen, die mir geholfen haben, meinen Weg zu finden. 1940 wurde ich als Deutschlehrer an einer dörflichen Oberschule in der Gegend von Susdal (nordöstlich von Moskau) eingestellt. Die Sommerferien verbrachte ich bei meinen Eltern, die 1937 zwar nicht in ihr Heimatdorf, wohl aber nach Einlage/Chortitza hatten zurückkehren können. Als die deutschen Truppen im August 1941 Einlage besetzten, wurde ich von einem Oberst im Divisionsstab gefragt, ob ich als Dolmetscher in den Dienst der deutschen Wehrmacht eintreten wolle. Als „Kulakensohn“ war ich nicht in die Rote Armee eingezogen worden.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Hat es dein Gewissen nicht belastet, die Wehrfreiheit der Mennoniten aufgeben zu müssen, oder war das in deiner Situation das kleinere Übel?

GERHARD HILDEBRANDT: Ja, mit meinem Vater hatte ich, bevor ich das Angebot der deutschen Wehrmacht annahm, ein langes Gespräch über die Wehrlosigkeit der Mennoniten; er selbst hatte während des Ersten Weltkriegs in den Wäldern von Nowgorod den Ersatzdienst abgeleistet und stand auch jetzt noch für den mennonitischen Grundsatz der Wehrlosigkeit ein. Mein Argument: Alle hatten wir stets auf die Befreiung vom Bolschewismus gehofft. Nun hatten die deutschen Soldaten sie uns gebracht. Sollten wir die Früchte ohne unser Zutun genießen? Ich zog mit und habe so den ganzen Feldzug in Rußland miterlebt. Im Laufe der Jahre bin ich dann doch kritischer geworden. Als Dolmetscher habe ich bei der Verständigung mit der russischen Bevölkerung wertvolle Dienste leisten und manches Unheil verhindern können.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Und wie war deine Einstellung zum „Dritten Reich“?

GERHARD HILDEBRANDT: Die Mennoniten in der Sowjetunion — und mit ihnen die anderen Rußlanddeutschen, selbst die Ukrainer — machten in ihrer Vorstellung keinen Unterschied zwischen Deutschland und dem „Dritten Reich“, weil sie aufgrund fehlender zuverlässiger Informationen überhaupt nicht in der Lage waren, eine solche Unterscheidung zu treffen. Da die Darstellung der sowjetischen Wirklichkeit in Rundfunk und Presse so offensichtlich falsch war, glaubte man, auch die negative Berichterstattung über das faschistische Deutschland als verlogen abtun zu können. Auch ich habe erst in den Jahren nach dem Krieg erfahren, was im Hitlerdeutschland den Juden angetan wurde und was es mit der SS auf sich hatte.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Nach der Entlassung aus englischer Gefangenschaft und einer fast zweijährigen Tätigkeit als Volksschullehrer in Süddeutsch-

land hast du 1947 das Studium der Slawistik, Osteuropäischen Geschichte und Theologie in Göttingen aufgenommen und dich unter die zahlreichen Kriegsveteranen in Vorlesungen und Seminaren gemischt, um den Nachholbedarf an Wissen und Bildung zu befriedigen. Warum Slawistik, warum nicht ein Ingenieursstudium, das deiner Begabung entgegengekommen wäre?

GERHARD HILDEBRANDT: In Göttingen hatte sich im Sommersemester 1948 um Dr. Ernst Crous, den Ältesten der Göttinger Mennonitengemeinde, eine Studentengruppe von acht Rußlandmennoniten und vier „reichsdeutschen“

Zum Beispiel Hildesheim Anfang der fünfziger Jahre: eine winzige Zahl verstreut lebender mennonitischer Flüchtlinge, nicht gerade in unmittelbarer Nähe zur Kerngemeinde Göttingen, für den jungen, nebenberuflichen Reiseprediger Gerhard Hildebrandt (fuhr er damals einen Lloyd oder einen VW-Käfer?) aber auch nicht zu fern, eine Gemeindezelle aufzubauen, sie in regelmäßigen Abständen zum Gottesdienst zu versammeln und zu jedem Mitglied persönliche Kontakte zu pflegen. So brachte und bringt er auch heute noch — selbst bei Schneeglätte und Autobahnstaus — den Geburtstagsstrauß über 90 Kilometer weit zu den Jubilaren. Oft in Eile, wendet er sich doch gelassen und (scheinbar?) entspannt den Mitmenschen zu: feiert mit, nimmt Anteil, fragt, tröstet, ermuntert, gibt Ratschläge. Ganz persönlich: Seine studienberatenden Ratschläge und die vielen Anregungen in persönlichen Gesprächen und im Göttinger Studentenkreis, der sich um ihn versammelte, haben meinen Lebensweg spürbar beeinflußt.

HANS-JÜRGEN FRIESEN

Mennoniten zusammengefunden. Wir Studenten trafen uns regelmäßig zu Bibelarbeiten und Gesprächen. Der Zusammenhang wuchs. Wir alle, vor allem die Rußländer, betrachteten es als Privileg, an einer deutschen Universität studieren zu dürfen. Niemand von uns kam auf den Gedanken, ein Stipendium oder eine sonstige Unterstützung zu erwarten. Für uns war damals das Studium Selbstzweck. Einen bestimmten Beruf konnte niemand von uns ansteuern, außer meinem Landsmann Peter Sudermann, der Medizin studierte. Du fragst: Warum nicht ein Ingenieursstudium? Aber wer brauchte damals Ingenieure? Und waren wir nicht alle schon beruflich tätig gewesen? Wir waren ausgehungert nach Geisteswissenschaften. Und gerade die Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus — das war es, was uns fesselte, zumal wir sehr bald erkannten, wie wenig man davon im Westen wußte. Ge-

schichte, namentlich osteuropäische Geschichte, vorurteilsfrei studieren zu dürfen — ein faszinierendes Erlebnis!

Für meine Doktorarbeit wählte ich zunächst selbstverständlich ein rußland-mennonitisches Thema: „Das Verhältnis der Mennoniten zu ihrer slawischen Umwelt“. Sehr bald aber mußte ich feststellen, daß die damalige Quellenlage dafür bei weitem nicht ausreichte. Schade!

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du hast dein Studium mit einer Dissertation über den Protopopen Avvakum 1956 abgeschlossen. Was hat dich angeregt, das Selbstverständnis dieses Geistlichen zu untersuchen: soviel Leiderfahrung und Standfestigkeit, soviel Frömmigkeit, die den Mennoniten in Rußland eigentlich fremd geblieben war?

GERHARD HILDEBRANDT: Aus der Teilnahme an einem Oberseminar zur Geistesgeschichte Rußlands ergab sich später für mich das Dissertationsthema über Avvakum. Dieser Eiferer für die moralische Erneuerung des kirchlichen Lebens setzte sich vehement gegen die liturgischen Änderungen des Patriarchen Nikon (1605–1681) zur Wehr: Für ihn war das der Abfall vom wahren Glauben. Von seinen Gegnern wurden der Protopope und seine Anhänger polemisch als Raskolniki (Schismatiker) bezeichnet, während sie sich selbst Staroverzy (Altgläubige) nannten. Um ein möglichst wahrheitsgetreues Bild des Protopopen zu gewinnen, suchte ich ihn aus seinem Selbstverständnis zu verstehen. Es war für mich auch insofern ein reizvolles Thema, als es sich dabei um eine Verbindung zwischen der russischen Geistesgeschichte und der orthodoxen Theologie handelte, zumal ich ja auch Theologie studierte. Die Leidensgeschichte der Altgläubigen in Rußland weist in der Tat mit dem Leiden der frühen Täufer trotz ihres unterschiedlichen Ansatzes manche Parallelen auf, vor allem hinsichtlich der Opferbereitschaft für ihre Glaubensüberzeugung.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: 1965 hast du den Lebensbericht des Protopopen Avvakum in einer eigenen, eindrucksvoll stilisierten Übersetzung herausgegeben und mit einem sachkundigen Nachwort versehen. Gibt es eine Stelle in diesem Lebensbericht, die dich besonders bewegt hat und uns heute noch nachdenklich stimmen könnte?

GERHARD HILDEBRANDT: Ja, das folgende Zitat aus seiner „Vita“ könnte auch aus der Verfolgungszeit der Täufer stammen: „Seltsam ist's doch, daß die Nikonianer nicht zur Vernunft kommen wollen: mit Feuer, Knute und Galgen wollen sie den Glauben befestigen! Welche Apostel haben sie das gelehrt? Ich weiß es nicht. Mein Christus hat unseren Aposteln nicht befohlen zu lehren, daß man mit Feuer, Peitsche und Galgen die Menschen zum Glauben bringen solle. Der Herr hat den Aposteln vielmehr dieses geboten:

Gehet in alle Welt und verkündigt das Evangelium aller Kreatur. Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Merke auf, du Hörer, Christus ruft in Freiheit (...). Die Lehrer aber, die mit Feuer und Schwert zum Glauben bekehren wollen, sind doch ganz deutlich Handlanger des Antichrists.“

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Neben deinem Studium und besonders danach hast du dich um die versprengten mennonitischen Flüchtlinge im Göttinger Raum, ja, bis nach Westfalen hinein gekümmert. Deine besondere Sorge galt der Gemeinde Bechterdissen, in der neben den westpreußischen vor allem rußlanddeutsche Mennoniten zueinanderfanden. Und noch heute bist du un-

Drei Semester lang, vom Herbst 1957 bis zum Frühjahr 1959, habe ich in Göttingen deutsche Literatur und Geschichte studiert, hochmütig und befangen zugleich, wie man sich in den ersten Studentenjahren eben zeigt, also auch dankbar dafür, bemerkt zu werden oder ein paar aufmerksame Zuhörer zu treffen, denen man etwas von der eigenen, noch ein bißchen haltlosen Begeisterung mitteilen konnte, vielleicht auch riskante Behauptungen, dieses oder jenes gerade entdeckte Gedicht. Einen solchen Kreis gab es in Göttingen: im Haus von Julia und Gerhard Hildebrandt. Ein Abend ist mir durch all die Jahre in deutlicher Erinnerung geblieben: Damals war gerade Paul Celans Übersetzung des Poems „Die Zwölf“ von Alexander Block erschienen, das lasen wir gemeinsam, suchten es uns verständlich zu machen und waren bei diesem Bemühen, da wohl keiner von uns Studenten russisch konnte, auf die Winke unseres Gastgebers angewiesen.

REINHARD TGAHRT

terwegs, um mit den Glaubensgeschwistern Abendmahl, Taufe und Gottesdienst zu feiern. War dir das bereits an der Wiege gesungen worden, den Mennoniten einmal als Prediger und Ältester zu dienen?

GERHARD HILDEBRANDT: Wie bin ich eigentlich in den Predigtdienst eingewachsen? Als ich im Frühjahr 1947 nach Göttingen kam, war Dr. Crous dabei, die mennonitischen Flüchtlinge im Großraum Göttingen karteimäßig zu erfassen; dadurch konnten sich an Schwerpunkten Gruppen bilden, in welchen Andachten abgehalten wurden. Auf seinen beschwerlichen Reisen zu den einzelnen Gruppen begleitete ich ihn manchmal; er war stark sehbehindert. Eines Tages sollte in einem Dorf bei Northeim eine Beerdigung sein. Da Dr. Crous erkrankt war, beauftragte er mich, die Beisetzung vorzuneh-

men, und wies mich in den Ablauf der Beerdigungsfeier ein. Es war ihm gelungen, einen DRK-Krankenwagen zu rekrutieren, der mich hinbringen sollte; es gab keine Verkehrsmittel dorthin. So wurde ich auf den Weg ins spätere Predigtamt gebracht.

Auf Vorschlag von Ernst Crous wurde ich 1951 zum Prediger gewählt und von ihm in mein Amt eingeführt. 1956 erfolgte meine Ordination zum Ältesten. Die Gemeinde Göttingen erstreckte sich damals im Süden bis Bebra, im Osten bis Peine-Braunschweig mit dem ganzen Salzgitter-Gebiet, und im Westen gehörten Bielefeld und Detmold noch dazu. Aus der Gemeindegruppe Bielefeld erwuchs später die Gemeinde Bechterdissen. Dabei wurden mir, dem Rußlandmennoniten, die westpreußischen Brüder Wilhelm Wiebe und Lothar Hein, die sich mit Glaubenskraft und Idealismus für den Bau der Siedlung einsetzten, zu Helfern und Freunden. Das hat sich, so meine ich, auch auf den Bau der Gemeinde ausgewirkt. Konnte dies ohne Konflikte geschehen? Man muß ja bedenken, daß die Mennoniten der neuen Siedlung aus unterschiedlichen Gemeinderichtungen mit verschiedenen Traditionen kamen: Da waren die Westpreußen, noch stark geprägt von dem kirchlichen Leben ihrer Heimatgemeinden, dann die Rußländer: Sie hatten nach der Auflösung ihrer Gemeinden zu Anfang der dreißiger Jahre völlig andere Glaubenserfahrungen gemacht. Im Nachhinein wundere ich mich darüber, daß es damals ernsthafte Konflikte eigentlich nicht gegeben hat. Ich habe den Eindruck, die große Dankbarkeit aller dieser Flüchtlinge dafür, daß sie nun wieder in geordneten Verhältnissen frei ihres Glaubens leben konnten, vermochte die Verschiedenheiten zu überbrücken. Eine solche Dankbarkeit erfüllte ja auch mich.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du hast im Nebenfach auch Theologie studiert. Hat dir das Studium beim Vorbereiten der Predigten geholfen oder hast du dich an Vorbildern aus der rußlanddeutschen Heimat orientiert?

GERHARD HILDEBRANDT: Die Gemeindearbeit mußte neben dem Studium getan werden. Zu meinen Studiengebieten gehörte auch die Theologie. Ich brachte von meiner schulischen Vorbildung gar keine Voraussetzungen dafür mit. Die drei alten Sprachen mußte ich nachholen. Alles war neu. Für meine Arbeit in den Gemeinden haben mir die Vorlesungen und Seminare, welche sich mit der Auslegung von Bibeltexten befaßten, vor allem mit der Exegese der Gleichnisse Jesu, besonders viel gegeben. Und dann die Geschichte Israels, die Geschichte der Entstehung der Bibel. Die aus Rußland mitgebrachte schlichte mennonitische Frömmigkeit hat manche Brücke gebaut, über die ich aus kritischen Situationen des Zweifels zu vertiefter Frömmigkeit gelangen konnte.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Neben deiner Gemeindearbeit hast du dich auch um die mennonitischen Studenten und Studentinnen gekümmert, die an der Göttinger Universität studierten, um die Neuanfänger und die „ewigen“ Studenten. Ich weiß es selber: Wir haben die Zusammenkünfte, die Lese- und Diskutierabende in eurer Wohnung und später in eurem Haus in der Sudetenlandstraße genossen. Es ging immer heiter bei euch zu, du und deine Frau Julia, ihr habt sicherlich oft gute Miene zu den akademischen „Spielchen“ gemacht, die wir nach den Vorlesungen und Seminaren, mehr unbeholfen-begeistert als versiert, bei euch weitergespielt haben. Wir haben sicherlich

Mit meinem Glückwunsch zu Gerhard Hildebrandts 80. Geburtstag möchte ich meinen großen Dank an ihn richten für sein seelsorgerliches Geleit, das er mir als Kind und jungem Mädchen schenkte, und für seine lebenslange Freundschaft. Bis zum heutigen Tage klingt mir seine Stimme mit der unverwechselbar klaren und besonderen Aussprache im Ohr. Wie er den Segen spricht: für mich schwingt darin immer noch — nach 36 Jahren im fernen Amerika — eine Art Geläut großen Trostes, der im Glauben ruht. Ein Indiz meines Respekts ihm gegenüber ist die Tatsache, daß es lange brauchte, bis ich als längst erwachsene Frau und Mutter den Ehrentitel „Onkel“, mit dem ich ihn als junger Mensch anredete, mit dem angebotenen „Gerd“ vertauschen konnte.

REINHILD KAUEHNOVEN JANZEN

manches Neue ins Gespräch gebracht, viel moderne Theologie, auch avantgardistische Literatur: Bultmann und Käsemann, Uwe Johnson und Paul Celan. Schon immer wollte ich dich fragen, was du über unseren Eifer, dem noch die Erfahrungen fehlten, gedacht hast und wie es dazu kam, daß die freundschaftlichen Beziehungen die akademischen Streitfragen, die uns mit Beschlag belegten, überdauert haben?

GERHARD HILDEBRANDT: Julia und ich haben seit Beginn unserer Ehe (1956) intensiven Kontakt zu allen meinen Studenten gepflegt. Einmal im Semester luden wir sie in unser Haus, in den Garten ein. Dies galt natürlich erst recht von unserer Verbindung zu den mennonitischen Studenten. Sehr gerne denken wir da an die Diskussionsabende zurück, die regelmäßig in unserem Haus stattfanden. Auch du hast ja während deiner Studienzeit in Göttingen dazugehört. Da brauchten wir keine „gute Miene zu den akademischen Spielchen“ zu machen, denn die Themen, um welche es ging, waren uns durchaus vertraut, ob es da um Prof. Käsemann ging — Julia und ich hatten an sei-

nen „ketzerischen“ Lehrveranstaltungen teilgenommen — oder um den Schriftsteller Uwe Johnson oder den Dichter Paul Celan — da konnte Julia als Germanistin auch einiges beitragen. Euer Eifer, wie du es nennst, war für uns niemals etwas Belastendes — die Gespräche waren für uns stets anregend, bereichernd, interessant, besonders auch die nicht enden wollenden Diskussionen mit Walter Regehr, der als Paraguay-Mennonit wiederum aus einer ganz anderen geistigen Welt kam.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Vor dir waren schon andere Mennoniten aus Rußland nach Deutschland gekommen: Abraham Fast, Benjamin Unruh, Abraham Enns, Abraham Braun, Johannes Harder. Sie haben das deutsche Mennonitentum, wie Enns und Harder auch das kulturelle Leben allgemein, auf verschiedene Weise bereichert. Das waren gestandene Persönlichkeiten, oft eigenwillig, aber mit Überzeugungskraft. Hast du Verbindungen zu ihnen aufgenommen, hast du von ihnen lernen können, dich im Westen zurechtzufinden, und wie sind sie dem Neuankömmling begegnet?

GERHARD HILDEBRANDT: Der einzige von diesen „gestandenen“ Männern, mit dem ich nach dem Kriege Kontakt bekam, war Benjamin Unruh. Ich habe ihn in seinem Hause in Karlsruhe besucht, er hat mir auch Ratschläge gegeben, wie ich weiterkommen könnte: Unbedingt solle ich versuchen, ein Universitätsstudium aufzunehmen; für Slawistik und Osteuropäische Geschichte brächte ich die richtigen Voraussetzungen mit. Unruh kannte die Situation der Mennoniten in der Sowjetunion, mit deren Schicksal er sich intensiv beschäftigt hatte. Auch die anderen Männer, die du erwähnst, habe ich persönlich kennengelernt, ohne allerdings Hilfe von ihnen zu bekommen. Nur mit Abraham Braun habe ich später eine wohltuende menschliche Beziehung gehabt. Unbekannt ist offenbar, daß es auch noch andere Mennoniten gab, die vor mir nach Deutschland gekommen waren. Da war in Braunschweig Hermann Niebuhr, Sohn des bekannten Mühlenbesitzers Jakob Niebuhr in Alexandrowsk (jetzt Saporoshje), der 1924 nach Deutschland gekommen war, um seine Ausbildung als Mühlenbauer zu vervollständigen. Gleich nach Kriegsende setzte Hermann Niebuhr sich tatkräftig für mennonitische Flüchtlinge ein; auch bei ihrer gemeindlichen Eingliederung hat er sich außerordentlich engagiert. Bis zu seinem Tode war er als Diakon in der Gemeindegruppe Braunschweig eine wichtige Stütze für mich. In diesem Zusammenhang muß ich auch Gerhard Hein erwähnen. Sie und Abraham Braun waren es, die das rußlandmennonitische Glaubensgut im deutschen Mennonitentum zur Geltung brachten. Sie sind mir zu Vorbildern geworden.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du hast am slawischen Seminar in Göttingen zahlreiche Studierende in die russische Sprache eingeführt. Ging es dir dabei

hauptsächlich um den reinen Sprachunterricht oder wolltest du auch den Geist russischer Literatur und Kultur in einem weiteren Sinne vermitteln - im Sprachunterricht und nebenher?

GERHARD HILDEBRANDT: Gleich nach meiner Promotion wurde ich im Frühjahr 1956 Lektor für russische Sprache am Slawischen Seminar der Universität Göttingen. In diesem damals neu entstandenen Fachbereich am noch jungen Lehrstuhl für Slawistik ging es darum, den russischen Sprachunterricht organisatorisch und methodisch aufzubauen. Das wurde nun meine Aufgabe. Später haben jüngere Lektoren den Sprachunterricht übernommen, für den ich aber weiterhin die Verantwortung trug.

Meine Lehrveranstaltungen, die ich als Akademischer Oberrat abhielt, bezogen sich auf die Landes- und Kulturkunde Rußlands bzw. der Sowjetunion, ferner auf die russische Geistesgeschichte und die Geschichte der Sowjetliteratur. Gerade dieser kam damals, nach der „Taufwetterperiode“, eine ganz besondere Bedeutung zu, da die erzählende Literatur, auch in ihrer noch gebotenen Verschlüsselung, realistischer als die offizielle Geschichtsschreibung Probleme wie zum Beispiel die Lage der Menschen im Kolchos, den Personenkult und den Konflikt der Schriftsteller zwischen Wahrheit und Opportunismus darzustellen vermochte. Da konnte den Studenten neben Literaturkenntnissen auch kritisches Verständnis vermittelt werden. Meine Lehrveranstaltungen wurden alle in russischer Sprache abgehalten. Schließlich war es meine Aufgabe, die Kandidaten gezielt auf ihr Abschlußexamen vorzubereiten; jahrzehntelang bin ich Mitglied der Prüfungskommission gewesen.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Im Laufe der Jahre bist du weit über den Göttinger Kreis der Mennoniten bekannt geworden. Wer von den deutschen Predigern und Ältesten hat dich besonders überzeugt und gefördert, wer hat dir geholfen, dich in einem anderen Mennonitentum zu orientieren?

GERHARD HILDEBRANDT: Es war vor allem mein Mentor Dr. Ernst Crous, der mich als Prediger, Gelehrter und Organisator in Güte, Bescheidenheit und mit Sachkenntnis auf das größere deutsche Mennonitentum hinwies. Als junger Mensch hatte ich mir meine Tätigkeit als Prediger in einer Mennonitengemeinde niemals „hauptberuflich“ vorstellen können: Mein Großvater, Gerhard Plett, tüchtiger Bauer und Ältester — er war mein Vorbild. Beeindruckt hat mich in den Jahren nach dem Kriege die opfervolle Einsatzbereitschaft der westpreußischen Ältesten Bernhard Kopper, Albert Bartel, Bruno Götzke und Albert Görtz. Mit dem Fahrrad haben sie damals Hunderte von Kilometern zurückgelegt, um die geflüchteten Glaubensgeschwister in ihren Unterkünften aufzusuchen und mit ihnen Andachten zu halten. So sind

auch mir Gemeindebesuche wichtig geworden, mit ihren Möglichkeiten zu Gespräch und Gebet.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: 1979 bist du nach langjähriger Mitgliedschaft im Vorstand der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden zum Vorsitzenden dieser Vereinigung gewählt worden. Von dir wurde viel erwartet, deinem friedfertigen Wesen wurde zugetraut, zwischen den unterschiedlichen Frömmigkeitsrichtungen unter den Mennoniten zu vermitteln, besonders natürlich zwischen den mennonitischen Umsiedlern, die aus der Sowjetunion in unser Land einströmten, und den hiesigen Gemeinden. War das eine große Aufgabe, und war das eine Aufgabe, die sich mit Aussicht auf Erfolg in Angriff nehmen ließ?

Gerhard Hildebrandt hat seine Wurzeln in rußlanddeutscher Dorfgemeinschaft und dem Gemeindeleben der Mennoniten an der Molotschna. Durch kommunistischen Druck war die Gemeinde allerdings zum „auslaufenden Modell einer Glaubensgemeinschaft“ verurteilt, und dieses Modell erlebte er auch in der Form, daß sich die guten alten Kräfte wehrten und ihren Glauben lebten. Später wurde er ganz zum „deutschen Mennoniten“. In den Gemeinden und Hilfswerken war er frisch, fröhlich und zugleich bedacht dabei und setzte sich ganz ein, besonders für diejenigen, die irgendwo im Osten litten und unserer Fürsorge bedurften.

HANS VON NIESSEN

GERHARD HILDEBRANDT: Daß ich jemals zum Vorsitzenden des Vorstandes der Vereinigung gewählt werden würde, hat niemals im Bereich meiner Vorstellungen gelegen. Ich fühlte mich als einfaches Mitglied des Vorstandes sehr wohl. Wieviel von mir als Vorsitzendem in einer Zeit notwendig gewordener Veränderungen erwartet wurde, wußte ich damals nicht. Hätte ich es gewußt, wäre ich nicht Vorsitzender geworden. Es freut und überrascht mich, daß mir „ein friedfertiges Wesen“ nachgesagt wird. Wie dem auch sein mag: Es war jedenfalls von Anfang an mein Ziel, die verschiedenen Richtungen der Mennoniten in Deutschland zusammenzuführen. Da war zunächst einmal der „Verband“ der süddeutschen Mennoniten. Sooft es mir möglich war, habe ich an seinen Sitzungen teilgenommen, so daß ich auf dem Laufenden war über die Fragen, die dort verhandelt wurden. Die meisten Brüder kannte ich persönlich gut. Die gleichgerichteten Bemühungen von Adolf Schnebele und mir haben schließlich zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft

deutscher Mennonitengemeinden geführt. Wenn diese Arbeitsgemeinschaft auch nicht das geworden ist, was wir gerne gehabt hätten, so war sie immerhin der erste Schritt zur Gemeinsamkeit. Auch zu den Umsiedler-Kirchengemeinden hatte ich ein gutes persönliches Verhältnis. Zusammen mit Johann Plett aus Bechterdissen habe ich Bernhard Harder zum ersten Ältesten der Umsiedlergemeinde Bielefeld ordiniert. Verschiedentlich habe ich in Umsiedlergemeinden gepredigt und an den Sitzungen der damaligen Arbeitsgemeinschaft der Mennonitengemeinden zur geistlichen Betreuung der Umsiedler teilgenommen. Mit einigen leitenden Brüdern habe ich auch über einen eventuellen Beitritt ihrer Gemeinden zur „Vereinigung“ gesprochen. Denn ich sah es als eine meiner Hauptaufgaben an, die Zusammenführung der Umsiedlergemeinden mit den hier bestehenden Mennonitengemeinden zu fördern. Ich wußte, daß beide Seiten einander etwas zu geben hatten. Aber sie waren nach Tradition, Gemeindeverständnis und Frömmigkeitsstil zu weit voneinander entfernt. Auch bei den Kontakten, die ich mit der Konferenz der Mennoniten in Kanada pflegte, an deren Jahrestagungen ich zweimal teilnahm, konnte ich die Probleme unserer rußlandmennonitischen Umsiedler ins Gespräch bringen.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Was meinst du, wie werden sich die rußlanddeutschen Mennonitengemeinden in Zukunft entwickeln: Werden sie den hergebrachten, konservativ-separatistischen, bewußt antimodernistischen Frömmigkeitsstil bewahren oder sich über die Erfahrungen der jüngeren Generation in ihrer Berufswelt von ihrer Tradition in Rußland allmählich trennen?

GERHARD HILDEBRANDT: Inzwischen haben sich alle Umsiedlergemeinden gefestigt. Verschiedene von ihnen haben eigene Bibelschulen gegründet, in welchen vor allem der Jugend vertiefte Bibelkenntnisse vermittelt werden. Einige Gemeinden und Verbände haben ausgedehnte Missions- und Hilfswerke, vor allem in Richtung Rußland, aufgebaut, woran sich die jungen Leute aus den Umsiedlergemeinden mit Überzeugung beteiligen. In mehreren Gemeinden gibt es einen eigenen, mit modernster Technik ausgerüsteten Verlag. Die Bielefelder Gemeinde unterhält zwei Buchläden. Ein Teil der Prediger hat inzwischen eine Ausbildung an mennonitischen Colleges in den USA absolviert, andere haben an deutschen und schweizerischen Bibelschulen studiert. Zwei rußlandmennonitische Prediger sind in den letzten Jahren zum Dr. theol. promoviert worden.

Im März 1996 fand ein Symposium zur 500-Jahresfeier von Menno Simons in der Mennoniten-Brüdergemeinde Oerlinghausen statt; und im März 1998 wurde eine Tagung in der Bielefelder Brüdergemeinde über Konrad Grebel durchgeführt. Beide Veranstaltungen hatten ein beachtliches Niveau. Die

verantwortlichen Brüder schienen keine Berührungängste mit Referenten aus anderen mennonitischen Richtungen zu haben. Immer wieder stelle ich fest, wie sehr Umsiedlergemeinden an Selbstsicherheit und geistiger Qualität gewonnen haben. Die Abkapselung von der Umwelt, wie sie in Rußland zur Bewahrung des Glaubens notwendig gewesen war, überwinden sie hier allmählich, ohne ihren eigenen Frömmigkeitsstil aufzugeben. Soweit ich Einblick habe, hält auch die jüngere Generation weitgehend zur Gemeinde.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Haben die alteingesessenen Gemeinden in Nord und Süd den Umsiedlern etwas zu bieten: Was müßten sie tun, um mit den Umsiedlern wirklich in einen Dialog zu treten, oder suchen die neuen Gemeinden sich ihre Dialogpartner woanders?

GERHARD HILDEBRANDT: Die Umsiedlergemeinden werden ihren Weg in die Zukunft gehen. Dabei werden sie nach meiner Meinung kaum den Dia-

Ein Brief: Immer wenn wir es auf der Bühne des Lebens miteinander zu tun hatten, ist mir bewußt gewesen, wie viel Gemeinsames uns von vornherein verbindet. Ich bin zwar nicht mehr in der Ukraine geboren. Aber mein Vater war wie Du in der Molotschna-Siedlung aufgewachsen, und wenn ich Dich sprechen hörte, kam es mir vor, als sei es seine Stimme. Beide haben wir zu unterschiedlichen Zeiten unserer Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden vorgestanden. Ich rechne es Dir hoch an, daß Du, um ganz für die Rückwanderer da sein zu können, Dein Amt vorzeitig abgegeben hast. Dein Rat wird für die Gemeinden weiterhin Gewicht haben.

HEINOLD FAST

log mit den alteingesessenen Mennonitengemeinden suchen — sie entbehren ihn nicht.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du hast den Vorsitz nach sieben Jahren spontan niedergelegt und wirst deine Gründe dafür gehabt haben.

GERHARD HILDEBRANDT: Ja, es stimmt: Ich bin damals ziemlich plötzlich zurückgetreten. Mich hatten schon seit geraumer Zeit Zweifel geplagt, ob ich als Vorstandsvorsitzender noch etwas Wichtiges in der „Vereinigung“ bewirken könnte. Auch war ich der persönlichen Mißhelligkeiten müde geworden. Ich hatte den Eindruck, daß meine Zeit abgelaufen war — und trat zurück. Danach verspürte ich eine große Erleichterung.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Im Ruhestand, der ja wohl nur ein Teilzeitruhestand ist, hast du dich wieder historischer Arbeit zugewandt. War es damals Avva-

kum, russische Religions- und Literaturgeschichte, so ist es jetzt die Geschichte der Mennoniten in Rußland, der dein Interesse gilt, ja, wenn ich recht sehe, hat sich eine kleine Historikerwerkstatt in eurem Hause etabliert.

GERHARD HILDEBRANDT: „Historikerwerkstatt“ ist vielleicht etwas zu hoch gegriffen, aber es freut mich, daß du es so siehst, denn in der Tat: Zur Hauptbeschäftigung ist mir in meinem Ruhestand die Erforschung der rußlandmennonitischen Geschichte geworden, zumal es hier sehr viel neu zugänglich gemachtes Archivmaterial zu verarbeiten gibt, wozu es russischer Sprachkenntnisse bedarf. Daß Julia bei der historischen Arbeit so überzeugt mitmacht, ist für mich eine große Freude und Hilfe. In vielen Gesprächen mit Rußlandmennoniten habe ich immer wieder die Frage gehört: Wer sind wir? Woher kommen wir? Infolge der Deportation und Zwangsansiedlung in kleinen Gruppen unter fremden Völkern hat sich das Fragen dieser Menschen nach der eigenen Identität vertieft. Auch junge Menschen werden heute davon bewegt.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du stehst einem Verein zur Pflege und Förderung des rußlandmennonitischen Kulturerbes vor. Was müssen wir unter Kultur verstehen, warum heißt es Kulturerbe und nicht Religionserbe? Woran arbeitet ihr im Augenblick, und wie nehmen die rußlandmennonitischen Gemeinden diese Arbeit auf?

GERHARD HILDEBRANDT: Kultur und Religion greifen ineinander. Wenn unser Verein sich ausdrücklich mit dem Kulturerbe der rußländischen Mennoniten beschäftigt, klammert er ihre Religiosität nicht aus, er verlagert aber den Schwerpunkt. In der bisherigen Forschung über die Rußlandmennoniten ist ihre Kultur zugunsten des religiösen bzw. des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens zu kurz gekommen. Der Ablauf des täglichen Lebens, die Einrichtung in Haus und Hof, die Gestaltung von Festtagen, die jahreszeitlichen Arbeiten auf dem Bauernhof, Musik und Gesang in der Familie und in der Gemeinde, die Pflege der verwandtschaftlichen Beziehungen, die Bedeutung eigener Schulen und Wohlfahrtseinrichtungen für die Gemeinschaft — dies sind nur einige Themen zum „kulturellen Erbe“ der Rußlandmennoniten. In diesem Sinne habe ich meine Geschichte der Mennoniten in Rußland, an welcher ich arbeite, konzipiert.

In diesen Rahmen gehört auch das Anfang Dezember 1998 erschienene Buch „Aber wo sollen wir hin?“, das von unserem Verein herausgegeben wurde. Es ist dies eine Sammlung von Briefen, die eine Anzahl Rußlandmennoniten in den Jahren ihrer Gefangenschaft, Verbannung und Lagerhaft in der Sowjetunion geschrieben haben. In vierjähriger Sammel- und Redaktionsarbeit hat meine Frau diesen Briefband zum Druck vorbereitet. Er ist mit

großem Interesse aufgenommen worden, nicht nur in Umsiedlergemeinden. Gemeinsam mit dem Göttinger Institut für Osteuropageschichte wird demnächst von unserem Verein ein Buch herausgebracht, das die politische Betätigung der Mennoniten in Rußland nach der Februarrevolution 1917 beleuchtet. Auch diese Arbeit beruht auf Archivmaterial, das erst in letzter Zeit entdeckt worden ist.

HANS-JÜRGEN GOERTZ: Du hast viele Welten durchlebt: bäuerlich geprägte Kindheit und schlichte Frömmigkeit, frühe Jahre voller Entbehrung und Enttäuschung in Rußland, Nachkriegsjahre und Studium in Deutschland, bürgerlichen Wohlstand, akademisches Berufsmilieu an einer renommierten Universität, einfaches, gelegentlich sogar kümmerliches Gemeindeleben in der Diaspora, übergemeindliche und internationale Organisationen. Was hat dir die Kraft gegeben, in diesem „Wechselbad“ der Welten zu bestehen und dich nicht selber zu verlieren?

GERHARD HILDEBRANDT: Zuerst muß ich hier mein Elternhaus nennen. Von klein auf haben wir Kinder die Frömmigkeit unserer Eltern als eine Kraft gespürt, die ihr Leben trug, sie lebten sie uns vor. Ihr Glaube vermittelte uns ohne viele Worte, allein am Lebensbeispiel, auch Wertmaßstäbe, die wir in Gehorsam und Vertrauen zu den unseren machten. Manche davon haben mich in meinem Leben begleitet: grundsätzliche Ehrlichkeit, Freundlichkeit

Besonders mag ich seine Stimme, sie gibt etwas von seinem Wesen wieder. Sie klingt in meinen Ohren warmherzig und freundlich, und so ist er auch.

CHRISTOPH WIEBE

gegen jedermann, Treue, wenn ein Versprechen gegeben worden war, Zurückhaltung gegenüber Mädchen und Frauen. Als meine Eltern 1966 aus Mittelasien nach Deutschland gekommen waren, konnte ich ihnen sagen, daß ich es ihnen verdanke, ihrem Vorbild, ihrem fürbittenden Gebet, mein Leben so unbeschadet überstanden zu haben.

In den schweren Jahren der Verbannung hielt mich vor allem der eiserne Wille aufrecht, aus meinem Leben etwas zu machen, nicht „ganz unten“ zu bleiben. Alle Möglichkeiten, die sich mir zum Studium boten, habe ich darum ergriffen und ausgeschöpft. Als zwanzigjähriger Lehrer unterrichtete ich die doppelte Wochenstundenzahl — 48 Schulstunden — um schneller voranzukommen, aber auch, um meine Eltern zu unterstützen. Auch später, in Göttingen, als ich noch einmal von vorn anfangen mußte, weil mein russisches Abitur nicht anerkannt wurde, ließ ich Resignation und Ermattung

nicht zu. Staunend konnte ich aber immer wieder erfahren, daß freundliche Menschen mir halfen, mich auch ein Stück mitnahmen auf dem Wege, der mein eigener wurde. Dieses kann ich heute nur als Führung Gottes verstehen.

Daß ich vom Gemeindedienst bald in einem Maße beansprucht wurde, daß sich meine Studienzeit dadurch verlängerte, sehe ich heute als ein heilsames Eingreifen in meine ehrgeizigen Pläne an. Sie wurden dadurch zwar umgestaltet, nicht aber zunichte gemacht.

Bis heute gibt mir die Gemeindegarbeit — auch wenn sie vielleicht nur „kümmerlich“ ist — die Möglichkeit, auch ganz anders, vielleicht selbstloser zu

Die Bemühungen Gerhard Hildebrandts um die Geschichte und das Glaubenserbe der rußländischen Mennoniten werden auch von seinen Kollegen und Freunden in Kanada geschätzt, hatten wir doch eine gemeinsame Heimat in Rußland und in der Sowjetunion.

HARRY LOEWEN

leben, als meine berufliche Karriere es mir nahegelegt hätte. Ich diene der Gemeinde, weil und solange sie mich braucht. Seit sich Ende der 70er Jahre die ersten rußlandmennonitischen Familien unserer Gemeinde anschlossen, habe ich meine besondere Aufgabe darin gesehen, diesen Menschen zu helfen, hier heimisch zu werden. Daß ich auf sie als ein rußlandmennonitischer Prediger zugehen konnte, der plattdeutsch bzw. russisch mit ihnen redete, hat sicher dazu beigetragen, daß sie Vertrauen gewannen.

Inzwischen sind in unserer kleinen Gemeinde die Rußlandmennoniten in der Überzahl, auch Kinder und Jugendliche sind darunter. Mit den unterschiedlichen Traditionen hat es niemals Schwierigkeiten gegeben. Westpreußen, Rußlanddeutsche und Einheimische haben einander von vornherein respektiert und tun es noch, ob sie nun bei der Andacht, den Tauf-, Trauungs- und Einsegnungsfeiern nebeneinander sitzen oder die Feste im Jahreskreis miteinander feiern, von denen das jährliche Sommerfest in unserem Garten besonders geschätzt wird. Vielleicht gelingt dieses Miteinander darum so gut, weil es in unserer Familie ein Beispiel dafür gibt. Ich bin froh, daß Julia mich auch darin versteht und mich in der Gemeindegarbeit unterstützt.

Marlies Mattern, *Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täuferturn (1525–1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte*. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1998 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd./Vol. 791), 265 S., kart.

Wie sah täuferisches Alltagsleben aus? Darauf antwortet Marlies Mattern. Zeitlich umfaßt ihr Buch die Jahre 1525 bis 1550, unter geographischen Gesichtspunkten betrachtet, die täuferischen Aktivitäten in der Schweiz, in Österreich, Süd- und Südwestdeutschland, im mitteldeutschen Raum und in Mähren. Anders als in Darstellungen zur Täufergeschichte mehr oder weniger üblich, orientiert sich Marlies Mattern in ihrer Publikation nicht an markanten Entwicklungen, wegweisenden Ereignissen und exponierten Gestalten der Täufergeschichte, sondern setzt neue Schwerpunkte. Die Verfasserin schöpft aus dem Leben. Hauptgegenstand ihrer Untersuchung ist der Mensch in seiner allumfassenden täuferischen Existenz. Denk- und Verhaltensweisen, Opposition und Konformität, Mimik, Gestik, Aussehen, Werden und Vergehen, all dies sind Aspekte, die bislang teilweise nur am Rande oder oberflächlich gestreift, hier zum zentralen Forschungsgegenstand geworden sind. Gemeinhin Übersehenes, Unauffälliges und scheinbar Nebensächliches wird zum Thema und läßt Stück für Stück täuferischen Alltag lebendig werden. Nicht die allseits bekannten Führergestalten der Täufergeschichte sind Matterns „Helden“, sondern all jene Männer und Frauen, die als „einfache“ oder „gemeine“ Täufer aktenkundig wurden und durch ihr persönliches Bekenntnis Täuferturn als Lebens- und Glaubensform gestaltet und erlitten haben. Dies bedeutet nicht, daß auf glanzvolle Namen gänzlich verzichtet wurde. So trifft der Leser das Ehepaar Scharnschlager genauso an, wie zum Beispiel Peter Riedemann, Hans Hut oder Georg Nespitzer, allerdings nicht als Täufer erster Klasse, sondern als Individuen, die wie zahllose unbekannte oder auch namenlose Brüder und Schwestern ihren Beitrag dazu geleistet haben, Täuferturn nicht nur als theoretischen Anspruch im Sinne einer alternativen Lebens- und Glaubensform zu reflektieren, sondern auch mehr oder weniger eigenwillig umzusetzen und zu praktizieren. Was es im einzelnen bedeutete, dieser einerseits bewunderten, andererseits aber hart bekämpften Minderheit anzugehören und sich zu ihr notfalls bis in

den Tod zu bekennen, hat die Verfasserin auf der Grundlage von Täuferakten, Chroniken, Selbstzeugnissen und weiteren edierten Quellen zu erarbeiten und systematisch zu ordnen versucht. Auf diese Weise entstanden insgesamt fünf Kapitel mit diversen Unterpunkten zu Einzelaspekten täuferischen Alltagslebens. Nach einem kurzen einleitenden Überblick zur „Entstehung, Entwicklung und Verbreitung des Täuferturns“ in den Jahren 1525 bis 1550 wird im zweiten Kapitel das zentrale Thema in Angriff genommen. Welche Motivation lag der Entscheidung zugrunde, sich den Täufem anzuschließen? Und wie sah fortan das Verhältnis gegenüber etablierten Autoritäten aus? Unter der Kapitelüberschrift „Die ‚Welt‘ der Täufer: Standpunkte, Sichtweisen und Befindlichkeiten“ werden diese Aspekte genauso behandelt, wie das täuferische Geschichtsbewußtsein, auch Vorstellungen und Erleben von Zeit und Raum. Selbst Ausführungen zum täuferischen Liedgut gehören hierher. Die Täufer sangen gern. Ihre von Männern und Frauen verfaßten Lieder waren ein Beitrag zur Kommunikation. Sie dienten dazu, kritisches Gedankengut zu verbreiten, erfüllten aber auch eine gemeinschaftsstabilisierende Funktion: „Sie wurden auswendig gelernt, im Kreise der Gläubigen weitergegeben und förderten auf diese Weise den Prozeß der Ausgrenzung nach außen und den Zusammenhalt nach innen“ (S. 33).

Um die täuferischen Lebensumstände im engeren Sinn geht es im dritten Kapitel unter der Überschrift „Die Verhältnisse im Leben: Bedingungen, Anschauungen und Umsetzungen“. Der Leser erfährt an einzelnen Beispielen, was es für Täufer beispielsweise bedeutete, auf der Flucht zu sein, alles hinter sich zu lassen und den materiellen Ruin oder gar den Tod vor Augen zu haben. Abgründe tun sich auf. Aber die Menschen lebten mit diesen existentiellen Bedrohungen, die für sie vielleicht nicht einmal so unerträglich waren, wie sie aus heutiger Sicht anmuten. Mattern kommt zu dem Schluß, daß die Täufer diese Schrecken in gewisser Weise akzeptierten, „in der festen Gewißheit, daß es ihr Schicksal sei, um des Glaubens wegen leiden zu müssen“ (S. 69). Und das ist der Punkt. Diese Einstellung bzw. innere Gewißheit, seinen eigenen Weg im Einklang mit dem göttlichen Willen zu gehen, bestärkte die Täufer nicht nur und gab ihnen Kraft zum Widerstand, sondern brachte auch neue, eigenwillige Denk- und Verhaltensweisen experimentellen Charakters hervor. Dies zeigt sich unter anderem in den Bereichen „Ehe und Sexualität“ sowie „Familie und Kindererziehung“.

Die Täufer dachten anders, sie lebten anders als ihre nichttäuferischen Mitmenschen. Diese Abgrenzung wird von Mattern immer wieder betont, wenn es auch keine einheitlichen Leitlinien gab, die für alle akzeptabel und ver-

bindlich waren und kollektiv täuferisch gelebt wurden. So mochten sich die Täufer beispielsweise demütig und bescheiden in der Wahl ihrer Kleidung zeigen (S. 81), ohne sie jedoch generell uniform zu gestalten, wie später bei den Hutterern üblich. Dies wäre auch nicht sinnvoll gewesen, schließlich befanden sich viele Glaubensbrüder und -schwestern in einer Notsituation: „Eine einheitliche oder charakteristische Kleidung, die sie von vornherein als Mitglieder einer verfolgten Bewegung kenntlich machte, konnten sie sich wohl kaum erlauben“ (S. 85). Andere Bereiche des täglichen Lebens wie „Unterkunft und Ernährung“ wurden ebenfalls durch Flucht und Verfolgung entscheidend mitgeprägt. Nirgends sicher zu sein, sich verstecken zu müssen und Verpflegung im Extremfall gar nicht oder unter schwierigen Umständen zu erhalten, machten das täuferische Leben zu einer Art Vabanquespiel. Aber auch hier gilt, daß Einzelfälle und individuelle Verhaltensweisen kein geschlossenes Gesamtbild ergeben, sondern allenfalls Trends und Tendenzen andeuten, die in eine bestimmte Richtung weisen. So lag es nahe, bislang gültige Normen in Gestalt von Fastengeboten in reformatorischer Manier zu verwerfen und sich entsprechend des täuferischen Selbstverständnisses grundsätzlich in Bescheidenheit zu üben.

Unter der schlagwortartigen Überschrift „Verhaltensweisen“ vereint das vierte Kapitel Aspekte, die vom emotional geprägten Bereich der „Gefühle und Gebärden“ bis zum Umgang mit „Besitz und Eigentum“ reichen. Dazwischen liegen Punkte, in denen sich die Autorin unter anderem mit dem täuferischen Sprachstil und Fragen der Kommunikation befaßt, geprüft wird aber auch, wie es um das Sozialverhalten und die Solidarität bestellt war. Wie pflegten Menschen mit ihren täuferischen Nächsten umzugehen? Im Rahmen dieses Kapitels wird also nicht nur der täuferische Umgang mit Andersgläubigen beziehungsweise „Weltmenschen“ hinterfragt, sondern auch die entgegengesetzte Blickrichtung in die Betrachtung einbezogen. Die Palette beobachteter Einstellungen reicht von argwöhnischem Verhalten und Denunziationen über Neugierde und Sensationslust bis hin zu Nachsicht und Verständnis. Da den Täufern eher wohlwollend als ablehnend begegnet wurde, gelangt Mattern zu dem Fazit, daß die Ursachen der gesellschaftlichen Isolation offensichtlich nicht im Umfeld der Nichttäufer zu finden sind, vielmehr liegen sie „zum einen in den Abwehrmaßnahmen der kirchlichen und weltlichen Gewalten und andererseits in der Bereitwilligkeit der Täufer, der Welt zu entsagen“ (S. 179).

Vertraute Themen der Täuferforschung enthält das letzte Kapitel, das schlicht mit „Handlungsformen“ überschrieben ist. Neben der Gemeinde und ihrer Organisation rücken andere täuferische Institutionen ins Blickfeld, wie

Versammlungen, Gedächtnismahl und Taufe. Ganz im Sinne ihres Anspruchs, Alltagsleben zu thematisieren, geht es der Verfasserin bei dem zentralen, für Täufer so charakteristischen Akt der Glaubenstaufe nicht um theologische Positionen, sondern um die lebensgestaltende Kraft dieses individuell vollzogenen und erfahrenen Aktes, der zunächst variabel gestaltet worden sei, da es anders als später bei den Hutterern, noch keinen einheitlich praktizierten Taufritus mit festen Regeln gegeben habe.

Marlies Mattern ist es gelungen, das Bewußtsein für einen Bereich zu schärfen, der als täuferische „Alltagsgeschichte“ bislang noch nicht im Zentrum des Forschungsinteresses stand. Dennoch ist der Ansatz nicht so spektakulär, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint. Viele der aufgegriffenen Themen und verwendeten Quellen sind bereits in Publikationen bearbeitet worden. Zu überlegen bleibt auch, ob der hier vorgestellte alltagsgeschichtliche Ansatz mit seinem umfassenden Anspruch tatsächlich dazu angetan ist, die von der neueren Täuferforschung erarbeitete täuferische Bewegungsvielfalt zu überwinden und als mehr oder weniger unwesentlich zu entlarven (S. 229). Mögen die einzelnen Täufer und Täuferinnen ihre täuferische Existenz auch individuell erfahren und gelebt haben, so gab es doch Ebenen theologischer Reflexion, die Wege wiesen und Begrenzungen schufen. Wer sie voreilig verwischt, riskiert auf einen überwundenen Forschungsstand zurückzufallen, der undifferenziert von einem homogenen Täufertum ausging. Wie schwer es ist, täuferisches Leben bzw. Alltag überhaupt systematisch erfassen zu wollen, verrät nicht zuletzt die Gliederung. Obwohl der Leser in der Einleitung auf mögliche Überschneidungen und gewisse Probleme vorbereitet wird (S. 15 f.), wirkt die Gesamtkonzeption in vielem willkürlich und wenig transparent. Um mehr Klarheit zu schaffen und die Orientierung zu erleichtern, wäre es vorteilhaft gewesen, jedes Kapitel mit einleitenden Sätzen zu versehen. Das Hauptproblem liegt jedoch woanders. Die Täufer werden zu Sonderlingen, die eine tiefe Zäsur von ihren andersgläubigen Mitmenschen trennt. Wie tief die angenommene Kluft ist, verrät bereits der Titel. Im Abseits zu leben, das bedeutet in letzter Konsequenz isoliert zu sein, sich nur noch am Rand oder im toten Winkel zu bewegen. Eine Standortbestimmung, die auch hier die Gefahr in sich birgt, auf einen längst überwundenen Forschungsstand zurückzufallen. Mit ihren radikalen seins- und bewußtseinssprengenden Vorstellungen standen die Täufer gerade nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum des reformatorischen Geschehens. Und noch etwas. Waren die Täufer tatsächlich so „anders“? Wenn Täuferinnen sich beispielsweise die Haare abschnitten (S. 83), so handelt es sich um eine Demutsgeste mit langer Tradition, an die hier angeknüpft wird.

Gewiß führten Glaubensschwwestern und -brüder, die sich auf der Flucht befanden oder unmittelbar verfolgt wurden, kein unbeschwertes Leben. Aber unterschied es sich im Hinblick auf Probleme bei Unterkunft und Ernährung tatsächlich so gravierend von dem anderer Zeitgenossen (S. 70)? Schwierigkeiten dieser Art dürften in einer Gesellschaft, die sich durch ein hohes Maß an Mobilität auszeichnete, eher an der Tagesordnung gewesen sein. Ein gewisses Unbehagen über die Beurteilung der täuferischen Situation stellt sich immer wieder ein. Vielleicht liegt es auch daran, daß der Umgang mit den Quellen eher deskriptiv als interpretativ ist. Der Verfasserin geht es um die „Darlegung des Erkundeten“ (S. 14). Obwohl sie über ihren eigenen Anspruch hinauswächst und an vielen Stellen deutet, hätte es intensiverer Forschung bedurft, um täuferisches Alltagsleben nicht nur in Fragmenten erfassen, sondern auch überzeugend bewerten und einordnen zu können.

Marion Kobelt-Groch

C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology. An Introduction*, Pandora Press, Kitchener, Ontario, Kanada, 1995, X und 433 S., Abb. und Karten, Paperb.

Arnold Snyder, Historiker am Conrad Grebel College der University of Waterloo (Kanada), hat mit diesem Buch eine Einführung in die Geschichte und Theologie des Täuferturns für den akademischen Unterricht geschrieben. Wer dieses umfangreiche Buch von Kapitel 1 bis Kapitel 27 durcharbeitet, kann über die Entstehung und Entwicklung des Täuferturns, über seine theologischen Grundzüge und die Etappen der Forschung viel lernen.

Snyder steht auf dem Boden der neueren Täuferforschung. Das zeigen sein Abschnitt über den engen Zusammenhang zwischen Bauernkrieg und Täuferturn (S. 32 f.) und die polygenetische Sicht von den täuferischen Anfängen, die eine „plurale“ Auffassung wichtiger Reformanliegen zu erkennen geben (S. 8), überhaupt die stärker kontextuelle Interpretationsweise. Snyder verfolgt die Absicht, die neueren Forschungen aufzugreifen, zu überdenken und in einer ersten englischsprachigen Gesamtschau (Synthese) zur Darstellung zu bringen.

Mit seiner Dissertation über Michael Sattler (1984) hatte Snyder sich in die Front der revisionistischen, sozialgeschichtlich orientierten Täuferforschung eingereiht, doch im Zuge seiner Lehrtätigkeit am Conrad Grebel College der University of Waterloo (Kanada), das von Mennonitengemeinden gesponsert wird, sah er sich immer stärker mit der Frage konfrontiert, ob die neue-

re Forschungsrichtung mit ihrer These von der Vielfalt der täuferischen Bewegungen und der Unmöglichkeit, die Behauptung von einem theologisch normativen Täuferium aufrechtzuerhalten, nicht den geistlichen Gesichtspunkt des Täuferiums, seine einmütige theologische Aussage vernachlässigt oder sogar preisgibt. So versucht Snyder jetzt, den theologischen Kern herauszuarbeiten, den die pluralen Ausdrucksformen des Täuferiums umschließen, also die „Einheit“ des Täuferiums — nicht nur im Aufbruch des 16. Jahrhunderts, sondern auch in der Tradition, die sich im Laufe dieses Jahrhunderts in einer ziemlich geschlossenen, eindeutigen Weise herausbildete und sich heute noch zur Geltung bringen will (vgl. den Epilog: *The Continuing Conversation*, S. 379–396).

In schnellem Gang hat Snyder zunächst die theologisch-kirchlichen Probleme des späten Mittelalters und die Antwort der Reformation, wie Martin Luther sie gab, dargestellt, danach die theologischen Grundzüge der „radikalen Reformation“, wie sie sich als Antwort auf die angeblichen Defizite der lutherischen Reformation ausbildeten bei Andreas Bodenstein von Karlstadt, Thomas Müntzer und Caspar von Schwenckfeld, und schließlich das theologische Profil des Täuferiums, das als ein besonderer Ausdruck reformatorischer Radikalität auf den Plan trat. Nach dieser Ouvertüre folgt eine Darstellung des schweizerischen und oberdeutschen Täuferiums (1525–1540), die in eine Charakterisierung des theologischen und ekklesiologischen „Kerns des Täuferiums“ einmündet (Kap. 6). Es ist ein besonders enges Band, das die Täufer mit Karlstadt, Müntzer und Schwenckfeld verbindet. Die Radikalen folgten zwar Luther in der Kritik an der altgläubigen Heilslehre und übernahmen seine Vorstellung von der Zuwendung des Heils *sola gratia*, lehnten aber, wie Snyder meint, die forensische Rechtfertigungslehre des Reformators ab: daß der Sünder nur gerecht gesprochen, nicht aber in einen Gerechten ganz und gar verwandelt wird („inner / outer transformation and a process of sanctification of believers“, S. 95). Ob hierin Einheit und nicht doch auch ein Anlaß zur Differenzierung gesehen werden muß, wäre noch zu überlegen.

Das Täuferium, das Melchior Hoffman in Straßburg und den Niederlanden verbreitete, das in Münster eine besondere Ausprägung erhielt und von Menno Simons weitergetragen wurde, wird zwar unter dem Gesichtspunkt der Verbreitung des Täuferiums abgehandelt, doch in der Sache als originäre täuferische Bewegung dargestellt. Alles weitere wird unter systematisch-theologischen Aspekten erörtert: Obrigkeit und Eid, Wirtschaft (hier findet nachträglich das Hutterertum eine Darstellung), Frauen im Täuferium, Ehevorstellungen, Spiritualismus (in Oberdeutschland und den Niederlanden),

Wiedergeburt und Kirchenzucht (besonders bei Pilgram Marpeck), Gemeinde der Wiedergeborenen (hauptsächlich bei Menno Simons). So wird der theologische Kern, wie er sich entfaltete und zur Komplexität heranwuchs, erörtert. Auf wenigen Seiten verfolgt Snyder schließlich den Prozeß, der zur Ausbildung einer Tradition geführt hat, die sich am besten als Gemeindefortsetzung der „Stillen im Lande“ beschreiben läßt, sich den theologischen Kern der Anfänge trotz einiger Veränderungen bewahrt, ja, ihn in der Retrospektive überhaupt erst deutlich zur Kenntnis bringt. Dem bereits erwähnten Epilog über die Gegenwartsrelevanz dieser Tradition ist ein Forschungsbericht zur Täuferhistoriographie angefügt worden. Er ist zwar nicht ganz ausgewogen, hilft uns aber, Snyders eigene Positionsbeschreibung in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion zu erfassen.

So ist ein umfangreiches Studienbuch entstanden. Zu seinen Vorzügen zählt, daß es die Fülle des Stoffs auf übersichtliche Weise ordnet, mit der aktuellen Forschungssituation verknüpft und eine Balance zwischen Detailproblemen und Gesamtinterpretation des Täuferturns im Rahmen der „radikalen Reformation“ hält. Das überzeugt zunächst. Weniger überzeugend ist dagegen zweierlei: einmal der typologische Abgrenzungsversuch des Täuferturns bzw. der „radikalen Reformation“ von der Reformation allgemein und zum anderen das ungeklärte Verhältnis von Theologie und Geschichte bzw. historischer Forschung und theologischer Deutung.

1. Zwei Zitate sollen zeigen, wie problematisch die typologische Grenzziehung ist, an der übrigens schon G. H. Williams mit seiner *Radical Reformation* (1962) gescheitert war, wie Snyder weiß (S. 400 ff.). „The Anabaptist insistence that questions of usury, economic sharing, moral accountability and community discipline were also *spiritual* matters echoed concerns voiced in the peasants' movement that were not found in either Wittenberg or Zürich. Although persecuted and virtually extinguished in some regions, Anabaptism survived in attenuated form to become an alternative Reformation movement of the common people in the years following 1525“ (S. 34). Diese Sätze leuchten nur auf den ersten Blick ein, denn genau betrachtet, sind die aufgeführten Fragen auch Fragen, die Luther oder Zwingli zu beantworten versuchten. Sie haben es nur ein wenig anders, und auch nicht alle frühen Täufer haben es auf dieselbe Weise getan. So kann die Alternative nicht begründet werden.

Das andere Beispiel: „The radical insistence on ‚Scripture and Spirit‘ contained the seeds of Believers' Church thinking, and threatened the ‚state church‘ monopoly of scriptural interpretation“ (S. 44). Auch das soll eine Alternative zur allgemeinen Reformationsauffassung gewesen sein. Doch

das sah Zwingli nicht anders als seine prototäuferischen Anhänger bzw. täuferischen Gegner, und Marpeck stand in der Zuordnung von Schrift und Geist dem Wittenberger Reformator näher als Müntzer oder den Schweizer Brüdern. Liegt im Umgang mit der Heiligen Schrift radikaler Sprengstoff, dann war die Reformation insgesamt radikal und das Täuferertum keine schroffe Alternative, sondern nur eine Variante dieser Reformation.

2. Snyder geht davon aus, daß den täuferischen Bewegungen im Kern eine Theologie zugrundeliegt, die erst nach und nach sichtbar wird, aber der täuferischen Vielfalt doch von Anfang an ihre innere Einheit verliehen hat. Hier stimmt irgend etwas nicht. Was sich am Ende des täuferischen Aufbruchs oder mit dem Beginn einer täuferischen Tradition zeigt, auf die sich alle Täufer verständigen konnten, die stark genug waren, die Zeit der Verfolgung zu überdauern, war doch nicht der Kern, der in Verweigerung, Aufsässigkeit, Bereitschaft zum Bruch mit der politisch-rechtlichen Grundordnung und zum Martyrium sichtbar wurde. Der Übergang von täuferischer Aggressivität zu Quietismus hat nicht den ursprünglichen Kern bewahrt oder gar sichtbar werden lassen, nein, dieser Übergang ist durch und durch historisch. Er hat im Kontext der frühen Reformation einen Kern eigener Prägung hervorgebracht, der verändert, deformiert oder gereinigt wurde, je nachdem, wie man das sehen will. Snyder hat die historische Forschung, vielleicht unbeabsichtigt, dem theologischen Wunschenken geopfert. Bei ihm regiert die Theologie die Geschichte - und nicht umgekehrt. Ob so auf die polygenetische Sichtweise, die jede Rede von der Einheit und Normativität des Täuferertums als Illusion erwiesen hat, geantwortet werden kann? Auch der Versuch, das angeblich statische Modell der Polygenesis-These durch ein Verlaufsmodell zu ergänzen oder zu überbieten („Polygenesis and Beyond“, S. 402 ff.), das den Wandel des Täuferertums ebenso erklärt wie seine Anfänge, überzeugt nicht recht. Die Formen der Veränderung werden zwar in einigen Punkten beschrieben, aber nicht wirklich erklärt. Deshalb ist es auch möglich, sie letztlich zu verharmlosen.

Daß jetzt wieder nach der „Einheit“ des Täuferertums gefragt wird, hat die neuere Täuferforschung selber provoziert. Offensichtlich hat sie die Unterschiede zu stark betont und voneinander isoliert. Doch die Einheit liegt vermutlich weniger im Theologischen als vielmehr im Bereich der alltäglichen Lebensvollzüge. Was Snyder über die Kommunikation unter den Täufern schreibt (Kap. 7), über die Rolle der Frauen (Kap. 18) und die Vorstellungen von Ehe bzw. die Praxis von Meidung des Ehepartners und Scheidung (Kap. 19), ruft viel eher die Vorstellung wach, Täufer im Süden und Täufer im Norden könnten sich ähnlich verhalten haben und seien an gemeinsamen

Merkmale zu erkennen. Solche Beobachtungen zu vertiefen, da hat Snyder Recht, ist eine lohnende Aufgabe für die Zukunft. So hat er eine Einführung ins Täuferium vorgelegt, die schließlich zu selbständiger und sicherlich auch kritischer Weiterarbeit anleitet.

Hans-Jürgen Goertz

Sjouke Voolstra, Menno Simons: His Image and Message (Cornelius H. Wedel Historical Series, Nr. 10), Bethel College, North Newton, Kansas, 1997, XIV und 109 S., brosch.

Seit vielen Jahren werden am Bethel College in Newton, Kansas, Menno-Simons-Vorlesungen gehalten und anschließend veröffentlicht. Unter den Vortragenden befanden sich gelegentlich auch europäische Mennoniten und sogar Nicht-Mennoniten: H. W. Meihuizen vom Mennonitenseminar der Universität Amsterdam und Martin Niemöller, der berühmte Kirchenpräsident aus Hessen. Nur selten war Menno Simons das Thema, das letzte Mal zum 400. Todestag 1961/62. In Vorbereitung auf den 500. Geburtstag 1996 wurde Sjouke Voolstra, ebenfalls aus Amsterdam, eingeladen, um über Menno Simons zu sprechen.

Im ersten Teil hat Voolstra die Bilder besprochen, die in der Interpretations- und Forschungsgeschichte zu Leben und Werk Menno entworfen wurden, ebenso in der künstlerischen Darstellung: Es war eine wechselvolle Geschichte, in der nicht nur Gutes über Menno Simons gesagt wurde. Voolstras Kommentare sind nicht apologetisch, gelegentlich läßt er auch Kritik an einigen, weniger sympathischen Zügen Menno einfließen. Insgesamt ist es eine wechselvolle Geschichte, die hier erzählt wird; und am Ende steht das Urteil: "The memory of the messenger is kept alive, while his message is scarcely listened to" (S. 34). Das jedenfalls läßt sich in den Niederlanden beobachten, dem Heimatland Menno. Die Forschungen außerhalb der Niederlande werden hier nicht besprochen. Diese Beobachtung ist Anlaß für Voolstra, die Botschaft Menno, daß heißt seinen theologischen Ansatz, in drei Abschnitten genauer herauszuarbeiten: der Ruf nach Buße und Umkehr, die Auffassung vom Abendmahl und der Gemeinde, das neue Taufverständnis und das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit in apokalyptischer Zeit. Diese Themen werden, so gut es geht, biographisch, weniger kontextualistisch zur Sprache gebracht.

Voolstra entwickelt den theologischen Ansatz aus der beruflichen Praxis des Priesters, die Menschen im Rahmen eines sakramentalen Kirchenverständ-

nisses über Bußübungen zum Heil zu führen. Nach einigen Jahren beginnt der Priester Menno Simons an der Richtigkeit seines priesterlichen Tuns zu zweifeln und stößt mit Hilfe der lutherischen Rechtfertigungslehre und des neuen Schriftverständnisses (*sola scriptura*) zu einer evangelischen Bußauffassung durch, dem Verständnis, das der römisch-katholischen Praxis eigentlich zugrunde liegt, aber nicht mehr umgesetzt wurde. Menno's Theologie hat sich also aus einem gereinigten katholischen Bußverständnis entwickelt, das bereits in der Bußfrömmigkeit der *Devotio moderna* angedeutet wurde. Er findet aber auch eine Lösung, die anders ist als das Heilsverständnis Luthers. Das Leben des Christen erscheint nicht nur in einem neuen Licht, es wird vielmehr ganz und gar umgestaltet. Der Imperativ, das Leben zu ändern, unterstreicht einerseits die Strenge des göttlichen Wortes, andererseits macht er den Priester zur Erlangung des Heils entbehrlich, denn jeder Laie ist dazu aufgefordert, an seinem Heil tatkräftig mitzuwirken. Voolstra scheut sich nicht, von einem semipelagianischen Zug in der Theologie Menno's zu sprechen. Nicht nur gegenüber der alten Kirche, sondern auch Luther gegenüber hat Menno keineswegs weniger, ganz im Gegenteil, er hat mehr Buße gefordert (S. 40). Das ist eine Forderung, die eine besonders starke Begründung in der monophysitischen Christologie findet, der Auffassung vom „himmlischen Fleisch“ Christi, unbefleckt von der menschlichen Natur. Diese stets häretisierte Auffassung wird von Voolstra allerdings heruntergespielt und verharmlost (S. 66). Dieses Kapitel ist ein systematisch-theologisch durchgearbeiteter Abschnitt und läßt das allmähliche Werden des theologischen Ansatzes historisch-genetisch nicht erkennen. Buße ist jedoch ein mitlaufendes Thema in den Schriften Menno's und von ihm nicht als Grundansatz reflektiert worden.

Vertrautere, historisch-biographische Züge tragen die nächsten Kapitel zu Abendmahl und Taufe. Das waren die Punkte, die Menno einst zu denken gaben. Hier wird noch einmal der Weg nachgezeichnet, wie er sich allmählich von einem Priester der alten Kirche zum Seelsorger der versprengten Taufgesinnten wandelte. Am Ende allerdings läßt Voolstra den Hörer und Leser mit einer Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage allein: Wie ist die Theologie Menno's seinen Schriften zu entnehmen, so daß sie heute noch anzusprechen vermag? Die Sätze am Schluß des ersten Teils scheinen auf eine negative Antwort einzustimmen: „At present, Menno Simons only continues to merit respect in his native country because of his love for the unattainable ideal. This ideal itself has proved a mistake“ (S. 34). Was bleibt, ist allenfalls der sehr formale Ruf nach Buße.

Im ersten Kapitel spricht Voolstra vom „antiklerikalen“ Priester. Das ist ein plausibles Adjektiv, denn Menno spricht nicht nur die Sprache des antiklerikalen Kampfes, er kehrt das antiklerikale Motiv sogar gegen sein eigenes priesterliches Vorleben und verleiht seinem Wirken einen existentiell tiefverankerten polemischen Zug. In diesem Zusammenhag hat Voolstra das Antiklerikalismuskonzept kritisiert (S. 54 f.), das ich ausgearbeitet habe, um die Eigenart der Täufer im Kontext reformatorischer Bewegungen zu erklären. Für mich ist der Antiklerikalismus allerdings nicht die Ursache der Täuferreformation, wie Voolstra meint, sondern der „Sitz im Leben“, das heißt die allgemeine Atmosphäre, in der sich das Leben und Denken Menno entfaltete, in die verschiedene Impulse aus Theologie und Frömmigkeit der Gegenwart und Vergangenheit eingeflossen sind, also mehrere Ursachen eine Rolle spielen, und in der eine Bereitschaft unter den Menschen heranzuwuchs, sich seiner Botschaft anzuschließen. Demgegenüber wäre antiklerikaler Selbsthaß eines Klerikers eine willkürliche Verengung auf ein einziges, individualistisch verwurzeltes Motiv. Die zahlreichen Lasterkataloge, die Menno in seinen Schriften erfindet, sind die negative, antiklerikale Folie, um die Laien, an die er sich wendet, und ebenfalls seine Gegner von einem besseren Christsein zu überzeugen. Hier ist mehr als nur Selbsthaß im Spiel.

Hans-Jürgen Goertz

Hanspeter Jecker, Ketzer — Rebellen — Heilige: Das Basler Täuferturn von 1580–1700, Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998, 664 S., Abb., Karten, Ln.

In der Täuferforschung gibt es immer noch Lücken, und zwar gewaltige. Während zahlreiche Forscher Zeit mit der Aufklärung der Anfänge der Täuferbewegung bis 1530 und mit dem Ausleuchten der größeren Zentren der Taufgesinnten verbringen, fällt es oft schwer, sich ein Bild vom Täuferturn der späteren Jahrzehnte bzw. der späteren Jahrhunderte zu machen. Die maßgeblichen Persönlichkeiten des Täuferturns, und zwar die der ersten Jahre der Bewegung, finden ihren Platz in den Forschungsbemühungen der Gegenwart. Die Täufer und Täuferinnen des späteren 16. und des 17. Jahrhunderts dagegen fristen meistens eine unbekannte Existenz in Archiven und Bibliotheken, die eine große Menge unbearbeiteter Dokumente aufbewahren. Der Eindruck, daß das Täuferturn des 16. Jahrhunderts wenig mit dem Pietismus Ende des 17. Jahrhunderts und des 18. Jahrhunderts zu tun hat, ja

daß sie zwei grundverschiedene Bewegungen sind, wird allzu leicht durch die Forschungsschwerpunkte bestätigt. Die Lücken in der Täuferforschung klaffen weit auseinander, wenn es um die „gemeinen“ Täufer des 16. bis 18. Jahrhunderts und um ihre theologischen und praktischen Positionen geht.

Diese Lücken sind jetzt durch das Buch von Hanspeter Jecker, Lehrer am Ausbildungszentrum Bienenberg, zum Teil geschlossen worden. Aufgrund eines sehr breit angelegten Quellenstudiums hat er eine Studie vorgelegt, die die bisher gezogenen Grenzen der Täuferforschung durchbricht und der Forschung neue Wege weist. In dieser Doktorarbeit an der Universität Basel hat Jecker der Forschung ein beeindruckendes Beispiel für die Nutzung einer großen Menge fast vergessener Quellen gegeben und gezeigt, daß die Geschichte des Täuferturns späterer Jahrhunderte von großer Bedeutung, besonders für das Verhältnis zwischen Täuferturn und Pietismus, ist. Bedeutsam ist diese Studie nicht zuletzt deshalb, weil Jecker auf eine lange Reihe von Bereichen und Problemen für die weitere Forschung hinweist und einen sehr fruchtbaren Weg für zukünftige Arbeit aufzeigt.

Das Ziel dieser Untersuchung ist es, das Basler Täuferturn im Zeitraum von 1580 bis 1700 zu beschreiben, aber nicht isoliert, sondern im überregionalen Zusammenhang. Dabei stehen beim Autor die „gemeinen“ Täufer im Mittelpunkt, besonders ihr persönliches Umfeld und die weiteren politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kirchlich-religiösen Bezüge. Seine Methode umschließt eine chronologische Behandlung der Ereignisse wie sie in den voluminösen Archivbeständen vorkommen, aber auch eine gelegentliche Betrachtung der Entwicklungen durch die Jahrzehnte. Die dadurch gewonnenen Einsichten werden in einem Schlußkapitel präsentiert. Sein weiteres Ziel ist der Kern seiner Arbeit: „Ein anschauliches Bild der kleinen Lebenswelten einer Vielzahl von verschiedenen Männern und Frauen zu malen“ (S. 35). Dieses Ziel hat er eindeutig erreicht. Dabei weiß Jecker den Überblick mit einer Vielzahl von Details zu verknüpfen und die große Gefahr, die von einer solchen Vermischung ausgeht, nämlich durch die Detailfülle wesentliche Strukturen aus den Augen zu verlieren, zu vermeiden. Die diachrone Behandlung, die gewonnenen Ergebnisse im Schlußkapitel und die im Text gegebenen Impulse zur Weiterverarbeitung helfen den Lesern, den Überblick nicht zu verlieren.

Dies ist wichtig, zumal Jecker uns tief in riesige Aktenberge hineinführt und uns an unzählige Informationsstränge heranführt. Nach einem vorbereiteten Teil über das Basler Täuferturn bis 1570 mit hilfreichen Ausführungen zur Entstehung der Bewegung in Basel, zur Struktur der politischen Obrigkeit und zur kirchlichen Verwaltung sowie zum Aufenthalt von David Joris

(1544–56) in der Stadt und zur weiteren Entwicklung des Täuferturns geht es im Hauptteil A um das Basler Täuferturn von 1580 bis 1655. Sehr schnell machen wir Bekanntschaft mit einzelnen Täuferkreisen auf dem Lande. Diese sind aber nicht isoliert, sondern pflegen Kontakte mit Täuferkreisen im Kanton Solothurn, im Bistum Basel, in Baden und auch in Mähren. Die Maßnahmen Basels gegen diese entdeckten Taufgesinnten werden nach Aktenslage sehr ausführlich geschildert, ebenso auch die Maßnahmen, die gemeinsam mit Schaffhausen, Zürich und Bern ergriffen wurden. Basel zeigt sich auch in diesem Zusammenhang gemäßigter als Bern oder Zürich, eine Einstellung, die sich im untersuchten Zeitraum nicht ändert. Den Grund hierfür findet Jecker entweder im verhältnismäßig weltoffeneren Geist in Stadt und Kirche oder in der kleineren Zahl der entdeckten Basler Taufgesinnten.

Trotzdem kann Jecker viel von Verhaftungswellen, Täufermandaten und den Bemühungen der Verwaltungen berichten, Taufgesinnte aufzuspüren. Dabei lernen wir Persönlichkeiten kennen, von denen wir uns dank des akribischen Aktenstudiums des Verfassers und seiner Gabe, die verschiedenen Einzelheiten vernünftig zusammenzufügen, „ein anschauliches Bild“ machen können. Der Prediger Marx Lützelmann, Catharina Serwouters und ihr Mann Christoph van Sichem, das Ehepaar Heini Müller, Verena Rohrer und die Familie Peter Berchtolds gehören neben anderen dazu.

Eine höchst interessante Persönlichkeit in diesem Zeitraum, deren Rolle im Täuferturn des 17. Jahrhunderts bisher nicht ausreichend gewürdigt wurde, war Hans Jacob Boll, wohnhaft im bernischen Zofingen. Im Februar 1616 ist der Berner Obrigkeit ein bestimmter Traktat bekannt geworden. In ihm wird dafür plädiert, daß niemand um des Glaubens willen verfolgt werden soll. Der Autor dieser 1615 verfaßten Schrift ist der besagte Boll, der im Verhör zugibt, das Büchlein in Basel in Druck gegeben zu haben. Jecker zeigt, wie die Stadt Basel darauf reagiert hat, welche Verantwortlichen verhört wurden und wie der Traktat zustande kam. Die Hinrichtung des Hans Landis in Zürich 1614 spornte Boll an, Informationen bei Zürcher Taufgesinnten über den Fall zu sammeln, das Büchlein zu schreiben und es in Basel mit Hilfe des Druckers Jacob Treu und des solothurnischen Taufgesinnten Philipp Meyer drucken zu lassen. Bolls „Christenlichs Bedencken“ besteht aus einer Reihe von Zitaten evangelischer Autoren gegen die Anwendung von Gewalt gegenüber Andersgläubigen. Aber wer war dieser Hans Jacob Boll? Jecker gibt uns als Antwort darauf einen „Werkstattbericht“ über Boll mit vielen noch offenen Fragen. Boll war einst ein Täufer und hatte vielleicht täuferische Texte verfaßt oder besessen (vor allem das Kunstbuch!). Er verließ die Täufer 1608, blieb aber weiter mit ihnen in Kontakt. Jecker möchte

Boll zu denen zählen, die die Frömmigkeit in der Kirche wiederherstellen wollten, für die „die täuferische Alternative aber zu radikal, zu separatistisch und zu freikirchlich war [...] Manches spricht dafür, daß der Zofinger Hans Jacob Boll jenem Grenzbereich von Täufertum und Protestantismus zuzurechnen ist [...]“ (S. 333). Wie Jecker weiter zeigt, ist der Fall Boll repräsentativ für die theologische Einstellung eines Großteils des Basler Täufertums im 16. und 17. Jahrhundert.

Im Hauptteil B wird das Basler Täufertum von 1655 bis 1690 behandelt, das von den Ereignissen in Zürich und Bern stark beeinflusst war. Beide Städte begannen in dieser Zeit, härter als Basel gegen ihre Taufgesinnten vorzugehen. Zahlreiche Taufgesinnte wurden inhaftiert, und einige aus Bern wurden auf die Galeeren geschickt. Interventionen von außerhalb der Schweiz, besonders aus den reformierten Niederlanden, und Bemühungen elsässischer und niederländischer Mennoniten lösten eine lange Ausreisewelle bernischer und Zürcher Taufgesinnten aus, die auch Basler Täufer und Täuferinnen erfaßte. Jecker schildert ebenfalls die literarischen Bemühungen der Basler Verantwortlichen, die noch übriggebliebenen Taufgesinnten zu bekehren oder zumindest zu bewegen auszureisen: das „Anabaptista Larvatus“ von Friedrich Seiler (1680), das eine Antwort auf die 1664 erfolgte deutsche Übersetzung des Dordrechter Bekenntnisses war (dessen Entstehung auch ausführlich von Jecker dargestellt wird), und Johann Heinrich Otts „Annales Anabaptistici“ von 1672.

Hauptteil C will das Basler Täufertum von 1690 bis 1700 schildern und uns einen Einblick in den Grenzbereich von Täufertum und Pietismus verschaffen. Dies wird am Fall Langenbruck ausführlich diskutiert. Von 1696 bis 1698 formierte sich in dieser Ortschaft im Amt Waldenburg ein Bibellesekreis, der zuerst von den Laien Martin Waldner, Martin Moser und Martin Detwiler, aber dann vom Pfarrer Samuel Grynäus geleitet wurde. Zuerst geduldet, wurden die Versammlungen der Gruppe durch die Obrigkeit verboten, besonders nachdem später bekannt wurde, daß die drei Martins doch Kontakte zu täuferischen Sammlungen im Solothurnischen hatten, die von Hans Reist geleitet wurden. Nach einer Reihe von Verhören verließen die führenden Personen das Land.

Die Langenbrucker Ereignisse sind in der Forschung bisher nicht beachtet worden, eben weil sie zwischen Täufertum und Pietismus liegen. Ausgehend von Johannes Wallmanns Definition von Pietismus und radikalem Pietismus, sagt Jecker: „In einer ersten Phase muß der religiöse Aufbruch in Langenbruck also durchaus als eine Form von kirchlich bleiben wollendem Pietismus bezeichnet werden. Eine gewisse Offenheit zu Kontakten mit außer-

kirchlichen Bewegungen wie dem Täuferturn darf dabei durchaus angenommen werden, ohne daß man deswegen gleich von separatistischen Absichten sprechen muß“ (S. 578 f.). Der Widerstand gegen diese Gruppe hat sich aber des Vorwurfs des Täuferturns bedient und in gewissem Sinne eine Klärung in die Geschichte gebracht: Waldner, Moser und Detwiler sind dadurch in den Separatismus gedrängt worden. „Insofern haben sie sich wohl tatsächlich auch dem Täuferturn angenähert“ (S. 581). Andere Mitglieder der Gruppe sind zurück zur reformierten Kirche gegangen. Jecker zieht folgenden Schluß: Die Anfänge des Basler Pietismus sind entgegen der bisherigen Forschungsmeinung doch ziemlich früh zu datieren. Gleichwohl erkennt er an, wie fließend die Grenzen sind, die zwischen dem Täuferturn und dem Pietismus verlaufen. Hier öffnet sich ein reiches Feld für weitere Arbeiten.

Vor der Bibliographie und dem Anhang, die das gewaltige Ausmaß der untersuchten Quellen und die erstaunlich akribische Arbeit, die Jecker in diesem Buch geleistet hat, anschaulich machen, steht das Schlußkapitel mit den Ergebnissen der Arbeit. Für Leser, die die lange Erzählung der verschiedenen Verhaftungen und Verhöre und der Schicksale Basler Täufer zu monoton finden mögen (was beim Aktenlesen wahrscheinlich, aber bei Jeckers Stil durchaus nicht der Fall ist), stellt dieses Kapitel die Früchte der Arbeit Jeckers dar.

Jecker identifiziert drei zeitliche Phasen zwischen 1580 und 1700. Die Periode 1580 bis 1630 wurde durch den Versuch der Basler Verantwortlichen geprägt, eine orthodox-reformierte Kirchen- und Sozialpolitik durchzusetzen. Darauf mußten die Täufer reagieren. Ein Teil der Taufgesinnten widersprach, wenigstens äußerlich; ein zweiter Teil blieb hartnäckig und tauchte unter; ein dritter Teil wanderte aus, primär nach Mähren, später ins Elsaß und in die Pfalz. In der Periode vom Ende der 1650er Jahre bis in die 1680er Jahre versuchte die Obrigkeit, als Folge des Bauernkrieges 1653 die Herrschaft enger zu ziehen und Rebellion im Keim zu ersticken. Später als in Zürich, aber erfolgreich, leitete Basel das Ende des alteingesessenen Basler Täuferturns ein. In der dritten Periode (1695–1730) gab es ein anderes Täuferturn und andere Täufer, die durch bernisches Täuferturn eindeutig beeinflusst wurden. Diese Periode sah auch das Aufkommen des Pietismus in seinen radikaleren und separatistischen Ausformungen, die „mannigfache Berührungspunkte mit dem Täuferturn“ hatten (S. 592).

Zur Charakterisierung des Basler Täuferturns zwischen 1580 und 1700 kann Jecker über den zahlenmäßigen Umfang der Taufgesinnten berichten, daß von 1580 bis 1630 ca. 140 Personen in den Akten als Täufer auftauchen. Von

1630 bis 1650 kam nur ein einziger neuer Name hinzu; bis 1690 waren es dann nur zwei Dutzend. Die Dunkelziffer dürfte „nicht unerheblich“ (S. 593) gewesen sein. Generell verbreiteten sich die Taufgesinnten geographisch von den unteren in die oberen Gebiete der Basler Landschaft. Das Dorf Thürnen hat die kontinuierlichste täuferische Präsenz gehabt. Die beruflichen Tätigkeiten werden identifiziert als überwiegend Kleinbauern; einige Großbauern, die entweder alles veräußern mußten oder durch Konfiskationen alles verloren; Ärzte, die dem Volk dienten und von ihm gedeckt wurden, und einige Handwerker. Jecker stellt ausdrücklich fest, daß unter den Taufgesinnten Männer und Frauen zahlenmäßig ausgewogen vertreten waren, wenn nicht die Frauen, die „maßgeblich das Rückgrat des Basler Täufertums gebildet“ haben (S. 596), sogar überwogen.

Was haben diese Taufgesinnten geglaubt und wie sind sie mit der Kirche und mit der Obrigkeit zurechtgekommen? Im Grunde hat Jecker diese Fragen durch sein Erzählen der Aktenvorkommnisse beantwortet. Er faßt zusammen: Die Taufgesinnten haben den Kirchgang verweigert; sie haben das Abendmahl nicht besucht; sie haben die Kindertaufe meistens abgelehnt. Die Taufe der eigenen Kinder, um Sanktionen auszuweichen, war jedoch nicht selten. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ließen die Täufer und Täuferinnen ihre Kinder auch kirchlich unterrichten. Trotz des Risikos haben die Täufer dies aus der Überzeugung getan, daß die Freiwilligkeit des Glaubens wichtig sei. Trotzdem ist ein hoher Prozentsatz der Kinder täuferisch geblieben, aber es gibt keine Phasen des Wachstums. Dazu paßt das Erlahmen der Bereitschaft, den Gegner herauszufordern, und die Zunahme des Wunsches, allein gelassen zu werden. Damit verwandt ist für Jecker die Neigung, kirchlich zu heiraten und erst danach Täufer zu werden. Offensichtlich, so der Autor, wurde die Frage der Anpassung unter den Taufgesinnten ständig diskutiert, wobei der Dialog zwischen strengeren Schweizer Brüdern und Anhängern des Marpeck-Kreises besonders intensiv war. Die Täufer, so summiert Jecker, haben ein „freikirchliches“ Gemeindemodell gesucht, das auf persönlicher Glaubensüberzeugung und konkreter Umsetzung des Geglauten im Leben basierte. Dies bildete den Kern ihrer Kritik an der Reformierten Kirche.

Es ist besonders die Vielfalt täuferischer Tendenzen, die der Autor herausstellen möchte. Für ihn ist es erstaunlich, „daß es wenigstens in den 1580er Jahren (...) in der Region Basel mindestens zwei verschiedene täuferische Tendenzen oder vielleicht sogar Gruppierungen gegeben haben dürfte. In der Stadt selbst sowie in deren unmittelbarer Umgebung dürfte vorübergehend eine Bewegung existiert haben mit offenbar klar täuferischer Identität,

welche sich ausgezeichnet hat durch eine gegenüber den Schweizer Brüdern größere Bereitschaft zur Integration in die Gesellschaft sowie eine weniger streng gehandhabte Gemeindedisziplin“ (S. 604). Mögliche Einflüsse hierfür sieht Jecker in David Joris, Caspar von Schwenckfeld und in der Tradition von Marpeck. „Davon zu unterscheiden ist die offensichtlich zur Bewegung der Schweizer Brüder zählende ländlich-konservative Gruppe, deren wichtigste regionale Versammlungsorte um 1600 herum am Blauen, bei Grenzach oder in der Muttenzer Hard gelegen haben“ (S. 604 f.). Diese Gruppe vermag sich „... dank ihrer größeren Bereitschaft zum geographischen und gesellschaftlichen Rückzug sowie zum Preis einer gewissen theologisch-gemeindlichen Engführung zu halten, im Baselbiet in ununterbrochener Folge bis in die 1680er Jahre“ (S. 605). Diese Gruppe, die nicht mit den Schleithelm-Täufern gleichzusetzen sei, befand sich in einer Auseinandersetzung mit Hutterern und der Marpeck-Tradition. Diese Feststellung ist für Jecker „... eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit“ (S. 605).

Zur Auseinandersetzung mit der Obrigkeit stellt Jecker fest, daß die Täufer für die Obrigkeit ärgerlich waren, nicht nur weil sie den Kirchgang verweigerten, sondern auch weil sie den Eidschwur (alljährlicher Huldigungseid) und auch den Kriegsdienst ablehnten. Trotzdem waren die Taufgesinnten für die Obrigkeit als Instrumente der Konfessionalisierung und der Sozialdisziplinierung nützlich. Die Obrigkeit konnte das täuferische Bestehen auf Reform der Lebenspraxis im Rahmen ihrer Vereinheitlichungsbestrebungen begrüßen. „Von den einen als moralische Rigoristen und selbstgerechte Heuchler gebrandmarkt, gehaßt und als Ketzer und Rebellen bekämpft, von den anderen als ethische Vorbilder und wahrhaft fromme Christen heimlich und manchmal auch offen geachtet und bewundert — in dieser Spannung hatte auch das Basler Täuferium zwischen Reformation und Aufklärung seinen Weg zu gehen“ (S. 610). Eine Einbindung der Täufer in die Gesellschaft gelang auf dieser Basis nicht, obwohl beide Seiten bereit schienen, Kompromisse einzugehen. Das Täuferium blieb ein „Fremdkörper“.

Diese Ergebnisse werden in manchen Details nicht als neu oder besonders überraschend erscheinen. Trotzdem muß festgestellt werden, daß sie das Bild eines vielgestaltigen, ausgesprochen heterogenen Täuferiums bis ins 18. Jahrhundert hinein unterstreichen, dessen Hineingleiten in einen Pietismus, in dem das Anliegen, „mit Ernst Christ zu sein“ zentral war, vorstellbar erscheint. Für den Rezensenten ist dies von großer Bedeutung, nicht zuletzt als Antidotum zur vorherrschenden Tendenz, Täuferium und Pietismus als zwei getrennte Bewegungen zu betrachten und die Geschichte so zu periodisieren und zu zerstückeln, daß das Bild beider Bewegungen verzerrt wird.

Hier hat Jecker große Verdienste erworben. Sein Ziel, ein verständliches und anschauliches Bild des Täuferturns in Basel zu liefern, hat er erreicht. Kleinere typographische Unebenheiten und einzelne Unstimmigkeiten in der Bibliographie können diese Leistung nicht schmälern. Es ist zu hoffen, daß Jecker in diesem Sinne weiterarbeiten wird und daß seine im Buch verstreuten Vorschläge zur Weiterarbeit und seine zahlreichen Hinweise auf unerforshtes Quellenmaterial der Täuferforschung zugute kommen werden.

Dennis L. Slabaugh

Albert N. Keim, Harold S. Bender, 1897–1962. Herald Press, Scottdale, Pa., 1998, 600 S., zahlr. Abbildungen, brosch.

Es gibt kaum eine bekanntere nordamerikanische Persönlichkeit unter den Mennoniten weltweit als Harold S. Bender (1897–1962). Er war Kirchenhistoriker am altnennonitischen College in Goshen, Indiana, und hat mit seiner Interpretation der „Anabaptist Vision“ großen Einfluß auf Forschung und Lehre ausgeübt. 1927 gründete er die tonangebende Zeitschrift „Mennonite Quarterly Review“, die er bis zu seinem Tode im Herbst 1962 redigierte. Von 1955–59 gab er gemeinsam mit Cornelius Krahn die „Mennonite Encyclopedia“ heraus und beteiligte sich nebenher an der Herausgabe der beiden letzten Bände des „Mennonitischen Lexikons“ in Deutschland. Außerdem setzte er sich für den Aufbau der Mennonite Historical Library in Goshen ein, die zur besten Bibliothek ihrer Art wurde. Er war aber auch Kirchenpolitiker und Organisator nordamerikanischer Hilfswerksarbeit (Mennonite Central Committee), die vor allem rußländischen und deutschen Flüchtlingen zugute kam. Schließlich war er eine treibende Kraft, wenn es darum ging, das Gespräch um das Friedenszeugnis innerhalb des Mennonitentums zu pflegen, auch in der schwierigen Situation des Zweiten Weltkriegs, und dieses Gespräch mit Vertretern anderer Kirchen zu suchen. Erst kürzlich wurde auf Konferenzen anläßlich des Erscheinens seines Aufsatzes über die „Anabaptist Vision“ (Das täuferische Leitbild) vor fünfzig Jahren bzw. seines hundertsten Geburtstags an sein Lebenswerk erinnert. Bender wird immer noch bewundert und verehrt, er wird auch kritisch diskutiert, zumal die Täuferforschung die Grundzüge seines Täuferbildes inzwischen revidiert hat.

Seit dem letzten Jahr liegt eine Biographie vor, die Benders Leben und Werk aus archivalischen Beständen Nordamerikas, aus zahlreichen Publikationen und aus Gesprächen mit Augenzeugen nachzeichnet und beurteilt, behutsam

und mit Anstand, soweit es überhaupt möglich ist, eine solche Persönlichkeit zu beurteilen, die mit konzentrierter Energie und chaotischer Arbeitsweise ans Werk ging und in mehreren Entscheidungs- und Handlungsräumen gleichzeitig tätig war.

Diese Biographie wurde von Albert N. Keim, einem Historiker an der Eastern Mennonite University in Harrisonburg, Virginia, geschrieben. Keim stammt aus amischer Tradition in Ohio (Old Order Amish) und hat sich nach seiner Dissertation über den amerikanischen Kirchenmann und Außenminister John Foster Dulles mit der neueren Mennonitengeschichte Nordamerikas beschäftigt. In jahrelangen Recherchen hat er sich intensiv in das breite, weitverzweigte Quellenmaterial eingearbeitet, das von Benders Wirken zeugt, und dessen Umtriebigkeit genau rekonstruiert. Er hat trotz sanfter Kritik viel Verständnis für das Denken Benders aufgebracht, auch für den gelegentlich harschen Umgang mit Kollegen und Studenten, ebenso für den dominierenden, nicht immer leicht zu ertragenden Führungsanspruch in den Leitungsgremien der Mennoniten Nordamerikas wie in der Mennonitischen Weltkonferenz, deren Präsident er zum Schluß war. Keim hat auch einen Weg gefunden, noch andere Züge Benders taktvoll anzusprechen, die nicht gerade vorbildlich waren: seine Konflikte mit der Collegeleitung, seine oft eigenwilligen Entscheidungen im diakonischen Bereich, seine Nachlässigkeit in der Lehre (er war offensichtlich nicht immer vorbereitet); seine unablässige Terminnot, seinen Mangel an gründlicher Forschung nach der gewichtigen Dissertation über Konrad Grebel, mit der er 1936 an der Universität Heidelberg unter Walther Köhler promoviert wurde. Was danach kam, fiel ab.

Unter diesem Gesichtspunkt finden auch die Abschnitte darüber Beachtung, wie Bender seine konservativ anmutende Position gegenüber seinen ehemaligen Schülern verfocht, die in der Concern-Gruppe nach Wegen suchten, das Mennonitentum von seinen autoritären Führungsstrukturen zu befreien und vom dialogisch sich durchsetzenden Friedenszeugnis her zu erneuern. Zu nennen sind besonders John H. Yoder, Paul Peachey und Calvin W. Redekop. Bender schien vergessen zu haben, daß er selbst als junger Mann alles daran gesetzt hatte, die orthodox-fundamentalistische Position des Goshen Colleges zu modernisieren. Vielleicht war er noch unerbittlicher den Reformern gegenüber, als Keim vermuten läßt. Theologisch beispielsweise konnte der Lehrer dem jungen Yoder nicht das Wasser reichen, um so autoritärer mußte er auftreten oder über die Gruppe der Jüngeren einfach hinweggehen.

Ebenso interessant sind Beobachtungen zur mühsam-hektischen Arbeit an der Dissertation im nationalsozialistischen Deutschland und zur Entstehungsgeschichte des berühmten Vortrages über „Anabaptist Vision“, der anlässlich der Übernahme des Vorsitzes in der renommierten „American Society of Church History“ 1944 gehalten wurde. Den Vortrag hatte Bender in wenigen Tagen regelrecht „zusammengehauen“, um so erstaunlicher ist, welche weitreichende und langanhaltende Wirkung er damit erzielte. Er hat die Situation der Täuferforschung geklärt und den nicht-mennonitischen Täuferforschern ein diskussionsfähiges Täuferbild präsentiert. Hier steuert Keim aufschlußreiche Informationen über das Verhältnis Benders zu Roland Bainton an der Yale University und zu Robert Friedmann bei, der als Jude Österreich verlassen mußte und dem Bender half, die begonnenen Forschungen zu den Hutterern fortsetzen zu können. Ein wenig Licht bringt Keim auch in die schwierige Zusammenarbeit zwischen Bender und Cornelius Krahn (Bethel College, Newton, Kansas), der ebenfalls 1936 von Köhler promoviert wurde, und zwar mit einer Dissertation über Menno Simons. Keim ist der Auffassung, daß Benders „Anabaptist Vision“ für das allgemeine Gemeindebewußtsein der Mennoniten bedeutsamer war als für die historische Forschung. Mit seiner Vision habe er einen Weg gefunden, zwischen fundamentalistischer und liberaler Gemeindeideologie zu vermitteln und zum täuferischen Erbe zurückzulenken. Keim hatte sicherlich Probleme damit, die Fülle an Material, das sich auf Bender bezieht, zu bändigen, doch mancher hätte sich ein intensiveres Eingehen auf die damals zu lösenden Forschungsprobleme gewünscht.

Interessant ist weiter, was Keim zum familiären Hintergrund Benders und vor allem zur Verwandtschaft seiner Frau in Deutschland, der Familie Christian Landes im schwäbischen Willenbach beispielsweise, mitteilt, auch zur Familie Horsch in Bayern. John Horsch, Benders Schwiegervater, war am Ende des 19. Jahrhunderts gegen den Willen seines Vaters völlig mittellos nach Nordamerika ausgewandert, um dem Wehrdienst zu entgehen. Er hat sich als Mitarbeiter in einem mennonitischen Verlag in Scottdale (Pa.) durchgeschlagen und schließlich als Publizist Anerkennung im nordamerikanischen Mennonitentum erworben. In Deutschland hatte sein Vater ihn unterdessen enterbt. Bender ist dem Schwiegervater stets mit Respekt begegnet und hat sich von ihm in seiner von Haus aus konservativ-vermittelnden Haltung bestätigen lassen, rückte aber von dessen pronationalsozialistischen Äußerungen ab. Die Haltung Benders zu den Machthabern im Dritten Reich wird kurz gestreift, er mißbilligt zwar die Einstellung Hitlers zu den Kirchen und den Juden, sah in ihm 1935 aber einen großen Staatsmann und in seiner

Bewegung „a democratizing movement (...) more important than some of the superficial obnoxious things such as anti-Semitism“ (S. 270). Hierzu wäre sicherlich noch mehr zu sagen gewesen.

Einige Ungenauigkeiten sind mir aufgefallen, die in einer Neuauflage behoben werden könnten: Die Dissertation Benders kann unmöglich schon von vielen Delegierten der Weltkonferenz in Amsterdam im Juni 1936 gelesen worden sein, die fertige Dissertation wurde erst im August eingereicht und die Promotion im September vollzogen (S. 255). Vorauspubliziert wurden allerdings einige Passagen in *Mennonite Quarterly Review* seit Januar 1936. Doch wer hatte die Zeitschrift abonniert, die jeweils mit enormen Zeitverzögerungen Europa erreichte? Veröffentlicht wurde die Dissertation viel später, nämlich 1950 in englischer Sprache. — An der Prager Friedenskonferenz 1961 hatte Heinold Fast (im Register steht fälschlicherweise Heinhold) teilgenommen, er war nicht Pastor der Mennonitengemeinde Bremen, sondern der traditionsreichen Gemeinden in Emden, Leer, Norden und Gronau (S. 490). Im Register fehlen neben vielen anderen Prof. J. A. Osterbaan aus Amsterdam und Prof. John Oyer, der Nachfolger Benders in der Schriftleitung von *Mennonite Quarterly Review*. Auch andere Eintragungen sind nicht immer korrekt, die Seitenzahlen sind oft verrutscht.

In Keim hat Bender einen kongenialen Biographen gefunden, dem es gelungen ist, nicht nur dessen Persönlichkeit in seiner lebendigen, energiegeladenen Komplexität, sondern ebenso die mennonitischen Lebensbereiche, in denen Bender tätig war, auf kenntnisreiche und sauber recherchierte Weise darzustellen. So ist diese auch sprachlich gut durchgestaltete und reichlich illustrierte Biographie ebenso ein Stück mennonitischer Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts.

Hans-Jürgen Goertz

Andrea D. Perterer, *Der Kulturraum der Hutterer in Nordamerika. Wandel der Lebensform einer Religionsgruppe im Spannungsfeld zwischen Tradition und Modernisierung* (Beiträge zur Kanadistik, Bd. 8), Augsburg 1998, 341 S., brosch.

„Hutterites don't do that“ — „We Hutterites do it anyways“. Beide Zitate, von der Autorin des vorliegenden Buches während ihres mehrmonatigen Aufenthalts auf insgesamt 17 hutterischen Höfen aufgezeichnet, symbolisieren das Spannungsfeld, in dem sich die Hutterer heutzutage befinden. Die mittlerweile 450 Jahre alte Religionsgemeinschaft präsentiert sich im

20. Jahrhundert als eine aufgrund ihrer religions- und geschichtsbegründenden Kultur homogene und wegen der sozialen und kulturellen Differenzierung der einzelnen Teilkirchen und Gemeinden doch nicht homogene Gruppe. Zwar bilden die Hutterer durch gruppeneigene Kleiderordnung und Haartracht sowie durch ihre Sprache und räumliche wie sozioökonomische Isolierung einen eigenständigen Kulturraum in Nordamerika und zeigen dem auswärtigen Beobachter damit auf den ersten Blick eine gewisse Konformität, doch es gilt tiefer zu blicken. Die Geisteshaltung der Teilgruppen — Schmiede-, Darius- und Lehrerleut —, einzelner Hutterer und ganzer Gemeinden ist einem ständigen Wandel unterworfen, so daß aufgrund unterschiedlicher Verhaltens- und Handlungsweisen kulturelle Subsysteme entstanden sind. Das vorliegende Buch, die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 1997 an der Universität Bonn eingereicht wurde, bietet eine die Hutterer sehr differenziert betrachtende Studie, die sich damit erfreulich von manch anderen, verallgemeinernden Berichten über die Hutterer abhebt.

Zwischen einem Tag und einer Woche verbrachte Andrea D. Perterer 1995 auf Höfen der Darius- und Lehrerleut in den kanadischen Provinzen Alberta und British Columbia sowie in den US-Bundesstaaten Montana und Washington. Die dritte Gruppe der Schmiedeleut war 1995 in interne Auseinandersetzungen um die Trennung von der in den 1920er Jahren entstandenen und in diesem Jahrhundert zweimal mit den Hutterern vereinigten *Society of Brothers* verwickelt. Um als Außenseiterin in diese Auseinandersetzungen nicht hineingezogen zu werden, beschränkte sich die Autorin in ihren Forschungen auf die beiden anderen hutterischen Teilkirchen, die Darius- und die Lehrerleut. Trotzdem bezieht sie an einigen Stellen auch die Schmiedeleut in ihre Untersuchungen mit ein.

Ein multikultureller Denkansatz hat Einzug in die hutterischen Höfe gehalten und für die Differenzierung unter den Hutterern gesorgt — so lautet ein Resumée der Studie. „So kann nicht länger von einer streng konservativen Lehrerleut-Konferenz, einer gemäßigt erscheinenden Dariusleut-Konferenz oder einer sich liberaler zeigenden Schmiedeleut-Konferenz gesprochen werden. [...] Unterschiede in der Geisteshaltung lassen sich bis auf die Ebene einzelner Personen hinab beobachten.“ (S. 257) Auf der Basis dieser Verschiedenartigkeit der drei hutterischen Traditionen zeichnet die Autorin in ihrer interdisziplinär, aber primär kulturgeographisch ausgerichteten Studie den Weg der Hutterer zwischen Tradition und Modernisierung nach. Ihre Quellen sind vor allem eigene Beobachtungen während der Feldforschung

in Kanada und in den USA sowie Expertengespräche und von den Hutterern herausgegebene Veröffentlichungen.

Nach ihrer Einwanderung nach Nordamerika im letzten Jahrhundert konnten sich die Hutterer innerhalb des größeren soziokulturellen Systems der nordamerikanischen Gesellschaft ihren eigenen Kulturraum schaffen. Dieser nach außen weitgehend geschlossene hutterische Kulturraum weist unter der Oberfläche eine erstaunliche soziale Mobilität auf, die sich in vielfältigen Wanderungsbewegungen dokumentiert. Waren die früheren Migrationen der Gruppe, von Mähren bis nach Südrußland und schließlich in die USA, hauptsächlich von der Gefährdung der existentiellen Glaubens- und Lebensgrundlagen motiviert, so fand im Zuge der inneramerikanischen Wanderungen der Hutterer in diesem Jahrhundert eine „Individualisierung der Migration“ statt. Motiv war nun meist eine Verbesserung der Lebensweise, entweder auf ökonomischem Gebiet oder durch eine größere Nähe zu Verwandten. Die Mobilität zeigt sich hauptsächlich im für die Hutterer typischen Teilungsverhalten der Kolonien. Anhand von Koloniestammbäumen, ausgehend von den drei Mutterkolonien auf amerikanischem Boden, Bon Homme, Wolf Creek und Old Elmspring, verdeutlicht Andrea D. Perterer dieses Teilungsverhalten. Ein Hof teilt sich immer dann, wenn er eine Bevölkerungszahl von etwa 150 Personen erreicht hat. Staatliche Maßnahmen wie der „Land Sales Prohibition Act“, der 1942 den Verkauf oder die Verpachtung von Land an „enemy aliens and Hutterites“ verbot, beeinflussten die Ausbreitung der Hutterer in diesem Jahrhundert immer wieder. 1947 wurde der „Land Sales Prohibition Act“ durch den „Communal Property Act“ ersetzt. Den Hutterern wurde nun verboten, bestehende Kolonien zu erweitern bzw. neue Höfe in einem Abstand von unter 40 Meilen zu einem bestehenden Hof zu gründen.

Eine weitere Binnenwanderung entsteht durch das Heiratsverhalten der hutterischen Frauen, die mit der Hochzeit auf den Hof des Mannes ziehen. Was dies betrifft, registriert die Autorin, daß Frauen heutzutage weniger mobil sind und aufgrund der emotionalen Bindung an ihre Familien lieber ledig bleiben, als sich auf einen eventuell sehr weit entfernten Hof zu verheiraten. Damit läßt sich für die modernen Hutterer eine immer größere Bindung an ein geographisches Gebiet feststellen. Traditionell galten Hutterer aufgrund ihrer jahrhundertelangen Wanderungen und ihrem ausgeprägten Geschichtsbewußtsein als emotional an geographische Räume nicht gebunden. Im Bereich des Heiratsverhaltens zeigt sich auch eine zunehmende soziale Distanzierung der einzelnen hutterischen Teilgruppen; Eheschließungen finden fast nur noch innerhalb der eigenen Gruppe statt.

Welchem Wandel ist das hutterische Leben heutzutage noch unterworfen? Am auffallendsten dürfte die zunehmende Individualisierung sein, die die Basis für Veränderungen in vielen Lebensbereichen ist. Die Bauweise der Häuser ist individueller geworden, deren Ausstattung zeugt von einem beginnenden Akkulturationsprozeß. Mobiliar und Dekoration erreichen in manchen Gemeinden bereits den Standard, den man von der übrigen nord-amerikanischen Gesellschaft gewöhnt ist. Der Bereich des Privaten vergrößert sich, und ein allgemeiner Normen- und Wertewandel wird erkennbar. Auf wirtschaftlichem Gebiet sind die Hutterer aufgeschlossen gegenüber dem Fortschritt. Technische Innovationen finden hier sofort Einzug — auf der Twilight Colony in Alberta steht beispielsweise Westkanadas modernster Kuhstall mit Melkanlage. Allgemein befinden sich die Hutterer heutzutage in einer neuen „Goldenen Zeit“, was sicherlich nicht ohne Auswirkungen auf Glauben und Leben bleibt. Ebenso zeigen sich die Auswirkungen des zunehmenden Kontakts mit der Außenwelt, der unter anderem die Aneignung der englischen Verkehrssprache und die Orientierung der Hutterer in den Versorgungs- und Wirtschaftszentren der sie umgebenden Gesellschaft nach sich zog. Auf vielen Kolonien verdrängt Englisch immer mehr die hutterische Alltagssprache, vor allem bei Jugendlichen. Einen Wandel im hutterischen Lebensstil sieht Andrea D. Perterer auch durch Veränderungen im ethischen Bereich. Einflüsse kamen in diesem Jahrhundert von Seiten der *Society of Brothers*, die in den 1920er Jahren im Rahmen der Jugendbewegung in Deutschland entstanden war. Vor allem die Schmiedeleut unter ihrem Ältesten Jakob Kleinsasser haben Neuerungen der *Society of Brothers* übernommen. Besonders nachhaltig wirken sich diese auf das traditionelle Hierarchiesystem der Hutterer aus. Eine für die Hutterer untypische Machtposition des Ältesten entstand; ihm wurden weitgehende Vollmachten zuerkannt. Da nicht alle Gemeinden dem von Jakob Kleinsasser eingeschlagenen Kurs folgen wollten, wurde er mehrheitlich als Ältester abgesetzt, worauf es zur Spaltung der Schmiedeleut kam.

Im wirtschaftlichen Bereich sieht die Autorin für die Hutterer vor allem in der zunehmenden „Tourismus-Tätigkeit“ Gefahren. Immer mehr Höfe öffnen ihre Tore für Besichtigungen von Touristengruppen. Die dadurch entstehende Bereitschaft, auswärtige Einflüsse aufzunehmen, ist nur ein Punkt, der das hutterische Leben bereits verändert hat und weiterhin verändern wird. Die größere Gefahr sieht Andrea D. Perterer im Verkauf von „hutterischen Souvenirs“ an die Touristen. Dieser geht oftmals „unter der Hand“ vonstatten und läuft nicht nur dem Prinzip der Gleichheit und der Besitzlosigkeit

zuwider, sondern führt vielmehr zu einer ungleichmäßigen Besitzanhäufung und einer uneinheitlichen Bewertung von persönlichem Eigentum.

Insgesamt stellt sich bezüglich der heutigen Lage der Hutterer die Frage, wie weit sie sich der Außenwelt öffnen können, ohne ihren spezifischen Kulturraum zu verlassen und ihre Normen und Werte aufzugeben. Ob die Hutterer sich jetzt schon in einer „existentiellen Krise“ befinden, wie eine Schlußfolgerung der Autorin lautet (S. 264), dürfte umstritten sein. Nicht nur heute, sondern auch in der fast 500jährigen Geschichte der Hutterer gab es immer wieder Veränderungen und Einflüsse, denen sich die Gruppe öffnete. Trotzdem haben sich Glauben und System bis heute erhalten. Klar ist jedoch auch, und hierfür ist die Geschichte ebenso ein Beispiel: „Goldene Zeiten“ ohne Verfolgung und Not haben sich auf den hutterischen Glauben und das Leben der Gruppenmitglieder meist nicht sehr positiv ausgewirkt. Und oftmals, deshalb dürfte Andrea D. Perterer mit ihrer Einschätzung nicht ganz falsch liegen, fingen Krisen der Gemeinschaft mit Individualisierung und Privateigentum an. Als starke und gefestigte Gemeinschaft zeigten sich die Hutterer hingegen immer dann, wenn sie durch äußeren Druck gezwungen waren, sich wieder auf ihren Glauben zu besinnen.

Den Rahmen des Buches bilden eine kurze Darstellung der hutterischen Geschichte vom 16. Jahrhundert bis in die heutige Zeit und drei Zukunftsszenarios, die die Autorin im Blick auf die zukünftige Entwicklung der Hutterer entworfen hat. Eine Möglichkeit wäre, daß der hutterische Kulturraum zwar erhalten bleibt, es aber zum Abfall einiger Gemeinden oder einzelner Mitglieder kommt. Das zweite Szenario geht davon aus, daß ein differenzierter multikultureller Kulturraum entsteht, der durch verschiedene hutterische Gruppen mit eigenen Ordnungen gekennzeichnet wäre. Trotzdem könnte die Gemeinschaft durch soziale, ökonomische und religiöse Kontakte untereinander verbunden bleiben. Das dritte mögliche Szenario schließlich beschreibt die allmähliche Auflösung des hutterischen Kulturraums, die letztlich zur vollständigen Assimilation der Hutterer an die nordamerikanische Gesellschaft führen würde.

Das vorliegende Buch besticht, neben der inhaltlichen Differenzierung, durch viele Graphiken und Statistiken. Sie verdeutlichen die Bevölkerungsverteilung, das Migrations- und Teilungsverhalten sowie Produktions- und Arbeitsmethoden der Hutterer. 1995 während des Aufenthalts in Kanada erstellte Photos bilden den visuellen Schluß des Buches. Eine ausführliche Bibliographie sowie eine tabellarische Übersicht über die hutterischen Kolonien und deren Stammbäume ergänzen die Darstellung. Leider weist das Buch

einige technische Mängel wie Druckfehler und fehlende Fußnoten auf. Ebenso könnte ein Sachregister von Nutzen sein.

Fazit des Buches ist, daß die Hutterer nicht dem Bild eines starren sozialen Systems ohne Wandel und Modernisierung entsprechen, das durch manches, teilweise populärwissenschaftliche Buch weitertransportiert wird. Der Blick hinter die äußere Konformität, die man auf den ersten Blick wahrnimmt, bringt interessante Details und Unterschiede ans Tageslicht. Resümee des Buches: *den* Hutterer gibt es nicht. Auch sollte man vermeiden, die Hutterer als „totes“ Kulturdenkmal“ wahrzunehmen, sondern sie als „lebendiges“ Kulturphänomen“ betrachten (S. 274).

Astrid von Schlachta

Kristin Capp, *Die Hutterer. Zeitreisende aus dem 16. Jahrhundert*. Mit Texten von Kristin Capp, Sieglinde Geisel und Rod Slemmons, Edition Stemmler, Zürich, New York, 1998, 144 S., Ln.

Dieser Photo-Bildband fordert intensive Zuwendung; er ist groß, gewichtig, stellt etwas dar. Man legt ihn behutsam auf einen stabilen Tisch und beginnt zu blättern, sieht Bilder von Hutterern und ihrer Welt. Dazu gibt es knappe Texte von Sieglinde Geisel: Gemeinschaft, Spiritualität, Disziplin, S. 15–21, und: Von Zürich in die Steppen Nordamerikas, S. 129–137. Diese Darstellungen der Hutterer in Nordamerika und ihrer Geschichte vermitteln zusammen mit einer Zeittafel S. 138 f. dem nicht informierten Leser einen allgemeinen Eindruck. Dem historisch Bewanderten werden sie nicht präzise genug erscheinen. Der knappe Text beantwortet indes erste Fragen nach Herkunft und heutiger Lebensweise; im Vordergrund dieses Buches aber steht das Bild.

Kristin Capp ist nicht die erste Photographin, die sich auf professionellem Niveau mit den Hutterern beschäftigt hat. Gewiß sind vielen die Farb- und Schwarzweißphotos von Timm Rautert aus dem Buch *Das vergessene Volk* von Michael Holzach (Hamburg 1980) bekannt; sie zeigen Risse im Idyll einer heilen Welt, heben dieses also auf. Auch John A. Hostetlers Bücher über die Hutterer werden manchen Lesern vertraut sein; er hat darin neben eigenen Photographien solche professioneller Art eingesetzt, z. B. von Jan Gleysteen, Kryn Taconis, Philipp Garvin in *Hutterite Society* (The Johns Hopkins University Press, 1974). Sie dienen ihm zur Illustration ausführlicher Texte. Zum Vergleich mit den Photographien von Kristin Capp lassen sich wegen der Verwandtschaft des Themas auch die durch klare Bildsprache be-

eindruckenden Aufnahmen von Ken Wiebe anführen: *Mennonite Images. A Photograph Essay* (in Harry Loewen, Hg., *Mennonite Images*, Winnipeg 1980). Sie stellen mit einfachen Mitteln eine eigene, kleine Welt dar.

Es ist das Ziel von Kristin Capp, ein Bild von den Hutterern zu vermitteln. Wie entsteht aus ihren Photographien ein Gesamtbild? Der Bildband ist großzügig ausgelegt und macht es einem leicht, sich den Abbildungen zu widmen. Das Layout läßt Freiraum; große Flächen bleiben unbedruckt. Auf alles Bunte wurde verzichtet; dies Buch lebt von den Kontrasten zwischen Schwarz und Weiß, von den Abtönungen im Bereich des Grau. Das läßt sich ablesen an großformatigen Schwarzweißphotographien. Einige sind dem Titel bzw. den Textteilen des Bandes zugeordnet, die meisten jedoch im Zusammenhang auf den S. 23–127 abgedruckt, das sind also über 50 Bilder dieses Formats (32 x 32 cm). Man hat in diesem Hauptteil jeweils auf der rechten Seite ein Bild im Großformat vor sich, links auf der sonst leeren Seite eine knappe Legende, zum Beispiel *Carol with Cabbages. Lamona Colony, Washington, 1994*. Den Textteilen beigegeben sind zusätzlich 20 kleinformatige Photos (Format 7,5 x 7,5 cm), die ebenfalls Aufmerksamkeit verdienen, da sie zum Gesamtbild beitragen. Die großformatigen Bilder allerdings bestimmen den ersten Eindruck, fordern zu genauer Wahrnehmung heraus, prägen sich stark ein. Einige Aufnahmen sind anläßlich einer Hochzeit in Saskatchewan in Kanada (Kolonie Riverbend) entstanden, die Mehrzahl insbesondere der großformatigen Bilder in hutterischen Kolonien im Staat Washington im Nordwesten der USA.

Kristin Capp fotografiert mit Mittelformatkameras. (Vermutlich der Marke Rolleiflex; auf S. 11 kommt die Kamera ins Bild, dem einzigen, das rechteckig ist, zu der Serie der kleinformatigen gehört, wohl mit einer Kleinbildkamera aufgenommen wurde: „Hutterer Mädchen betrachten eine Rolleiflex-Kamera. Marlin-Kolonie, Washington, 1994“. Alle anderen Photographien haben quadratisches Format.) Kristin Capp versteht ihr Handwerk. Die Bilder sind klar aufgebaut. Die Photographin nutzt gekonnt die Möglichkeiten der Schwarzweißphotographie. Starke Kontraste prägen die meisten der Bilder (zum Beispiel S. 2, 8, 27, 51, 71, 127, 140); das zur Verfügung stehende natürliche Licht, meist direktes Sonnenlicht, bringt diesen Effekt hervor. Seltener läßt ein bewölkter Himmel die Formen und Gestalten in einem milderen Licht erscheinen (zum Beispiel S. 83). Kristin Capp hat kaum oder gar nicht mit künstlichen Beleuchtungsquellen gearbeitet, sondern auch bei Innenaufnahmen das beispielsweise von einem Fenster einfallende Licht genutzt (wie auf den S. 41 oder 93).

Die gewählten Motive der Bilder bestimmen den Gesamteindruck. Es kommen eindrucksvolle, deutlich strukturierte Landschaftsfotos vor; sie zeigen bestelltes Land, eine große Straße, stellen die Landschaft dar, in der diese Kolonien angesiedelt sind. Beispiele auf S. 26 f.: *Between Lamona and Stahl Colonies, Highway 21, Washington, 1996*; S. 42 f.: *Cemetery above Lamona Colony, Washington, 1996*; S. 140: *Frisch gepflügtes Feld für Winterweizen, Nähe Highway 21, Washington, 1996*. Die Hutterer, die Kristin Capp zeigt, leben diesen Bildern zufolge in einer flachen, eintönigen Landschaft, die geprägt ist von landwirtschaftlicher Bearbeitung mit großen, modernen Maschinen. Von alternativer Landwirtschaft ist nichts zu entdecken; Bäume, Hecken, Sträucher würden die maschinelle Arbeit behindern. Ökologische Gesichtspunkte spielen in dieser Lebenswelt offenbar keine Rolle.

Dieser Eindruck entsteht eher beiläufig. Zwar gibt es neben den seltenen Landschaftsbildern auch einige Abbildungen von Objekten wie beispielsweise Silos: S. 88 f. *Riverbend Colony, Riverbend Colony, Saskatchewan, 1997*; auch findet man einige stimmungsvolle Detailaufnahmen wie etwa auf S. 74 f.: *Community Dining Room, Espanola Colony, Washington, 1996*. In diesem Band hat jedoch die Abbildung von Menschen Vorrang. Manche der Photographien zeigen hutterische Frauen, Männer oder Kinder im Kontext der Umgebung, z. B. S. 24 f.: *Janet Walter on Evening Walk above Lamona Colony, Lamona Colony, Washington, 1995* — hier wird im Hintergrund die Kolonie sichtbar. Andere Aufnahmen zeigen einzelne Menschen im Kontext ihrer Arbeitswelt, z. B. neben einer riesigen Erntemaschine: *Carol and Eli Harvesting Potatoes, Fields near Bruce, Washington, 1996*. Sie werden so zum Detail einer vorgegebenen und klar strukturierten Lebens- und Arbeitswelt. Das Hauptinteresse von Kristin Capp gilt indes den Gesichtern und Gestalten der Hutterer. In Großaufnahmen beschreiben viele dieser Photographien Menschen in alltäglichen Szenen, zum Beispiel S. 40 f.: *Janet's Coffee Break, Lamona Colony, Washington, 1996*; S. 50 f.: *Rebecca Walter Harvesting Tomatillos, Lamona Colony, Washington, 1996*; S. 54 f.: *Schoolroom, Espanola Colony, Washington, 1996*; *Harvesting Watermelons, Warden Colony, Washington, 1996*.

Kristin Capp hat in den Kolonien der Hutterer auch Männer und Kinder fotografiert, besonders aber müssen sie die Gesichter der Frauen berührt haben, die in diesen hierarchisch strukturierten, von Männern dominierten Gemeinschaften leben. Ebenso wie Kinder und Männer haben die Frauen ihren festen Platz, ihre vorgegebene Rolle, gehen in der täglichen Arbeit die ihnen bestimmten Wege. Mit Verwunderung, so mein Eindruck, dokumentiert die

Photographin diesen Sachverhalt, sie, die aus einer ganz anderen Welt kommt, in ganz anderen Zusammenhängen lebt, als moderne junge Frau in einem freien Beruf mit seinen Chancen, Belastungen, Gefährdungen. In einem kurzen Vorwort „Die Hutterer: ‚A World of Grace‘“ berichtet sie von ihrer Freundschaft zu einer der hutterischen Familien, die ihr den Zugang auch zu anderen Mitgliedern der Kolonien erleichtert hat. Man erkennt in ihren Bildern, daß sie die einzelnen Menschen akzeptiert. Sie ist mit ihrer Kamera nicht aufdringlich. Auch unterläßt sie es, Schwierigkeiten und Risse in der Gemeinschaft in grober Weise aufzudecken oder zu verstärken. Ihre Aufnahmen zeigen also Achtung vor dem Weg der Hutterer. Auffällig ist aber, daß gleichwohl manche der Personenaufnahmen wie gestellt wirken, statisch erscheinen, nicht eine natürliche Bewegung oder Geste erkennen lassen, sondern eine innere Spannung wiedergeben. Einzelne Photographien wirken wie inszeniert, z. B. S. 68 f.: Potato Harvest. Inside Wheeler Shed, Washington, 1994. Die drei Frauen, die auf diesem Bild in einem großen Berg von Kartoffeln sitzen, erscheinen in meinen Augen wie plazierte, dirigiert von der Photographin oder aber von ihrer Anwesenheit wie gelähmt. Sie sind jedenfalls nicht abgebildet in der Bewegung des Sortierens von Kartoffeln (dazu paßt auch ihre Position nicht), wirken auch nicht gelöst, wie es zu erwarten wäre in einem Augenblick der Arbeitspause. Wie also ist das Spannungsvolle in etlichen von Kristin Capps Aufnahmen hutterischer Frauen zu erklären? Rod Slemmons behauptet in seinem anregenden photographischen Essay „Hineinschauen, Hinausschauen“ (S. 9–14), die Bilder hätten etwas Unbehagliches und hält dies für eine Stärke der Sammlung. Zustimmung und Ablehnung von seiten der Abgebildeten gegenüber der Photographin, die als Außenseiterin, als Voyeurin in die Welt der Hutterer eindrang, werde so direkt ablesbar. Bestätigen kann ich, daß mich beim ersten Blättern in diesem Band die beschriebene Disharmonie herausgefordert hat. Kristin Capp bietet bei aller Anteilnahme, bei aller Freundschaft zu einzelnen und trotz ihrer Achtung vor dieser Gemeinschaft von Außenseitern kein glattes Bild der hutterischen Lebenswelt. Anders als am Anfang meiner Auseinandersetzung mit diesem Bildband bin ich inzwischen der Überzeugung, daß das gewollt ist. Es zeigt sich in Spannung und Disharmonie nicht etwa fehlendes Geschick der Photographin, ihre Partner in der Phase des Abbildens angemessen zu motivieren, zu leiten.

Meine Erklärung, nachdem ich lange, immer wieder in diese Bilder hineingeschaut habe: Das Erscheinen einer Photographin in der hutterischen Lebenswelt muß als Störung gewirkt haben, auch wenn sie die Zustimmung zu ihrer photographischen Arbeit hatte. Mit ihrer Weise zu sehen, wird sie bei

den hutterischen Frauen Fragen an den eigenen Weg hervorgerufen, Zweifel geweckt und darum auch Abwehrhaltung ausgelöst haben. Diese Frauen ruhen nicht so in sich, daß die Bildbeschreibung ihrer Welt sie unberührt ließe. Kristin Capp bringt vor allem bei den Frauenbildern den Gegensatz zwischen Aufgehobensein in einer friedlichen, sicheren Lebenswelt und Gefangenschaft in deren Bedingungen und Zwängen zum Ausdruck, zugleich aber die innere Zensur, die Unterdrückung eines möglichen, diese Menschen verändernden Bewußtseinsprozesses, der durch ihr Erscheinen hätte ausgelöst werden können.

Es erwies sich als erstaunlich anregend, daß ich mich mit diesem Bildband auseinandergesetzt habe. Beim raschen Durchblättern allerdings erschließen sich die Bilder nicht. Wer sich diesen künstlerischen Aufnahmen stellen will, wird sich Zeit nehmen müssen. Das ist gewiß keine neue Erkenntnis, sondern eine Binsenwahrheit für alle, die sich auf kleine Welten aus Bildern einlassen.

Hans Adolf Hertzler

Rolf Wilhelm Brednich, *Die Hutterer. Eine alternative Kultur in der modernen Welt* (Herder Spektrum 4676), Freiburg, Basel, Wien, 1998, 157 S., 29 Abb., brosch.

Wer ein Taschenbuch verlegt, setzt auf ein breit gestreutes Interesse am Sujet und zielt auf Leser, die als Laien keine oder nur geringe Vorkenntnisse mitbringen. Das gilt auch für das vorliegende, als „Sachbuch“ (Klappentext) vorgestellte Taschenbuch des Herder-Verlages. Nach den Schilderungen Michael Holzachs (unter dem Titel *Das vergessene Volk*, 1980 erschienen, als dtv-Taschenbuch 1984 sehr erfolgreich), der ein Jahr auf einem hutterischen Bruderhof lebte, und dem Taschenbuch von Ulrich Eggers liegt nun im Herder-Verlag ein drittes Taschenbuch vor, das die Hutterer einem breiten Publikum nahebringt.

Der Verfasser ist dazu wie nur wenige geeignet. Rolf Wilhelm Brednich war Hauptkonservator am Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg, bevor er 1981 Professor für Volkskunde in Göttingen wurde. Er ist Hauptherausgeber der Enzyklopädie des Märchens; Schwerpunkte seiner Forschertätigkeit waren unter anderem deutsche Volksgruppen im Ausland, Erzähl-, Lied- und Balladenforschung sowie Brauchtumsforschung. Dieses bestimmt den Blickwinkel, mit dem er sich auf die Hutterer, ihre Lebensweise und ihre Alltagskultur einläßt. Dreimal hat Brednich im Abstand weniger Jahre längere Zeit

auf dem Bruderhof Riverview in Saskatchewan verbracht, der zur Gruppe der konservativen *Dariusleut* gehört, dem Prediger dieser Kolonie, Michael Stahl, ist das Buch in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet. Der erste Forschungsaufenthalt umfaßte ein halbes Jahr (Sommer und Herbst 1977) und diente im Rahmen eines umfassenderen Projektes der volkskundlichen Erforschung der Hutterer als deutschsprachiger Volksgruppe in Kanada. 1979 folgte ein dreimonatiger Aufenthalt im Auftrag des Deutschen Volksliedarchivs in Freiburg, der die Dokumentation und Aufzeichnung der religiösen Liedkultur und des Melodienchatzes zum Ziel hatte. Ebenfalls drei Monate währte 1982 der dritte Aufenthalt, bei dem es um eine Photodokumentation des hutterischen Alltagslebens ging. Brednich war es gelungen, die traditionell Bildern gegenüber ablehnend eingestellten Hutterer davon zu überzeugen, daß zur wissenschaftlichen Dokumentation und Erforschung ihrer Lebensweise auch die Photographie einen wesentlichen Beitrag leisten kann. Aus dem Fundus der dabei gemachten Aufnahmen stammen auch die 29 Schwarzweißphotos dieses Buches.

Brednich kann also auf eine langjährige und intensive Beschäftigung mit den Hutterern zurückblicken, im Literaturverzeichnis nennt er 15 eigene Publikationen, in denen er seine Ergebnisse teilweise ausgewertet hat und die in die vorliegende Arbeit Eingang gefunden haben.

Man merkt es dem Buch an, daß sein Verfasser für eine lange Zeit alltäglichen, intensiven Umgang mit Hutterern hatte. Der Autor steht ihnen und ihrer Lebensweise mit Sympathie, aber nicht unkritisch gegenüber. Die Schwierigkeiten hutterischer Lebensweise in der modernen Welt und Symptome des Traditionsverlustes werden benannt, ohne die Hutterer vorzuführen. Hinweise, in welche Richtung Veränderungen nötig sind, werden ohne belehrenden Ton vorgetragen. Hier nennt Brednich vor allem das Erziehungssystem der Hutterer: einst seiner Zeit weit voraus, ist es heute obsolet geworden und erweist sich als unfähig, die hutterische Lebensweise und die ihr zugrunde liegenden Prinzipien wie auch die überkommene Sprache den Heranwachsenden überzeugend zu vermitteln. Aber solch kritische Bemerkungen finden sich eher am Rand. In der Hauptsache geht es Brednich um die einfühlsame Darstellung hutterischer Alltagskultur, wobei das Erziehungssystem und die Erzählkultur bzw. die hutterischen Kommunikationsstrukturen einen besonderen Stellenwert einnehmen. Hier liegen die Stärken des Buches. Brednich erweist sich als genauer und subtiler Beobachter, der — um nur ein Beispiel zu nennen — auch die Trampelpfade zwischen den Gebäuden für seine Darstellung hutterischer Tagesabläufe und Be-

ziehungsstrukturen auszuwerten versteht. Auch hat er mehrere authentische Beispiele hutterischer Erzählungen aufgenommen.

Kleinere Ungenauigkeiten finden sich in den Kapiteln am Anfang, in denen die Geschichte nachgezeichnet wird. So wird die Täuferbewegung theologisch mit den zahlreichen sektiererischen Bewegungen des Mittelalters in eine Reihe gestellt (S. 9). Bedauerlich ist, daß bei der kurzen Erwähnung des neuhutterischen Siedlungsversuches in Deutschland die hutterische Sicht übernommen wird, man sei am „Widerstand der Westerwälder Bevölkerung“ gescheitert (S. 141) — tatsächlich spielten interne Probleme in der Gruppe der Arnoldleut eine viel größere Rolle. Und die Nachwahl des Matthäus zum Apostel findet sich Apostelgeschichte 1 (nicht in Matthäus 10), S. 133.

Brednich, auch Autor von „Die Spinne in der Yucca-Palme“, schreibt allgemeinverständlich und flüssig. Des öfteren hätte ich mir mehr Reflexion gewünscht. Brednich schildert die Hutterer als, wie es im Untertitel heißt, „eine alternative Kultur in der modernen Welt“; an etlichen Stellen klingt aber deutlich durch, daß Brednich in ihnen auch eine alternative Kultur *zur* modernen Welt sieht. Er spricht am Schluß direkt davon, daß diese Lebensform „ein Modell“ darstelle, „dem ich aus persönlicher Erfahrung heraus trotz seiner Nachteile nur mit größter Hochachtung begegnen kann“. Zweifellos wäre es anregend, weitergehende Gedanken darüber zu lesen, inwieweit die Hutterer für die moderne Umwelt einen kritischen Spiegel darstellen und Modellcharakter beanspruchen können. Das führt Brednich aber nicht weiter aus, gesellschaftskritische Überlegungen, aus der Erfahrung hutterischer Lebensweise gespeist, sind seine Sache nicht. Er bleibt in dem Buch auf der Ebene der von Sympathie getragenen, auf vielfältigen Forschungen basierenden Darstellung hutterischen Lebens.

Christoph Wiebe

Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik, Waxmann-Verlag: Münster/New York/München/Berlin 1998, 446 S., brosch.

Im Kern legt Jakob Warkentin, Leiter des Lehrerseminars in Filadelfia (Chaco), mit seiner (unter Leonhard Froese begonnenen, nach dessen Tod von Wolfgang Klafki betreuten) Dissertation eine Geschichte der deutschen Siedlerschulen in Paraguay vor. Dabei verzichtet er auf eine positivistische Beschreibung der vielen unterschiedlichen Schulen zugunsten einer weitgehend politisch-kulturgeschichtlichen Gesamtdarstellung. Aufgrund jahrzehntelan-

ger Archivstudien kann er sich auf eine außerordentlich große Zahl von Quellen stützen — darunter die bis in die Kaiserzeit zurückreichende Dokumentation des Auswärtigen Amtes (unter anderem in den Bundesarchiven Koblenz, Potsdam und Bonn) und die erstaunlich zahlreichen Unterlagen der deutschsprachigen Schulen in Paraguay. Das pädagogische Wertesystem des Verfassers ist durch Studium, Lehrertätigkeit und intensive persönliche Kontakte von der deutschen Emanzipationspädagogik der letzten Jahrzehnte geprägt: Oberste Bildungsziele sind für ihn — in Anlehnung an seinen Doktorvater Klafki — die Fähigkeit zu beruflicher, zwischenmenschlicher, ethisch-religiöser Selbstverwirklichung der Schüler, zu politisch-demokratischer, kritischer Mitbestimmung und zu Solidarität mit den gesellschaftlich Benachteiligten (S. 386). Sein didaktisch-methodischer Ansatz zielt auf den schülerbezogenen, handlungsorientiert-kreativen Unterricht, wie er in den letzten 20 Jahren in Deutschland gefordert wird.

Das Buch beginnt mit einem Grundriß der politischen, sozio-ökonomischen und bildungspolitischen Geschichte Paraguays: Im 20. Jahrhundert erhält das unter politischen, finanziellen und personellen Engpässen leidende staatliche Schulwesen schrittweise eine der mitteleuropäischen ähnliche Schulstruktur mit — nach deutscher Terminologie — sechsjähriger Primarstufe, dreijähriger, zum normalen Schulabschluß führender Sekundarstufe I und vierjähriger berufsbezogener oder hochschulbezogener Sekundarstufe II. Anschließend schildert Jakob Warkentin drei Entwicklungsphasen der deutschen Einwandererschulen: die sehr mühsamen Anfänge bis 1932, die Zeit des nationalsozialistischen Einflusses zwischen 1933 und 1945 und schließlich den Wandel bis Mitte der neunziger Jahre. Alle größeren deutschsprachigen Immigrantengruppen — Deutsch-Brasilianer, Deutsche aus den afrikanischen Kolonien, Mennoniten aus Kanada und aus der Sowjetunion — hatten den Wunsch, ihre durch Sprache und Religion geprägte Kultur zu bewahren und an ihre Kinder weiterzugeben. So gründeten sie frühzeitig und unter großen Anstrengungen muttersprachliche Schulen — in der Trägerschaft eines Vereins, der Kirchengemeinde oder der ganzen Kolonie. In notdürftig hergerichteten Gebäuden unterrichteten oft berufsfremde, kaum ausgebildete, dürftig bezahlte Lehrer die Schüler in den Kulturtechniken Lesen, Schreiben und Rechnen sowie in Religion.

Schon seit Beginn dieses Jahrhunderts unterstützen deutsche Regierungen die Bewahrung deutscher Kultur im Ausland programmatisch und finanziell: das Kaiserreich, die Weimarer Republik und das Dritte Reich — mit unterschiedlichen Akzenten — zwecks Erhaltung des deutschen Volkstums und der Werbung für die deutsche Sprache, die Nationalsozialisten zusätz-

lich zur Verbreitung ihrer Ideologie. Die Ziele der Bundesrepublik waren: die Selbstdarstellung eines gewandelten Deutschlands, die Ausweitung der kulturellen — als Ergänzung zur wirtschaftlichen — Präsenz und später die Förderung der kulturellen Zusammenarbeit, zum Beispiel in Begegnungsschulen. Ohne diese spürbare Unterstützung von außen sähe das deutschsprachige Schulwesen in Paraguay heute bescheidener aus.

Für das Thema fast zu ausführlich, aber durchaus spannend schildert der Verfasser die Zeit des Nationalsozialismus. Durch die Unterwanderung des „Deutschen Volksbundes in Paraguay“, durch Parteizellen in einzelnen Siedlungen und durch überzeugte Einzelkämpfer drang nationalsozialistisches Gedankengut zu den Auslandsdeutschen vor. Erfolgreich war man unter anderem bei den bewußt nationalen Auswanderern aus Afrika und Deutschland in Ostparaguay (Siedlung Independencia), aber auch bei den Mennoniten in Fernheim. Hier bildete sich — aus Dankbarkeit für die Hilfe der deutschen Regierung bei der Rettung aus der Sowjetunion, aus naivem Vertrauen auf die religiösen Formeln in Hitlers Reden und aufgrund von Ratschlägen mennonitischer Autoritäten in Deutschland — unter der Führung von Kolonie- und Schulleitung eine stärkere völkische Gruppe. Diese hoffte auch, als deutsche Bauern in die von Deutschland eroberte ukrainische Heimat zurückkehren zu können. Erst das MCC — als finanzieller Garant und Partner der Siedlung — beendete durch direkte und — über die amerikanische Regierung — auch indirekt-politische Intervention gegen Kriegsende den offenen Konflikt zwischen den völkischen und den antivölkischen Fernheimern und verhinderte dadurch die Schließung ihrer Schulen durch den — noch 1945 in den Krieg gegen Deutschland eingetretenen — paraguayischen Staat. Dagegen bewahrte die religiös-konservative Einstellung in der Siedlung Menno diese sowohl vor der nationalsozialistischen Versuchung als auch vor der Schulschließung.

Auch für die Nachkriegsphase wählt Jakob Warkentin Fernheim als Schwerpunkt. Hier vollzog sich der Wandel am deutlichsten. Zunächst wurde die Kolonie wirtschaftlich, medizinisch und pädagogisch durch Mitarbeiter des MCC geprägt, seit den sechziger Jahren aber immer stärker durch finanzielle und personelle Unterstützung aus Deutschland. Lehreraustausch und wissenschaftliche Kontakte führten über eine umfassende Lehrerfortbildung zu grundlegenden pädagogischen Reformen und zur staatlichen Anerkennung des mennonitischen Lehrerseminars in Filadelfia. Gleichzeitig wurden Institutionen zum Kontakt mit dem staatlich-paraguayischen Schulwesen und mit Siedlerschulen in anderen Landesteilen geschaffen. Man erhielt — durch weitgehende Übernahme der staatlichen Studentafeln und Lehrpläne, vor

allem durch die Ausweitung des Spanischunterrichts — schrittweise die staatliche Anerkennung für den Primar- und den Sekundarstufenabschluß sowie den des Lehrerseminars. Mit diesen Abschlüssen können die Absolventen ihre Ausbildung an staatlichen Einrichtungen fortsetzen.

In der Kolonie Menno vollzog sich seit 1947 eine Revolution von oben: Ältester und Schulleiter setzten die religiös-rigide Pädagogik (Fibel, Bibel und Rechnen sowie harte Strafen als Disziplinierungsmethode) außer Kraft und führten unter dem — teilweise gar nicht friedfertigen — Protest der Eltern und Gemeindeglieder modernere Unterrichtsinhalte und -methoden ein (säkulare Stoffe und schülerbezogene, auf christlich-pädagogischer Liebe gründende Erziehung).

Im letzten Teil des Buches geht Jakob Warkentin auf den seiner Ansicht nach beachtlichen kultur- und entwicklungspolitischen Beitrag der deutschen Siedlerschulen ein. Einen zentralen Beitrag der mennonitischen Schulen für das paraguayische Schulwesen sieht er in der Friedenserziehung. Auch der Umweltschutz im Sinne von Bewahrung der Schöpfung finde Eingang in die mennonitischen Schulen und von dort in das Alltagsleben. Mit dem Bildungsziel, das Leben in einer bilingualen und multikulturellen Gesellschaft zu fördern, stehe man dagegen in den Chaco-Siedlungen noch am Anfang: Während die Siedlerschulen im östlichen Paraguay — teilweise wegen schlechterer Lernbedingungen in den staatlichen Schulen — eine höhere Zahl an lateinamerikanischen Schülern aufweisen (die größte deutsche Schule im Lande, die Goethe-Schule in Asunción, wird sogar zu 75 Prozent von spanisch sprechenden Schülern besucht), ist die Zahl der muttersprachlich spanisch sprechenden Schüler in Fernheim und Menno aufgrund der religiös-kulturellen und politischen Absonderung dieser Siedlungen sehr klein. Die Kontakte zur nichtmennonitischen Umwelt nehmen Warkentin zufolge jedoch erheblich zu, unter anderem auch durch die multiplikatorische Wirkung der immer zahlreicher an deutschen und paraguayischen Schulen des ganzen Landes unterrichtenden Absolventen des Lehrerseminars Filadelfia. Vor allem aber haben sich mennonitische Missionare und Pädagogen in den letzten Jahrzehnten intensiv um die stark gewachsene, arme, fatalistisch eingestellte indianische Bevölkerung im Chaco bemüht und für sie — aus grundsätzlichen pädagogischen Erwägungen — eigene Schulen und ein eigenes Lehrerseminar aufgebaut. Dabei wurden sie jüngst auch von Fachleuten der Universität Osnabrück und vom deutschen Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung unterstützt.

In zehn abschließenden Thesen zur „Auswärtigen Kulturpolitik als Entwicklungspolitik“ umreißt Jakob Warkentin die zukünftigen Aufgaben der deut-

schen Siedlerschulen: Sie sollten die eigene Kultur in einer bilingualen Umgebung pflegen und damit einen Beitrag zur multikulturellen, toleranten Gesellschaft leisten; sie sollten pädagogisch innovativ auf das paraguayische Schulwesen wirken — nicht im Sinne von Überheblichkeit, sondern des wechselseitigen Gebens und Nehmens; und sie sollten die in Entwicklungsländern ausgeprägte Tendenz zur Landflucht mindern helfen. Dabei benötigten sie allerdings weiterhin die materielle und personelle Unterstützung durch bundesdeutsche Institutionen — als „Hilfe zur Selbsthilfe“.

Im die Gegenwart darstellenden Teil des Buches bringt der Verfasser eine Reihe von Problemen zur Sprache, die sich aus dem Dilemma zwischen der stärker auf Tradition ausgerichteten Siedlermentalität und dem aus heutiger Sicht wichtigeren Auftrag der Schule ergeben, nämlich die Jugend für die persönliche, berufliche und gesellschaftliche Zukunft zu qualifizieren. So bedauert er wiederholt, daß ein großer Teil der Eltern und Schüler eine berufliche Schulbildung (beispielsweise in Landwirtschaft) ablehnt: Sie ziehen das Festhalten am Gewohnten sowie Intuition und Improvisation der wissenschaftlich fundierten Berufsbildung vor. Die Spannung zwischen schulisch vermitteltem Wissen und überkommenem, nicht hinterfragtem Glauben wird ebenso als Problem empfunden wie die zwischen der herkömmlichen Erziehung zum Gehorsam und der modernen zu Selbständigkeit, Kreativität und Kritik. Hinzu kommen die Schwierigkeiten, die sich aus der Verknüpfung von paraguayischer und deutscher Pädagogik ergeben: Wissensanhäufung gegen Wissenverarbeitung, deduktiv-vorgebende gegen induktiv-erarbeitende Unterrichtsmethode, Sachorientiertheit gegen Schülerinteresse — auch die spanische Sprache wirke in den deutschsprachigen Schulen eher additiv als integriert.

Jakob Warkentin weist auf diese grundlegenden Spannungen hin, vertieft sie — dem historischen Charakter seines Buches entsprechend — allerdings nicht. Er überträgt den aus Deutschland übernommenen Bildungsbegriff, der noch ganz dem individual-emanzipatorischen Geist der sechziger und siebziger Jahre entspricht, in die paraguayische Lebenswelt. Das scheint im nachdiktatorischen Paraguay — nach dem Ende der Stroessner-Herrschaft (1989) — zunächst ebenso sinnvoll wie in den traditionell auf Gruppensolidarität basierenden Mennonitensiedlungen („Gemeinnutz geht vor Eigennutz“). Dennoch sei die Frage erlaubt, ob diese Übernahme nordamerikanisch-mitteuropäischer pädagogischer Ideen — noch dazu als Bedingung einer Förderung durch bundesdeutsche Behörden — den Bedürfnissen und Erfordernissen der nächsten Generation in Paraguay entspricht.

Vor allem aber entsteht für den außenstehenden Leser die Frage, wie sich die im Buch angesprochene eigene Identität der deutschen Siedlungen in der nächsten und den folgenden Generationen erhalten kann. Der Versuch, Staat im Staat und eigene Inselkultur im fremden Kulturmeer zu sein, wurde jahrelang durch die unwirtliche, verkehrungünstige Lage gefördert. Diese Zeit ist nach Jakob Warkentins Ansicht vorbei: Er unterstützt alle integrativen Aktionen im Bildungsbereich und wendet sich nicht gegen staatliche Vereinheitlichungsbestrebungen. Ebenso begrüßt er, daß die Mennoniten ihre apolitisch-unterwürfige Flüchtlingsmentalität aufgeben und sich auf verschiedenen staatlichen Ebenen demokratisch engagieren.

Während die nicht-mennonitischen Paraguay-Deutschen die Vermischung von paraguayischer und deutscher Kultur, die Assimilation, akzeptieren und so allmählich in der hispanischen Umgebung aufgehen dürften, wünschen die mennonitischen Siedler lediglich eine langsame Integration — bei Bewahrung der eigenen überkommenen Kultur, vor allem der Sprache und Konfession. Wird das auch in Zukunft gelingen? Wie wird sich die — im Buch nur angedeutete — von der Stadtkultur ausgehende Säkularisierung auf das ländliche mennonitische Schulwesen auswirken? Werden die Schulen sich — wie in Asunción und in vielen anderen Großstädten der Welt — zu Begegnungsschulen mit einem immer höheren Anteil an spanisch sprechenden Schülern wandeln? Werden diese Siedlungen den gleichen Weg gehen wie die Mehrzahl der nordamerikanischen Mennonitensiedlungen? Wird die deutsche Sprache — wie im Elsaß und in Rudimenten noch in Pennsylvania — in Zukunft nur noch Verständigungsmittel in der Primärgruppe, also in der Familie oder unter Freunden sein? Wäre eine solche Entwicklung zu bedauern? Die Behandlung dieser Fragen hätte sicherlich den Rahmen einer primär historisch ausgerichteten Dissertation gesprengt; aber die Antworten eines mit der Materie so umfassend vertrauten Vertreters der mennonitisch-deutschsprachigen Kultur in Paraguay wären aufschlußreich gewesen. In jedem Fall hat Jakob Warkentin mit seinem Buch einen fundierten Überblick über die unter erheblichen Opfern aufgebauten und allmählich unter günstigeren Bedingungen betriebenen deutschen Siedlerschulen in Paraguay vorgelegt.

Hans-Jürgen Friesen

George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Rußland. Bd. II: Die Gemeinschaft zwischen Fortschritt und Krise (1820–1874), Logos Verlag, Lage 1998, 271 S., brosch.

Der zweite Band der „Geschichte der Mennoniten in Rußland“ hat sieben Kapitel: Krisen der Gemeinden — Der erzwungene Fortschritt — Der Krimkrieg (1853–56) — Am Trakt und Samara: Innere Probleme der Gemeinschaft — Gemeindekrise im Sturm des Landlosenstreits — Die Gemeinschaft am Kreuzweg. Ein kurzer Anhang über die Kolonien am Trakt und Alt Samara sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister schließen das Buch ab. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (sieben Seiten) zeugt von eingehendem Quellenstudium des Autors. Es bietet dem interessierten Leser zugleich viele Möglichkeiten zur weiteren Forschung über das Mennonitentum im Rußland des 19. Jahrhunderts.

Mit einem Krisenkalender, aufgeteilt nach Chortitzer und Molotschna-Siedlungen, wird das Buch eingeleitet. So kann sich der Leser schon zu Beginn ein Bild davon machen, was ihn erwartet.

George Epp hat die inneren Probleme der Gemeinden in Chortitza und Molotschna sehr detailliert dargestellt und behandelt. Konnten noch die ersten Probleme nach der Ansiedlung weitgehend mit Hilfe der Heimatgemeinden beigelegt werden, war man infolge einer tieferen Verankerung der Selbständigkeit der Gemeinden im neuen Siedlungsgebiet auf die eigene Zuständigkeit angewiesen. Die Berührung mit dem Pietismus, die Auseinandersetzungen zwischen Gemeindeamt und Gebietsamt (gewissermaßen zwischen „weltlicher“ und „geistlicher“ Gewalt), die Landlosenfrage und kleinere Streitigkeiten führten zuweilen an den Rand der Spaltung. Als Folge der inneren Wirren ist die Entstehung der Mennoniten-Brüdergemeinde (1860) zu verstehen. „Die einmal von Bitterkeit geprägten Bezeichnungen, ‚die Frommen‘ und die ‚Kirchlichen‘ hielten sich noch über Jahrzehnte“ (S. 30).

Dem Band II ist der Leitspruch „Wer sein Volk liebt, schuldet ihm auch ein kritisches Urteil“ vorangestellt. Ihm bleibt der Autor in allen Teilen des Werkes treu. George Epp will nicht allein um des Ansehens der Gemeinschaft willen verteidigen oder „schönreden“, was der Kritik bedarf, sondern er ist — selbst bei der Behandlung schwer durchschaubarer Hintergründe und Zusammenhänge — stets bemüht, die Wirklichkeit in objektivem Licht erscheinen zu lassen. Aber der Leser spürt geradezu, wie es dem gläubigen Mennoniten George Epp immer wieder festzustellen schwerfällt, daß Spannungen und Krisen der Gemeinschaft — selbst wenn sie kleinlicher Natur waren — oft nicht ohne ordnende Hand des Fürsorgekomitees oder gar der

Regierung in St. Petersburg beigelegt werden konnten. Dabei ist es erstaunlich, welche Geduld die zaristischen Behörden aufbrachten, wenn sie sich mit dem einen oder anderen „Fall“ befassen mußten. Deshalb nimmt die Behandlung der inneren Krisen der Gemeinden in den Mutterkolonien Chortitza und Molotschna einen breiten Raum ein. Im Unterschied zu der Molotschna hatte die Chortitzer Gemeinde „den Vorteil, daß sie bedeutend kleiner und daher leichter zu kontrollieren war“ (S. 171).

George Epp weist mit Recht darauf hin, daß der Krimkrieg (1853–1856) in der mennonitischen Gemeinschaft eine besondere Rolle gespielt hat. Die Mennonitendörfer galten als wichtige strategische Stützpunkte der russischen Truppen auf dem Weg zur Krim. Der Truppentransport der Regimenter und die Nachschubversorgung gingen weitgehend durch das Siedlungsgebiet der Mennoniten in Chortitza und der Molotschna. Die mennonitischen Bauern wurden zu Fuhrdienst (Podvod-Dienst) verpflichtet. Die Fuhrleute waren dabei wochenlang unterwegs. Auf dem Rückweg nahmen sie Verwundete mit, die bei den mennonitischen Familien liebevoll und fürsorglich gepflegt wurden. Bereitwillig wurde Geld gesammelt, wurde Verpflegung für die durchziehenden Soldaten und Futter für die Pferde bereitgehalten, wurden Brücken für die Überquerung der Molotschna und anderer Flüsse gebaut und vieles andere mehr. Die Mennoniten betrachteten alles als Dienst für „Kaiser und Vaterland“.

In geradezu überschwenglicher Weise schrieb der mennonitische Dichter Heinrich Heese: „Ja, Rußlands Söhne sind wir! Kraftdurchdrungen / Entspröß dem Ruhm der Sklaven als Geschlecht. / Die Herzen hält das Vaterland umschlungen, / Des Kaisers Wort ist uns Gesetz und Recht“ (S. 100).

Schon am 31. März 1854 schrieb der Generalmajor Volkov, einer der Kommandeure der Krimarmee: „Der Einsatz der Kolonisten ist der vollkommene Beweis ihrer Ergebenheit und ihrer Bereitschaft, der Regierung mit allen Mitteln zu dienen“ (S. 91).

Es ist eigentlich erstaunlich, daß diese „Beteiligung“ am Krimkrieg kaum Diskussionen in den Gemeinden ausgelöst hat, handelte es sich doch eigentlich um eine Verletzung oder zumindest um eine Umgehung der im Manifest der Kaiserin Katharina II. von 1763 „auf ewige Zeiten“ verbrieften „Befreiung vom Militär- und Civil-Dienst“. Neben dieser grundsätzlichen Nichtbeachtung früher gegebener Rechte hätte schon die Beeinträchtigung der Feldarbeit durch die zum Teil wochenlange Abwesenheit der Fuhrleute in der Wahrnehmung des Podvod-Dienstes zu Klagen oder wenigstens zu Biten um Erleichterung führen müssen. Daß dem nicht so geschah, läßt darauf schließen, daß die Mennoniten realistisch genug waren: eine Verweigerung

hätte katastrophale Folgen für die Zukunft der Siedler nach sich gezogen. Es ist kaum anzunehmen, daß die Siedler geradezu darauf warteten, endlich, 60 Jahre nach der Ansiedlung, der zaristischen Regierung ihre Dankbarkeit zu erweisen und zu bezeugen, sie seien russische Patrioten. Nein, sie sahen realistischerweise keine Alternative. Eine andere Frage bleibt offen: Konnte vielleicht die russische Regierung unter Alexander II. (1855–1881) aus dem Verhalten der Mennoniten im Krimkrieg den Schluß ziehen, daß es bei der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht keine großen Schwierigkeiten mit den Mennoniten geben werde? George Epp geht auf diese ganze Problematik kaum ein.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Krimkrieg für die Mennoniten in Rußland in zweifacher Weise eine Zäsur darstellte: 1. Zum ersten Mal seit der Ansiedlung vor 60 Jahren wurde ihr Bekenntnis zur Wehrlosigkeit in Rußland auf die Probe gestellt. 2. Durch den Durchzug und die Einquartierung der zur Krim vorrückenden Truppen und die wochen- und monatelange Versorgung der Verwundeten sowie durch die bis zu 60 Tagen durch ukrainisch oder russisch besiedeltes Gebiet ziehenden Fuhrleute kamen die bis dahin sehr isoliert wohnenden und lebenden Mennoniten mit dem ukrainischen oder russischen „Umland“ in Berührung. Auf diese Weise lernte man sich gegenseitig kennen und schätzen. Plötzlich erschien vieles in anderem Licht. Kurzum: In die Mennonitensiedlungen kehrte „die Welt“ ein, was nicht ohne Folgen für das Leben in der Gemeinschaft bleiben konnte.

Johann Cornies (1789–1848), auch „Zuchtmeister der Mennoniten“ genannt, erfährt bei George Epp in jeder Hinsicht eine gerechte Würdigung. Er war ein auf Lebenszeit ernannter Vorsitzender des „Landwirtschaftlichen Vereins“, das Fürsorgekomitee, dem er unmittelbar unterstand, und das Domänenministerium statteten ihn mit umfangreichen Vollmachten aus zur Förderung der Landwirtschaft, des Gewerbes, des Garten- und Weinbaus, der Anlage von Baumpflanzungen, der Verbesserung des Schulwesens, der Ausbildung von ukrainischen und russischen Musterbauern.

Als Autodidakt hatte er sich ein gründliches Wissen in der landwirtschaftlichen Fachliteratur angeeignet und zahlreiche Beiträge geliefert. 1837 wurde er sogar zum Korrespondierenden Mitglied des Gelehrtenkomitees des Ministeriums der Reichsdomänen ernannt. George Epp nennt ihn zurecht „das deutsche Bauerngenie am Schwarzen Meer“. Aber wie verdienstvoll seine Leistungen auch waren und wie weit sie auch über die Grenzen der mennonitischen Siedlungen hinaus Anerkennung fanden, bei allen Maßnahmen des notwendig erkannten Fortschritts hatte Johann Cornies mit dem erbitterten Widerstand der konservativen Landwirte in der Molotschna und in Chor-

titza zu kämpfen. George Epp gelingt es, diese Vorgänge in Berichten und Einzeldarstellungen wiederzugeben, ohne den Respekt vor den Leistungen des „Bauerngenies“ Johann Cornies aus den Augen zu verlieren.

Hatte der Krimkrieg vorübergehend eine Beruhigung in den Gemeinden zur Folge gehabt, so brachen jetzt neue Auseinandersetzungen aus, vor allem in der Molotschna. Neben dem Verfall der Sitten und den ständig aufflammenden Machtkämpfen zwischen Gemeinde und Gebietsamt spielte die sogenannte Landlosenfrage eine besondere Rolle. Der Kinderreichtum der Mennoniten (10 bis 15 Kinder in der Familie waren keine Seltenheit) ergab — statistisch gesehen — einen Bevölkerungszuwachs von 100 Prozent pro Generation. Einerseits waren die Kinder je nach Alter „billige“ Arbeitskräfte bei der Bestellung der Äcker, bei der Einbringung der Ernte und bei der Hofarbeit. Andererseits ergab sich schon bald eine Landnot, wenn die erwachsenen Töchter und Söhne eine Familie gründen wollten. Zunächst gelang es noch, durch Inanspruchnahme von Reserve- und Pachtland neue Ansiedlungen zu schaffen. Trotzdem stieg die Zahl der Landlosen immer mehr an und die Landbeschaffung wurde immer schwieriger. Eine Statistik aus dem Jahre 1865 ergab, daß nur 26 Prozent der Molotschnaer Familien Nutznießer des der Gemeinschaft zugeteilten Landes waren. Fast drei Viertel aller Familien in der Molotschna waren ohne Land. Da aber die Gutsbesitzer und Landwirte nicht bereit waren zu teilen, sanken „Handwerker und Landlose nach dem Krimkrieg innerhalb einer ‚christlichen Gemeinschaft‘ auf die Stufe rechtloser Proletariat“ (S. 155). Die Auseinandersetzungen zwischen Landlosen und Landbesitzenden drohten schon die Form eines „Klassenkampfes“ anzunehmen. Wieder mußte die Regierung eingreifen und für Ordnung sorgen. Die Lage beruhigte sich erfreulicherweise allmählich auch durch die in den 60er Jahren bereits angelaufene Gründung von Tochterkolonien der Mutterkolonien Chortitza und Molotschna, auf die vermutlich im dritten Band genauer eingegangen werden soll.

Die durch den verlorenen Krimkrieg bedingten grundlegenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Reformen Alexanders II. (1855–1881) stellten die Mennoniten vor neue Herausforderungen. Während die Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht 1874 von allen Rußlanddeutschen widerspruchslos hingenommen wurde, beriefen sich die Mennoniten konsequenterweise auf das von Katharina II. „auf ewige Zeiten“ verbriefte und von ihren Nachfolgern Paul I., Alexander I. und Nikolaus I. streng beachtete und erweiterte Recht der Befreiung vom Wehrdienst. Als sich die Absicht der Regierung, die Wehrpflicht einzuführen, bereits 1870 abzeichnete, begannen die Mennoniten lange Verhandlungen, die mit der Drohung verbunden

waren, das Land zu verlassen, wenn es bei der Wehrpflicht bliebe. Die Regierung wollte die Mennoniten, die als Musterlandwirte galten, nicht verlieren und fand sich 1874 zu einem Kompromiß bereit, der eine Art Ersatzdienst darstellte in Form des sogenannten Forsteidienstes. Trotzdem haben bis 1880 rund 17 000 Mennoniten Rußland verlassen und in Übersee ihre neue Heimat gefunden. Das war die erste Auswanderung der Mennoniten aus Rußland.

Vermutlich hat George Epp die gründliche Behandlung des Forsteidienstes ebenfalls dem dritten Band vorbehalten. Dasselbe gilt wohl auch für eine systematische Darstellung der vorbildlichen Bildungseinrichtungen der Mennoniten, vor allem des Schulwesens, das im zweiten Band nur sporadisch erwähnt wird.

Herbert Wiens

Er half uns, Jesus zu sehen: John Howard Yoder 1927–1997

Am 30. Dezember 1997 erhielt ich einen dringenden Anruf von Stanley Hauerwas: John Yoder ist tot. Er war an jenem Morgen in seinem Büro an einem Aortenaneurysma gestorben. Am Abend zuvor hatte er mit seiner Familie seinen 70. Geburtstag gefeiert.

Am bekanntesten war John Yoder als Autor des 1972 erschienenen Buches „Die Politik Jesu“. Und das aus gutem Grund. Bis Anfang 1998 waren von diesem Buch in zwei Auflagen über 86 000 Exemplare allein in englischer Sprache verkauft worden. Bis 1996 wurde es in neun weitere Sprachen übersetzt. „Seine These, einfach, aber umfassend und wortreich vertreten“, sagt David Weiss, einer von Yoders Doktoranden, „war, daß christliche Ethik nicht damit beginnt, Wege zu finden, die Radikalität der Ethik Jesu zu umgehen, sondern Wege zu finden, in der Gemeinde diese Ethik ernst zu nehmen. Mit anderen Worten, die Kirche soll die Botschaft des Evangeliums verkünden, indem sie diese Botschaft lebt.“ Ein Sprecher des Magazins *Sojourners* sagte, das Buch habe nicht nur *Sojourners* grundlegend geformt, sondern eine ganze Generation christlicher Aktivisten. Und nicht nur Aktivisten. James Wm. McClendon jun. beginnt seine dreibändige systematische Theologie mit der Feststellung: „Neunzehnvierundsiebzig, glaube ich, war das Jahr, als ich *Die Politik Jesu* las.“ McClendon ist nicht der einzige — unter Akademikern und Aktivisten — dessen Denken und Leben durch die Lektüre von John Yoders Buch verändert wurde. Stanley Hauerwas hat gesagt, „wenn Christen auf dieses Jahrhundert der Theologie in Amerika zurückblicken, dann wird *Die Politik Jesu* als ein Neuanfang gesehen werden.“

Aber Yoder war gewiß mehr als der Autor eines Buches. Er verfaßte siebenzehn Bücher, hunderte von Artikeln und hunderte unveröffentlichter Schriftstücke. Er sprach fließend Spanisch, Deutsch und Französisch so gut wie Englisch. Er unterrichtete und hielt Vorlesungen oder Vorträge in über zwanzig Ländern. Mehrfach hielt er in ganz Europa Vorträge und Vorlesungen. Über die Jahre hinweg lehrte er: Systematische Theologie, neutestamentliches Griechisch, zeitgenössische Theologie. Er hielt Veranstaltungen ab über: Das Wesen der Kirche, Eine Theologie der Mission, Die Tradition der

Kirche der Gläubigen, Sozialethik, Ethische Methode sowie Krieg, Frieden und Revolution in der Geschichte der Kirche.

John Yoder wurde am 29. 12. 1927 in Smithville, Ohio, geboren. 1947 schloß er sein Studium am Goshen College ab. Am 1. April 1949 begann er im Nachkriegsfrankreich eine fünfjährige Hilfswerksarbeit mit dem Mennonite Central Committee. Er blieb in Europa bis 1957. In dieser Zeit hat Yoder viel bewirkt. Er lieferte einen der wichtigsten Beiträge zu den ökumenischen Friedensdiskussionen. Gemäß Jean Séguy haben nur wenige Leute einen so tiefen Einfluß auf die Veränderungen der französischen Mennonitengemeinden in der Nachkriegszeit ausgeübt wie John Yoder. 1952 heiratete er eine französische Mennonitin, Anne Marie Guth. Sie hatten sieben Kinder, von denen eins als Kleinkind starb. 1957 beendete er seine Doktorarbeit (insigne cum laude) bei Ernst Staehelin über *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538* (erschieden als Nr. 6 in der Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Karlsruhe 1962) an der Universität Basel, nachdem er unter anderem bei Walter Eichrodt, Walter Baumgartner, Oskar Cullmann, Karl Jaspers und Karl Barth studiert hatte. Für die allgemeine Diskussion um die Täufergespräche ist der Band wichtig geworden, der an die Dissertation direkt anschloß: *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968.

Beginnend mit dem Schuljahr 1958/59 unterrichtete Yoder teilweise am Mennonitischen Seminar in Elkhart, Indiana, wiederum teilweise 1960–65 und 1977–1984. Vollzeitig unterrichtete er dort von 1965 bis 1977. 1970–1973 war er Präsident des Goshen Biblical Seminary. Von 1977 bis 1997 unterrichtete er vollzeitig an der Universität Notre Dame in South Bend, Indiana, wobei das Mennonite Seminary bis 1984 einen Teil seiner Zeit von Notre Dame erwarb.

Er war Gastprofessor an mindestens fünf anderen Hochschulen in fünf Ländern. Lange Jahre war er verschiedentlich in den Schriftleitergremien von *The Mennonite Quarterly Review*, *Sojourners* und *Journal of Religious Ethics* tätig. Er war Mitglied verschiedener akademischer Gesellschaften, darunter eine Wahlperiode lang Präsident der Gesellschaft für christliche Ethik.

Obwohl er vorwiegend als Akademiker bekannt war, bewegte er sich nicht nur in der akademischen Welt. Alles, was John H. Yoder äußerte, war sorgfältig durchdacht, aber er sprach auch oft vor Laien. Bei zahlreichen Gelegenheiten äußerte er sich schriftlich oder mündlich vor Organisationen für Frieden und Gerechtigkeit, vor mennonitischen Versammlungen und vor

verschiedenen ökumenischen Gruppierungen. Außerdem arbeitete er, nachdem er seinen Dienst beim MCC in Europa beendet hatte und bevor er seine akademische Laufbahn begann, von 1959–1970 zuerst vollzeitig, dann teilweise für die Mennonite Board of Missions. Über die Jahre hinweg arbeitete er auch mit verschiedenen ökumenischen Organisationen zusammen, zum Beispiel mit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag, dem amerikanischen Nationalen Kirchenrat und dem Weltkirchenrat.

„Obwohl er akademisch brillierte, war John nicht gleichermaßen mit Kontaktfähigkeit begabt. Manche hielten ihn für arrogant, andere für gleichgültig, aber ich denke, es ist richtiger zu sagen, daß seine gewaltige Intelligenz mit einer ebenso großen Schüchternheit gepaart war.“ David Weiss schrieb dies kurz nach John Yoders Tod. Dies ist eine durchaus passende und einfühlende Beschreibung, wie John Yoder oft wahrgenommen wurde. Meinem Empfinden nach brauchte er sehr lange, bis er völlig begriff, welche außerordentlichen Fähigkeiten in ihm steckten. Tatsächlich ist das nicht die richtige Ausdrucksweise, was er nach und nach erkannte, war, woran viele ihn dauernd erinnerten, nämlich, daß praktisch alles, was er schrieb, uns zu tieferem und gründlicherem Nachdenken veranlaßte. Deshalb schrieb und schrieb er. Nicht, weil er wirklich glaubte, was wir über seine geistigen Fähigkeiten sagten, sondern weil er zutiefst von Haushalterschaft und Dienst überzeugt war. Wenn er also uns — und auch der Kirche — durch seine Schriften dienen konnte, dann wollte er es gerne tun. Wenn mehr von uns ihm mehr Fragen gestellt hätten, ihn in andere Richtungen gedrängt hätten, dann hätte er wahrscheinlich noch mehr geschrieben.

Ein Nachruf in The New York Times endete mit einer Episode, an der ein gemeinsamer Freund von mir und John Yoder beteiligt waren. „Glen Stassen, Ethikprofessor am Fuller Theological Seminary in Pasadena, California, erinnert sich, wie er Mr. Yoder nach dessen Vortrag bei einer Versammlung der Gesellschaft für Christliche Ethik gratulierte und dabei einen tiefen Eindruck von Mr. Yoders Einstellung erhielt. ‚Ihr Einfluß muß sich wirklich ausbreiten‘, sagte seiner Erinnerung nach Mr. Stassen. ‚Nicht meiner‘, erwiderte Mr. Yoder, ‚der von Jesus.‘“ Das war John Yoder in aller Kürze. Ein Aufsatz in seinem Buch *Das priesterliche Königreich* ist überschrieben „Aber wir sehen Jesus“. John Yoder wollte vor allem eins: Uns helfen, Jesus deutlicher zu sehen und ihm treuer nachzufolgen. Das hat er getan, und dafür sind wir ihm dankbar.

Mark Thiessen Nation (Deutsch von Ruthild Foth)

Die Täuferaktenkommission vor neuen Aufgaben

Am Rande der Wittenberger Konferenz zur „Radikalen Reformation“ im August 1999 tagte auch die Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte. Als Nachfolger für den langjährigen Vorsitzenden Prof. Gustav Benrath (Mainz) wurde Prof. Gottfried Seebaß (Heidelberg) gewählt, sein Stellvertreter wurde Prof. Werner O. Packull (Conrad Grebel College, Waterloo, Kanada). Der Kommission gehören weiter an: Dr. Heinold Fast (Emden), Prof. James M. Stayer (Kingston, Kanada), Prof. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg), Prof. Christoph Burger (Amsterdam) und Prof. John Roth (Goshen, Indiana, USA).

Beraten wurde ausführlich über neue Projekte. Zunächst hat H. Fast über den Stand der Editionsarbeit am „Kunstabuch“ berichtet und die Fertigstellung der Druckvorlage für das Frühjahr 2000 in Aussicht gestellt. Prof. Burger wurde gebeten, Auskünfte über begonnene Arbeiten zur Herausgabe der Schriften von Melchior Hoffman und Menno Simons einzuholen. Herr Martin Rothkegel (Prag/Hamburg) hat sich bereiterklärt, gemeinsam mit dem Volkskundler Dr. Matthias Rauert (Pécs, Ungarn, und Hamburg) den Katalog hutterischer Handschriften-Codices, den Robert Friedmann einst zusammenstellte, gründlich zu überarbeiten und zu erweitern. Nach seiner Promotion wäre Herr Rothkegel auch bereit, einen Aktenband zur Täuferreformation in Mähren und Schlesien herauszubringen.

Hans-Jürgen Goertz

Neues von der Karlstadt-Tagung in Karlstadt (1998) und vom Streit um die Autorschaft des Wormser Taufdialogs (1527)

In Karlstadt am Main fand vom 24. bis zum 26. September 1998 das zweite internationale Kolloquium über Andreas Bodenstein von Karlstadt unter dem Titel *Ein Theologe der frühen Reformation und seine Wirkung* statt. Die Referenten lieferten mit ihren Beiträgen Einblicke in die neueste Karlstadt-Forschung, zum Beispiel sprachen Ulrich Bubenheimer über Karlstadts Verhältnis zu seiner fränkischen Heimat, Siegfried Bräuer über den Briefwechsel zwischen Karlstadt und Müntzer, Michael G. Baylor über Karlstadts Verständnis vom gemeinen Mann und Sigrid Looß über Karlstadts Haltung zum Aufruhr.

Zur Forschungskontroverse um die Autorschaft der 1527 erschienenen Flugschrift *Dialog vom fremden Glauben, Glauben der Kirche, Taufe der Kinder* steuerte Alejandro Zorzin einen weiteren Aufsatz bei, der in die Veröffentlichung der Beiträge des letzten Kolloquiums über Andreas Bodenstein von Karlstadt in Wittenberg 1995 aufgenommen wurde und auch bei diesem für Diskussionsstoff gesorgt hatte (Alejandro Zorzin, *Zur Wirkungsgeschichte einer Schrift aus Karlstadts Orlamünder Tätigkeit. Der in Worms gedruckte Dialog vom fremden Glauben, Glauben der Kirche, Taufe der Kinder. Fortsetzung einer Diskussion*, in: Andreas Bodenstein von Karlstadt [1486–1541]. Ein Theologe der frühen Reformation, hrsg. v. Sigrid Looß und Markus Matthias, Wittenberg 1998; vgl. auch ders., Karlstadts „Dialogus vom Tauff der Kinder“ in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79, 1988, S. 27–58).

Zorzin setzt sich in seinem Beitrag vor allem mit der von Calvin A. Pater formulierten Kritik auseinander, ohne allerdings wesentlich neue Argumente zu liefern. Er widerspricht ihm hauptsächlich in der Frage der Autorschaft: Zorzin unterstreicht seine bisherige These, daß Karlstadt der Verfasser des Dialogs ist, während Pater den Schwager Karlstadts, Gerhard Westerbürg, favorisiert (Calvin A. Pater, Westerbürg, *The Father of Anabaptism. Author and Content of the Dyalogus of 1527*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 85, 1994, S. 138–163; vgl. auch Mennonitische Geschichtsblätter 53, 1996, S. 172 f.). Zorzin führt gegen Pater unter anderem zwei miteinander zusammenhängende Punkte an: Zum einen werden in dem Dialog keine Hinweise auf Schriften gegeben, die nach 1524 entstanden sind, so daß die Abfassungszeit auf 1524 festgesetzt werden kann. Zum anderen polemisierte der Autor der Schrift in auffälliger Weise gegen Martin Luther (Zorzin, S. 152 f.). Träfe das frühe Abfassungsdatum zu, wäre eine Autorschaft Karlstadts tatsächlich plausibler, da dieser sich seit 1522 mit Luther heftig auseinandersetzte und Westerbürg erst später auf den Plan trat. Insgesamt kann die Frage der Autorschaft jedoch noch immer nicht als entschieden gelten.

Interessant ist auch der Hinweis Zorzins zur Wirkungsgeschichte des Dialogs. Offenbar wurde das im Dialog besprochene Thema der Kindertaufe an der reformatorisch gesinnten Peripherie der Dissidenten immer dann aussagekräftig genutzt, wenn es darum ging, gegen Lutheraner zu polemisieren (Zorzin, S. 148, 154). Die Frage der Kindertaufe konnte also innerreformatorisch zur Abgrenzung dienen, und die eigene Identität als nonkonforme Gruppe ließ sich nach innen wie nach außen über diese Frage klären und bekanntmachen.

Von besonderer Bedeutung ist das Problem der Autorschaft des Dialogs auch für die Arbeitsgruppe *Karlstadt-Edition*, die eine Gesamtedition der Karlsruher Schriften vorbereitet und daher klären muß, ob der Dialog in diese Edition aufgenommen wird. Doch die erste Gesamtedition der Schriften Karlstadts droht mit der Veröffentlichung des ersten von zwölf geplanten Bänden (in der Folge Band 7) beendet zu werden. Die Gründe für das Scheitern des Projektes legten die Leiter der Arbeitsgruppe, Sigrid Looß und Stefan Oehmig, auf dem Kolloquium in Karlstadt in einer Diskussionsrunde offen. Demnach wurden die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zugesagten finanziellen Mittel gestrichen, zudem zeigten sich organisatorische Mängel bei der Bearbeitung des ersten Bandes. Es muß also abgewartet werden, ob der erste Band veröffentlicht werden kann und eine Finanzierung für die anderen in Planung befindlichen Bände nach sich ziehen wird. Von allen an dem Kolloquium teilnehmenden Karlstadtforschern wurde diese Nachricht mit Enttäuschung aufgenommen und als Rückschlag für die Reformationsforschung im allgemeinen und für die Karlstadtforschung im besonderen empfunden, da die meisten Schriften Karlstadts schwer oder überhaupt nicht zugänglich sind.

Sabine Todt

„Dissent“ im 16. Jahrhundert / „Dissent“ in the Sixteenth Century

In Wittenberg fand vom 22. bis 25. August 1999 ein Symposium statt, das dem Thema „Dissent“ im 16. Jahrhundert gewidmet war. Eingeladen vom *Verein für Reformationsgeschichte* und der *Society of Reformation Research* waren ca. 60 Tagungsteilnehmer und Referenten angereist, um in den Räumlichkeiten der Leucorea-Stiftung neue Forschungsergebnisse vorzustellen und den wissenschaftlichen Gedankenaustausch zu pflegen. Alles in allem ein anregendes, aber kein leichtes Unterfangen, zeigte sich doch bis in die Abschlußdiskussion hinein, daß der als thematischer Leitbegriff gewählte „Dissent“ in diesem Zusammenhang problematisch und auf die Reformationszeit nur sehr bedingt anwendbar ist. Über den „Dissent“ hinaus reichte das angebotene und verwendete Spektrum alter und neuer Begrifflichkeit zur Charakterisierung exponierter Gestalten und Bewegungen, die sich außerhalb tolerierter Bahnen bewegten, vom „linken Flügel“ der Reformation über Außenseiter, Ketzer und Nonkonformisten bis hin zu den Radikalen bzw. ra-

dikalen Bewegungen. Hinter dieser Suche nach einer adäquaten Definition verbarg sich letztlich nichts anderes als das grundlegende Problem unterschiedlicher Auffassungen über das ureigene Wesen eines schwer faßbaren facettenreichen Phänomens mit deutlichen Randunschärfen. Wer befand sich tatsächlich im roten Bereich, schuf und lebte ein wie auch immer geartetes kompromißloses Anderssein?

Mit ihren Beiträgen versuchten die Referenten der insgesamt vier Sektionen wissenschaftliches Licht in dieses historische Dunkel zu bringen. So ging es zunächst um den Begriff und Ursprünge radikaler Reformation, ein Komplex, der unter anderem durch die Vorträge von Scott H. Hendrix (Radical Agenda, Reformation Agenda: the coherency of Reformation) und Hans-Jürgen Goertz (Die Radikalität der Reformation — Anwendungen des Radikalitätsbegriffs auf alle reformatorischen Bewegungen) inhaltlich gestaltet wurde. Es folgten Referate über verschiedene Formen von Dissent, unter anderem von Susan Karant-Nunn (Popular Culture as Dissent) und Wilhelm Kühlmann (Der deutsche Paracelsismus des späten 16. Jahrhunderts — theologische Begründungsfiguren alternativer Wissenschaft). Zu den „Klassikern“ radikaler Reformation zählen seit jeher die Täufer und Spiritualisten, denen eine eigene Sektion gewidmet war, die von Werner O. Packull (Inadvertent Confessionalism? Anabaptist-Hutterite Confessions: a Genre in Didactic Literature), James M. Stayer (The Significance of Anabaptism and Anabaptist Research), John D. Roth (The Hermeneutics of Dissent) und Robert v. Friedeburg (Fromme Untertanen und Täufer im Konflikt um die Ordnung der Welt. Das Beispiel Hessen) mitgestaltet wurde. Die Tagung endete mit Referaten von Thomas Safley (Zur Definition von Dissent im konfessionellen Zeitalter: Die Augsburger Streitpredigten von Philip Riss) und Lee Palmer Wandel (Reformation und Dissent) im Rahmen der vierten Sektion, die dem „Dissent“ in lutherischer und katholischer Tradition gewidmet war und eine umfassende Abschlußdiskussion einschloß.

Marion Kobelt-Groch

Täufer-Kolloquium 1999

Am 9. und 10. April fand das diesjährige Täuferkolloquium am Goshen-College, Goshen, Indiana, statt. Es war eine lebhafte und fruchtbare Zusammenkunft. Acht Wissenschaftler hielten Referate, und viele andere nahmen teil. Jonathan Driedger eröffnete die Konferenz mit einem Vortrag über rituelle

Grenzen zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, der angeregt war durch die jüngsten Diskussionen unter Historikern und Anthropologen. Driedger schlug vor, diese Diskussionen für unser Nachdenken über die frühen Schweizer Täufer zu nutzen. Geoffrey Dipple zeigte, daß Bernhard Rothmann und Sebastian Franck ähnliche Sichtweisen hinsichtlich der heidnischen Ursprünge weltlicher Autorität vertraten. William McNeil zeichnete Karlstadts Weg von einem Freund der aufständischen Bauern im Jahre 1525 zu einem, der später nach eigenen Bekundungen mit den Aufständen nichts zu tun gehabt habe. Mary Bucks Beitrag eröffnete den zweiten Tag des Treffens. Sie sprach über die Affinitäten zwischen den mystischen Theologien von Jörg Haugk von Jüchsen und Hans Hut. Inspiriert durch die Arbeit von John H. Yoder und Thomas Heilke, argumentierte Gerald Biesecker-Mast, daß die im Schleitheimer Bekenntnis zu findende Spannung zwischen der Absonderung von der Welt und der Suche nach bürgerlicher Legitimation ein bewußter Teil der Textstruktur sei. Michael Driedger sprach über die Beteiligung von Mennoniten an der Aufklärung. Leonhard Gross reflektierte über prediger- und gemeindezentrierte Formen von vergangener und gegenwärtiger Täuferpolitik. Das Treffen schloß, nachdem Denny Weaver eine kontroverse Unterscheidung zwischen modernen und postmodernen Modellen von Täufertheologie des frühen 16. Jahrhunderts traf und anregte, das postmoderne Modell, ausgerichtet an Christus-zentrierter Ethik und nicht an christlichen Glaubensinhalten, als Wegweiser für mennonitische Theologen heute einzusetzen.

Michael Driedger (Übersetzung: Simone v. Spreckelsen)

EnGendering the Past: Women and Men in Mennonite History

Unter diesem Motto fand vom 16. bis 17. Oktober 1998 ein Wochenendsymposium in Winnipeg (Kanada) statt. Obwohl thematisch unmittelbar an die erfolgreiche Konferenz „The Quiet in the Land? Women and Men in Mennonite History“ angeknüpft wurde, die 1995 in Millersville (Pennsylvania) stattgefunden hatte, verfügte diese kanadische Tagung über einen eigenen Charakter. Die Zusammenkunft war kleiner, intimer, das Angebot an Vorträgen überschaubar, die Atmosphäre angenehm, ja, geradezu herzlich. Es wurde nicht der Anspruch erhoben, den Geist von Millersville aufleben zu lassen, vielmehr ging es darum zu verdeutlichen, daß die Forschung weitergegangen und das allumfassende Thema „Gender“ in seiner Bedeutung für die täuferische bezie-

hungsweise mennonitische Geschichte vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein längst noch nicht wissenschaftlich erschöpfend bearbeitet und analysiert worden ist. Was bedeutet es, eine Frau oder ein Mann zu sein? Wie wurde diese Erfahrung in der mennonitischen Geschichte sichtbar und hat sie sie selbst unmittelbar geprägt? Es ging um Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit und die Geschlechterbeziehungen innerhalb der mennonitischen Gemeinden. Die Palette der Beiträge reichte von weiblichen Führergestalten im 16. Jahrhundert (Linda Huebert Hecht) und der missionarischen Tätigkeit von Frauen in Puerto Rico zwischen 1945 und 1960 (Beth Graybill) über feministische Analysen mennonitischer und holländischer Kunst im 17. Jahrhundert (Claudine Majzels) bis zu Fragen von Geburt und Identität bei Mennonitinnen und Amishen Frauen (Pamela Klassen). Das hervorragend organisierte Symposium endete mit einem Banquet, das unter anderem durch Lesungen von Armin Wiebe und Katie Funk Wiebe bereichert wurde.

Marion Kobelt-Groch

Bet- und Gotteshäuser

Im Oktober 1996 fand in Harleysville, Pennsylvania, eine Konferenz zum Thema „Bethaus, Meetingshouse, Church: An International Conference on the Architecture of Anabaptist-Mennonite Worship Spaces and Places“ statt. Sie wurde von Prof. John Janzen, dem Anthropologen an der Kansas University und früheren Direktor des Kaufman-Museums in Newton, Kansas (Bethel College), vorbereitet und geleitet. Die Vorträge, die aus diesem Anlaß gehalten wurden, sind in der April-Spezialnummer von Mennonite Quarterly Review veröffentlicht worden: die Architektur mennonitischer Gottes- oder Versammlungshäuser in Italien, in den Niederlanden, in Deutschland (Krefeld), Rußland, Nordamerika, Paraguay und Brasilien. Auch grundsätzliche Themen werden in Angriff genommen: z. B. welche architektonische Form entspricht am besten dem mennonitischen Gottesdienst? Reinhild Kauenhoven Janzen, Kunsthistorikerin und den Lesern der Geschichtsblätter bereits bekannt, hat einen interessanten Beitrag zur künstlerischen Ausgestaltung des Kirchenraums beige-steuert. In das Gesamtthema hat John Janzen, ihr Ehemann, kundig eingeführt, mit einer Zusammenfassung hat der Historiker Robert Kreider diese Sammlung anregender, auch reichlich illustrierter, Beiträge beschlossen.

Hans-Jürgen Goertz

Die Zukunft mennonitischer Geschichtsschreibung

Im Mai 1998 fand in Abbotsford, British Columbia, eine große Konferenz statt, auf der über die Zukunft mennonitischer Geschichtsschreibung intensiv beraten wurde: „One People, many Voices: Charting the Next Generation of Mennonite Historical Writing in the U. S. and Canada“. Anlaß dieser Konferenz war der Abschluß von zwei umfangreichen Buchprojekten zur nordamerikanischen Geschichte der Mennoniten: zum einen der vierbändigen Darstellung von „Mennonite Experience in America“ (Autoren: Richard McMaster, Theron F. Schlabach, James Juhnke und Paul Toews) und zum anderen die dreibändige Ausgabe der „Mennonites in Canada“ (Autoren: Frank Epp [zwei Bände] und Ted Regehr, der dieses Unternehmen nach Epps frühem Tod 1986 fortführte). Diskutiert wurde vor allem über die Möglichkeiten einer Geschichtsschreibung aus der Perspektive christlicher Glaubenspraxis im Kontext säkularer Geschichtswissenschaft, ebenso über Wege der Täufer- und Mennonitenforschung in unserem Jahrhundert. Ein Teil der Vorträge wurde in der Juli-Nummer von *Mennonite Quarterly Review* (Vol. LXXIII, 3, 1998) veröffentlicht.

Hans Jürgen Goertz

Chortitza 1999 — Mennoniten im russischen Zarenreich und in der Sowjetunion

Unter diesem Thema fanden sich vom 27. bis 30. Mai 1999 in Saporoshje, Ukraine, 50 Wissenschaftler und 20 interessierte Gäste aus insgesamt fünf Ländern zu einer Internationalen Historikerkonferenz zusammen — ein Ereignis hohen Ranges in der Geschichte der Rußlandmennoniten. Der von den Veranstaltern gewählte Ort weist auf die in unmittelbarer Nähe gelegene ehemalige mennonitische „Altkolonie“ Chortitza hin, deren Gebietshauptstadt er damals war. Außerdem bestehen zwischen der Universität Saporoshje und der Historischen Fakultät der Universität Dnepropetrowsk im Bereich der mennonitischen Geschichtsforschung intensive Arbeitsbeziehungen, seit mit der Öffnung der dortigen Archive das Studium der ukrainischen und russischen Mennonitengeschichte ernsthaft betrieben wird.

Auch inhaltlich kamen diese beiden Gelegenheiten der Tagung zugute: Einerseits boten die mennonitischen Forschungszentren, Universitätslehrstühle, Colleges und Bibelseminare in Kanada und den USA durch ihre an der

Konferenz mitwirkenden Historiker den Teilnehmern die neuesten, auf traditioneller Forschung wie auf dem Studium des jüngst erschlossenen Archivmaterials beruhenden Arbeitsergebnisse zum Thema dar; andererseits fanden die Vorträge der ukrainischen und russischen Wissenschaftler, welche die Geschichte der Rußlandmennoniten erstmals als einen bedeutsamen Teil der Geschichte Rußlands würdigten, ebenso starke Beachtung. Das ergab spannende Diskussionen, sie wurden aus dem Englischen bzw. Russischen in die jeweils andere Konferenzsprache vorzüglich übersetzt. Eine Verbindung beider Sichtweisen stellte der Festvortrag von Gerhard Hildebrandt, Göttingen, dar, der sich als einer der Ehrenpräsidenten mit der „Wende in der rußlandmennonitischen Geschichtsforschung“ befaßte.

Drei weitere Mitglieder des Vereins „zur Pflege und Förderung des rußlandmennonitischen Kulturerbes“, darunter ein mennonitischer Historiker aus Paraguay, hatten im Rahmen ihrer Forschungen ebenfalls Vorträge für die Tagung erarbeitet oder waren bei deren Durchführung maßgeblich beteiligt. Die Themen dieser Tagung waren weitgespannt: Es ging um Probleme der Einwanderung in die Ukraine, um verschiedene Aspekte des Aufbaus eines mennonitischen Gemeinwesens und das Verhältnis zur zaristischen und später sowjetischen Regierung, ebenso um die Hintergründe der Auswanderung nach Nordamerika 1874 bis 1880 und den „großen Treck“ der Rußlandmennoniten 1943 bis 1945. Analysiert wurden das Erziehungswesen, die Sprache, die Wehrlosigkeit und die Wirtschaft der Mennoniten, auch das Verhältnis der nichtmennonitischen Bevölkerung zu der ethno-religiösen Gruppe, die hier Fuß gefaßt hatte. Dabei wurden auch die mennonitischen Siedlungen in Westsibirien und im Nordkaukasus berücksichtigt.

Die Organisation dieser Konferenz war eine großartige Leistung ihres Leiters, Professor Harvey Dyck, Universität Toronto, Kanada. Als Veranstalter sind vor allem das Zentrum für Russische und Osteuropäische Studien in Toronto und das Staatsarchiv von Saporoshje mit dessen Direktor Aleksandr Tedejev zu nennen.

Diese Zusammenarbeit, die ebenso Vertreter lokaler Bildungsinstitute und Behörden ausdrücklich mit einbezog, wirkte sich auch bei den kulturellen Veranstaltungen der Tagung positiv aus. So wurde die Eröffnung der beeindruckenden Ausstellung über die Geschichte der Rußlandmennoniten in den historischen Räumen des Städtischen Museums zum glanzvollen Fest für Tagungsmitglieder und Gäste, zu denen auch der kanadische und der deutsche Botschafter gehörten. Eine öffentliche Vortragsveranstaltung, die sich in der Aula der Universität mit den Rußlandmennoniten als ethnisch-kultureller Minderheit befaßte, fand ebenfalls ein großes, aufmerksames Publikum.

An der Feierstunde vor der 1835 erbauten Mennonitenkirche in Chortitza — ab 1932 „Klub“, später „Kulturhaus“ — wo zwei Gedenktafeln enthüllt wurden, die in deutscher und in ukrainischer Sprache auf die Bedeutung dieser „Mutterkirche“ für die „Mennoniten niederländischer und deutscher Herkunft“ hinweisen, nahmen auch viele Menschen aus der einheimischen Bevölkerung teil. Hier wurde der Mennoniten vor allem als eines Glaubensvolkes gedacht, und es war bewegend, daß nach dem ukrainisch gesprochenen Segen deutsche Choräle erklangen. Ähnlich erlebten wir zwei Tage später auch die Gedenkfeier bei der Enthüllung eines ebenfalls zweisprachig beschrifteten Denkmals auf dem Friedhof in Niederchortitza, wo alte und neue Grabsteine die Erinnerung an die mennonitischen Bewohner dieser Dneprsiedlung wachhalten.

Überall, wo wir als Teilnehmer der Konferenz weilten, begegneten wir dem Emblem der Tagung: Eiche und Anker, zum Siegel zusammengefügt, ein Symbol für Beständigkeit und Hoffnung. Auch der karge Schulsaal, Versammlungsort der 1996 gegründeten deutschsprachigen Mennonitengemeinde Saporoshje, trug dieses Zeichen. Beim Sonntagsgottesdienst wurden wir dort herzlich von der Gemeinde und dem kanadischen Predigerehepaar Jakob und Dorothy Unrau begrüßt.

Rückschauend bleibt zu fragen, welches das größere Wunder ist: die auf den Trümmern der Vergangenheit neu entstandene Glaubensgemeinde oder die mennonitisch orientierte, internationale Forschungsgemeinschaft, die sich nach den Jahrzehnten politischer Feindseligkeiten und totaler Abschottung erstmalig in der Mennonitengeschichte zwischen westlichen und östlichen Historikern entwickelt hat. Beides stimmt dankbar und nachdenklich; beides hat mit unserem mennonitischen Selbstverständnis zu tun.

Julia Hildebrandt

Neues Buch zur Integration Rußlanddeutscher

Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration rußlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Institutes, Bd. 2), Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 7./8. November 1996, herausgegeben von Hans-Werner Rette-rath, Freiburg 1998. — Zwei dieser insgesamt 13 Vorträge befassen sich mit den Mennoniten: Elisabeth Wisotzki untersucht *Die Bedeutung der Lebens-*

organisation und historischer Erfahrungen rußlanddeutscher Mennoniten für ihren Integrationsprozeß; Regina Löneke nimmt unter der Überschrift „Laß es geschehen, Herr, daß keiner ungerettet dieses Zelt verläßt!“ die Wertevermittlung durch Evangelisationsveranstaltungen rußlanddeutscher Mennoniten in den Blick.

Christoph Wiebe

Kurze Geschichte der Mennoniten Paraguays

Von 1960 bis 1965 war Ulrich Mueller, 1923 in Königsberg geboren, Vize-direktor der Goethe-Schule in Asunción. An dem Land, seinen Bewohnern und ihrer Geschichte rege interessiert, stieß er bald auch auf die Mennoniten. Diese kleine deutschsprachige Glaubensgemeinschaft zog seine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Müller bereiste die Kolonien, sprach mit vielen Leuten und machte sich detaillierte Aufzeichnungen zur Geschichte der Kolonien, den Entwicklungen seit ihrer Gründung, der wirtschaftlichen Lage und vielem anderem mehr. 1994 verstarb er. Unter den zahlreichen Hinterlassenschaften fand seine Tochter Ulrike Döhle auch die Notizen über die Mennoniten. In nur zweimonatiger Arbeit bereite sie es zu dem vorliegenden, 78 Seiten umfassenden Büchlein auf und brachte es zum Druck. Es liegt auch auf Spanisch vor und kann zum Preis von DM 20 (inklusive Porto) bei Ulrike Döhle, Up den Barg 18, 22851 Norderstedt bezogen werden.

Frau Döhle wollte die Aufzeichnungen ihres Vaters zum Glück nicht einfach „in meinem privaten Archiv“ (Vorwort) verschwinden lassen. Verständlich ist auch ihr Wunsch, auf diese Weise ihrem Vater ein Denkmal zu setzen. Ob allerdings alle Leser, die zu dieser „Zusammenfassung der Geschichte der Mennoniten in Paraguay“ greifen, dann auch finden, was sie unter diesem Titel erwarten, kann bezweifelt werden. Denn es handelt sich eher um eine Fakten- und Materialsammlung als um eine Geschichtsdarstellung. Lesbar ist das nicht, wenn man auf engstem Raum mit einer Fülle von Daten zu Hektargröße, Geburtenrate, Durchschnittsgröße der Familien, zu Viehbestand und Preisen, oft aufgeschlüsselt für verschiedene Jahre, konfrontiert wird. Überdies ist die Gliederung des Buches nicht dazu angetan, die Lesbarkeit zu erhöhen, denn etliche Kapitel sind jeweils unterteilt in Abschnitte für die verschiedenen Kolonien Menno, Fernheim und Neuland. Das führt dazu, daß sich vieles, was sich für alle Kolonien gleichermaßen sagen läßt, mitunter mehrfach wiederholt.

Unbefriedigend ist beim heutigen Lesen dieser mittlerweile über 30 Jahre alten Aufzeichnungen natürlich auch, daß sie ständig die Frage nach den gegenwärtigen Verhältnissen aufwerfen. Wie ist es denn seither weitergegangen? Hier zeigt sich, daß eben keine abgerundete Darstellung vorliegt, die auch nach etlichen Jahren noch lesbar ist. Das Buch zeichnet die Entwicklung der Kolonien oft mit Datenreihen bis etwa Anfang der 1960er Jahre nach — und endet dann abrupt. Der vergleichende Blick zu den heutigen Zuständen wird noch mehr vermißt, wenn Mueller sich zu gesellschaftlichen Verhältnissen äußert, beispielsweise zur Einschätzung der Rolle von Mann und Frau oder den Prinzipien der Kindererziehung (S. 57). Hier wird deutlich, daß diese Aufzeichnungen nicht Geschichte darstellen, sondern einen Zustand um 1960 beschreiben.

Der Historiker wird sich vor allem fragen, wie Mueller seine stupende Fülle an Daten und Fakten zusammengetragen hat, da er Quellen nicht nennt und Angaben zur Herkunft längst nicht immer macht. Man wird sie deshalb nicht ungeprüft übernehmen wollen, sondern versuchen, sie mit anderem Material zu den Kolonien zu vergleichen. Trotzdem sind Muellers Aufzeichnungen von großem Wert, und es ist gut, daß sie vor dem Vergessen bewahrt wurden.

Christoph Wiebe

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV)

vom 12. Juni 1999 in Emden

1. Eröffnung und Begrüßung

Dennis Slabaugh eröffnet die MV um 13.55 Uhr. Er begrüßt die Anwesenden und stellt fest, daß form- und fristgerecht eingeladen wurde. An der Versammlung nehmen 22 stimmberechtigte Mitglieder sowie zwei Gäste teil. In der Tagesordnung werden TOP 3.5 und TOP 4 (Kassenbericht und Kassenprüfungsbericht) einvernehmlich an den Anfang des Berichts des Vorstandes (TOP 3) gestellt.

2. Protokoll der MV vom 13. Juni 1998 in Bonn-Bornheim

Das Protokoll (MGBI 1998, S. 159 ff.) wird genehmigt.

3. Bericht des Vorstandes

3.5 Kassenbericht (vorgezogen)

Raphael Zeisset legt den Kassenbericht 1998 vor. Er erläutert wichtige Posten in den Abschnitten Einnahmen und Ausgaben sowie die besondere Zusammenstellung „Neubau der Forschungsstelle.“ Zum 31. Dezember 1998 weist die Kasse des MGV einen frei verfügbaren, normalen Bestand von 62 TDM aus. Dem stand ein durch Darlehen gedeckter Fehlbetrag in der Baukasse von 64 TDM gegenüber. Mit einem weiteren, aktuellen Kassenzwischenbericht zum 1. Juni 1999 berichtet Raphael Zeisset, daß sich der Fehlbetrag in der Baukasse inzwischen auf 46 TDM verringert hat. Mit einem ausdrücklichen Dank an alle Spender und Darlehensgeber ruft er dazu auf, auch diesen Fehlbetrag bald auszugleichen.

In der Aussprache werden die Ausgaben für den Neubau mit 495 TDM angegeben. Nun stehe die Vervollständigung der Innenausstattung, z. B. die Anschaffung eines Microfiche-Lese- und eines Kopiergerätes an. Die Einnahmen aus der Vermietung der Wohnung seien für eine Rücklage zur Finanzierung von Erhaltungsaufwendungen bestimmt.

Schließlich gibt Raphael Zeisset bekannt, er setze demnächst sein Studium für ein Jahr in den USA fort. Während dieser Zeit werde dankenswerterweise Ortwin Driedger, Weierhof, die Kasse führen. Die Mitgliedsbeiträge, für die das Lastschrifteneinzugsverfahren gilt, werden für das kommende Jahr erst nach seiner Rückkehr ab Juni 2000 abgebucht.

4. Kassenprüfungsbericht (vorgezogen)

Günther Krüger erstattet den Bericht über die Prüfung der Kasse des MGv, die er am 18. Mai 1999 zusammen mit Christa Hege in Nürtingen durchgeführt hat. Die Prüfer stellen die Richtigkeit der Kassenführung und des Jahresabschlusses auf den 31. Dezember 1998 fest; sie empfehlen die Entlastung des Kassenführers. Für die neuen Haushaltsjahre regen sie an, den nun beendeten Neubau der Forschungsstelle als Hausbesitz gesondert zu bilanzieren.

3.1 Statistik und Allgemeines

Die Anwesenden gedenken der seit der letzten MV Verstorbenen: Walter Eymann, Günter Franz, Irmgard Harsch, Dr. Georg Fleischmann, Richard Ringenberg, Martha Wohlgemuth und Heinrich Fuchs.

Christel Schultz teilt mit, daß der erfreulich hohen Zahl von 25 Aufnahmen viele Kündigungen und Austritte, oft aus Altersgründen, gegenüberstehen. Demnach habe der MGv zur Zeit etwa 560 Mitglieder. Sie und Dennis Slabaugh fordern zu stärkerer Mitgliederwerbung auf.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter (MGB)

Christoph Wiebe skizziert die Resonanz auf die MGB 1998. Dann gibt er eine Übersicht über die Ausgabe 1999. Der Vorsitzende Dennis Slabaugh dankt allen Schriftleitern für ihre umfangreiche Arbeit.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

In einem gründlichen Bericht führt Helmut Enss, Vorsitzender des Menno-katen-Ausschusses, wichtige Ereignisse aus der Geschichte der Gedächtnisstätte auf, so die erste Errichtung eines Gedenksteines auf dem Flurstück Schadhorn/Wüstenfelde 1902 durch die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM) und die Stiftung einer ersten Bronzetafel 1906 durch die Mennonitengemeinde Hamburg-Altona. Er erinnert besonders an das unermüdliche Wirken Otto Regiers für die Gedächtnisstätte und den Abschluß des Pachtvertrages für die Mennokate zwischen der VDM und dem

Gutsbesitzer Johann-Christian Freiherr von Jenisch, Blumendorf, am 19. Juli 1960 zum Pachtpreis von DM 10,– jährlich. Nach einer Verlängerung 1990 gelte der auf den Sohn Martin Freiherr von Jenisch übertragene Vertrag jetzt bis zum 31. März 2010. Die VDM habe die Betreuung der Kate und der Gedächtnisstätte dem MGV übertragen, dieser baue auf die Arbeit des Ausschusses, den er vertrete.

Aus dem Jahr 1998 berichtet Helmut Enss, daß das Ehepaar Dörwald, das dort viele Jahre lang gewohnt, die Gedächtnisstätte gepflegt und die Besucher geführt habe, aus Alters- und Gesundheitsgründen ab 1. Dezember 1998 von seinen Pflichten entbunden wurde. Am 11. Juni 1999 habe das Ehepaar Dietrich Janzen und Frau dem Mennokaten-Ausschuß erklärt, die Wohnung ab 1. Januar 2000 zu beziehen und die dort anfallenden Aufgaben zu übernehmen. Vorher seien umfangreiche Renovierungsarbeiten durchzuführen und zu finanzieren, soweit sie nicht in Eigenarbeit erbracht werden könnten. Zur Zeit sei das Museum geschlossen, es solle im Oktober 1999 wieder geöffnet werden.

In der Aussprache, in der unter anderem die Zusammenarbeit mit den benachbarten Mennonitengemeinden sowie mit der Denkmalpflege, der voraussichtliche Reparaturbedarf und die Finanzierung aus Spenden (z. B. von den Besuchern, der VDM und der Gutsverwaltung Blumendorf) sowie durch Mieten erörtert werden, wird angeregt, den Kassenbericht des Mennokaten-Ausschusses nach Prüfung dem Kassenbericht des MGV hinzuzufügen.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Gary Waltner berichtet vom Wachsen der Sammlungen und der Betreuung der Besucher, der Studenten und der Forscher. Er stellt Ortwin Driedger auch als freiwilligen Archivar vor. Stundenweise helfe eine Schreibkraft. Zusätzlich seien Freiwillige willkommen. Neben dem Ordnen der Sammlungen werden Ausstellungen und Vortragsveranstaltungen durchgeführt, zu denen der MGV einlade. Ein Kurs in Buchbinderei werde auch den Beständen der MFSt nützen. Die Zusammenarbeit mit anderen Bibliotheken und Archiven nehme zu.

Dann berichtet Gary Waltner von Plänen, eine familiengeschichtlich orientierte Schriftenreihe sowie eine Stiftung zur dauerhaften Finanzierung der Arbeit der MFSt einzurichten. Er dankt für alle bisherigen und bittet um weitere Spenden und Schenkungen.

In der Aussprache wird die Erfassung der Bestände per Computer als wichtige Aufgabe benannt. Außerdem wird berichtet, daß sich immer noch dem MGV bislang unbekannte mennonitische Kirchenbücher in Polen befänden.

5. Entlastung des Vorstandes

Günther Krüger dankt für die 1998 geleistete Arbeit. Er schlägt vor, dem Vorstand Entlastung zu erteilen. Die MV erteilt die Entlastung einstimmig bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder. Dennis Slabaugh dankt für das dem Vorstand und allen anderen Mitarbeitern erwiesene Vertrauen.

6. Wahlen

Dennis Slabaugh teilt mit, Beate Gathen scheide turnusgemäß aus dem Beirat aus, sie stehe zur Wahl für eine weitere Amtsperiode zur Verfügung. Das Beiratsmitglied Horst Klaassen habe vorzeitig seine Funktion niedergelegt. Der 1. Vorsitzende schlägt vor, Dr. Bernd Quiring, Leverkusen, in den Beirat zu wählen und begründet den Vorschlag. Die MV wählt beide Kandidaten mit großer Mehrheit in den Beirat.

7. Veröffentlichungen

Dennis Slabaugh teilt mit, daß

1. das Buch über Konrad Grebel von Hans-Jürgen Goertz in Zusammenarbeit mit dem Kämpers-Verlag, Hamburg, ab November 1998 in einer Auflage von 1.000 Stück im Verkauf sei;
2. das Buch Die russlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2, von Peter P. Klassen vorliege und bezogen werden könne;
3. Diether Götz Lichdi an einem neuen Geschichtsbuch, das der MGv in Zusammenarbeit mit dem Agape-Verlag herausbringen wolle, arbeite;
4. die Veröffentlichung der Vorträge vom Symposium „200 Jahre Mennoniten in Rußland“ geplant sei;
5. der MGv die Übersetzung des Buches „Hutterite Beginnings“ von Werner O. Packull mit einem Zuschuß gefördert habe.

8. Verschiedenes

Horst Gerlach berichtet von einem mit etwa 480 Personen sehr gut besuchten Symposium in Saporoshje, Ukraine, bei dem viele Historiker und Studenten des Lehramts lebhaftes Interesse an mennonitischer Geschichte zeigten. Leider fehle es an geeigneter Literatur. Er empfiehlt, Möglichkeiten zur Zusammenarbeit mit den Veranstaltern zu suchen.

Dann wird mitgeteilt, daß die nächste MV im Rahmen der Mennonitischen Europäischen Regionalkonferenz (MERK) durchgeführt werden solle. Die MERK findet vom 1. bis zum 4. Juni 2000 in Ludwigshafen am Rhein statt.

9. Abschluß

Dennis Slabaugh dankt den Anwesenden für ihre Mitarbeit und der Gemeinde Emden für ihre Beiträge zum Rahmenprogramm sowie für ihre Gastfreundschaft. Er schließt die Sitzung um 16.10 Uhr mit einem Gebet.

aufgesetzt: Wolfgang Schultz
gelesen: Dennis L. Slabaugh

Dietzenbach, im Juli 1999
Hamburg, im August 1999

Kassenbericht 1998

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	18.821,90
Spenden (allg., Mennokate, Markushof)	3.875,50
Neubau Mennonitische Forschungsstelle	99.390,54
davon Spenden, Zuschüsse:	75.390,54
davon Darlehen:	24.000,00
Buchverkäufe	5.244,50
Zuschuss des Landes für Menn. Forschungsstelle	3.000,00
Kapitalerträge	3.949,71
Sonstige Einnahmen, Erstattungen	994,05
Durchlaufende Posten	49.198,00
Summe	184.474,20
Kassenstand 31. 12. 97	164.808,36
	<u>349.282,56</u>

B. Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter	10.690,52
Mennonitische Forschungsstelle	12.031,38
(Bücher, Zeitschriften, Betriebskosten)	
Neubau der Menn. Forschungsstelle	
(Bau, Inventar, Zinsen)	196.007,25
Porti, Kontoführung, Reisekosten, Mitgliedsbeiträge	4.245,20
Herausgabe von Büchern	1.725,31
Weiterleitung von Spenden	1.050,00
Sonstige Ausgaben	1.584,92
Durchlaufende Posten	47.260,90
Summe	274.595,48
Kassenstand 31. 12. 98	74.687,08
	<u>349.282,56</u>

C. Neubau der Forschungsstelle

Spenden	389.921,98
Zuschüsse	40.400,00
Darlehen	94.957,98
<i>Summe Einnahmen bis 31. 12. 1998</i>	<u>525.279,96</u>

Bau	494.413,71
Tilgungen Darlehen	17.982,98
<i>Summe Ausgaben bis 31. 12. 1998</i>	<u>512.396,69</u>

Bestand zweckgeb. Einnahmen	12.883,27
abzügl. Darlehensverbindlichkeiten	- 76.975,00
<i>Stand der Baukasse</i>	<u>- 64.091,73</u>

D. Kassenstand

Girokonto	16.852,60
Sparanlagen	20.878,08
Depot (Kurswert 39.883,80DM)	36.956,40
<i>Summe</i>	<u>74.687,08</u>
ab zweckgeb. Einnahmen	- 12.883,27
frei verfügbar	61.803,81

E. Prüfungsvermerk

Aufgestellt im Mai 1999 durch Raphael Zeisset,
geprüft im Mai 1999 durch Christa Hege und Günther Krüger.

Lieferbare Bücher des Vereins

Zur Zeit sind folgende Schriften und Bücher lieferbar:

- Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Bolanden: Mennonitischer Geschichtsverein und Hamburg: Kümpers Verlag, 1998, 167 S., DM 16,80 (DM 24,80).
- Peter P. Klassen, Und ob ich schon wanderte ... Geschichten zur Geschichte der Wanderung und Flucht der Mennoniten von Preußen über Rußland nach Amerika, 1997, 320 S., DM 20,— (DM 20,—)
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., DM 40,— (DM 45,—)
- Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2, 1998, 458 S., DM 40,— (DM 45,—)
- Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 2: Begegnungen mit Indianern und Paraguayern, 1991, 376 S., DM 18,— (DM 24,—).
- Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil I: 1526 bis 1772. Neudruck 1994 (o. farb. Abb.), 500 S., DM 30,— (DM 35,—).

Bestellungen an Christel Schultz, Blumenweg 28, 63128 Dietzenbach, Telefon 0 60 74 - 4 61 46

Alle Preise zuzügl. Versandkosten; die Preise in Klammern gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel.

Bestellungen für

- Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, DM 320,— (420,— DM)
- Mennonitisches Lexikon, Band I bis IV, 1913 bis 1967, Nachdruck 1986, je Band DM 115,—, zusammen DM 460,—

sind an die Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden-Weierhof.

Alle Preise zuzügl. Versandkosten; die Preise in Klammern gelten für Nichtmitglieder und den Buchhandel.

Mennonitischer Geschichtsverein e. V.

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle. Anschrift: Am Hollerbrunnen 2a, D-67295 Bolanden-Weierhof, mennoforsch@t-online.de.
- 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 S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, D-79367 Weisweil.

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.

Mennonitische Geschichtsblätter

herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein e. V., Bolanden
ISSN 0342-1171

56. Jahrgang, 1999
ISBN 3-921881-12-9

Ladenpreis: 48,- DM
Abonnement: 35,- DM zzgl. Porto und Versand

Die Pflege der mennonitischen Familienforschung

- Die Erhaltung der Mennon-Karte, ihrer Einrichtung und der Mennon-Sammler-Gedenksätze in Alt-Hessenburg bei Bad Oedersee.

Mitgliedsbeiträge

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

Briefe beachten: Der Mitgliedsbeitrag ist kein Entgelt für die Mennonitischen Geschichtsblätter (MGB) und ist im Jahresanfang fällig. Die MGB erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Bankverbindung:

Konto Nr. 87781-677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 57)

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 S. Zerkel, Oberhausen, Str. 11, D-79367 Weisweil.

