

Mennonitische Geschichtsblätter

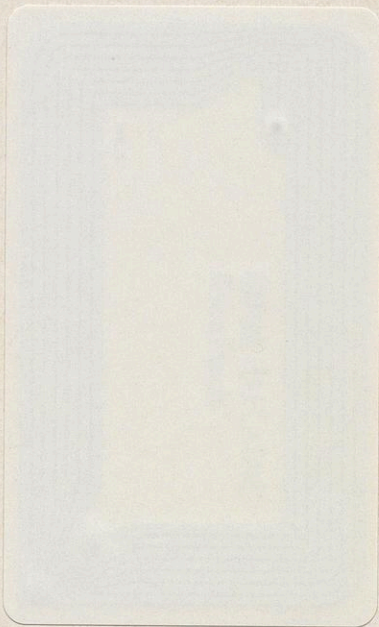
Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

Z A
• 2506

58. Jahrgang 2001



N12<516192859 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

58. Jahrgang 2001



Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFÜHRUNG

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

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Peter Burschel, Arbeitsstelle Historische Anthropologie, Universität Erfurt,
Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt; peter.burschel@uni-erfurt.de
Julia Hildebrandt, Sudetenlandstr. 30 a, 37085 Göttingen
Dr. Frank Konersmann, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie,
Universität Bielefeld, Postfach 10 01 31, D-33501 Bielefeld;
FKonersm@Geschichte.Uni-Bielefeld.de
Dr. Matthias H. Rauert, Am Schellbruch 40, D-23568 Lübeck;
kissmag@btk.pt.e.hu
John D. Roth, Goshen College, Goshen, IN 46526; johndr@goshen.edu
Martin Rothkegel, c/o IBTS, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ 164 00 Praha 6;
martin@ibts.cz
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg;
DLSlabaugh@t-online.de
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Canada; jms2@post.queensu.ca
Sabine Todt, Harmsenstr. 27, D-22763 Hamburg
Dr. Gary K. Waite, Dep. of History, University of New Brunswick, P. O. Box
4400, Fredericton, N. B., Canada E3B 5A3

HERAUSGEBER UND VERLAG: MENNONITISCHER GESCHICHTSVEREIN E. V.

1. Vorsitzender: Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg
DLSlabaugh@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de

Schriftführung: Christel Schultz, Meißener Str. 11, D-14612 Falkensee

Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Oberhausener Str. 11, D-79367 Weisweil;
raphael.zeisset@gmx.net



ZA 2506 - 58

Inhalt

- 5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 7 PETER BURSCHEL „Marterlieder“. Eine erfahrungsgeschichtliche Annäherung an die Martyrienkultur der Täufer im 16. Jahrhundert
- 37 MARTIN ROTHKEGEL Täufer und ehemalige Täufer in Znaim. Leonhard Freisleben, Wilhelm Reublin und die „Schweizer“ Gemeinde des Tischlers Balthasar
- 71 JOHN D. ROTH Pietismus und Täufertum – ein schwieriges Verhältnis
- 95 FRANK KONERSMANN Die Rolle mennonitischer Hofbesitzer in der Agrarmodernisierung der Pfalz, Rheinhessens und des nördlichen Oberrheins zwischen 1750 und 1850

400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona

- 115 JULIA HILDEBRANDT Bericht vom Jubiläum in Altona 2001
- 120 MATTHIAS H. RAUERT Zur Ausstellung im Altonaer Museum
- 129 DENNIS L. SLABAUGH Radikale in Altona. Zuflucht und Erneuerung 1650–1750
- 151 HANS-JÜRGEN GOERTZ Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos

Von neuen Büchern

- 171 SAMME ZIJLSTRA Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675 (J. M. Stayer)
- 175 Das Königreich der Täufer (M. Kobelt-Groch)
- 179 JOHN S. OYER “They harry the Good People Out of the Land” (H.-J. Goertz)
- 181 PETER MATHESON The Rhetoric of the Reformation (S. Todt)
- 184 PAUL GERHARD EBERLEIN Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld, der schlesische Reformator und seine Botschaft (H.-J. Goertz)
- 186 XAVIER VOIROL Sonnenberg (L. Hege, C. Wiebe)

Nachrufe

- 190 Heiko A. Oberman (H.-J. Goertz)
- 192 Samme Zijlstra (Gary K. Waite)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 194 „Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit“ (S. Todt)
- 195 GEO-Reportage über Mennoniten in Paraguay
- 195 Walter Klaassens „Anabaptism“ neu aufgelegt
- 196 Bibliographie zu Sprachforschungen erschienen
- 196 Ein neues Buch zur Zwingliforschung
- 197 Thomas-Müntzer-Gesellschaft gegründet (G. Vogler)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 199 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 27. Mai 2001
- 204 Einladung zur Mitgliederversammlung 2002 im Kraichgau
- 205 Lieferbare Bücher des Vereins
- 207 Kassenbericht 2000 (R. Zeisset)
- 208 Impressum

Zu dieser Nummer

Den Schwerpunkt dieser Geschichtsblätter bilden einige Beiträge, mit denen die Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im Mai 2001 an ihre Entstehung vor vierhundert Jahren erinnerte. Um 1600 kamen die ersten Mennoniten an die Elbe und konnten sich in dem Fischerdorf Altona und der Hansestadt Hamburg nach und nach festsetzen. Altona gehörte zur Herrschaft der Grafen von Schauenburg, die den Glaubensflüchtlingen aus den Niederlanden, vom Niederrhein, aus der Umgebung Lübecks und Oldesloes 1601 ein Privileg zur Ausübung ihrer Religion und ihres Berufs gewährten.

Julia Hildebrandt (Göttingen), die zu den Gästen der Jubiläumsfeierlichkeiten gehörte, hat darüber ausführlich und engagiert berichtet. Die Ausstellung, die in gründlicher Teamarbeit im Altonaer Museum arrangiert wurde, beschreibt Dr. Matthias Rauert, der gemeinsam mit Dr. h. c. Annelie Kümpers-Greve zu ihrem Gelingen beigetragen hat. Eröffnet wurde die Ausstellung mit einer Jubiläumsrede, die Prof. Hans-Jürgen Goertz hielt und für den Druck in den Mitteilungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte und in den Geschichtsblättern überarbeitet hat. Von den Vorträgen, die auf einem Symposium in der Katholischen Akademie gehalten wurden, hat Dr. Dennis L. Slabaugh seinen ebenfalls revidierten Beitrag über *Radikale in Altona* zur Verfügung gestellt. Es geht dabei nicht nur um die Mennoniten, sondern auch um andere radikale Gruppen, die in Altona Zuflucht fanden. Altona, bald zur Stadt aufgestiegen, war zu einem Nest von Radikalität geworden und zog vielerlei „Freigeister“ an. Anders als die Jubiläumsrede, die von den Schwierigkeiten der Mennoniten handelt, sich in die Gesellschaft zu integrieren, legt dieser Beitrag den Akzent auf die Erneuerungsimpulse, die das Leben der Radikalen bewegten.

Am Symposium hat auch der kanadische Autor der neuen Gemeindegeschichte, Dr. Michael Driedger, teilgenommen. Das Buch, das er zum Jubiläum beisteuerte, ist eine allgemein verständlich gehaltene Darstellung der vierhundertjährigen Gemeindegeschichte: *Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona*, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein, Bolanden-Weierhof 2001 (zu beziehen über den Mennonitischen Geschichtsverein (s. Lieferbare Bücher des Vereins, S. 205) oder über den Buchhandel (ISBN 3-921881-16-1). Das Buch ist aus seiner Dissertation hervorgegangen, die demnächst in England erscheinen wird. Damit hat Michael Driedger die Gemeindegeschichte, die Berend Carl Roosen 1886/87 veröffentlichte und die lange im Umlauf war, abgelöst.

Während des Jubiläums wurde oft an die Verfolgungs- und Märtyrergeschichte der Täufer und Mennoniten erinnert. Speziell mit der Martyriumskultur in der Frühen Neuzeit hat sich der Freiburger Historiker Dr. Peter Burschel in seiner Habilitationsschrift beschäftigt. Ein Kapitel daraus hat er uns dankenswerterweise zur Veröffentlichung anvertraut. Ebenso wurde in den Jubiläumsvorträgen gelegentlich auf die Begegnung von Mennoniten und Pietisten in Altona hingewiesen. Rege Beziehungen zum Pietismus unterhielten vor allem Mitglieder des Handelshauses Van der Smissen. Über das Verhältnis dieser beiden religiösen Gruppierungen zueinander, vor allem in der Pfalz, hat Prof. Dr. John D. Roth, Schriftleiter von *Mennonite Quarterly Review*, einen Aufsatz im *Jahrbuch Pietismus und Neuzeit* 1999 herausgebracht. Wir danken ihm, daß er uns erlaubt hat, seinen Beitrag ins Deutsche zu übersetzen und in den Geschichtsblättern zu veröffentlichen. John D. Roth war ebenfalls unter den Gästen des Hamburger Jubiläums und hat erneut sein waches Interesse an der Arbeit des Geschichtsvereins bekundet.

Hinzuweisen bleibt noch auf den Aufsatz von Dr. Frank Konersmann (Universität Bielefeld) über die Bedeutung der Mennoniten für die Landwirtschaft in der Pfalz und in Hessen und auf den archivalisch recherchierten Aufsatz von Dr. Martin Rothkegel, der im Oktober an der Prager Universität mit einer Dissertation über die *Nikolsburger Reformation 1526–1535* promoviert wurde und ein neues Bild von den täuferischen Anfängen in Mähren gezeichnet hat. In seinem Aufsatz geht M. Rothkegel dem Wirken Wilhelm Reublings als Lehrer im mährischen Znaim nach, nachdem dieser die Zürcher Landschaft und die Stadt Straßburg verlassen mußte und sich mit den Huterischen Brüdern in Austerlitz und dann auch in Auspitz überworfen hatte. Sein Wirken in Znaim war bisher wenig erforscht, ebenso die kleine Täufergemeinde, die sich dort gebildet hatte.

Die Schriftleitung

„Marterlieder“

*Eine erfahrungsgeschichtliche Annäherung
an die Martyriekultur der Täufer im 16. Jahrhundert*

Anläßlich einer Visitation am 30. Mai 1598 kam es ans Tageslicht. Hans Ankelin, der Sohn des Bürgermeisters von Urbach bei Stuttgart, hatte in einem „wiedertäuferischen Liederbuch“ gelesen, das aus dem Besitz eines „ausgetretenen“ Täufers und auch sonst überaus zweifelhaften Menschen stammte. Schlimmer noch: Er hatte ein Lied – den „Jörg Wagner“ – auswendig gelernt; und er hatte dieses Lied schließlich sogar lauthals gesungen, und zwar bei Nacht. Darüber hinaus aber sei er „nicht sektisch“, vermerkt das Visitationsprotokoll abschließend.¹ Obwohl das Protokoll offen läßt, aus welchem Liederbuch die Strophen stammten, die Hans Ankelin da verbotenerweise angestimmt hatte – übrigens ein seltenes Beispiel für die Liedrezeption vergleichsweise „kleiner Leute“ in der frühen Neuzeit² –, wird man davon ausgehen können, daß es der sogenannte *Ausbund* war, der in Urbach für Unruhe sorgte; kursierte doch das Lied, das die Geschichte Georg Wagners erzählt, der 1527 in München als Ketzer auf dem Scheiterhaufen starb und schon bald darauf als Täufer-Märtyrer Karriere machte,³ zum Zeitpunkt der Visitation in gedruckter Form wohl ausschließlich in diesem Liederbuch, dessen „Marterlieder“ im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen sollen.⁴

Obwohl kein Exemplar der frühesten Ausgabe der Sammlung erhalten geblieben ist, dürfte außer Frage stehen, daß der *Ausbund* erstmals im Laufe des Jahres 1570 oder zu Beginn des Jahres 1571 erschien. Denn zum einen fand die jüngste Hinrichtung, die alle späteren und nach Ausweis der „Vorreden“ in ihrem heroischen Grundbestand weitgehend unveränderten Drucke dokumentieren, am 24. Januar 1570 statt;⁵ und zum anderen wurde der *Ausbund* erstmals während des Frankenthaler Gesprächs erwähnt, das die reformierten Theologen des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz vom 28. Mai bis zum 19. Juni 1571 mit fünfzehn oberdeutschen Täufern führten.⁶ Die älteste bisher bekannte und erhaltene Ausgabe stammt aus dem Jahre 1583⁷ – aus ihr wird im folgenden zitiert –, wurde vermutlich in Köln gedruckt⁸ – in handlichem Sedezformat⁹ – und trägt den Titel „Außbund || Etlicher schöner || Christlicher Geseng / wie die || in der Gefengnuß zu Passaw im || Schloss von den Schweitzern / vnd || auch von andern rechtgläubigen || Christen hin vnd her ge= || dicht worden. || Allen vnd jeden Christen / || welcher

Religion sie auch seien / vnpar= || teilich vnd fast nützlich || zu brauchen.“¹⁰ Sie erschien in Europa bis 1838 in 14 Auflagen¹¹ und in Nordamerika zwischen 1742 und 1949 in mehr als 20, ohne daß sich größere Veränderungen feststellen lassen:¹² „It is undoubtedly the oldest hymnbook in continuous use in any Christian church anywhere in the world.“¹³

Der *Ausbund* besteht aus zwei Teilen. Der zweite (ältere) Teil umfaßt 51 Lieder, die ursprünglich ein eigenes Gesangbuch gebildet hatten.¹⁴ Zwischen 1535 und 1540 im Gefängnis des Passauer Schlosses von etwa 60 eingekerkerten süddeutschen Täufern, „Schweizer Brüdern“, wie sie sich selbst nannten, „gedicht vnd gesungen“¹⁵, wird man diese Lieder zusammenfassend als Bitt-, Klage-, Trost- und Loblieder klassifizieren dürfen.¹⁶ Lieder hingegen, die hier in Anlehnung an Ursula Lieseberg als „Martyrerlieder“ bezeichnet werden sollen: Lieder von Täufern über biblische, frühchristliche oder eben zeitgenössische Glaubenshelden,¹⁷ finden sich nicht unter ihnen¹⁸ – im Unterschied zum ersten (jüngeren) Teil, der insgesamt 80 Lieder präsentiert,¹⁹ von denen 23 Martyrerlieder im eben skizzierten Sinne sind.²⁰

Verzeichnis der Martyrerlieder des *Ausbund*

Das folgende Verzeichnis präsentiert die (leicht gekürzten) Liedüberschriften der Martyrerlieder des *Ausbund* von 1583 in der Reihenfolge des Abdrucks der Lieder mit den dazugehörigen Seitenzahlen, so daß Nachweise künftig auf die Angabe von Seite und Strophe beschränkt werden können. Da in deutschen Bibliotheken lediglich zwei Exemplare des *Ausbund* von 1583 nachgewiesen sind, verweist das Verzeichnis darüber hinaus auf den jeweiligen Abdruck in Bd. 3 und Bd. 5 von Philipp Wackernagels „Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts“ (Bd. 3: Hildesheim 1964 – Nachdruck der Ausgabe: Leipzig 1870; Bd. 5: Hildesheim 1964 – Nachdruck der Ausgabe: Leipzig 1877). Weitere Angaben zu den Liedern und ihren Protagonisten erscheinen jeweils „vor Ort“ – also dort, wo es der Gang der Untersuchung nahe legt oder sinnvoll erscheinen läßt.

Ein sehr schön vnd tröstlich Lied / von be= || ständigkeyt der lieben Christgläublaen / so sie || in allerley marter vmb Christi || willen bewiesen || haben, S. 9–26 (35 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Nr. 189, S. 150–154.

Ein Lobwirdige wunderthätige History / || auß dem andern Buch Machabeorum || am 7 Cap, S. 27–34 (15 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1067, S. 781–783.

Ein schöne History / die sich vnder Key= ll ser Valerio hat zugetragen / von einer Jung= ll frawen Pura genant / vnd einem Jüng= ll ling,
S. 51–56 (17 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1044, S. 737f.

Ein tröstlich Lied von fünf frommen / zu ll Anttorff auff einen tag verbrenndt, S. 56–59 (13 Str.).

Abdruck nur hier oder in anderen Ausgaben des *Ausbund*.

Ein schön Lied von Jörg Wagner / zu ll Mönchen verbrant / An 1527, S. 59–65 (27 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Nr. 517, S. 455f.

Deise [sic!] nachfolgende geschicht hat sich im ll jar 1550. zu Gendt vnd Lōuen begeben, S. 65–69 (13 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1078, S. 799f.

Ein schöne Histori von einer Jungfraw= ll en, S. 69–76 (38 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1077, S. 797–799.

Ein ander Lied von einem der wirt Jost genāt ll zu Cortrick verbrandt / Ann. 1553, S. 76–80 (20 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1084, S. 806f.

Diß hernachgetrückte Marterlied / ist ll von Hansen von Ambsterdam / welcher mit ll vil andern verraten / gefangen / vnd vmbracht ll worden, S. 81–87 (21 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1079, S. 800–802.

Ein ander Marterlied von einem alten ll mann von 87 jaren / vnd einem jungen / wel= ll che die warheit zu Amsterdam bezeugt, S. 88–93 (27 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1076, S. 796f.

Ein ander schön lied vnd wunderwirdige ll geschicht von zweyen weisbildern / bey welchē ll Gottes liebe über alle ding stārcker dan der todt ll gewesen, S. 93–108 (43 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1075, S. 792–796.

Ein ander Marterlied / von einem ge= ll nandt Peter / zu Gendt verbrandt / Ann. 1552, S. 114–118 (13 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1081, S. 803f.

Ein ander Marterlied / von siben Brü= || dern / auff einen tag zu Gmünd in Schwaben= || land bezeugt / Ann. 1529, S. 118–123 (17 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Nr. 542, S. 490f.

Ein ander Marterlied von Gothart von || Nunenberg vnd Peter Krämer, S. 123–129 (25 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1089, S. 816f.

Ein ander Marterlied von Jörg Laden || macher vnd Wilhelm von Kepfel, S. 130–138 (44 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1090, S. 811 f.

Ein ander Marterlied von einem Tho= || mas Drucker genandt / zu Cölln am Rhein be= || zeugt / Ann. 1557, S. 138–146 (25 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1086, S. 809f.

Ein ander Marterlied / von einem / ge= || nandt Mattheiß Zerfaß / zu Cölln gefangen / || mit der gemein verrhaten, S. 146–153 (22 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1095, S. 832f.

Ein ander Marterlied / von einer / ge= || nandt Maria, S. 154–157 (21 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1083, S. 805f.

Ein ander Marterlied von zwölf perso= || nen / auf einen tag zu Bruck an der Mawren || gericht, S. 158–162 (17 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, Nr. 525, S. 467f.

Ein ander marterlied von achtzehn per= || sonen / auff einen tag zu Saltzburg verbrent, S. 163–165 (8 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1072, S. 788.

Ein ander Marterlied von vier Perso= || nen zu Mastricht Ann. 1570 getödt, S. 165–178 (40 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1099, S. 841–844.

Ein ander Marterlied von einem christ= || lichen Ritter Algerius genandt / zu Rom jâ= || merlich verbrent / Anno 1557, S. 179–185 (20 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1045, S. 738–740.

Ein ander Liedt von Adrian vnd Corne=llis zu Leyden in Nederland
gericht / Ann. 1552, S. 238–241 (6 Str.).

Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 5, Nr. 1080, S. 802f.

„Differenzerfahrungen“ und Märtyrerlieder

Angesichts der Tatsache, daß jene radikal-evangelischen Gruppen, die man gemeinhin als „Täufer“ zusammenfaßt,²¹ seit ihrer Entstehung – und das heißt vereinfacht gesagt seit Beginn der Bauernunruhen²² – vehement verfolgt und in großer Zahl hingerichtet wurden:²³ in der Schweiz allein zwischen 1525 und 1539 über 70 Frauen und Männer,²⁴ im Reich ohne die verfolgungsintensiven nordwestdeutschen und niederländischen Territorien²⁵ im selben Zeitraum über 700,²⁶ erstaunt es nicht, in den Selbstzeugnissen dieser „Schafe Christi“ durchgängig auf ein Wahrnehmungs- und Deutungsmuster zu stoßen, das Brad S. Gregory als „martyrological mentality“ bezeichnet hat.²⁷ Flucht, Verfolgung, Gefangenschaft, Verhör, Folter, die Hinrichtung von Angehörigen, Freunden und Gemeindemitgliedern – diese Erfahrungen sind also nicht nur jenen „Marterliedern“ eingeschrieben, die im folgenden erstmals erfahrungsgeschichtlich entziffert werden sollen,²⁸ sondern auch allen anderen Liedern der Täufer;²⁹ von ihren Aussagen vor Gericht,³⁰ ihren Testamenten, Gefängnisbriefen, Bekenntnissen und „Ver-mahnungen“ an die Gemeinden ganz zu schweigen.³¹ Anders formuliert: Wer die Martyrienkultur der Täufer in den Blick nimmt, nimmt die Kultur der Täufer in den Blick³² und hat es dabei keineswegs nur mit Märtyrerliedern zu tun, so daß sich zuerst einmal die Frage stellt, warum gerade sie hier im Mittelpunkt stehen sollen.

Sieht man einmal davon ab, daß die Märtyrerlieder bislang vergleichsweise wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden haben, die über traditionell ausgerichtete, hymnologische Annäherungen hinausgehen würde,³³ ist zuerst einmal auf die unzweifelhaft erhebliche Popularität dieser Lieder hinzuweisen. So kursierten zum Beispiel vor allem die Märtyrerlieder auch als Liedflugschriften, die überdies in vielen Fällen illustriert waren,³⁴ wie etwa jene, die das Martyrium von Maria und Ursula van Beckum 1544 in Delden verbreiteten.³⁵ Gleichzeitig läßt sich festhalten, daß überproportional viele Märtyrerlieder handschriftlich überliefert sind.³⁶ Vergleicht man diese Lieder miteinander und schließlich mit jenen handschriftlich überlieferten Gesängen, die keine Martyrien dokumentieren, kann man darüber hinaus beobachten, daß die Märtyrerlieder fast durchgängig deutlich stärker „zersungen“ wurden als die übrigen Täuferlieder.³⁷ Während die Bitt-, Klage-, Trost- oder Loblieder in den handschriftlichen Liedersammlungen der Täufer immer

wieder weitgehend unverändert erscheinen, variieren die Märtyrerlieder von Handschrift zu Handschrift zumeist erheblich, etwa in der Zahl ihrer Strophen, was nach Ausweis der Hymnologie als vergleichsweise untrügliches Indiz dafür gelten darf, daß die Täufer sie häufiger sangen als ihre weniger blutigen Pendants.³⁸

Mehr noch: Wenn Hans Ankelin gerade den „Jörg Wagner“ anstimmte, dann mag das Zufall gewesen sein; dann mag der eingängige „Ton“ des Liedes den Ausschlag gegeben haben, der „Jörg-Wagner-Ton“; oder der hohe Bekanntheitsgrad des Märtyrers.³⁹ Wenn aber der katholische Pfarrer Christoph Erhard in seiner *Historia* von 1588 verwundert betont, daß die Täufer-Gruppe der Hutterer⁴⁰ „jhre versenckte vnnnd geprennte / jhre gestöckte vnnnd geplöckte vermeinte Martyrer / allzeit in ein Liedlein setzen / welches weder von heiligen Aposteln noch andern heiligen / Christlichen / Catholischen vnnnd Römischen rechten Martyrern / nit beschehen“⁴¹, dann bestätigt er, wenn auch polemisch, was wenige Jahre später der katholische Theologe und Täufer-Hasser Christoph Andreas Fischer nicht weniger polemisch in seinem *Hutterischen Widertauffer Taubenkobel* über den gesungenen Totenkult in dieser Märtyrergemeinschaft festhielt: „Obschon Dauid hat befohlen den Herrn zuloben mit gesang vnd allerley Instrumenten; ob schon Paulus hat vermanet den Herrn zuloben in Lobgesängern, ob schon die gantze Christenheit je vnd allzeit hat Psalmen vnd andere Gottseelige Lieder in der Kirchen hat gesungen, so verwerffen doch die Widertauffer solche Gesänger vnd singen lieber von jhren halbstährigen Spießgesellen, die ändtweder seyn gehenckt oder ertrenckt oder verbrent worden, Liedlein inn gar bulerischen Gesängen thonen.“⁴²

Wenn es Märtyrerlieder sind, die hier im Mittelpunkt stehen, dann aber auch noch aus einem anderen Grund: Märtyrerlieder sind – mehr als andere Täuferlieder – Bekenntnislieder. Gewiß, schon ein kurzer Blick in die verschiedenen Liedersammlungen der Täufer läßt erkennen, daß dieser Grundzug keineswegs gleichmäßig stark in Erscheinung tritt.⁴³ Ein Grundzug aber ist es.⁴⁴ Die Frauen und Männer, die da in den Tod gehen, lassen normalerweise keine Gelegenheit ungenutzt, ihren Glauben zu bekennen und stehen damit ihren lutherischen Leidensgefährten in den frühreformatorischen Flugschriften in nichts nach.⁴⁵ Hier wie dort scheinen jene, die aufschrieben, dramatisierten, kürzten, erweiterten und vertonten, was sie gesehen, in aller Regel aber wohl eher, was sie gehört oder gelesen hatten, davon überzeugt gewesen zu sein, daß sich kaum ein geeigneteres Medium der Katechese finden lasse als das Sterben – das gewaltsame Sterben zumal. Wenn es Märtyrerlieder sind, die hier im Mittelpunkt stehen, dann also auch deshalb, weil die-

se Lieder in besonderer Weise dazu geeignet zu sein scheinen, in den Blick zu bekommen, wie die Täufer (oder vorsichtiger: wie bestimmte Täufergruppen) versuchten, ihren extremen, ihren nicht zuletzt auch andauernden, immer wieder sich erneuernden kollektiven „Differenzerfahrungen“⁴⁶ – und das heißt vor allem: dem augenscheinlich erfolgreichen Wirken des Teufels in der „Welt“ – einen Sinn zu geben, um sie auf diese Weise verstehbar zu machen.

Da bereits darauf hingewiesen wurde, daß keineswegs nur die süddeutschen Täufer, die „Schweizer Brüder“, ihre Märtyrer besangen, also jene Täufer, die den *Ausbund* benutzten, schließt sich eine zweite Frage an: Warum sollen gerade die 23 „Marter-Gesenge“ dieses Liederbuches die folgende Annäherung tragen?

In der Tat: Alternativen hätte es gegeben. 1562 und 1563 erschien in zwei Teilen das erste Martyrologium der Täufer: das mennonitische *Het Offer des Heeren*,⁴⁷ das in den Niederlanden, aber auch im angrenzenden niederdeutschen Raum weite Verbreitung fand;⁴⁸ „a living book“⁴⁹, das bis 1599 elf Auflagen erreichte, die immer wieder verändert, zumeist ergänzt wurden.⁵⁰ Während der erste Teil vorwiegend Briefe von 32 Gefangenen an ihre Familien, Freunde und Gemeinden enthält, in aller Regel Bekenntnisse, Testamente und „Vermahnungen“,⁵¹ und erst seit der vierten Auflage von 1570 auch 29 Lieder, die sich jeweils an die Briefe anschließen,⁵² diente der zweite Teil von Anfang an ausschließlich als *Een Lietboecxken*. Er umfaßt 25 Lieder, von denen 24 Märtyrerlieder sind.⁵³ Im selben Jahr wie das *Lietboecxken* der niederländischen Mennoniten (möglicherweise auch ein oder zwei Jahre später) erschien das erste Liederbuch der Mennoniten in Deutschland: *Ein schon gesangbüchlein Geistlicher lieder*,⁵⁴ dessen drei Auflagen alles in allem 12 Märtyrerlieder präsentieren.⁵⁵ Und seit den späten siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts entstanden dann auch die ersten Liederhandschriften der Hutterer, in denen allein 37 Märtyrerlieder überliefert sind, die in Mähren verfaßt wurden,⁵⁶ also nicht aus den Sammlungen der Mennoniten oder Schweizer Brüder stammen wie viele andere „Marter-Gesenge“ dieser Gemeinschaft,⁵⁷ wobei sich bei den besonders sangesfreudigen Hutterern beobachten läßt, was auch für die anderen Täufergruppen gilt: Seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert brachten sie kaum noch neue Märtyrerlieder hervor und übernahmen auch keine fremden mehr in ihr Repertoire.⁵⁸ Die Zeit der blutigen Verfolgungen war endgültig vorbei.⁵⁹

Wenn die Wahl trotz der Alternativen, die ohnehin immer wieder vergleichend herangezogen werden, auf die 23 Märtyrerlieder des *Ausbund* fiel – alle Märtyrerlieder zu untersuchen, hätte den vorliegenden Rekonstruktio-

onsversuch schon rein quantitativ überfordert⁶⁰ –, dann vor allem aus einem Grund: Der *Ausbund* enthält neun Märtyrerlieder, die aus *Het Offer des Heeren* stammen und allesamt sehr freie, vielfach veränderte, zumeist ergänzte „Übertragungen“ aus dem Niederländischen von ein und derselben anonymen Hand sind, möglicherweise der Hand des ebenfalls anonymen Kompilators.⁶¹ Das aber bedeutet: Im Unterschied zu den anderen Liederbüchern der Täufer erlaubt es der *Ausbund*, der überdies vier Märtyrerlieder aus der Feder von Schweizer Brüdern präsentiert, die in die Sammlungen der Hutterer eingingen,⁶² und schließlich auch zumindest zwei „Marter-Gesänge“ hutterischer Provenienz umfaßt.⁶³ Lied-Metamorphosen in den Blick zu nehmen, die das Martyrium als höchst flexibles Medium von Integrations- und Desintegrationsstrategien zu erkennen geben.

Eine Welt, in der es ums Ganze geht

Wie schon Martin Luthers „Ein neues Lied wir heben an“, der Prototyp evangelischer Märtyrerlieddichtung, ja, ihr zukunftsweisendes Modell,⁶⁴ sind auch die „Marter-Gesenge“ des *Ausbund* und der anderen Liedersammlungen der Täufer unmittelbar oder zumindest kurz nach den Ereignissen entstanden, die sie dramatisieren.⁶⁵ Auch sie haben als „geistliche Lieder“⁶⁶ den didaktischen Stil und die Baustuktur der erzählenden, historisch-dokumentarischen Ereignis- und Zeitungslieder übernommen,⁶⁷ was ihren oft recht stereotypen Aufbau erklärt. Nach Anfangsstrophen, die zumeist volksliedhafte Züge aufweisen,⁶⁸ folgt das Märtyrerschicksal, das sich in immer gleichen Stationen des Leidens vollzieht: in Gefangennahme und Haft; in Verhör und Disputation; in der Folter dann zumeist; in der Gerichtsverhandlung; im Urteil; im Gang zum Schafott; schließlich in der Hinrichtung selbst.⁶⁹ Wunder – vor, während und vor allem nach der Hinrichtung – ereignen sich nur in den Märtyrerliedern der Hutterer, dafür aber in vielfältigen Variationen.⁷⁰ Allein die Lieder der Hutterer präsentieren darüber hinaus regelmäßig doxologische Schlußformeln.⁷¹ Die Lieder der Schweizer Brüder und Mennoniten dagegen schließen zumeist uneinheitlich. Ein Gotteslob ist selten.⁷²

Wie die lutherischen Glaubenshelden der frühreformatorischen Flugschriften lassen auch die Täuferinnen und Täufer der untersuchten Märtyrerlieder – obwohl allesamt theologische Autodidakten,⁷³ ohne höhere Ämter oder größere Prominenz⁷⁴ – keine Gelegenheit aus, das Wort zu ergreifen,⁷⁵ zu predigen⁷⁶ (oder es zumindest zu versuchen)⁷⁷ und nicht zuletzt auch ihren Glauben zu bekennen.⁷⁸ Wie ihre Vorgänger stellen sie das geistliche und weltliche Personal, das da anklagt, höhnt, droht, erpreßt und nichts lieber als

einen Widerruf hören würde, theologisch immer wieder bloß,⁷⁹ wobei die Frauen den Männern in nichts nachstehen, wenn man einmal von ihrer Zahl absieht,⁸⁰ ja, diese sogar noch übertreffen, allen voran Elisabeth Dirks⁸¹ und Maria und Ursula van Beckum.⁸² Denn daran wollen die Märtyrerlieder keinen Zweifel lassen: Jene „einfeltigen stim“⁸³, die sich in ihnen Gehör verschaffen, sind die Stimmen der „fromen heiligen Christen“⁸⁴, der „Heiligen Gottes“⁸⁵, der „Heiligen schar“⁸⁶, der „schar / Die Christo ist verwante“⁸⁷, der „Schäflein“⁸⁸ und „Schlachtschaffe“⁸⁹, Stimmen der Sanftmut, der Liebe und der Wahrheit.⁹⁰ Wie ihre Vorgänger gehen auch die Täufer häufig singend,⁹¹ zumeist fröhlich,⁹² immer wieder lachend,⁹³ auf jeden Fall aber „ritterlich“⁹⁴, „mennlich“⁹⁵, „keck“⁹⁶, „dapffer“⁹⁷, „gehertzt“⁹⁸, „stark“⁹⁹, „feste“¹⁰⁰ und bedend¹⁰¹ in den Tod.¹⁰² Wie ihre Vorgänger vergeben auch sie ihren Spöttern, Folterern und Richtern.¹⁰³ Auch sie finden noch die Kraft, ihren Familien, Freunden, ja, selbst ihren Peinigern Trost zu spenden.¹⁰⁴ Kurz: Wie ihre Vorgänger wissen auch sie, was zu tun ist, wenn Heilige leiden und sterben.

Wie die Welt der Märtyrerflugschriften ist auch die Welt der Märtyrerlieder eine eschatologisch gedeutete und dramatisierte Welt, in der das „Apostolisch heer“¹⁰⁵, das „Himmels heer“¹⁰⁶ dem „bösen hauff“¹⁰⁷ gegenübersteht: „Deß Widerchristen hauffen“¹⁰⁸; eine Welt, in der die „schar Der ausserwehlten frommen“¹⁰⁹ und die „grosse rott“¹¹⁰, die „geistloß rott“¹¹¹ miteinander um die Vormacht kämpfen; eine Welt also, in der es ums Ganze geht. Drastischer aber als die Märtyrerflugschriften der Lutheraner demonstrieren die Märtyrerlieder der Täufer, was es heißt, in dieser Welt zu den „Schafen“ zu gehören, indem sie immer wieder die Leiden der Gequälten vor Augen führen, ihre körperlichen Qualen zumal, indem sie vor allem immer wieder (und in dichten Nahaufnahmen) beschreiben, wie die Gefangenen gefoltert werden, damit sie widerrufen oder auch die Namen von Glaubensbrüdern und Glaubensschwestern preisgeben.¹¹² Das Lied über das Ende der niederländischen Mennonitin Elisabeth Dirks zum Beispiel räumt der Folter ein Drittel seines Textes ein und läßt dabei keine Phase der Tortur unerwähnt. Nachdem das „Mägdelein von glidern zart / ll lieblich / schön / vnd von guter art“¹¹³ einen Widerruf verweigert hat und allen Drohungen zum Trotz auch nicht dazu zu bewegen ist, dem Rat von Leeuwarden weitere Täufer zu nennen, die in der Stadt leben, werden ihr Daumenschrauben angelegt:

Die Finger man jr klemmen thet /
 Daß sie dran solchen schmerzen hett /
 Daß jr durch disen grossen zwang
 Das blut zun Negeln ausser sprang.¹¹⁴

Als Elisabeth glaubt, den Schmerz nicht länger ertragen zu können, wendet sie sich an Gott:

Sie thet es Gott im Himmel klagn /
Die pein kann ich nit länger tragen /
Thu mir O Herr hilff vnd beistand /
Behüte mich vor schmach vnd schand.¹¹⁵

Die Ratsherren sehen sich am Ziel und fordern die Täuferin rasch noch einmal nachdrücklich auf, ihren „fehl“ zu bekennen.¹¹⁶ Elisabeth aber verharrt im Gebet und spürt, wie ihr neue Kraft zuwächst. Der Schmerz der Folter läßt nach.¹¹⁷ Die Ratsherren lassen die Folter noch einmal verschärfen. Die Henker legen Elisabeth Beinschrauben an. Ihre Bitte, sie nicht zu entblößen, bleibt ungehört.¹¹⁸ Sie wird ohnmächtig,¹¹⁹ kommt aber schon bald wieder zu sich. Noch einmal versuchen die Ratsherren, sie zu einem Widerruf zu bewegen. Sie aber bleibt standhaft:

Daß sie noch kam zu jrer krafft /
Vnd sprach zu jnen vnzaghafft /
Ich lebe noch vnd bin nit todt.
Sie sprachen / nun bekendt vor Gott /

Daß jr gejrrt / vnd widerspricht /
Weil jr noch gnad erlangen mögt.
Da sprach sie / Jch beger durch Gott
Das zu versiegeln mit dem Todt.¹²⁰

Fragt man, warum die Märtyrerlieder das Quälen des Körpers – und das bedeutet auch hier keineswegs zuletzt: das Quälen der Seele¹²¹ – so raumgreifend wie detailversessen darstellen, liegt es zuerst einmal nahe, diese Lieder als Medien der Imagination und damit auch der meditativen Antizipation von Schmerz zu verstehen,¹²² die letztlich seiner asketisch-spirituellen Überwindung dient.¹²³ Hinzu kommt, daß die Inszenierung der Folter in besonderer Weise dazu geeignet ist, einmal mehr die Perfidie der Welt vor Augen zu führen,¹²⁴ was im Falle der Marter Ursulas van Essen in der Entlarvung des geistlichen Drahtziehers übermäßiger Grausamkeit kulminiert:

Knüpfen sach man jr hände
 Zusammen binden fest /
 Dahinden an dem ende
 Der Hencker hielt das letzt /
 Vnd hat sie von daniden
 Der Erden auffgetöst /
 Jr das Hembd auffgeschnitten /
 Vnd jhren Rück entblößt.

Vnd geisselt sie vnmissig /
 Jst das nit grosse klag?
 Mit Ruten überflüssig /
 Zweimal auff einen tag.
 Man sagt von disem speite /
 Der disen rhat so gab /
 Das war ein Jesuite /
 Der sie wolt führen ab.¹²⁵

Gleichzeitig aber fällt auf, daß die Täufer, die doch ausnahmslos freudig und erwartungsvoll in den Tod gehen, das Quälen ihrer Körper im Unterschied zu vielen Legendenheiligen¹²⁶ keineswegs verzückt oder selbstvergessen, ja, nicht einmal gelassen ertragen, so standhaft sie auch letztlich bleiben¹²⁷. Im Gegenteil. Wie Elisabeth Dirks: „Sie thet es Gott im Himmel klagn / Die pein kann ich nit länger tragen / Thu mir O Herr hilff vnd beistand / Behüte mich vor schmach vnd schand“¹²⁸, zweifeln auch Ursula van Essen: „Es wer schwerlich zu tragen“¹²⁹, ihre Leidensgenossin „Treingen“: „Da rieff sie offenkündlich / O Herr wolst mir beystahn“¹³⁰ und selbst Adrian: „Als ob kein Gott im Himmel sey“¹³¹, ganz offensichtlich daran, ob sie durchstehen können, was ihnen angetan wird, und legen damit die Vermutung nahe, daß die ausgedehnte Dramatisierung von physischer Gewalt in den Märtyrerliedern noch eine weitere Funktion hat: Indem die Lieder keinen Zweifel daran lassen, daß die Folter ihre Opfer körperlich und seelisch erreicht, daß die Märtyrer ihren Weg in den Tod also zumindest zeitweilig diesseits menschlicher Schmerzerfahrung gehen, demonstrieren sie jenes Prinzip der Leidensbereitschaft – der „lijdzaamheid“, „lijdsamkeit“ oder „lydsaemkeit“ der niederländischen Täuferakten¹³² –, das als notwendige Bedingung für die „imitatio Christi“ die Ethik aller Täufergruppen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmt und damit zugleich auch die Praxis der Wehr- und Gewaltlosigkeit der Gemeinden begründet.¹³³

Mehr noch: Indem die Märtyrerlieder keinen Zweifel an den Qualen ihrer Protagonistinnen und Protagonisten lassen und damit unmißverständlich zu erkennen geben, daß Taufe und Kreuz zusammengehören¹³⁴ – ein Deutungsmuster, das die Aussagen gefangener Täufer beherrscht¹³⁵ und bezeichnenderweise immer wieder auch polemische Reaktionen evangelischer wie katholischer Theologen provozierte¹³⁶ – verbürgen, ja, garantieren sie die Wahrheit der Lehre, die in ihnen bekannt wird. Die radikale Demonstration des Prinzips der „lijdzaamheid“ offenbart jenen, die da auswendig lernen, singen oder zuhören, einen fundamentalen Sinnzusammenhang, den nur der Tod beglaubigen kann.

Theologische Grenzgänge

Welche Lehre aber ist es, die in den „Marterliedern“ des *Ausbund* bekannt und unwiderlegbar beglaubigt wird? Was heißt es, wenn der anonyme Kompilator in seiner Vorrede betont, daß die Lieder, die er präsentiert, „nit einerley Religion“ seien?¹³⁷ Kurz: Wohin lenkt der *Ausbund* jene, die ihn benutzen – und wie?

Ruft man sich in Erinnerung, daß der *Ausbund* das Gesangbuch der schon traditionell „stillen“ süddeutschen Täufer war, und führt man sich zudem die Entwicklung des niederdeutschen und niederländischen Täufertums seit der mennonitischen Wende in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts vor Augen,¹³⁸ einer Wende, mit der alle aggressiven, alle chiliastischen, alle radikalen sozialen und politischen Visionen und Utopien des „melchioritischen“ Täufertums¹³⁹ fast vollständig verdrängt wurden,¹⁴⁰ die 1534/1535 das Täuferreich in Münster ermöglicht, begleitet und schließlich bestimmt hatten,¹⁴¹ dann kann es nicht erstaunen, daß die Protagonisten der Märtyrerlieder ausschließlich rigoros leidenswillige „Schafe Christi“ sind, die nichts bekennen, was den Boden separatistischer Heiligungsvorstellungen verlassen würde.¹⁴² Gewiß: Wirft man einen Blick auf die übrigen „Gesenge“ des *Ausbund*, so ist ein Lied auszumachen, das vorgibt, das Testament jener Anna Jansz für ihren Sohn zu sein,¹⁴³ die wohl im März 1534 (zu Beginn der rasch ausstrahlenden Täuferherrschaft in Münster)¹⁴⁴ in Brielle in den Niederlanden getauft und am 24. Januar 1539 in Rotterdam ertränkt wurde¹⁴⁵ – und die nicht nur Anhängerin des charismatischen Menno-Konkurrenten David Joris gewesen ist,¹⁴⁶ sondern gemeinhin auch als Verfasserin des rachedurstigen „Posaunenliedes“ gilt.¹⁴⁷ Doch sucht man in jenem gereimten Testament des *Ausbund*, das eine poetische Entschärfung des ohnehin schon moderaten, erstmals in *Het Offer des Heeren* abgedruckten¹⁴⁸ Testaments der einstigen Radikalen von anderer Hand darstellt,¹⁴⁹ militant-apokalyptische Züge ver-

geblich,¹⁵⁰ so daß festgehalten werden kann: Wer die Märtyrerlieder des *Ausbund* in den Blick nimmt, hat es auch mit einer Variante der literarischen Organisation des Vergessens zu tun,¹⁵¹ mit dem Versuch „geregelter Erinnerung“¹⁵².

Was aber wird nun in den Verhör-Inszenierungen der „Marterlieder“ konkret „dogmatisch“ zur Sprache gebracht? Wie nicht anders zu erwarten, fragen die Inquisitoren ihre Opfer fast durchgängig zuerst einmal, ob sie sich hätten „wiedertaufen“ lassen,¹⁵³ was jene nicht weniger durchgängig und entschieden verneinen, um im selben Atemzug die Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe als einzig „rechte“ Taufe zu verteidigen.¹⁵⁴ So heißt es etwa in dem Lied über Elisabeth Dirks:

Sie sprach / ich bin nach Christi lehr
Ein mal getauft / nit weiter mehr /
Auff meinn bekandten Glauben fein /
Wie es nach Gottes wort soll sein.¹⁵⁵

Oder in jenem, das Maria und Ursula van Beckum gewidmet ist:

O nein / ein Tauff wir kennen /
Sprachen sie alle beyd /
Thut man jn anders nennen /
Jst vns gewißlich leyd /
Der gläubig leßt sich wäschen
Ein mal nach Christi wort /
Hellt sich vor kat vnd Eschen¹⁵⁶
Sein licht wirt nit erleschen /
Ob er schon würd ermort.

Die nun hond angezogen
Christum nach seiner lehr /
Ob sie vor hond betrogen /
Thun sie es nimmermehr /
Die hond einn Tauff empfangen /
Der jn vor Christo gilt /
Wie hoch der feind thut brangen /
Jst es also ergangen /
Wie fast man es jetzt schildt.¹⁵⁷

Oder auch in dem „Marterlied“ über Thomas von Imbroich, nach seinem Beruf „Drucker“ genannt, der im März 1558 in Köln enthauptet wurde.¹⁵⁸

Jch achts vor keinen irthmb [sic!] nicht /
Wie wir leben vnd lehren /
Jch wird dan mit de Schrifft bericht /
Den wil ich mich bekehren.
Die Schrifft sagt nichts vom Kindertauff /
Hab nicht dauon gelesen /
Die im tauff werden gnommen auff /
Die sind gläubig gewesen.¹⁵⁹

So fest der Schweizer Bruder Thomas von Imbroich bis zu dieser Aussage auf jenem „dogmatischen“ Boden steht, der allen Täufern gemein war – denn selbstverständlich wird man getauft, weil man glaubt, und nicht umgekehrt¹⁶⁰ –, so unzweideutig verläßt er diesen Boden in der folgenden Strophe:

Es ist ein Bad der widergeburdt /
Ein Bund eins guten gewissens /
Der alt mensch gantz ernewert würd /
Dauon die Kindt nichts wissen /
Er wascht die sünd nit ab im fleisch /
Die wir von Adam erben.
Wer gtaufft wirt wies die Schrifft erheyscht /
Der muß der Sünd absterben.¹⁶¹

Was Thomas von Imbroich da zu Protokoll gibt, ist ein Bekenntnis zur Wirksamkeit der Erbsünde. Die „Existenz“ der Erbsünde aber wurde von den süddeutschen Täufern im Unterschied zu den Mennoniten vehement bestritten,¹⁶² so daß sich die Frage stellt, warum ein Schweizer Bruder so nachdrücklich von der Sünde spricht, die „wir von Adam erben“.¹⁶³ Angesichts der Tatsache, daß der „Marter-Gesang“ über Thomas von Imbroich eine Übersetzung aus dem Niederländischen ist, scheint die Antwort auf der Hand zu liegen: weil der mennonitische Verfasser des Liedes es so wollte.¹⁶⁴ Warum aber hat der Übersetzer nicht wieder rückgängig gemacht, was der Verfasser bekennen ließ? Warum hat der verantwortliche Compiler nicht eingegriffen? Führt man sich vor Augen, daß der gesamte *Ausbund* lediglich ein Lied des virtuellen Täuferpoeten Sigmund Bosch enthält¹⁶⁵ – und zwar noch nicht einmal ein blutbeglaubigtes Märtyrerlied –, in welchem mehr oder weniger ne-

benbei die monophysitische Christologie der Mennoniten kritisiert wird,¹⁶⁶ das theologische Konfliktfeld zwischen den niederländischen Täufern und den Schweizer Brüdern par excellence,¹⁶⁷ dann wird man festhalten dürfen: weil der *Ausbund* ein Buch des Ausgleichs sein sollte, oder doch zumindest ein Buch, das die mikrokonfessionellen Gräben im Täufertum der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht noch vertieft.¹⁶⁸

Nimmt man das zweite Sakrament in den Blick, nach welchem die Inquisitoren in den Verhör-Inszenierungen der Märtyrerlieder des *Ausbund* fast durchgängig fragen, das Abendmahl,¹⁶⁹ so lassen sich nicht weniger als drei „übertragene“ Lieder ausmachen, in denen die Abendmahlslehre dogmatisch im Zentrum steht und auch quantitativ vor der Taufe rangiert, obwohl sie in den niederländischen „Originalen“ nur am Rande erwähnt wird. Während Maria und Ursula van Beckum in *Het Offer des Heeren* auf die Frage der Inquisitoren, „oft sy int Sacrament ll Oock eten Godt geheele“, lediglich antworten: „Vant Auontmael houden wy vele“¹⁷⁰, ziehen sie im *Ausbund* in sechs Strophen alle theologischen Register, die zu ziehen sind, wenn es gilt, den Opfercharakter der Messe, die Lehre von der Transsubstantiation und die Realpräsenz Christi in den Elementen Brot und Wein unmißverständlich zurückzuweisen und gleichzeitig das Abendmahl als reines Gedächtnismahl zu konstituieren, das der Vergewisserung des Glaubens dienen soll:¹⁷¹

Ein ander frag auch ware /
Ob sie im Sacrament
Auch Christum essen gare?
Darauff habens bekennt/
Wir können Gott nit essen /
Er ist ins Himmels thron /
Wir sind nit so vermessen /
Daß wir sein göttlich wesen
Solten vor ein spott hon.

Als ob wir Gott selbst haben
In vnserm eygnen gwalt /
Richten nach dem Buchstaben /
Obs schon Gott nit gefalt /
Vnd wider sein wort fichtet /
Noch muß es anders sein.
Vil ding man darzu dichtet /
Wie vns Christus berichtet /
So ist is nur ein schein.

S. Paulus nennt ein Brote /
Christus ein Testament /
Damit des Herren Todte
Von vns werde bekendt /
Durch dise ding eingraben
In unsers Herten grund
Mit geistlichen Buchstaben /
Daß wir den leib schon haben
Durch den glauben all stundt.

Es ist ein geistlich speisen
Vnd ein geistlich geschrift /
Die vns thut vnderweisen /
Vnd vnser Herten trifft.
Gleich wie ein testamente /
Allein zeugt von dem gut /
Das dem Erben ernente /
Darzu er dan bekendte /
Vnd jm benügen thut.

Ob er schon noch thut warten
Auff das versprochen gut /
Thut er nach glaubens arte /
Vnd hat einn guten muth
Als hett ers schon empfangen /
So wol frewt jn die gab /
Er wartet mit verlangen
Biß die zeit ist vergangen /
Daß auffhöret der Glaub.

Aber die liebe bleibet /
Vnd herschet auch allein /
Die Hoffnung auch vertreibet /
So jetzt kompt überein
Mit den geistlichen kräften /
So stets vns wohnen bey /
Vnd vns zusammen hefften
In geistlichen geschefften /
Auff daß es ein leib sey¹⁷².

Die fünf Täufer, die 1551 in Antwerpen verbrannt wurden, haben in *Het Offer des Heeren* zwei Zeilen, um ihre Vorstellungen vom Abendmahl zu artikulieren,¹⁷³ im *Ausbund* zwei Strophen.¹⁷⁴ Und Elisabeth Dirks schließlich erhält statt ursprünglich einer Strophe¹⁷⁵ drei Strophen zum Thema „Meß vnd Sacrament“.¹⁷⁶

Wie ist diese Abendmahlseuphorie des *Ausbund* zu erklären? Da sich Schweizer Brüder und Mennoniten in der Frage des Abendmahls einig waren¹⁷⁷ und auch die Hutterer, deren Märtyrerlieder „dogmatisch“ meist wenig zu bieten haben,¹⁷⁸ das Abendmahl wie ihre süd- und niederdeutschen Brüder und Schwestern feierten,¹⁷⁹ wird man davon ausgehen dürfen, daß die angeführten Erweiterungen des Übersetzers, die „frei“ sind, also keineswegs auf Quellenrecherchen zurückgehen,¹⁸⁰ nicht oder doch zumindest nicht in erster Linie auf eine innerkonfessionelle Harmonisierung abzielten. Naheliegender scheint es vielmehr zu sein, daß die Abendmahlslehre deshalb so stark akzentuiert wurde, weil die Reformierten sie akzeptieren konnten, erschien doch der *Ausbund* genau zu einem Zeitpunkt, als die Zeichen wieder einmal auf Verständigung standen,¹⁸¹ möglicherweise sogar kurz nach dem 10. April 1571, als sich fünfzehn Schweizer Brüder anschickten, einem Ausschreiben Friedrichs III. von der Pfalz nachzukommen, um an jenem bereits erwähnten Frankenthaler Gespräch teilzunehmen,¹⁸² dessen „Protokoll“ die Übereinstimmung zwischen Calvinisten und Täufern in der Frage des Abendmahls unmißverständlich dokumentiert.¹⁸³ Daß es dem Kurfürsten und seinen Theologen in dieser bis auf die Abendmahlsfrage vollständig gescheiterten Disputation mehr um Bekehrung als um Verständigung ging¹⁸⁴ und daß weder Mennoniten noch Hutterer der Einladung Folge leisteten, die freies Geleit garantierte, nimmt dieser Vermutung nichts von ihrer Wahrscheinlichkeit.¹⁸⁵ Kurzum: Die Martyrien der „Marterlieder“ des *Ausbund* waren weder allein Medien der radikalen Absonderung von der „Welt“, in der nebenbei bemerkt die Perfidie, der „falsche Schein“ der Lutheraner längst ebenso erfolgreich wütete wie die Perfidie der Katholiken,¹⁸⁶ noch ausschließlich Medien der innerkonfessionellen Strukturierung sozialer Amnesie, das heißt Medien der „geregelter Erinnerung“, sondern auch und vielleicht sogar in erster Linie Medien der inner- und interkonfessionellen Integration. Sicherlich, die konfessionalisierte und sich weiter konfessionalisierende Welt der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts setzte radikal-biblizistischen Gruppen wie den Täufern besonders enge Grenzen religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Kooperation: nach „innen“ wie nach „außen“. Doch wirft der Blick in die Märtyrerlieder des *Ausbund*, in ein Katecheseinstrument, das ja gerade auch die „einfachen“ Täufer erreichen sollte und erreichte, erneut die

Frage auf, ob diese Grenzen nicht zumindest partiell doch flexibler, durchlässiger und damit praxisorientierter gewesen sein könnten, als es die Ergebnisse einer Täuferforschung nahelegen, die immer noch recht kopflastig ist und theologische Grenzziehungen gemeinhin deutlicher zu markieren pflegt als theologische Grenzgänge.¹⁸⁷

Opfer und Gericht

Angesichts der starken Akzentuierung des Abendmahls in den Märtyrerliedern des *Ausbund* könnte es verwundern, daß der „Bann“¹⁸⁸ in ihnen kaum eine Rolle spielt,¹⁸⁹ der ja dazu dienen sollte, die Reinheit der Mahlgemeinschaft und damit der Kirchengemeinschaft zu garantieren.¹⁹⁰ Da die Bannpraxis in den einzelnen Täufergruppen aber unterschiedlich strikt gehandhabt wurde und immer wieder Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen gab, bis hin zu Spaltungen,¹⁹¹ wird man auch hier davon ausgehen können, daß dieses konfliktträchtige Thema bewußt vermieden werden sollte; ganz davon abgesehen, daß sich das Interesse der Inquisitoren am sozialen Innenleben der Täufergemeinden in Grenzen gehalten haben dürfte. Daß auch der „Eid“ in den Märtyrerliedern des *Ausbund* keine große Rolle spielt,¹⁹² wird ebenfalls auf seine traditionelle Konfliktträchtigkeit zurückzuführen sein;¹⁹³ und daß die Lehre von der „Gütergemeinschaft“,¹⁹⁴ die aus den Märtyrerliedern der Hutterer nicht wegzudenken ist,¹⁹⁵ in den „Marter-Gesengen“ der eigentumsorientierten Schweizer Brüder überhaupt keine Erwähnung findet, liegt ohnehin auf der Hand.¹⁹⁶

Im Unterschied zum „Bann“, der die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft sicherstellen sollte und das wohl radikalste Disziplinierungs- und damit Verchristlichungsinstrument war, das den Täufergruppen zur Verfügung stand, hat jene Verpflichtung, die der glaubende und getaufte Christ in der Abendmahlsgemeinschaft immer wieder eingeht,¹⁹⁷ in den Märtyrerliedern des *Ausbund* ihren festen Platz: die Verpflichtung zur Liebe,¹⁹⁸ zur Nächstenliebe, nicht zuletzt zur Feindesliebe.¹⁹⁹ Denn es ist die Liebe, die „alle ding auff Erdt“ überwindet, die „Hell vnd todt“ weichen läßt,²⁰⁰ die noch über dem Glauben steht²⁰¹ und die selbst dann bleibt, wenn der Glaube „auffhöret“, wie es in dem Lied über Maria und Ursula van Beckum heißt.²⁰² Indem das Abendmahl den Christen aber in die Pflicht der Liebe nimmt, nimmt es ihn, sobald „die prob“ ansteht,²⁰³ auch in die Pflicht der Leidensnachfolge, in die Pflicht, aus dem „Kelch deß Herrn“ zu trinken und sein Leben „wie ein Lamb“²⁰⁴ hinzugeben: zu „opfern“, wie es in fast allen Märtyrerliedern des *Ausbund* heißt.²⁰⁵ Ob jene christlichen Heiligen, die in den großen spätantiken Verfolgungen ihr Ende fanden – nach Ausweis der Lie-

der mehr oder weniger durchgängig Prototäufer – oder jene, die eben erst hingerichtet worden waren: sie alle „opfferten ... jren leib“²⁰⁶, um den „Himmel zu ererben“²⁰⁷, „Opfferten Gott / in jrer not / || Jhr Seel vnd leiblichs leben“²⁰⁸, opfferten ihr „vnschuldigh Blut“²⁰⁹, gaben „Zweyfache opffer“: „Das sind geistlich vnd weltlich werck“²¹⁰, verließen „weib kindt vnd gut / || Zu letzt jr eygen fleisch vnd bluth || Jn die schantz haben geben“, um „Dem Herrn ein Opffer“ zu werden,²¹¹ waren „zum Opffer ... breit“²¹², wurden „recht Priester“: „Vnd bringen das recht opffer dir / || Vnd komen von der Erden“²¹³, wurden „Brandtopffer“²¹⁴, wurden zum „Reuchwerck vnsers Herren“²¹⁵. Denn die Liebe, die das Abendmahl als Gedächtnis des Leidens Christi hervorbringt und immer wieder erneuert, „treibt“ den Christen zum Opfer,²¹⁶ zum reinen „Verherrlichungsopfer“,²¹⁷ in dessen Vollzug eine gemeinschaftsstiftende Kraft freigesetzt und verfügbar wird,²¹⁸ deren Träger die vergossenen Tränen sind, die zum Samen werden,²¹⁹ deren Träger aber vor allem das Blut ist, das, „außgeseet ins land“, Frucht bringt „guter massen“²²⁰. Anders formuliert: Die Gemeinschaft, die der *Ausbund* konstituiert, die Gemeinschaft, die in der Taufe „versiegelt“²²¹ und im Abendmahl stets aufs Neue als „communio sanctorum“ formiert wird,²²² ist eine „Opfergemeinschaft“ par excellence; und das heißt vor allem: eine Gemeinschaft, die jedem einzelnen, um mit Max Weber zu sprechen, die „Empfindung eines Sinnes und einer Weihe des Todes“ bietet.²²³

Der Tod seiner Heiligen aber ist bekanntlich nicht das letzte Wort Gottes, auch daran lassen die Märtyrerlieder des *Ausbund* keinen Zweifel: Dem Opfer der „Frommen“ wird das Gericht Gottes folgen.²²⁴ Die Täufer mögen ihren Peinigern vergeben: „Für jhre feind sie bitten thund / || Das hat man wol gesehen || Jn jhrer todes stundt“²²⁵; sie mögen auf Rache verzichten: „Begeren wir gar keiner Rach“²²⁶; sie mögen Gott bitten: „Wolst jnn kein strenger Richter seyn“²²⁷. Christus aber wird „an dem jüngsten tage / || Wenn er das gricht einführt“²²⁸ und die „Schaf wol von den Böcken“ trennt,²²⁹ keine Rücksicht nehmen. Er wird alle „verfluchen“, die ihm „sein ehr“ stahlen.²³⁰ Er wird unbarmherzig Rache üben²³¹ und jene, die seine „gnadenzeit“ trotz aller Warnungen²³² ungenutzt verstreichen ließen, „mit grossem gwald“ strafen, ja, mit aller Macht in die Hölle stoßen.²³³ Seine „Haußgenossen“ aber dürfen sich freuen. Denn auch das verheißen die Märtyrerlieder des *Ausbund*: So gnadenlos Christus die Feinde des Evangeliums verdammt – die Täufer wird er aus „grossem leyd / in ewig frewd“ führen.²³⁴

Damit schließt sich der Kreis. Führen die Märtyrerlieder mit dieser Verheißung doch zum Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen zurück, indem sie unmißverständlich zu verstehen geben, worin der letzte Sinn von

Verfolgung, Gefangenschaft, Folter und Hinrichtung der „Schafe Christi“ liegt: Wer sich im Gedächtnis des Leidens Christi in die Pflicht der Liebe und damit in die Pflicht der Leidensnachfolge nimmt, kann sicher sein, daß seine eigenen „Differenzerfahrungen“ Zeichen der Gewißheit sind, am Ende zu den Auserwählten zu gehören. Das Wirken des Teufels in der Welt mag erfolgreich scheinen. Doch auch der Teufel tut nur die Arbeit des Herrn.

1 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. 1, Teil 2: Herzogtum Württemberg, bearb. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, Nr. 990, S. 708; Nr. 991, S. 725. **2** Vgl. Robert W. Scribner, Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen?, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 13), Stuttgart 1981, S. 65–76, hier S. 69f. **3** Daß Georg Wagner aller Wahrscheinlichkeit nach gar kein Täufer war und auch in die lutherischen Kalender und Martyrologien Aufnahme fand, tat dieser Karriere keinen Abbruch. Johann Loserth und Harold S. Bender, Wagner, Georg, in: The Mennonite Encyclopedia, hg. von Harold S. Bender und C. Henry Smith, Bd. 4, Scottdale/Pennsylvania 1959, S. 869. **4** Rosella Reimer Duerksen, Anabaptist Hymnody of the Sixteenth Century. A Study of Its Marked Individuality Coupled with a Dependence upon Contemporary Secular and Sacred Musical Style and Form, Diss. theol. Union Theological Seminary, New York 1956 (masch.), S. 38. **5** Es handelt sich um die Verbrennung von „Arndt“ und „Ursel“ (van Essen), „Ermgen“ und „Treingen“ in Maastricht. **6** Das „Protocoll“ des Gesprächs, das 1571 in Heidelberg erschien, verzeichnet folgende Stellungnahme des Wortführers der Reformierten Petrus Dathenus: „Dann in dem außbund, oder geistlichem Liederbuch seind gar vil gefährlicher reden, da durch die einfeltigen auff dem wohn vnd Opinion von der gerechtmachung der Werck leichtlich köndten geführt werden, Deren man jhnen darnach etlich wirdt lesen lassen vnd anzeigen“ (S. 575). **7** So verbreitet der *Ausbund* von 1583 in süddeutschen Täuferkreisen in der frühen Neuzeit gewesen zu sein scheint – seine „Überlebenschancen“ waren gering. So lassen sich in Deutschland nur noch zwei Exemplare nachweisen: das eine in der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart und das andere in der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Signatur:

P.o.germ. 59 m). **8** Rudolf Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer*. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte, Nieuwkoop 1965 (Nachdruck der Ausgabe: Berlin 1903), S. 153. **9** Seine Höhe beträgt lediglich 15 cm, seine Tiefe 10 cm und seine Rückenbreite 6 cm. **10** Abdruck des „Jörg Wagner“, der zugleich das erste „Martyrlied“ der Täufer ist: S. 59–65. – Abdruck des Liedes über das Martyrium von „Arndt“, „Ursel“, „Ermgen“ und „Treingen“ am 24. Januar 1570 in Maastricht: S. 165–178. – Vgl. darüber hinaus das Verzeichnis der Martyrlieder des *Ausbund* in diesem Aufsatz. **11** Die Ausgabe von 1838 bezeichnenderweise in Basel (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek in München: P.o.germ. 59 n). **12** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 118ff.; Christian Hege, *Ausbund*, in: *Mennonitisches Lexikon*, hg. von Christian Hege und Christian Neff, Bd. 1, Frankfurt am Main und Weierhof/Pfalz 1913, S. 97f.; die ältere Forschung vorsichtig korrigierend, vor allem aber ergänzend: Nelson P. Springer, *The Editions of the Ausbund*, in: Paul M. Yoder u. a. (Hgg.), *Four Hundred Years with the Ausbund*, Scottdale/Pennsylvania 1964, S. 32ff. – Bei den Old Order Amish und den Hutterischen Brüdern dient der *Ausbund* bis in die Gegenwart als Gesangbuch. Rolf Wilhelm Brednich, *Beharrung und Wandel im Liedgut der hutterischen Brüder*. Ein Beitrag zur empirischen Hymnologie, in: *Jahrbuch für Volksliedforschung* 26 (1981), S. 44–60, hier S. 58. **13** Robert Friedmann, *Ausbund*, in: *The Mennonite Encyclopedia*, Bd. 1, hg. von Cornelius Krahn und Melvin Gingerich, Scottdale/Pennsylvania 1969, S. 191f., hier S. 191. **14** Da die Bezeichnung *Ausbund* im Titel dieses Gesangbuches fehlt, von dem nur noch ein Exemplar existiert, in der Mennoniten-Bibliothek des Goshen College in Indiana, kann man davon ausgehen, daß es nicht das Gesangbuch war, das auf dem Frankenthaler Gespräch erwähnt wurde. **15** So der Titel dieses – 345 Seiten umfassenden – Teils, der vollständig lautet: „ETLICHE SEHR SCHÖNE || Christliche Gesenge / wie die selbigen zu || Passaw / von den Schweitzerbrüdern / in der || Gefengnuß im Schloß / durch Gottes || gnad gedicht vnd gesungen || worden“. – Zu den „Schweizer Brüdern“: James M. Stayer, *Die Schweizer Brüder*. Versuch einer historischen Definition, in: *MGBI* 34 (NF 29) (1977), S. 7–34. **16** Eine erste „definitorische“ Orientierung ermöglichen: Harold S. Bender, *The Hymnology of the Anabaptists*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 31 (1957), S. 5–10; N. van der Zijpp, *The Hymnology of the Mennonites in the Netherlands*, in: ebd., S. 11–15; Victor G. Doerksen, *The Anabaptist Martyr Ballad*, in: ebd. 51 (1977), S. 5–21. **17** In anderen Worten: Lieder von Täufer-Märtyrern werden hier und im folgenden – im Unterschied zur älteren Forschung – nur dann als Martyrlieder bezeichnet, wenn sie ein Martyrium präsentieren. Ursula Lieseberg, *Studien zum Martyrlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur 1233), Frankfurt am Main u. a. 1991, S. 15ff; vgl. auch dies., *Die primären Martyrlieder der Schweizer Brüder, Mennoniten und Hutterer im 16. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde* 36 (1993), S. 107–131, hier S. 107ff. **18** So auch Lieseberg, *Studien zum Martyrlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 24. **19** *Außbund* – im folgenden ausschließlich Kürzel für den ersten Teil des Liederbuches –, S. 1–432. **20** Vgl. über das folgende Verzeichnis hinaus auch: Lieseberg, *Studien zum Martyrlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 273–299, die auch weiterführende Literaturhinweise zu den einzelnen Liedern und den Martyrien bietet. **21** Zur Problematik der typologischen Verwendung dieser Selbstbezeichnung vgl. hier nur in aller Kürze: Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 20), München 1993, S. 85f.; instruktiv in diesem Zu-

sammenhang auch: Klaus Deppermann, Werner O. Packull und James M. Stayer, *From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), S. 83–122. **22** Grundlegend: James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (McGill-Queen's Studies in the History of Religion), Montreal 1991. **23** Zusammenfassend zu den politischen, rechtlichen und theologischen Hintergründen der Täufer-Verfolgungen: Hans-Jürgen Goertz, *Ketzer, Aufrührer und Märtyrer. Der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer*, in: *MGBI* 36 (NF 31) (1979), S. 7–26 sowie ders., *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1988, S. 121ff. **24** Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972, S. 370, 437 (Appendix D: Statistics on the Execution of Anabaptists), der immer wieder auf das Problem hoher „Dunkelziffern“ hinweist. **25** Hier fehlt es bislang noch an Untersuchungen, die präzise Aussagen erlauben würden. – Vgl. aber: William Monter, *Heresy Executions in Reformation Europe, 1520–1565*, in: Ole Peter Grell und Robert W. Scribner (Hgg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, S. 48–64. **26** Clasen, *Anabaptism* (wie Anm. 24), S. 370, 437. **27** Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Harvard Historical Studies 134), Cambridge/Massachusetts und London 1999, S. 207. **28** Zu den theoretischen bzw. methodischen Hintergründen eines solchen Vorgehens und seiner Nähe zur „Historischen Anthropologie“ vgl.: Jochen Martin, *Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 33 (1994), S. 35–46; Peter Burschel, *Das Eigene und das Fremde. Zur anthropologischen Entzifferung diplomatischer Texte*, in: Alexander Koller (Hg.), *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturbereichsforschung* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 87), Tübingen 1998, S. 260–271; Peter Burschel, *Männliche Tode – weibliche Tode. Zur Anthropologie des Martyriums in der frühen Neuzeit*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 50 (1999), S. 75–97; und jetzt auch: Hans Medick, *Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie*, in: *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* 9 (2001), S. 78–92. **29** Dazu immer noch grundlegend: Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8); pointiert: Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit*, Tübingen 1987, S. 236. – Um hier nur ein besonders eindrückliches Beispiel zu nennen: „Ein schön lied von Lenhart Schöner / zu || Rotenburg am Jhn verbrendt / An. 1528“. *Außbund*, S. 189–193 (11 Str.). **30** Beispiele: Elsa Bernhofer-Pippert, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 96), Münster 1967, insbesondere S. 146ff. **31** Vgl. Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 20), Leipzig 1938; Brad S. Gregory, *Weisen die Todesvorbereitungen von Täufermartyrern geschlechtsspezifische Merkmale auf?*, in: *MGBI* 54 (1997), S. 52–60 – sowie demnächst: Nicole Grochowina, *Von Opfern zu Heiligen. Martyrien von täuferischen Männern und Frauen im 16. Jahrhundert*, in: Peter Burschel und Anne Conrad (Hgg.), *Vorbild – Inbild – Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive*. **32** Dazu nach wie vor grundlegend: Ethelbert Stauffer, *Martyrtheologie und Täuferbewegung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933), S. 545–598. **33** Ein Tatbestand, der auch auf die akribische und vor allem gattungstheoretisch weiterführende Disserta-

tion von Ursula Lieseberg zutrifft. – Unter den wenigen einschlägigen Arbeiten, die kommunikations- oder konfessionsgeschichtliche Perspektiven eröffnen, sind hervorzuheben: Rosella Reimer Duerksen, *Doctrinal Implications in Sixteenth Century Anabaptist Hymnody*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 35 (1961), S. 38–49; Rolf Wilhelm Brednich, *Erziehung durch Gesang. Zur Funktion von Zeitungsliedern bei den Hutterern*, in: *Jahrbuch für Volksliedforschung* 27/28 (1982/1983) (Festschrift für Lutz Röhrich zum 60. Geburtstag), S. 109–133; ders., *Hutterische Liedtraditionen des 17. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Brückner u. a. (Hgg.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Teil 2 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 589–600. **34** Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 77, 91 und passim. **35** Ein Beispiel: „Ein schön new Lied / von || zweien Junckfrawen vom Adel“, eine undatierte Flugschrift, die vier Blatt umfaßt, von Christoph Gutknecht in Nürnberg gedruckt wurde und die beiden verschwägerten Protagonistinnen als bekränzte und betende Bekennerinnen zeigt. Das einzige erhaltene Original der Flugschrift befindet sich im British Museum: 11522. de. 5. Das Deutsche Volksliedarchiv in Freiburg im Breisgau verfügt über eine Mikrofilm-Kopie: DVA Bl 6046. – Zu den beiden Märtyrerinnen selbst: John S. Oyer, Maria and Ursula van Beckum, in: C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert Hecht (Hgg.), *Profiles of Anabaptist Women. Sixteenth-Century Reforming Pioneers* (Studies in Women and Religion/Études sur les femmes et la religion 3), Waterloo/Ontario 1996, S. 352–358. **36** Zusammenfassend: Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 22, 28ff. und passim. **37** Dazu am Beispiel des „Jörg Wagner“: ebd., S. 69ff. – und darüber hinaus etwa S. 75, 107ff. und passim. **38** Reimer Duerksen, *Anabaptist Hymnody* (wie Anm. 4), S. 38. **39** Ausführlich zum „Jörg-Wagner-Ton“: Ernst Sommer, *Die Melodien der alten deutschen Täufer-Lieder I*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 17 (1972), S. 100–164, hier S. 141. **40** Zu diesen Täufern, die – zumeist aus Oberdeutschland und Österreich stammend – seit den späten zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts unter dem Druck der zunehmenden Täufer-Verfolgungen vor allem in Tirol nach Mähren geflohen waren, wo sie auf „Bruderhöfen“ in strenger Gütergemeinschaft lebten und sich nach dem Tod ihres Führers Jacob Hutter bzw. Huter 1536 in aller Regel als „Hutterer“ oder „Huterer“ oder auch als „Hutterische Brüder“ oder „Huterische Brüder“ bezeichneten, an dieser Stelle nur: Lydia Müller, *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 142), Leipzig 1927; John W. Bennett, *Hutterian Brethren. The Agricultural Economy and Social Organization of a Communal People*, Stanford 1967; Bodo Hildebrand, *Erziehung zur Gemeinschaft. Geschichte und Gegenwart des Erziehungswesens der Hutterer* (Forum Sozialgeschichte 5), Pfaffenweiler 1993; und: Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore und London 1995. **41** „Gründliche kurtz verfaßte Historia. || Von Münsterischen Wi= || dertauffern: vnd wie die Hutterischen Brüder || so auch billich Wiedertauffer genent werden / im Lößlichen || Marggraffthumb Mähren / deren vber die sibentzehen tausent sein || sollen / gedachten Münsterischen in vilen ähnhlich / || gleichformig vnd mit zustimet sein.“ [München: Adam Berg 1588], Bl. 34. **42** Ingolstadt 1607. – Zitiert nach: Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. III. **43** Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 163, 165. **44** In diesem Sinne bereits Wolkan: *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), vor allem S. 130f.; vgl. auch Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 53ff. und pas-

sim. **45** Dazu demnächst ausführlich das Kapitel „Schöne Passionen. Wort und Blut“ in meiner noch ungedruckten Habilitationsschrift „Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit“. **46** Zu diesem Begriff: Lutz Niethammer, Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität. Ideologie, Infrastruktur und Gedächtnis in der Zeitgeschichte, in: Matthias Werner (Hg.), *Identität und Geschichte* (Jenaer Beiträge zur Geschichte 1), Weimar 1997, S. 175–203, hier S. 195f.

47 Eine erste Einordnung dieser Schrift ermöglicht: T. Alberda-van der Zijpp, *Het Offer des Heeren. Geloof en getuigenis van de martelaren*, in: S. Groenveld u. a. (Hgg.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530–1980*, Zutphen 1981, S. 46–61. – Zu den „Mennoniten“: Hans-Jürgen Goertz, *Menno Simons/Mennoniten*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller, Bd. 22, Berlin und New York 1992, S. 444–457. – Zu Menno Simons: Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561)* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 35), Neukirchen-Vluyn 1973. **48** Bert Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort. Een bijdrage tot de kennis van de zestiende eeuwse Schriftuurlijke lyriek*, Hiversum 1993, insbesondere Kapitel VII. **49** Gregory, *Salvation at Stake* (wie Anm. 27), S. 232. **50** Dazu ausführlich: ebd., S. 219ff. – mit einem Überblick über die Auflagen (S. 236). **51** Grochowina, *Von Opfern zu Heiligen* (wie Anm. 31).

52 Ein Tatbestand, der dazu beitrug, daß gerade diese Auflage kritisch ediert wurde, die darüber hinaus erstmals beide Teile in einem Band präsentierte: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, hg. von Samuel Cramer und Fredrik Pijper, Bd. 2: *Het Offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen)*, bearb. von Samuel Cramer, Den Haag 1904 (*Het Offer des Heeren*: S. 51–486).

53 Ebd., S. 499–663. – Vgl. auch: Philipp Wackernagel (Hg.), *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert* (Beiträge zur niederländischen Hymnologie 1), Nieuwkoop 1965 (Nachdruck der Ausgabe: Frankfurt am Main 1867).

54 Ausführlich zu diesem – allem Anschein nach vergleichsweise wenig benutzten – Liederbuch: Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 25ff. **55** Ebd., S. 95ff. – Während die erste Auflage mit einiger Sicherheit zwischen 1563 und 1565 erschien, kann die zweite nicht früher als 1570 gedruckt worden sein; für das Erscheinen der dritten Auflage läßt sich der Zeitraum von 1589 bis 1593 wahrscheinlich machen: ebd., S. 26. **56** Ebd., S. 107ff. (Kurzüberblick: S. 273–299); vgl. auch: Robert Friedmann (unter Mitarbeit von Adolf Mais), *Die Schriften der huterischen Täufergemeinden. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667* (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 86), Wien 1965, S. 62 – und: Robert Friedmann, Peter Riedemann: *Early Anabaptist Leader*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 44 (1970), S. 5–44, hier S. 14ff. **57** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 43f.; Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 107ff.

58 Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 11, 248ff. **59** Clasen, *Anabaptism* (wie Anm. 24), S. 437 (Appendix D).

60 Vgl. dazu Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 12. **61** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 130f.

62 Frühe Lieder aus den Jahren 1527, 1528 und 1529. Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 69, 107f. **63** Ebd., S. 80, 95.

64 Rolf Wilhelm Brednich, *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Bd. 1:

Abhandlung (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 55), Baden-Baden 1974, S. 81ff., 108; Pa-trice Veit, Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers. Eine thematische und se-mantische Untersuchung (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 120. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte), Stuttgart 1986, S. 72ff.

65 Reimer Duerksen, Anabaptist Hymnody (wie Anm. 4), S. 199; Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 14f. und passim.

66 Zu diesem Gattungsbegriff: Brednich, Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts, Bd. 1 (wie Anm. 64), S. 99. **67** Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 53ff.

68 Beispiele: Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer (wie Anm. 8), S. 108, 150f., 253ff. und passim. **69** Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 152ff.

70 Von „Naturwun- dern“ über „Verwandlungswunder“ bis hin zu „Immunitätswundern“, „Befreiungswun- dern“ und „Strafwundern“: ebd., S. 192ff. **71** Reimer Duerksen, Anabaptist Hymnody (wie Anm. 4), S. 183f.

72 Zusammenfassend: Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 210f. **73** Vergeblich etwa sucht man unter ihnen theologische „Schwergewichte“ wie Michael Sattler, Balthasar Hubmaier oder Lud- wig Hätzer, deren Prozesse und Hinrichtungen (Sattler am 20. Mai 1527 in Rottenburg am Neckar, Hubmaier am 10. März 1528 in Wien, Hätzer am 4. Februar 1529 in Konstanz) durchaus in Flugschriften verbreitet wurden.

74 Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer (wie Anm. 8), S. 26ff.; Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 67. **75** Allen voran Jörg Wagner, von dem es etwa in der 24. Strophe seines Liedes heißt: „Er redt daß manchen ||-wunder“. Außbund, S. 64.

76 Wie zum Beispiel Gotthard von Nonnenberg, der 1558 gemeinsam mit Peter Kremer in Winneck hingerichtet wurde: ebd., S. 127 (Str. 10): „Da fieng Gotthard zu sprechen an ...“ **77** Wie die Täuferin Treingen 1570 in Maastricht. Ebd., S. 177 (Str. 36).

78 Besonders publikumswirksam einmal mehr Jörg Wagner. Ebd., S. 64 (Str. 23).

79 Zusammenfassend: Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhun- dert (wie Anm. 17), S. 159ff., 212ff. **80** In den 20 „aktuellen“ Märtyrerliedern stehen 10 Märtyrerinnen – neben den bereits erwähnten fünf Frauen noch drei namenlose Täu- ferinnen, die 1528 in Bruck an der Mur ertränkt wurden (Außbund, S. 158–162), Elisabeth Dirks, die 1549 in Leeuwarden das gleiche Schicksal erlitt (ebd., S. 69–76), und Maria, die 1552 in Montjoie starb (ebd., S. 154–157) – 54 Märtyrern gegenüber, was einem Anteil von nicht einmal 16 % entspricht. Einen Vergleich mit täuferischen Martyrologien ermöglicht:

John Klassen, Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs, in: The Menno- nite Quarterly Review 60 (1986), S. 548–571, hier S. 549. **81** Außbund, insbesondere S. 73 (Str. 11f.), wo die niederländische Mennonitin ihr Abendmahlsverständnis darlegt.

82 Zur Taufe etwa: ebd., S. 99 (Str. 17); zum Abendmahl: ebd., S. 99f. (Str. 19–22). – Vgl. darüber hinaus: ebd., S. 93 (Str. 2). – Zusammenfassend zur Einordnung dieses Befundes mit der einschlägigen Literatur: Nicole Grochowina, Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung, in: Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Re- formation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeit- alter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999, S. 95–113. **83** Außbund, S. 117 (Str. 10). –

Zur Forderung und Praxis der Täufer, den Sinn der Schrift (durch einen Vergleich der „dunklen“ mit den „klaren“ Stellen) „einfältig“ zu erfassen und „einfältig“ wiederzugeben, vgl. etwa: Walter Klaassen, Speaking in Simplicity: Balthasar Hubmaier, in: The Menno-

nite Quarterly Review 40 (1966), S. 139–147; zusammenfassend: Goertz, Die Täufer (wie Anm. 23), S. 55ff. **84** Außbund, S. 15 (Str. 13). – Zum Heiligkeitsbegriff der Täufer, der, wie es scheint, ausschließlich als Kollektivbezeichnung verwendet wurde, im Unterschied zu den Lutheranern also nicht einzelne Glaubensheldinnen und -helden bezeichnete: Gary K. Waite, Dopers anticlericalisme en lekenheiligheid. Doperse heiligen en de status van heiligheid in de Nederlanden, in: Doopsgezinde Bijdragen 25 (1999), S. 65–85.

85 Außbund, S. 137 (Str. 41). **86** Ebd., S. 140 (Str. 5). **87** Ebd., S. 181 (Str. 8).

88 Ebd., S. 76 (Str. 37) – um nur ein Beispiel von vielen zu nennen. **89** Ebd., S. 117 (Str. 9). – Weitere Beispiele, die sich leicht vermehren ließen: ebd., S. 151 (Str. 16) („Schlachtschaf“) sowie: S. 174 (Str. 27) („Schlachtschäflein“). **90** Vgl. auch Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 212ff. **91** Außbund, S. 58 (Str. 10); S. 156 (Str. 12); S. 238 (Str. 2). **92** Eine Auswahl: ebd., S. 88 (Str. 4); S. 89 (Str. 6 und 8); S. 172 (Str. 22); S. 175 (Str. 30); S. 176 (Str. 32). **93** Etwa: ebd., S. 86 (Str. 18); S. 90 (Str. 11); S. 161 (Str. 13). **94** Aus der Fülle der Beispiele: ebd., S. 127 (Str. 10); S. 185 (Str. 19 und Str. 20). – Zum Zusammenhang von „Ritter“-Metaphorik und Wahrheitsanspruch in der Reformationszeit: Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung (wie Anm. 32), S. 577; dazu auch: Uwe Schellinger, Sigmund Bosch, Täuferpoet von Friesenheim: Zur Lebens- und Gedankenwelt eines Unbekannten, in: Die Ortenau. Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Mittelbaden 1993, S. 220–260, hier S. 247ff. **95** Außbund, S. 174 (Str. 26) – hier als Attribut für Ursula van Essen; vgl. darüber hinaus auch: ebd., S. 32 (Str. 11).

96 Ebd., S. 65 (Str. 2). **97** Ebd., S. 76 (Str. 38). **98** Ebd., S. 238 (Str. 2).

99 Ebd., S. 129 (Str. 25). **100** Ebd., S. 115 (Str. 3). **101** Ebd., S. 74 (Str. 28).

102 Wie ihre Vorgänger richten auch sie im Moment ihres Todes auffallend häufig die Augen gen Himmel. Ein Beispiel: ebd., S. 151 (Str. 16). **103** Vgl. nur ebd., S. 120 (Str. 7).

104 Ein Beispiel: ebd., S. 161 (Str. 11). **105** Ebd., S. 12 (Str. 7). **106** Ebd., S. 180 (Str. 4). **107** Ebd., S. 65 (Str. 1). **108** Ebd., S. 165 (Str. 7). **109** Ebd., S. 185 (Str. 20); vgl. auch ebd., S. 240 (Str. 5) und S. 241 (Str. 6). **110** Ebd., S. 178 (Str. 39). **111** Ebd., S. 184 (Str. 16).

112 Vgl. etwa die Darstellung der Marter des Menoniten Adrian 1552 in Leiden: ebd., S. 239f. (Str. 4). – Daß die Lieder hier durchaus die gängige Praxis inszenieren, zeigt exemplarisch: Gottfried Seebass, Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 51), Wiesbaden 1992, S. 213–230, hier vor allem S. 222, 226ff. – Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch: Peter Schmidt, Tortur als Routine. Zur Theorie und Praxis der römischen Inquisition in der frühen Neuzeit, in: Peter Burschel u. a. (Hgg.), Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter, Köln u. a. 2000, S. 201–215. **113** Außbund, S. 69 (Str. 1).

114 Ebd., S. 74 (Str. 25). **115** Ebd., S. 74 (Str. 26). **116** Ebd., S. 74 (Str. 27).

117 Ebd., S. 74 (Str. 28f.). **118** Zur erzwungenen und öffentlich bzw. halb-öffentlich inszenierten Entblößung als Verletzung der Integrität des weiblichen Körpers und damit der weiblichen Ehre: Gerhild Scholz Williams, Blutzeugen: Autorität und Ehre in de Braghts 'Bloody Theatre or Martyrs Mirror', in: Sibylle Backmann u. a. (Hgg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen (Colloquia Augustana 8), Berlin 1998, S. 270–287, hier S. 279. **119** Wie auch „Treingen“ 1570 in Maastricht: Außbund, S. 171 (Str. 18). **120** Ebd., S. 75 (Str. 33–35). **121** Vgl. ebd., S. 169 (Str. 12).

122 In diesem Sinne auch Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 1 (wie Anm. 29), S. 242f. **123** Auch zu diesem Problemkomplex demnächst ausführlich in meiner Habili-

tationsschrift (Anm. 45). **124** Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 172. **125** Außbund, S. 170 (Str. 15f.). **126** Beispiele: Albert Schirmeister, Folter und Heiligung in der Legenda Aurea. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte, in: Burschel u. a. (Hgg.), Das Quälen des Körpers (wie Anm. 112), S. 133–149. **127** Vgl. dazu auch David B. Morris, Geschichte des Schmerzes, Frankfurt am Main und Leipzig 1994, S. 176ff. – sowie: Wolfgang Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt am Main 1996, S. 68f. (mit Anm. 3). **128** Außbund, S. 74 (Str. 26). **129** Ebd., S. 169 (Str. 13). **130** Ebd., S. 171 (Str. 19). **131** Ebd., S. 240 (Str. 4). **132** Grochowina, Von Opfern zu Heiligen (wie Anm. 31). **133** Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung (wie Anm. 32), S. 592f.; Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons' (wie Anm. 47), S. 140ff.; vgl. auch: James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2. Aufl., Lawrence/Kansas 1976, S. 309ff. – und: Stephen B. Boyd, Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 12), Durham 1992, S. 25ff. **134** Vgl. hier nur zusammenfassend: John H. Yoder, Sendung und Auftrag der Gemeinde, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten (Die Kirchen der Welt 8), Stuttgart 1971, S. 109–127, hier S. 121ff. **135** So etwa die Aussage von Adam Angersbach vom 11. November 1531 in Vacha über den Führer der hessischen Täufer Melchior Rinck. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. 4: Wiedertäuferakten 1527–1626, bearb. von Günther Franz (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 11), Marburg 1951, Nr. 17 B, S. 42–47, hier S. 44. **136** Beispiele: Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner, Bd. 2: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer, bearb. von Robert Stupperich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 32), Münster 1980; sowie: Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner, Bd. 3: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer, bearb. von Robert Stupperich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 32), Münster 1983 (jeweils passim). **137** Außbund, S. 2 (Bleistiftpaginierung). **138** Prägnant: Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 21), S. 32f. **139** Vgl. zu dieser Variante des Täufertums, die auf den Kürschner Melchior Hoffman (um 1500–1543) zurückgeht, vor allem die grundlegende Arbeit von Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979. **140** Albert F. Mellink, Das niederländisch-westfälische Täufertum im 16. Jahrhundert, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 206–222, hier S. 214ff.; James M. Stayer, Davidite vs. Mennonite, in: The Mennonite Quarterly Review 58 (1984), S. 459–476; John A. Derksen, Melchiorites after Melchior Hoffman in Strasbourg, in: The Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 336–350. **141** Die wichtigste Literatur zu dieser Entwicklung verzeichnet jetzt: Barbara Rommé (Hg.), Das Königreich der Täufer, 2 Bde., Münster 2000, hier Bd. 2: Die münsterischen Täufer im Spiegel der Nachwelt, S. 212ff. **142** In diesem Sinne auch Lieseberg, Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert (wie Anm. 17), S. 165ff. **143** „Ein ander Marterlied von einem weibe || sampt jrem Sohn / welche zu Rotterdam jhren || Abscheid gethan“. Außbund, S. 108–114 (22 Str.). **144** Albert F. Mellink, The Mutual Relations between the Munster Anabaptists and the Netherlands, in: Archiv für Reformationsgeschichte 50 (1959), S. 16–33. **145** Werner O. Packull, Anna Jansz of Rotterdam, a Historical Investigation of an Early Anabaptist Heroine, in: Archiv für Reformationsgeschichte 78 (1987), S. 147–173, hier S. 149f.

146 Grundlegend zu David Joris (1501–1556): Gary K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543*, Waterloo/Ontario 1990. **147** Packull, Anna Jansz of Rotterdam (wie Anm. 145), S. 151ff. **148** Het Offer des Heeren (wie Anm. 52), S. 70–75. **149** Packull, Anna Jansz of Rotterdam (wie Anm. 145), S. 169. **150** Zusammenfassend zu dieser Metamorphose auch: ders., Anna Jansz of Rotterdam, in: Snyder und Huebert Hecht (Hgg.), *Profiles of Anabaptist Women* (wie Anm. 35), S. 336–351.

151 Dazu immer noch grundlegend: Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, S. 11ff. – Vgl. auch Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann und Dietrich Harth (Hgg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main 1993, S. 289–304, hier S. 299ff. und Peter Burschel, *Das Schreckliche ist nichts als des Schönen Abganz. Eine passionierte Geschichte frühneuzeitlicher Passionen*: Brad Stephan Gregory schildert Martern aller Art, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 177 (2. August 2000), S. 50. **152** Jens Kulenkampff, Notiz über die Begriffe „Monument“ und „Lebenswelt“, in: Aleida Assmann und Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt am Main 1991, S. 26–33, hier S. 28.

153 Eine Frage, die zumeist mit einer zweiten korrespondiert – der Frage nach dem „wann“. Ein Beispiel: Außbund, S. 66 (Str. 3). **154** Zusammenfassend zu den Tauf-Lehren der Täufer: Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 23), S. 76ff.

155 Außbund, S. 72 (Str. 17). **156** Kot und Asche. **157** Außbund, S. 98f. (Str. 17f.).

158 Ausführlich zu Thomas von Imbroich: Hans H. Th. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der Freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 88), Münster 1962, S. 36ff. **159** Außbund, S. 143 (Str. 16).

160 Pointiert: Christof Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier*, in: Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täufertum 1525–1975* (wie Anm. 140), S. 111–137, hier S. 129.

161 Außbund, S. 143 (Str. 17). **162** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 54, 104; Deppermann, Melchior Hoffman (wie Anm. 139), S. 197ff. **163** Vgl. dagegen Jörg Wagners Taufverständnis. Außbund, S. 61 (Str. 9). **164** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 99, 103f. **165** „Ein ander schön geistlich Lied“, S. 384–392 (28 Str.). – Grundlegend zu Bosch († nach 1553) und seinem „Werk“: Schellinger, Sigmund Bosch (wie Anm. 94). **166** Außbund, S. 390 (Str. 22). **167** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 46, 52ff., 84; Reimer Duerksen, *Doctrinal Implications in Sixteenth Century Anabaptist Hymnody* (wie Anm. 33), S. 47; vor allem aber: William Echard Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539–1564*, Nieuwkoop 1968, S. 89ff., 207ff. **168** Zu Begriff und Prozeß der „Microconfessionalization“ im Täufertum seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Gregory, *Salvation at Stake* (wie Anm. 27), S. 231ff. **169** Vgl. etwa über die folgenden drei Beispiele im Haupttext hinaus: Außbund, S. 61 (Str. 10f.), wo Jörg Wagner sein Abendmahlsverständnis zu Protokoll gibt; sowie: S. 66f. (Str. 5 und 7). **170** Het Offer des Heeren (wie Anm. 52), S. 509–516, hier S. 512.

171 Vgl. Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi* (wie Anm. 160).

172 Außbund, S. 99–101 (Str. 19–24). **173** Het Offer des Heeren (wie Anm. 52), S. 184–186, hier S. 185. **174** Außbund, S. 57 (Str. 7f.). **175** Het Offer des Heeren (wie Anm. 52), S. 95–97, hier S. 95. **176** Außbund, S. 71 (Str. 10–12). **177** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 104; Reimer Duerksen, *Doctrinal Implications in Sixteenth Century Anabaptist Hymnody* (wie Anm. 33), S. 46f. **178** Lieseberg, *Studien zum Märtyrlied der Täufer im 16. Jahrhundert* (wie Anm. 17), S. 164f. **179** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäu-*

fer (wie Anm. 8), S. 134; Friedmann, Peter Riedemann (wie Anm. 56), S. 36 und passim; Leonard Gross, *Dialogue between a Hutterite and a Swiss Brother*, 1573, in: *The Mennonite Quarterly Review* 44 (1970), S. 45–58. **180** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 132. **181** Gerhard Hein, *Die Täuferbewegung im mittelhheinischen Raum von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 40 (1973), S. 288–306, hier vor allem S. 297ff.

182 Ausführlich zu dieser Disputation: Jesse Yoder, *The Frankenthal Debate with the Anabaptists in 1571: Purpose, Procedure, Participants*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 36 (1962), S. 14–35. **183** Hein, *Die Täuferbewegung im mittelhheinischen Raum* (wie Anm. 181), S. 303. **184** Ebd., S. 301. **185** Ebd., S. 302. **186** Vgl. nur die dritte Strophe des Liedes über die Hinrichtung von sieben Täufern 1529 in Schwäbisch Gmünd. *Außbund*, S. 119.

187 Prägnant zu diesem Problemkomplex auch Goertz, *Religiöse Bewegungen* (wie Anm. 21), S. 88. **188** Zusammenfassend zum „Bann“ im Täuferum: Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 23), insbesondere S. 101ff. **189** Einzige Ausnahme: *Außbund*, S. 78f. (Str. 12). – Vgl. darüber hinaus allerdings auch Bl. 3 und 4 in der Vorrede des „Ausbund“.

190 Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi* (wie Anm. 160), S. 135.

191 Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 47; Frank C. Peters, *The Ban in the Writings of Menno Simons*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 29 (1955), S. 16–33; Gregory, *Salvation at Stake* (wie Anm. 27), S. 241f. **192** Auch der Eid findet lediglich einmal Erwähnung, als Elisabeth Dirks es ablehnt, ihre Aussage zu beschwören. *Außbund*, S. 70, Str. 4f. **193** Vgl. etwa Heinold Fast, *Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten*, in: Hildburg Bethke (Hg.), *Eid, Gewissen, Treuepflicht* (antworten 8), Frankfurt am Main 1965, S. 136–151. **194** Zur ersten Orientierung immer noch geeignet: Robert Friedmann, *Die hutterischen Brüder und die Gütergemeinschaft*, in: Guy F. Hershberger (Hg.), *Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung* (*Die Kirchen der Welt. Reihe B 2*), Stuttgart 1963, S. 81–88. **195** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 174ff.

196 Zusammenfassend: ebd., S. 47. – Auch die Vorstellung der Täuferinnen und Täufer von der Ehe wird nur einmal erwähnt: *Außbund*, S. 138 (Str. 2). **197** Vgl. dazu auch Christoph Bornhäuser, *Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons*, in: *MGBI* 27 (NF 22) (1970), S. 19–36, hier vor allem S. 23; und: Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi* (wie Anm. 160), S. 133. **198** Besonders prägnant: *Außbund*, S. 115 (Str. 4) und S. 178 (Str. 38). **199** Ein Befund, der auch für die mennonitischen „Marter-Gesenge“ gilt, die keine Aufnahme in den „Ausbund“ fanden – und für die Märtyrlieder der Hutterer: Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 148f., 206, 251 und passim. **200** *Außbund*, S. 95f. (Str. 8). **201** Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (wie Anm. 8), S. 104f. **202** *Außbund*, S. 101 (Str. 23). **203** Ebd., S. 108 (Str. 43).

204 Ebd., S. 14 (Str. 11). **205** Vgl. über die folgenden Beispiele hinaus auch: ebd., S. 23 (Str. 28); S. 134 (Str. 27); und S. 155 (Str. 7). **206** Ebd., S. 17 (Str. 17).

207 Ebd., S. 20 (Str. 23). **208** Ebd., S. 87 (Str. 20). **209** Ebd., S. 87 (Str. 21); vgl. auch S. 159 (Str. 6). **210** Ebd., S. 113 (Str. 19). **211** Ebd., S. 125 (Str. 4). **212** Ebd., S. 132 (Str. 14).

213 Ebd., S. 134 (Str. 25). **214** Ebd., S. 175 (Str. 29). **215** Ebd., S. 175 (Str. 31).

216 Vgl. etwa die zweite Strophe des Liedes, das ein gewisses „Henslein von Stotzingen“ auf dem Weg zu seiner Hinrichtung in Zabern gesungen haben soll (*Außbund*, S. 234–237, 11 Str., hier S. 235), ohne allerdings ein „Märtyrlied“ im Sinne dieses Kapitels zu sein. **217** Stauffer, *Märtyrtheologie und Täuferbewegung* (wie Anm. 32), S. 576.

218 Zur Einordnung: Horst Bürkle, *Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und*

ihre theologische Relevanz, in: Richard Schenk (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 153–171, hier insbesondere S. 165ff. (9. Der gemeinschaftsstiftende Charakter des Opfers) – vor allem aber: René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1994, S. 9–61 (I. Das Opfer) (ursprünglich französisch als „La violence et le sacré“: Paris 1972).

219 Außbund, S. 153 (Str. 21). **220** Ebd., S. 129 (Str. 25). **221** Ebd., S. 110f. (Str. 8 und Str. 10).

222 Bornhäuser, *Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen* (wie Anm. 197), S. 23ff.; Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi* (wie Anm. 160), S. 135.

223 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1963 (1920), S. 237–573, hier S. 548 (in: *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*, S. 536–573). **224** Außbund, S. 61 (Str. 11). **225** Ebd., S. 120 (Str. 7).

226 Ebd., S. 91 (Str. 18). **227** Ebd., S. 91 (Str. 19). **228** Ebd., S. 58 (Str. 12).

229 Ebd., S. 59 (Str. 13). **230** Ebd., S. 67 (Str. 6).

231 Ebd., S. 61 (Str. 11); und S. 159 (Str. 6). **232** Ebd., S. 178 (Str. 39f.).

233 Ebd., S. 59 (Str. 13). **234** Ebd., S. 87 (Str. 21).

Täufer und ehemalige Täufer in Znaim

*Leonhard Freisleben, Wilhelm Reublin und die „Schweizer“
Gemeinde des Tischlers Balthasar*

Nachdem in der letzten Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter das Schicksal einer mit dem Täuferum verbundenen Einzelperson in Mähren, Jakob Kautz, anhand von archivalischen Quellen verfolgt wurde,¹ soll dieser Beitrag über Znaim/Znojmo² eine Reihe von lokalgeschichtlichen Skizzen zur Täufergeschichte in den Böhmisches Ländern mit dem Schwerpunkt auf der Regierungszeit Ferdinands I. (1526–1564) eröffnen. Solange ein Täuferquellen-Band zu den ehemaligen Ländern der Böhmisches Krone oder eine umfassende Arbeit zur Geschichte des Täuferums in Böhmen, Mähren und Schlesien fehlen, erscheinen solche Beiträge zur Mikrohistorie des ostmitteleuropäischen Täuferums geeignet, das teilweise schwer zugängliche oder bisher unbekannte Quellenmaterial nach und nach zu sammeln und Bausteine zu einer Interpretation vorzulegen.

Täufer auf den südmährischen adeligen Grundherrschaften

Das Täuferum war im 16. und frühen 17. Jahrhundert im fruchtbaren und klimatisch milden Süden der mit dem Königreich Böhmen in Personalunion verbundenen Markgrafschaft Mähren nicht nur mit einem relativ hohen (allerdings nicht genau ermittelbaren) Anteil an der Gesamtbevölkerung vertreten, sondern war dort auch besonders vielgestaltig. Die Geschichte der Täuferbewegung in Mähren beginnt mit dem Nikolsburger Täuferum, das auf die von dem Weihbischof Martin Göschl und dem Theologen Balthasar Hubmaier durchgeführte Nikolsburger Reformation von 1526/27 zurückging. Dieser lokalen Reformation hatten sich sowohl der örtliche Klerus als auch die liechtensteinischen Besitzer von Stadt und Herrschaft Nikolsburg angeschlossen. 1534 ist für die täuferisch reformierten Nikolsburger Pfarrgemeinden eine Kirchenordnung bezeugt. Auch nach der großen Täuferverfolgung von 1535, gegen die die Nikolsburger täuferischen Geistlichen eine bemerkenswerte Bekenntnisschrift richteten, blieb die Bevölkerung in und um Nikolsburg überwiegend täuferisch. Erst nach 1561 wurden in einigen der Nikolsburger Pfarren lutherische Prädikanten eingesetzt. Die Nikolsburger Täufer wurden von den übrigen täuferischen Gruppierungen in Mähren, mit denen sie anscheinend keine näheren Verbindungen pflegten, als Sabbater bezeichnet, da die Nikolsburger Kirche um 1530 den im Dekalog gebo-

tenen Sabbat anstelle des altchristlichen Sonntags als verbindlichen Ruhetag eingeführt hatte.³

Während die Nikolsburger Kirche beziehungsweise die Sabbater obrigkeitliche Ämter, Kriegsdienst und die Todesstrafe als notwendige und gottgewollte Einrichtungen ansahen und den „rechten“ Flügel des mährischen Täuferturns einnahmen, standen auf der „Linken“ die pazifistisch-kommunitären Täufergemeinschaften, denen Werner O. Packull 1995 eine grundlegende Arbeit gewidmet hat, die im Jahr 2000 in revidierter deutscher Übersetzung erschienen ist. Die Entstehung der kommunitären Täufergemeinschaften in Mähren ging auf eine Gruppe von etwa 200 Personen zurück, die sich infolge der apokalyptischen Naherwartung, die die Verkündigung Hans Huts und seiner Sendboten im Frühsommer 1527 in Südmähren ausgelöst hatten, von der Nikolsburger Kirche abgesondert hatten. Anfang März 1528 zogen die Jünger Huts unter spektakulären Umständen aus dem Nikolsburger Gebiet aus, um das für Pfingsten 1528 angekündigte Weltende zu erwarten. Als dieses ausblieb, konstituierte sich aus der schismatischen Gruppe eine kommunitär-pazifistische Täufergemeinde in der grundherrschaftlichen Kleinstadt Austerlitz. Sie wurde zum Anlaufpunkt für zahlreiche täuferische Flüchtlinge aus Tirol, der Schweiz, der Pfalz und Schlesien. Diese brachten teilweise bereits aus ihrer Heimat pazifistische und kommunitäre Ideen mit und schlossen sich, teils einzeln, teils in größeren Gruppen, den Austerlitzern an. Durch den Zuzug rasch angewachsen, spaltete sich die Gemeinde jedoch schon 1531 aufgrund innerer Streitigkeiten. Die Neuankömmlinge vertrauten Führerpersönlichkeiten aus ihren Herkunftsländern mehr als den Austerlitzer Predigern und bildeten schließlich drei neue Gemeinschaften: Die Pfälzer sammelten sich um Philipp Plener (genannt Blauärmel), die Schlesier um Gabriel Ascherham (genannt Kürschner), die Tiroler um Jakob Hutter.⁴

Wie zuvor die Austerlitzer, fanden auch die von ihnen abgespaltenen radikalen Gruppierungen Aufnahme auf adligen Grundherrschaften, wo ein ständiger Bedarf an Arbeitskräften herrschte. Der mährische Adel wußte das ökonomische Potential der rechtlosen Fremden auszunutzen und nahm sie zunächst hauptsächlich als Landarbeiter, später zunehmend als Handwerker (unter Umgehung der Privilegien der städtischen Handwerke) auf. Auf den Adelsherrschaften, insbesondere den utraquistischen, waren die Täufer vor der geistlichen Gerichtsbarkeit des katholischen Olmützer Bischofs sicher. Vor dem weltlichen Arm des mährischen Landesherrn, des böhmischen Königs Ferdinand I., schützte sie die mährische Landesverfassung, die Eingriffe des Königs auf den Gütern des Herren- und Ritterstandes in Religionssachen sehr erschwerte. Erst 1535 gelang es Ferdinand, den Adel zur Auflö-

sung der großen kommunitären Täuferhöfe und zur Ausweisung ausländischer, erst jüngst eingewanderter Täufer zu zwingen. Allerdings nicht auf Dauer, denn nach dieser und einigen weiteren Ausweisungsaktionen kehrten viele Täufer jeweils auf die Besitzungen ihrer adligen Schutzherren zurück und gründeten neue Bruderhöfe. Die politisch-rechtliche Voraussetzung für die Ausbreitung der Täufer auf den Grundherrschaften lag in den weitreichenden Freiheiten, die der Adel im mährischen Ständestaat besaß. Mit der Zerschlagung der alten Ständeverfassung in den Jahren nach 1620 endete auch die Duldung des Täufern in Mähren.⁵

Anders als auf den adligen Grundherrschaften wurden auf dem Grundbesitz des Olmützer Bischofs und der katholisch gebliebenen Klöster bis auf vereinzelte Ausnahmen keine Täufer geduldet.⁶ Auch in den königlichen Städten – das heißt den wenigen mährischen Städten, die nicht im späten Mittelalter unter die Oberherrschaft eines Adligen geraten, sondern weiter im Landtag vertreten waren – konnte sich das Täufern nur unter schwerwiegenden Einschränkungen ausbreiten.

Die Znaimer Täufer bis zur Täuferhinrichtung vom Januar 1529

In den königlichen Städten Olmütz, Brünn, Iglau und Znaim (nur diese vier sind in diesem Zusammenhang von Interesse) war, neben der für den Verkehr mit dem Adel und den Landesbehörden üblichen tschechischen Landessprache, Deutsch die Sprache des Alltags und der städtischen Verwaltung, was die Ausbreitung reformatorischer Ideen in der Bevölkerung, vor allem in den wohlhabenderen und gebildeteren (das heißt lesenden) Schichten, erleichterte. Formal aber blieben diese Städte bis in die zweite Hälfte des 16. Jhs. katholisch. Der König hatte die Möglichkeit, Verstöße gegen die hergebrachte kirchliche Ordnung mit dem Entzug der für die Städte politisch und ökonomisch existenznotwendigen Privilegien zu bestrafen. Dies zwang die Stadträte der königlichen Städte, bei der Einführung reformatorischer Neuerungen vorsichtig vorzugehen. Am weitesten ging der Iglauer Rat, der, politisch gedeckt durch ein Zweckbündnis mit dem Herrenstand, zwischen 1525 und 1529 den deutschen evangelischen Gottesdienst einführen ließ.⁷ In Olmütz blieb es bei zwei vergeblichen Versuchen des Rates, 1525 und 1535 evangelische Prediger anzustellen.⁸ Über die Anfänge der Reformation in Brünn ist wenig bekannt. In Znaim, wo es bereits um 1525 zu einer evangelischen Bewegung im Franziskanerkloster gekommen war, hatte sich in den 1540ern der Kompromiß eingebürgert, daß den (zumindest formal) katholischen Inhabern der Pfarrpfünden jeweils vom Rat ein evangelisch gesinnter Geistlicher als Prediger an die Seite gestellt wurde. Dennoch bestand stän-

dig die Gefahr, daß der König vom Rat die Entlassung dieser Prediger erzwingen würde, was in der Regierungszeit Ferdinands I. auch mehrmals geschah.⁹

Trotz evangelischer Überzeugungen weitgehend zur Beibehaltung der altgläubigen Zeremonien beim öffentlichen Gottesdienst gezwungen, duldeten, ja förderten die Stadträte zeitweilig evangelische Hausversammlungen; so jedenfalls in Iglau, wie aus der Korrespondenz des Iglauer Rates mit dem lutherischen Theologen Paul Speratus aus den Jahren 1525 bis 1530 hervorgeht. Allerdings boten gerade diese Hausversammlungen, zur großen Sorge Sperats, auch täuferischen Missionaren eine Möglichkeit zur Verbreitung ihrer Lehre. In Znaim förderte der Rat ebenfalls evangelische Hausversammlungen, wie aus einer etwa von 1530 stammenden Beschwerde der Kleriker an der Pfarre St. Michael an den reformfreundlichen Stadtrat hervorgeht. Es wird darüber geklagt, daß das Volk nicht mehr zu Gottesdienst und Beichte in die Kirche komme „noch sunst in offentlichen tempeln, die zu solchem gepaut seind, dasselbig wort Gots zu hörn oder lernen, sunder läuft nächtlicher zeit vor tags in sunderliche heuser, wo man vilmer einem jeden zu gefallen redt, was er gern hört und eigen nutz suecht, denn das heil der seelen. Christus hat offentlich gelert und seine jünger. Wer aber an solchem schuldig ist, geben wir e. f. w. zu behertzen.“¹⁰

So ist es nicht verwunderlich, daß sich bereits 1527/28 in Brünn, Iglau¹¹ und Znaim kleine Gruppen von Täufern sammelten. Über die theologischen Auffassungen dieser frühen täuferischen Konventikel ist nicht viel bekannt. Lediglich für die Brünnener Täufergemeinde von 1527/28 gibt es hinreichende Indizien dafür, daß sie auf die Missionsarbeit Hutscher Sendboten zurückging. Dies geht aus einem von akuter Erwartung des Weltendes gekennzeichneten Brief des Täuferpredigers Thomas Waldhauser, eines ehemaligen Priesters und Anhängers Huts, an seine Brünnener Anhänger vom Frühjahr 1528 hervor.¹² Es ist aber anzunehmen, daß auch das von Hubmayer geprägte Nikolsburger Täuferturn Anhänger in den königlichen Städten hatte.

Diese Anfänge täuferischer Gemeindebildung unter der einheimischen Bevölkerung in den königlichen Städten wurden 1528 durch eine von dem Landesherrn, Ferdinand I., veranlaßte Täuferverfolgung hinweggefegt. Die Rechtsgrundlage der Verfolgung, bei der in Brünn drei und in Znaim fünf Personen hingerichtet und noch weitaus mehr inhaftiert wurden, ist etwas unklar. In den ersten Apriltagen des Jahres 1528 waren in Znaim die mährischen Stände zu einem kurzen Landtag zusammengetreten, den Ferdinand I. anberaumt hatte, um eine Sondersteuer für den Krieg gegen die Türken be-

willigen zu lassen und einen Beschluß gegen die Täufer zu erwirken. Nachdem die habsburgischen Behörden Erkundigungen über Hut, dem im Herbst 1527 in Augsburg der Prozeß gemacht worden war, und seine Anhänger angestellt hatten, rechneten sie nämlich mit einem Aufstand der Täufer zu Pfingsten 1528. Der im Gefolge des Königs anwesende Chronist Caspar Ursinus Velius berichtet, daß die nur knapp drei Wochen zuvor, am 10. März 1528, in Wien erfolgte Hinrichtung Hubmaiers in Mähren einige Empörung ausgelöst hatte. Deshalb ließ König Ferdinand seinen Ratgeber für kirchliche Angelegenheiten, den ehemaligen Konstanzer Generalvikar und späteren Wiener Bischof Johann Fabri, in Znaim fünf Predigten halten, die das Volk über die gefährlichen Irrlehren und das aufrührerische Wesen der Täufer aufklären sollten. Ursinus berichtet, daß sich aufgrund der Predigten Fabris zahlreiche der Zuhörer von der Irrlehre abkehrten und daß ein Landtagsbeschluß verabschiedet wurde, wonach den Täufern nur die Wahl zwischen Widerruf und Todesstrafe blieb.¹³ Jedoch findet sich in dem von den Ständebehörden geführten Landtagsbuch, in das alle Beschlüsse eingetragen werden mußten, um Gesetzeskraft zu erlangen, keinerlei Beschluß gegen die Täufer aus dem Jahr 1528. In den schriftlichen Befehlen, die der König in den Tagen nach dem Landtag an alle königlichen Städte ausgehen ließ, ist recht unbestimmt davon die Rede, daß laut Znaimer Beschluß „solche Wiedertäufer, Prediger und solche ketzerischen Leute und schädlichen Versammlungen nicht geduldet werden sollen.“¹⁴ Ein ebenfalls unmittelbar nach dem Landtag verfaßter Brief eines Augenzeugen berichtet, die Stände hätten dem König lediglich zugestanden, daß auswärtige täuferische Prediger keine Versammlungen mehr abhalten und die Markgrafschaft verlassen sollten.¹⁵ Von der Anwendung der Todesstrafe war auf dem Landtag vermutlich gar nicht die Rede. Dennoch gab der König bereits wenige Tage später Anweisungen, drei in Brünn gefangene Täuferprediger hinrichten zu lassen.¹⁶

In Znaim wurden laut Ursinus auf Befehl des Königs nach dem Landtag „ziemlich viele Bürger“ wegen der „Wiedertaufe“ verhaftet. Die meisten von ihnen widerriefen, aber drei Männer und zwei Frauen blieben hartnäckig bei der „Wiedertaufe“ und anderen „Irrtümern“. ¹⁷ Die Znaimer müssen, so wie die Brüner, eine über den Wortlaut des Landtagsbeschlusses hinausgehende Anweisung des Königs erhalten haben, hartnäckige Täufer hinzurichten. Als nach mehrmonatiger Gefangenschaft kein Widerruf mehr zu erwarten war, kam der Stadtrat nicht umhin, den Befehl des Königs auszuführen und die fünf Gefangenen hinrichten zu lassen. Über die Hinrichtung der fünf Täufer berichtet ausführlich die hutterische Gemeindechronik. Demnach hatte

der Znaimer Richter Lebusch, dem König persönlich haftbar, den zögerlichen Znaimer Rat gedrängt, den überfälligen Hinrichtungsbefehl auszuführen. Mit der Hinrichtung der Gefangenen noch nicht zufrieden, habe er danach auch noch einen geheimen Versammlungsort der Znaimer Täufer auskundschaften lassen. Als Lebusch mit seinen Schergen die Teilnehmer einer Versammlung festnehmen lassen wollte, verletzte er sich jedoch in unmittelbarer Nähe des betreffenden Hauses den Fuß, indem er in ein Loch für einen „Weinzeiger“ im Straßenpflaster trat. Mit seinem Schmerzensschrei scheuchte er die versammelten Täufer auf, die sich so in Sicherheit bringen konnten. Nach dem Unfall sei der Richter Lebusch todkrank geworden und habe nicht mehr reden können, sondern nur noch gebrüllt: „O die taufer, die taufer!“ und sei schließlich auf fürchterliche Weise dahingesiecht, „unnd es war eine gemaine sag under den leüten, das er sich also verschuldiget het am unschuldigen bluet.“ Die Magd, die ihn bis zu seinem Ende pflegte, war selber eine „Freundin“, also eine Besucherin täuferischer Versammlungen. Sie berichtete diese Dinge dem Täufer Bastl Wardeiner, dem Gewährsmann des hutterischen Chronisten.¹⁸ Auch der Prager Schreiber Bartoš berichtet in seiner zwischen 1529 und 1531 verfaßten Chronik voller Entrüstung über die frevlerische Grausamkeit Ferdinands und seines Gehilfen Fabri, die „in Mähren bei Znaim“ die eigenen Untertanen „wegen des heiligen Evangeliums“ hinrichten ließen, womit sicher dieser konkrete Fall vom Januar 1529 gemeint ist.¹⁹

Kurz nach der Hinrichtung kam Johannes Henckel dorthin, ein zeitweise zu Luther neigender Erasmianer und Beichtvater der damals in Znaim residierenden Königinwitwe Maria von Ungarn. Er schrieb am 21. Januar 1529 an Freunde im ostslowakischen Kaschau, daß ihm berichtet worden sei, wie die Delinquenten fröhlich singend auf den gemeinsamen Scheiterhaufen gestiegen seien. In Znaim herrsche allgemeine Verwirrung in Glaubensdingen, einige seien der Wiedertaufe verfallen, andere bestreiten die Realpräsenz im Abendmahl, andere ergeben sich dem bösen Zeitgeist. Durch eine Predigtreihe sei es ihm, Henckel, immerhin gelungen, zahlreiche Täufer zu bekehren. Auch deren Vorsteher seien heimlich zu ihm gekommen. Er habe ihnen klare Argumente aus der hl. Schrift entgegengehalten, auf die sie nichts anderes zu antworten wußten, als sich auf Eingebungen des Geistes zu berufen, der sie so gelehrt habe.²⁰ Dies ist vermutlich ein polemischer Versuch Henckels, die Täufer als verzückte Enthusiasten zu karikieren, nachdem die Diskussion zwischen Henckel und den Täufern an einen toten Punkt hinsichtlich des rechten Schlüssels zum Verständnis der Heiligen Schrift angekommen war: Die kirchliche Tradition oder der Hl. Geist, an dem alle Gläu-

bigen gleichermaßen teilhaben. Vielleicht hatten die täuferischen Gesprächspartner gehofft, gerade bei einem als reformgesinnt geltenden Geistlichen wie Henckel auf mehr Verständnis zu stoßen.

Verstreute Nachrichten über Znaimer Täufer von 1535 und 1539/40

Obwohl die Hinrichtungen vom Januar 1529 auf tragische Weise gezeigt hatten, wie verwundbar die Täufer in den königlichen Städten (im Gegensatz zu den relativ sicheren Verhältnissen auf den benachbarten adligen Grundherrschaften) waren, hielt in Znaim eine kleine Gruppe von Personen insgeheim am Täufertum fest. In den folgenden Jahren kam es sogar zu einer stillen Zuwanderung auswärtiger Täufer nach Znaim,²¹ die jedoch den königlichen Behörden verborgen blieb. Als die königliche Kanzlei aufgrund eines Landtagsbeschlusses vom Februar 1535 an alle mährischen Obrigkeiten, die eingewanderte Täufer aufgenommen hatten, Befehle zur Ausweisung dieser Fremden ausgeben ließ, blieb Znaim jedenfalls unbehelligt.²² Aus den adligen Grundherrschaften Südmährens setzte dagegen im Sommer 1535 eine starke Rück- oder Auswanderung in verschiedene Richtungen ein.²³

Durch den Durchzug von Täufern aus Mähren alarmiert, ließen die Behörden des Hochstifts Passau zahlreiche Rückwanderer verhaften. Darunter befand sich zufällig auch eine fünfköpfige Gruppe von Verdächtigen, die, von Znaim kommend, über Niederösterreich in Richtung Bayern gereist waren und im südlichen Bayerischen Wald aufgegriffen wurden. In ihrem Verhör vom 24. September 1535 ist kurz von Täufern in Znaim die Rede. Der Tuchmacher Hans Betz aus dem westböhmischem Eger/Cheb²⁴ sagte aus, er sei im Sommer 1535, zwischen dem 25. Juli und dem 24. August, in Auspitz gewesen, um die Lehre und Lebensweise der kommunitären Täufer kennenzulernen, und habe dann die Täufer in Znaim besucht. Bei seiner Verhaftung befand er sich auf der Rücksreise nach Eger. Der Landarbeiter Peter Stumpheter sagte aus, daß er 1534 in Urbau/Vrbovec unweit Znaim von einem Vorsteher Ulrich getauft worden sei. Ein gewisser Matthäus und seine Frau Anna, beide Täufer, hatten eineinhalb Jahre bei Znaim als Landarbeiter im Weinbau gearbeitet und befanden sich auf der Reise zu ihrer Familie nach Bamberg, als sie verhaftet wurden. Matthäus berichtet: „Umb Znaimb seyen ir, der widergetaufften, bei funfftzigkh gewesst. Dasselbst Hanß Khellerman ir vorsteer gewest. Item zu Auspitz seyen etlich irer sect, inen widerwertig in etlichen articln, gewesst. Wisse aber nit, in was articln, denn er sey vast einfaltig und ubl beredt.“²⁵ Ein ebenfalls verhaftetes junges Mädchen aus Regensburg hatte in Austerlitz bei einem weitläufig mit ihr verwandten Täufer als Dienstmagd gearbeitet und war 1533/34 nach Znaim

gekommen, wo sie zwar die Täufer kennengelernt, sich ihnen aber nicht angeschlossen hatte.²⁶

Der von Peter Stumpheter erwähnte Vorsteher Ulrich ist wohl mit Ulrich Stadler zu identifizieren, der damals einer der Prediger der Austerlitzer Brüder war. Demnach bestand in Urbau vermutlich eine Dependence der Austerlitzer Gemeinde. Das Dorf Urbau gehörte nicht zum Hoheitsgebiet des Znaimer Rates, sondern zum Klostergut des Prämonstratenserstiftes Klosterbruck (Bruck an der Thaya/Louka). Hier liegt also, ähnlich wie bei der Ansiedlung von kommunitären Täufern auf Klostergütern in Auspitz, einer der seltenen Fälle vor, in denen eine katholische geistliche Obrigkeit Täufer gruppenweise als Landarbeiter in ihren Dienst nahm. Daß es in Urbach zeitweilig eine Gruppe von Täufern gab, wird durch einen Befehl der königlichen Behörden an den Brucker Abt Johann vom 5. März 1530 bestätigt, wonach die Täufer, die sich in Urbau angesiedelt haben, auszuweisen seien.²⁷

Die nächsten Nachrichten über die Znaimer Gemeinde, die 1535 etwa fünfzig Mitglieder hatte und von dem ansonsten unbekannten Hans Kellermann geleitet wurde, stammen erst aus dem Jahr 1539. Es handelt sich um die Briefe eines gewissen Stoffel (Christoph) Aschberger an seine Frau und die Gemeinde in Znaim. Aschberger war zusammen mit 136 weiteren Täufern im Dezember 1539 von den niederösterreichischen Behörden in Steinabrunn, wenige Kilometer südlich von Nikolsburg auf der niederösterreichischen Seite der Grenze, verhaftet worden, wo sich Vertreter verschiedener täuferischer Gruppierungen getroffen hatten, um mit den Hutterern, die dort eine Niederlassung hatten, über strittige Lehrfragen zu verhandeln. Die geheime Versammlung wurde von den Polizeibehörden überrascht, die Teilnehmer wurden gefangengenommen und auf die Festung Falkenstein gebracht und von dort aus nach Triest geführt, um als Galeerensklaven verkauft zu werden.²⁸ Die drei ersten Briefe Aschbergers nach Znaim stammen aus der Haft auf Falkenstein, der vierte bereits aus Triest.²⁹ Obwohl die vier kurzen Texte die typisch hutterische inhaltsarm-pleonastische Diktion aufweisen und sich nicht von der Masse der hutterischen Trost- und Erbauungsepisteln abheben, kann es sich beim Absender und den Adressaten nicht um Hutterer gehandelt haben, denn die hutterischen Chroniken, die sonst alle hutterischen Niederlassungen penibel verzeichnen, wissen nichts von Hutterern in Znaim.

Packull vermutete, daß es sich bei Aschbergers Znaimer Gemeinde um eine Täufergemeinde desjenigen Typs handelte, der von den Hutterern seit den späten 1530ern als „Schweizer Brüder“ bezeichnet wurde.³⁰ Die „Schweizer Brüder“ waren weder eine (wie etwa die zentralistischen Hutterischen Brü-

der) organisierte, theologisch homogene Gruppierung, noch stammten die so bezeichneten Täufer notwendigerweise aus der Schweiz. Es handelt sich vielmehr um einen, wie Packull zeigte, in Mähren entstandenen Sammelnamen, unter dem die Hutterer täuferische Gruppen verstanden, auf die folgenden Merkmale zutrafen: (1) Die „Schweizer“ praktizierten keine Gütergemeinschaft, (2) sie leisteten zwar keinen Waffendienst, zahlten aber Kriegssteuern, (3) Leitungsfunktionen innerhalb der Gemeinde wurden von ihren Trägern nach individuellem Ermessen niedergelegt und später gegebenenfalls wieder aufgenommen, (4) sie übten Gemeindezucht und Wiederaufnahme im Gegensatz zu den Hutterern ohne Bindung an die „geistliche Amtsgewalt“ der verordneten Diener, sondern durch die versammelten Gemeindemitglieder aus.³¹

Genau diese Merkmale treffen auf jene Täufer zu, die in den ab 1541 erhaltenen lokalen Znaimer Quellen genannt werden und auf die weiter unten zurückzukommen ist. Zunächst sollen zwei ehemalige Täuferführer in den Blick genommen werden, über deren Aufenthalt in Znaim bisher wenig bekannt war, nämlich Leonhard Freisleben und Wilhelm Reublin.

Leonhard Freisleben als Schulmeister in Znaim (vor 1541 bis 1551)

Gustav Bossert, der 1908 den bemerkenswerten Lebensweg des zeitweiligen Täufers Christoph Freisleben (alias Eleutherobius) aus Linz skizzierte, regte an, „nachdem der eine Bruder nunmehr in ein helleres Licht gebracht wurde, auch dem anderen Bruder Leonhard noch weiter nachzugehen.“³² Dies soll hier nun, nachdem sich ein Hinweis, der scheinbar nach Iglau wies,³³ leider nicht erhärtet hat, anhand von Znaimer Archivalien geschehen. Leonhard Freisleben stammte aus dem oberösterreichischen Linz und war 1521 an der Universität Wien immatrikuliert.³⁴ 1524 war er deutscher Schulmeister in seiner Heimatstadt Linz. In diesem Jahr gab er die Übersetzung einer Schrift Johannes Bugenhagens heraus, eines der ersten gedruckten reformatorischen Dokumente in Oberösterreich. Zusammen mit seinem älteren Bruder Christoph, Schulmeister in Wels, und einer ganzen Gruppe reformatorisch gesinnter Schulmänner und Angehöriger des niederen Klerus geriet Leonhard Freisleben im Sommer 1527 unter den Einfluß des für kurze Zeit durch Oberösterreich reisenden Hans Hut. Die neue Taufauffassung ergriff kurzfristig einen beträchtlichen Teil der Pioniere der evangelischen Bewegung in Oberösterreich. Bezeichnenderweise befand sich kein amtierender Pfarrer unter den Getauften.³⁵ Das hauptsächlich von Angehörigen des niederen Klerus – teils wohl in Erwartung der von Hut angekündigten apokalyptischen Wende der Geschichte, teils in Erwartung einer baldigen

allgemeinen Abschaffung der Kindertaufe im Zuge der Reformation – propagierte niederösterreichische Täuferum löste sich rasch wieder auf. Über die kurzlebige Bewegung sind wir hauptsächlich durch Verhörprotokolle unterrichtet.³⁶ Viele ihrer Führer starben in den Verfolgungen von 1528–1530 als Märtyrer. Die wenigen Überlebenden, darunter Johannes Bunderlin und die beiden Freisleben-Brüder, distanzierten sich bald darauf von der Täuferbewegung. Diese bestand in Österreich in Form geheimer Zirkel weiter und breitete sich in einigen Landesteilen, beispielsweise in Tirol, sogar noch weiter aus, wo sie unter der Führung von intellektuell schlichten Laien wie Jakob Hutter teilweise radikal sektiererische Formen annahm.

Im November 1527 hielt sich Leonhard Freisleben als Täufer in Regensburg auf, wo er nach einem Verhör ausgewiesen wurde. 1532 erschien von ihm eine deutsche Übersetzung von Pseudo-Hieronymus' *De his, quae Deo in scripturis sanctis attribuuntur*. Ulrich Gäbler analysierte diese Übersetzung samt Freislebens Vorrede und stellte eine Tendenz zum Spiritualismus fest.³⁷ Über Leonhards Wohnort, Wanderungen und Lebensverhältnisse zwischen 1527 und seiner Anstellung als Schulmeister in Znaim, die vor 1541 erfolgte, ist bisher nichts bekannt.

Leonhards Bruder Christoph, von dem 1528 ein beachtenswerter Traktat gegen die Kindertaufe im Druck erschienen war,³⁸ wurde unterdessen wieder katholisch und machte trotz seiner täuferischen Vergangenheit eine erstaunliche Karriere in der alten Kirche. Er schrieb im August 1531 einen zerknirschten (und stilistisch ziemlich holperigen) Brief an Erasmus und berichtete, gewissermaßen als öffentliche Erklärung, er habe sich von den verschiedenen Ketzereien, in die er zehn Jahre lang verstrickt gewesen sei, abgewandt und arbeite nunmehr als Schulmeister an der Pfarrschule St. Mauritius in Augsburg.³⁹ Im Herbst 1536 immatrikulierte er sich (was Bossert nicht erwähnte) als Begleiter zweier junger Adliger an der streng katholischen Universität Ingolstadt, dem Wirkungsort Johann Ecks.⁴⁰ In den folgenden Jahren studierte er in Bourges die Rechte und erwarb den juristischen Doktorgrad, war 1545 Rechtsanwalt in Wien und Syndikus der Wiener Universität und schließlich von 1547 bis 1558 Syndikus und Offizial des Bistums Wien.⁴¹

In den wegen einer größeren Überlieferungslücke erst ab dem Jahr 1541 erhaltenen Znaimer Archivalien ist häufig von einem (der Täuferforschung bisher unbekannten) dritten Freisleben-Bruder die Rede, dem wohlhabenden Goldschmied Aegidius (Gilg, tschech. Jiljí) Freisleben, der aufgrund seiner vielfältigen unternehmerischen Aktivitäten in zahlreiche gut dokumentierte (hier nicht näher interessierende) Zivilprozesse verwickelt war, in

die sich gelegentlich auch sein Bruder Christoph mit juristischen Stellungnahmen einschaltete.⁴² Aegidius, offenbar einer der finanzkräftigsten Unternehmer Znaims, besaß seit 1542 das Braurecht,⁴³ ein begehrtes Vorrecht der ratsfähigen Bürger, und wird 1542, 1544 und 1546–48 als Mitglied des Znaimer Rates erwähnt.⁴⁴ Am 18. Mai 1548 wird er in das Amt des Kirchvaters der kleineren Znaimer Pfarrkirche St. Michael eingeführt.⁴⁵ In den Akten zum Jahr 1549 wird er nicht mehr erwähnt. Wahrscheinlich starb er vor Mai 1549, denn in diesem Monat mußte sein Bruder Leonhard der Stadt die Summe von 10 fl. zahlen, mit der er für den Goldschmied Aegidius gebürgt hatte.⁴⁶ Es ist zu vermuten, daß die Übersiedlung Leonhard Freislebens nach Znaim mit der exponierten Stellung, die sein Bruder Aegidius unter den Znaimer Bürgern einnahm, zusammenhängt.

In den 1541 einsetzenden Gehaltslisten der Geistlichen der Znaimer Stadtpfarrkirche St. Nikolaus erscheint von 1541 bis zum 29. September 1546 Leonhard Freisleben als Schulmeister der städtischen Lateinschule an St. Nikolai, die aus der alten Pfarrschule hervorgegangen war. Er bezog ein jährliches Grundgehalt von 40 fl. (zum Vergleich: der Stadtpfarrer erhielt ein Gehalt von 30 fl.) und eine Pauschale von 6 fl. zur Versorgung der Hilfslehrer.⁴⁷ Zwar ist unbekannt, welche kirchlichen Weihen Freisleben besaß, aber als Inhaber der Schulmeisterstelle galt er in Znaim als „Geistlicher“, da die Stadt das Gehalt für die Lehrer der Lateinschule aus den Einkünften der Bestiftung der alten Pfarrschule zahlte. Daß Leonhard Freisleben verheiratet war (seine Frau wird mehrfach erwähnt), war dabei kein Hindernis. Der Znaimer Rat forderte ohnehin seit 1534 die Znaimer Geistlichen eindringlich auf, zur Vermeidung öffentlichen Ärgernisses entweder ihre Konkubinen fortzuschicken oder sich ordentlich zu verheiraten.⁴⁸ Leonhard Freisleben besaß in Znaim ein eigenes Haus und kaufte 1545 von der Stadt für 60 fl. einen Weinberg in der Gemarkung Leskau, den er in drei Jahresraten zu 20 fl. bezahlte.⁴⁹

1546 beschloß der Rat, den hochbezahlten Schulmeister zu entlassen, „und sich darnach mit eynem schuelmeister, der inn der schuel wonen wirt, [zu] versehen.“⁵⁰ Die Gründe für die Entlassung Freislebens sind sicherlich nicht in irgendwelchen theologischen Differenzen zu suchen, sondern in dessen aus der Sicht des Rates überzogenen materiellen Ansprüchen. Der neue Schulmeister, der Baccalaureus Matthias, mußte sich wieder mit den bescheidenen Wohnräumen in der alten Pfarrschule und mit einem wesentlich niedrigeren Gehalt begnügen. Leonhard Freisleben eröffnete daraufhin kurzerhand eine private deutsche und lateinische Schule in seinem Haus. Zusätzlich zu den einheimischen Schülern nahm er auswärtige Knaben in Pen-

sion. Der Rat konnte diese Konkurrenz zu der von der Stadt unterhaltenen Lateinschule nicht gutheißen. Freisleben weigerte sich aber, seine Privatschule zu schließen und reichte eine (nicht erhaltene) Supplikation an den Rat ein. Als der Rat ihn am 11. September 1548 aufforderte, den Unterricht in seinem Haus einzustellen, antwortete Freisleben in heller Empörung, daß Gott den Rat dafür strafen werde, daß er einem armen Lehrer seinen Beruf verbieten und ihm womöglich gar die Annahme körperlicher Arbeit zumuten wolle.⁵¹

Mit seinem vehementen Protest und einer weiteren (nicht mehr vorhandenen) Supplikation hatte Leonhard Freisleben schließlich Erfolg und erhielt am 9. Juni 1549 die Erlaubnis, in seinem Haus deutsche Schule zu halten und zusätzlich fünf auswärtige Lateinschüler in Kost zu nehmen. Ansonsten dürfe er in seinem Wohnhaus keinen Lateinunterricht erteilen, „es wäre dann an gebürlichen orten“. Ferner erhielt er die Anwartschaft auf die demnächst wieder vakante Schulmeisterstelle an St. Nikolaus, allerdings zum niedrigeren Gehalt von 30fl. jährlich.⁵² Noch vor Ende des Jahres 1549 war Freisleben wieder im Besitz der Schulmeisterstelle an St. Nikolaus, ließ sich aber durch einen aus Schwaben stammenden, nicht namentlich genannten Substituten vertreten.⁵³

Zum 9. August 1550 beendete Freisleben seinen Dienst in Znaim, um nach Wiener Neustadt zu ziehen, wo er von 1551 bis 1563 das Amt des Stadtschreibers innehatte. Im Archiv von Wiener Neustadt sind jedoch laut Auskunft der dortigen Stadtverwaltung vom Sommer 2000 keine Dokumente erhalten, die die Person Freislebens betreffen.⁵⁴ In Prag ließen sich immerhin noch zwei königliche Befehle ausfindig machen, die Leonhard Freisleben betreffen. Am 22. Oktober 1554 befahl Ferdinand I. aufgrund einer Supplikation Freislebens dem Rat der Stadt Brünn, den Brünner Bürger Hans Remer zu veranlassen, eine Summe zurückzuzahlen, die Leonhard Freisleben dem Onkel dieses Hans Remer geliehen hatte.⁵⁵ Das zweite in Prag erhaltene Dokument stammt von 1565 und erwähnt Leonhard Freisleben bereits als verstorben. Maximilian II. befahl am 10. Oktober 1565 dem Znaimer Rat, die Vormünder von Aegidius Freislebens Kindern vor der niederösterreichischen Landesregierung in Wien erscheinen zu lassen, damit sie mit den Vormündern von Leonhard Freislebens Kindern den Rechtsstreit um das Erbe des verstorbenen Dr. Christoph Freisleben beilegen.⁵⁶

In welchem Verhältnis Leonhard Freisleben zu den Znaimer Täufern stand und welche theologischen Auffassungen er während seines mindestens zehnjährigen Aufenthalts in Mähren vertrat, ist aus den archivalischen Quellen nicht zu ermitteln. Nur soviel scheint sicher, daß Freisleben nicht der Znai-

mer Täufergemeinde „Schweizer“ Typs angehörte, sondern von Amts wegen dem konfessionell undefinierbaren „öffentlichen Gottesdienst“ der Znaimer Stadtpfarrkirche, deren geistlichem Kollegium er als Schulmeister angehörte, zuzuordnen ist.

Während seines Dienstes als Znaimer Schulmeister verfaßte Freisleben mindestens zwei Schuldramen, für die er nach den Rechnungsbüchern der Stadt 1543 und 1550 Honorare vom Rat erhielt.⁵⁷ Eine dieser „Komödien“ erschien ohne Datum bei Philipp Ulhart in Augsburg im Druck.⁵⁸ Es handelt sich um ein deutsches gereimtes Fastnachtsspiel, bestimmt zur Aufführung vor Rat und Bürgerschaft, die am Anfang und am Ende direkt angesprochen werden. Der Text enthält auf Schritt und Tritt Anklänge an Sebastian Brants „Narrenschiff“ (1494) und ausdrückliche Zitate aus der antiken Moralphilosophie. Frau Weisheit und die Vertreter verschiedener Tugenden treten auf. Letztere werden von ihrer Herrin ausgesandt, um in Rede und Gegenrede gegen Frau Narrheit samt ihren Jüngern, die Vertreter des Lasters, zu streiten und drei Unentschlossene, die noch zwischen Weisheit und Narrheit schwanken, zu bekehren. Die „lustigste“ Stelle ist eine derbe Lobrede des „Zechers“ auf das Trinkerleben, der jedoch sofort eine langatmige Widerlegung durch einen Jünger der Weisheit folgt. Er beweist mit einer Fülle antiker Zitate die Schädlichkeit übermäßigen Alkoholenusses. Zwischendurch tritt der Vertreter der Wahrhaftigkeit auf und geißelt den Geiz der Bürger, die ihre Söhne nicht zur Schule schicken, dabei sei das Schulgeld doch die beste Investition des ganzen Lebens. Am Ende gelingt es den Missionaren der Tugend, einen der drei Unentschlossenen zu bekehren. Er gelobt der Weisheit, für sie Leib und Leben lassen zu wollen und erhält von seiner neuen Herrin die Zusage, daß Gott ihm dies gewiß lohnen werde. Dem frischgebackenen Weisheitsjünger reicht die Magd der Frau Weisheit einen Kranz. Die Diener der Narrheit haben dagegen zwei Konvertiten gewonnen, denen Frau Narrheit eine Narrenkappe überreichen läßt. Die Jünger der Narrheit berichten ihrer Herrin, daß sie auf der Gasse „mit einer andern part und sect“ große Mühe hatten. Erzürnt, daß die Weisheit einen der Unentschlossenen dem Reich der Narrheit abtrünnig gemacht hat, läßt Frau Narrheit ihre Rivalin zu sich rufen, um sie zu schmähen und schließlich zu verjagen. Die triumphierenden Narren spielen zum Tanz auf.

Soweit dieses älteste erhaltene Znaimer Theaterstück. Ob es in irgendeiner Weise auf das Schicksal der von Schmähung und Vertreibung bedrohten Täufer reflektiert oder eher die Enttäuschung des zeitweilig seiner Stelle entsetzten Lateinlehrers, sei dahingestellt.

Wilhelm Reublin in Znaim und die Znaimer Verbindungen zu Zürich und Ulm 1545 bis 1547

Wilhelm Reublins Lebensweg läßt sich bis 1531 durch zahlreiche Quellen, danach bis 1559 nur noch umrißhaft verfolgen und ist in der Forschung mehrfach behandelt worden. Nach 1531 hat sich Reublin, wie längst bekannt, in Znaim niedergelassen. Wie es scheint, versuchte er noch als alter Mann in die Schweiz zurückzukehren, vermutlich erfolglos.⁵⁹ Über seinen Aufenthalt in Znaim liegen wegen der erwähnten Überlieferungslücke in den lokalen Archivalien erst ab 1546, als Reublin schon mindestens 62 Jahre alt war, einige spärliche Angaben vor, die sich aber durch weitere, in Zürich und Basel erhaltene Texte ergänzen lassen.⁶⁰

Reublins Lebensverhältnisse waren anscheinend sehr bescheiden. Ob er mit dem Versuch, durch Heinrich Bullingers Fürsprache 1535 einen Teil des Vermögens seiner Frau aus Zürich ausbezahlt zu bekommen, erfolgreich war, ist unbekannt.⁶¹ In Znaim hatte er ein Zimmer im Kaplanhof angemietet, für das er zu Pfingsten 1548 die Jahresmiete von 2 Schock Groschen zahlte.⁶² Der Kaplanhof war ein seit etwa 1530 von der Stadt verwaltetes Wohnhaus für den niederen Klerus an der Pfarrkirche St. Nikolaus,⁶³ also in unmittelbarer Nachbarschaft der von Freisleben geleiteten Lateinschule. Der Umstand, daß Reublin Miete zahlte, beweist, daß er nicht zum Klerus zu zählen ist, denn sonst wäre die Wohnung im Kaplanhof Teil seiner Besoldung gewesen. Seinen Unterhalt verdiente sich Reublin offenbar teilweise als Briefbote, worauf gleich zurückzukommen ist, und teilweise mit Schreibarbeiten. So schrieb er 1549 im Auftrag der Stadt ein (nicht näher identifiziertes) Arzneibuch des Doktor Johann Rol ab.⁶⁴ 1554 versuchte Reublin, nach Basel überzusiedeln, um sich dort im Spital nützlich zu machen, was ihm aber vom dortigen Rat abgeschlagen wurde.⁶⁵ Einen letzten Versuch, sein väterliches Erbe in Rottenburg anzutreten, unternahm er 1559, indem er von Znaim aus nach Augsburg reiste, um dort Ferdinand I. eine Bittschrift vorzulegen.⁶⁶ Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt. Möglicherweise hatte er in Znaim Nachkommen, denn zwischen 1601 und 1607 ist mehrfach von einem Znaimer Bürger Kaspar Rebl die Rede;⁶⁷ allerdings ist der Familienname Räbel in verschiedenen Schreibweisen im 16. Jahrhundert auch sonst mehrfach in Böhmen und Mähren nachweisbar.⁶⁸

Ob sich Reublin nach 1531, wie meist angenommen wurde, vom Täuftertum distanzierte, ist schwierig zu beurteilen. Bis ins hohe Alter anscheinend sehr rüstig, reiste Reublin, worauf Heinold Fast schon 1955 aufmerksam machte, 1545/46 als Briefbote zwischen Znaim, Ulm und Zürich hin und her.⁶⁹ Der Znaimer Stadtrat hatte vor dem Sommer 1545 den reformierten Predi-

ger Leonhard Soërin (Serin), der als Prediger des Freiherrn Lutz von Freyberg in Justingen 1543/44 hart mit Caspar Schwenckfeld aneinandergeraten war,⁷⁰ als Stadtprediger an St. Nikolaus angestellt, mußte ihn aber schon im Januar 1546 auf strengen königlichen Befehl hin wieder entlassen. Da Rückkehrer aus Mähren im Reich und in der Schweiz stets verdächtig waren, wurde Soërin ein Zeugnis ausgestellt, daß er sich in Lehre und Lebenswandel vorbildlich gehalten und „nie nichts, das zue anreizung oder erweckung der täufferei oder sekten sein mecht, gehandelt“ habe.⁷¹ Soërin, der später eine Anstellung in Basel fand, begab sich vor Mai 1546 von Znaim nach Ulm und hielt von dort aus Kontakt mit Znaim, wo auch seine Familie vorerst noch blieb. Aus Soërans Korrespondenz mit Heinrich Bulliger, von der sich in Zürich und Basel einige Stücke erhalten haben, geht hervor, daß Soërin noch vor seiner Abreise in Znaim einen Brief Bullingers erhielt, den Reublin aus Zürich überbracht hatte.⁷² Bei dem Brief Bullingers handelt es sich um ein Schreiben vom 18. September 1545,⁷³ das wiederum auf einen Brief Soërans vom 18. August 1545⁷⁴ antwortet, so daß damit eine Botenreise Reublins Znaim-Zürich-Znaim für August/September 1545 belegt ist.

Im Mai 1546 befand sich Reublin wieder auf dem Weg von Znaim nach Zürich. Er nahm den (üblichen) Weg über Ulm, wo ihm Soërin am 13. Mai einen Brief an Bullinger aushändigte. Bullinger möge sich von Reublin mündlich über Soërans Ergehen unterrichten lassen; wenn er antworten wolle, dann solle er Reublin den Brief mitgeben.⁷⁵ Tatsächlich überbrachte Reublin, auf dem Rückweg von Zürich über Ulm nach Znaim, Soërin eine Antwort Bullingers vom 18. Juni 1546.⁷⁶ Reublin reiste diesmal in Gesellschaft zweier Zürcher Bürger, des Korbflechters Meinrat Oggenfuß und des Glasbläfers Hans Hueg. Ein vierter Reisegefährte, ein gewisser Hans aus Olmütz, kam der Reisegesellschaft in Ulm abhanden, was Reublin nach seiner Rückkehr nach Mähren am 20. Juli 1546 besorgt dem Znaimer Stadtrat berichtete;⁷⁷ im Reich brach gerade der Schmalkaldische Krieg aus und die Straßen waren nicht mehr sicher.

Oggenfuß, vielleicht verwandt mit dem gleichnamigen Unterzeichner der beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524,⁷⁸ war vom Zürcher Rat wegen nicht näher bezeichneter Delikte samt Familie ausgewiesen worden („mängel halben, deren er mit antzal beladen, sein narung anderer orten zuesuechen“). Der Znaimer Rat überzeugte sich aber, und zwar innerhalb weniger Tage, von seinem „guetten wandl, darin- nen er bisher gelebt und sich gegen menniglich verhalten,“ und wies Oggenfuß und Hueg Ackerflächen auf den von der Stadt erworbenen, brachliegenden Landgütern an. Um noch mehr Schweizer als Einwanderer zu ge-

winnen, fertigte der Znaimer Rat am 23. Juli 1546 die beiden mit einem Brief an den Zürcher Rat ab: Die Stadt Znaim besitze reichlich Land, auf dem nicht allein die beiden Überbringer, „sonder viel mer, so daß gebruchlich, ir narung haben khunden; wiewol dieselbigen gründ verschiner zeit durch böß wiert in abbau khomen, möchten sie doch in khurtzer zeit zu fruchten und guetten gemies gewendt werden, darzu wir allen denen, die sich dessen unterrichten, hiemit auf 6 jar aller steur und vertzinsung frist und freyheit zuegsagt haben wellen. Welche sich aber sunst einkhauffen, sollen auch zu nichts, das wider die pillichkeit sein möcht, gedrunge sein, sol inen auch sunst nach muglichkeit aller gunst und guetter willen bewisen werden. Und woferr ettelich, es wären knecht, mägt oder knaben, guetten leutten dienen wollen, die khünnen ir auffenthaltung sambt gebürlichem lon nit allein bei uns, sonder auch anderswo in umbligenden stetten wol bekhumen.“⁷⁹

Oggenfuß und Hueg brachen in Richtung Zürich auf, erschienen am 8. August bei Johannes Haller in Augsburg und baten um ein Zehrgeld, mußten Haller aber einen Wechsel darüber ausstellen.⁸⁰ Vor dem 25. August erreichten sie Ulm, wo sie mit Soërin zusammentrafen, der höchst enttäuscht war, daß sie keine Briefe aus Mähren mitbrachten.⁸¹ Der Ausgang der Sache und die Antwort des Zürcher Rates sind (bisher) unbekannt. Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um einen Versuch des Znaimer Rates, auswanderungswillige Täufer geradezu auf dem Amtsweg zur Auswanderung nach Mähren zu bewegen. Dies dürfte als gesichert gelten, wenn sich durch zukünftige Recherchen in Zürcher Archivalien der Beweis erbringen ließe, daß der Grund für die Ausweisung des Meinrat Oggenfuß aus Zürich die „Wiedertaufe“ war. Es erscheint also immerhin möglich, daß Reublin, der bis zu seinem Zerwürfnis mit der Gemeinde in Auspitz 1531 sicherlich zahlreiche Schweizer und württembergische Täufer zur Auswanderung nach Mähren angeregt hatte, auch noch 1546 durch Vermittlung von Kontakten und Übermittlung von Botschaften im Hintergrund einer Auswanderung von Zürcher Täufern nach Znaim stand.

Reublins religiöse Auffassungen hatten, auch wenn er 1545/46 offenbar auf sachlicher Ebene friedlich mit Bullinger verkehrte, mit den Jahren an Radikalität keineswegs abgenommen. In einer Abschrift der Simmlerschen Briefsammlung in Zürich hat sich ein – bisher von der Täuferforschung anscheinend nicht beachteter – Brief Reublins erhalten, den dieser am 21. August 1547 an den Zürcher Rat richtete.⁸² Das Datum des Briefes nennt keinen Ort, sondern trägt nur, wie schon Reublins Eingabe an Bullinger von 1535, die Angabe „in exilio“ (an sich schon ein stiller Vorwurf an die Adressaten), worunter auch diesmal offenbar Znaim zu verstehen ist. Die Niederlage der

Evangelischen im Schmalkaldischen Krieg und das folgende Strafgericht an den Aufständischen, ihren Verbündeten und Sympathisanten in Böhmen, Schlesien und den Lausitzen hatten auch in Mähren, das während des Krieges dem König gegenüber loyal geblieben war (und wo im Sommer 1547 nur das lutherische Iglau direkt bestraft wurde), Entsetzen und tiefe Verunsicherung unter den Evangelischen in den Städten und im Adel ausgelöst. Dem Sieg Ferdinands und seines kaiserlichen Bruders, der für die Böhmisches Länder durch die Schlacht am Mühlberg vom 24. April 1547 markiert ist, folgten schwere Verfolgungen der Brüderunität in Böhmen und der Täufer in Mähren. Allerorten nutzte der König die Gelegenheit zu gegenreformatorischen Maßnahmen. Reublin hatte gehört, daß auf dem Augsburger Reichstag, der elf Tage nach der Abfassung des Briefes am 1. September 1547 eröffnet wurde und dem Reich im Mai des folgenden Jahres das Interim bringen sollte, auch Pläne zu einem Unterwerfungskrieg gegen die reformierte Schweiz, namentlich gegen Zürich, Bern, Basel und den Jura, vorbereitet wurden.

Um dieses drohende Unheil abzuwehren, ruft er mit seinem Brief den Zürcher Rat als die „Häupter und Regierer“ der Eidgenossenschaft zur Buße auf. Den Beginn des Bußrufs formuliert der betagte Exulant ehrerbietig, freundlich, werbend; er bittet die Zürcher, ihr Vertrauen allein auf den gekreuzigten Christus zu setzen, wie es die alten Schweizer der Vorzeit in höchster Bedrängnis getan, und so ihre Freiheit, niemandem als allein Gott untertan zu sein, behauptet hatten. Langsam steigert er seinen Ton: Welch eine Gnade Gottes war es, als bei den Zürchern vor 25 Jahren das helle Licht des Evangeliums aufschien, als Gott Propheten und Hirten erweckte. Doch die Zürcher erkannten nicht die Stunde ihrer gnädigen Heimsuchung: „O wie vyl sind dann als zeügen der warhayt umbs gloubens willen im schwert, für, wasser und in strick des galgens umbracht und erwirgt, wie vyl gond irer im elend um, zur zügnuß des gnaden worts?“ Und nun hebt Reublin eine Strafrede an, mit der er zu der geißelnden antiklerikalen Schärfe zurückkehrt, die ihn einst als Volksprediger ausgezeichnet hatte: Der ganze Leib der Kirche ist siech und krank, die verzärtelten Geistlichen dienen nur ihrem Bauch und dem Laster: „Die verlugnung diser welt lusten, die glassenhait, das crütz und die nachvolgung Christi ist inen ain schmach, spot und dorhayt, und welcher ain gsell und liebhaber des creütz Christi ist, der soll wol mer lieb und barmhertzigkayt bey aynem Samaritaner erlangen dann by aym solchen hochgekrönten priester.“ Die apokalyptischen Reiter stehen schon zum Strafgericht bereit, wer Pestilenz und Dürre überlebt, der wird durch das blutige Schwert des Türken oder eines anderen grausamen Tyrannen sterben. Nur völlige

Umkehr zu Christus, Besserung des Lebens und aufrichtige christliche Liebe bieten jetzt noch die Hoffnung auf Rettung und Freiheit. Allein aus brüderlicher Liebe habe er seinen Herren und Brüdern geschrieben, versichert Reublin und leitet so zu einem höflich-formalen Briefschluß über. (Der Text des Briefes ist als Anhang zu diesem Aufsatz abgedruckt.)

Dieser Brief (der zu einem Epilog zu Christoph DeJungs Urteil über Reublins Charakter⁸³ anregen könnte) zeigt nun überraschenderweise, daß Reublin trotz seines freundlichen Verkehrs mit Soërin und Bullinger seine Stellung zur Schweizer Reformation nicht grundlegend revidiert hatte. Die von den Zürchern getöteten und verjagten Propheten und Hirten sind offenbar niemand anders als Felix Mantz, Konrad Grebel, Jörg Blaurock, Johannes Brötl; nicht zuletzt Reublin selber. Der neue reformierte Klerus taugt nicht mehr als der alte papistische. Reublins Herz hängt an der Schweiz und ihren freiheitlichen Traditionen. Doch die ganze Gesellschaft ist von Ungerechtigkeit pervertiert, bedarf radikaler Buße und „Besserung des Lebens“. Worum es beim Christentum geht, ist Liebe und Brüderlichkeit, die sich gerade der schwächsten Glieder der Gesellschaft annimmt – und vor allem ein Leben frei von jedem tyrannischem Joch. Reublins deutende Rückschau auf die Frühzeit des Zürcher Täufertums, die er in seinem Bußruf von 1547 ausdrückt, paßt denkbar wenig zu der die politisch-soziale Dimension marginalisierenden Formel von dem „genuin religiösen Aufbruch“ selbstorganisierter Bibelkreise, mit der jüngst Andrea Strübind die Zürcher Anfänge in eklesiologisch-introvertierter Engführung charakterisieren wollte.⁸⁴

Zwar ist die Frage nicht gelöst, in welchem Verhältnis Reublin zu der Znaimer Täufergemeinde stand, deren Geschichte sich in den ab 1542 erhaltenen lokalen Quellen über mehrere Jahrzehnte verfolgen läßt, jedoch legt sich die Vermutung nahe, daß Reublins Anwesenheit zu dem Selbstverständnis der Znaimer Täufergemeinde beitrug, in der direkten Kontinuität der ersten Zürcher Täufer zu stehen.

Die Znaimer „Schweizer“ Täufergemeinde um den Tischler Balthasar

In Mähren war es nach den Landtagsbeschlüssen von 1528 und 1535 den Obrigkeiten verboten, öffentliche Versammlungen täuferischer Prediger und anderer Irrlehrer, die Ansiedlung fremder Täufer und die Errichtung von täuferischen Gemeinschaftssiedlungen zu dulden, vielmehr waren diese Personen auszuweisen und im Weigerungsfall zu bestrafen. Die „Wiedertaufe“ als solche war in Mähren allerdings nicht strafbar. Der Znaimer Rat interpretierte die Rechtslage so weit wie möglich zugunsten der Täufer: Solange keine öffentlichen oder halböffentlichen Versammlungen unter der Leitung of-

fiziöser Täuferprädikanten stattfanden, keine Gütergemeinschaft aufgerichtet, keine aufrührerischen Reden geführt und keine Steuern verweigert wurden, war nach der Rechtsauffassung des Rates der in den Landtagsbeschlüssen benannte Tatbestand der Duldung einer „schädlichen Sekte der Wiedertäufer“ nicht erfüllt. Täufer, die gegen diese Regeln verstießen, wurden ausgewiesen. Bisher ist für keine andere mährische königliche Stadt eine derart duldsame Handhabe nachweisbar wie für Znaim.

Diejenigen Znaimer Täufer, die sich still verhielten, wurden selten aktenkundig. Nur über einige von auswärts zugezogene täuferische Neubürger finden sich in einem (nur wenige Seiten umfassenden) Auszug aus den verlorenen Ratsprotokollen einige Angaben. Um den inkriminierenden Begriff „Wiedertäufer“ zu vermeiden, ist in den internen Znaimer Schriftstücken allenfalls von „Brüdern und Schwestern“ die Rede. Am 14. September 1543 verlangte der Rat von dem Tischler Balthasar eine verbindliche Erklärung, sich an die aufgrund der Rechtslage erforderlichen Vorgaben zur Duldung der Täufer zu halten: „Balthasar tischler, bruder. Ein ersamer rat hat in erfordern und befragen lassen, ob er auch neben andern mitburgern mitleiden trag mit wachen, steuer, robot, wart etc. Darauff er zu antwort geben, er hab sich des bisher nie gewidert und wels nach nicht thun, darzu hab er einen umb sein gelt, der in bey tag und nacht vertritt. Weiter hat man mit im gehandelt und geredt, er sol kein versamlung in seinem haus halten. Antwort, er foder keinen zu sich, aber wer zu im khumbt und begert rechenschafft seines glaubens, dem ist ers willig darzuthun, darzu khün er ims nicht verbieten lassen. Darauff hat man im gsagt, er sol haim geen bis auff weitem bschaid. Die andern aber, weil sie öffentlich hören lassen, das sie weder steuer noch wacht oder thorsteen wider die feind thon wellen, hat man in ein monath zuegeben, sie sollen verkauffen und hinweg ziehen.“⁸⁵ Der Tischler Balthasar wohnte in den nächsten Jahren, bis zur Täuferverfolgung von 1547/48, offenbar unbehelligt in Znaim. In den Stadtbüchern findet sich lediglich der Vermerk, daß er 1546 ein paar Schränke für das Rathaus anfertigte.⁸⁶

Ähnlich wie der Tischler Balthasar wurden, ebenfalls am 14. September 1543, zwei neu zugezogene Täufer belehrt, bevor ihnen das Bürgerrecht erteilt wurde: „Lienhard Seidl, Hans Grekl, bruder, sind auffgenommen zu mitburgern, und da man inen furgehalten, das ieder 1 hokhen⁸⁷ zu gmeiner stat geben sol, haben sie gesagt, sie khunnen mit hakhen nicht umbgeen, sie wellen gelt dafür geben, darbey man sie bleyben lassen. Man hat sie auch ermant, ob sie sich gehorsam mit wacht, losung, steuer oder schatzung verhalten wellen, dareyn sie gesagt: Ja, aber mit harnisch und waffen khunnen sie nicht umbgeen. Man hat inen auch untersagt, sie sollen kein versamlung hal-

ten, darauf sie geantwortet, sie haben die gnad nit darzu, wenn es inen aber von Gott gegeben wer, khünnten sie ins nicht verbieten lassen. Aber wo sie ein christlich versamlung wissen, da wollen sie hingeen. Darnach hat man inen gesagt, man wil sie halten, wie die andern ires thuns oder ordens bisher gehalten worden, darauff haben sie anglobt.⁸⁸ Da es in Znaim nach 1529 offenbar nicht mehr zu peinlichen Täuferprozessen kam,⁸⁹ fehlen entsprechende Verhörakten. Die Namen der einheimischen Täufer erfahren wir überhaupt nicht. Unter den amtlichen Schreiben bezeugen lediglich die Eingaben des Znaimer Rates an auswärtige Behörden in Erbschaftsangelegenheiten zugezogener Neubürger die Zuwanderung von Täufnern aus Österreich und Süddeutschland nach Znaim.⁹⁰ Im nahen Schakwitz/Čejkovice (bei Mackovice) ließ der Rat durch täuferische Pächter eine Ochsenmühle bewirtschaften.⁹¹

Für die Znaimer Täufergemeinde bedeutete die große Täuferverfolgung, die der König seit 1545 vorbereitet hatte, aber erst im Laufe des Krisenjahres 1547 durchsetzen konnte, einen schweren Einschnitt. Sie traf hauptsächlich die kommunitären Täufergruppen, aber auch der Znaimer Rat erhielt strenge Befehle, täuferische Personen aufzuspüren und bis zum 23. April 1547 auszuweisen. Zunächst versuchten Znaimer Rat und Täufer die Angelegenheit einfach zu verzögern. Nach Ablauf der Ausweisungsfrist instruierte der Rat am 15. September 1547 seine Unterhändler, dem mit der Durchführung der Verfolgung betrauten Unterkämmerer der Markgrafschaft Mähren, Přemek Prusinovský z Víckova, zu antworten, daß man sich bei den Täufnern erkundigt habe, was diese zu tun gedenken. Einige hatten ihre Häuser bereits zum Verkauf ausrufen lassen, einige hatten schon verkauft, andere konnten dagegen ihren schwangeren Frauen und Kindern nicht zumuten, aus Znaim fortzuziehen. Der Rat bat den Unterkämmerer daher um eine Verlängerung der Frist.⁹² Ferner mußte sich der Rat vor den königlichen Behörden verantworten, warum man die Anwesenheit von Täufnern in der Stadt so lange verleugnet habe. Der Anwalt der Stadt sollte antworten, „das es hausgessene leut sein, die der öbrigkeit bißher all gehorsam gelaist,“ zudem habe man in der Vergangenheit durchaus mehrfach Täufer ausgewiesen.⁹³ Ein halbes Jahr später erhielt der Rat einen Befehl des mährischen Unterkämmerers, die bisher nicht abgezogenen Täufer erneut zu verwarnen und auszuweisen, bisher nicht als täuferisch aufgefallene Personen gegebenenfalls aufzuspüren, ferner täuferische Ratsherren ebenso wie die übrigen Täufer zu behandeln und aus der Stadt auszuweisen. (Daß es Täufer oder Täufersympathisanten in den führenden Kreisen der Stadt gab, ist angesichts der täuferfreundlichen Haltung des Znaimer Rates durchaus wahrscheinlich). Der

Rat antwortete, daß wegen des Winters ein vollständiger und sofortiger Abzug der Täufer nicht durchsetzbar sei, man werde den Befehl aber bei nächster Gelegenheit durchführen. Auch erkundige man sich nach heimlichen Täufern, indem man in der Stadt ausrufen lasse, daß diese dem Rat zu melden seien. Leider gibt das Antwortschreiben des Rates keine direkte Auskunft über mögliche täuferische Ratsherren, sondern kündigt lediglich an, daß ein Abgesandter dem Unterkämmerer mündlich darlegen werde, was in dieser Sache im Rat verhandelt worden sei.⁹⁴ Auch der Tischler Balthasar wurde anscheinend, zumindest zeitweilig, aus Znaim vertrieben, denn am 19. März 1553 unterzeichnet er zusammen mit anderen leitenden Brüdern einen Brief an Pilgram Marpeck, aus dem auch sein Familienname hervorgeht: „Balthasar Grasbanntner, tischler zu Eybenschütz.“⁹⁵ Zu einem nicht näher bekannten Zeitpunkt zwischen 1559 und 1568 konnte er sich wieder in Znaim niederlassen.⁹⁶

Im Frühjahr 1559 baten Täufer aus Eibenschütz/Ivančice und Znaim die Brüderunität in Eibenschütz, ihnen eine Unterredung zu gewähren. Da der Eibenschützer Brüderbischof, Br. Jan Blahoslav, kein Deutsch, die betreffenden Täufer aber weder Tschechisch noch Latein verstanden, dauerte es einige Zeit, bis das Gespräch zustande kommen konnte. Schließlich fanden sich am Montag, dem 17. April 1559, der Tischler Balthasar und ein Weißgerber, dessen Name nicht überliefert ist, im Eibenschützer Brüderhaus (einer Schule für den brüderischen Klerus) ein, wo von Seiten der Böhmisches Brüder die Brüderpriester Br. Václav Solín und der des Deutschen kundige, von auswärts nach Eibenschütz gekommene Br. Jan Jelecký an dem Gespräch teilnahmen. Die Unterredung war aber über der Frage der Kindertaufe bald in einen Streit ausgeartet und wurde nach drei Stunden abgebrochen. Da noch ein weiterer Täufer in Znaim, ein Uhrmacher aus dem „Bergland“, schon seit längerem den Wunsch geäußert hatte, mit Vertretern der Brüderunität in Glaubenssachen zu reden, brachen die beiden Brüderpriester noch am selben Tag in Richtung Znaim auf. Der Uhrmacher, den William Klassen und Jarold K. Zeman einleuchtend mit dem Schwiegersohn Leupold Scharnschlagers, dem Uhmacher Hans Felix, identifiziert haben,⁹⁷ war wegen seiner Tüchtigkeit von den Znaimern trotz königlicher Befehle zur Ausweisung der Täufer unbehelligt geblieben. Am Dienstagmorgen trafen Br. Solín und Br. Jelecký mit dem Uhrmacher zusammen. Nach einer etwas ruhigeren Unterredung reisten sie, wieder ohne greifbares Ergebnis, ab. Am Mittwoch erhielt Br. Solín von dem Tischler Balthasar einen Zettel mit dem Vers Matthäus 18,6 in deutscher, lateinischer und griechischer Sprache und der dazugehörigen Erläuterung des Erasmus im *Novum Instrumentum*. Mit diesem

Zettel wollte Balthasar das täuferische Verständnis von Mth. 19,14 belegen (in der Sache übrigens völlig zu Recht: Erasmus hatte schon vor der Entstehung des Täuferturns die traditionellen loci probantes für die Kindertaufe philologisch entkräftet). Br. Solín antwortete schriftlich mit sehr harten Worten (vermutlich hatte er allerdings das Argument Balthasars gar nicht verstanden). Soweit der äußere Ablauf dieses mißglückten Versuchs eines brüderisch-täuferischen Dialogs.

Ein ziemlich genaues Protokoll dieser Gespräche ist in den Acta Unitatis Fratrum, einer im 16. Jh. angelegten umfangreichen Aktensammlung zur Geschichte der Brüderunität, erhalten und wurde schon mehrmals gründlich behandelt, was daher an dieser Stelle nicht unnötig wiederholt werden soll.⁹⁸

Interessant ist aber, was Balthasar im Laufe des Gesprächs über seine Gemeinde berichtete: Seine Gemeinde sei vor ungefähr 36 Jahren (1523) in Zürich zur Zeit des Ulrich Zwingli entstanden und hätte viele Mitglieder in Mähren, Böhmen, der Schweiz und im „Bergland“. Mit den Sabbatarn und den Gemeinschaftlern (den Hutterischen Brüdern) haben sie keinerlei Gemeinschaft. Er selber habe nie zu einer anderen Täufergruppierung gehört als zu der, zu der er jetzt gehöre.⁹⁹ Die Kindertaufe lehnte er kompromißlos ab.¹⁰⁰ In die Gemeinde wird nur aufgenommen, wer Zeugen seines würdigen Lebenswandels habe und wen die Gemeinde als gerecht und würdig befindet.¹⁰¹ Es gibt keine gewählten Gemeindeleiter, sondern wen der hl. Geist dazu treibt, dem räumen sie die Leitung ihrer Versammlungen ein.¹⁰² An der Ausübung der Gemeindegucht sind alle Glieder der Gemeinde beteiligt, dabei müssen die drei Grade der Vermahnung, die in Matthäus 18 erwähnt sind, eingehalten werden. Vor dem Gericht der Gemeinde sollen nicht von einem Bruder gegen den andern Zeugen beigebracht werden. Die Ausübung der Gemeindegucht durch lebenslang bestellte „Richter“ wie in der Brüderunität sei nicht schriftgemäß, lediglich in Streitfällen zwischen Gemeindegliedern, die andernfalls vor ein weltliches Gericht gebracht werden müßten, könnte man wohl gemeindeinterne Richter bestellen.¹⁰³ Ein Bruder dürfe nicht weltliche Ämter ausüben, die ihn etwa der Verpflichtung aussetzten, einen Übeltäter zum Tode zu verurteilen.¹⁰⁴

Einige dieser Auffassungen, beispielsweise die Art und Weise der Gemeinde- und Versammlungsleitung, zeigen deutliche Parallelen zu Pilgram Marpeck und den von ihm beeinflussten Kreisen. Die verstreuten Belege für Beziehungen zwischen Znaimer Täufern und Marpeck, Scharnschlager und weiteren Personen aus ihrem Umfeld, die von Zeman gesammelt wurden, belegen ausreichend, daß direkte Kontakte bestanden.¹⁰⁵ Die Gemeinde des Tischlers Balthasar und des Uhrmachers Hans Felix gehörte offenbar zu

demjenigen Typ täuferischer Gemeinden, die in Mähren im 16. Jahrhundert als „Pilgramiten“, „Cornelier“ oder eben meist „Schweizer Brüder“ bezeichnet wurden.¹⁰⁶ Was ihre Sozialethik betrifft, standen die „Schweizer“ Gemeinden in der Mitte zwischen den „rechten“ Nikolsburger Sabbatarn und den „linken“ kommunitär-pazifistischen Gruppen. Hinsichtlich der Gemeindestruktur war die Znaimer Gemeinde im Vergleich mit der Nikolsburger Täuferkirche von 1526–35 und der streng hierarchischen hutterischen „Gegenkirche“ ausgesprochen „unkirchlich“ und kann sich in dieser Hinsicht mit einem gewissen Recht auf das entstehende Zürcher Täuferturn des Grebel-Kreises berufen. Den politisch-rechtlichen Gegebenheiten in den mährischen Städten, die weder kommunitäre Täufergemeinden noch solche mit offiziellen Predigern und anderen „Amtsträgern“ dulden durften, konnte sich dieser Gemeindetyp am ehesten anpassen. Im Falle der Znaimer Täufergemeinde konnte nun erstmals das lokale Quellenmaterial für eine konkrete Einzelgemeinde dieses dritten Grundtyps des Täuferturns in Mähren gesammelt werden.

1568 begann der Rat mit der Zerschlagung der inzwischen auf einen Kreis von wenigen, meist betagten Personen zusammengeschmolzenen Znaimer Täufergemeinde. Inzwischen hatte mit der lutherischen Reformation in Znaim auch die konfessionelle Intoleranz gesiegt. 1573 wurde der Tischler Balthasar als letzter in der Stadt ansässiger Täufer nach wiederholter Verwarnung durch den Rat vor die Wahl gestellt, entweder lutherisch zu werden oder die Stadt binnen Monatsfrist zu verlassen.¹⁰⁷



Ansicht der Stadt Znaim im 16. Jahrhundert

1 St. Nikolaus 2 Franziskanerkloster 3 Rathaus 4 St. Michael

Im Vordergrund das Kloster Bruck (Louka)

Abbildung aus: Bartoloměj Paprocký, Zrcadlo slavného markrabství moravského
[Spiegel der Markgrafschaft Mähren], Olmütz 1593, Bl 386^v

Anhang

Wilhelm Reublin an den Rat der Stadt Zürich. [Znaim], 21. August 1547.
Abschrift aus dem 18. Jahrhundert in der Simmlerschen Briefsammlung,
Zentralbibliothek Zürich, Ms. S 64, Nr. 170.

Ehrnfeste, ersame, hochverstendige, frumme, weyse herren, herr burgermeister und andern in Gott vertrauwete radtsghossen, gnedige liebe herren. E. wyshait wünsch ich von Gott vyl hayl und glük mit erbüetung miner gantz underthänigen dienste sampt fründlichem gruß zuvor. Ersame, frume, wyse herren, so es in stadt und land üch und allen zuwonern in Gott glüklich und wol gadt, so preyß ich Gott von hertzen, der schaff und schik üch weyters alles, was zu seinem friden, lob und zu eüwer seel hayl nutz und gut sey, Amen.

Hochverständige, gnädige, mine liebe herren, es ist E. W. wol kundt und offenbar, wie das all unvernünftiger thier und vögel in lüfften in iren ängstlichen anfächtungen ayner dem andern mit geschray warnung und mit seinem layb ein bystand thut. Warumb solt ich nit E. W. auch des verderblichen radtschlags und vergifften windts, so über eüwer stadt und land und gantze aignosschafft kommen soll, erinnern, auf das ir dester quämer weg und mittel, ja auch Gott den allmächtigen dester fleysiger umb radt, wysheit und beystand begreifen und also durch des hilff und krafft das unschuldig blut von eüwern henden lychter behieten und schützen möchtet. Ich vernymm für gewisse warhayt, das kays. Mt. mit den fürsten und städten des Reychs ein reychstag zu Augspurg zuhalten fürgnommen, und nach bschluß desselben mit herß krafft, ja mit ainem frümdden, grusamen bösen volk ain aydgnoschafft überfallen, sonderlich Zürich, Bern und Basel und die Jurlandschafft, als sine underthänigen, bezwingen wölle.

So vermane und bitt ich nun üch umb Christus willen als mine gnädigen herren von Zürich, ir welt der verderblichen und erschröcklichen ängstigung Dütscher und Böhmischer nation samt viler fürsten zwangnus wol jedem und üch, höptern und regierern ainer loblichen aydgnoschafft, lassen ain guldinen spiegel der warnung sein. Dann was inen gestern, das mag andern wol hütt widerfaren, das mir dann jemärlichen und von hertzen layd wer. Darumb so wachent, F. W. herren und lieben getrüen aydgnossen, wachend über das arm wolgebyldet gmayn völcklin Gottes, so üch Gott wie die jungen der glüklin under üwerm schirm verträwet hat und wol veraint, auf das kaynes vom weyh noch adler zerrissen werd. Lörnt und secht, sind auch ingedenk, wie das Gott so wunderbarlichen mit üwern uralten Schwydzern

und aydgnessen, da er sy uß hungersnodd so gnädiglichen von Schweden [!] ausfürd und erlöst, wie inen als den verschetzten oder des tods verurtaylten ain byld des crützgeten Christi zum zaychen von iren eltern in ir paner ist geben worden, nit das sy das byld oder zaychen solten anbeten oder hayl darinn suchen, sunder das ire flaischliche ougen hindurch in die inwendigen ougen der sel, mit welchen sy das war lebendig wort, Christum, zur gerechten Gottes für iren ainigen helfer und hayl erckenneten, und deshalb durch sinen verdienst in aller angst und nodt gwyss und onverzwyfliche gnad von Gott verhoffeten. Deshalb wolten und solten sy kayn andern herren, weder im himmel noch auff erden, annemen usserhalb Gottes, und dem allayn solten sy sich gäntzlich vertrauwen, sein wort und willen festiglich glouben und nachvolgen und ain ander von hertzen liebhon, so wurd er sy von aller versuchung des bösen erlösen und behüten vor allem übel. Solichs hat der gwaltig Gott nach laut alter historien ewern altfordern gnugsamlich erströkt und in warhayt beweist, das sy ja kain könig noch kayser, herr noch tyrann, weder uff der straßen noch in irem land von der freyhait, so sy in rayner lieb bey Gott und iren pundtsognossen seind blyben, hat mögen abtryben.

Gedenkt ouch hiebey, gnedigen lieben herren, wie üch der trüw Gott am jüngsten bey 25 jaren so väterlich durch sine guldine pforten in die verschlossne schatzkamer siner ewig wysheit hat ingefürt und von sinem besten gut seines worts allen und jedem nach siner maß schoß und busen angefylt, das jeder damit werben mocht hier und dort das ewig leben. Hatt üch auch hiemit gschickt gotsfürchtige männer zu hirtten und propheten, die üch das gnadenreych wort erkläreten. O wie mit großem eyfer haben sy die gnad, buß und beßrung ußgeschrien, das man sich vor der sünden bekeren solte, das reych Gottes wär vor der thür und die ax sey an bom gsetzt. O wie vyl sind dann als zeügen der warhayt umbs gloubens willen im schwert, für, wasser und in strick des galgens umbracht und erwirgt, wie vyl gond irer im elend um, zur zügnuß des gnaden worts? Wer wayst etwas von der besserung? Oder wo scheynent die rechtschaffne frucht der buß? O wie grüwlich schaynt die christlich kirch!

In summa, der gantz layb von der schaitel des haupts bis uff die solen ist voller gschwär und unrayner wunden aller ungerechtigkait, obers und unders, gaistlichs und weltlichs, es zücht alls der hell zu. Die gaistlichen begreifend das evangelium mit dem flaischigen zippffel, fürend ain zärtlich leben in iren lustigen hüsern wie die weltlichen fürsten und edellyt. Was ire ougen sehen, ir hertz begert und dem leyb wol kompt, das muß inen nach lust erströkt [werden]. Und ee sy die frucht warer besserung leisint ans liecht

kommen, ee müste sy im blust von inen selbs zerdretten werden. Dennoch schrient sy tag und nacht, man wöll sich nit bessern. Die verlugnung diser welt lusten, die glassenhait, das crütz und die nachvolgung Christi ist inen ain schmach, spot und dorhayt, und welcher ain gsell und liebhaber des creütz Christi ist, der soll wol mer lieb und barmhertzigkayt bey aynem Samaritaner erlangen dann by aym solchen hochgekrönten priester.

Gott erbarmt, das es so ellendiglich undern Christen statt! Was söllend die verstockten sündler nach grosser langmütigkayt Gottes gwissers sein, dann großer plag und straff, die er im grymmigen zorn wirt lassen über alle kindt des unglowens. Welche nun der pestilentz, der thürr, seind überbliben, die werdent dem blutigen schwert des Dürken oder sunst aines grusammen tyrannen zu tayl werden. Darum so warnet und vermant üch der her Christus, bekerent und peßerent üch, so ir üch nit pesserent, werdent ir gewißlich alle verderben. O ir lieben herren und pundtsognossen Christi, sehent uff üwer ay-nigen herzog und herren Christum, lassent üch sin wort, sin tun, sin gantz leben ain exemplar, ain zwek, ain lusst und ain unuberwindtlich burg sein. Vertruwend üch im gäntzlich in aller demut mit lyb, sel und gut, volgent und blybent in siner ler, liebent in als üwer höchst gut aus kräfftten, eürn nächsten wie üch selbs, und thond wie die ersten Schwedischen [!] Schwydzler: Er wirt üch gwüßlich nit verlassen. Hatt er üch vom tüfel, sünd, tod und hellen erlöst, warlich, er wirt üch auch von aller tyrannischen zwängnuß behüten und vor irm ontrüglichen joch frey machen, allayn volgent dem radt Gottes üwers Herren und bessernt üwer leben, dartzu ich üch vermant hab als mine gnädige herren, ja liebsten vätter, fründ und brüder Christi. So scho-went üch selbs ain jeder im spiegel sins hertzens und gewüssens. Was er da befindt wider Gottes willen und wort, das leg er mit reuwendem hertzen hin und thu guts, er wach und bett im gaist und warhayt zu Gott umb mörung des glaubens und umb inbrünstige lieb, welche dann ist ain yssine maur üwer pundtnus, wann die zerissen, so helff Gott dem Schwayzerland! Darumb so lieb ainer den andern von hertzen mit zucht und früntlicher eererbietung, lassent üch die schwächisten und klaynsten glieder ewers lybes als die nägsten in der lieb zur bschützung angelegen sein, uff das sy den willen Gottes in eüch erkennt, Gott prysint und gwünnen werdint.

Solch mein schryben wellen E. F. W. von mir im besten annemen. Ich lieb üch von hertzen und wo ich mit diensten, ja eim grösten, will ich willig sein. Nit mer. Gott wölle E. W. sampt W. radtsognossen als getrüwe christliche höppter und regierer der hochberümpften loblichen stadt Zürich und gmayner pollicez zu gut in sinem friden und willen in gsundthaid, in und durch Christum lang lassen leben. Amen. Datum in exilio, 21. Augusti 47. jar.

E. F. W. gantz underthäniger
Wilhelm Rebli, exul in heremo.

Adresse: An burgermeister Hansen Hab, auch klain und grossen radt der stadt
Zürich.

Abkürzungen: **MZA Brno**: Moravský zemský archiv v Brně (Mährisches Landesarchiv, Brünn). **SOka Znojmo**, **AMZ**: Státní okresní archiv Znojmo, fond Archiv města Znojmo (Staatliches Kreisarchiv Znaim, Fond: Stadtarchiv Znaim). **SÚA Praha**: Státní ústřední archiv v Praze.

1 Für meinen Beitrag über Jakob Kautz in MGBI 57 (2000) ist mir ein Abschreibebefehler unterlaufen. Ein Vergleich mit den Originalen führt zu folgenden Korrekturen: S. 71: Kautz traf am 31. Dezember 1538 (nicht 1539) in Olmütz ein und trat seinen Dienst am 2. Januar 1539 (nicht 1540) an, der Brief an den Rat mit der Bitte um Verlängerung des Vertrages stammt vom 11. Januar 1542 (nicht 1543). Folgende erschlossene Zeitangaben sind zu berichtigen: S. 69/70: Kautz stand in Iglau bis Weihnachten 1538 (nicht 1539) unter Vertrag; S. 71, 9. Zeile von unten: „im Laufe des Jahres 1541“ (nicht 1542). Ferner sind zu berichtigen: S. 60, 7. Zeile von oben, statt „Adalbert von Brandenburg“ muß es heißen „Albrecht von Brandenburg“; S. 85, 6. Zeile von unten, statt „... tessere. Per qua ...“ ist zu lesen: „... tessere, per quae ...“

2 Speziell zu den Täufern in Znaim liegen u. a. vor: Johann Loserth / Gerhard Hein, Art. „Znaim“, in: ML IV, S. 614f.; Jarold K. Zeman, Historical Topography of Moravian Anabaptism [Teil 3], in: MQR 41 (1967), S. 116–160, dort S. 149f. (Nr. 180: Znaim [Znojmo]).

3 Das Nikolsburger Täufern behandle ich ausführlich in meiner unveröffentlichten Dissertation: Die Nikolsburger Reformation 1526–1535. Vom Humanismus zum Sabbatarismus, Diss. theol., Evangelische theologische Fakultät der Karlsuniversität, Prag 2001 (unveröffentl.).

4 Vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore/London 1995; deutsche Übersetzung: Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufern in der Schweiz, Tirol und Mähren. Aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta, Innsbruck 2000 (Schlern-Schriften 312). **5** Vgl. František Hrubý, Die Wiedertäufer in Mähren; Leipzig 1935 (Sonderdruck aus ARG 30–32). **6** Eine bedeutende Ausnahme war die Alt-Brünner Äbtissin Johanka z Boskovic, die 1531 der Gruppe, die sich von den Austerlitzern abgespalten hatte, Zuflucht in der dem Alt-Brünner Königin-Kloster gehörenden

Kleinstadt Auspitz/Hustopeče gewährte, vgl. Packull, Hutterer in Tirol, S. 87 und 247.

7 Vgl. MGBI 57 (2000), S. 59ff. und die Literaturangaben auf S. 80, Anm. 49.

8 Vgl. Paul Dedic, Die Geschichte des Protestantismus in Olmütz, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 52 (1931), S. 148–174.

9 Vgl. Ferdinand Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims im Reformationszeitalter [Teil 1], in: Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 8 (1904), S. 137–174; Ausweisungen evangelischer Geistlicher aus Znaim 1545: SÚA Praha, fond: Rg (königliche Kopiarbücher), kniha 34, Bl. 161, 163.

10 MZA Brno, G 2, 662/127a; abgedruckt bei Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims, S. 165.

11 Zu Täufern in Iglau vgl. Anton Altrichter, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Iglau, in: Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 30 (1928), S. 157–159.

12 Zu Täufern in Brünn vgl. den Brief des Thomas Waldhauser an abtrünnige Brüder in Brünn, Brünn, 4. April 1528, erhalten in mehreren hutterischen Sammelcodices und fehlerhaft abgedruckt in: Die Hutterischen Episteln, 1527 bis 1763, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 3, Elie, Manitoba, 1988, S. 503–509; Casparis Ursini Velii De bello Pannonico libri decem [...], studio et opera adami Francisci Kollarii, Vindobonae 1762, S. 84f.; A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, New York, 1943, S. 63f.

13 Ursinus, De bello Pannonico, S. 61f.; vgl. auch den Brief des Caspar Ursinus Velius an Dr. Heinrich Rybisch in Breslau, Prag, 22. April 1528, Original in der Universitätsbibliothek Breslau/Wrocław, Sign.: R 243 (Rehdigersche Briefsammlung, Bd. III), Nr. 165:

„Salvere te iubet et ex animo tibi cupit bene esse Doctor Ioannes Faber, qui laboriosa quadam vitae ratione atrocissimum quorundam furorem retingendi usum introductum comprimere vehementer est annixus aliorumque similiter debacchantium impetus attenuare studet.“

Fabris Predigten erschienen in deutscher und in lateinischer Fassung im Druck: *Ettliche sermon von doctor Johan Fabri geprediget wider die gotloßen Widertauffer zu Znaym auf dem lanndtag der marggrafschaft Merhern im monat April, Anno 1528*, Wien: Joh. Singriener, Expl.: Österreichische Nationalbibliothek, Wien;

Sermones aliquot salubres doctoris Ioannis Fabri adversus nepharios et impios Anabaptistas habitos apud Moravos in conventu Znoimensi mense Aprilis anno Domini M. D. XXVIII. Wien: Joh. Singriener, Expl.: Österreichische Nationalbibliothek, Wien.

14 Befehle Ferdinands I., Prag, 13. April 1528, an mährische Städte, zeitgenössische Abschriften: Zemský archiv v Opavě, pob. Olomouc (Landesarchiv Troppau, Zweistelle Olmütz), fond: Arcibiskupství Olomouc, Papírové listiny, A 32, A 33; Originalausfertigung: Státní okresní archiv v Jihlavě (Staatliches Kreisarchiv Iglau), fond: Městská správa Jihlava do r. 1848, Stará registratura, II A 9, 546/15.

15 Johann Zvolský ze Zvole an Johannes Heß in Breslau, Burg Tobitschau/Tovačov, 15. April 1528, Abschrift in der Universitätsbibliothek Breslau/Wrocław, Sign.: Akc. 1949/714 (Klose 163), Bl. 17r–v, Nr. 77, abgedruckt bei Johann Loserth, Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren, Brünn 1893, S. 216f.; Gustav Bauch, Analecten zur Biographie des Johannes Heß II, in: Correspondenzblatt des Vereins für die Geschichte der evangelischen Kirche in Schlesien 9 (1904), S. 34–64, dort S. 55f., Nr. 12.

16 Vgl. Zvolský a. a. O. und Zieglschmid, Chronik, S. 63f.

17 Ursinus, De bello Pannonico, S. 61. **18** Zieglschmid, Chronik, S. 71f., vgl. S. 321. Das alte Legendenmotiv von den grausamen Todesarten der Christenverfolger (*de mortibus persecutorum*) erscheint auch in der (ebenfalls auf Bastel Wardeiner zurückgehenden) Überlieferung vom 1528 erfolgten jähen Tod eines Brünner Ratsherrn, der sich frevlerisch gegenüber den Täufern verhalten hatte, Zieglschmid, Chronik, S. 63.

19 K. J. Erben (Hg.), Bartošova kronika

pražská od léta Páně 1524 až do konce léta 1530, Praha 1878, S. 269 (IV, 16). **20** Archív mesta Košíc [Stadtarchiv Kaschau, Slowakei], Fond Slobodné kráľovské mesto Košice, Korešpondencia z roku 1529 (alte Signatur: Nr. 19217): Johannes Henckel an den Richter Michael Kügelbrecht und den Notar Andreas Melczner in Kaschau, Znaim, 21. Januar 1529; gedruckt in: Egyháztörténelmi emlékek a Magyarországi hitújítás korából. Monumenta ecclesiastica temporis innovatae in Hungaria religionis illustrantia, edd. V. Bunyitay, R. Rapaics, J. Karácsonyi, Bd. 1, Budapest 1902, S. 425f., Nr. 432. **21** Vgl. Zieglschmid, Chronik, S. 85 zum Jahr 1528: „Inn der zeit haben sich etliche dienner sampt irem volck in Märhern eingelassen, alls zu Znaimb, Eibantschitz, Brünn und anderstwo mer zu wohnen.“ Die hutterische Überlieferung stilisiert die Frühgeschichte des mährischen Täufern als eine Abfolge von Gruppenimmigrationen. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß die Stadträte der königlichen Städte ganze Gemeinden („Völker“) samt ihren Leitern („Dienern“) aufnahmen. **22** Die Texte dieser Befehle sind enthalten in dem Kopiarbuch im SÚA Praha, fond: Rg, kniha 13. **23** Vgl. Gerhard J. Neumann, Nach und von Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ARG 48 (1957), S. 75–90; Packull, Hutterer in Tirol, S. 109ff., 320ff. **24** Zu Betz vgl. William I. Schreiber, Hans Betz: Poet of the Ausbund, in: MQR 53 (1979), S. 128–136; Packull, Hutterer in Tirol, S. 112f. **25** Könne sich nicht ausdrücken. **26** Staatsarchiv Landshut, Rep. 112, Fasc. 38, Nr. 1/II (1535 September 24, Passau), Abschriften von Hans Wiedemann in der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof/Pfalz, vgl. Werner O. Packull, An Inventory list of the Hans Wiedemann Collection of Bavarian Anabaptist Documents, in: MQR 63 (1989), S. 297–305, dort S. 303, Nr. 98; ders., Hutterer in Tirol, S. 358. **27** Ferdinand I. an Johann, Abt des Prämonstratenserstiftes Bruck a. d. Thaya, Prag, 5. März 1530, SÚA Praha, fond: Rg, kniha 6, S. 180–181 (zeitgenössische Abschrift); SÚA Praha, Fond: Morava, inv. č. 15 (dasselbe in Originalausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift Ferdinands I.); vgl. Zeman, Historical Topography [Teil 3], MQR 41 (1967), S. 143. **28** Vgl. Adolf Mais, Der Überfall von Steinabrunn im Jahre 1539 (Beitrag zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihren Quellen), in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 36 (1964), S. 295–310. **29** Abgedruckt in: Die Hutterischen Episteln, 1525 bis 1767, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 2, Elie, Manitoba, 1987, S. 105–111. **30** Packull, Hutterer in Tirol, S. 113. **31** Vgl. Packull, Hutterer in Tirol, S. 324–327. **32** Gustav Bossert, Christoph Eleutherobios oder Freisleben. Der frühere Täufer, später Syndikus der Wiener Universität und bischöflicher Official (Zugleich ein Beitrag zur Rechtsgeschichte), in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 29 (1908), S. 1–12 (das Zitat dort, S. 12). **33** Vgl. MGBI 57 (2000), S. 64. **34** Franz Gall/Willy Szaivert (Hgg.), Die Matrikel der Universität Wien, Bd. 3: 1518/II–1579/I, Graz-Wien-Köln 1967, S. 24 (1521/II A 31, 13. Oktober 1521). – Weitere Daten über Leonhard Freisleben bei Gustav Bossert, Zwei Linzer Reformationsschriftsteller, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 21 (1900), S. 131–137; Christian Neff – Robert Friedmann, Art. „Eleutherobios, Stoffel and Leonhard“, in: ME II, S. 183f. **35** Vgl. Packull, Hutterer in Tirol, S. 74. Zu nennen sind außer den Freisleben-Brüdern der Linzer Hilfslehrer Hans Schneider, ferner die Welt- und Ordensgeistlichen Johannes Bänderlin, Leonhard Dorfbrunner, Hans Schlaffer, Leonhard Schiemer, Ambrosius Spittelmaier, Thomas Waldhauser, Hieronymus von Mansee und Jakob Portner. **36** Zum oberösterreichischen Täufern vgl. Joseph Jäkel, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberösterreich und speziell in Freistadt. Mit einer Einleitung über Entstehung und Wesen des Täufern überhaupt, Beilage zu: Siebenund-

vierzigster Bericht über das Museum Francisco-Carolinum, Linz 1889; Alexander Nicoladoni, Johannes Bänderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525–1531, Berlin 1893; Grete Mecenseffy, Die Herkunft des oberösterreichischen Täufertums, in: ARG 47 (1956), S. 252–259; Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531, Scottdale, Pa.-Kitchener, Ont., 1977 (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 19), passim; zahlreiche Quellentexte in TQ Österreich I und II. **37** Vgl. Ulrich Gäbler, Eine unbeachtete Übersetzung des Leonhard Freisleben genannt Eleutherobius, in: ARG 61 (1970), S. 70–76. Die von Gäbler, S. 70, geäußerte Vermutung, einer der beiden Linzer Freisleben-Brüder sei vielleicht der Verfasser der Kirchenordnung von Elbogen/Loket (Nordböhmen) von 1522, trifft nicht zu, vgl. Matthias Simon, Johannes Freysleben [alias Eleutherobius, * Marktredwitz 1490, + um 1550 Wilckenreuth bei Neustadt/Waldnaab], in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 29 (1960), S. 25–33; ders., Art. „Freysleben (Eleutherobius), Johannes“, in: NDB V, S. 395. **38** *Vom warhafftigen tauff Joannis / Christi und der Aposteln*, Speyer: Jakob Schmidt, 1528, neu ediert in: Adolf Laube u. a. (Hgg.), Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535). [Mit] Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus, Berlin 1992, Band 2, S. 862–895. **39** *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen*, tom. IX: 1530–1532, Oxonii 1938, S. 246–248, Nr. 2475. **40** Vgl. Götz Frh. v. Pölnitz (Hg.), Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München, Teil I: Ingolstadt, Bd. 1: 1472–1608, München 1937, Sp. 536. **41** Vgl. Bossert, Christoph Eleutherobios oder Freisleben. **42** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 169r: Znaimer Rat dem „Herrn Christophoro Freisleben, beder rechten doctor und official zu Wien“, 12. Juli 1548, dort wird Aegidius Freisleben als „E. E. bruder“ bezeichnet; vgl. kniha 268, Bl. 40r, wo in derselben Sache von einer „Eingabe des Herrn Doktor, des Aegidius Bruder“ erwähnt ist („na przimluwu pana doktora, bratra tehoz Gilga“). **43** MZA Brno, G 2, 662/340, Bl. 1r (1542); SOKA Znojmo, AMZ, kniha 268, Bl. 39v (1548). **44** 1542: SOKA Znojmo, AMZ, kniha 249, Bl. 47r. 1544: Ebd., Bl. 140r. 1546: kniha 269, Bl. 57r; kniha 250, Bl. 2r. 1547: kniha 269, Bl. 118r. 1548: Ebd., Bl. 143r–v, 145v, 157r–v; kniha 250, Bl. 89r. **45** Farní archiv u sv. Mikuláše v Znojmě, ohne Signatur, „Inventarien der kirchen clenodien der kirchen S. Michael Ao. 1577 und 1546, Lit. A.“ Dem Diakon der röm.-kath. Pfarrgemeinde St. Nikolaus in Znaim, Jan Hanák, danke ich für die freundliche Genehmigung zur Durchsicht der Archivalien des Pfarrarchivs. **46** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 250, Bl. 189r. **47** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 249, Bl. 16v, 62v, 109v, 153v, 201v; **48** MZA Brno, G 2, 662/127; abgedruckt bei Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims, S. 160. **49** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 249, Bl. 198r, 201v; kniha 250, Bl. 56v, 99r. **50** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 250, Bl. 15v. **51** MZA Brno, G 2, Nová sbírka, 662/340, Abschriften des späten 18. Jhs. (wohl von Boczek) aus dem „Memorienbuch der Stadt Znaim“ (=Ratsprotokolle), 1542–1689, S. 6. **52** Ebd., S. 7. **53** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 250, Bl. 189r. **54** Vgl. MGBl 57 (2000), S. 82, Anm. 64. **55** Národní knihovna České republiky v Praze (Nationalbibliothek der Tschechischen Republik in Prag), Sign.: 17 A 27, Bl. 176r–v. **56** SÚA Praha, fond: Morava, č. 826. **57** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 249, Bl. 120r, besondere Ausgaben, 31. März 1543: „Dem schulmeister von einer comedi 1 fl.“; kniha 250, Bl. 198v, besondere Ausgaben, 22. März 1550: „Dem schuelmaister von ainer comedi 15 gr.“ **58** *Ain Kurtzweyligs | vnd Lustigs Spil / von der | Weyßhait vnnnd Narrhait / | Darin(n) kain vn-
zucht / sonder vil | güter leer vnnnd laeche=liche schwa(n)ck | begriffen | seind. | Leonhart
Freybleben. | ... ||. (Getruckt zů Augspurg / durch | Philipp Vlhart. |). [28] Bl. 8°. Exemplar:*

Österreichische Nationalbibliothek Wien, Sign.: 23059-A; vgl. Karl Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen, Bd. 2: Das Reformationszeitalter, 2. Aufl., Dresden 1886, S. 380 (IV, § 149, Nr. 265); VD 16 F 2633. **59** Vgl. Gustav Bossert, Art. „Reublin, Wilhelm“, in: ML III, S. 477–481; ME IV, S. 304–307, V, S. 771; James M. Stayer, Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täufertum, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 93–102; Christoph Dejung, Neue Gedanken zu Rolle und Person von Wilhelm Reublin, in: Zwingliana 17 (1987), S. 279–286. – Brief Wilhelm Reublins an Pilgram Marpeck, Auspitz, 26. Januar 1531, in: C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bd. 2, Leipzig 1855, S. 253–259 (vgl. TQ Elsaß I, S. 300f.), englische Übersetzung: John C. Wenger, Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marpeck, in: MQR 23 (1949), S. 67–75. Zu diesem Brief und Reublins Konflikt mit den Austerlitzer Führern vgl. Zieglschmid, Chronik, S. 91–98; Packull, Hutterer in Tirol, S. 243–250. **60** Für die Zusendung von Kopien und unveröffentlichten Transkriptionen aus der Bullinger-Korrespondenz danke ich Herrn Dr. Hans Ulrich Bächtold, Zürich. Ferner danke ich den Herren Prof. Dr. Specker und Dr. Weig vom Stadtarchiv Ulm für eine ausführliche Auskunft zu Leonhard Soërin. **61** Vgl. Heinold Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins, in: Theologische Zeitschrift 11 (1955), S. 420–425. **62** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 250, inv. č. 323, Platební kniha (Einnahmen und Ausgaben) 1546–1552, Bl. 99v, besondere Einnahmen 1548: „Wilhel Rābl. Wilhelm Rābl hat ein jarzins vom Zimmer im Caplanhoff den 26ten Maii geben 2 ss. Terminus penthecosten.“ **63** Vgl. Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims, S. 139f., 160. **64** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 250, inv. č. 323, Platební kniha (Einnahmen und Ausgaben) 1546–1552, Bl. 161v, besondere Ausgaben 22. Juni 1549: „Dem Wilhalm Rabl vom abschreiben des doctor Johan Rol ertzneybuch 4 fl. 21 gr.“ **65** Staatsarchiv Basel-Stadt, Kirchenakten A 9 1527–1587, S. 30 (Hinweis v. Prof. Peter Bühler, Zürich); vgl. Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins, S. 420. **66** Ferdinand I. an die Regierung in Innsbruck, Augsburg, 8. Februar 1559, Inhalt referiert bei Gustav Bossert, Die Täuferbewegung in der Herrschaft Hohenberg (Schluß), in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 5 (1890), S. 9–11, dort S. 11. **67** SÚA Praha, fond: Morava, č. 5579, 5597. **68** Vgl. Ernst Schwarz, Sudetendeutsche Familiennamen des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1973 (Handbuch der sudetendeutschen Kulturgeschichte, 6), S. 234 s. v. „Rābel“. **69** Vgl. Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins, S. 421. **70** Vgl. Corpus Schwenckfeldianorum VIII, S. 675–684, Nr. CCCXX–CCCXXII; dazu Franz Michael Weber, Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte im Alb-Donau-Raum, Stuttgart 1962 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 19), S. 33–35. **71** Das Zeugnis vom 3. Februar 1546 in: SOKA Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 6v (abgedruckt bei Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims, S. 168); vgl. das Abschiedsschreiben des Rates an Soërin vom 28. Januar 1546, SOKA Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 4r–v; dasselbe in Originalausfertigung in Basel, Universitätsbibliothek, Sign.: G I 26, Nr. 32. **72** Soërin an Bullinger in Zürich, Ulm, 13. Mai 1546, Staatsarchiv Zürich, E II 356, 56. **73** Bullinger an Soërin in Znaim, Zürich, 18. September 1545, Basel, Universitätsbibliothek, Sign.: G I 26, Nr. 31 (Auszug gedruckt in: CR 40 = Ioh. Calvini Opera 12, Sp. 168f., Nr. 699). **74** Soërin an Bullinger in Zürich, Znaim, 18. August 1545, Staatsarchiv Zürich, E II 347, 339f. (Auszug gedruckt in: CR 40 = Ioh. Calvini Opera 12, Sp. 140f., Nr. 681). **75** Soërin an Bullinger in Zürich, Ulm, 13. Mai 1546, Staatsarchiv Zürich, E II 356, 56. **76** Soërin an Bullin-

ger in Zürich, Ulm, 5. August 1546, Staatsarchiv Zürich, E II 356, 57–60. **77** SOKa Znojmo, AMZ, kniha 269, loser Zettel zwischen Bl. 42 und 43: „Wilhalm Räbl testimonium a Merrat Ockenfues, Hans Hueg, bed burger von Zürich, das Hans, deß Mert Schneider gött und diener, von Olmuntz, zu Ulm von inen khomen. Sie wissen aber nit wohin, wie wol er gsagt, er wöll pald zu inen khomen. Actum 20sten Julii im 1546.“ **78** Vgl. MGBl 57 (2000), S. 168, 172. **79** Státní okresní archiv Znojmo, Archiv města Znojmo, kniha 269, Kopiarbuch des Rates, Bl. 36r. **80** Johannes Haller an Bullinger in Zürich, Augsburg, 8. August 1546, Staatsarchiv Zürich, E II 370, 565. **81** Soërin an Bullinger in Zürich, Ulm, 25. August 1546, Staatsarchiv Zürich, E II 345, 313. **82** Ich wurde auf den Text durch maschinenschriftliche Listen von Materialien zur Geschichte der Täufer in Schweizer Bibliotheken und Archiven aufmerksam, die Delbert Grätz um 1964 angefertigt und in Durchschrift dem Baptistischen Theologischen Seminar in Rüschlikon überlassen hatte. Heute befinden sich diese Abschriften im Archiv des International Baptist Theological Seminary, Prag. Grätz las die Unterschrift versehentlich „Stebli“ statt „Rebli“ und konnte den Text daher nicht Reublin zuordnen. **83** Vgl. Dejung, Neue Gedanken. **84** Andrea Strübind, „Eifriger als Zwingli...“. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes, Habil. masch. Heidelberg 1999; vgl. die Selbstanzeige in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 5 (2000), S. 282f. **85** MZA Brno, G 2, Nová sbírka, 662/340: Memorienbuch der Stadt Znaim, 1542–1689, Abschriften des späten 18. Jhs., S. 3; Text abgedruckt bei Schenner, Quellen zu Geschichte Znaims, S. 143. **86** SOKa Znojmo, AMZ, kniha 250, inv. č. 323, Platební kniha (Einnahmen und Ausgaben) 1546–1552, Bl. 39r, 25. September 1546, besondere Ausgaben: „Dem Balthasar tischler umb 2 aichen laden 8 gr.“ **87** Hakenbüchse, Handfeuerwaffe. **88** MZA Brno, G 2, Nová sbírka, 662/340: Memorienbuch der Stadt Znaim, 1542–1689, Abschriften des späten 18. Jhs., S. 3–4; Text abgedruckt bei Schenner, Quellen zur Geschichte Znaims, S. 143f. **89** Die hutterische Chronik behauptet, es sei in Znaim zu insgesamt sieben Hinrichtungen gekommen, vgl. Zieglschmid, Chronik, S. 232; davon lassen sich durch unabhängige Quellen nur die fünf Hinrichtungen vom Januar 1529 bestätigen. **90** Beispiele: SOKa Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 102r, 1547 VII 9, an den Rat der Reichsstadt Eßlingen: Bittet, dem Hans Meckher, Leinweber, zugesagtem Mitwohner in Znaim, Überbringer des Briefes, das Erbe seiner Ehefrau Barbara Dörerin auszuzahlen. – Bl. 124r, 1547 XI 24, an Richter und Geschworene des Marktes Gramestetten in Oberösterreich (zu Täufern dort vgl. ML II, S. 156): Bittet, dem Symon Arnleytner, Müller im Dienst der Stadt Znaim, der seit vielen Jahren nicht mehr in seiner Heimat war, sein Erbe auszuzahlen. – Bl. 148r–v, 1548 III 19, an den Rat der Stadt Wien: Bittet, der Katharina, Witwe des Andreas Präml, Kerzenmakers, zuletzt Znaimer, davor Wiener Bürgers, 50 fl., die der Wiener Rat konfisziert hatte, als Präml wegen Täuflerei vor 11 oder 12 Jahren von Wien fortzog, auszuzahlen. Präml habe sich in Znaim nicht zu einer täuferischen Sekte gehalten, sonst hätte man ihm nicht gestattet, Bürgerrecht und Grundbesitz in Znaim zu erwerben. **91** SOKa Znojmo, AMZ, kniha 250, inv. č. 323, Platební kniha (Einnahmen und Ausgaben) 1546–1552, Bl. 87v verschiedene Ausgaben 1547: „Ochsenmül. Den Brüdern gen Schäkwitz an der Ochsenmül hat man zalt 20 fl.“; Bl. 109v, besondere Ausgaben 18. Februar 1548: „Den brüdern zu Schäkwitz mer an der Ochsenmül geben 80 fl.“; Bl. 118r besondere Ausgaben 16. Juni 1548: „Umb zwen löb schmer zu der Ochsenmül geben 1 fl. 15 gr.“; 130v besondere Ausgaben 8. Dezember 1548: „Umb ein ochsen zu der Ochsenmül 8 fl.“ Ob es sich bei den Täufern in Schäkwitz bei Znaim um Hutterer handelte, ist unklar, vgl. Zeman, Historical Topography [Teil 3], S. 132–134. **92** SOKa Znaim, AMZ, kniha 269, Bl. 114v, Instruktionen des Znai-

mer Rates für die Abordnung an den Unterkämmerer der Markgrafschaft Mähren, Přemek Prusinovský z Víckova. Znaim, 15. September 1547. **93** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 114v. **94** SOKA Znojmo, AMZ, kniha 269, Bl. 138v–138r, Znaimer Rat an den Unterkämmerer der Markgrafschaft Mähren, Přemek Prusinovský z Víckova, Znaim, 7. Februar 1548 (tschechisch). **95** Bern, Bürgerbibliothek, Cod. 464 („Kunstbuch“), Bl. 170r; vgl. Jarold K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia*, The Hague/Paris 1969, S. 254; William Klassen, Art. „Balthasar Grassbanntner“, ME IV, 1062f. **96** In Znaimer Archivalien wird Balthasar Tischler wieder 1568, 1571 und 1573 erwähnt, vgl. Schenner, *Quellen zur Geschichte Znaims*, S. 142f., Anm 1. **97** Vgl. William Klassen, Art. „Uhrmacher, Hans (Felix)“, ME IV, S. 1131 (Felix ist der Familienname!); Zeman, *The Anabaptist and the Czech Brethren*, S. 254f. **98** SÚA Praha, Depositum Ochranov, AUF IX, Bl. 255r–262v; AUF X, Bl. 134v–142r; in moderner tschechischer Orthographie ediert in: Jarold K. Zeman, *Rozhovory Českých bratří s novokřtenci na Moravě*, III.: *Rozhovory v Ivančicích a Znojmě za b. Jana Blahoslava roku 1559*, in: *Pravda a slavná naděje*, 39 (1958), S. 38–43, 53–57. Untersuchungen: Josef Th. Müller, *Die Berührungen der alten und neuen Brüderunität mit den Täufern*, in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 4 (1910), S. 180–234, dort S. 193–208 (mit ausführlicher deutscher Wiedergabe des Inhalts); kürzer: ders., *Geschichte der Böhmisches Brüder*, Bd. 2: 1528–1576, Herrnhut 1931, S. 346f.; Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren*, S. 249–259. **99** Zeman, *Rozhovory*, S. 54. **100** Zeman, *Rozhovory*, S. 40f., 53. **101** Zeman, *Rozhovory*, S. 39. **102** Zeman, *Rozhovory*, S. 53. **103** Zeman, *Rozhovory*, S. 39f. **104** Zeman, *Rozhovory*, S. 53. **105** Vgl. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren*, S. 253–259. **106** Zur Synonymität dieser Bezeichnungen vgl. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren*, S. 258. **107** Vgl. Schenner, *Quellen zur Geschichte Znaims*, S. 142f., Anm 1.

Pietismus und Täuferium – ein schwieriges Verhältnis

„Mein Herz in meinem Leibe bebt mir. Ich bat meinen Gott mit Seufzen und Tränen, er wolle mir betrübtem Sünder die Gabe seiner Gnade geben, ein reines Herz in mir schaffen, meinen unreinen Wandel und mein eitles Leben durch die Verdienste des roten Blutes Christi gnädiglich vergeben und mir Weisheit, Geist, Frömmigkeit und männlichen Mut schenken (...).“ Wer mit der Religionsgeschichte Europas im 17. oder 18. Jahrhundert vertraut ist, wird in diesen schmerzvollen Worten sofort die zentralen Themen des kontinentalen Pietismus erkennen. Man hört die das Innere erforschende Stimme eines „betrübten Sünders“, der unter „Seufzen und Tränen“ den inneren Kampf der Seele – den Bußkampf – durchsteht, bevor er die freie Gabe der Gnade Gottes empfängt, die durch das vergossene Blut Jesu dargeboten wird. Das hätten sehr wohl die Worte Philipp Jakob Spencers sein können, des Begründers des Pietismus im 17. Jahrhundert. Sie hätten auch aus der Feder Johannes Deknatels oder Gerhard Tersteegens geflossen sein können, deren pietistischer Einfluß auf Mennoniten im Rheinland und in den Niederlanden während des 18. Jahrhunderts wohlbekannt ist. Aber im Gegensatz zum ersten Eindruck handelt es sich nicht um Äußerungen eines Pietisten aus dem 18. Jahrhundert. Sie stammen vielmehr von Menno Simons, dem die Mennoniten ihren Namen verdanken und dessen umfangreiche Schriften für eine mennonitische Theologie im 16. Jahrhundert den Grund legten.¹

Oberflächlich gesehen dürfte man zumindest nicht überrascht sein, daß ein Auszug aus den Schriften eines Täufers im 16. Jahrhundert mit den Schriften eines echten Pietisten zwei Jahrhunderte später verwechselt werden könnte, schließlich hatten sowohl das Täuferium als auch der Pietismus ihre jeweils eigentümliche Gestalt als Erneuerungsbewegung gegen die religiösen Orthodoxien ihrer Tage angenommen. Beide wiesen hochabstrakte oder intellektualistische Zugänge zum christlichen Glauben zurück; beide griffen die Autorität der Tradition an; und beide waren zutiefst mißtrauisch gegenüber den institutionalisierten Formen der bestehenden Christenheit. Positiv gewandt, halten Täuferium und Pietismus eine lange Reihe wesentlicher theologischer Anliegen miteinander gemeinsam. Das zeigt beispielsweise die folgende Zusammenstellung von Hauptthemen oder wesentlichen Anschauungen im Pietismus, die den Untersuchungen weithin anerkannter Gelehrter wie Dale Brown, F. Ernest Stoeffler und Martin Brecht entnommen wurden.²

Erstens: Pietisten waren Biblizisten. Sie unterstrichen die zentrale Stellung der Schrift für den christlichen Glauben. Der Sinn der Schrift, glaubten sie, sei den Laien zugänglich. Sie sollte in kleinen Versammlungen der Gläubigen sowohl zum Zwecke der Andacht als auch als Maßstab für die christliche Praxis gelesen und ausgelegt werden. *Zweitens:* Pietisten betonten die Bedeutsamkeit einer „Wiedergeburt“. Sie verwarfen – zumindest implizit – die Idee, daß man in die Kirche hineingeboren werden könne und bestanden darauf, daß das Leben der christlichen Nachfolge mit einer Gottesbegegnung zu beginnen habe. *Drittens:* Pietisten nahmen an, daß die Rechtfertigung aufs engste mit der Heiligung verknüpft sei. Wahrer Glaube mußte Ausdruck in der täglichen Nachfolge Christi finden; die Erfahrung der göttlichen Gnade führte unausweichlich zu einer Änderung der Lebensführung. *Viertens:* Pietisten sahen in der Kirche keine Institution, sondern eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern im Glauben. Sie betonten das Priestertum aller Gläubigen, das gemeinsame Studium der Schrift und die aktive Teilnahme der Laien an allen Äußerungen des kirchlichen Lebens. *Fünftens:* Pietisten verstanden ihre Arbeit auf Erden als Teil der sich herausbildenden Absichten Gottes in der Geschichte. Erlöste Christen sollten Agenten sozialer Veränderung sein.

Sicherlich könnten alle Gelehrten, die hier genannt wurden, die Liste der sich entwickelnden Attribute des Pietismus noch qualifizieren und mit Nuancierungen versehen. Was aber diejenigen unmittelbar überrascht, die sich mit der Radikalen Reformation beschäftigen, ist die Tatsache, daß jedes dieser besonderen Merkmale des Pietismus ebenso auf das Täuferium übertragen werden könnte.

Daß Täuferium und Pietismus viel miteinander gemeinsam haben, ist nicht erst eine jüngere oder neue Entdeckung. Schon 1722 schrieb Johann Jakob Wolleb, ein reformierter Pfarrer in der Schweiz, ein dickes Buch mit dem Titel *Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer*. Er wollte die weitverbreitete Meinung widerlegen, daß das Täuferium und der Pietismus ein und dasselbe seien.³ Eineinhalb Jahrhunderte später charakterisierte Albrecht Ritschl, dessen große *Geschichte des Pietismus* am Ende des 19. Jahrhunderts den Ton für die nachfolgende Forschung angab, den Pietismus als ein „abgeschwächtes Täuferium“.⁴ Der Kirchenhistoriker Max Göbel, ein Zeitgenosse Ritschls, beschrieb den Pietismus als den „Enkel des Täuferiums“, indem er darauf verwies, daß sich die Zentren pietistischer und täuferischer Aktivitäten im Rheinland oft überlagert hätten.⁵ Und Johann Jakob Hamm vertrat die Auffassung, Mennoniten in der Pfalz hätten pietistische Lehren angenommen, weil sie darin „Fleisch von ihrem Fleisch und

Knochen von ihren Knochen“ sahen.⁶ Zumindest an der Oberfläche sind die Ähnlichkeiten zwischen Täuferum und Pietismus allzu offensichtlich.

Aber einfach nur Punkte theologischer und geographischer Kontinuität aufzuführen, sagt noch relativ wenig über das genaue Wesen der Beziehung zwischen Täuferum und Pietismus aus, über die langandauernden Konsequenzen dieser Beziehung oder die substanziellen Differenzen, die unter der Erscheinung von Ähnlichkeiten überdauert haben mögen. 1949 veröffentlichte Robert Friedmann ein vielgelesenes und höchst einflußreiches Buch, das sich genau diesen Fragen zuwandte. In *Mennonite Piety Through the Centuries* stimmte er bereitwillig der Auffassung zu, daß Täuferum und Pietismus vieles gemeinsam miteinander gehabt zu haben schienen. Aber diese Parallelen, so meinte er, täuschten. In Friedmanns Analyse gingen Täuferum und Pietismus von verschiedenen Prämissen aus und legten der Terminologie, die sie gemeinsam hatten, höchst unterschiedliche Bedeutungen bei. Der Ausgangspunkt war für die Täufer ein gemeinschaftliches Ziel, nämlich das Königreich Gottes herbeizuführen, während der Pietismus sich auf die individuelle Erfahrung der Gnade und das Heil des Einzelnen konzentrierte. Das Täuferum legte den Akzent auf den „bitteren“ Christus des Leidens, auf Gehorsam und Martyrium, während die Pietisten den „süßen“ Christus der Sündenvergebung und das Entzücken über die Beziehung des Einzelnen zu Gott unterstrichen. Nachfolge war das zentrale Thema der Täufer, während die Pietisten „Gelassenheit“ an den Tag legten, d. h. selbstlose Hingabe an den Willen Gottes.⁷

In seinem Überblick über die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts im holländischen, deutschen und rußländischen Mennonitentum stellte Friedmann den Pietismus als das trojanische Pferd des wahren Täuferums dar. Gelegentlich bewußt, oft unbewußt gewährten mennonitische Gemeindeleiter in Europa der Sprache des Pietismus Eingang in die Mauern der mennonitischen Gemeinschaft – mit angeblich desaströsen Folgen. So ersetzte eine neue Stimmung frommer innerer Andacht die frühere Hingabe an leidensbereite Nachfolge. Die mennonitischen Gemeinden, die sich pietistischen Einflüssen geöffnet hatten, wurden zunehmend zu bloßen Versammlungen von geretteten Individuen, oder sie zogen sich in harmlose ethnische Enklaven zurück. Kurz, der Pietismus raubte der täuferischen Bewegung ihr Herzstück.

Als Bericht über die laufenden Forschungen hätten die lose miteinander verbundenen Aufsätze in *Mennonite Piety Through the Centuries* eine Einladung zu weiteren Untersuchungen sein können. Statt dessen blieb Friedmanns provokante These während der folgenden fünfzig Jahre anscheinend

ohne Widerspruch, und das Buch wurde nach und nach zur maßgeblichen englischsprachigen Deutung des europäischen Mennonitentums im 17. und 18. Jahrhundert.⁸ Da andere Forschungen zur Geschichte der europäischen Mennoniten fehlen, wurde Friedmanns Schilderung des Pietismus als Fremdeinfluß, der die heroischen Täufer zu den Stillen im Lande werden ließ, kurzerhand zur fest gegründeten historischen Tatsache.⁹

Bedeutsamer noch, Friedmanns These, daß die expressive Spiritualität irgendwie im Widerspruch zur wahren mennonitischen Identität stand, wurde zur allgemeinen Überzeugung in der mennonitischen Geschichtsschreibung. Wann immer mennonitische Gemeindeleiter über religiöse Erfahrung oder die zentrale Bedeutung der göttlichen Gnade zu sprechen begannen, wo immer die Grenzen der mennonitischen Gemeinschaft von einigen Formen der Anpassung bedroht wurden, stets konnte der Historiker zeigen, daß der Pietismus in der einen oder anderen Form die grundlegende Ursache dafür war. Ob in Europa oder in Nordamerika, die Mennoniten scheinen immer bereit gewesen zu sein, ihr Erstgeburtsrecht an hartgesottener Nachfolge gegen den weichen Brei frommer Erbaulichkeit einzutauschen.

Im Rückblick ist der anhaltende Einfluß von *Mennonite Piety Through the Centuries* ziemlich bemerkenswert.¹⁰ Als ein Überblick über die komplexe Entwicklung mennonitischer religiöser Literatur in Europa ist Friedmanns Buch unübertroffen. Nimmt man aber die Quellen näher in Augenschein, wird deutlich, daß Friedmann sich enorme Freiheiten in seiner Deutung genehmigte, indem er interpretierende Erklärungen oft als historische Tatsachen empfahl. Mehr noch, als Geistesgeschichtler hatte er nur wenig Wert auf den sozialen und politischen Kontext der Leute oder Bücher gelegt, die er besprach, und, wie ich noch unten erwähnen werde, hielt er sich an ein sehr enggefaßtes Verständnis von Täufern und Pietismus, was wiederum zu einem verarmten Verständnis der faszinierenden und komplexen Verbindung geführt hat, die beide Bewegungen miteinander eingegangen waren.

Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige oder systematische Kritik an Friedmanns Werk zu bieten. Stattdessen will ich nur einige Annahmen in seiner Argumentation und der sich entwickelnden historiographischen Tradition kritisch ansprechen, die seine Arbeit zu gestalten half, indem ich mehrere Schlüsselfragen, die sich mir als Historiker in meinen eigenen Bemühungen stellten, die Beziehung zwischen Pietismus und Täufern unter den süddeutschen Mennoniten des 18. und 19. Jahrhunderts zu verstehen. Ich möchte den Rahmen für ein neues Verständnis des Pietismus innerhalb der europäischen Mennonitengeschichte skizzieren und ein kleines Beispiel dafür geben, wie dieser Zugang zum Pietismus aussehen könnte. Dabei wer-

de ich mich auf eine Fallstudie konzentrieren: auf die Geschichte Peter Webers, eines mennonitischen Predigers im späten 18. Jahrhundert.

Der vielseitige Charakter des europäischen Pietismus

Seit der Veröffentlichung von *Mennonite Piety Through the Centuries* hat die Pietismusforschung eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. Es ist der Arbeit solcher Forscher wie Kurt Aland, Martin Brecht, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann und Hans Schneider zu verdanken, daß wir jetzt ein reicheres – tatsächlich auch ein komplizierteres – Verständnis vom Pietismus haben, als Friedmann es vor fünfzig Jahren hatte. Friedmann kannte nur zwei Gruppen von Pietisten: zunächst die ursprüngliche Bewegung Speners und Franckes, die, in seinen Worten, „von Grund auf irrational“ war. Ihr war eine „echte Religion des Gefühls eigen, die sich auf Erbauung und aktuelle Erfahrung der Sündenvergebung“ konzentrierte. Die zweite Gruppe der Pietisten wurde, wie Friedmann es verstand, dem Mystizismus der Böhmischen Brüder nachgeformt. Graf Zinzendorf und seine Anhänger verfolgten in Herrnhut ein „spiritualistisches Konzept“, in dem der „Geist zum Fundament einer neuen Kirche mit sakramentalem Leben“ wurde. Was beiden Gruppen jedoch gemeinsam war, war ihre Abkehr „von der konkreten Konzeption der Bibel“ und ihre Hinwendung zu „einem Subjektivismus des Glaubens, der seinen Ausdruck im Begriff menschlicher (...) Erfahrung (...) fand, eine Flucht in eine Religion der Innerlichkeit“.¹¹ Mit dieser Definition durchforschte Friedmann mennonitische Gebetsbücher, Lieder, katechetische und erbauliche Literatur. Er identifizierte alles, was die persönliche Erfahrung der Gnade in den Vordergrund zu heben schien, die Gegenwart des Heiligen Geistes, das innere Wohlgefühl des Gläubigen oder den Opfertod Christi als einen Ausdruck des vergiftenden Einflusses, den der Pietismus ausübte.

Im Lichte neuerer Forschung wird schnell klar, daß Friedmanns Pietismusdefinition und seine Interpretation der Auswirkung dieser Bewegung viel zu eng war. Wie wir heute wissen, war der Pietismus eine äußerst komplexe Bewegung, die – wie das Täuferium selbst – eine breite und bunte Vielfalt aufwies. Der Historiker Hartmut Lehmann beispielsweise hat fünf größere, voneinander unterschiedene Gruppen im Pietismus ausgemacht, die im frühen 19. Jahrhundert aktiv waren, Gruppen, die in ihrer sozialen Klassenzugehörigkeit und in ihrem religiösen Zuschnitt von frommen Adligen bis zu einer Gruppe eifernder Visionäre reichten, den Hoffmannianern, die einen Tempel in Palästina errichten wollten.¹² Und ein neuerer Versuch, eine umfassende Geschichte des Pietismus zu schreiben, behandelt in einigen Kapiteln den englischen Puritanismus, die sogenannte „Zweite Reformation“

in den Niederlanden, die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts und den Reformierten Pietismus in Deutschland, bevor Philipp Jakob Spener, der Begründer dieser Bewegung, überhaupt erst erwähnt wird.¹³

Genaugenommen hat sich der Pietismus, weil er so viele Gesichter hat, als ein äußerst dehnbares historiographisches Konzept erwiesen. Vielleicht war er auch deshalb zu einer Quelle für zahlreiche, offensichtlich auch widersprüchliche Themen in der frühneuzeitlichen Geschichte Deutschlands geworden. Historiker haben den Pietismus beispielsweise als einen entscheidenden Faktor im Aufstieg sowohl des Absolutismus als auch des Liberalismus in Württemberg beschrieben¹⁴, als einen Faktor, der sowohl soziale Unterschiede in deutschen Territorien zementierte als auch eine „Erosion der Klassenmentalität“¹⁵ herbeiführte. Er wurde als Faktor beschrieben, der zum Subjektivismus der romantischen Bewegung wie zum Rationalismus der deutschen Aufklärung führte¹⁶, auch zur Philosophie Hegels und zur Theologie Schleiermachers.¹⁷

In der Tat, wenn man die Absicht hegt, „pietistischen Einfluß“ festzustellen, können Zitate waschechter Pietisten jeden Punkt, im Grunde genommen alles, was man beweisen möchte, stützen. So müssen Historiker irgendetwas von Zinzendorf zitieren, wenn sie die Pietisten als gefühlsbetonte Enthusiasten schildern wollen; weiter müssen sie sich Bengel oder Jung-Stilling zuwenden, wenn sie darauf hinweisen wollen, welcher Nachdruck auf Apokalyptik und chiliastische Endzeitspekulationen gelegt wird, oder Francke, wenn sie von pietistischer Loyalität gegenüber dem Staat oder vom Interesse der Erziehung sprechen, oder Lavater, wenn sie im Pietismus eine Quelle für den deutschen Patriotismus ausmachen, oder auf den jüngeren Moser, wenn sie Pietisten als Anwälte religiöser Toleranz beschreiben. Im einzelnen ist keine dieser Quellen falsch gedeutet worden, daß sie jedoch zusammengekommen eine kohärente Einheit bilden, die Pietismus genannt werden oder als ein solches Konzept analytisch hilfreich sein könnte, überzeugt nicht.

Daß die Interpretationen des Pietismus so zahlreich seien und so stark voneinander abweichen sollten, kann nicht allein dem Übereifer der Historiker angelastet werden. Als eine protestantische Erneuerungsbewegung verfügt der Pietismus nicht über formale kirchliche Institutionen, auch keine systematische Theologie, keine unumstrittene Führung und nur wenig geographische und soziale Homogenität. Theologisches Bemühen spiegelt unvermeidlicherweise den Einfluß beherrschender Persönlichkeiten wider und war oft mit internen Spannungen zwischen persönlicher Frömmigkeit und sozialer Veränderung belastet, zwischen gemeinschaftlichem Rückzug und aus-

drücklichem Missionsdrang, zwischen einer Orientierung an der gegenwärtigen Welt und einer vorzugsweisen Beschäftigung mit der Welt, die kommen wird.

Wir wollen nicht extrem reduktionistisch verfahren. Es steht nicht in Frage, daß mennonitische Gemeindeleiter im 17. und 18. Jahrhundert im Gespräch mit Pietisten oder solchen, die sich als Pietisten bezeichneten, standen: ob sie nun mennonitisch waren oder eher anderen Konfessionen angehörten. Aber im Lichte der neueren Pietismusforschung müssen Historiker, die daran interessiert sind, die Beziehung zwischen Täuferum und Pietismus herauszuarbeiten, sicherlich mehr Gespür als früher für regionale Unterschiede unter den pietistischen Gruppen entwickeln. Sie müssen aufmerksamer gegenüber theologischen Nuancen oder sogar Widersprüchen innerhalb der pietistischen Bewegung sein, aufmerksamer gegenüber dem präzisen Charakter des angeblichen pietistischen Einflusses und bewußter gegenüber dem sozialen, politischen und wirtschaftlichen Kontext des täuferisch-pietistischen Austauschs.

Auf einer eher praktischen Ebene muß intensiver darüber nachgedacht werden, was eigentlich den pietistischen „Einfluß“ konstituiert. Wie lassen sich „pietistische Themen“ im mennonitischen Liedgut und ihrer Literatur genau bestimmen? Wie könnte man zwischen allgemeinen Ausdrucksweisen religiöser Frömmigkeit, die im wesentlichen von religiösen Körperschaften geteilt wird, und echtem Pietismus unterscheiden? Und im Gegensatz zur Argumentation Friedmanns: Ist es möglich, daß der Einfluß des Pietismus auf die Mennoniten vielleicht nicht doch in Wirklichkeit heilsam gewesen sein könnte anstatt unzweideutig negativ in seinen Auswirkungen?

Das traditionelle Verständnis des Täuferums

Wie Historiker ein qualifizierteres Verständnis des Pietismus entwickeln müssen, wenn sie dessen Beziehung zur „täuferischen Seele“ erklären wollen, so werden sie ebenfalls einige Annahmen Friedmanns zu revidieren haben, was die „täuferische Seele“ selbst betrifft.

SPIRITUALITÄT ALS EIN „PROBLEM“ IN DEN TÄUFERSTUDIEN Zur Täuferforschung stieß Friedmann als Student an der Universität Wien während der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts aus einem tiefen Interesse an Sozialismus und genossenschaftlicher Organisation. Sein hauptsächliches Forschungsgebiet waren die Hutterer, eine Gruppe, deren sichtbaren, hochgradig strukturierten Gemeinschaftsansatz er besonders schätzte. Für ihn war diese genossenschaftliche, soziale Komponente des Täuferums das hervorstechende Anliegen dieser Bewegung. Als er 1940 nach Goshen (Indiana)

als Flüchtling aus dem von den Nazis besetzten Wien kam, befand sich sein engster Freund und Gönner Harold S. Bender inmitten einer energisch geführten Forschungskampagne, in der das traditionelle Täuferverständnis neu definiert wurde. Anstelle der zutiefst feindseligen Beschreibungen der Täufer als Fanatiker, schwärmerische Revolutionäre, die, wie die Radikalen von Münster, ein apokalyptisches Christentum vertraten, losgelöst von der Autorität der Tradition, der Schrift, der gelehrten Theologen oder der Obrigkeit, bemühte sich Bender, die Täufer als nüchterne, verantwortungsbewußte evangelische Christen zu beschreiben, die tief in der Heiligen Schrift verwurzelt waren und sich der Nachfolge Christi verschrieben hatten, selbst wenn das Leiden und Tod bedeutete. So reflektierte Friedmanns polemische Zurückweisung des Pietismus klar und deutlich seine eigene hingebungsvolle Zuwendung zu genossenschaftlichen Formen des Täuferturns ebenso wie zu den weiter gespannten Bemühungen Benders, „Spiritualisten“ aus der Reihe der evangelischen Täufer zu eliminieren.

DIE SUCHE NACH EINEM TÄUFERISCHEN „WESEN“ Wie viele seiner Generation gründete Friedmann sein Studium der Mennoniten auf die Prämisse, daß ein Wesenskern der täuferisch/mennonitischen Lehr- oder Glaubensauffassungen zur normativen Basis für die Definition des „wahren“ Täuferturns bestimmt werden konnte. Die berühmteste Zusammenfassung dieser normativen Prinzipien kam von seinem Kollegen Harold S. Bender. Dessen Vortrag *The Anabaptist Vision*, 1944 veröffentlicht, bot eine konsistente Darstellung der täuferischen Lehre und erlangte schließlich eine enorme Popularität unter den Forschern als Meßlatte, mit der sich echtes von unechtem Täuferturn scheiden ließ.¹⁸ Ausgerüstet mit einer Definition, wie wahre Täufer auszusehen hätten – in diesem Fall gemeindezentrierte, ethisch orientierte, leidensbereite Jünger Christi mit der Absicht, das Königreich Gottes zu errichten –, konnte Friedmann dann jede Abweichung von diesen theologischen Normen als das Ergebnis von fremdem oder von außen kommendem Einfluß, das heißt vom Pietismus, ausmachen.

TÄUFERISCHE GEMEINDEN UND DIE „VERTEIDIGUNG DER GRENZEN“ (BOUNDARY MAINTENANCE) Als selbstverständliche Folge dieser Suche nach einer normativen Bestimmung täuferischer Theologie bestanden Friedmann und die nachfolgende Generation von Forschern darauf, daß mennonitische Gemeinden am besten mit Hilfe der Begrifflichkeit von „Grenzen“ oder „Boundary Maintenance“ definiert werden. Theoretisch zumindest existierten glaubensgehorsame mennonitische Gemeinden abgesondert von der gefallen Welt durch theologische, ethische und kulturelle Grenzen. Diese Grenzen, aufrechterhalten durch die Praxis der Kirchenzucht, bestimmten

deutlich die Glaubensgemeinde, die im Gehorsam gegen die Weisungen Christi lebte. Wenn einzelne Gemeindeleiter die Standards der Kirche veränderten, die besonderen mennonitischen Überzeugungen mißrepräsentierten oder die Kirchenzucht zu lax handhabten, lösten die Gemeindegrenzen sich auf und die Mennoniten verloren ihre einzigartige Identität.

Im weiteren historiographischen Kontext gesehen wird verständlicher, warum Friedmann den Pietismus als einen Erzfeind des Täuferturns ablehnte. Aus seiner Perspektive ging der Pietismus auf eine abweichende Form radikaler Spiritualität zurück, die von der täuferischen Bewegung mit Erfolg eliminiert worden war. Die pietistische Betonung persönlicher Errettung und Gnade schwächte die normativen Überzeugungen der Mennoniten, wie Bender sie definiert hatte. Und durch die besondere Wertschätzung der subjektiven Erfahrung des Einzelnen drohte der Pietismus die sichtbaren Grenzen, die durch Kirchenordnung und Kirchenzucht markiert wurden, einzu-ebnen.

KRITIK Die neuere Täuferforschung hat jedoch gegen jede dieser Annahmen, auf denen Friedmanns Argumentation zu ruhen schien, grundsätzliche Einwände vorgebracht. Die neuere Arbeit Arnold Snyders beispielsweise, die frühere Studien Alvin Beachys weiterführte, hat gezeigt, daß Täufer aller Varianten ein klares Verständnis von der wesentlichen Rolle des Heiligen Geistes im christlichen Glauben hatten.¹⁹ Eine aktive pneumatologische Orientierung war der Mittelpunkt des täuferischen Selbstverständnisses und kann nicht ignoriert oder dem exzentrischen Flügel des Täuferturns zugeschrieben werden.

Vielmehr hat sich die Auffassung von der Kohärenz täuferischer Kerngedanken, die von allen, die sich Täufer nannten, geteilt wurden, als illusionär erwiesen.²⁰ Selbstverständlich haben Einzelne wie Balthasar Hubmaier oder Menno Simons versucht, solch einen Kern zu bestimmen; und im Laufe der Zeit waren miteinander konkurrierende Traditionen entstanden, jede mit einer besonderen Literatur theologischer Rechtgläubigkeit. Aber ein formaler Konsens im Sinne des Schleithimer Bekenntnisses war eher die Ausnahme als die Regel. Und sogar die Brüderliche Vereinigung stieß mancherorts auf Widerspruch und genoß nur einen begrenzten Anspruch auf Autorität in täuferischen Kreisen.

Schließlich muß die traditionelle Sicht revidiert werden, daß mennonitische Gemeinden, von der sie umgebenden Kultur hermetisch abgeschlossen, vor allem oder zuerst – oder idealiter – von ihren Grenzen her definiert werden könnten. Ob die Absonderung von der Welt ein ehrenwertes Ideal ist oder nicht, ist eine wichtige und bedeutsame Frage. Für den Historiker ist sie je-

doch im Grunde unwichtig. Denn trotz zahlreicher Äußerungen zur Verteidigung der „Nonkonformität gegenüber der Welt“ waren die Grenzen, die täuferisch mennonitische Gemeinden von der sie umgebenden Kultur trennten, niemals undurchlässig. Vom Anfang des Täufertums bis zur Gegenwart waren Charakter und Schicksal der Mennoniten in Europa auf mancherlei Weise mit der sie umgebenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kultur verknüpft. Folglich nahmen nichtmennonitische „Eindringlinge“ am laufenden Gespräch über die mennonitische Identität und Glaubenstreue teil, gelegentlich als Richter im Verhör, ein anderes Mal als Verbündete und oft als offene Feinde. Sicherlich konnten die Folgen solcher Interaktionen mit Außenstehenden jenseits der „Grenzen“ der Gemeinschaft weit voneinander abweichen: Sie konnten die Tradition erneuern helfen oder die Gemeinde in eine neue und möglicherweise fremde Richtung lenken. Aber die Interaktionen selbst waren unvermeidlich und selbstverständlich. Sie sollten als Austausch im Leben einer jeden Gemeinde verstanden werden, nicht als Abweichungen, und jede Begegnung sollte als ein einzigartiges Ereignis geschätzt und nicht a priori als Gefahr für die Gemeinschaft abgewiesen werden.

Die Geschichte der Täufer und Mennoniten, wie ich sie verstehe, handelt nicht davon, wie Gemeinden irgendeinen abstrakten Glaubensinhalt bewahrten oder verloren, sondern wie miteinander konkurrierende Auffassungen von täuferischer Glaubenstreue von Anfang an präsent waren und miteinander um Macht und Dauer rangen. So ist die Geschichte der Täufer und Mennoniten in den ersten zwei bis drei Jahrhunderten – wie die Geschichte des Pietismus – eine komplexe Geschichte, die am besten nicht in einer zweidimensional linearen Weise entlang irgendeiner Achse von größerer und weniger großer Glaubenstreue erzählt werden sollte, sondern als ein dynamisches, spannungsreiches, kreatives Wechselspiel, in dem verschiedene Täufertraditionen – jede aus einem spezifischen sozio-politischen, wirtschaftlichen und religiösen Kontext hervorgegangen – ums Überleben kämpften, Institutionen schufen, nach Macht strebten und auf Stimmen der Erneuerung aus der eigenen Mitte antworteten. Anstatt nach einem Maßstab normativen Glaubens auszusieben und zu sortieren, sollte der Historiker lieber die Wege nachzeichnen, auf denen normative Definitionen des Glaubens artikuliert und errungen werden.

Wie sollen wir nun die Interaktion zwischen den täuferischen und pietistischen Traditionen verstehen und einschätzen? Ich habe an anderer Stelle gesagt, daß das, was der täuferischen Bewegung ihre Kohärenz verlieh, nicht in einem formalen Glaubensbekenntnis oder in einer rigiden Definition ethischer Rechtgläubigkeit zu finden ist.²¹ Die weitgespannte Vielfalt täuferi-

scher Gruppen wurde vielmehr von einem gemeinsamen Interesse an einem besonderen Kranz theologischer und ethischer Fragen geeint, Fragen, die sich in der Substanz von denjenigen unterschieden, die von katholischen, lutherischen oder reformierten Traditionen gestellt wurden. Auch wenn Täufer beispielsweise über die Details stritten, waren sich eigentlich alle darin einig, daß das christliche Leben eng mit einer Entscheidung mündiger Menschen verbunden war, Christus nachzufolgen, und daß die Wiedergeburt eine solche Nachfolge ermöglichte. Im Grunde waren sich alle über die zentrale Bedeutung der Schrift einig und auch darin, daß sie dem „gemeinen Mann“ im gemeinsamen Studium zugänglich sein soll. Wohl alle teilten die Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen miteinander und die Überzeugung, daß die Kirche sichtbar ist. Sicherlich unterschieden sich die Gruppen sehr stark in ihren Auffassungen von der präzisen Bedeutung und Implikation vieler dieser Themen. Aber diese Unterschiede entwickelten sich aus einem gemeinsam eingeschlagenen Weg und der Annahme, daß dies tatsächlich die hauptsächlichen Anliegen der Gläubigen seien.

Was für unsere Diskussion besonders relevant ist, ist die Tatsache, daß viele dieser Themen, die den Zusammenhalt der täuferischen Bewegung sicherten, auch eine Anzahl innerer Spannungen und Widersprüche mit sich trugen und die täuferisch-mennonitische Tradition auf eine bedeutsame und bestimmende Weise während des 17. und 18. Jahrhunderts formten. Die Begegnungen mennonitischer Gemeinden mit verschiedenen Formen des Pietismus müssen im Rahmen dieser theologischen Spannungen verstanden werden.

Unvermeidliche Spannungen in der täuferischen Theologie

INNERES/ÄUSSERES WORT Wie oben bemerkt wurde, sind sich eigentlich alle Historiker darin einig, daß die erste Täufergeneration ein geschärftes Bewußtsein von der lebendigen Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen und der Kirche auszeichnete. Im Laufe der Zeit wurde der pneumatologische Akzent allerdings immer schwächer. Teilweise war das ein Ergebnis des Debakels in Münster, das alle Täufer in den Ruf des spiritualistischen Fanatismus brachte, aber auch als Ergebnis der Beendigung aktiver Verfolgung und des Martyriums. Nach 1533 bewegte sich Menno Simons aber eindeutig in die Richtung, den Stellenwert des „inneren Wortes“ in der Interpretation der Schrift zu verringern und eine buchstäbliche Bibelinterpretation zu begünstigen. Das war eine Sicht, die bereits unter den Schweizer Brüdern und den Hutterern gang und gäbe war. Wenn aber jede Beziehung zum inneren Wort gekappt wird, können Forderungen nach ei-

nem buchstäblichen Zugang zur Schrift leicht hölzern, formal und gesetzlich werden. Im Laufe der Zeit sollten Nachfahren der Täufer wiederholt Ausdrucksweisen des inneren Worts ihre Stimme leihen und diese Themen als eine Quelle von Kritik und Erneuerung nutzen.

RECHTFERTIGUNG/HEILIGUNG Täufer aller Richtungen stimmten darin überein, daß Glauben und Werke untrennbar seien. Dieses Thema fand reichlichen Ausdruck in der ersten Täufergeneration und hallte in den Schriften von Menno Simons nach, die wiederum das mennonitische Denken in den nachfolgenden Generationen beeinflussten. In ihren Gesprächen mit protestantischen Theologen betonten die Täufer jedoch Heiligung stärker als Rechtfertigung. Sie taten sich im allgemeinen sehr schwer mit der Vorstellung vom „simul justus et peccator“ (gerecht und Sünder zugleich) als einem Argument, mit dem die gefallene Kirche verteidigt wurde. Im Laufe der Gespräche verschärfen sich diese Differenzen, und allmählich wurde die Sprache persönlicher Rettung, Vergebung und Gnade im mennonitischen Vokabular schwächer. Der Akzent, der nun auf die Nachfolge gelegt wurde, konnte jedoch – und tat es auch – leicht in eine Theologie der Werkgerechtigkeit hinübergleiten, ein Problem, das gelegentlich nach Korrektur aus der Gemeinde heraus verlangte.

GEMEINDEFÜHRUNG INNERHALB DES „PRIESTERTUMS ALLER GLÄUBIGEN“ Im Gegensatz zu den sozialen Unterschieden, welche sich in den Landeskirchen erhielten, bestanden die Täufer darauf, daß niemand in den Glaubensgemeinden Herr über irgend jemanden sein sollte. Mit der Taufe versprach jede männliche Person, Verantwortung für die Leitung der Gemeinde zu übernehmen, doch letztlich wurde die Auswahl der Gemeindeleiter der Vorsehung Gottes durch das Los überlassen. Während ein pragmatisches Bedürfnis nach Hirten in der Gemeinde anerkannt wurde, hegten Mennoniten einen tiefen Argwohn gegenüber einer Autorität, die sich vor allem auf Verstand oder persönliches Charisma gründete. Allmählich konnten diese egalitären Ideale zur Wahl mittelmäßiger oder unwilliger Gemeindeleiter führen. Insbesondere charismatische Führungspersönlichkeiten konnten leicht zugunsten derjenigen übergangen oder ignoriert werden, die, vom Los bestimmt, für die Aufgabe kreativer Führung und Seelsorge ungeeignet waren. Gleichwohl erhielt sich ein Appetit auf dynamische, geistinspirierte Führung, die die Mennoniten oft fanden, indem sie sich „Außenseitern“ zuwandten, die mit ihnen sympathisierten und ihren Argwohn gegenüber charismatischen Gaben nicht teilten.

DIE PRAXIS DER KIRCHENZUCHT Die Täufer sahen in der Kirche eine sichtbare Gemeinschaft der Erlösten. Die Vorstellung von einer reinen Kirche „ohne Flecken und Runzeln“ war mehr als eine abstraktes Ideal. Sie glaubten, daß durch gehorsame Nachfolge und gewissenhafte Ausübung der Kirchenzucht und des Banns so etwas wie die reine Kirche verwirklicht werden könnte. In der Praxis waren sich die Mennoniten aber weniger klar darüber, welche Vergehen gezüchtigt und wie der Bann gehandhabt werden sollte. Im Laufe der Zeit konnten praktische Regelungen, die sich um die Suche nach der reinen Kirche herumrankten, leicht das Ideal überschatten und zu Gesetzlichkeit, zur Betonung der äußeren Form, zum Machtmißbrauch in der Bannpraxis und zur vorrangigen Beschäftigung mit dem Buchstaben des Gesetzes unter Preisgabe des Geistes führen.

ERNEUERUNG IN DER SEPARATISTISCHEN TRADITION In gewisser Weise deuten alle diese Spannungen auf die gewichtigere Frage, wie sich nämlich die separatistischen Gruppen die Qualität und Intensität ihrer religiösen Hingabe durch die Zeiten hindurch bewahrten. Schlimmstenfalls lösten sich die Spannungen, die diesen theologischen Idealen inhärent waren, mit der dritten oder vierten Generation in einer grobschlächtigen buchstäblichen Deutung der Bibel, einer geistlosen Wertschätzung der Werke, unschöpferischer Führung der Gemeinde und freudloser Gesetzlichkeit auf. Die Frage der Erneuerung liegt tatsächlich einer Reihe von Konflikten zugrunde, welche sich quer durch das Spektrum täuferisch-mennonitischer Gruppen in solchen unterschiedlichen Konstellationen entfalteten, wie der Waterländer Spaltung von 1557 in den Niederlanden, dem Aufbruch der Dompelaars in Hamburg 1648, der Amischen Abspaltung in der Schweiz 1693, der Formierung der Mennonitenbrüdergemeinde in Rußland 1860, der Oberholtzer-Abspaltung 1848 in Pennsylvanien und den neueren charismatischen Ausdrucksformen der Erneuerung unter den nordamerikanischen konservativen Mennoniten heute.

Wenn europäische Mennoniten im 17. und 18. Jahrhundert verschiedenen Ausprägungen des Pietismus begegneten, würde ich meinen, entdeckten sie in diesen Kontakten eine wichtige Quelle kirchlicher Erneuerung. Selbstverständlich verfügte der Pietismus, der innerhalb der protestantischen Landeskirche entstand, über sein besonderes Kompendium theologischer Nuancen. Aber der Akzent, der auf das im Pietismus so deutlich hervorgetretene Leben des Geistes gelegt wurde, war der mennonitischen Tradition doch nicht von Grund auf fremd, mehr noch, er bot den Mennoniten ein Vokabular an, das auf direkte Weise die in der mennonitischen Tradition tief verwurzelten Spannungen ansprach.

Eine Fallstudie: Ein süddeutscher Mennonit begegnet dem Pietismus, 1750–1800

Die Geschichte Peter Webers ist heute weitgehend unbekannt, aber während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts erregten seine Aktivitäten als mennonitischer Prediger in der Pfalz viel Aufmerksamkeit quer durch die europäischen Mennonitengemeinden. Weber war ein produktiver Briefschreiber, und seine extensive Briefsammlung ist ein einzigartiges Fenster, das einen Blick in das spirituelle Leben der pfälzischen Mennoniten gewährt, in seine Kontakte zu verschiedenen pietistischen und mennonitischen Gemeindeleitern und in seine Bemühungen, die Kirche seiner Tage zu erneuern.²²

Auf den ersten Blick würde Weber, so scheint es, ganz gut zur Friedmann-These passen. Zum Prediger durch Losentscheid in der Gemeinde von Höningen im Frühjahr 1757 bestimmt, erregte Weber fast unmittelbar darauf den Widerstand älterer Prediger, als er private Gottesdienste mit anderen zu halten begann, die sich selber als „Erweckte“ bezeichneten. Im Dezember 1758 kamen drei Männer von „jenseits des Rheins“ und zwei weitere aus Zweibrücken in Friedelsheim an, um Webers Amtsführung offiziell zu untersuchen. In aller Klarheit wurden diese Aktionen als ein regionales – und nicht nur lokales – Anliegen der Kirchenführer betrachtet. Die Untersuchung förderte einige interessante Details zutage. In einem an Weber gerichteten Brief vom 21. Juli 1759, faßte der Älteste Martin Möllinger die Vorwürfe zusammen. Kurz nachdem Weber sein Amt angetreten hatte, habe er begonnen, private Versammlungen abzuhalten, wo immer es ihm gefiel. Das war aber allen kirchlichen Gruppen vom Staat untersagt und brachte die anderen Freiheiten in Gefahr, derer die Mennoniten sich bisher erfreut hatten. Auch seien Webers ökumenische Aktivitäten unangemessen gewesen: Er habe Leute von außerhalb der Mennonitengemeinde zusammengerufen – nach eigenem Gutdünken, egal, ob diese Leute nach mennonitischen Grundsätzen lebten oder nicht – und er habe das Abendmahl mit ihnen gefeiert. Weiter habe Weber sich bei Johannes Deknatel, einem prominenten Pastor der Mennonitengemeinde zu Amsterdam, über den armseligen geistlichen Zustand der Mennonitengemeinde in der Pfalz beklagt und die örtlichen Gemeinden in ein schlechtes Licht gestellt.²³ Schließlich habe er „geistlichen Hochmut“ an den Tag gelegt, indem er seine eigenen selbstsüchtigen Wünsche über das Wohlergehen der Kirche gestellt habe.

Die theologischen Anliegen, die hier nur angedeutet wurden, traten bald klarer hervor, als Weber und drei andere junge Prediger am 30. Dezember 1758 offiziell ihrer Ämter enthoben wurden. Nach der Korrespondenz zwischen Weber und Johannes Deknatel war der wahre Grund für den Widerstand ge-

gen Weber seine *Predigt von der Versöhnung durch den Glauben an Christus und sein Opfer, daß man darin alle Seligkeit sucht*.²⁴ 1761 beklagte sich Weber in einem Brief an seinen Bruder, daß mennonitische Prediger in der Region unausgebildet und nur nach äußeren Gesichtspunkten gewählt worden seien. Obwohl er für seine aufreizende Bemerkung um Vergebung bat, daß viele Lehrer "so wohl zum Prediger sich schicken als ein Ochse zum Orgelschlagen", offenbarte seine weitere Kritik, die sich auf den mangelhaften Unterricht für Kinder vor der Taufe bezog, daß er von der geistlichen Oberflächlichkeit der Mennonitengemeinde tief enttäuscht war.²⁵ Im selben Jahr berichtete ein mährischer Reiseprediger seinen Vorgesetzten von sechs Predigern in der Pfalz – unter ihnen einen Mann namens Weber –, die ihrer Ämter entkleidet worden waren, weil sie den „Retter und seine Wunden“ gepredigt hatten.²⁶

Gespräche zwischen älteren Predigern und der Gruppe der Reformer wurden im Sommer 1762 fortgesetzt. Weber widerstand der Idee, die „Privatstunden“ aufzugeben, da er in ihnen etwas sah, was „uns hilft und ein großer Segen ist“. Schließlich versprach die Gruppe aber, ihre Versammlungen nicht zur Gottesdienstzeit abzuhalten und sich still zu verhalten. Im Sommer 1763 wurden Weber und zwei seiner Anhänger wieder in ihre Ämter eingesetzt. Spannungen zwischen Weber und seiner Kohorte einerseits und der älteren Generation der Prediger andererseits bestanden jedoch über die nächsten beiden Jahrzehnte fort.²⁷

Es gibt nichts in den archivalischen Quellen, das die Meinung nahelegt, Weber sei von seinen Zeitgenossen beschuldigt worden, „Pietist“ zu sein. Aber der Einfluß der pietistischen Bewegung auf Weber scheint erwiesen. Seine Bibliothek beispielsweise umfaßte eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen aus pietistischer Tradition, so August Hermann Franckes *Glaubensweg*, Johann Heinrich Reitz' *Historia der Wiedergeborenen*, Madame Guyons *Heilige Liebe Gottes* und die vollständigen Werke Gerhard Tersteebens und Friedrich Christoph Oetingers.²⁸ In seiner Korrespondenz mit anderen mennonitischen Predigern, besonders mit Lorenz Friedensreich in Neuwied, erwähnte Weber oft diese und ähnliche Bücher, die er gerade las, indem er seine Kollegen um Rat und Kommentare bat.²⁹ Und er führte aktiv einen Briefwechsel – nicht immer sehr erfolgreich – mit dem berühmten deutschen Pietisten, Literaten und Arzt Heinrich Jung-Stilling.

Mehr noch, Weber verfaßte im Stil vieler pietistischer Schriftsteller seiner Tage eine geistliche Autobiographie, in der er die Anfechtungen in seiner Jugend und die Schritte beschrieb, die zu seiner Taufe im Jahr 1747 im Alter von achtzehn Jahren geführt hatten.³⁰ Bezeichnenderweise setzte die Taufe

dem fortwährenden Kampf gegen die Anfechtungen kein Ende. Weil er „nichts Besseres wußte“, hatte Weber versucht, das christliche Leben aus eigener Kraft zu führen. Unfähig, sich selber von sündigen Gedanken und sexuellen Nöten zu befreien, hatte er sich mit ewiger Verdammnis abgefunden. Aber irgendwann zwischen 1756 und 1757, im Anschluß an eine Reise nach Holland, wo er Johannes Deknatel besuchte, berichtet Weber, daß er „befremdlicherweise mit Licht überflutet wurde“. Hier reißt die Autobiographie ab. Aber es ist klar, daß er seine wahre Bekehrung eher als das Ergebnis dieses Erlebnisses ansah denn als ein Geschehen zur Zeit der Taufe.

Neben den Kontroversen mit den älteren Predigern, die ihn sein ganzes Leben lang beschäftigten, sind wenig Einzelheiten über Webers Amtsführung bekannt. Was wir aber mit Sicherheit wissen, bringt das Bild von einem Katalysator geistlicher Erneuerung zur Geltung. Er unternahm häufig Besuche als Reiseprediger und stand im Ruf, ein gewaltiger Redner zu sein. Der einzige überlieferte Predigttext aus Webers Feder – eine Meditation anläßlich einer Beerdigung im Dezember 1744 – bezeugt seinen energiegeladenen Stil. Voller Ausrufungszeichen hob der Text auf die Kürze des Lebens ab, führte den Zuhörern ein Bild vom Himmel vor Augen und schloß mit der Frage: Bist Du bereit zu sterben? Nur diejenigen Taten, die im Glauben und in der Liebe Gottes ausgeführt wurden, darauf bestand Weber, werden ewig sein.³¹

Obwohl diese Zusammenfassung viel zu kurz ist, muß gesagt werden, daß Weber ein waches Interesse an den geistlichen Dimensionen des christlichen Lebens hatte. In seinem Briefwechsel schrieb er oft über die persönliche Beziehung des Christen zu Christus, über die Bedeutung des Gebets im Leben des Christen, über den Heiligen Geist in seiner wirksamen Gegenwart, der tröstet und führt. In einem Brief an Heinirch Gramm, den Uhrmacher aus der berühmten Neuwieder Familie, bestand Weber darauf, daß er kein Sektierer sei: äußere Formen, schrieb er, vor allem die Formalien des Gottesdienstes, zählen überhaupt nichts verglichen mit dem, was in der Seele geschieht. Einige Zeit lang korrespondierte er sogar mit einer Frau, die angeblich mit dem Geist der Prophetie erfüllt gewesen sei.³² Webers Glaubensverständnis hatte unleugbar einen subjektiven, verinnerlichten geistlichen Charakter. Falls pietistische Identität durch Assoziation mit pietistisch-klingendem Vokabular erwiesen werden kann, wie Friedmann meinte, dann war Weber bestimmt Pietist.

Weber aber schlicht als einen Kanal zu beschreiben, durch den pietistischer Einfluß in eine alte mennonitische Gemeinde eindrang, ist bei weitem zu einfach, um diesen faszinierenden und komplexen Mann verstehen zu können.

In der Tat, wenn man den weiteren Kontext der Aktivitäten Webers und die Einzelheiten seines Lebens sorgfältiger in Augenschein nimmt, wird klar, daß er nicht nur ein passiver Vermittler pietistischen Denkens war. Vielmehr gab er den pietistischen Impulsen auf kreative Weise neue Gestalt in der Hoffnung, die mennonitischen Gemeinden seiner Tage zu erneuern, indem er sie zu ihrer eigenen Glaubenstradition zurückrief.

Als Weber 1731 geboren wurde, gab es höchstwahrscheinlich weniger als eintausend Mennoniten in der Pfalz. Die meisten lebten als Landwirte auf isolierten Gütern im Rheintal verstreut. Größtenteils schweizerischer Herkunft, waren sie dem Versprechen, Ackerland zu finden, und dem Angebot einer begrenzten religiösen Freiheit gefolgt. Obwohl die Mennoniten größtenteils von den feudalen Abgaben, die ihre benachbarten Untertanen zu entrichten hatten, befreit waren, unterlagen sie einer Menge anderer wirtschaftlicher und religiöser Einschränkungen. Dadurch wurden sie in ihrem Gefühl bestärkt, ein eigenes Volk zu sein.³³ 1742, als Weber elf Jahre alt war, begann Carl Theodor, der katholische Anwärter auf die Herrschaft des Hauses Pfalz-Sülzbach, eine 57jährige Regentschaft als Kurfürst von der Pfalz. Mit ihm begann eine Ära, die von bisher ungekannten wirtschaftlichen und religiösen Freiheiten gekennzeichnet war. Während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwarben die Mennoniten sich in der Pfalz einen weitreichenden Ruf, hart arbeitende, fortschrittliche Landwirte zu sein. „Keine besseren, fleißigeren und verständigeren Untertanen können gefunden werden“, schrieb ein Staatsbeamter, „die, mit Ausnahme ihrer Religion, ihres Glaubens und ihres Irrtums Mitglieder anderer Bekenntnisse als ein Beispiel in guter Führung und Arbeit Tag und Nacht dienen sollten.“³⁴ 1769 schrieb Jakob Hirschler, Ältester der Gemeinde Gerolsheim und einer der aktivsten Gegner Webers, an Hans Steen in Danzig: „Obwohl unser Herrscher römisch katholisch ist, leben doch fast überall Katholiken, Luheraner, Reformierte, Mennoniten und Juden nebeneinander. Wir dürfen uns zum Gottesdienst öffentlich treffen, wo immer wir wollen, auch dürfen wir taufen und das Abendmahl feiern und Trauungen vornehmen. Auch beerdigen wir unsere Toten öffentlich, Traueransprachen werden, oft mit vielen Zuhörern, wie in anderen Religionsgemeinschaften gehalten.“³⁵

Um 1779 hatten die Mennoniten Versammlungshäuser für die öffentlichen Gottesdienste auf dem Weierhof, in Sembach und Eppstein/Friedelsheim gebaut. Tatsächlich bewegten sich die Mennoniten mehr als zuvor auf größere kulturelle Akzeptanz hin. Aber religiöse Toleranz, wirtschaftliche Blüte und kulturelles Ansehen trugen nicht notwendigerweise zum Wohlergehen und zur Lebendigkeit des geistlichen Lebens unter den Mennoniten bei. Die

Mennoniten in der Pfalz pflegten auf weitverstreuten Gütern zu leben, sie hatten keine zentralen Institutionen, und um die Mitte des 18. Jahrhunderts fiel es ihnen zunehmend schwer, Laien davon zu überzeugen, Aufgaben in der Gemeindeleitung zu übernehmen. Während Webers aktivem Dienst herrschte tiefe Unsicherheit in den Mennonitengemeinden. So erkannten mennonitische Gemeindeleiter gegen Ende des Jahrhunderts, daß die Kirche überall in einer Krise steckte. Als die Gemeindeleiter sich schließlich 1803 und dann wieder 1805 in Ibersheim versammelten, um ihre Anliegen zu besprechen, gestanden sie sich sofort ein, daß die Probleme, die auf die Kirche zugekommen waren, grundsätzlicher und tiefgreifender Natur seien. In dem längeren Bericht, der im Anschluß an die Konferenzen in Ibersheim verfaßt wurde, bekannten die Versammelten offen, daß sich Gemeindeglieder, die das Los zu Gemeindeleitern bestimmt hatte, regelmäßig weigerten, den Ruf anzunehmen; daß es für Mennoniten zur Gewohnheit geworden sei, Nichtmennoniten zu heiraten; daß die Taufe ein leeres Symbol, Formalismus und Routine geworden sei; daß die Kirchenzucht selten praktiziert würde und daß die Mennoniten „weltlichen Vergnügungen“ nachgingen, wie Tanzen, Trinken und Kartenspielen. Am schmerzvollsten war das Eingeständnis, daß das Prinzip des Pazifismus durch den „freiwilligen Kriegsdienst“ in Gefahr gebracht worden sei.³⁶

Das Bild, das hier entsteht, zeigt eine Kirche mit einem ausgeprägten Sinn für überkommene Tradition und Pflichtbewußtsein, die aber zutiefst argwöhnisch reagiert, wenn Wahrheit und Tradition hinterfragt wird, es zeigt eine Kirche, die in Gefahr steht, ihre Jugend zu verlieren, eine Kirche, der die inneren geistlichen Ressourcen fehlen, die für eine Erneuerung benötigt werden. In diesem Zusammenhang könnte der pietistische Einfluß in der Region tatsächlich als fremd und bedrohlich empfunden, aber er könnte ebenso als eine wichtige Quelle für neues Leben und Vitalität verstanden werden, der die Strenge der mennonitischen Tradition herausforderte, einen vergessenen Teil ihres geistlichen Erbes zurückzuerobern.

Hier wird Webers Rolle im Erneuerungsbemühen besonders faszinierend. Denn trotz der lebenslangen Spannungen, welche seinen Dienst in der Mennonitengemeinde begleiteten, verstand er seine Kontakte mit der pietistischen Tradition niemals als eine Abkehr von seiner mennonitischen Identität oder seiner primären Verbundenheit mit der mennonitischen Kirche. Es ist beispielsweise bedeutungsvoll, wenn Weber in seiner geistlichen Autobiographie bemerkte, daß er durch die Geschichte der täuferischen Märtyrer auf seinen Glauben gestoßen wurde. „Weil ich viel über die Märtyrer und ihr großes Leid las“, schrieb er, „entschloß ich mich, solch ein heldenhafter

Christ zu sein.“³⁷ Sein Leben lang identifizierte er sich ganz und gar mit der Märtyrertradition des Gehorsams, der Nachfolge und des Leidens. In einem Brief an Jorg Bechtel, einen gerade ordinierten Prediger in der Oberpfalz, riet Weber dem jungen Mann, Widerstand zu akzeptieren, denn „Widerstand wird entstehen, wenn gut ist, was du predigst.“³⁸ In seiner umfangreichen Korrespondenz zitierte Weber häufig die Märtyrer als Vorbilder für die zeitgenössische Kirche. Und gegen Ende seines Lebens war er – mit dem berühmten amischen Bischof Hans Nafziger – eine treibende Kraft in dem Bemühen, die deutsche Version des Märtyrerspiegels zu veröffentlichen, welche die berühmten Stiche Jan Luykens enthielt. 1780 konnten Nafziger und Weber das Erscheinen dieses dicken Buches als ein gemeinsames mennonitisch-amisches Unternehmen feiern (Verlag der Vereinigten Bruderschaft). Die Neuauflage des Märtyrerspiegels – vielleicht das greifbarste Symbol des Nachdrucks, den die Täufer auf die teure Nachfolge legten – war unter den Mennoniten in Süddeutschland weit verbreitet. So war ein wichtiger Teil der Erneuerung für Weber ein tieferes Verständnis der Täufergeschichte.

Webers Verwurzelung in der täuferischen Tradition zeigte sich auch in seinen häufigen Verweisen auf die Schriften und das Beispiel von Menno Simons. Mitten in Webers Konflikt mit der offiziellen mennonitischen Gemeindeführung wurde Menno zu einer Quelle des Trostes und zur Autorität, auf die er sich in seiner Verteidigung berief. In der Hitze des Gefechts mit Jakob Hirschler, dem Bischof seiner Gemeinde, stellte Weber einen schmalen Band aus Mennos Schriften mit dem Titel *Vermahnendes Bekenntnis, wie die Lehrer nach der Schrift geartet sein müssen, aus Menno gezogen und in den Druck gegeben von einem Freund der Wahrheit*.³⁹ Obwohl Weber für die ganze Breite protestantischer Literatur offen und sein Leben lang mit Repräsentanten des Pietismus im Gespräch war, pflegte er seine engsten Kontakte und Freundschaften stets mit anderen mennonitischen Gemeindeführern. Bevor er 1735 Prediger wurde, kehrte Weber von einer Reise nach Neuwied mit der Bemerkung zurück, daß die Kinder dort den Katechismus Johannes Deknatels zu benutzen beginnen – ein Büchlein mit dem Titel *Anleitung zum christlichen Glauben* –, um sich auf den Eintritt in die Kirche vorzubereiten.⁴⁰ Mit dem expliziten Ziel, die Kinder im mennonitischen Glauben zu unterrichten, wurde der Katechismus schließlich zur Standardlektüre für den Taufunterricht in den Gemeinden der Pfalz. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts spielte Weber eine aktive Rolle im Zusammentragen von Daten über alle mennonitischen und amischen Prediger in Baden, der Schweiz und der Pfalz als Beitrag zum holländischen

Versuch, ein Verzeichnis aller mennonitischen Gemeindeleiter zusammenzustellen. Er setzte sich sogar dafür ein, Geld für eine Reise nach Böhmen zu sammeln, um die Mennoniten „zurückzufordern“, die sich der lutherischen und katholischen Kirche dort angeschlossen haben sollen.⁴¹ Sein ganzes Leben lang arbeitete Weber unermüdlich daran, Geldmittel von wohlhabenden Gemeinden in den Niederlanden für diejenigen Gemeinden zu erbitten, die dabei waren, für sich Gottesdiensthäuser zu errichten.

Obwohl noch manches zu tun bleibt, um sich einen vollständigen Eindruck von der Theologie Webers zu verschaffen, ist es doch schon wertvoll bemerken zu können, daß Weber die Sprache der Gnade und das Leben des Geistes niemals in einem Spannungsverhältnis zur aktiven christlichen Nachfolge gesehen zu haben scheint. In seinen verbliebenen Schriften erscheinen Hinweise auf Glaubenserfahrung und die persönliche Beziehung zu Gott fast immer als Vorspann zu seinen Ermahnungen, gute Werke zu vollbringen, um des Glaubens willen zu leiden oder für das Wohlergehen der Gemeinde zu sorgen. Während er äußere Formen und religiöse Rituale harsch angriff, nahm Weber seine augenfällige Offenheit gegenüber pietistischen Einflüssen niemals zum Anlaß, die Themen von Demut und Nachfolge auszuklammern. In der Tat, sogar nachdem er als Prediger zum Schweigen gebracht worden war, fuhr er fort, die Praxis der Kirchenzucht als das einzige Mittel zu verteidigen, die Launen Einzelner zu bekämpfen und die Einheit der Gemeinde zu erhalten.⁴²

Schlußbemerkungen

Die ganze Geschichte des Peter Weber und des süddeutschen Mennonitentums im 18. Jahrhundert bleibt noch zu schreiben. Aber der kleine Versuch, die hier unternommen wurde, macht bereits deutlich, daß Friedmanns Darstellung des Pietismus als einer inneren Bedrohung des mennonitischen Glaubens noch einmal überprüft werden muß. Zumindest sollten Historiker, die an der Beziehung zwischen Täufern bzw. Mennoniten und Pietismus interessiert sind, sich um folgendes bemühen:

1. Eine tiefere Würdigung der Komplexität der pietistischen Bewegung, die die regionale Vielfalt, Differenzen darüber, mit welchem Nachdruck bestimmte pietistische Anführer ihre Sache vertraten, und Veränderungen in der Bewegung im Laufe der Zeit erklärt.
2. Ein schärferes Verständnis der spiritualistischen, tief im Täufertum verankerten Tradition selbst, um zu erkennen, daß die Sprache der Gnade, der Ruf nach persönlicher Frömmigkeit, das innere Erlebnis des Gläubigen ein organischer, notwendiger Teil der täuferisch-mennonitischen Tradition sind und nicht irgendeine Art fremden Einflusses darstellen.

3. Eine klarere Analyse der theologischen Spannungen, die den täuferischen Idealen inhärent sind, und des weiteren Kontexts, in dem diese Spannungen sich entwickelten und ihre Auflösung in späteren Generationen der Täufer und Mennoniten fanden.

4. Eine Anerkennung der Tatsache, daß Veränderung ein unvermeidlicher Teil des historischen Prozesses ist, daß statische, normative Definitionen von Gruppenidentität fast immer die imaginierten Rekonstruktionen des Historikers sind und daß Agenturen der Erneuerung und Reform auf lange Sicht über das Überleben jeder Gruppe entscheiden.

5. Eine Rückkehr zu einem erzählenden und kontextbezogenen Stil der Geschichtsschreibung, in der Ideen von außergewöhnlichen Individuen, die in besonderen Zusammenhängen leben und auf bestimmte Fragen ihres Tages antworten, zum Ausdruck gebracht werden.

6. Und schließlich ein intensiveres Gespür für die möglichen Ergebnisse der täuferisch-pietistischen Begegnungen; während es durchaus möglich ist, daß bestimmte Formen des Pietismus fremd gegenüber dem Geist der täuferisch-mennonitischen Tradition sind, ist es auch möglich – ja, sogar wahrscheinlich –, daß der Pietismus den mennonitischen Gemeinden als ein positiver Agent der Erneuerung diene und so zum Mittel wurde, mit dessen Hilfe die Mennoniten Themen innerhalb ihrer Tradition wiederbelebten, die in Gefahr standen, verloren zu gehen.

Übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

- 1** Zitiert nach Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen 1962, S. 155. Es ist auch interessant zu bemerken, daß Mennos Werk Titel enthält wie *Die neue Geburt* und *Die geistliche Auferstehung*. Selbstverständlich brauchten die Mennoniten nicht außerhalb ihrer eigenen Tradition nach dem Vokabular der Wiedergeburt zu suchen.
- 2** Siehe z. B. F. Ernest Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Leiden 1973, S. IX–XI; Dale W. Brown, *Understanding Pietism*, Grand Rapids, Mich. 1978, S. 27 f.; Martin Brecht (Hg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus, 1), S. 2–9.
- 3** Johann Jakob Wolleb, Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer untersucht und worinnen wahre Pietisten von jenen zu unterscheiden sind, Basel 1722.
- 4** Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Bonn 1880–86, Nachdr. Berlin 1966, Bd. 2, S. 500–504. **5** Max Göbel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche*, Koblenz 1849, Bd. 1, S. 689 f.; Eduard Becker, *Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen*, Darmstadt 1914, S. 66–105, weist auf einen ähnlichen Punkt hin. **6** Johann Jakob Hamm, *Gemeinschaftsbewegung in der Pfalz*, Kaiserslautern 1928, S. 23. **7** Robert Friedmann, *Mennonite Piety Through the Centuries. Its Genius and its Literature*, Goshen, Ind., 1949, bes. S. 72–77; mehr biographisches Material zu Friedmann s. In *Memoriam Robert Friedmann*, in: *Mennonite Quarterly Review* (fortan MQR) 48, 1974. **8** Einige wichtige Ausnahmen: Theron F. Schlabach, *Mennonites and Pietism in America, 1740–1880. Some Thoughts on the Friedmann Thesis*, in: MQR 57, 1983, S. 222–240; indirekt: Brown, *Understanding Pietism* (wie Anm. 2).
- 9** Diese Prämisse liegt Theron Schlabachs Argument zugrunde, daß die Missionsbewegung der Mennoniten vieles protestantischen Modellen verdankte und aus diesem Grunde ihre tiefere täuferische Identität verriet, s. Th. Schlabach, *Gospel vs. Gospel: Missions and the Mennonite Church 1863–1944*, Scottdale, Pa., 1980. Das ist auch das zentrale Thema in der Aufsatzsammlung, die von C. Norman Kraus unter dem Titel *Evangelicalism and Anabaptists*, Scottdale, Pa., 1979, herausgegeben wurde. **10** Friedmann war besonders unter den New Order Amish populär, eine Gruppe, die kürzlich *Mennonite Piety Through the Centuries* nachgedruckt hat. Als ein faszinierendes Beispiel, wie einige Leute unter den New Order Amish sich Friedmanns Argument angeeignet haben, s. Daniel G. Burkholder, *The Inroads of Pietism* (Baltic, OH, o.J.). In dieser kleinen Broschüre definiert Burkholder Pietismus als „eine über alle Maßen sentimentale und emotionale Hingabe an Gott.“ Er setzte das in einen scharfen Gegensatz zur täuferischen Betonung der „Nachfolge“ und der „bindenden Autorität“ der Gemeinschaft der Gläubigen. Der Pietismus, behauptet Burkholder, wurde „in der langweiligen Stille eines religiösen Friedhofs geboren (...). Erfahrung wurde zum Selbstzweck anstatt zu einem Sprungbrett zu Gehorsam und Dienst. Die Bruderschaft der Gläubigen als Leib Christi wurde nicht betont (...). Verfolgung war unter den Pietisten selten, weil sie den Konflikt vermieden.“ „Der Erfolg des Pietismus in den weiteren mennonitischen Kreisen ist offensichtlich (...). Wo der Pietismus Wurzeln geschlagen hat, hat die Kirche ihre disziplinierende Macht über ihre Mitglieder verloren. Die Tür zur Teilnahme am Abendmahl ist weit aufgestoßen worden, Gruppenverantwortung und Autorität wurden durch persönliche Freiheit und eigenes Urteil ersetzt. Der Faktor, der über den geistlichen Habitus eines jeden entschied, ist eher das persönliche Zeugnis oder der Lippendienst geworden als das persönliche Leben und Gehorsam“ (S. 6f.). **11** Friedmann, *Mennonite Piety* (wie Anm. 7), S. 83 f.
- 12** Hartmut Lehmann, *Pietismus und Nationalismus: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany*, in: *Church Hi-*

story 51, 1981, S. 39–53, bes. S. 46 f.; s. auch Lehmanns Zusammenfassung der weiteren Verbreitung des Pietismus des, in: *Der Pietismus im Alten Reich*, in: *Historische Zeitschrift* 214, 1974, S. 58–70.

13 Geschichte des Pietismus 1 (wie Anm. 2), S. VII ff. **14** Siehe Klaus Deppermann, *Der halle'sche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*, Göttingen 1961, für den ersten Hinweis s. William Shandan, *German Protestants Faces the Social Question*, Notre Dame, Ind., 1954, S. 27, für den zweiten Hinweis s. Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*, Cambridge 1983, bietet eine sehr interessante vergleichende Diskussion über die Beziehung zwischen Pietismus und Staat in verschiedenen politischen Zusammenhängen.

15 Siehe Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Bewegung*, Göttingen 1971, für den ersten Hinweis. Als ein Beispiel für den zweiten Hinweis s. Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1969, S. 85, und Koppel Pison, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, New York 1934, S. 25.

16 Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*. Transl. By Frank Jellinek, Chicago 1974, S. 15, für den ersten Hinweis und Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, S. 114 f., für den zweiten Hinweis. **17** James Massey, *The Hegelians, the Pietists and the Nature of Religion*, in: *Journal of Religion* 58, 1978, S. 108–129. **18** Siehe Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, in: *MQR* 18, 1944, S. 67–88; Guy F. Herschberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa., 1957, gewährt einen Einblick in den Weg, auf dem Benders Zusammenfassung innerhalb der mennonitischen Historiographie „institutionalisiert“ wurde.

Eine kürzliche Neueinschätzung der Bedeutung der Anabaptist Vision: John D. Roth (Hg.), *Refocussing a Vision. Shaping Anabaptist Character in the 21st Century*, Goshen, Ind., 1995. **19** C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction*. Kitchener, Ont., 1995, bes. S. 305–326; Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop 1977. **20** Der einflussreichste Artikel dazu: James M. Stayer, Werner O. Packull und Klaus Deppermann, *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins*. In: *MQR* 53, 1979, S. 175–218. Ein ähnliches Argument s. Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen 1975 (2. Aufl. 1977).

21 John D. Roth, *Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics*. In: H. Wayne Pipkin (Hg.), *Anabaptist Theology*, Elkhart, Ind., 1994, S. 35–47. **22** Das Original der Weberkorrespondenz befindet sich in der mennonitischen Forschungsstelle, Weierhof. Aber Fotokopien dieser Sammlung können auch in den Archives of the Mennonite Church, Goshen, Ind., eingesehen werden. Die beste Studie über Webers Lebens, welche extensive Transskriptionen seiner Korrespondenz einschließt (einige Briefe fehlen heute in der Weber-Sammlung): Christian Neff, *Peter Weber, ein mennonitischer Pietist aus dem 18. Jahrhundert*, in: *Christlicher Gemeinde-Kalender* 39, 1930, S. 65–101. Siehe auch die unveröffentlichten Manuskripte von Mervin E. Horst, *Peter Weber: A Mennonite Minister with the Spirit of Pietism*, sowie von Joe Springer: *Lorenz Friedenreich* (beide Manuskripte sind einzusehen in Mennonite Historical Library, Goshen College, Ind.).

23 Indem er die pfälzischen Mennoniten kritisierte, fuhr Möllinger mit dem Argument fort, habe Weber die finanzielle Unterstützung aufs Spiel gesetzt, welcher die Kirche sich in der Vergangenheit erfreut hatte und die sie mit guten Gründen weiter erhoffen konnte. Siehe Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 67.

24 Zitiert nach Neff, *Peter Weber* (wie Anm. 22), S. 68. **25** Peter Weber an Johannes We-

Die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts

ber, 9. Juli 1761 (Archives of the Mennonite Church, Hist.Mss. 1–536), auch Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 72. **26** Zit. n. Hamm, Gemeinschaftsbewegung (wie Anm. 6), S. 25. **27** 1766 brach ein anderer Disput über ähnliche Themen in der Oberpfalz aus, wo Abraham Zeisset, Ältester in Himmelshäuserhof und Dühren, schließlich Georg und Abraham Bechtel und Jost Glück von ihren Ämtern in der Gemeinde Bockshof vertrieb. Weber reiste in dieses Gebiet, um an einer Serie von Konferenzen auf dem Rauthof und Himmelshäuserhof 1766–1767 teilzunehmen. Diese Spaltung war ernst genug, so daß 1767 kein Abendmahl in Nordbaden gefeiert wurde. **28** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 101 f. **29** Springer, Lorenz Friedenreich (wie Anm. 22), S. 2 ff. Sein Aufsatz enthält einen Anhang, in dem er fast 230 Briefe von Friedenreich an Weber aufführt, die zur oben genannten Weber-Sammlung gehören. **30** Horst, Peter Weber (wie Anm. 22), Anhang A: eine Rohübersetzung dieser Autobiographie. **31** Transkription der ganzen Begräbnisrede s. Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 99–100. **32** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 83. **33** Ein allgemeiner Überblick über die Mennoniten in der Pfalz s. Ernst Corell, Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht, Tübingen 1925, bes. S. 75–135. **34** Zit. n. Art. Palatinate, in: Mennonite Encyclopedia, 4, S. 111 (freie dt. Übertragung). **35** Ebd., S. 111 (freie dt. Übertragung). **36** Eine vollständige Liste der Artikel und eine erste Analyse s. Paul Schowalter, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805, in: Mennonitische Geschichtsblätter 20, 1963, S. 29–48. **37** Zit. n. Horst, Peter Weber (wie Anm. 22), Anhang A (freie dt. Übertragung). Es ist interessant, über die Quelle dieser Märtyrerliteratur zu spekulieren. Der Märtyrerspiegel stand zu jener Zeit nur auf Holländisch zur Verfügung. Da Weber als Kind höchstwahrscheinlich nicht Holländisch las, müssen diese Märtyrergeschichten ihm in einer Sammlung täuferischer Erbauungsliteratur zugänglich gewesen sein, bekannt als *Güldene Äpfel in silbernen Schalen*, Basel 1702, 1745 oder in Märtyrerliedern des Ausbunds. **38** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 80 (freie dt. Übertragung). **39** Exemplare dieser Schrift sind nicht nachzuweisen. Der Titel wird mögliche Ähnlichkeiten mit einer Übersetzung von 1758 aus einer holländischen Veröffentlichung Johannes Deknatel aufweisen: Kurzer Auszug von Menno Simons Schriften (Büdingen). Auch Heinrich Jung-Stilling schätzte Menno Simons sehr, s. Christian Neff, Jung-Stilling über Menno Simons, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1937, S. 47–53. **40** Die erste deutsche Ausgabe des Katechismus erschien in Amsterdam 1756. Weitere Ausgaben erschienen in Neuwied 1790, Worms 1829 und Alzey 1839; s. J.P. Jacobszoon, Zur Bibliographie von Johannes Deknatel, in: Mennonitische Geschichtsblätter 36, 1979, S. 65. Ironischerweise waren es die Konservativen in den Mennonitengemeinden zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die Deknatel gegen den Druck, einen neuen Katechismus einzuführen, verteidigten. **41** Springer, Lorenz Friedenreich (wie Anm. 22), S. 2 ff. **42** Neff, Peter Weber (wie Anm. 22), S. 97.

Die Rolle mennonitischer Hofbesitzer in der Agrarmodernisierung der Pfalz, Rheinhessens und des nördlichen Oberrheins zwischen 1750 und 1850

Vorstellung und Erläuterung eines Forschungsprojekts¹

Als der Agrarschriftsteller und spätere preußische Regierungsrat Johann Nepomuk Schwerz im Jahre 1814 die rheinische Pfalz bereiste, um Erkundigungen über den agrarökonomischen Entwicklungsstand dieser Region einzuholen,² besuchte er auch den Mennoniten David Möllinger in Pfeddersheim, von dessen vorbildlicher Betriebsführung er bereits Kenntnis hatte.³ Ihn stellte er den Lesern seines Traktats als den „Enkel jenes berühmten Möllingers [vor], den die Pfalz als den Vater ihres Ackerbaues ansehen“ könne.⁴ Den Lebensweg und die agrarwirtschaftlichen Innovationen des Großvaters, dessen Vorname später auf den Enkel überging, beschrieb er in einer Art Kurzbiographie innerhalb dieses Traktats.⁵

David Möllinger, der 1709 geboren wurde, stammte von einer mennonitischen Familie aus der Schweiz, die Mitte des 17. Jahrhunderts in die Pfalz eingewandert war. Nachdem er von 1738 an zunächst in Gronau bei Frankenthal im Kleinhandel tätig gewesen war, siedelte er sich 1744 im rheinhessischen Monsheim an. Dort destillierte er Branntwein, „braute Bier, verfertigte Essig, trieb etwas Mastung und bestellte seine Aecker.“⁶ In seiner Darstellung benennt Schwerz vier Faktoren, die seiner Ansicht nach für den wirtschaftlichen Erfolg Möllingers ausschlaggebend geworden seien: Erstens erhöhte Nachfrage nach Getreide von französischer Seite nach dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763), was ihn zur Ausweitung des Getreideanbaus veranlaßt habe.⁷ Zweitens wachsendes Interesse an fetten Ochsen beim Leininger Fürstenhof, infolgedessen er die Ochsenmast ausgebaut und dem Grafen regelmäßig Ochsen verkauft habe.⁸ Drittens Überschwemmungen im Altrheingebiet, die die Heuernten zunichte machten, so daß sich Möllinger auf ungeeigneten, aber hochgelegenen Kalkhügeln zum Einsäen von Esparsette entschloß, ein Experiment, das nach anfänglichen Schwierigkeiten hohe Kleeheuernten eintrug.⁹ Schließlich zählt Schwerz viertens eine Reihe von Tugenden und intellektuellen Eigenschaften auf, die David Möllinger ausgezeichnet hätten, nämlich: Fleiß, Mut und – wie er schrieb – „tiefes und richtiges Denken.“¹⁰ Mit anderen Worten: Schwerz lobte an Möllinger seine Orientierung am Bedarf, Flexibilität bei veränderter Nachfrage, Risikobereitschaft bei agrarwirtschaftlichen Entscheidungen sowie überlegtes und gezieltes Wirtschaftshandeln.

Der David Möllinger durch Schwerz posthum zuerkannte Ehrentitel „Vater des Ackerbaus der Pfälzer“ leitete sich offensichtlich von dessen Vorbildfunktion für andere Hofbetreiber ab, wofür Schwerz verschiedene Beispiele anführte. Nachdem Möllinger beispielsweise für den Anbau von Esparsette durch Gipsdüngung die angemessenen Bodenverhältnisse geschaffen hatte und hohe Ernten einfahren konnte, seien ihm hierin Hofbetreiber benachbarter Dörfer, etwa aus Florsheim, Kriegsheim, Dalsheim und Mölsheim gefolgt.¹¹ Aber nicht nur in der unmittelbaren Nachbarschaft hätten Möllingers Agrarinnovationen segensreich gewirkt, sondern auch in weiten Teilen der Pfalz, dies wohl nicht zuletzt deshalb, weil – wie aus dem 1904 veröffentlichten Stammbuch der Familie Möllinger zu entnehmen ist – zahlreiche kurpfälzische geistliche und weltliche Amtsträger, hierunter auch der in der Kameral-Hohen-Schule zu Kaiserslautern lehrende Professor Johann Heinrich Jung(-Stilling), zu seinen Besuchern zählten.¹² Dank der vorbildlichen Betriebsführung David Möllingers habe sich in der Pfalz im späten 18. Jahrhundert ein „Geist der Verbesserung“ bemerkbar gemacht; und weiter: „Es sollte eine allgemeine Umwälzung des Feldsystems daraus hervorgehen. Die über jedes andere Jahr zurückkehrende Brache wurde verbannt, der Boden durch den Anbau der Esparsette verbessert, der Viehstand verdreifacht, die Fruchtbarkeit der Erde erhoben, die Quellen des Genusses vermehrt.“¹³ Dieses außerordentliche Lob schloß er mit den Worten: „Und dieses alles verdankt die Pfalz einem einzigen Manne, einem Mennoniten.“¹⁴

Mit der Hervorhebung der Religionszugehörigkeit wollte Schwerz ganz offensichtlich auf die positive Rolle protestantischer Minderheiten für die gesamtwirtschaftliche Entwicklung der Region aufmerksam machen, während er Juden und Katholiken derartige Fähigkeiten absprach.¹⁵ Offenbar sah Schwerz in protestantischer Religiosität, vor allem in ihrer ethischen Ausprägung bei Gruppen wie den Mennoniten, die er mit Worten wie „Fleiß“, „Beobachtungsgeist“¹⁶, „sittlich gutmuethigem Sinn“¹⁷ und „gutem Patriarchalismus“¹⁸ umschrieb, einen wesentlichen Faktor sowohl für ihren wirtschaftlichen Erfolg als auch für die von ihm beobachtete „Menschlichkeit der Brüder.“¹⁹ Eine solche, aus der Religiosität der Mennoniten abgeleitete Begründung sprach er allerdings nicht ausdrücklich aus; das blieb den Religionssoziologen, Theologie- und Kulturhistorikern Ernst Troeltsch²⁰ und Max Weber²¹ vorbehalten, die Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Hypothesen über die Rolle christlicher Kirchen in der Zivilisationsentwicklung des Abendlandes entwickelten, wobei sie der protestantischen Ethik eine besondere Wirkungskraft für die Entstehung moderner Wirtschaftsgesinnung zusprachen. In diesem Forschungskontext entstand die

noch heute als einschlägig zu bezeichnende Studie von Ernst H. Corell über das schweizerische Täufermennonitentum aus dem Jahre 1925,²² die Max Weber angeregt hatte.²³

Nur am Rande sei erwähnt, daß Johann Nepomuk Schwerz auf seiner Reise im Jahre 1814 nicht nur die Familie Möllinger, sondern eine ganze Reihe anderer mennonitischer Hofbetreiber in der Pfalz kennenlernte, deren Wirtschaftsverhalten er ebenfalls als vorbildlich beurteilte, wie beispielsweise in seinen Berichten über Christian Kaegy in Offstein²⁴, Christian Dettweiler in Wintersheim,²⁵ einen nicht namentlich genannten Mennoniten auf dem Weiherhof²⁶ und Johann sowie Abraham Stauffer in Ibersheim.²⁷

Bei genauer und wiederholter Lektüre des Reiseberichts von Schwerz fällt auf, daß er mehr oder weniger zwei Typen zwischen den von ihm besuchten Hofbetreibern unterschied, von denen nicht alle Anhänger des mennonitischen Bekenntnisses waren. Dieser Unterschied wird augenfällig in seinen Ausführungen über die Familie Möllinger, insbesondere über den Großvater David Möllinger in Monsheim und dessen gleichnamigen Enkel in Pfeddersheim.²⁸ An ersterem lobte er neben den bereits erwähnten Tugenden des Fleisses und des Mutes sein richtiges Denken, womit er vor allem das Lernen durch positive und negative Erfahrungen meinte,²⁹ also eine Vorgehensweise nach der Methode Versuch und Irrtum, die Andreas Suter kürzlich als kennzeichnend für bäuerliches Handeln bereits im 16., dann verstärkt im 18. Jahrhundert charakterisiert hat, wodurch aus eigenem Antrieb agrarische Innovationen vorgenommen werden.³⁰ Demnach sei für das Wirtschaftsverhalten des Großvaters David Möllinger weniger die Berücksichtigung und Orientierung an Vorgaben aus agrarwissenschaftlicher Literatur³¹ als vielmehr seine Eigenschaft ausschlaggebend gewesen, aus „der Noth eine Tugend [zu] machen.“³² Auf die eingangs erwähnten veränderten Wirtschaftsbedingungen im 18. Jahrhundert reagierte er relativ schnell und gezielt. Im Unterschied zu ihm dürfte sein am 9. Februar 1771 geborener Enkel David Möllinger bereits wenige Jahre nach Übernahme des Hofes in Pfeddersheim in der Führung seiner Betriebes systematisch vorgegangen sein, was eine gewisse fachgeschulte Ausbildung nahelegt. Denn schon 1803 habe er – so Schwerz – „die Buchhaltung bei seinem landwirtschaftlichen Gewerbe“ eingeführt.³³ In Anbetracht dieser mit Bilanzen operierenden Buchführung bezeichnete er David Möllinger als einen „rationellen Landwirth“: „Ich fand hier einen rationellen Landwirth; eine genaue, gewissenhafte und viele Jahre durchgesetzte Buchhaltung.“³⁴ Mit ähnlichen Worten beschrieb Schwerz übrigens auch die Betriebsführung von Christian Kaegy in Offstein³⁵ und Johann Georg Seitz in Seckenheim,³⁶ letzterer war kein Mennonit. Diese Hof-

betreiber können dem gleichen Typ eines weit vorausschauenden, systematisch vorgehenden rationellen Landwirts zugerechnet werden.

Die Betriebsführung der zuletzt genannten Hofbesitzer auf diese Weise zu charakterisieren, ergab sich aus dem Umstand, daß Schwerz hier ähnliche Grundsätze zu entdecken glaubte, wie sie sein Zeitgenosse Albrecht Daniel Thaer³⁷ zwischen 1809 und 1812 in seiner Lehre von der rationellen Landwirtschaft in vier Bänden ausgearbeitet hatte.³⁸ Als eine notwendige Voraussetzung für eine rationelle Betriebsführung bezeichnete Thaer darin die Buchhaltung, die er im ersten Band in mehreren Paragraphen erläuterte.³⁹ Den Zweck einer solchen Betriebsführung sah er in der Gewinnorientierung, die allein dem Maßstab der Rentabilität zu folgen habe.⁴⁰ Wegen dieser gewinnorientierten Ausrichtung landwirtschaftlicher Betriebe durch Thaer ist seine Lehre in der Forschung einhellig als das erste „System der kapitalistischen Agrarökonomie“ bezeichnet worden.⁴¹ In Anbetracht dieses Beurteilungsmaßstabs von Schwerz stellt sich nun die Frage, ob die Interpretation der Betriebsführung des jüngeren David Möllinger, daß es sich hier um eine Variante rationeller Landwirtschaft gehandelt habe, realiter sowohl dem Wirtschaftsverhalten als auch dem Selbstverständnis dieses Vertreters einer mennonitischen Familie zu Beginn des 19. Jahrhunderts entsprach. Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit das Beispiel dieser Familie auf die meisten mennonitischen Familien in der Pfalz übertragbar ist, die nach Alfred H. Kuby in den 1780er Jahren mindestens 458 Familien bzw. 2500 bis 2600 Personen umfaßten,⁴² das entsprach knapp 0,7 Prozent der Gesamtbevölkerung der Kurpfalz und des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken, um nur die größten Territorialherrschaften dieser südwestdeutschen Region zu erwähnen.⁴³

Diesen Fragen wird in einem an der Universität Bielefeld angesiedelten Forschungsprojekt nachgegangen, das im September 1998 existiert und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert wird. Das Hauptziel dieses Projektes gilt der Erforschung von Frühformen rationeller Landwirtschaft in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein. Es greift die Beobachtungen von Agrarökonomien wie Johann Johann Heinrich Jung, Nepomuk Schwerz und Albrecht Daniel Thaer auf, die in ihren Werken auf das Erfahrungswissen von Hofbesitzern Bezug nahmen und deren agrarinnovative Bemühungen als Exempel für die systematische Ausarbeitung einer entstehenden Agrarwissenschaft nutzten,⁴⁴ wie sie beispielsweise seit 1818 auf der landwirtschaftlichen Hochschule in Hohenheim bei Stuttgart von Schwerz⁴⁵ und seit 1834 von Ferdinand von Mendel sowie von J. A. Kuhn auf der Landwirtschafts- und Gewerbeschule in Kaiserslautern gelehrt wurde.

Die Schriften dieser Agrarökonomen enthalten Hinweise auf einige Entwicklungsschritte in der landwirtschaftlichen Betriebsführung, wie das auf der Grundlage des Reiseberichts von Schwerz am Beispiel der Familie Möllinger bereits gezeigt wurde. Die von ihm geschilderten beiden Typen von Hofbesitzern, die zum einen Mitte des 18. Jahrhunderts nach der „trial- and error-Methode“, zum anderen Ende des 18., zu Beginn des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger fachgeschult ihre Betriebe führten, dienen dem Projekt als Ausgangspunkt für die konkrete Erforschung des Wirtschaftsverhaltens dieser und anderer Familien, wobei mennonitische Familien in der genannten südwestdeutschen Region eine exponierte Stellung einnahmen. So schrieb der Staatswissenschaftler Christian Wilhelm Dohm bereits im Jahre 1778, daß „ohne Zweifel die vollkommensten Landbauer[n] in Deutschland ... die Pfälzer Mennoniten“ seien.⁴⁷ Und weiter: „Sie haben schon verschiedene Generationen hindurch diejenigen Grundsätze in Ausübung gebracht, welche in andern Ländern noch in der Untersuchung sind, und nur erst theoretisch empfolen werden. Ihre simple, häusliche Lebensart, ihre Entfernung von allem Luxus macht, daß sie weit mehr Vermögen sammeln und also auch auf den Ackerbau mehr verwenden können als andere Bauern.“⁴⁸

Bei aller Wertschätzung mennonitischen Wirtschaftsverhaltens von seiten agrarisch interessierter Zeitgenossen und einiger weniger Profanhistoriker, wie Jean Vogt,⁴⁹ Jean-Michel Boehler,⁵⁰ Werner Weidmann⁵¹ und Hildegard Friß-Reimann,⁵² ist zu beachten, daß auch Hofbetreiber anderer christlicher Konfessionszugehörigkeit in dieser südwestdeutschen Region agrarinnovativ auf ihren Höfen vorgingen, wofür Schwerz in seinem Reisebericht von 1814 zahlreiche Beispiele anführt, wie etwa Georg Seitz in Seckenheim,⁵³ Peter Fleischmann aus Göllheim⁵⁴ und ein Mann namens Ignatz in Oggersheim.⁵⁵ Letzterer ist zweifellos dem oben beschriebenen ersten Typ von Hofbetreibern zuzurechnen, der auf der Grundlage positiver und negativer Erfahrungen zu Fortschritten in seiner Landwirtschaft in der Lage war. Schwerz beschrieb ihn folgendermaßen: „Herr Ignatz ist ein geborener Bauer, und hat nichts aus Büchern gelernt.“⁵⁶ Jedoch habe er mittlerweile durch Erfahrungen seine Kenntnisse erweitert, „daß er nun selbst von seinen Nachbarn zu Rathe gezogen wird.“⁵⁷ Seiner Betriebsführung bescheinigte er wegen der eingeführten Stallfütterung, Düngung der Brache, intensiven Bodenbearbeitung, Differenzierung der Fruchtfolge und dem Anbau von Esparsette das Prädikat einer „rationelle[n] Wirthschaft.“⁵⁸

In Anbetracht agrarinnovativer Hofbesitzer unterschiedlicher Bekenntnisse und verschiedener Statuszugehörigkeit, die auf ihren Höfen nach und nach ähnlich den Grundsätzen der Lehre rationeller Landwirtschaft systematisch

vorgingen,⁵⁹ zielt das hier vorzustellende Forschungsprojekt unter anderem darauf ab, Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Wirtschaftsverhalten zwischen diesen Personengruppen zu ermitteln und nach möglichen Kontakten zu suchen, die zwischen ihnen bestanden haben mögen, wie zum Beispiel in den seit 1818 eingerichteten landwirtschaftlichen Vereinen in der Pfalz.⁶⁰ Nach Darstellung Jean Vogts ist allerdings in der Zeit davor im Ancien Régime zumeist von einem gespannten bis konfliktreichen Verhältnis zwischen mennonitischen Familien und Dorfgemeinden in der Pfalz und im Elsaß auszugehen.⁶¹ Letztere warfen ihnen Aufkauf von Land, Befreiung von Lasten, Steuern und Frondiensten, Arbeiten an Feiertagen und Preistreiberei vor.⁶² Diese negative Einschätzung gilt freilich nicht für Beziehungen zwischen mennonitischen Bauern und bürgerlichen oder niederadligen Grundeignern. Diese verpachteten an jene ihren Grund und Boden zwar für hohe Summen, schützten sie aber immerhin auch vor Übergriffen von seiten der Dorfbevölkerung.⁶³ Daß es zuweilen auch kooperative Kontakte zwischen mennonitischen Hofbetreibern und solchen anderer Konfession gab, haben Ernst Drumm⁶⁴ und Werner Weidmann hervorgehoben.⁶⁵ Insgesamt ist dies aber ein noch offenes Forschungsfeld, das in dem Projekt am Beispiel einer Reihe von Hofbesitzern und ihren Familien erschlossen werden soll. Schon jetzt lassen erste Auswertungen von Haus- und Anschreibebüchern mennonitischer Bauern in der nassau-weilburgischen Herrschaft Kirchheim, im rheinhessischen Offstein⁶⁶ und im bayerischen Landkommissariat Zweibrücken aus den 1830er und 1850er Jahren aber erkennen, daß sie mit zahlreichen Personen anderen Bekenntnisses in dauerhaften Geschäftsbeziehungen standen.⁶⁷

Entscheidend für die soziale Lage, aber auch für die wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten von mennonitischen und Pächtern anderer Konfession war die Politik der fürstlichen Landesherrn im Ancien Régime und ihrer staatsrechtlichen Nachfolger im 19. Jahrhundert. Mit Blick auf die Förderung der Landwirtschaft im allgemeinen und die Behandlung der Mennoniten im besonderen sind deutliche Unterschiede zwischen den Kurfürsten von der Pfalz und den Herzögen von Pfalz-Zweibrücken festzustellen. Dies gilt insbesondere für die Regierungszeit Herzog Christians IV. von Pfalz-Zweibrücken (1740–1775), der sich mit Hilfe der sehr engagierten Landesökoniekommission seit 1760 für die Verbesserung der Agrarwirtschaft in seinem Territorium einsetzte⁶⁸ und Mennoniten 1759 grundsätzlich die Niederlassung im Herzogtum, die Annahme des gemeinen Rechts und den Erwerb von Gütern zugestand.⁶⁹ Seine von politischer, aber auch von religiöser Toleranz geprägte Politik führte in mancher Hinsicht zur rechtlichen Gleichstel-

lung mit den „übrigen nicht bevorzugten Klassen der Gesellschaft im feudalen Staat.“⁷⁰ Dagegen scheinen sich die pfälzischen Kurfürsten der Darstellung Erich Hehrs zufolge vergleichsweise wenig um die mennonitischen Familien in ihrem Herrschaftsgebiet gekümmert zu haben.⁷¹ Ihre prekäre rechtliche Position in der Kurpfalz, insbesondere das dreijährige Auslösungsrecht, änderte sich erst in der Zeit französischer Okkupation zwischen 1794 und 1813. In allen besetzten Gebieten wurden 1798 die Feudalrechte beseitigt, 1804 wurde der Code civil eingeführt. Allerdings hatte die liberale bayerische Regierung unter Montgelas bereits 1801 auf Antrag der mennonitischen Gemeinde in Heidelberg dieses diskriminierende Gesetz außer Kraft gesetzt.⁷² Im Zusammenhang der Nationalgüterversteigerung geistlichen und weltlichen Herrschaftsbesitzes zwischen 1802 und 1806 konnten neben mennonitischen Zeit- und Erbpächtern viele Bestände ehemaliger Domänen infolge einer für sie günstigen Ablöseregelung Hof- und Bodeneigentum erwerben.⁷³ Dank der von Wolfgang Schieder besorgten Edition der Verkaufsprotokolle dieser Versteigerungen lassen sich die neuen Eigentümer ermitteln,⁷⁴ wie das Frieß-Reimann für die Familien Möllinger in Monsheim und Käge in Offstein beispielhaft vorgeführt hat.⁷⁵

Dieser Arbeitsschritt wird im Rahmen des Projektes für die zu untersuchenden Höfe beziehungsweise Familien durchzuführen sein, da die Quellenlage das zuläßt. Denn es gilt, sowohl die direkten als auch die indirekten Folgen fürstenstaatlicher und nationalstaatlicher Agrarpolitik für jeden Hof bzw. für jede Familie zu untersuchen. Diese Fragen lassen sich nur auf der Quellengrundlage von Pacht- und Kaufverträgen, Inventaren, Notariatsprotokollen und Hofvisitationen beantworten, wie sie beispielsweise im Stadtarchiv⁷⁶ und im Kirchenschaffneiarchiv in Zweibrücken,⁷⁷ im Landesarchiv Speyer und im Stadtarchiv Worms, vor allem aber in Privatbeständen zu finden sind. Mit einigen dieser Quellen hat sich Jörn Argens in seiner Diplomarbeit am Beispiel von drei Höfen im Landkreis Zweibrücken bisher als einziger systematisch befaßt.⁷⁸

Kennzeichnend für die besitzrechtliche Lage der Pächter von Domänengütern im Ancien Régime war es, daß sie in der Regel dem Anerbenrecht unterstanden⁷⁹ und somit nicht von der in dieser südwestdeutschen Region üblichen Realteilung betroffen waren, die zur Parzellierung des Bodenbesitzes geführt hatte. Derartige für die Bewirtschaftung der Höfe günstige Erbregelungen sind vor allem im Zweibrücker Hügelland und im Nordpfälzer Bergland nachgewiesen worden; bei mennonitischen Pächtern ist zumeist von geschlossenen Hofbezirken auszugehen.⁸⁰ Weiterhin konnten diese Pächter längerfristige Zeitpachtverträge abschließen, wobei Chancen der Wieder-

und Weiterverpachtung an die Nachkommen relativ aussichtsreich waren, insbesondere im Fall einer zufriedenstellenden Betriebsführung. Diese Konstellation war beispielsweise beim Offweiler- und Wahlbacherhof in der Nähe Zweibrückens gegeben, die von der mennonitischen Familie Stalter seit 1791 über zwei Generationen kontinuierlich bewirtschaftet wurden,⁸¹ und ist ebenfalls nachweisbar für den von der mennonitischen Familie Hauter seit 1809 betriebenen Hof Monbijou⁸² und für die Familien Stauffer und Kaegy auf dem Bolanderhof⁸³ und in Offstein⁸⁴. Aufgrund dieser vergleichsweise günstigen Rechtslage vermochten die Betreiber dieser Höfe langfristig zu planen und waren vielleicht deshalb zu Agrarinnovationen eher bereit als andere Bauerngruppen. Dies ist freilich nur eine Hypothese, die in dem Projekt empirisch einzulösen sein wird. Dabei wird der Hinweis Hermann Guths auf die „Lebensauffassung“ der streng gläubigen amischen Mennoniten zu berücksichtigen sein, daß sie gemäß der Apostelgeschichte „Grund und Boden nicht als Eigentum ..., sondern als Hofpächter auf Zeit [be]wirtschaften“ wollten.⁸⁵

Neben diesen rechtlichen und politischen Bedingungen der Betriebsführung gilt es, die Infrastruktur⁸⁶ und die Entwicklung der Märkte in dieser Region betreffende Fragen zu klären, die bisher in der Landes- und Lokalforschung nur sehr allgemein thematisiert worden sind. Da eine generelle Beantwortung dieser Fragen auf der Ebene staatlicher Überlieferung, beispielsweise anhand von Unterlagen des seit 1808 bestehenden statistischen Büros in München,⁸⁷ dazu verleitet, innerregionale Unterschiede zu vernachlässigen, dürfte die Erschließung vor Ort eher zu einer zufriedenstellenden Erläuterung des Wirtschaftshandelns einzelner Hofbetreiber führen. Für die Realisierung dieses Arbeitsschrittes müssen Hofgüterakten und private Überlieferung erhoben und ausgewertet werden. Schon Schwerz konnte dank der Mitteilungen des jüngeren David Möllinger davon berichten, daß im 18. Jahrhundert Hofbesitzer aus Worms, Bechtheim, Kirchheim, Bolanden, Göllheim und Grünstadt „wöchentlich 120 fette Ochsen nach dem Innern von Frankreich trieben.“⁸⁸ Aus einigen bisher gesichteten Briefen und Nachlässen, die im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle deponiert sind,⁸⁹ geht hervor, daß an der Wende vom 18. auf das 19. Jahrhundert beispielsweise die mennonitischen Familien Kaegy, Möllinger und Latscha, die teilweise miteinander verwandt waren, sich beim Verkauf von Agrarprodukten und Vieh in Worms, Mannheim, Mainz, Wiesbaden und Frankfurt gegenseitig halfen, Rückfrachten füreinander übernahmen, über Preise informierten, und Geld liehen.⁹⁰ Dem Hausbuch vom Hof Monbijou bei Zweibrücken ist nach ersten Erhebungen zu entnehmen,⁹¹ daß die dort von dem Mennoniten

Daniel Stalter beispielsweise im Jahre 1855 getätigten Verkäufe zumeist mit Geschäftspartnern und Kunden vollzogen wurden, die innerhalb des Landkreises Zweibrücken lebten; ein Großteil dieser Verkäufe fand in Zweibrücken und Hornbach statt, aber zuweilen ergaben sich auch Geschäftsbeziehungen nach Saarlouis, Trier, Pirmasens, Birkenfeld, Kaiserslautern, Ludwigshafen und Speyer.

Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß die mennonitischen Hofbesitzer sowohl im Landkreis Zweibrücken als auch im rheinhessischen Monsheim und Offstein untereinander einen regen Handel trieben, insofern gewissermaßen über einen privaten Markt verfügten. Inwieweit dieser Befund auf Hofbesitzer anderer Konfession mit vergleichbarer Hofausstattung übertragbar ist, wird in dem Projekt zu ermitteln sein. Zweifelsohne lassen sich dank derartiger Privatüberlieferung Marktbeziehungen erschließen, von denen in der Forschung bisher wenig bekannt ist.⁹² Für die Kurpfalz liegen bisher nur eine ältere Dissertation von Walther Borgius⁹³ und zwei Aufsätze aus seiner Feder über den Mannheimer Getreidemarkt vor,⁹⁴ die über den schwunghaften Getreidehandel in den späten 1760er Jahren informieren, von dem Müller und Großbauern profitierten. Dieser Befund ist mit Blick auf mennonitische Pächter besonders aufschlußreich, da zur gleichen Zeit im Oberamt Zweibrücken zahlreiche Mühlen von Mennoniten betrieben wurden. Hierzu bemerkte Ernst Drumm: „Die Vorliebe der Mennoniten für den Müllerberuf sticht im 18. Jahrhundert ... bemerkenswert hervor ... Dabei mögen nicht nur die Bedeutung der Mühlen und die soziale Stellung der Müller in Erwägung gezogen werden, sondern auch die Zahl der von Mennoniten betriebenen Mühlen im Fürstentum unterstreicht ebenfalls die Wichtigkeit dieses Berufes.“⁹⁵

Diese und eine ganze Reihe anderer das Wirtschaftshandeln von Hofbetreibern betreffenden Fragen strukturieren die Arbeitsschritte innerhalb des Projekt und sollen auf der Grundlage verschiedener Quellen staatlicher, städtischer, kirchlicher und privater Provenienz empirisch beantwortet werden. Im Zentrum der Recherche und der Quellenbearbeitung stehen die bereits mehrfach erwähnten Haus-, Rechnungs- und Anschreibebücher, da sie für die Erforschung der bäuerlichen Betriebsführung unentbehrlich sind. In ihnen sind neben persönlichen auch genealogisch relevante Eintragungen, Ernteerträge, Verkaufserlöse, Konsumausgaben und Lohnzahlungen ebenso zu finden wie Berechnungen gegenseitiger Verpflichtungen von Dorfgenossen untereinander.⁹⁶ Derartige Bücher konnten mittlerweile von einigen in der Umgebung Zweibrückens gelegenen Höfen ermittelt werden, die von mennonitischen Familien geführt wurden und noch werden. Auch von verschiede-

denen Zweigen der Familie Kaegy auf dem Bolanderhof und in Offstein sind mehrere Geschäftsbücher erhalten, die in dem Projekt bereits in Bearbeitung sind. Des weiteren konnten Anschreibebücher der Familie Stauffer in Ibersheim und auf dem Bolanderhof, der Familie Goebels in Hertlingshausen und Diemerstein und der Familie Würz in Hochspeyer erschlossen werden.⁹⁷ Allerdings reicht die bisher ermittelte Zahl der Bücher bei weitem noch nicht aus, um die Ziele dieses Forschungsvorhabens zu realisieren, die auf die Erschließung von Chancen und Grenzen der Agrarmodernisierung in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein abzielen.⁹⁸ Insofern ist das Projekt in besonderem Maße auf die Zusammenarbeit mit Familien angewiesen, die über eine solche private Überlieferung verfügen, die in das 18. und frühe 19. Jahrhundert zurückreicht.

Mit der systematischen, quantitativen Auswertung und Interpretation dieses Quellentyps leistet das Projekt einen Beitrag in einem noch relativ neuen Forschungsfeld, in dem in Deutschland bisher vor allem volkswirtschaftlich und kulturgeschichtlich gearbeitet worden ist.⁹⁹ Eine Ausnahme hiervon stellen die Arbeiten von Klaus-J. Lorenzen-Schmid¹⁰⁰ und Michael Kopsidis¹⁰¹ dar, die aus agrar- und volkswirtschaftsgeschichtlicher Perspektive Rechnungs- und Anschreibebücher westfälischer und schleswig-holsteinischer Höfe ausgewertet haben. In der zu untersuchenden südwestdeutschen Region ist dieser Quellentyp bisher äußerst selten in Anspruch genommen worden. Hansjörg Probst hat das in einer Abschrift erhaltene Lagerbuch der Familie Seitz aus dem 18. Jahrhundert für seine Ortschronik über Seckenheim in Passagen über die Agrarverhältnisse genutzt,¹⁰² und Gerhard Fouquet hat kürzlich die den Zeitraum von 1736 bis 1808 betreffenden Hausbücher der Familie Biebingen aus Mutterstadt ausführlich dargestellt.¹⁰³ Die bisher ermittelten Haus- und Anschreibebücher von mennonitischen Hofbetreibern in der Umgebung Zweibrückens und in rheinhessischen Dörfern legen die Vermutung nahe, daß noch zahlreiche Exemplare dieser Quellengattung im Privatbesitz überliefert sind, die im Rahmen dieses Projekts aufgespürt werden müssen, verbunden mit der Hoffnung, daß die Eigentümer sie für das Forschungsvorhaben zeitweilig zur Verfügung stellen werden.¹⁰⁴ Denn ihre systematische Bearbeitung dürfte für die mennonitische Geschichtsschreibung von großer Relevanz sein, können doch auf dieser Quellengrundlage zahlreiche dort bestehende offene Fragen aufgegriffen und wenigstens teilweise beantwortet werden.

Eine dieser Fragen betrifft den in der Mitte des 18. Jahrhunderts auftretenden grundsätzlichen Normenkonflikt zwischen dem mehr oder weniger zielstrebigen Wirtschaftshandeln einiger mennonitischer Hofbetreiber einerseits

und der Ablehnung des Erwerbs- und Konkurrenzprinzips in der täuferischen Tradition andererseits, ein Konflikt, auf den schon Ernst H. Corell aufmerksam gemacht hat.¹⁰⁵ Diese Tradition kommt auch noch in verschiedenen Ältestenversammlungen im 18. Jahrhundert zum Ausdruck, so beispielsweise in einem 1779 auf einer Versammlung in Essingen bei Landau gefaßten Beschluß.¹⁰⁶ In Anbetracht der sich im 18. Jahrhundert ausbreitenden Kommerzialisierungsprozesse stellt Corell auf der einen Seite eine Gegenbewegung fest, wobei die von den Ältesten angeleitete Gemeindezucht als ein wichtiges Instrument der Kontrolle und Rüge genutzt worden sei. Er schreibt: „Im täuferischen Prinzip der Absonderung von der ‚Welt‘ wurde zu einer Zeit sich allgemein durchsetzender geldwirtschaftlicher Tendenzen die ‚Idee der Nahrung‘ geradezu zur Norm erhoben. Die Gemeindezucht konnte ihr Geltung verschaffen. Bäuerlich-kleinbürgerliche Vorstellungen wurden durch die christliche Lehre der Demut und durch fortwährende Ermahnungen zur Einfachheit gestärkt.“¹⁰⁷ Auf der anderen Seite beobachtet er in mennonitischen Gemeinden aber auch „stillschweigende ... Anpassungen“ an rechtliche und politische Erfordernisse sowie finanzielle und wirtschaftliche Erwartungen, mit denen sie von seiten der sie umgebenden Gesellschaft und der Fürstenstaaten konfrontiert wurden.¹⁰⁸ Als Indizien für diesen Säkularisierungsvorgang gelten ihm die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805, die „bezeichnenderweise keine einzige Regelung“ mehr enthielten, „die das geschäftliche Verhalten direkt angegangen hätte.“¹⁰⁹

Diesen grundlegenden Normenkonflikt innerhalb der mennonitischen Gemeinschaften, der auch in manchen Briefen von Gemeindevorstehern angesprochen wird, gilt es näher zu untersuchen. Der Konflikt zeichnete sich nicht nur in Fällen von Mischehen und Ehescheidungen, sondern auch mit Blick auf die sich der Kirchenzucht entziehende, den weltlichen Genüssen zuneigende Jugend ab.¹¹⁰ Daß auch Entscheidungen mennonitischer Gemeindevorsteher, wie der in Ibersheim, zur Lockerung der Kirchenzucht beitrugen, geht aus einem Brief vom 9. 4. 1819 hervor, wonach dort mittlerweile „Tanzböden“ erlaubt seien.¹¹¹ Derartige Normenkonflikte übersieht Frieß-Reimann in ihrem neuesten Beitrag völlig.¹¹² Sie thematisiert weder den Aspekt des entstehenden erheblichen Wohlstands beispielsweise der Familien Möllinger und Kaegy, noch sieht sie Defizite in der Gemeindezuchtpraxis.¹¹³ Erich Hehr spricht diesen Normenkonflikt zwar an, glaubt aber an eine durch einzelne mennonitische Persönlichkeiten gelungene Relativierung der „Gegensätze, die für unsere Zeit fast unvereinbar wirken“ würden.¹¹⁴ Gerhard Hard verweist hingegen auf im 18. Jahrhundert entstehende, neue christliche Vorstellungen von Mensch und Gott, infolgedessen christliche Dogmen

von der Sündhaftigkeit des Menschen und von seiner Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in den Hintergrund getreten seien zugunsten von Fortschrittsoptimismus und Hoffnung auf die menschliche, von Gott verliehene Leistungsfähigkeit.¹¹⁵ Mit Blick auf die physiokratischen und kameralistischen Agrarschriftsteller und Agrarreformer des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, zu denen ja auch der eingangs zitierte Johann Nepomuk Scherz gehörte, kommt Hard zu dem Schluß: „Der mennonitische Landwirt ist zum urbildlichen Christen und zum Agronom par excellence geworden. Man darf dabei neben der physiokratischen Strömung auch das sentimentale Interesse vor allem der bildenden Kunst des 18. Jahrhunderts für das bäuerliche Genre, für die ländlich-sittliche Idylle und die patriarchalisch getönten sowie rührenden Familiengemälde nicht vergessen.“¹¹⁶ Inwiefern sich mennonitische Hofbetreiber dieses neue Bild vom Bauern zu eigen machten, ist aber nach wie vor eine offene Frage. Sie ist insbesondere mit Blick auf die strenggläubigen, sich Mitte der 1690er Jahre bildenden amischen Mennoniten zu stellen,¹¹⁷ die beispielsweise zahlreiche Höfe um Zweibrücken gepachtet hatten, die sie augenscheinlich erfolgreich bewirtschafteten.¹¹⁸

Die zitierten Stellungnahmen verweisen auf Interpretationsprobleme, die sich dadurch ergeben dürften, daß die Autoren unterschiedliche Gruppen mennonitischer Hofbesitzer vor Augen haben. Offenbar zeichnete sich im 18. Jahrhundert auch in mennonitischen Gemeinden Prozesse sozialer Differenzierung und Polarisierung ab, die eine Orientierung an gemeinsamen religiösen Werten und Traditionen erschwerten. Wahrscheinlich existierten neben sehr traditionsverhafteten Familien und Gemeinden, den sogenannten Amischen, wie sie beispielsweise für Kriegsheim in den 1770er Jahren noch nachweisbar sind,¹¹⁹ andere mennonitische Gruppen, die stärker in die sie umgebende Gesellschaft verflochten waren, wie das bei einigen Familien in der Nähe Zweibrückens, in der Herrschaft Kirchheim und im Rheinhessischen der Fall gewesen sein dürfte.¹²⁰ Diese von sozialem Wandel induzierten Veränderungen sollen in dem Projekt am Beispiel einzelner mennonitischer Familien und ihrer Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen erschlossen werden. Diese Beziehungen waren zugleich von erheblicher wirtschaftlicher Bedeutung, beispielsweise mit Blick auf den Austausch von Arbeitskräften, die nach Friß-Reimann in der Gemeinde Ibersheim eine hohe Zahl betraf,¹²¹ und auf die Mobilisierung von Kapital.¹²² Diese Aspekte können ebenfalls durch Auswertung von Haus-, Rechnungs- und Anschreibebüchern erschlossen werden.

Derartige, den sozialen Status und die wirtschaftliche Verflechtung mennonitischer Familien betreffenden Fragen geben auch zu Hypothesen hinsicht-

lich ihrer Zuordnung zu sozialen Gruppen Anlaß. Ernst H. Corell ging noch davon aus, daß die mennonitischen Hofbesitzer im 18. Jahrhundert in der Regel bäuerlich stark verwurzelt waren,¹²³ sich – hierin Bauern anderer Konfession ähnlich – am Erhalt ihres Nahrungsstandes orientierten¹²⁴ und demzufolge in erster Linie subsistenzerhaltend wirtschafteten. Ihre erhöhte Betriebsamkeit sei nicht zuletzt Ausdruck ihrer prekären rechtlichen Lage und der hohen Pachten gewesen, so daß sie gezwungen waren, in kürzester Zeit „herauszuwirtschaften, was nur möglich ist.“¹²⁵ Die gleichwohl von ihm beobachtete, zunehmend individuellere Wirtschaftsweise sei letztlich als eine Folge ihrer prekären rechtlichen und sozialen Lage zu verstehen. In diesem Zusammenhang wirft er die Frage auf, ob ihre „technisch-rationale Gestaltung der Produktion ... unter den Prinzipien der Rentabilität gestanden“ habe,¹²⁶ und damit gewinnorientiert gewesen sei, vergleichbar hierin modernen Kaufleuten. Diese Frage hatte Schwerz mit Blick auf die Buchführung des David Möllinger in Pfeddersheim zu Beginn des 19. Jahrhunderts eindeutig positiv beantwortet. Sie bildet im übrigen eine der Kernfragen dieses Projektes, die durch die systematische Auswertung von überlieferten Geschäftsbüchern empirisch beantwortet werden soll. Mit der Erhebung einschlägiger betriebswirtschaftlicher Daten nach dem von dem Wirtschaftshistoriker Friedrich Wilhelm Henning entwickelten Verfahren der Ertrags-Aufwandsrechnung¹²⁷ wurde mittlerweile an zwei Hausbüchern des Hofes Monbijou und an dem Notizbuch des Dr. Johann Friedrich Böhmer begonnen, das Informationen über den Offweiler- und den Wahlbacherhofes enthält. Erste Ergebnisse der Auswertungen von Geschäftsbüchern dieser drei bei Zweibrücken gelegenen Höfe sowie von Anschreibebüchern der Familie Kägy in Offstein und auf dem Bolanderhof werden demnächst veröffentlicht.¹²⁸

Abgesehen von dem agrar- und sozialgeschichtlichen Forschungsinteresse soll mit diesem Projekt schließlich auch ein Beitrag zur Beantwortung der generellen Frage nach der gesellschaftlichen Rolle religiöser Minderheiten im Übergang von der frühen Neuzeit zur Moderne geleistet werden, die schon Max Weber und Ernst Troeltsch in ihren religionssoziologischen und kulturgeschichtlichen Entwürfen erörterten. In verschiedenen Zweigen der Geschichtswissenschaft wird diese Frage in jüngster Zeit teilweise in größeren Projekten aufgegriffen und mit zu entwickelnden interdisziplinären Ansätzen durch Fallstudien empirisch bearbeitet. Verwiesen sei auf das von Hartmut Lehmann am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen seit 1994 geleitete, mentalitäts- und religionsgeschichtlich akzentuierte Großprojekt mit dem Titel „Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa“,¹²⁹ in dessen Rahmen auch pietistische und jansen-

nistische Gemeinschaften untersucht werden, und auf ein von Mark Häberlein in Freiburg organisiertes kleineres Projekt mit dem Titel „Reichweite und Grenzen der Integration ethnischer und religiöser Minderheiten in der frühen Neuzeit“.¹³⁰ In der neueren deutschen Agrargeschichte hat schließlich Werner Troßbach kürzlich die Bedeutung von Immigranten für die Einführung von Agrarinnovationen in verschiedenen deutschen Territorien seit dem 17. Jahrhundert in Erinnerung gerufen, indem er beispielsweise auf niederländische Einwanderer im Havelland und auf Schweizer Mennoniten im Elsaß verwiesen hat. Er schreibt: „Die ‚fortschrittlichste‘ Landwirtschaft wurde nicht nur im Elsaß von eingewanderten Mennoniten betrieben.“¹³¹

Wie aber die spezifischen Auswirkungen protestantischer Religiosität etwa mennonitischer Hofbetreiber auf ihr Wirtschaftsverhalten zu beurteilen sind oder inwiefern sie sich überhaupt nachweisen lassen, wird mit wenigen Ausnahmen weder in der neueren französischen noch in der neueren deutschen Agrargeschichte eingehender thematisiert.¹³² Diese Forschungslücke kann im Rahmen des Projektes exemplarisch für die zu untersuchende Region geschlossen werden, zumal einige Briefe von erfolgreichen mennonitischen Hofbetreibern beispielsweise im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle überliefert sind, in denen religiöse und kirchliche Fragen, unter anderem die Kirchenzucht betreffend, angesprochen werden. Ganz entscheidend für die Beantwortung dieser Frage wird sein, inwiefern diese agrarinnovativen Hofbetreiber am mennonitischen Gemeindeleben teilnahmen und sich der Kontrolle von Kirchenältesten unterwarfen oder ihr entzogen. Daß diese Frage im Fall amischer Mennoniten positiv beantwortet werden könnte, legt beispielsweise die Darstellung Horst Gerlachs nahe, wonach auf den Höfen um Zweibrücken Gemeindeversammlungen und Gottesdienste abgehalten wurden.¹³³

Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 19. 6. 1999 in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof gehalten habe. Für die kritische Lektüre danke ich Stefan Brakensiek (Bielefeld/Kassel), Werner Weidmann (Kaiserslautern) und Gunter Mahlerwein (Gimbsheim). **1** Das Projekt wurde erstmals am 19. 6. 1998 einem breiteren Publikum im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen vorgestellt. Der Vortrag wurde in erweiterter Fassung veröffentlicht: Frank Konersmann, Agrarmodernisierung zwischen 1750 und 1850. Frühformen rationeller Landwirtschaft in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein, in: Newsletter des Arbeitskreises für Agrargeschichte 4 (1998), S. 22–40. **2** Vgl. Johann Nepomuk Schwerz, Beobachtungen ueber

den Ackerbau der Pfälzer, Berlin 1816. **3** Vgl. ebd., 114–167. **4** Ebd., S. 115. **5** Vgl. ebd., S. 170–180. Ich verweise auf den einschlägigen biographischen Aufsatz von Erich Hehr, David Möllinger (1709–1786), in: Pfälzer Lebensbilder, (Hrsg.) Kurt Baumann, Bd. 1, Speyer 1964, S. 67–88. **6** Ebd., S. 170. **7** Vgl. ebd., S. 171. **8** Vgl. ebd., S. 172. Schwerz berichtet auch von verstärktem Ochsenverkauf nach Frankreich, vgl. S. 180. **9** Vgl. ebd., S. 176. **10** Ebd., S. 169. **11** Vgl. ebd., S. 175. **12** Ein Teilabdruck des Stammbuches hat J. Kraus besorgt: Ein Stammbuch der Familie Möllinger, in: Monatsschrift des Frankenthaler Altertumsvereins Jg. 12 (1904) Nr. 8, S. 22–32, Nr. 9, S. 33–34, Nr. 12, S. 45–46, Jg. 13 (1905), S. 3–32. **13** Schwerz, Beobachtungen, 176. **14** Ebd. **15** Über jüdische Händler äußerte er sich folgendermaßen: „Der Vampir des Judenthums sog dem Landwirth die wenigen Blutstropfen, die ihm noch übrig blieben, vollends ab.“ Ebd., S. 171, vgl. auch 172. Daß er auch von Katholiken wenig hielt, kommt an anderer Stelle zum Ausdruck, vgl. S. 285. **16** Ebd., S. 272f., 280. **17** Ebd., S. 285. **18** Diese Formulierung wählte er in deutlicher Absetzung von Positionen der Aufklärung. Über den Hof der Familie Möllinger in Monsheim schrieb er: „Ich fand hier keinen feisten Pächterstolz, keine städtische Ziererei, keine Ueppigkeit, keine kleinliche Knauferei; sondern Reinlichkeit, Ordnung, Wohlwollen und Gemüthlichkeit, die Überbleibsel jenes guten patriarchalischen Zeitalters, das, ungeachtet unserer sogenannten Aufklärung, besser war, als das unsrige.“ Ebd., S. 168. **19** Ebd., S. 284. **20** Vgl. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Teilband 2, Tübingen 1994 (ND), Tübingen 1912, S. 615ff., 895ff. **21** Vgl. Max Weber, Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, in: Johannes Winkelmann (Hrsg.), Die protestantische Ethik, Bd. 1, 6. Aufl., Gütersloh 1981, S. 115–278, hier S. 158ff.; ders., Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung, in: ebd., S. 318–357, hier 348ff. **22** Vgl. Ernst H. Corell, Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht, Tübingen 1925. **23** Vgl. ebd., S. VI. **24** Vgl. Schwerz, Beobachtungen, S. 185–188. **25** Vgl. ebd., S. 255–262. **26** Vgl. ebd., S. 204–210. **27** Vgl. ebd., S. 273–285. Auf einige von mennonitischen Bauern eingeleitete Agrarinnovationen in fünf Dörfern des Altrheingebietes, nämlich in Eich, Alsheim, Bechtheim, Heßloch und Mettenheim, geht Gunter Mahlerwein in seiner von Albrecht Pius Luttenberger betreuten Dissertation ein: Die Herren im Dorf. Bäuerliche Oberschicht und ländliche Elitenbildung in Rheinhessen 1750–1850, Mainz 2001. **28** Über die Genealogie der in der Pfalz weitverzweigten Familie Möllinger informieren Stammbäume, die sich in privater Überlieferung bei den Familien Lang in Ibersheim und Kaegy auf dem Bolanderhof befinden. Der Enkel David Möllinger war seit 1790 mit Barbara Schumacher aus Mannheim verheiratet und lebte in Pfeddersheim. **29** Vgl. Schwerz, Beobachtungen, S. 170. **30** Andreas Suter, Neue Forschungen und Perspektiven zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft in der Schweiz (1500–1800), in: Werner Troßbach/Clemens Zimmermann (Hrsg.), Agrargeschichte. Positionen und Perspektiven, Stuttgart 1998, S. 73–91, hier S. 85. **31** Dies gilt grosso modo, auch wenn er sich zuweilen Kenntnisse aus praxisbezogenen Artikeln verschaffte, wie sie in den ‚Bemerkungen der kurpfälzischen Physikalisch-Ökonomischen Gesellschaft zu Kaiserslautern‘ veröffentlicht wurden, (vgl. Albrecht Josef Funk, Der Kampf der merkantilistischen mit der physiokratischen Doktrin in der Kurpfalz, in: Neue Heidelberger Jahrbücher 18 [1914], S. 103–200.), worauf Schwerz mit Hinweis auf einen Artikel über Gipsdüngung des Pfarrers Mayer verwies, den Möllinger rezipiert haben soll. Vgl. Schwerz, Beobachtungen, S. 175. **32** Schwerz, Beobachtungen, S. 174. **33** Ebd., S. 118. **34** Ebd., S. 115. **35** Vgl. ebd., S. 185 und 187. **36** Vgl. ebd., S. 67–71. **37** Ich verweise auf den biographi-

schen Artikel von C. Leisewitz, Albrecht Daniel Thaer, in: Allgemeine Deutsche Biographie, 37. Bd., Berlin 1894, (ND) Berlin 1971, S. 636–641. **38** Vgl. Albrecht Daniel Thaer, Grundsätze der rationellen Landwirtschaft, 4 Bde., Berlin 1809–1812. Thaer äußerte sich verschiedentlich lobend über die agrarwissenschaftlichen Handbücher von Schwerz, vgl. Theodor Freiherr von der Goltz, Geschichte der deutschen Landwirtschaft, 2. Bd., Das neunzehnte Jahrhundert, Stuttgart/Berlin 1903, S. 46–49. **39** Vgl. Albrecht Daniel Thaer, Grundsätze der rationellen Landwirtschaft, Bd. 1, Begründung der Lehre des Gewerbes, Oekonomie oder die Lehre von den landwirtschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1809, S. 204–227. **40** Den Grundsatz der Rentabilität eines landwirtschaftlichen Betriebes beschrieb Thaer folgendermaßen: „Die vollkommenste Landwirtschaft ist ... die, welche den möglich höchsten, nachhaltigen Gewinn, nach Verhältnis des Vermögens, der Kräfte und der Umstände, aus ihrem Betriebe zieht.“ Ebd. S. 3. **41** Hans-Heinrich Müller, Albrecht Thaer und die Entwicklung der Agrarökonomie, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 4 Teil IV (1973), S. 221–234, hier 225; Volker Klemm, Albrecht Daniel Thaer – Persönlichkeit und Werk, in: Albrecht-Daniel-Thaer-Tagung, Bd. 1, Plenartagung, Berlin/ Ost 1979, S. 27–38, hier S. 29. **42** Vgl. Alfred H. Kuby, Die Pfarreien im Jahre 1790, in: Pfalzatlant, Textband II, (Hrsg.) Willy Alter, Speyer 1971, S. 828–833. **43** Dieser Prozentwert ergibt sich, wenn man die Bevölkerungszahl der Kurpfalz im Jahre 1785 in Höhe von 296 710 Einwohnern und diejenige des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken im Jahre 1784 in Höhe von 77 033 Einwohnern addiert, also insgesamt von 373 743 Einwohnern für beide Territorien ausgeht, vgl. Meinrad Schaab, Geschichte der Kurpfalz, Bd. 2, Neuzeit, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, S. 220 und Frank Konersmann, Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat. Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken, 1410–1793, Speyer 1996, S. 63–72. **44** Vgl. Emil Woermann, Überblick über die Entwicklung der landwirtschaftlichen Betriebslehre von ihren Anfängen bis zu Friedrich Aereboe, in: Friedrich Aereboe, Würdigung und Auswahl aus seinen Werken aus Anlaß der 100. Wiederkehr seines Geburtstages, (Hrsg.) Arthur Hanau/Hans Wilbrandt/Max Rolfes/Emil Woermann, Hamburg/ Berlin 1965, S. 211–239. **45** Ich verweise auf den biographischen Artikel von C. Leisewitz, Johann Nepomuk Hubert v. Schwerz, in: Allgemeine Deutsche Biographie, 33. Bd., Berlin 1891, (ND) Berlin 1971, S. 438–440. **46** Vgl. Werner Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Saarbrücken 1968, S. 279f. Ders., Das Schulwesen in der ersten bayerischen Zeit (1816–1840) und der schulpolitische Umschwung seit Hambach, in: Jahrbuch zur Geschichte von Stadt und Landkreis Kaiserslautern 18/19 (1980/81), S. 151–338, hier S. 194f. Auf verstärkt technische und naturwissenschaftliche Ausbildungs- und Schulkonzepte in der bayerischen Rheinprovinz, die auch zur Aufwertung agrarwissenschaftlicher Schulung beitrug, geht Ulrike Laufer in ihrer von Michael Erbe in Mannheim betreuten Dissertation ein, vgl. Technik und Bildung. Bürgerliche Bildungsinitiativen und staatliche Reglementierung im beruflich-technischen Schulwesen Bayerns und der bayerischen Pfalz 1789–1848, Mannheim 2000, S. 54–59, 328–331. **47** Christian Wilhelm Dohm, Einige Nachrichten von der Kurpfalz, vorzüglich vom izegen Zustande der pfaelzischen Fabriken und Manufakturen, in: Deutsches Museum 2 (1778), S. 97–125, hier S. 101 Anm. 1. **48** Ebd. **49** Vgl. Jean Vogt, Aspects de la révolution agricole du Palatinat et de l'Alsace d'outre-Forêt, in: Actes du 84e Congrès National des Sociétés savantes Dijon 1959, Section de Géographie, Physique et Humaine, Paris 1960, S. 139–160, 147f. **50** Vgl. Jean-Michel Boehler, Une société en milieu rhénan: La paysannerie de la plaine d'Alsace (1648–1789), Tome II, Strasbourg 1995, S. 1378–1387.

51 Vgl. Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft, S. 281–283. **52** Vgl. Mennonitische Agrarreformer, in: *Volkskunde als Programm. Updates zur Jahrtausendwende*, (Hrsg.) Michael Simon / Hildegard Friß-Reimann, München/Berlin 1996, S. 62–74. Der Beitrag ist überarbeitet in den Mennonitischen Geschichtsblättern 55 (1998), S. 33–46 erschienen. **53** Vgl. Schwenz, Beobachtungen, S. 67–71. **54** Vgl. ebd., S. 196–204. Über ihn und einige andere agrarinnovative Bauern in Göllheim hat sich Werner Weidmann kürzlich geäußert, in: Werner Weidmann, Schul-, Medizin- und Wirtschaftsgeschichte der Pfalz, Bd. 2, Otterbach 2000, S. 369–375. **55** Vgl. ebd., S. 94–100. **56** Ebd., S. 94. **57** Ebd. **58** Ebd., S. 97. **59** Der an der Heidelberger Universität die Kameralwissenschaft lehrende Professor Karl Heinrich Rau erwähnte im Vorwort seines 1830 in Heidelberg erschienenen Traktats Über die Landwirthschaft in der Rheinpfalz und insbesondere in der Heidelberger Gegend insgesamt 20 Personen verschiedener sozialer Herkunft, die auf ihren Höfen Agrarinnovationen durchführen würden, ebd., S. Vf.

60 Vgl. Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft, S. 269–275. **61** Vgl. Jean Vogt, Wiedertäufer und ländliche Gemeinden im nördlichen Elsaß und in der Pfalz, in: Mennonitische Geschichtsblätter 36 (1984), S. 34–47. **62** Vgl. ebd., S. 37–42. **63** Vgl. ebd., S. 36f.

64 Vgl. Ernst Drumm, Die Geschichte der Mennoniten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, Zweibrücken 1962, S. 35. **65** Vgl. Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft, S. 282.

66 Empirische Grundlage dieser Ergebnisse bilden vier überlieferte Anschreibebücher der Familie Kaegy, die in der mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof, bei der Familie Kaegy auf dem Bolanderhof und im Stadtarchiv Worms deponiert sind. Der Familie Kaegy danke ich für die vielseitige Unterstützung meiner Forschungen. Erste Ergebnisse werden demnächst veröffentlicht, in: Frank Konersmann, Rechtslage, soziale Verhältnisse und Geschäftsbeziehungen. Mennonitische Bauernkaufleute in der Pfalz und in Rheinhessen während des 18. Und frühen 19. Jahrhunderts, in: Mannheimer Geschichtsblätter 8 (2002) [in Vorbereitung]. **67** Erste Erhebungen wurden an dem Anschreibebuch (1835–1841) und an dem Hausbuch (1855–1871) des Hofes Monbijou vorgenommen. Diese Bücher befinden sich bei Herrn Remy Stalter auf dem Wahlerhof bei Zweibrücken. Herrn Stalter bin ich für ihre zeitweilige Überlassung zu großem Dank verpflichtet. **68** Für diese Agrarpolitik waren der Kammerdirektor Karl Balthasar Schimper und seine Mitarbeiter verantwortlich, vgl. Frank Konersmann, Karl Balthasar Schimper (1722–1764), in: Pfälzer Lebensbilder, Bd. 6, Speyer [im Druck]. **69** Verordnung/vermög welcher die Wiedertäufer in hiesigen Herzogthums Landen als Unterthane recipiret werden solle vom 4. 12. 1759, in: Bibliotheca Bipontina Zweibrücken (= BiBi), Signatur Zw 67 Nr. 35. Diese Verordnung wurde am 3. 2. 1767 im Zweibrückischen Wochenblatt Nr. 5 veröffentlicht, in: Stadtarchiv Zweibrücken (= StdA Zw), Zeitungsbestand.

70 Drumm, Die Geschichte der Mennoniten, S. 35; vgl. Konersmann, Kirchenregiment und Kirchengzucht, S. 615ff. **71** Denn Erich Hehr stellt fest: „Kurpfalz nahm offiziell von den Menschen, die sich um das Wohl des Landes so sehr verdient gemacht hatten, keine Kenntnis.“ Vgl. Hehr, David Möllinger, S. 76. Diese generelle Einschätzung der kurfürstlichen Politik gegenüber den Mennoniten wird von der Darstellung der Politik unter Karl Theodor durch Stefan Mörz nicht wesentlich modifiziert, vgl. Stefan Mörz, Aufgeklärter Absolutismus in der Kurpfalz während der Mannheimer Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor (1742–1777), Stuttgart 1991, S. 345–347. **72** Die Aufhebung des Gesetzes erfolgte am 28. 3. 1801. Die entsprechende Verordnung befindet sich im Generallandesarchiv Karlsruhe (= GLA) Best. 77 Nr. 4235. Weidmann ging von der Aufhebung des Gesetzes im Zusammenhang der Einführung des Code civile im Jahre 1804 aus, vgl. Weidmann,

Die pfälzische Landwirtschaft, S. 51, 55. **73** Vgl. Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft, S. 52–55. **74** Vgl. Wolfgang Schieder (Hrsg.), Säkularisation und Mediatisierung in den vier rheinischen Departements 1803–1813. Edition des Datenmaterials der zu veräußernden Nationalgüter, Teile I bis V, Boppard/ Rhein 1991. **75** Vgl. Frieß-Reimann, Mennonitische Agrarreformer, S. 71f. **76** In diesem Stadtarchiv sind umfangreiche Hofgüterakten deponiert, die in dem Projekt bereits systematisch ausgewertet worden sind. **77** Vgl. Ludwig Kampfmann, Neue Hofsiedlungen zu Beginn und Mitte des 18. Jahrhunderts im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, in: Westpfälzische Geschichtsblätter (1905), S. 29–31, 42–44, 46–48; (1906), S. 7–8, 11–12, 19–20. **78** Vgl. Jörn Argens, Die Entwicklung der Höfe in den Grenzen des Stadt- und Landkreises Zweibrücken, (Maschinenschrift) Darmstadt 1974. Seine Untersuchungsobjekte sind der Heckenaschbacherhof, der Truppacherhof und Monbijou. **79** Vgl. Daniel Hinkelmann, Christian IV., der Begründer vieler Hofsiedlungen im Herzogtum Zweibrücken, in: Westricher Heimatblätter, NF 2 (1971), S. 155–162, hier 158. **80** Vgl. Weidmann, Die pfälzische Landwirtschaft, S. 47–50. **81** Dies geht aus dem Böhmerschen Notizbuch hervor, das sich im Besitz von Herrn Remy Stalter auf dem Wahlerhof befindet. Vgl. S. 20. **82** Vgl. Hermann Guth, Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien, 5. Aufl., Saarbrücken 1994, S. 59f. **83** Dies geht aus einer Aufstellung der Erb- und Temporalbestände in der Herrschaft Kirchheim aus dem Jahre 1735 hervor, vgl. Landesarchiv Speyer (= LA SP) Best. C 38 Nr. 375/ I. **84** Vgl. Stadtarchiv Worms (= StdA Wo) Abt. 240 Nr. 562 und 619. **85** Vgl. Hermann Guth, Amische Mennoniten, S. 5. **86** Vgl. Heinz Sturm, Die pfälzischen Eisenbahnen, Speyer 1967; Werner Weidmann, Kaiserslautern und die Ludwigsbahn, in: Ders., Streiflichter durch die Wirtschaftsgeschichte von Stadt und Landkreis Kaiserslautern und ihre Umgebung, 2. Aufl., Otterbach 1980, S. 90–93; Joachim Kermann, Die pfälzische Ludwigsbahn während der Revolution von 1848/49, in: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 96 (1998), S. 201–288. **87** Vgl. Christof Dipper, Deutsche Geschichte. 1648–1789, Frankfurt/ Main 1991, S. 96. **88** Schwerz, Beobachtungen, S. 180. **89** Diese Überlieferung ist noch nicht geordnet, geschweige denn verzeichnet, so daß die zitierten einzelnen Schriftstücke vorerst allein über die Angabe des Datums, der beteiligten Personen und des Quellentyps identifizierbar bzw. wieder auffindbar sein werden. **90** Vgl. Konersmann, Rechtslage. **91** Vgl. Hausbuch von Monbijou (1855–1871) bei Herrn Remy Stalter auf dem Wahlerhof. Über die den Hof Monbijou betreibenden mennonitischen Familien hat Hermann Guth einen instruktiven Artikel veröffentlicht mit dem Titel: The Hauters from Monbijou Estate, in: Mennonite Family History (1988), S. 132–134. **92** Michael Kopsidis stellte kürzlich fest: „Die Überlieferungen der Rechnungs- und Anschreibebücher erlauben es, schon für das späte 18. Jahrhundert Einblicke in die Funktionsweise und spezifischen Besonderheiten ländlicher Märkte zu gewinnen sowie das ökonomische Verhalten bäuerlicher Produzenten anhand von Selbstzeugnissen zu analysieren.“ Michael Kopsidis, Zur vergleichenden quantitativen Analyse bäuerlicher Rechnungs- und Anschreibebücher des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Forschungen zu bäuerlichen Schreibebüchern 15 (1998), S. 4–11, hier S. 5. **93** Vgl. Walter Borgius, Die Fruchtmarktgesetzgebung in Kurpfalz im 18. Jahrhundert, Tübingen 1908, S. 1–33. **94** Vgl. Walter Borgius, Mannheim und die Entwicklung des südwestdeutschen Getreidehandels, 1. Heft, Geschichte des Mannheimer Getreidehandels, in: Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen, Bd. 2, Freiburg/ Breisgau, 1899; ders., 2. Heft, Gegenwärtiger Zustand des Mannheimer Getreidehandels, ebd. **95** Drumm, Die Geschichte der Mennoniten, S. 65. **96** Vgl. Werner Troßbach, Bauern. 1648–1806,

München 1993, S. 69f. Eingehend stellt Klaus-J. Lorenzen-Schmidt diesen Quellentyp vor in: Buerliche (An-)Schreibebucher als Quellen für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, in: Ders./Bjorn Poulsen (Hrsg.), Buerliche Anschreibebücher als Quellen zur Wirtschaftsgeschichte, Neumünster 1992, S. 9–27. **97** Herrn Dr. Christian Lang von Ibersheim, Herrn Winfried Stauffer-Bescher vom Bolanderhof, Frau Gertrud Hertzler vom Weierhof und Herrn Willi Walther von Deidesheim möchte ich für die zeitweilige Überlassung dieser Quellen danken. **98** über die Ziele des Projekts habe ich mich ausführlicher in dem Beitrag ‚Agrarmodernisierung zwischen 1750 und 1850‘, S. 35–37, geäußert und kürzlich noch einmal relativ knapp: Frank Konersmann, Quellen gesucht: Mennonitische Landwirtschaft, in: Die Brücke. Täuferisch-Mennonitische Gemeindezeitschrift 3 (2001), S. 43. **99** Es sei auf einschlägige deutschsprachige Sammelbände verwiesen: Helmut Ottenjann / Günther Wiegelmann (Hrsg.), Alte Tagebücher und Anschreibebücher, Münster 1982; Jan Peters/ Helmut Harnisch / Liselott Enders (Hrsg.), Märkische Bauerntagebucher des 18. und 19. Jahrhunderts. Selbstzeugnisse von Milchviehbauern aus Neuholland, Weimar 1989; M. L. Hopf-Droste, Katalog ländlicher Anschreibebücher aus Nordwestdeutschland, Münster 1989. **100** Vgl. Klaus-J. Lorenzen-Schmidt, Die Wirtschaftsführung eines Grevenkoper Bauern zwischen 1847 und 1881, in: Ottenjann/Wiegelmann, Alte Anschreibebücher S. 237–275. **101** In seiner Dissertation widmet er der Auswertung dieses Quellentyps ein ganzes Kapitel, vgl. Michael Kopsidis, Marktintegration und Entwicklung der westfälischen Landwirtschaft, 1780–1880, Münster 1996, S. 396–483. Verwiesen sei auch auf seinen neuesten Beitrag: Peasant’s accounting books in the context of a market-oriented agricultural development, in: G. Gormsen/ K.-J. Lorenzen-Schmidt/ B. Poulsen (Eds.), Writing peasants: Literary models, uses and consequences of their writings (17th–19th centuries), [im Druck]. **102** Vgl. Hansjörg Probst, Seckenheim. Geschichte eines kurpfälzischen Dorfes, Mannheim 1981, S. 600–608. **103** Vgl. Gerhard Fouquet, Die Hausbucher des Johann Jakob und seines Sohnes Johann Conrad Biebinger aus dem pfälzischen Mutterstadt (1736–1808), in: Forschungen zu bäuerlichen Schreibebuchern 15 (1998), S. 11–21. **104** Herr Ulrich Heinz vom Institut für Erziehungswissenschaft in Marburg hat mir einige weitere Adressen mennonitischer Familien vermittelt. **105** Vgl. Corell, Das schweizerische Täufermennonitentum, S. 135–137. **106** Vgl. ebd., S. 137. **107** Ebd., S. 136. **108** Ebd., S. 137. **109** Ebd. **110** Dies geht aus einem Brief Johannes Rissers aus Friedelsheim vom 22.9.1836 an Jakob Krehbiel auf dem Weierhof hervor. Der Brief ist im Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof abgelegt. Daruber hinaus klagte Risser über nachlässigen Schulbesuch in seiner Gemeinde. Ebd. **111** Der Autor des Briefes aus Kindenheim ist unbekannt. Er ist an Jakob Bergdolt adressiert. Auch dieser Brief befindet sich in der Mennonitischen Forschungsstelle. **112** über das in mennonitischen Gemeinden und bei einzelnen Gemeindevorstehern vorherrschende Kirchenzuchtverstandnis vgl. Frank Konersmann, Buzuchtvorstellungen und Kirchenzuchtpraxis in mennonitischen Gemeinden der Pfalz und Rhein Hessens zwischen 1693 und 1830, in: Harm Kluiting/Jan Rohls (Hrsg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Wuppertal 2001, S. 179–202. Hierüber hat sich vor einiger Zeit Hans-Jürgen Goertz generell geäußert: Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Heinz Schilling (Hrsg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, S. 183–198. **113** Vgl. Frieß-Reimann, Mennonitische Agrarreformer, S. 73f. **114** Hehr, David Möllinger, S. 69. **115** Vgl. Gerhard Hard, Die Mennoniten und die Agrarrevolution. Die Rolle der

Täufer in der Agrargeschichte des Westrichs, in: Mennonitische Geschichtsblätter 27 (1975), S. 80–100, hier 96f. **116** Ebd., S. 97. **117** Über den Verlauf dieser Bekenntnisbildung hat Hanspeter Jecker einen aufschlußreichen Aufsatz vorgelegt mit dem Titel: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung, in: Mennonitische Geschichtsblätter 50 (1993), S. 81–104, hier S. 85ff. **118** Vgl. Guth, Amische Mennoniten, S. 6–8, 48–65; Vgl. Frank Konersmann, Strukturprobleme und Entwicklungschancen der Landwirtschaft um Zweibrücken zwischen 1760 und 1880, in: Christine Glück-Christmann (Hrsg.), Festschrift zum 650jährigen Jubiläum der Stadt Zweibrücken [in Vorbereitung]

119 Ich verweise auf eine Chronik der Gemeinde Kriegsheim für die Jahre ab 1779, in: Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof. **120** Vgl. Drumm, Die Geschichte der Mennoniten, S. 35, 71; Konersmann, Rechtslage. **121** Vgl. Frieß-Reimann, Mennonitische Agrarreformer, S. 66f. **122** Einige Gemeindechroniken, die in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof deponiert sind, geben über Kreditbeziehungen innerhalb mennonitischer Gemeinden Auskunft. **123** Vgl. Corell, Das schweizerische Täufermennonitentum, S. 138. **124** Vgl. ebd., S. 136. **125** Ebd., S. 142. **126** Ebd. **127** Vgl. Friedrich Wilhelm Henning, Dienste und Abgaben der Bauern im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1969, S. 146–153. **128** Vgl. Konersmann, Strukturprobleme; ders., Rechtslage. **129** Ich verweise auf den Forschungsbericht von Hartmut Lehmann im Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft 1994, S. 591–597. **130** Im Zusammenhang dieses Projekts habe ich mich über die rechtliche und soziale Lage von Mennoniten in dieser südwestdeutschen Region geäußert, vgl. Frank Konersmann, Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhesen und am nördlichen Oberrhein (1664–1802, in: Mark Häberlein/Martin Zürn (Hrsg.), Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit: Integrations- und Ausgrenzungsprozessen im süddeutschen Raum, St. Katharinen, S. 339–375.

131 Werner Troßbach, Beharrung und Wandel „als Argument“. Bauern in der Agrargesellschaft des 18. Jahrhunderts, in: Ders./ Zimmermann, Agrargeschichte, S. 107–136, hier 135. **132** Es ist insbesondere auf die Arbeiten von Jean Vogt zu verweisen, vgl. Aspects de la révolution agricole und seinen Beitrag: Anabaptistes et communautés rurales en Outre-Forêt, in: Saisons d'Alsace 59 (1976), S. 58–66. Erinnert sei auch auf den wenig beachteten Aufsatz von Jean Séguy, Religion et réussite agricole. La vie professionnelle des Anabaptistes français du XVIIe au XIXe siècle, in: Archives de sociologie des religions 28 (1969), S. 93–130. **133** Vgl. Horst Gerlach, Mein Reich ist nicht von dieser Welt. 300 Jahre Amische (1683–1983), Kirchheimbolanden 1993, S. 96.

400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona

JULIA HILDEBRANDT

Bericht vom Jubiläum in Altona 2001

Die Jubiläumsfeier zum vierhundertjährigen Bestehen der Hamburger Mennonitengemeinde bot mit ihrem Festprogramm den zahlreichen Gästen eine Fülle von Veranstaltungen, in deren Mitte ein Symposium mit vorwiegend historischen Vorträgen stand. Wer daran teilnahm, konnte gute, zum Teil erstaunliche Kenntnisse über die Geschichte, die Theologie und das Gemeindeleben jener Mennoniten gewinnen, die vor 400 Jahren als Fremde in Altona Aufnahme gefunden, dann Heimatrechte erlangt hatten und schließlich in den Vollbesitz der bürgerlichen Freiheiten gelangt waren.

Geschichte ist niemals der normale, für den abwägenden Verstand vorhersehbare Ablauf der Ereignisse. Nicht nur durch den Einbruch unerwarteter Geschehnisse ändern sich die Lebensformen der Menschen; bei den Mennoniten an der Elbe waren es vor allem die Akzeptanz und Nutzung der ihnen in Altona gewährten Privilegien, wodurch sich mit ihrer wachsenden wirtschaftlichen Bedeutung die Anpassung an die nichtmennonitische Gesellschaft wie von selbst ergab und die ursprüngliche, umgrenzte Gestalt der Glaubensgemeinde sich allmählich vermischte. Dennoch haben sich die Mennoniten, die in Altona und Hamburg lebten, immer als eine täuferische Bekenntnisgemeinde mit verbindlichen ethischen Normen empfunden, fußend auf dem festen Grund ihrer geistlichen Traditionen, die ihren Ursprung in der Lehre Jesu hatten. Sie glaubten noch Täufer zu sein, waren aber längst Mennoniten geworden – und merkten es nicht (H.-J. Goertz).

Die Geschichte der Hamburger Mennonitengemeinde – eine Verkettung von Verweltlichung und Selbsttäuschung, also die Geschichte eines Niedergangs? Daß es so einfach nicht war, machten die Beiträge des Symposiums sowie der Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung „400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona“ im Altonaer Museum der Stadt Hamburg deutlich.

Michael D. Driedger strukturierte die Geschichte der Gemeinde leicht abweichend von seinem Buch „Zuflucht und Koexistenz“ – ein Titel, der die Geschichte der Hamburger Mennoniten gleichsam in einem Punkt zusam-

menfaßt – als Aufeinanderfolge von vier großen Epochen, von denen jede ihre Persönlichkeiten, ihr Religionsverständnis und ihre Kultur hatte. Dennis L. Slabaugh brachte in seinem Vortrag über „Das radikale Altona“ den Begriff „Erneuerung“ mit ein. Das pietistische Streben nach innerkirchlicher Erneuerung ergriff im 17. Jahrhundert auch die Mennonitengemeinde in Altona. Es waren die „Dompelaars“, die mit ihrem radikalen Verständnis von Taufe und Abendmahl die mennonitische Lehre und Gottesdienstpraxis in Frage stellten. Was Erneuerung bewirken sollte, führte zur Trennung. Aber die über 100 Jahre dauernden, zum Teil erbitterten Auseinandersetzungen wurden als Sache der ganzen Gemeinde empfunden, die sich dabei auf ihre täuferischen Grundsätze und Geschichtserfahrungen besann. Daß die Einheit der Gemeinde schließlich doch nur durch die Auflösung der „Dompelaar“-Gruppe wiederhergestellt wurde, bedeutete zwar den Sieg der traditionellen Kräfte und damit auch ein Fortschreiten der Anpassungstendenz – aber der geistlichen Herausforderung hatte sich die Gemeinde gestellt. Als ein Ergebnis dieses Ringens wurde 1766 das neue Glaubensbekenntnis des Niederländers Cornelius Ris ins Deutsche übersetzt und in der Gemeinde als verbindlich eingeführt.

Mit seinem Vortrag über „Herkunft und Zukunft der Gemeinde“ legte Peter J. Foth den Schwerpunkt auf die gegenwärtige Situation der Hamburger Mennonitengemeinde, die nach dem letzten Weltkrieg durch den Zustrom ost- und westpreußischer Flüchtlinge „ein ganz neues Gesicht bekommen“ hatte. Die Geschichte der Vertreibung aus der alten Heimat und des dort einst herrschenden mennonitischen Lebens bestimmte fortan wesentlich das Traditionsverständnis der Hamburger Gemeinde. Durch den humanitären und geistlichen Dienst nordamerikanischer Glaubensgeschwister erfolgte eine Rückbesinnung auf täuferisch-mennonitisches Erbe. Auch die Wiederbelebung des Laienpredigertums und die Akzeptanz neuer Dienste und Gottesdienstformen sind ermutigende Zeichen einer Erneuerung, die aber nicht stark genug ist, um die Verlusten aus Abwanderung und zunehmender Zerstreuung von Gemeindemitgliedern zu kompensieren.

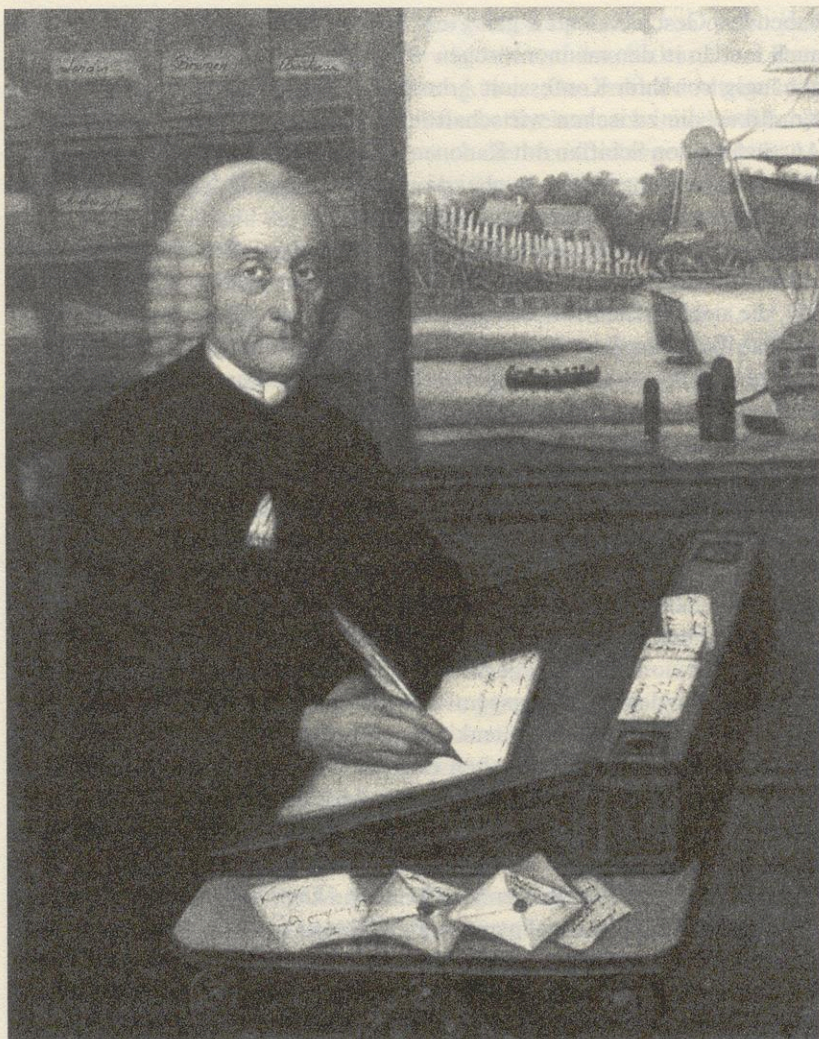
Der Vortrag von Hans-Jürgen Goertz im Altonaer Museum, „Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos“, machte vor allem den Widerspruch deutlich, der von der Mitte des 18. Jahrhunderts an zwischen der religiösen Substanz der Hamburger Mennoniten und ihrem Streben nach wirtschaftlicher Macht und Geltung bestand, ein Widerspruch, der aber im Verlauf der Jahrzehnte von ihnen selbst immer weniger empfunden wurde. Nicht daß die Frommen reich wurden, war das Bedenkliche für die Gemeinde, wurden doch die Armen unter ihnen von den Diakonen, die immer zu den wohl-

habenden Geschäftsleuten gehörten, in angemessener Weise unterstützt; auch fanden in den mennonitischen Werften viele Menschen der Stadt, unabhängig von ihrer Konfession Arbeit. Zum Ärgernis wurden vielmehr die Konflikte, die zwischen wirtschaftlichen Zwängen wie zum Beispiel der Ausrüstung von Schiffen mit Kanonen, und dem mennonitischen Prinzip der Wehrlosigkeit entstanden, wobei die Schiffseigner in der Regel zu für sie vorteilhaften Kompromissen bereit waren.

Ratlosigkeit herrschte in der Gemeinde auch hinsichtlich ihrer Einstellung zu den Quäkern und zum Pietismus, sowie zu den aufklärerischen Tendenzen, die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem von der Hamburger Patriotischen Gesellschaft auf führende Vertreter der Gemeinde auswirkten. Ja, man war ratlos, auch in Bezug auf die immer zahlreicher werdenden Mischehen, die die gesellschaftliche Integration förderten, je mehr die Gemeindebände an Verbindlichkeit verloren. Die große Ausstellung im Altonaer Museum macht gerade dies mittels ihres reichen Bildmaterials deutlich. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich, wie an den von Annelie Kumpers-Greve und ihren Mitarbeitern zusammengestellten und nach Themen übersichtlich angeordneten Exponaten deutlich wird, der Lebensstil der mennonitischen Kaufmannsfamilien weitgehend an den der entsprechenden lutherischen – und damit tonangebenden – Schicht angeglichen. Typisch Mennonitisches begegnet dem Betrachter erst wieder mit den Dokumenten von der Flüchtlingsgemeinde, die in den Räumen der 1915 eingeweihten Hamburger Mennonitenkirche entstand; damit stellt diese ein Verbindungsglied zwischen der alten und der neuen Gemeinde dar. Die Geschichte der Hamburger Mennonitengemeinde insgesamt ist schwerpunktmäßig in dem gut bebilderten, sehr lesbaren Ausstellungskatalog beschrieben.

Die noch existierenden Überreste der alten Mennonitengemeinde auf der „Großen Freiheit“ wurden interessierten Gästen von Ulrich von Beckerath bei einer Stadtrundfahrt gezeigt und erklärt. Daß diese Anlage, zu der einst die Kirche, Predigerhäuser und Werkstätten gehörten, auch in ihrer jetzigen Baufälligkeit und Vernachlässigung immer noch ein historisches Zeugnis mennonitischen Gemeinnsinns ist, tat uns in unserer eigenen Ratlosigkeit wohl. Außer dem Mennonitenfriedhof mit seinen zum Teil dreihundertjährigen Grabplatten beeindruckten auch die Straßenschilder und die Bezeichnungen von Plätzen und Brücken, die auf mennonitische Prediger, Kaufleute und Schiffbauer hinweisen – verdienstvolle Bürger der Stadt, deren Andenken auf diese Weise geehrt wird.

Aber reicht das dokumentarische Verständnis unserer Geschichte aus, um



Berend Roosen (1705–1788), einer der größten Kaufmannsreeder Hamburgs
 Ölgemälde von F. C. Löhrr. Aus: Walter Kresse, *Aus der Vergangenheit der Reiherstiegwerft in Hamburg* (Werkzeitung Deutsche Werft, o.J.).

jetzt und künftig Gemeinde zu sein? Hans Adolf Hertzler ging in seinem Vortrag genau dieser Frage nach. Das düstere Bild eines toten Pferdes, von dem der Reiter zu spät absteigt, wird zum Symbol der fatalen Lage, in der sich die traditionellen deutschen Mennonitengemeinden infolge ihres unaufhaltsamen Mitgliederchwundes befinden. In vier Szenarien, denen er die Farben gelb, grün, rot und blau zuordnete, entwarf Hertzler, scheinbar spielerisch, mögliche Zukunftsvisionen. Nur einer gibt er eine Überlebens- und Wachstumschance: Zukunft hat nur die mitmenschliche, die demütige, die kompetente, die Freiheit bewahrende Kirche, die Gemeinde als Herberge ... Der Aufforderung, sich mittels eines hochgereckten Farbkärtchens für eine dieser vier Zukunftsvisionen zu entscheiden, kommen die Zuhörer nur zögernd nach: Fühlen sie sich überrumpelt von der anspruchsvollen Frage, oder sind sie beklommen durch das Empfinden eigener Unzulänglichkeit? Man ist ratlos, aber dem tiefen Ernst dieser Herausforderung vermag sich kaum einer zu entziehen.

Einen über die Einzelgemeinde hinausgreifenden Ausblick auf „Weltweites Mennonitentum heute“ bot der Vortrag von Stefan van Delden, einem der beiden europäischen Vertreter im Exekutivkomitee der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK). Nicht nur als Veranstalterin regelmäßig stattfindender Treffen von mennonitischen Glaubensgeschwistern aus aller Welt versteht sich die MWK heute, vielmehr ist sie auch als eine Institution wirksam, welche mit vielen kleinen Schritten die Vernetzung der mennonitischen Weltgemeinschaft anstrebt. Denn das weltweite Mennonitentum, dessen zahlenmäßiger Schwerpunkt sich seit längerem in Afrika, Asien und Lateinamerika befindet, ist auf eine Partnerschaft angewiesen, in der auch die europäischen und die nordamerikanischen Gemeinden durch wechselseitige Annäherung und den Austausch ihrer Besonderheiten neue Perspektiven für die Zukunft gewinnen können. Damit wird die MWK zu einer Sache, die auch unsere Gemeinden in Deutschland betrifft. Die zuversichtliche Grundstimmung dieses Vortrags wirkte überzeugend.

Mit dem Festgottesdienst am Sonntag wurde der Ehrengedächtnisstag der Gemeinde wirklich zu der Feier, auf die sich die Gäste gefreut hatten: Cantate, Jubilate, Rogate ... Festliche Musik, wie sie an einem der Abende zuvor in kunstvoll gespielten Instrumental- und Vokalwerken als Konzert erklungen war, brauste nun als Gemeindegesang in der übervollen Kirche auf. Gäste aus Nachbargemeinden und von weiterher waren mit Grußworten und Geschenken gekommen, unter ihnen die Bischöfin der Nordelbischen Landeskirche, Maria Jepsen.

Pastor Foth nahm die Vergangenheit der Gemeinde zum Anlaß, über ihre

Zukunft in biblischer Sicht zu sprechen. Mit Worten aus dem 95. Psalm und aus dem Hebräerbrieft machte er der Gemeinde Mut zum Bestehen ihrer Gegenwart: „Heute lebt ihr, heute öffnet euer Herz für Gottes Wort und antwortet darauf mit Euerm Leben!“ In der Bereitschaft vieler Gemeindeglieder an diesem Sonntag, wie auch an den Tagen zuvor mitzuhelfen, daß der Ablauf der Veranstaltungen gelang und die Gäste sich wohl fühlten, war eine Antwort auf diesen Ruf bereits gegeben.

Welche Worte, welche Begriffe aus der Geschichte der Hamburger Mennonitengemeinde beeindruckten uns während der Jubiläumstage am stärksten? Bürgerliche Tüchtigkeit, Anpassung, Ratlosigkeit, Erneuerung? Oder war es das Psalmwort „Heute, so ihr seine Stimme hört, so verstocket euer Herz nicht“? Wenn wir jetzt nach diesem Wort leben, könnten wir als Mennoniten über unsere Ratlosigkeit hinweg zur Erneuerung gelangen.

MATTHIAS H. RAUERT

Zur Ausstellung im Altonaer Museum

Altonaer Museum in Hamburg / Norddeutsches Landesmuseum

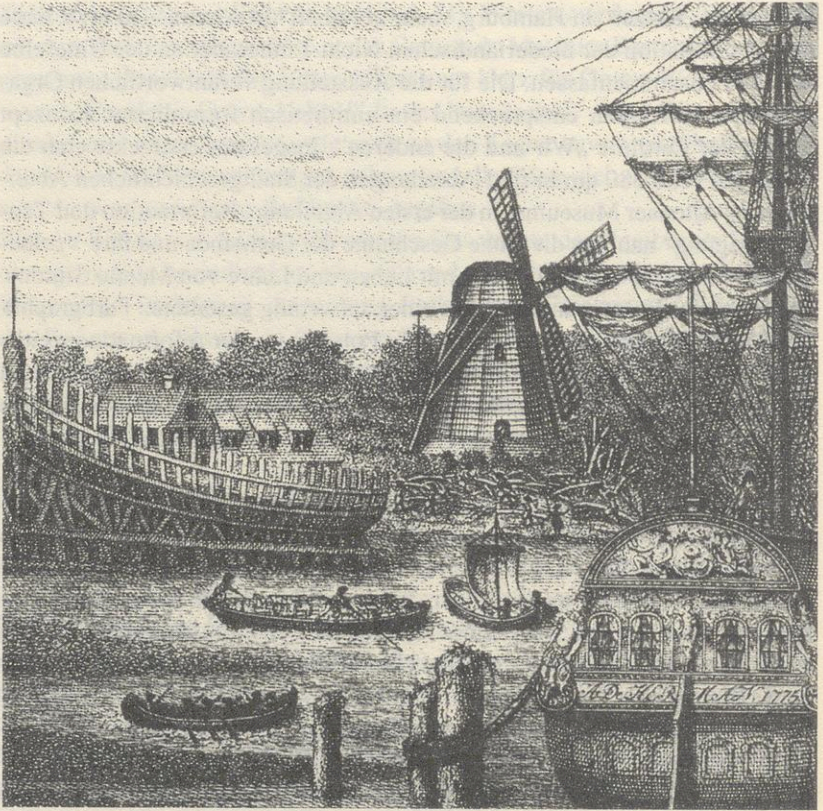
25. Mai – 19. August 2001

Im Jahre 1601 hatte der flämische Mennonit François Noë vom Landesherrn der Reichsgrafschaft Pinneberg, Graf Ernst von Schauenburg, ein Niederlassungs- und Religionsprivileg erwirkt. Noë erhielt für seine Verdienste als Hoflieferant ein großes Stück Land nördlich der Siedlung Altona, die sogenannte „Freiheit“, auf der er und seine Glaubensgenossen gegen eine jährliche Schutzgebühr von einem Reichstaler pro Haushalt (ca. 3 Mk. lübsch) ihre Gewerbe frei und ihren Glauben „still“ ausüben durften. Das *exercitium religionis privatum* ist zugleich die Gründungsurkunde der Mennonitengemeinde als anerkannter Kirche. Die Handwerkersiedlung „Freiheit“, ungefähr zwischen der heutigen Kleinen und Großen Freiheit und der Paul-Roosen-Straße in Hamburg-St. Pauli gelegen, war die erste Glaubensfreistadt im frühneuzeitlichen Europa. Das Gewerbezentrum übte eine große Anziehung auf die niederländische Diaspora in und um Hamburg aus. In der Hansestadt wurden Mennoniten und Calvinisten von der lutherischen Geistlichkeit und der Bürgerschaft als „Häretiker“ inkriminiert, während der Rat sich von ihrer Anwesenheit wirtschaftliche Vorteile versprach.

Geduldete „Ketzer“ in Hamburg, mehr „Freiheit“ in Altona – so etwa ließe sich die Situation der niederländischen Nicht-Lutheraner an der Unterelbe bis 1814 zusammenfassen. Die für die Ausstellung verantwortlichen Organisatoren verfolgten entsprechend ein antithetisch formuliertes Konzept gemäß der Leitlinie „Wir und die anderen“. Insgesamt erstreckte sich die Schau auf rund 380 qm in fünf Abteilungen der Stadtgeschichtlichen Abteilung des Altonaer Museums: In der ersten Abteilung „Reformation und Täuferbewegung“ nahmen die frühe Geschichte der Gemeinde und ihre Vorläufer breiten Raum ein, beginnend mit Leben und Lehre von Menno Simons. Daneben wurde unter anderem mit einer aufwendig gestalteten Farbgraphik (etwa 1,30 Meter 2,00 Meter) an die Polygenese der reformationszeitlichen Täuferbewegung erinnert, deren (überlebende) Hauptströmungen durch Figurinen mit originaler Kleidung der Hutterer, der Amischen aus Indiana und der Mennoniten der *Lancaster Conference* in Pennsylvania veranschaulicht wurden.

Als Vorläufer der Mennonitengemeinde werden jene niederländischen Glaubensflüchtlinge angesehen, die sich ab 1532 auf den Dörfern und Gütern um Lübeck niederließen, sowie eine kleine Gruppe flämischer Exulanten, die um 1590 in Hamburg ansässig war. Schon bald nach der Ankunft des spanisch-habsburgischen Statthalters Alvarez de Toledo in den Niederlanden 1566 hatten Niederländer – mehrheitlich Calvinisten – auf der Flucht vor dem „Blutrat“ des Duc de Alba in Hamburg Asyl gesucht. Die „Einwanderung der niederländischen Glaubensflüchtlinge in Altona im 16. Jahrhundert“ machte der Berliner Kunstprofessor Ludwig Dettmann zum Thema einer 1899/1900 entstandenen Arbeit. Das für den Kollegiensaal des Neuen Rathauses in Altona geschaffene Historiengemälde stellt eine Begrüßungsszene am Elbufer dar. Mit seinem Symbolgehalt, der Rettung und Hoffnung, christliche Nächstenliebe und Solidarität, vor allem aber Anteil der Niederländer an der Entstehung der Stadt Altona versinnbildlicht, war das Bild sehr gut als „Logo“ für die Ausstellung geeignet. Das – noch unrestaurierte – Original wurde im Altonaer Museum an der Stirnwand des 1. Stockwerks der Öffentlichkeit präsentiert; eine bildtechnisch bearbeitete, großformatige Reproduktion (2,00 1,35 Meter) verwies am Eingang des ersten Ausstellungsraumes auf die Thematik „Immigration aus Glaubensgründen“.

Die brutale Verfolgung der Akatholiken in den habsburgischen Niederlanden brachte der Hamburger Künstler Thomas Schamp sehr eindrucksvoll in einer Komposition zum Ausdruck: Ein rund 2 Meter hohes „Märtyrerbaum“-Kreuz, bestehend aus Reproduktionen der Marterszenen, die Jan Luyken für Tieleman van Braghts „Märtyrerspiegel“ (1660) schuf. Die einzelnen Sze-



Die Reiherstiegwerft um 1775

Die Reiherstiegwerft um 1775 mit Sägemühle und dem Vollschiß „De Herman“, dem größten Schiff Berend Roosens (1774). Nach dem Ölgemälde von F. C. Löhrl wurde 1790 ein Stahlstich von J. C. G. Fritsch angefertigt. Abb. aus W. Kresse.

nen, von Schamp auf Spiegelfolie aufgezogen und dezent gerahmt, erzielten dadurch, daß der Betrachter sozusagen in das Geschehen „einbezogen“ wurde, eine eigentümliche Wirkung: von Ferne ein schillerndes Kreuz, aus der Nähe ein Panoptikum aller erdenklichen Folterqualen, das den Betrachter auf subtile Weise mit der eigenen Reaktion konfrontierte.

Unter dem Eindruck der aufblühenden Nachbargemeinde Altona legitimier-

te der Hamburger Rat 1605 – gegen den Widerstand der Bürgerschaft – die Anwesenheit der Exulanten in den Mauern der Hansestadt per Vertrag mit der „Niederländischen Nation“. Zwar befanden sich unter den Vertragsunterzeichnern von 1605 auch einige Täufer, offiziell wurden aber erst 1638/39 vierzehn Mennonitenfamilien in den erneuerten Vertrag aufgenommen, überwiegend vermögende Fremde. 1650 konnte erstmals eine Anzahl ärmerer Mennoniten – Handwerker und Kleinhändler – einen eigenen Gruppenkontrakt abschließen. Zu diesem Zeitpunkt hatten begüterte Gemeindemitglieder wie Geeritt Roosen bereits das Bürgerrecht erworben. In den folgenden Jahrzehnten erkaufte immer mehr Mennoniten das Hamburger „kleine“ oder „große“ Bürgerrecht; fremd blieben sie dennoch, vor allem im Wirtschaftsleben und im Sozialgefüge der Hansestadt.

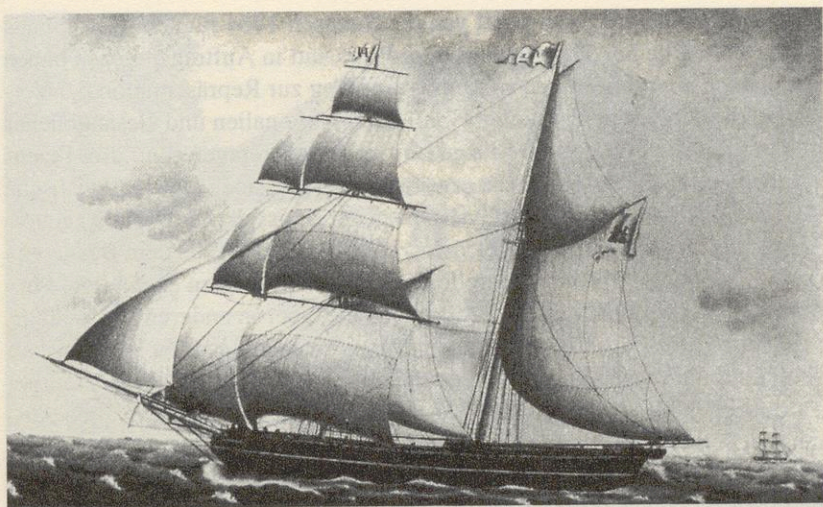
Die politische und wirtschaftliche Situation der Mennoniten im 17./18. Jahrhundert und ihre Gewerbe wurden in der Schau rund um einen vierseitigen „Turmstern“ mit einer Grundfläche von 9 qm illustriert. So wurde die Monopolpolitik der Hamburger Handwerks- und Handelskorporationen gegen Juden und Nichtlutheraner unter anderem am Beispiel der Statuten des Hamburger Lakenhändler- und Gewandschneideramtes von 1733 der Privilegierung mennonitischer Unternehmer unter den Dänenkönigen (die Herrschaft Pinneberg war 1640 größtenteils an die dänische Krone gefallen) gegenübergestellt, ferner die Geschichte der mennonitischen Handelsschifffahrt und Walfangreedereien sowie der in Altona errichteten Gewerbebetriebe mit Bildern, Objekten und Einführungstafeln erläutert. Besonders sehenswert war hier das vom Carl-Haeberlin-Friesen Museum Föhr ausgeliehene Modell des Walfangschiffes DE VRIJHIJD („Die Freiheit“), das bis 1777 unter dänischer Flagge für die mennonitische Reederei „Linnich und Gebrüder van der Smissen“ fuhr, sowie zwei originale Bierflaschen der ehemaligen Brauerei de Voss in Altona aus der Glassammlung des Altonaer Museums.

Der scharfe Gegensatz zwischen Lutheranern und Nichtlutheranern fand einen sichtbaren Ausdruck in der Entwicklung des Dorfes Altona „von der Freistadt zur Stadt“. Anfang der 1960er Jahre wurde im Museum der Altonaer Fischmarkt um 1800 im Modell rekonstruiert. Der Fischmarkt bildete zusammen mit der Straße „Elbbrücke“ den alten Hafenumschlagsplatz. Hier standen bis 1880, als das gesamte Viertel abgebrochen wurde, die Stammhäuser der mennonitischen Unternehmen Van der Smissen und Linnich. Das Modell ist fest im ersten Raum der Stadtgeschichtlichen Abteilung integriert und brauchte nur von der Wandverkleidung befreit zu werden. Drei wohl aus dem 18. Jahrhundert stammende Feuerwehrrüte, wovon einer die Aufschrift „Menoniste Kirche“, ein anderer einen Davidstern trägt, veranschaulichten

die Mitverantwortung der religiösen Minderheiten für das Gemeinwesen Altonas. Die „Menonisten Kirche“ mußte, wie aus dem Vertrag vom 22. Juni 1697 mit dem Königl. Branddirektor hervorgeht, auf eigene Kosten eine „brandspritze“ finanzieren.

In Hamburg führte die gesellschaftliche Isolation der Täufer zur Absonderung von einer als latent feindselig empfundenen „Welt“ und intensivierte die engen Beziehungen zu den niederländischen Gemeinden, seit 1664 vor allem zum Bund der Zonisten. Beides wird im Schrifttum der Elbmennoniten aus dem 17. Jahrhundert sichtbar, das in zwei Flach- und drei Mehretagenvitrinen präsentiert wurde. Die älteste erhaltene Bibel, gedruckt 1596, gehörte laut Einbandpressung im Jahre 1605 einem gewissen „CORNELIS“, möglicherweise dem ersten nachweisbaren Prediger der Flamingergemeinde Cornelis Symons. Handschriften in holländischer Sprache sind das 1655/56 von Geeritt Roosen begonnene Mitgliederbuch der Gemeinde, das 1698 angelegte Hauptbuch des Hamburger Kaufmanns Jan Harmens und ein Legat Hinrichs I van der Smissen von 1734, in dem er seiner Gemeinde ein Grundstück in der Großen Freiheit übertrug. Deutsch sind unter anderem die amtlichen Dokumente, so die Konzessionen für die Unternehmen van der Smissen, der Kaufvertrag für die Brandspritze und der bisher nicht bekannte, von einem Altonaer Notar 1814 aufgesetzte Partenreederbrief für das Handelsschiff „Germania“, das unter der Direktion der Inhaber des Handelshauses van der Smissen fuhr, sowie der in Altona ausgestellte Taufbrief für Isaac Goos (1806).

Die stufenweise Aufwertung Mennos zum Reformator in der Kunst des 17. Jahrhunderts wurde anhand von drei Portraits – darunter zwei Kupferstiche aus der Graphiksammlung des Museums – belegt. Auch gelang es, eine Auswahl Original-Bildnisse der hauptamtlichen Mennonitenprediger des 17./18. Jahrhunderts (Dienaaren in't woort) zu einer „Predigergalerie“ zusammenzustellen, darunter die bisher kaum bekannten Brustbilder von Jan de Jager (1719–1802) und seiner Frau Sara, geb. Symons (1720–1758), einer Enkelin des „Huiscooper“-Predigers Daniel Symons (1633–1692) und Nachfahrin des erwähnten Cornelis Symons. Einem glücklichen Archivfund im Vorfeld der Ausstellung ist es zu verdanken, daß mit dem aus Haarlem berufenen Prediger Boudewyn Doom der erste, wenigstens zeitweilig von der Gemeinde festangestellte Diener des Wortes benannt werden konnte. Doom diente den Flamingern während der Zeit der Auseinandersetzung mit der „Dompelaar“-Fraktion, die sich 1648 von der Gesamtgemeinde abgespalten hatte. Einige Bücher, wie etwa Geeritt Roosens berühmte Verteidigungsschrift „Unschuld und Gegenbericht“ (Ratzeburg 1702) sowie Chri-



Schonerbrigg Neptuneus

Die Schonerbrigg Neptuneus wurde 1830 auf der Reiherstiegwerft S. & B. Roosen erbaut.

Abb. aus W. Kresse.

stian Hoburgs „Theologia Mystica“ (erste Auflage: Lüneburg 1650) stellte die Mennonitische Forschungsstelle Weierhof zur Verfügung.

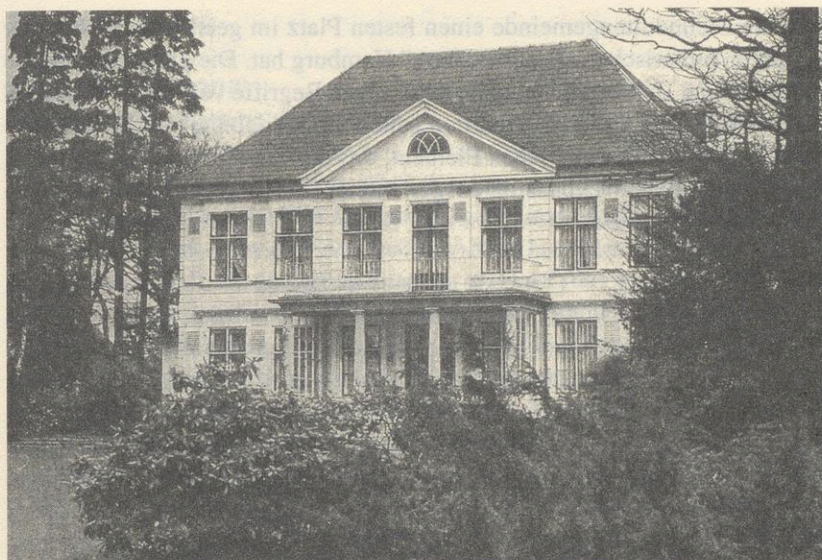
Im folgenden Raum wurde der Versuch unternommen, die „Lebenswelt der Mennoniten im 18. Jahrhundert“ möglichst plastisch darzustellen, was aufgrund der einseitigen Überlieferung nur für die mennonitische Oberschicht gelang. Auf der linken Seite des Raumes wurde mit Mobiliar aus der Zeit um 1800 das Wohnstubeninterieur einer Kaufmannsfamilie ansatzweise nachgestellt. Zum Interieur konnte das Museum ein Louisseize-Ensemble von sechs Stühlen (aus Platzgründen konnten nur vier gezeigt werden) und einen Wandspiegel aus dem Besitz der Familie Roosen beibringen. Die Möbel sind Teile einer zwischen 1780 und 1790 gefertigten Einrichtung mit einheitlichem Rosen-Dekor. Ein schlichter Wäscheschrank mit Mahagoni-Furnier aus van der Smitten-Besitz, ebenfalls um 1800, vermittelt den Eindruck eines bei aller Gediegenheit immer noch nüchternen, unprätentiösen Lebensstils, wie er auch in den zahlreichen Brustbildern von Mennoniten jener Epoche in deren einfacher Kleidung zum Ausdruck kam. Die vom Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe zur Verfügung gestellten Supraporten,

Fliesenarbeiten, die Gysbert III van der Smissen 1764 für sein Gartenhaus an der Palmailla bei einer Rotterdamer Werkstatt in Auftrag gegeben haben soll, lassen allerdings einen ausgeprägten Hang zur Repräsentation bei Vertretern dieser Familie erkennen. Familien-Devotionalien und Gesangbücher waren in dieser Abteilung in insgesamt zwei Mehretagen- und drei Flachvitrinen zu sehen. Besonders zu erwähnen sind hier noch eine calvinistische Taschenbibel, die einst Jacob Gysbert van der Smissen (1746–1829) gehörte, sowie ein 1906 gefertigtes, schwarzes (!) Brautkleid aus dem Besitz van der Smissen. Historische Aquarelle und Gouachen zeigten ehemalige, Photographien von Thea Martin noch bestehende, aber in anderen Besitz übergegangene Landhäuser wohlhabender Mennoniten entlang der Elbchaussee. Einige führende mennonitische Persönlichkeiten wirkten in der Hamburger Patriotischen Gesellschaft von 1765 mit, andere suchten den geistigen Austausch mit Persönlichkeiten des Pietismus und den englischen Independents, wie die im Original vorgelegten Reisetagebücher von Jacob Gysbert (s. o.) und Hinrich III van der Smissen (1742–1814) berichten.

Die dritte und kleinste Abteilung war den Hamburger „Mennoniten in der bildenden Kunst“ gewidmet, unter denen Balthasar Denner (1685–1749) und sein Schüler Dominicus van der Smissen (1704–1760) an erster Stelle zu nennen sind. Vertreten war auch Denners Lehrer Frans van Amama mit seiner „Landschaft mit Windmühle“.

Im vierten Raum überschritt der Besucher die Schwelle zur jüngeren Geschichte: Hauptthemen waren hier die Emanzipation und schließliche Assimilation der Gemeinde holländisch sprechender „Flamingen“ in die Hamburger Gesellschaft einerseits, ökumenische Bestrebungen und die weltweite Verbreitung der Mennoniten andererseits. Im Jahre 1814 räumte Hamburg den nicht-lutherischen Religionsgemeinschaften das Recht ein, ihre Gottesdienste öffentlich auszuüben, für die vormaligen Täufer ein erster Schritt zur Gleichberechtigung ihrer Gemeinschaft. Die mennonitische Gegenwart und die Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen wurde um einen zweiten Turmstern herum vorgestellt. Der künftige Pastor der Hamburger Mennonitengemeinde, Bernhard Thiessen (Berlin), erläuterte die ökumenischen Projekte in der Hansestadt, die vor allem mit der (ev.-lutherischen) Landeskirche durchgeführt werden, Stefan van Delden (Gronau) stellte in Text und Tabellen die weltweite Verbreitung der Mennoniten über nahezu alle Kontinente dar. Im fünften und letzten Raum wurde der Besucher mit der modernen deutsch- und englischsprachigen Literatur der beziehungsweise über die Mennoniten bekannt gemacht.

Die didaktische Vermittlung der komplexen Zusammenhänge erfolgte durch



Das Roosenhaus an der Elbchaussee

Elbchaussee 388, erbaut 1798 von Berend Roosen III, ca. 1940

Abb. aus W. Kresse

großformatige Führungstafeln (135 cm 70 cm), Graphiken und multimediale Zusammenstellungen: So erinnerten Videokompositionen (Projektgruppe Thomas Schamp) in allen Abteilungen mit zentralen Aussagen zum mennonitischen Glauben – etwa der Forderung der konsequenten Nachfolge Christi – und Stellungnahmen zur heutigen mennonitischen Identität daran, daß hier eine Kirchengemeinde zwar mit Mitteln musealer Dokumentation ihre Geschichte erläutert, die Überzeugungen aber, aufgrund derer sie im Zeitalter des *cuius regio eius religio* zwangsläufig in die Rolle der verfolgten Minderheit gedrängt wurde, noch lange nicht in die Altertumskabine gehören.

Eine abschließende Bewertung der Ausstellung ist zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht möglich und sollte auch erst im Zusammenhang mit der Rückschau auf die anderen Projekten und Veranstaltungen zum 400jährigen Jubiläum erfolgen. Einige Bemerkungen sind dennoch angebracht. Die bisher bekannten Reaktionen, vor allem das große Besucherinteresse haben gezeigt,

daß die Mennonitengemeinde einen festen Platz im geistlichen Leben der einstigen lutherischen „Glaubensburg“ Hamburg hat. Die programmatische Bezeichnung „Mennonit“ hat alle pejorativen Begriffe verdrängt. Aufgrund ihrer lokalgeschichtlichen Tradition gelten die Mennoniten als modernisierendes und emanzipatorisches Element, das die Entwicklung zur pluralen, auf wirtschaftliche Expansion ausgerichteten Bürgergesellschaft in vielen Bereichen vorantrieb.

Radikale in Altona

Zuflucht und Erneuerung 1650–1750

Ludolf Hinrich Schmid brachte 1747 in seinem *Versuch einer historischen Beschreibung der an der Elbe belegenen Stadt Altona* die Verbundenheit mit seiner Stadt voller Stolz zum Ausdruck: „Altona hat unter allen Städten, welche die Herrschaft des dänischen Scepters erkennt, das geringste Alter, und doch ist selbiges nächst Copenhagen unter allen Städten wol unstreitig die gröste und volkreichste. Die Nachbarn, die unglücklichen Begebenheiten, und das geschwinde Wachstum haben Altona merkwürdig gemacht: Handlung und Wissenschaften haben Altona in allen Theilen Europens Bekanntschaft erworben, und hierdurch ist es geschehen, daß eine Reihe von Sachen vorhanden, welche aufgezeichnet zu werden verdienen.“¹ Für Schmid war Altona eine „merkwürdige“ Stadt. Er meinte dies aber nicht in dem Sinne, daß Altona fremd oder voller verrückter Menschen und Dingen wäre, sondern würdig, die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu ziehen. Altona war aus seiner Sicht so besonders, so wunderbar, so würdig, daß er ein Buch darüber schreiben mußte. Und in der Tat gab es eine „Reihe von Sachen“, die in Altona passiert und in ganz Europa zur Berühmtheit gelangt waren, so daß sie eine Aufzeichnung verdienten. Hier will ich versuchen, einige von diesen Merkwürdigkeiten zu beschreiben.

Eine der „merkwürdigsten“ Sachen der Stadt war ohne Zweifel der radikale Ruf Altonas, obwohl Schmid sicherlich dieses Wort nicht für angebracht gehalten hätte, falls er es in unserem Sinne überhaupt schon gekannt hat. Altona war ein Ort der Radikalität dergestalt, daß die verschiedensten Gruppen und Individuen ihre heterodoxen Formen religiösen Lebens mehr oder weniger frei in der Stadt entfalten durften. Sie waren frei von obrigkeitlichen Vorschriften, da die Obrigkeit sich nicht ausschließlich einer Religion oder einer Konfession verpflichtet fühlte und sich nicht berechtigt sah, gegenläufige religiöse Ideen zu verbieten oder den Glauben ihrer Untertanen zu lenken. Altona war auch ein Ort der Radikalen insofern, als die Stadt radikalen Gruppen und Individuen Aufnahme bot, die aufgrund ihres Glaubens anderswo keinen Platz fanden. Es war damals ein durchaus radikaler Schritt, eine solche Mischung von Religionen, Konfessionen und Querdenkern zunächst möglich zu machen, ja zu privilegieren und damit sogar zu schützen und zu fördern. Es war im 17. und 18. Jahrhundert radikal, eine Freistatt für suspekte Formen des Glaubens aus welchen Gründen auch immer zu schaffen.

Es gab aber Unterschiede unter den Radikalen. Sie gilt es zu untersuchen. In seiner Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona hat Michael Driedger diese Geschichte durchaus passend unter der Überschrift *Zuflucht und Koexistenz* (2001) zusammengefaßt. Die Anliegen der radikalen Figuren führen dagegen in eine andere Richtung. Wenn wir sie betrachten, dann unter der Überschrift „Zuflucht und Erneuerung“. Das Thema der Erneuerung der Christenheit – nicht nur der lutherischen oder der katholischen Kirche, sondern der christlichen Religion überhaupt – spielte eine große Rolle. Die Mennonitengemeinde war nicht unbedingt daran interessiert, an ihr teilzunehmen. Und in der Tat verursachten die Neuerer einen Konflikt in der mennonitischen Gemeinde: die Trennung der Dompelaars. Trotzdem muß festgestellt werden, daß in Altona solche Konflikte stattfinden durften. Altona war eine der wenigen Städte in Deutschland, wo Freiräume für Zuflucht, Koexistenz und Erneuerung bestanden. Man konnte in Altona radikal sein: offen für verpönte Ideen und heterodoxe Formen religiösen Lebens, frei, theologische Meinungen zu äußern und zu publizieren, ohne Scheu vor unerwarteten Konsequenzen.

Altona als Stadt der Zuflucht

Altona gehörte zur Herrschaft Pinneberg, die zu den Ländereien der Fürsten von Holstein-Schauenburg gehörte, deren Stammländer an der oberen und mittleren Weser um Bückeburg und Rinteln lagen. Überhaupt ist die Entwicklung des Orts den Vorstellungen des Fürsten Ernst Graf von Holstein-Schauenburg zu verdanken. Graf Ernst „war einer jener Regenten, die unter dem Einfluß des Späthumanismus und der niedersächsischen Renaissancekultur (,Weserrenaissance‘) beachtliche Leistungen im materiellen und kulturellen Landesausbau vollbrachten.“² Vor allem wollte er den Ort aufbauen, um eine weitere Einnahmequelle zu schaffen. Altona war von Anfang an frei von zünftlerischem Zwang, hatte lange Zeit keine Selbstverwaltung und stand auch nicht unter irgendwelcher ständischen Einflußnahme. Ernst hatte freie Hand. Er brauchte aber Leute, und diese lud er ein, sich in Altona anzusiedeln. Er verlieh ihnen Privilegien, die ihnen ein Leben in dem kleinen Ort verlockend erscheinen ließen, nicht nur religiöse Privilegien und Schutz, sondern auch wirtschaftliche Privilegien. So wurde beispielsweise eine besondere Gegend an der Grenze zur Stadt Hamburg ausgewiesen, in der Gewerbefreiheit herrschen sollte: die „Freiheit“. Diese Bezeichnung bekam dann später eine religiöse Komponente.

Die religiösen Privilegien trugen aber am stärksten zum Ruf der Stadt als Freistatt der Radikalen bei, auch nach Graf Ernsts Tod 1622, dem Ausster-

ben der Schauenburger Linie und der anschließenden Übernahme der Herrschaft durch die Dänen im Jahre 1640. Das religiöse Erscheinungsbild der Stadt wurde durch Religionsgemeinschaften geprägt, die Zuflucht in der Stadt suchten und fanden. Erwähnt werden muß, daß die lutherische Kirche, die dominierende Kirche in der benachbarten Stadt Hamburg, in Altona zunächst nicht besonders privilegiert war. Altona erhielt eine evangelisch-lutherische Kirche erst 1650; vorher waren die hier wohnenden Lutheraner in Ottensen eingepfarrt. Erst 1665 erhielten sie ein eigenes Consistorium und erst 1737 wurde der Hauptprediger Altonas zum Propst der altonaischen und pinnebergischen Consistorien.³ Die Entwicklung der Stadt Altona hängt wesentlich mit den Religionsgemeinschaften zusammen, die von außen in die Stadt kamen und anderswo, außer in Emden, Krefeld, Danzig beispielsweise, auf eine solche Privilegierung nicht hoffen konnten.

Es ist unklar, wann sich die ersten Juden in Altona niederließen. Es gibt Berichte aus den Jahren 1583 und 1584, die von den Bemühungen einzelner Juden erzählen, die Niederlassungserlaubnis für Altona zu bekommen.⁴ Die privilegierte Ansässigkeit einiger Juden ist für Altona 1611 sicher belegt, obwohl es schon vorher Juden in Altona gegeben haben muß. Das Partikulargeleit (Privilegium) von 1611 wurde 1612 durch einen Geleit- und Schutzbrief (Generalgeleit) ersetzt, das den Juden Aufenthaltsrecht, Religionsausübung, Erwerbstätigkeit und landesherrlichen Schutz in Altona zugestand. Ein neues Privilegium wurde ihnen 1641 vom König Christian IV. erteilt. Seit dieser Zeit residierte in Altona der erste Rabbiner. Die Genehmigung zum Bau einer Synagoge erhielten sie erst 1680 durch Christian V., obwohl eine erste Synagoge schon 1646 oder 1647 in einem privaten Wohnhaus errichtet worden war. Ein Friedhof wurde 1613 an der Königstraße angelegt, er dient der Jüdischen Gemeinde immer noch als Begräbnisstätte.

Die ersten Reformierten kamen in den Jahren vor 1588 in den Hamburger Raum, um Verfolgungen in Frankreich und den Niederlanden zu entgehen. Viele suchten zuerst in Hamburg Zuflucht. Da die Hansestadt die Konvertierung aller Nichtlutheraner verlangte, wurde eine erste reformierte Gemeinde 1588 in Stade gegründet. Die guten Handelsbeziehungen der Holländer und der Hugenotten machten die Reformierten trotzdem zu geschätzten Einwohnern Hamburgs. Das Recht auf freie Religionsausübung blieb ihnen aber versagt. Die Kontrakte, die der Rat mit den niederländischen Handelsleuten 1605, 1615 und 1639 abschloß, erwähnten die Religion überhaupt nicht. 1602 baten die in Hamburg lebenden Reformierten Graf Ernst um Handels-, Gewerbe- und Glaubensfreiheit. Diese wurde ihnen erteilt, woraufhin viele reformierte Familien nach Altona umsiedelten. Zwei Predighäuser, je eine Kir-

che für niederländisch- und französischsprachige Reformierte, und ein Pastorat wurden in Altona gebaut. Ein langer Kampf für mehr Rechte in Hamburg wurde mit den schärfsten Polemiken seitens der Lutheraner gegen die Calvinisten begleitet, führte aber schließlich 1785 zur Tolerierung. Dies geschah fast 140 Jahre nach dem Westfälischen Frieden und mehr als 180 Jahre, nachdem die Reformierten ihre Zuflucht in Altona gefunden hatten.

Da der katholische Gottesdienst in Hamburg nach 1529 verboten war und kein Hamburger sich als Katholik zu erkennen geben durfte, mußten katholische Gottesdienste außerhalb der Stadt besucht werden. Die einzige Möglichkeit bestand anfänglich in Buxtehude. Eine bessere Lösung ergab sich erst, als der Florentiner Alexander della Rocca 1589 nach Hamburg kam. Er war Bankier und Kaufmann und wurde Hoflieferant für Graf Adolf von Holstein-Schauenburg. Auf Gesuch della Roccas hin erlaubte Graf Adolf 1591 den katholischen Gottesdienst in seinem noch kleinen Dorf Altona. Der Gottesdienst wurde zu dieser Zeit von Jesuiten abgehalten. Trotzdem wurden Gemeinde und Priester im Jahre 1612 vorübergehend aus Altona vertrieben, aber schon 1622 wieder zugelassen. 1623 endete die jesuitische Mission in Altona, als dänische Söldner in Folge des Dreißigjährigen Krieges ihr Lager in Altona aufgeschlagen hatten, die Kapelle an der Großen Freiheit überfielen und verwüsteten und die Jesuiten vertrieben. Erst 1660 gelang es Pater Wernecke (aus Hamburg) durch Vermittlung des französischen Gesandten, die Erlaubnis vom dänischen König Friedrich III. zu bekommen, wieder eine Kirche an der Großen Freiheit zu errichten. Diese in einem Hinterhof gelegene Kirche wurde im Januar 1713 in Folge des Nordischen Krieges von Schwedischen Truppen niedergebrannt. Der Wiederaufbau fing schon im Juni an und dauerte bis 1723. Die fertige, hauptsächlich durch Spenden von ausländischen, adeligen Geldgebern finanzierte Kirche an der Großen Freiheit erhielt den Namen St. Josefs-Kirche. Sie existiert heute noch als eines der schönsten Kirchengebäude in Hamburg.

Altona als Stadt der Erneuerung

Altona war also eine Stadt der Zuflucht und auch der Koexistenz für einige religiösen Gruppen. Während die, die Zuflucht finden und eine Gemeinde mit gesichertem Gemeindeleben aufbauen konnten, den Ruf der Stadt Altona als religiöser Freistatt etablieren konnten, gab es andere, denen dieses Bild nicht genügte. Sie waren mit den gegebenen Strukturen unzufrieden und besonders mit der Einstellung der Gläubigen nicht einverstanden. Über die Erneuerung der Strukturen war es ihnen darum zu tun, die Herzen der Menschen zu erneuern. Diese Neuerer bildeten die Bewegung, die Pietismus ge-

nannt wird, die innerprotestantische religiöse Erweckungsbewegung vom letzten Drittel des 17. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hartmut Lehmann hat die Pietisten so beschrieben: „Sie lebten in dem Bewußtsein, sich in Lebenswandel und Glauben von der Welt abgesondert zu haben, und hatten den festen Willen, sich auch künftig von der Masse der lauen Gelegenheitschristen, der Kirche und den anderen Formen des öffentlichen Lebens zu unterscheiden. Diese Sonderstellung, die von Gegnern des Pietismus als Heuchelei und Hochmut gebrandmarkt wird, drückte sich in manchen Zeiten sogar in ihrem Auftreten und in ihrer Kleidung aus.“⁴⁵ Viele Pietisten waren damit zufrieden, innerhalb der bestehenden Kirchen, ob lutherischen oder reformierten, zu wirken. Andere hingegen lehnten solche Strukturen als die Wurzel allen Übels ab. Dies waren die sogenannten „radikalen“ Pietisten; sie tendierten zum Separatismus oder waren schlichtweg den Konfessionen gegenüber indifferent. Neuerer dieses Schlages waren in Altona besonders aktiv. Sie machten Altona zusammen mit Berleburg und anderen Orten in der Wetterau zu Zentren der radikalpietistischen Bewegung. Besonders in Altona profilierten sie sich durch Druckerzeugnisse. Die „spiritualistischen Schriften der radikalen Kirchenkritiker“ konnten „in deutsch-sprachigen Druckereien jenseits des Reichsgrenzen oder in Randterritorien des römisch-deutschen Imperiums hergestellt“ werden, „wo die im Reich etablierten Exklusivrechte der drei Konfessionen und die ihrem Schutz verpflichtete Bücheraufsicht entweder gar nicht gültig waren oder aber folgenlos ignoriert werden konnten ... Solche Druckereien wurden beispielsweise in den zum dänischen Königreich gehörigen Vorstädten Hamburgs gegründet, so in Altona eingangs der 1670er Jahre von dem Labadistendrucker Cornelis van der Meulen und von dem 1673 dorthin geflohenen Spiritualisten Philipp Hoburg oder eine Generation später von dem Altonaer ‚Königlichen privilegierten Buchdrucker‘ Christian Reymers und in Wandsbek von dem Separatisten Hermann Heinrich Holle.“⁴⁶ Es gilt jetzt, einige dieser radikalen Pietisten in Altona zu betrachten.

Johann Michaelis wurde 1638 in Wittenberg geboren. Er wurde lutherischer Rektor zu Golse (Niederlausitz) und später Pastor zu Ahlsdorf bei Herzberg. 1675 wurde er wegen scharfer Kritik an der Lutherischen Kirche von diesem Amt abgesetzt. Er verbrachte zwei Jahre in Jüterbog, dann wurde er Pastor in Jänickendorf. Dieses Amt mußte er wieder abgeben, wegen offener Kritik. Dann war er in Laubon und Dresden als Lehrer tätig. Auch in Dresden mußte er sich vor dem Konsistorium verantworten. Er bezeichnete die Lutherische Kirche als „die dritte Sekte in Babel,“ die genauso sektiererisch und mangelhaft sei wie die katholische und reformierte Kirche. Philipp Jakob Spener konnte ihn nicht von seinem Weg abbringen.

Im Jahre 1889 verließ er Dresden und verbrachte sieben Jahre als Prediger in Stockholm. 1691 kam er dann nach Altona, wo er bis zum Lebensende blieb. Von Altona aus versuchte er, seine Ideen in Holstein zu propagieren. Er gewann Anhänger besonders unter den Niederländern. Eine Gemeinde entstand in Preetz, vielleicht nach seinem Plan, eine philadelphische Gemeinde zu gründen. Er war auch in Hamburg: an zwei Orten hat er Collegia Musica gehalten, mit insgesamt 15 Leuten alle 14 Tage.⁷

Michaelis lebte offensichtlich einsam in Altona und versuchte, von seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu leben. Da er keine regelmäßige Arbeit bekam, war er auf Spenden von Freunden angewiesen. Diese wurden allmählich immer spärlicher. Hamburg und Altona gaben ihm nichts, sondern lästerten ihn als Quäker. Prof. Johann Heinrich May in Giessen, mit dem er viele Jahre im Briefwechsel stand, gab ihm gelegentlich kleine Beiträge. Er schrieb einmal an May: „[Ich bin] ... niemand und nichts nütze, sitze breitß 6. Jahr allhier, niemand begehret mich, trage mich und meine arbeit allen an, werde aber alß ein Narr von allen außgelacht, verdiene keinen heller zu mein und der meinigen Leibes unterhalt, werde noch darzu von meinem eigenen Weibe (wie Hiob und Tobith) alle tage gekräncket, darumb, daß ich nicht bin ein Pfaff in Babel geblieben, und sie gleich mir muß noth und spott leiden.“⁸ Er starb arm und einsam in Altona 1718.

Michaelis akzeptierte Luthers Bibelübersetzung, lehnte aber jede menschliche Autorität in Glaubensfragen ab. Nur die Bibel soll Richtschnur des Glaubens sein. Er selber schrieb: „Die Bibel ist das Buch/ der Apostel. Wahrheits-Geist dein Lehrer und Präceptor/ damit fragst du nichts nach Menschen/ sie mögen heissen und gleissen wie herrlich/ geehrt und heilig sie wollen/ sie mögen heissen Papst/ Luther/ Calvinus/ sie mögen heissen David Joris/ Caspar Schwenckfeld/ Böhme oder Menno/ Barcklai oder Hoberg. Nichts fragt ein solcher Gott gelehrter Christ nach Taulerum oder Weigelium/ nichts gilt bey ihm Arndt/ Sonthomb/ Thomas de Kempis/ Scriver/ Spener/ und wäre er noch so andächtig/ heilig und fromm; allein die Heil. Schrift ist sein Eigenthum/ sein einiges Buch/ und der Geist der Wahrheit sein Prediger und Lehrer. Der Geist der Liebe sein Leiter/ daß er es mit denen in Liebe meinet/ die eben den Geist der Wahrheit zum Lehrer haben/ den er hat. Er wil keines andern Lehrer seyn/ will auch keinen andern für seinen Lehrer erkennen.“

Für Michaelis gab es drei Sekten: die katholische, die reformierte und die lutherische Kirche. Aus den beiden letzten gingen die Schwärmer hervor: Pietisten, Mennoniten, Quäker und Sozinianer. Alle zusammen waren die „Babylonische Hure,“ mit der die wahren Christen keine Gemeinschaft ha-

ben. „Wer die wahren Christen aber seien, könne kein Mensch sagen, nur Christus kenne sie.“ Wenn ein seliger Stand erreicht werden sollte, so müsse, schreibt Michaelis, „... diese jetzt stehende Babel-Gemeinde mit allen ihren Sekten/ Rotten/ Schwärmern/ Hohen Schulen/ Fladder-Geistern/ sammt Thier und falschen Propheten/ gänzlich zerstöhret und ausgerottet werden/ der Satan gebunden und im Abgrund verriegelt/ und eine ganz reine Apostolische Gemeine von Christo auffgerichtet werden/ welche kein ander Wort lehre/ höre/ glaube/ darnach lebe und thue/ als wie es CHRISTUS in der Bibel buchstäblich verfassen und auffzeichnen lassen.“ Seine Kritik an Geistlichkeit und Obrigkeit fiel genauso scharf aus.⁹

Offensichtlich hatte Michaelis Kontakt zu den Mennoniten in Altona, obwohl es keine sicheren Belege hierfür gibt. Jedenfalls war er ihnen nicht wohlgesonnen. Bei dem nächsten Separatisten gestaltet sich die Lage etwas anders. Otto Lorentzen Strandiger war ein gebürtiger Flensburger, den sein Weg zu einer lutherischen Pastorenstelle auf der Nordseeinsel Nordstrand führte. Er nahm seine Tätigkeit dort im Jahre 1677 auf und blieb mehr als 20 Jahre. Er indentifizierte sich mit der Insel, und zwar so stark, daß er, der als Peter Otto Lorentzen auf die Insel gekommen war, sie als Otto Lorentzen Strandiger verließ.

Die Insel Nordstrand war ein Ort des Konfliktes. Nach einer Sturmflut im Oktober 1634 blieb nur ein Teil der Insel erhalten. Um den Rest der Insel einzudeichen, hatte der Herzog Friedrich III. von Holstein-Gottorf im Jahre 1652 finanzkräftige Niederländer geholt und ihnen Privilegien gegeben. Diese Niederländer waren in der Mehrzahl Katholiken, und ihre Rechte machten sie faktisch zu neuen Besitzern der Insel. Daraus erwuchsen natürlich Spannungen mit den protestantischen Alteinwohnern. Strandiger als Pastor der Lutherischen auf der Insel machte sich zum Anwalt seiner Gemeinde gegen die Bevormundung durch die Katholiken. Er protestierte immer wieder beim Herzog. Um die Ruhe auf der Insel wiederherzustellen, zwang ihn die Regierung im April 1698, sein Amt zu verlassen. Zurück in Flensburg, nahm er die Stelle eines Vesper- und Armenpredigers an. Seine pietistischen Predigten führten 1701 und 1703 zu Konflikten mit dem konservativen Theologen Hinrich Braker und schließlich 1703 zu seiner Suspendierung.¹⁰

Diese Erfahrungen erschütterten das Vertrauen in seine Kirche. Er stand zwar dem Pietismus nahe und war besonders auf Nordstrand ein eifriger Prediger gegen den sittlichen Verfall seiner Gemeinde, die Art und Weise, wie er vom Herzog und in Flensburg behandelt worden war, machte ihn aber offen für andere Ideen und zu einem Gegner seiner Kirche. Im Sommer 1706 reiste er nach Hamburg, wo er Gerhard Lange traf. Lange war auch ein gebürtiger

Flensburger und wie Strandiger ein vormalig lutherischer Prediger, der allerdings früher angefangen hatte, über Taufe und Abendmahl und den lutherischen Gottesdienst nachzudenken. Er kam zu dem Entschluß, daß die Kindertaufe nicht biblisch war und lehnte es ab, sein Kind taufen zu lassen. Durch Rechtsprozesse müde gemacht, gab er den öffentlichen Kampf auf und zog sich zurück nach Altona, wo er sich durch seine Arbeit als Handwerker ernähren konnte.¹¹ Lange hatte auch Kontakte zu den Mennoniten in Altona.¹² In seinem Gespräch mit Lange „stellte auch Strandiger 1706 die Schriftmäßigkeit der Kindertaufe in Frage, zugleich meinte er erfahren zu haben, daß jemand, der sich nicht mehr zur Kirche bekenne, dennoch ‚in seligem Stande‘ sein könne.“¹³ Damit hatte er den entscheidenden Schritt in den Separatismus getan.

Zurück in Flensburg wurde er vor dem Oberkonsistorium examiniert; besonders der Generalsuperintendent Josua Schwartz ging aggressiv gegen ihn vor. Nicht nur von den Konservativen, sondern auch von den kirchlichen Pietisten „... wurde er nun als ein Irrlehrer angesehen, ‚der beständig den mennonitischen Irrtümern anhanget.‘“¹⁴ Sein Prozeß dauerte fast zehn Jahre; im Februar 1716 erwirkten die Flensburger ein königliches Edikt, das Strandiger aus allen dänischen Landen auswies und aus der lutherischen Kirche ausstieß. Er kam diesem Edikt zuvor und ging mit Frau und Kind nach Friedrichstadt, wo er sich zu den Mennoniten hielt, ohne der Gemeinde beigetreten zu sein. Später ging er zurück in den Hamburger Raum, wo er seine letzten Jahre verbrachte. Es wird berichtet, daß er sich in diesen Jahren an einem geheimen Ort in der Nähe Hamburgs aufhielt, „wo er die Unterstützung der dortigen Mennoniten fand.“¹⁵ Hier kann nur an die Mennoniten Altonas gedacht werden. Strandiger starb im April 1724.

Während Strandiger einen längeren Prozeß vom orthodoxen Prediger zum Separatisten durchmachen mußte, gingen Johann Konrad Dippels Gedanken ziemlich schnell in diese Richtung. Er kann als umfassend gebildeter Mann bezeichnet werden. Er war nicht nur Theologe, sondern interessierte sich auch für Medizin und Chemie, oder besser: Alchemie. In Berlin als Pastor tätig (1704–1709) unterhielt er ein Labor, in dem er zusammen mit dem Fabrikanten Diesbach den Farbstoff „Berliner Blau“ entwickelte. Auch in Berlin ging Dippel mit zunehmender Schärfe gegen die lutherische Orthodoxie vor. 1709 mußte er aus Berlin flüchten, hauptsächlich weil er ein Buch¹⁶ gegen den Orthodoxen Johann Friedrich Mayer (früher Hauptpastor an St. Jakobi in Hamburg) geschrieben hatte, in dem er die Intoleranz der Orthodoxie anprangerte. Mayer war zu dieser Zeit Hofprediger in Schweden, und aus guten diplomatischen Gründen sahen sich die Berliner gezwungen, Dippel aus-

zuweisen. Schwedens Feind Dänemark nahm den Flüchtling gerne auf. Sein Gönner am Kopenhagener Hof war Graf Detlev von Reventlow, der spätere Schwager von Friedrich IV. Dippel wurde zum dänischen Kanzleirat ernannt, und man empfahl ihm, seinen Wohnsitz in Altona zu nehmen. „Das Interesse an Dippel hing mit der Erwartung zusammen, daß ihm die Herstellung von Gold oder eine ähnlich wichtige Erfindung glücken könnte.“¹⁷

Als Reventlow 1714 Oberpräsident von Altona wurde, übersiedelte Dippel tatsächlich nach Altona und wohnte in Reventlows Haus, wo er weitere alchemistische und medizinische Forschungen betrieb. Es gab aber theologische Kontroversen. In Altona führte er seinen Kampf gegen die Orthodoxie weiter. Als Cordatus Libertinus verfaßte er die Schrift *Unparteiische Gedanken* und griff dabei in den Streit zwischen Gen. Supt. Theodor Dassow und dem Pietisten Hinrich Muhlius ein. Noch einmal kritisierte er die Orthodoxie scharf und ergriff nebenbei Partei für Strandiger.¹⁸

Im Jahre 1718 gab es einen weiteren Streit. In diesem Jahr wurde der Rellinger Pastor Georg Christian Fleischer Hauptpastor in Altona und Propst in Pinneberg. Er wollte gegen die Separatisten vorgehen. Am 16. August ließ er die ungetauften Kinder des Glasers Gerhard Grevenberg abholen und zur Zwangstaufe führen. Grevenberg gab er vier Wochen Zeit, um zur Kirche zurückzukehren oder Stadt und Land zu verlassen. Da dies gegen die Stadtprivilegien verstieß, war die Stadt empört. Dippel nahm Partei für seinen Freund und lehnte in einer anonymen Schrift das „opus operatum“ der lutherischen Tauftheologie ab. Er bestand auf der Erneuerung des Menschen durch Christus vor der Taufe und sah in Taufe und Abendmahl entbehrliche Zeichen des Heils.¹⁹ Auch Reventlow protestierte beim König. Im Oktober ordnete der König an, Reventlow müsse Fleischer solches Vorgehen gegenüber Andersgläubigen verbieten, aber darüber wachen, daß die fremden Religionsgemeinschaften nicht versuchten, Lutheraner abzuwerben.²⁰

Dippel blieb jedoch seinem Wesen treu und übte unverdrossen weiterhin Kritik. Er bemängelte nicht nur theologische und kirchliche Zustände, sondern auch soziale Mißstände in Altona, insbesondere die Machenschaften seines Gönners und dessen Frau, die er „ein erboßtes Weib“ nannte.²¹ Dippels Kritik am öffentlichen Rechtswesen in Altona und seine Beschuldigungen gegen Reventlow und seine Frau ließen ihn in Gefahr geraten. Er floh nach Hamburg, wurde aber ausgeliefert. Im September 1719 gab es einen Prozeß gegen ihn. Für schuldig befunden, verlor er seinen Titel, und seine Schriften gegen Reventlow wurden verbrannt; außerdem erhielt er eine Gefängnisstrafe: sieben Jahre in der Festung Hammarshus auf Bornholm. Er wurde aber 1726 auf Fürsprache einflußreicher Leute freigelassen. Seine letzten

Jahre verbrachte er in dem radikalpietistischen Zentrum Berleburg in der Wetterau. Er starb am 25. April 1734.²²

Dippels Theologie weist ihn ganz klar als einen Spiritualisten, Indifferentisten und Separatisten aus. Johann Georg Walch hat ihn 1739 polemischerweise so beschrieben: „Das Centrum seiner gantzen Theologie ist ein grober Indifferentismus, dabey ihm eine Religion so viel, als die andere gilt, daher er auch keinen einzigen Glaubens-Artickel der christlichen Religion unangetastet gelassen. Und ob er wol scheint, daß er die Schrifft, die Dreyeinigkeit, Christum mit seinem Verdienst, den Glauben, die Rechtfertigung annehme, so erklärt er sich doch davon allezeit auf eine solche verkehrte und fanatische Art, daß es eben so viel ist, als wann er alle diese göttliche und wichtige Wahrheiten läugne.“²³ Mit dieser Polemik lag Walch nicht ganz falsch. Dippels Indifferentismus hatte aber eine Ursache; seine Theologie zielte auf eine Änderung der Menschen durch Christus, die unabhängig von kirchlichen Institutionen stattfinden kann, ja muß. „Der hochintelligente und als Chemiker und Arzt erfolgreiche Dippel war Theologe aus innerer Leidenschaft, war Christ ohne Kirche, ja gegen sie ... Sein Bestreben zielte auf die Auflösung der historischen Kirchen und die ‚Sammlung der wahren Christen aus allen Religionen.‘ Die wahre christliche Kirche äußert sich nicht in Wort und Sakrament, sondern zeigt sich in den neuen Kreaturen, die aus dem Geist geboren sind. Die kirchliche Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung war in seinen Augen ‚illusionär‘ und ‚concipirt‘. Sie erschien ihm wie ein Freibrief zu einem unverbindlichen Leben ‚ohne Sinnesänderung.‘ ... Am Menschen arbeitet Gott wie ein Schmelzer (vgl. Joh. 1,25 und Jer. 9,6), wie ein ‚Chemiker.‘ Durch ‚viel Creutz und Trübsal‘ wird er innerlich umgeformt und aus seinem steinernen Herz ein fleischernes (vgl. Hes. 36,26). So entsteht in einem langen schmerzlichen Prozeß ein ‚neuer Mensch in Christo,‘ das alte Wesen dagegen zergeht.“²⁴

Ich habe Michaelis, Strandiger und Dippel etwas ausführlicher vorgestellt, weil sie mir typisch für die Radikalität einiger Personen in Altona im 17. und 18. Jahrhundert erscheinen. Natürlich gibt es noch mehr merkwürdige Personen, die zu dieser Zeit in Altona waren oder wirkten, Jean de Labadie zum Beispiel. Er begann als Katholik, entdeckte die Mystik und die Bedeutung des inneren Wortes gegenüber der Schrift als Quelle der Erkenntnis und erfuhr auch Offenbarungen. Er wollte die katholische Kirche Frankreichs erneuern, wurde dann reformierter Pastor in der Schweiz und später bis 1669 in Middelburg. Seine mystischen Anschauungen und der Gegensatz zwischen seiner Lehre der Wiedergeburt und der Idee einer Volkskirche führten zu seinem Ausschluß. Daraufhin gründete er eine unabhängige Gemein-

de, die zuerst in Middelburg, dann in Verse, Amsterdam und Herford Zuflucht fand. Im Juni 1672 kam er mit seiner Gruppe nach Altona. Seine Gemeinde soll aus ungefähr 150 Leuten bestanden haben, die in Gütergemeinschaft lebten. Sie bewohnten ein großes Haus in der Johannisgasse und vier weitere Gebäude in der Reichengasse, waren also fast direkte Nachbarn der Mennoniten. Labadie starb im Februar 1674, aber seine Anhänger blieben weitere vier Jahre in Altona und betrieben eine Druckerei, bevor sie ausgewiesen wurden.²⁵ Auch die berühmte Eva von Buttlar (1670–1721) ist zu erwähnen, die sehr von Jakob Böhme, Jane Leade und Gichtel beeinflusst wurde und eine sogenannte „philadelphische Sozietät“ zuerst in Allendorf an der Werra und dann in Saßmannshausen bei Laasphe im Wittgensteinschen führte. Sie war überzeugt von der Lehre der „himmlischen Sophia“ und sah sich selber als diese heilige Person. Schon in Allendorf ließ sie sich „von ihren Anhängern als die dritte Person der leibhaftigen Trinität verehren, in der der Theologiestudent Justus Gottfried Winter (um 1677 bis vor 1712) die Person des Vaters und der Medizinstudent Johann Georg Appenfeller (1681–1712) die des Sohnes verkörperte.“²⁶ In dem „neuen himmlischen Reich“, das Eva von Buttlar verkündete, war das einzige vollkommene Sakrament die Reinigung von der Erbsünde durch den fortgesetzten Beischlaf mit der Mutter Eva, beziehungsweise mit Winter oder Appenfeller, der nicht nur als Priester und Bischof, sondern auch Erlöser und Heiland anerkannt wurde. Über viele Stationen kam die Gruppe um 1706 nach Altona, wo Appenfeller als Arzt unter dem Namen Dr. Brachfeld tätig war. Es heißt auch: „Er starb im März 1712 und wurde auf dem Friedhof der Mennoniten beerdigt.“²⁷ Am 13. April 1713 ließ Eva einen Sohn (den sie den „neuen Messias“ nannte) in St. Pauli taufen (Taufbuch 1678–1716); der Vater soll der vor 13 Monaten verstorbenen Appenfeller gewesen sein. Eva von Buttlar starb 27. April 1721 in Altona.

Es könnten viele andere Radikale genannt werden, die vorübergehend oder für eine längere Zeit in Altona wirkten und ihre separatistischen, radikalen Ideen verbreiteten: Johann Tennhardt, der Perückenmacher aus Nürnberg; der Schumacher Johann Maximilian Daut; die ehemaligen Pastoren Christian Anton Römeling aus Harburg und Victor Christoph Tuchtfeld aus Dössel bei Halle; Bartelt Jürgen Petersen, ein Fischer aus Moisburg; der Heilbronner Sporgeselle Johann Georg Rosenbach. Oder auch Jürgen Müller, der Tabakspinner aus Hamburg; Hans Christoph Lüdemann, ein Schuster aus Harburg; Johann Georg Glüsing, der Gelehrte aus Delmenhorst, der einige Kontakte zu Mennoniten hatte, besonders in Friedrichstadt. Auch muß ein gewisser Klaus erwähnt werden, der in Altona einen besonderen Ruf ge-

noß. In einem Brief des Hamburgers Christoph Heinrich Dormann an Professor Johann Heinrich May in Giessen vom April 1718 wird von Klaus gesprochen: „In Altona wohnt ein Bauer namens Klaus, der sich einen Seher nennt, der Dippel schon vor Weihnachten gesagt, daß er nicht mehr lange in Altona bleibe, sondern heimlich davon eilen werde, wie ich es selber von Klaus damals gehört. Derselbe liegt in seinem Hause auf einem Bette, aber zuweilen mit solcher Angst, daß er hinaus muß und Altona durchwandern und gar aufs Feld eine Meile Wegs weit auch bei dem schlechtesten Wetter, da er denn siehet, was sich begeben soll, wie er meldet. Er hat viele Dinge, sonderlich den zweimaligen Brand von Altona und sonst spezielle Dinge gesagt, die eingetroffen, so recht wunderbar, wiewohl er auch etwas verkündigt, so nicht erfolgt ist. Anitzo vermutet er vielerlei Volk um Tönningen oder Friedrichstadt, die er mit ihrer Montur, Gewehr und mehreren Umständen alle beschreibt, so einander eine Bataille liefern würden, die schlecht für die Moskowiter, gut aber für die Schweden ausfallen soll. Er ist diese Woche nach Bremen gegangen, H[errn]. Dippel da zu sprechen, und hat sich schon sechs oder sieben Jahre von den Lutheranern abgesondert, zu niemanden aber gewandt, obgleich die Mennoniten ihm viel Gutes tun.“²⁸

Altona war also ein Ort, wo Radikale, ja merkwürdige, berüchtigte, manchmal gefährliche Menschen Zuflucht fanden. Einige hatten Kontakt mit Mennoniten. Die Quellenlage erweist sich in dieser Hinsicht jedoch als ausgesprochen ungünstig. Quellen, die vielleicht mehr als nur Kontakte zwischen diesen Radikalen und den Mennoniten belegen könnten, sind noch nicht gefunden worden. Offensichtlich haben die Radikalen wenig Einfluß auf die Mennonitengemeinde ausgeübt. Dies überrascht nicht. Während die von den Mennoniten und anderen gewonnene Zuflucht direkt in Bemühungen um Koexistenz mündete, konnten beide – Zuflucht und Koexistenz – durch den Erneuerungsimpuls der Radikalen gefährdet werden. Die im Grunde auf Koexistenz und Akzeptanz konzentrierte, in diesem Sinne konservative Mennonitengemeinde wollte nicht unbedingt das gefährliche Risiko der Erneuerung eingehen. Daß sie aber trotzdem in diese Gefahr geriet, ist der Gruppe der Dompelaars zu verdanken.

Die Dompelaars

Im Jahre 1648 proklamierten siebzehn²⁹ Mitglieder der Mennonitengemeinde, daß sie in drei Punkten mit der Lehre der Gemeinde nicht einverstanden waren. Ihre Einwände betrafen die Taufe und das Abendmahl. Die Taufe in der Gemeinde solle nicht durch Besprengung, sondern durch Untertauchen erfolgen. Das Abendmahl dürfe nur nach einer Zeremonie des Fußwaschens

und auch nur in den Abendstunden und mit ungesäuertem Brot abgehalten werden.³⁰ Daß diese Fragen jetzt im Leben der Gemeinde aufgeworfen wurden, zeigt den Hohepunkt einer Bewegung an, die viel früher eingesetzt hatte. Briefe aus den 1620er und 1630er Jahren von Altonaer Gemeindegliedern an Glaubensgenossen in Amsterdam verraten die Anfänge vieler Fragen bezüglich Taufe und Abendmahl.³¹ Wie immer dies gewesen sein mag, die Dissidenten haben einige Jahre in der Gemeinde versucht, mit der Mehrheit auszukommen; sie haben getrennte Gottesdienste im Kirchengebäude gefeiert. Wahrscheinlich um 1656 zogen sich die Unzufriedenen zurück und gründete eine eigene Gemeinde. Johann Adrian Bolten vermerkt dazu: „Ja, es giengen die ersten [Dompelaers] so weit, das sie gar die bey den anderen durch Uebergießen getauften aufs neue getauft wissen wollten, und in der Folge wirklich wiedertaufeten. Sie wurden Dompelaers oder Dumplers, in gleichen Immergenten genannt.“³² Der Name Dompelaars drückte das zentrale Anliegen der Gruppe aus: die Taufe durch Untertauchen.

Der Trennungsprozeß scheint nicht immer friedlich verlaufen zu sein. Bolten und Berend Carl Roosen berichten beide von der Gegenwart dänischer Truppenkontingente, die nötig waren, um die hitzigen Gemüter auf beiden Seiten unter Kontrolle zu halten. Dazu gab es immer ein Gerangel um die Nutzung des Kirchengebäudes. Die Dompelaars sprachen oft davon, daß die anderen ihnen den Schlüssel nicht aushändigen wollten.³³ Schließlich unternahm der Älteste Gerrit Roosen rechtliche Schritte, um den Dompelaars alle Möglichkeiten zu nehmen, an den Besitz der Gemeinde heranzukommen.³⁴ Die Dompelaars nahmen, als sie die Gemeinde verließen, allerdings das Kirchenbuch mit. Seitdem ist es niemals wieder gesehen worden.

Die sich abspaltende Gemeinde scheint relativ schnell einen Versammlungsort gefunden zu haben. Bolten sagt, daß sie Raum in einem heruntergekommenen Gebäude unweit der Gemeinde in der Reichenstraße gefunden habe. Dieser Raum war aber nicht sehr einladend: Er „war klein, schlecht und dunkel, und gieng einige Tritte hinunter.“³⁵ Auf der anderen Seite hatten die Dompelaars eine gute Möglichkeit für ihre Untertauchtaufen gefunden: „... in Barmbek, unweit Wandsbek, war ein Teich gemiethet, wo die Tauf-Handlung vollzogen ward, und besonders auch die gesammten ersten Gemeinglieder wiedergetauft seyn werden.“³⁶

Es gab natürlich Versuche, diesen Bruch unter den Mennoniten zu heilen. Besonders die niederländische Partei der Sonnisten war in dieser Hinsicht aktiv, vor allem Bastian van Weenigem, Prediger in Rotterdam. Van Weenigem war Teilnehmer in einer Gruppe von niederländischen Predigern, die im Frühjahr und Sommer 1661 norddeutsche Mennonitengemeinden be-

suchte. Er predigte in dieser Zeit in Altona. B. C. Roosen berichtet aber, daß bei seiner Predigt in Altona einige lautstark gegen seine Äußerungen protestierten. Vielleicht waren diese Protestler Dompelaars. Ein möglicher Zuhörer an dem Tag wäre auch Samuel Stockmann gewesen, der ehemalige Älteste in der Gemeinde, der 1661 zu den Dompelaars übergang.³⁷ Im Sommer 1663 kam van Weenigem zurück nach Altona. Diesmal taufte er sieben junge Gemeindeglieder und ordinierte Gerrit Roosen als Ältesten. Einige Tage später, am 14. Juli, traf er sich mit fünf Predigern und zwei Diakonen der Dompelaars in Roosens Haus. Die Dompelaars überreichten van Weenigem einen Text, in dem sie ihre Ansichten über Taufe und Abendmahl erläuterten. Die fünf Prediger, Samuel Stockmann Isaacksz, Hendrick Pietersz, Anthony de Gries, Balthasar Denner Hippoliti, and Claes Dircksz,³⁸ baten van Weenigem, ihnen schriftlich zu antworten.

Dies war der Beginn einer langen schriftlichen Diskussion zwischen van Weenigem und den Dompelaars, die 1666 in der Veröffentlichung seines Buches, *De maniere van Doop*³⁹ kulminierte. 1667 kam die Antwort auf van Weenigems Buch: Jan Arents *Eindelyke Verklaaring der gedoopte Christenen*.⁴⁰ Der versöhnliche Ton dieses Buchs wurde im nächsten Jahr durch die Veröffentlichung einer Übersetzung in die niederländische Sprache mit einer Vorrede von Antoon de Grijns zunichte gemacht.⁴¹ Weitere Briefe und ein neues Buch von Bastian van Weenigem 1669⁴² machten die schwierige Situation noch vertrackter. Der Bruch schien unüberwindbar.

Im November 1670 baten die Dompelaars König Christian V. um ein Privilegium. Dieses wurde erteilt, und dadurch wurde ihre Gemeinde ähnlich privilegiert wie die flämische Gemeinde. Ihr Status war somit vergleichbar mit dem der großen Mennonitengemeinde, die vor 69 Jahren Zuflucht in Altona gefunden hatte. Jetzt hatten auch die Dompelaars, diese Neurerer und Radikalen unter den Mennoniten, ihr Existenzrecht in Altona gefunden. Diese Entwicklung konnte aber den schlechten Zustand der Dompelaars nicht beheben. Ihre Gemeinde war nie sehr groß gewesen, vielleicht nicht mehr als 50 Mitglieder. In den 1670er Jahren verlor sie mehr und mehr Mitglieder, die meisten davon gingen zurück in die größere Gemeinde. Ein Grund hierfür war sicherlich der Mangel an pastoraler Führung. Besonders nach 1673, nachdem die erste Gruppe von Predigern aus dem Dienst geschieden war, wurde dieses Problem prekär. Roosen stellte fest, daß „aus Mangel an Predigern oft Separatisten zu Predigern angenommen wurden“.⁴³

In der Tat dienten in der Folgezeit der Gemeinde oft Separatisten als Prediger. Zuerst erschien Jacob Taube, der von 1672 an für zwei Jahre in der Gemeinde predigte. Taube war ursprünglich lutherischer Pastor in Arnheim.

1666 war er wegen seiner eschatologischen Meinungen aus dem Amt entfernt worden. Nach einer Zeit als Lehrer in Friedrichstadt kam er nach Altona. Taube war kein Verfechter der Untertauchtaufe und auch nicht sehr mennonitisch in seiner Theologie. Er verließ die Gemeinde und ging zurück zu den Lutheranern. Bolten berichtet, daß er kurz nach dieser Zeit bei den Dompelaars eine Predigt in der Hauptkirche in Altona hielt, in der er seine früheren Meinungen widerrief.⁴⁴

Während Taube der Separatismus ziemlich leicht auf den Schultern lag, gestaltete sich die Lage bei seinem Nachfolger, Christian Hoburg, ganz anders. Hoburg war ein emsiger Schreiber, dessen spiritualistische und separatistische Gedanken in ganz Europa von Pietisten und Radikalen gelesen und geschätzt wurden. 1607 in Lüneburg geboren, studierte er Theologie in Königsberg und übernahm kleinere pastorale Positionen in Lauenburg und Uelzen. Dann entdeckte er Arndt und Schwenckfeld. „... schon 1638 erhob er Protest gegen kirchliche Mißstände. Die Lektüre von Arndt und von Schwenckfelds ‚Himmlicher Arznei‘ bewirkte Hoburgs Konversion zum Spiritualismus: Die Krankheit des Menschen besteht in der Sünde. Durch das Wort des Kreuzes hat der Christ der Welt abzusterben. Die Kraft des Heiligen Geistes, nicht das äußerliche Predigen und Lehren, muß die Wiedergeburt schaffen. Von daher rühren Hoburgs Gegensatz zur Amtskirche sowie seine Abkehr von der Welt, die ihn selbst gegen seine Eheschließung bedenklich machte.“⁴⁷

In den restlichen Jahren seiner Karriere schrieb er immer schärfere Texte gegen die Mißstände in der lutherischen Kirche, plädierte für einen christlichen Pazifismus und kritisierte den schlaffen Zustand der Institution Kirche, die das innere Leben des wahren Christus nicht verstehen kann. „Hoburg ist einer der schärfsten, sicher der religionsgeschichtlich wirkungsreichste der durch das Erlebnis des 30jährigen Kriegs geprägten spiritualistischen Kritiker kirchlicher und staatlicher Ordnung und ihrer theologischen Fundierung. Die Geschichte der Kirchen und Konfessionen begriff er als Geschichte des Verfalls; als einzig positives historisches Element galt ihm die Tradition der stets verfolgten Wahrheitszeugen ... Als Pazifist lehnte er wie alle kriegerischen Aktionen auch Glaubenskriege als Auswüchse verblendeter Mißachtung des christlichen Liebesgebots ab.“⁴⁸ Martin Brecht urteilt über ihn: „In Hoburg hat die mit der Arndtschen Frömmigkeitsbewegung einhergehende Kirchenkritik ihren schärfsten Ausdruck gefunden ... [Er ist] eher als Alternative zu Spener anzusehen ...“⁴⁹

Seine kritische Haltung gegenüber allem und allen führte regelmäßig zu seiner Entlassung von verschiedenen Ämtern. Er war eine Zeitlang bei der

Stern-Druckerei in Lüneburg tätig, als Pastor in Bornum bei Königsutter und als Schloßprediger in Keppelbinnen bei Hermelo im Gelderland. 1672 fand er mit seinem Sohn Philipp Unterkunft in Middelburg in Zeeland. Zeitweilig war er in Amsterdam, wo er Kontakt mit Labadie, Friedrich Breckling und Antoinette Bourignon hatte. 1673 mußte er vor französischen Truppen fliehen und landete in Altona.⁵⁰

Offensichtlich auf Empfehlung Jacob Taubes übernahm Hoburg das Predigtamt bei den Dompelaars.⁵¹ In diesem Amt blieb er bis zu seinem Tod im Oktober 1675. Warum wurde gerade Hoburg Pastor der Dompelaars? Es ist klar, daß die Dompelaars ihn als Pastor wünschten.⁵² Vielleicht waren seine Radikalität, sein Ruf in ganz Europa und seine weitreichenden Kontakte mit anderen Radikalen Gründe gewesen, die die kleine Gemeinde bewogen, eine derart umstrittene Figur anzuheuern. Der Kontrast zur großen Mennonitengemeinde konnte freilich kaum noch größer werden. Wie Taube war auch Hoburg kein Mennonit.

Erst 1684 bekamen die Dompelaars wieder einen Mennoniten als Pastor: Jakob Denner (1659–1746). Denner stammte von Mennoniten ab, sein Vater, Balthasar Denner, war an der Trennung der Dompelaars von der größeren Gemeinde beteiligt gewesen und hatte ihnen bis zu seinem Tod 1681 als Ältester gedient. Jakob Denner war ein begnadeter und gebildeter Mann.⁵³ Er lernte zuerst den Blaufärberberuf und interessierte sich für Mathematik und Astronomie.⁵⁴ Als Theologe und Prediger aber war er viel erfolgreicher. Nach einer Zeit als Lehrer wurde er 1684 Vermahner der Dompelaars, deren Gemeinde stabiler wurde, allerdings nicht allein aufgrund Denners Qualitäten als Prediger und Führer. Er war durchaus ein gesuchter Prediger. Nach drei Jahren in der Gemeinde fing er an, seine Zeit zwischen Altona und anderen Mennonitengemeinden zu teilen. Er predigte regelmäßig in Lübeck (1687–94), Friedrichstadt (1694–98) und in Danzig (1698–1702). Er blieb in diesen Zeiten immer noch Pastor der Dompelaars. Auch in der großen flämischen Gemeinde gab es nicht wenige Leute, die ihn als ihren Pastor haben wollten. Wie Bernd Carl Roosen bemerkt, habe sich seit Denners Amtsantritt bei den Dompelaars die Feindseligkeit zwischen den Gemeinden erheblich abgebaut, und Denner wurde oft eingeladen, in der großen Gemeinde zu predigen,⁵⁵ obwohl es ihm bei seinen Predigten dort nicht erlaubt wurde, über die Lehre der Dompelaars zu sprechen.⁵⁶ Denner stand bei Gerhard Roosen und seiner Gemeinde in so hohem Ansehen, daß er ohne Mühe das Predigeramt auch dort hätte übernehmen können, wenn er die Lehren der Dompelaars abgelegt hätte.⁵⁷

Danach stand Denner aber nicht der Sinn. Er blieb Pastor der Dompelaars

bis zu seinem Tod 1746. In dieser Zeit bauten die Dompelaars eine neue Kirche. 1708 wurde entschieden, einen Neubau zu errichten, und die königliche Genehmigung dazu wurde im selben Jahr eingeholt.⁵⁸ Die neue Kirche wurde dann auf einem Grundstück gebaut, das hinter einem Haus an der Großen Freiheit und unweit von der Kirche der größeren Gemeinde lag. Der Neubau wurde zum großen Teil durch Ernst Goverts finanziert, Diakon in der großen Gemeinde und Freund Denners. Im Volksmund hieß der Neubau Blaufärberkirche.

Die Gemeinde wurde aber immer kleiner, und Denner mußte immer öfter auf irgendwelche Vergütung für seine Dienste verzichten. Diese Situation wurde 1732 erleichtert, als die Gräfin von Reventlow (die Dippel so kritisiert hatte), der das Haus inzwischen gehörte, die Kontrolle über die Kirche übernahm, und er die Erlaubnis bekam, eine Kollekte zu erheben.⁵⁹ Denners Ruf wuchs. Seine Gemeinde am Sonntagmorgen umfaßte mehr als die nominellen Mitglieder. Wie Bolten sagt: „Sein Auditorium bestand in seiner Kirche aus einem vermischten Haufen von Mennoniten, Lutheranern, Reformierten, und selbst einigen pieusen Katholiken, solche nämlich, welche die Mystik liebten, weil er an den Vätern und Mystikern der römischen Kirche großen Geschmack fand. Selbst Separatisten und einzelne, hier zu seiner Zeit vorhandene wirkliche Quäker frequentierten seine Kirche, welche (vielleicht auch mit aus diesem Grunde) die Quäkerkirche gescholten ward ... Auch hatte er manchen Besuch von hohen und niedrigen Adel beydes des herzoglich-holsteinischen und des königlich-dänischen Hofes; insbesondere beehrte der verstorbene König von Schweden, Adolf Friedrich, als gottorp-eutinischer Prinz, seine Predigten mit seiner öftern Gegenwart.“⁶⁰

Nach Denners Tod 1746 ging die Gemeinde sehr schnell ein. Andere Prediger wurden engagiert, wie der Separatist Johann Erdmann Ludovici und der schwedische Separatist Ludwig Sägerholm, der als der letzte Prediger der Gemeinde im Jahre 1763 starb.⁶¹ In der Zwischenzeit gingen die Erlöse aus den Kollekten, die einen erheblichen Teil des Einkommens der Familie Denner ausmachten, sehr zurück. Eine andere Lösung mußte gefunden werden. Sie bestand im Verkauf der Kirche an die Mährischen Brüder. Die Brüder waren noch nicht in Altona privilegiert. Die Familie Denner erwirkte beim dänischen König, daß sie das Privilegium bekam, das ihnen im Januar 1765 erteilt wurde.⁶² Damit fingen die Mährischen Brüder und ihr Pastor Georg Jakob Engelbach in der Kirche zu wirken an, während die Gemeinde der Dompelaars aufhörte zu existieren.

Täuferische Grundanliegen wurden modifiziert

Warum ist die Gemeinde der Dompelaars eingegangen? Die Versuchung ist groß, die von Anfang an zu geringe Zahl der Mitglieder als wesentliche Ursache anzusehen. War die Gruppe zu schwach? Sicherlich in der Zahl der ursprünglichen Mitglieder. Es wäre aber nicht richtig, die Schwachheit der Gruppe aus einer unmennonitischen Gesinnung oder aus der Offenheit abzuleiten, die die Gruppe immer prägte. Zu behaupten, daß die Gemeinde zu schwach war, weil sie zu offen und zu unmennonitisch, in ihrer konfessionellen Identität zu konfus, der Erneuerung zu ergeben und nicht fest genug auf dem Fundament der mennonitischen Lehre verankert war, wäre nicht ganz richtig. Im Gegenteil, der Erneuerungswille, den die Dompelaars am Anfang ihrer Geschichte zeigten, reflektierte sehr genau jenen radikalen Geist, der den ersten Täufern des 16. Jahrhunderts eigen gewesen war. Ernst Schepansky schrieb einmal: „Nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Geist nach rechtgläubig waren vielmehr die Dompelaars. Sie versuchten auf ihre Weise dem täuferischen Biblizismus und Nonkonformismus gegen die gesellschaftliche Anpassungstendenz Ausdruck zu verschaffen.“⁶⁴

Die „Anpassungstendenz“, die Schepansky erwähnt (und ganz klar beklagt), nahm ihren Anfang mit der mennonitischen Annahme des fürstlichen Privilegs 1601. Während ihre Glaubensgenossen anderswo meistens unter staatlichem Druck leben mußten, der nicht selten die Kreativität förderte, den Lebenswillen stärkte und Identität stiftete, fuhren die Mennoniten Altonas in den sicheren Hafen ein, in dem ein Nonkonformismus (und ein damit einhergehender traditioneller täuferischer Biblizismus) die höchste Priorität nicht mehr besaß. Der Ruf der Mennoniten als nonkonformistischer Radikaler war außerhalb Altonas gesichert. Für die anderen Radikalen, die ich erwähnt habe, genügte auch nur ein loser Kontakt zu den „Mennoniten“, um auch sie als Radikale abzustempeln. Innerhalb der Gemeinde indessen löste sich dieses Bild der Nonkonformität in Luft auf. Eine Gemeinde, die gleich anderen vom Prinzen oder König privilegiert war und blieb, konnte ihren Ruf als Gemeinde nonkonformistischer Bibelchristen schwer aufrechterhalten.

Möglicherweise liegt hierin der Grund für das Entstehen der Dompelaars. War vielleicht die „Wiedertaufe“, mit der die ersten Dompelaars ihre neue Gemeinde begannen, ein Versuch, den vermeintlichen Schandfleck der Privilegierung auszumerzen? Auch die Dompelaars nahm 1670 ein königliches Privileg an. War dieser Schritt in der Gemeinde unumstritten, oder lassen sich die nachfolgenden zahlreichen Kontakte zu radikalen, nicht-privilegierten Persönlichkeiten als Versuch interpretieren, dieser Privilegierung entgegenzuwirken und den Kontakt mit dem Nonkonformismus nicht

zu verlieren? Besonders die Tätigkeit Christian Hoburgs in der Gemeinde kann als Wunsch verstanden werden, sich vom ursprünglich täuferischen Geist des Nonkonformismus nicht zu entfernen, auch wenn Hoburg kein Mennonit war. Der gleiche Geist prägte auch das Wirken Denners in der Gemeinde. Es war ein nonkonformistischer Geist, der den Weg der Erneuerung nahm und die Dompelaars über die immerhin mehr als hundert Jahre ihrer Geschichte prägte. Als er letztlich verschwand, hörte die Gemeinde auf zu existieren.

Können wir diesen nonkonformistischen Geist der Erneuerung als Antwort einiger Mennoniten in Altona auf die Anpassungstendenzen ihrer Schwestern und Brüder im Glauben verstehen? Wie bemerkt, sind Quellenlage und viele Konturen der Geschichte der Dompelaars unklar, wodurch dem suchenden Blick des Historikers viel entgeht.

Mit dem Ende der Dompelaars-Gemeinde kam aber auch das Ende der theologischen Kämpfe unter den Mennoniten Altonas und Hamburgs. Nie wieder sollte ein solch erbitterter theologischer Kampf stattfinden. Nicht die Erneuerung hatte gesiegt, sondern die „Anpassungstendenz,“ von der Schepansky schrieb. Dafür verantwortlich war Gerrit Roosen, „einer der thatkräftigsten und eifrigsten Gegner der Neuerer.“⁶⁵ Es war Gerrit Roosen, der sich gegen die Erneuerung stellte, der auch erkannte, daß ein solch nonkonformistischer Geist nur Schaden anrichten und das Ansehen seiner Gemeinde schmälern könnte, die die Anerkennung und den Schutz der Obrigkeit suchte. „Der entschiedene Kampf gegen die Dompelaars stand unter dem Zeichen, die Mennoniten-Gemeinde von dem Makel eines öffentlichen Ärgernisses endgültig zu befreien – und das ist Geerrit Roosen gelungen, sehr zum materiellen Vorteil seiner Gemeinde.“⁶⁵ Es war die Zeit eines merkantilen Aufschwungs in Norddeutschland; Roosen erkannte die Gefahr für die in Folge dieses Aufschwungs mögliche Akzeptanz und weitere Entwicklung der Mennonitengemeinde, wenn das Zeichen der Radikalität, des Nonkonformismus, der Unberechenbarkeit, der Unordnung, des Bruchs mit dem Privilegiertsein – auch wenn er noch so mennonitisch-täuferisch hätte sein können – nicht verschwände. Wie Schepansky es ausdrückte: „Ein neu aufkommendes Wirtschaftszeitalter ermöglichte es allen friedlichen und obrigkeitsbejahenden Außenseitern, sich – unabhängig von allen Bindungen – wirtschaftliche Macht zu verschaffen. [...] Der Preis für dieses ‚Wirtschaftswunder‘ [war] nicht eben gering: Täuferische Grundanliegen wurden – teils bis zur Bedeutungslosigkeit – modifiziert ...“⁶⁵

Die flämische Gemeinde der Mennoniten blieb standhaft. Gerrit Roosen baute seine Strumpffabrik weiter aus, das neue Bekenntnis des Sonnisten Cor-

nelis Ris wurde 1766 verdeutscht und in der Gemeinde als maßgebend eingeführt. Der Weg in die Aufklärung wurde vorbereitet. Anscheinend hatten Gerrit Roosen und die Ältesten, die ihm folgten, Recht gehabt und auch Recht behalten. Es bleibt nur zu fragen, ob dies zu begrüßen ist und ihre Vorstellungen ein Modell für die Zukunft sein können.

- 1** Ludolf Hinrich Schmid, Versuch einer historischen Beschreibung der an der Elbe gelegenen Stadt Altona, Altona und Flensburg 1747, Vorrede. **2** Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona. Beiträge zur Geschichte Hamburgs 21, hg. vom Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1982, Bd. 1, S. 217–218. **3** Johann Adrian Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona und deren verschiedenen Religions-Partheyen, von der Herrschaft Pinneberg und von der Graffschaft Ranzau, Band I. Altona: J. F. Hammerich, 1790, S. 20–21. Dieser erste Propst war Johann Bolten, der Vater von Johann Adrian. **4** Günter Marwedel (Hg.), Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. V., Hamburg 1976, S. 49–50, Anm. 86, S. 113–114. **5** Zur Definition des „Pietismus“, in: Martin Greschat (Hg.), Zur neueren Pietismusforschung. Darmstadt 1977. (Wege der Forschung, Band 440), S. 82–90, hier S. 85–86. Zitiert in: Hans-Jürgen Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Heinrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext (Palaestra 283), Göttingen 1989, S. 57–58. **6** Schrader, Buchproduktion, S. 110. **7** Manfred Jakobowski-Tiessen, Der frühe Pietismus in Schleswig-Holstein. Entstehung, Entwicklung und Struktur (AGP 19), Göttingen 1983, S. 122–124. **8** Zitiert in: Jakobowski-Tiessen, Pietismus, S. 126. **9** Jakobowski-Tiessen, Pietismus, S. 126–129. **10** Jakobowski-Tiessen, Pietismus, S. 129–131. **11** Brief Strandigers an Friedrich Breckling, 1707, in: Theodor Wotschke, Urkunden zur Geschichte des Pietismus in der Nordmark, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (SSHKG), II, Bd. 9, Heft 4 (1935), S. 494–495. **12** Lorenz Hein, Außenseiter der Kirche, in: Jendris Alwast u. a. (Mitarb.), Orthodoxie und Pietismus, Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 4, SSHKG, Reihe 1, Bd. 29, Neumünster: Wachholtz 1984, S. 173–232, hier S. 206. **13** Manfred Jakobowski. Otto Lorentzen Strandigers Weg in den Separatismus, SSHKG, II, Bd. 37 (1981), S. 167. **14** Lorenz Hein, Außenseiter, S. 206. Zitiert wird: Erwin Freytag, Das unstete Leben eines frommen „Ketzers“, in: Schleswiger Land und Leute. Beilage zu den Schleswiger Nachrichten zum 14. Nov. 1959. **15** Jakobowski, Strandigers Weg, S. 168; Hein, Außenseiter, S. 206 und 229, Anm. 357. In beiden Fällen werden keine Quellen angegeben! **16** Unpartheyische Gedanken über eines sogenannten Schwedischen Theologi Kurtzen Bericht von Pietisten (1706). **17** Hein, Außenseiter, S. 194. **18** Jakobowski-Thiessen, Pietismus, S. 132–133. **19** Hein, Außenseiter, S. 194–195. **20** Jakobowski-Thiessen, Pietismus, S. 133–134. **21** Hein, Außenseiter, S. 195. **22** Jakobowski-Thiessen, Pietismus, S. 134–135.

23 Johann Georg Walch, Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelischen–Lutherischen Kirche. Jena 1733–39, Nachdruck: Stuttgart / Bad Cannstatt 1972, Bd. II, S. 738. **24** Hein, Außenseiter, S. 196. Zitiert wird aus: Walter Rüstmeier, Johann Conrad Dippel in Schleswig-Holstein, I. Dippels Eingreifen in die Kontroverse Dassow–Muhlius, in: SSHKG II, 14 (1956), S. 43, 45, 46, 48.

25 Hein, Außenseiter, S. 186–189. **26** Klaus Breuer, Art. Eva von Buttlar, in: Theologische Realenzyklopädie 7 (1981), S. 498. **27** Breuer, Buttlar, S. 499.

28 Theodor Wotschke, Urkunden zur Geschichte des Pietismus in der Nordmark, SSHKG, II, Bd. 9, Heft 4 (1935), S. 464. **29** Michael D. Driedger, Spaltung und Führungsstreit in der Flämischen Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona während des späteren 17. Jahrhunderts, in: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 25. Driedger benützt hier Informationen aus Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, I, S. 308–309. Berend Carl Roosen gibt die gleiche Zahl von Mitgliedern: Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona, 2 Teile, Hamburg 1886–1887, I, S. 40. **30** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 309. **31** Michael D. Driedger, Mennonites? Heretics? Obedient Citizens? Categorizing People in Hamburg and Altona, 1649–1713, Dissertation, Queen's University, Kingston, Ont., Kanada, S. 21. **32** Historische Kirchen-Nachrichten, S. 310–311.

33 Roosen, Geschichte, S. 41. Siehe auch Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 311–312. **34** Roosen, Geschichte, S. 41–42. **35** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 315, Anm. 201. **36** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 315.

37 Driedger, Mennonites?, S. 36. **38** Roosen, Geschichte, S. 47, 43. **39** De maniere van Doop, Voetwasschinge en Avontmael, Soo by de Dompelaers tot Hamborg gebruyckt wert wederleyt. In drie Deelen complet (Rotterdam: Joannes Borstius, 1666). Mit Apparat und Begleittexten umfaßt das Buch rund 700 Seiten.

40 Jan Arents, Eindelijcke Verklaeringe der gedoopten Christenen, Hamburg 1667.

41 Jan Arents, Eindelijcke Verklaeringe der gedoopten Christenen, Hamburg 1667.

42 Van Weenigem's hieß Antidotum ofte Tegengift, Op een Brief, geschreven uyt Hamburg. Siehe Driedger, Mennonites?, S. 37. **43** Roosen, Geschichte, S. 49.

44 Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 329. **45** Martin Brecht, Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, in: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. von Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann, Band 1 Göttingen 1993, S. 223, 225. **46** Hans-Jürgen Schrader, Art. Hoburg, Christian; in: Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon, 5, S. 136.

47 Brecht, Deutsche Spiritualisten, S. 228. **48** Schrader, Art. Hoburg, S. 135–136.

49 ebd. **50** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 333 und 336. **51** Jakob Denners Sohn war der bekannte Portraitmaler Balthasar Denner (1685–1749); s. Hinrich van der Smissen, Mennonitisches Lexikon, Band 1 (1913), S. 414. Denners Schwiegersohn war der fast so berühmte Maler Dominicus van der Smissen. Balthasar Denner blieb Dompelaar, während van der Smissen immer Mitglied der flämischen Gemeinde war; seine Frau als gebürtige Denner blieb aber bei den Dompelaars. Roosen, Geschichte, S. 43–44.

52 Christian Neff, Denner, Jakob, in: Mennonitisches Lexikon, Band 1 (1913), S. 414–415. Siehe auch Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 338–339, und Roosen, Geschichte, S. 43–44. **53** Roosen, Geschichte, S. 48. **54** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 338. **55** Roosen, Geschichte, S. 48. **56** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, Anm. 204, S. 318–320, druckt den Text der Genehmigung. **57** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 321. Die Gräfin hatte das Haus von Goverts übernommen und Denner darin predigen lassen, gegen ein jährliches Portrait von Balthasar Denner. Bolten, Histori-

Es war in nun nachher die Nacht

sche Kirchen-Nachrichten, S. 320–321. **58** Bolten, Kirchen-Nachrichten, S. 339.
59 Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 322. **60** Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten, S. 323–324. **61** Ernst W. Schepansky, Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden, in: Menno-nitische Geschichtsblätter 37 (1980), S. 57. **62** Schepansky, Merkantilismus, S. 57. Sche-pansky zitiert hier Berend Carl Roosen, Geerhard Roosen, Hamburg 1854, S. 41.
63 Schepansky, Merkantilismus, S. 58. **64** Schepansky, Merkantilismus, S. 59.

Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos

Vierhundert Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona

Geschichte eines Widerspruchs

Vor vierzig Jahren etwa habe ich die Kanzel der Mennonitenkirche in Altona zum ersten Mal betreten und der Gemeinde, wie es heißt, einige Jahre gedient. Bald habe ich sie wieder verlassen und mich der Geschichtswissenschaft zugewandt. Als Theologe hätte ich mich heute mit der Geschichte dieser Gemeinde selbstverständlich identifiziert, als Historiker muß ich mich zurückhalten. Meine Aufgabe ist es nicht, über das Unzulängliche hinwegzutrusten und das religiöse Selbstbewußtsein der Gemeinde zu stärken, indem die vielgerühmten Kulturleistungen der Vorfahren noch einmal beschrieben und wohlige Jubiläumsgefühle erzeugt werden. Selbst wenn sie ihm sympathisch sind, geht der Historiker auf Distanz zu den Mennoniten an der Elbe.

Diese Mennoniten waren Nonkonformisten. Sie weigerten sich, so zu glauben, wie alle glaubten, und so zu leben, wie alle lebten. Sie waren anders, ungewöhnlich und fremd, wohin sie kamen. Mit ihrem konfessionellen Eigensinn haben sie sich von der Gesellschaft, die sie aufnahm, abgesetzt. Doch mit dem Privileg von 1601, das sie gern in Anspruch nahmen, gehörten sie dazu. Als Nonkonformisten hatten sie sich von den Zwängen der Ständeordnung befreit. Mit der Inanspruchnahme des Privilegs, das ihnen Schutz und Sicherheit gewährte, haben sie sich allerdings in Abhängigkeit von der Obrigkeit begeben, die diese Ordnung repräsentierte. Sie haben sich gebunden. Mehr noch: Um frei sein zu können, mußten sie sich binden. Das war der Stachel im Fleisch, mit dem sie lebten. Das war der Widerspruch ihrer Existenz. Dieser Widerspruch stellt sich nicht nur hin und wieder ein, sondern ist stets präsent. Er durchzieht die Frömmigkeit der Mennoniten, begründet ihren Reichtum und stürzt sie von einer Ratlosigkeit in die andere. Mit dem Begriff der Ratlosigkeit, werden manche meinen, fällt ein zu dunkler Schatten auf die imposanten Leistungen der Mennoniten. Doch so ist dieser Begriff nicht gemeint. Ratlos zu sein, ist der Ausdruck einer Frömmigkeit, die sich Gott anvertraut und bei ihm Rat sucht. Nicht ratlos zu sein, stünde im Widerspruch zum Gottesdienst, den die Mennoniten sehr ernst nahmen. „Fromm“, „reich“ und „ratlos“ sind miteinander verwachsen und bilden die Teile, aus denen sich der mennonitische Nonkonformismus zusammensetzt. Davon ist nun nacheinander die Rede.

Die Mennoniten waren fromm

Über Gerrit Roosen, Fabrikant, Reeder und Prediger der Mennonitengemeinde (1612–1711), schrieb sein Biograph Berend Carl Roosen im 19. Jahrhundert: „So war auch sein Glaube und Hoffnung und Liebe bei ihm christlich-praktisch, d. i. demüthig, lebendig, thätig, aber nicht werkheilig: kräftig sein ganzes Wesen durchdringend, aber einfach, biblisch, ohne alle Überschwänglichkeit.“ Gerrit Roosen war ein Vorbild für seine Gemeindeglieder. In dieser Formulierung war er auch ein Prototyp für viele Generationen nach ihm: eben der „Vater der Gemeinde“. Er verfügte über keine akademische Ausbildung, aber als Laie war er über die theologischen Auseinandersetzungen seiner Tage erstaunlich gut unterrichtet. Die Mennoniten richteten ihre Religiosität weniger auf die christliche Lehre als vielmehr auf die Praxis aus, weniger auf die Rechtfertigung durch den Glauben allein als vielmehr auf die Heiligung des Lebens. Das war eine deutliche Alternative zum offiziellen Kirchenwesen der Zeit: „Absonderung von der Welt“ und Bemühen um eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln“. Die Mennoniten rückten eng zusammen, der eine war für das seelische Wohl des anderen verantwortlich. Nicht das Gegenüber von Geistlichen und Laien, sondern das Miteinander der Laien prägte das Gesicht der Gemeinde. Die lutherische Geistlichkeit allerdings, die streng über die Rechtgläubigkeit an der Elbe wachte, fühlte sich herausgefordert von Scheinheiligkeit, Verstellung und teuflischer Hintergründigkeit. Der alte Ketzertopos hatte sich auch in Hamburg festgesetzt und in Verbindung mit der Erinnerung an die blutrünstige Herrschaft der sogenannten Wiedertäufer zu Münster, die als Trauma auf allen Ständen im Reich lastete, eine dauerhafte publizistische Wirkung entfaltet. Gerrit Roosen setzte sich zwar mit einer ausführlichen Apologie, die er *Unschuld und Gegenbericht* nannte und 1702 veröffentlichte, zur Wehr. Er tat es nach bestem Wissen und Gewissen. Er hatte das münsterische Erbe der Taufgesinnten aber verharmlost. Die Hüter der Orthodoxie nahmen ihm solche Erklärungen ohnehin nicht ab. Ein Wiedertäufer war und ist ein Ketzer, behaupteten sie, und verstößt gegen kaiserliches Recht – schlimm genug, daß sich die weltliche Obrigkeit in Altona darüber hinwegsetzte und der Rat Hamburgs sich von der Wirtschaftskraft der Zugewanderten blenden ließ und ihnen gestattete, beruflich Fuß zu fassen.

Mennoniten gab es in Hamburg schon vor 1601, vielleicht sogar eher als in Altona, folgenreich aber für die gesamte Region an der Elbe war das Privileg, das Graf Ernst von Schauenburg, Herr über die Grafschaft Holstein, den Mennoniten 1601 gewährte und das die dänischen Könige, nachdem die Herrschaft Holsteins 1640 auf sie übergegangen war, mehrmals erneuerten.

Den Mennoniten wurde gegen die Zahlung eines Schutzgeldes das „*Exercitium religionis*“ gewährt. Sie sollten sich zwar zurückhalten und Konflikte mit der lutherischen Kirche vermeiden, durften aber ihre eigenen Gottesdienste in privaten Zusammenkünften, ab 1622 öffentlich feiern und später sogar eine eigene Kirche auf der *Großen Freiheit* bauen, darüber hinaus vor allem aber ihren Geschäften in aller Ruhe nachgehen. Es ist verständlich, daß die lutherische Geistlichkeit auch in Hamburg eine ähnliche Entwicklung befürchtete und alles daran setzte, das *Exercitium religionis* der Mennoniten in der großen Hafenstadt zu verhindern. So waren es nicht die Mennoniten, sondern eigentlich die Lutheraner, die dafür sorgten, daß die Frage der Religion nicht zur Ruhe kam. Die Mennoniten mußten sich verteidigen und erklären, und sie wurden sich erst im Laufe der Zeit klar darüber, wie besonders eigentlich die „Religion“ war, die sie aus den Niederlanden mitgebracht hatten, und wie wichtig es für sie war, sie von Woche zu Woche zu pflegen. Dabei haben die niederländischen Glaubensgenossen ihnen geholfen. Es bestanden enge Beziehungen zwischen Altona und Amsterdam, Kanzeltausch, Aushilfe beim Predigernachwuchs, Transfer von Büchern und Bekenntnissen, zumal in Altona das Holländische bis 1839 die Gottesdienstsprache war. Doch ohne die lutherische Strenge wäre die nonkonformistische Religiosität der Mennoniten vielleicht verebbt, wie es im späten 18. Jahrhundert in den Niederlanden teilweise geschehen war, wo die verschiedenen Konfessionen freundlicher miteinander umgegangen waren.

Einige Mennoniten wurden reich

Aus kleinen Gewerbetreibenden, aus Produzenten von Backwaren, Mehl und Grütze, Strümpfen, Schießpulver, aus Händlern in Luxusgütern wurden Herren über prosperierende Handelskontore, Schiffe und Landhäuser in den Elbvororten im Westen Hamburgs, über Häuser an der Esplanade, am Jungfernstieg, am Neuen Wall, auf dem Alsterglaciis, an den Vorsetzen, in der Michaelisstraße und der Palmaille: die Kramers, Roosens, de Vliegiers, van der Smissens, Linnichs, um nur einige zu nennen. Besonders intensiv waren die Mennoniten vorübergehend an dem gewinnträchtigen Walfang vor Grönland beteiligt. Sie verfügten über die meisten Schiffe unter den Hamburger Reedern und konnten sich schnell und mühelos wieder auf die Handelsschifffahrt einstellen, als die Walfanggründe erschöpft waren. Ihren Erfolg verdankten sie den engen Handelsbeziehungen mit ihren niederländischen Glaubensgenossen, die den Walfang und die Verarbeitung der Wale zu einem neuen Erwerbszweig entwickelt hatten, der viel abwarf. In den Jahren vor 1675 legten die Hamburger und Altonaer Mennoniten fünf Prozent des Er-

löses einer Fangsaison für den Bau eines neuen Gotteshauses zusammen und errichteten eine eigene Holzkirche an der *Großen Freiheit*. Sie stand bis zum Schwedenbrand 1711 und wurde 1717 durch eine Steinkirche ersetzt, die erst 1943 den Bomben zum Opfer fiel. Die Mennoniten waren aber schon 1915 dem sich ausbreitenden Rotlichtmilieu auf St. Pauli gewichen und hatten über finanzielle Mittel verfügt, im Ersten Weltkrieg eine neue Kirche am Alsenplatz in Altona zu bauen.

Die Ansiedlung der Mennoniten in Altona ging wohl auf eine Initiative des in Hamburg lebenden François Noé zurück, eines Mennoniten aus Antwerpen, der mit einigen anderen Glaubensgenossen schon seit einiger Zeit den Hof der Schauenburger mit Luxusgütern belieferte: Samt und Brokat, Tokayer und Lachs. Die Schauenburger waren daran interessiert, die Verwaltung ihres Territoriums zu modernisieren, neue Handelsplätze zu schaffen und die Wirtschaft des Landes effizienter auszubauen. Da boten sich vor allem die niederländischen Glaubensflüchtlinge an, die über Erfahrungen aus dem modernsten Staatswesen Europas verfügten, besonders im Umgang mit Wasser, Schiffbau, Schifffahrt und Handel, auch mit dem Textilgewerbe. Ursprünglich wollten die Schauenburger dem Hamburger Hafen, bildlich gesprochen, das Wasser abgraben. Das ist nicht gelungen, doch gelungen ist einigen Mennonitenfamilien, zu wirtschaftlichem Erfolg und zu großem Reichtum aufzusteigen, ein Reichtum, dessen Glanz auf die ganze Gemeinde fiel, obwohl es auch hier weniger Bemittelte gab, um die sich die Diakone kümmerten. Nicht zu unterschätzen ist auch die Wirtschaftskraft mittlerer Handwerksbetriebe in der Textilherstellung und Verarbeitung von Leder. Viel ist über diese Handwerker nicht bekannt. Die Grundlage für den Erfolg war insgesamt mit dem Privileg von 1601 gelegt worden, das den Mennoniten nicht nur das *Exercitium religionis* erlaubte, sondern vor allem und zuerst das Recht einräumte, Grundeigentum zu erwerben, Häuser zu bauen und sich außerhalb der Zünfte beruflich zu betätigen. Um den wirtschaftlichen Aspekt ging es den weltlichen Obrigkeiten allein. Dieses Privileg war ein Wirtschaftsprivileg in einem Dorf an der Elbe. Mehr war Altona damals nicht. Das Stadtrecht wurde ihm erst 1664 verliehen. Noé und seine mennonitischen Partner erhielten ein Gebiet auf St. Pauli zugewiesen, das sie mit Wohnraum und Betriebsstätten ausbauen und bevölkern („peublieren“) sollten. Ein neues Lebens- und Wirtschaftsgebiet war an der *Großen und Kleinen Freiheit* für Glaubensflüchtlinge entstanden. Mit der Bestätigung des früheren Privilegs im Jahr 1622 entwickelte sich die vorher nur lose geknüpfte Zusammenkunft von Mennoniten niederländischer, niederrheinischer und holsteinischer Herkunft zu einer festeren Gottesdienstgemeinde.

Das Altonaer Privileg blieb auch in Hamburg nicht ohne Wirkung. Der Rat nahm 1639 vierzehn Mennonitenfamilien in den Fremdenkontrakt auf, der vorher bereits mit niederländischen Emigranten, vor allem Calvinisten, geschlossen worden war, unter denen sich auch schon einige Mennoniten aus den Niederlanden befanden. Gegen ein Schutzgeld durften diese Mennoniten in Hamburg wohnen und ihren Geschäften nachgehen, ihre Gottesdienste aber durften sie hier nicht feiern, auch wurde ihnen das Recht vorenthalten, öffentliche Ämter zu bekleiden. Sie waren Bürger minderen Rechts. Der lutherischen Geistlichkeit waren sie trotzdem ein Dorn im Auge, wirtschaftlich gesehen schienen sie aber für den Rat und die Hansestadt unentbehrlich zu sein, zu wichtig waren ihre Kenntnisse und Verbindungen im Handel mit den Niederlanden und der iberischen Halbinsel, mit England, Frankreich und Rußland (Archangelsk). Wichtig war jetzt auch, daß es zu einem regen Austausch der Mennoniten zwischen Hamburg und Altona kommen konnte, der sie nicht nur zu einer engen konfessionellen Gemeinschaft zusammenwachsen ließ, sondern auch wirtschaftlich von Nutzen war. Je nach Lage der Dinge wechselten die Kaufleute ihren Standort, einmal von Altona nach Hamburg, wie Berend Roosen (1705–1788), der mit der Reiherstiegwerft zum größten Schiffbauer und -besitzer in Hamburg wurde, das andere Mal von Hamburg nach Altona, wenn sie sich davon einen wirtschaftlichen Vorteil versprachen. Jan Elias Munster beispielsweise, der sich von Hamburg aus schon um 1680 am Walfang beteiligte, wechselte nach Altona, um gemeinsam mit den Van der Smissens eine große Walfangflotte aufzubauen. Gemeinsamkeit, zumal mit einem Glaubensbruder, macht stark. Gleichzeitig war das eine Gelegenheit, der politisch instabilen Lage in Hamburg, wo es in den 1680er und 1690er Jahren zu Bürgerkämpfen gekommen war, auszuweichen. Die Gottesdienstfrage war gelöst. Dem Einspruch der lutherischen Geistlichkeit war Genüge getan worden, und das wirtschaftliche Angebot, das die Mennoniten an die Elbe brachten, konnte genutzt werden. Die Hamburger Mennoniten wanderten nun Sonntag um Sonntag ins Gotteshaus an der Großen Freiheit in Altona, wenn sie nicht gar aus ihren Landhäusern am Elbufer angefahren kamen. Gelegentlich strömten auch Nichtmennoniten herbei, sobald wortgewaltige Prediger die Aufmerksamkeit auf geistliche Erneuerungen unter den Mennoniten lenkten. Dann reagierte die lutherische Geistlichkeit mit Streitschriften wider das Predigtlaufen nach Altona und beschwerte sich darüber beim Rat. Doch für die weltlichen Obrigkeiten, um es noch einmal zu sagen, war das *Exercitium religionis* eine Nebensache, so daß die lutherischen Beschwerden wenig ausrichteten. Nicht einmal zu avantgardistischen Anwälten für religiöse Toleranz in Europa wollten die

Obrigkeiten werden. Es ging ihnen nicht um religiöse Toleranz, sondern um ökonomischen Nutzen. Sie begannen allerdings recht deutlich zwischen Religion und Wirtschaft zu trennen und daraus ihre Vorteile zu ziehen. Im Grunde taten das die Mennoniten auch.

Ohne Rücksicht auf die Friedfertigkeit, die sie von den Täufern ererbt hatten, verdienten bedeutende Familien, bevor sie an die Elbe kamen, ihren Lebensunterhalt mit dem Herstellen von Schießpulver in eigenen Mühlen. Einige betrieben dieses Gewerbe auch an der Elbe weiter – vor allem einige Angehörige der Roosenfamilie und andere Mitglieder der Gemeinde. Nach Abnehmern des Pulvers brauchten sie nicht zu suchen, zumal nicht im Dreißigjährigen Krieg und während der revolutionären Wirren in England. In Hamburg blühte das nordeuropäische Waffengeschäft, und daran waren die Mennoniten, ohne daß ihnen Skrupel gekommen wären, beteiligt. Für sie war das Herstellen und der Handel mit Schießpulver eine ganz normale Art, den Lebensunterhalt zu verdienen. Michael D. Driedger hat in einem Aufsatz über *Kanonen, Schießpulver und Wehrpflicht* (1995) bei dieser Gelegenheit von einem verarmten Handwerker, einem David Roosen berichtet, der aus der Armenkasse der Gemeinde unterstützt wurde, um sich ein Trockenhaus für seine Schießpulvermühle bauen zu können. Zahlreiche Reeder setzten sich auch über das Prinzip der Wehrlosigkeit hinweg, als es galt, die Schiffe mit Kanonen auszurüsten, um Blockaden und Plünderungen auf der Elbe und auf See entgegenzuwirken und das ihnen anvertraute Speditionsgut zu schützen. Über die Kanonen an Bord wurde zwar gelegentlich in der Gemeinde diskutiert, einige Reeder wurden auch ermahnt, nicht gegen den Grundsatz der Wehrlosigkeit zu verstoßen, doch letztlich blieben bei vielen die religiösen Skrupel auf der Strecke. Auf ihre Weise begannen auch vor allem die van der Smisens das täuferisch-mennonitische Prinzip zu durchbrechen, keine öffentlichen Ämter zu bekleiden. Es waren zwar nicht Regierungsämter, die sie anstrebten, wohl aber, wie Hinrich I van der Smisen, den Vorsitz in der Kommission, die für den Wiederaufbau Altonas nach dem großen Brand sorgte und die Errichtung der Palmallee, einer Prachtallee, mit den Gebäuden und Anlagen der Familie am Elbhang verband und ihren Wiederaufbau sicherte. Sein Sohn Gysbert van der Smisen engagierte sich in Planungsämtern für den großzügigen, wenn auch nicht gelungenen Ausbau des Altonaer Hafens. Berend I Roosen war eine graue Eminenz, die in Wirtschaftsfragen auch von Mitgliedern des Hamburger Rats konsultiert wurde. Insgesamt begann das Engagement in der Wirtschaft das ererbte Ethos der Gemeinde auszuhöhlen.

Schließlich waren die Mennoniten ratlos

Im Konflikt zwischen Gemeindeprinzip und Wirtschaftszwang fanden sie keinen Weg, wirklich überzeugend zwischen ihrem religiösen Erbe und den Forderungen des Tages zu vermitteln. Sie wählten in der Regel pragmatische Lösungen, gelegentlich auch Lösungen voller Hinterlist: Sie heuerten beispielsweise nichtmennonitische Konvoi-Schiffe mit schwerem Geschütz an, um die mennonitischen Schiffe zu beschützen. Andere installierten Kanonen auf ihren Schiffen, ließen diese aber nur von nicht-mennonitischen Matrosen an Bord bedienen. Einige setzten sich über das Gebot der Wehrlosigkeit mehr oder weniger verschämt hinweg. Wirtschaftseliten sind selten ratlos. Theologisch jedoch war das, wertneutral festgestellt, alles andere als überzeugend.

Ratlosigkeit stellte sich auch ein, als es galt, mit den Spaltungen in der Gemeinde fertig zu werden, die das Gemeindeleben von Zeit zu Zeit erschütterten. Die Mennonitengeschichte an der Elbe begann mit Richtungsstreitigkeiten, die aus den Niederlanden importiert worden waren. Von den unterschiedlichen Richtungen der niederländischen Täufer, den Friesen, Hochdeutschen und Flamen überlebten schließlich nur die Flamen, die den schweren Verfolgungen in den südlichen Teilen der Niederlande entkommen waren. Unter ihnen gab es Glaubensgenossen, denen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allerdings eine angebliche Laxheit in der Befolgung der Gemeindeordnung ernste Sorgen bereitete und die zu einer strengen Observanz der Abendmahlspraxis und der Taufe zurückkehren wollten. Das Abendmahl sollte als Gedächtnisfeier, die an den Opfertod Jesu Christi erinnerte, tatsächlich nur am Abend gefeiert werden, außerdem sollte ihr die Fußwaschung vorausgehen, wie sie von Jesus an den Jüngern vorgenommen worden war, gereicht werden sollte ungesäuertes Brot; und die Taufe sollte nur, wie Johannes der Täufer mit der Taufe Jesu am Jordan demonstriert hatte, als Untertauchtaufe vollzogen werden. Aus diesem Grund wurden die Abweichler anzüglicherweise „Dompelaars“ genannt. Den eigenen Argumenten, die gegen diese Neuerungen ausgesprochen wurden, hatten die Flamen offensichtlich nicht viel Überzeugungskraft zugetraut, Gerrit Roosens Mutter, die das Versammlungshaus, das ihr einst gehörte, inzwischen auf die Gemeinde überschrieben hatte, kaufte das Gebäude nämlich kurz entschlossen wieder zurück, um ihrer Familie die Kontrolle über seine Nutzung zu sichern und die Aktivitäten der Dompelaars einzuschränken. So war es gelungen, die Abweichler nicht nur um ihre Predigtstätte zu bringen, sondern vorübergehend zugleich um den obrigkeitlichen Schutz. Das Privileg galt nämlich der Flaminge Gemeinde an der Großen Freiheit und nicht Gruppen, die sich

von ihr abspalten würden. (1670 erhielten die Dompelaars eigene Privilegien.) Man wollte die Einheit der Gemeinde erhalten, riskierte aber Spaltung und Trennung. Der Reichtum konnte als probates Druckmittel genutzt werden: eine Entscheidung, die eher auf Ratlosigkeit als auf Souveränität im Umgang mit Minderheiten in den eigenen Reihen schließen läßt. Die Dompelaars trennten sich (1650), hier wie anderswo. Mit Jacob Denner (1659 bis 1746) war der alten Gemeinde ein charismatischer Prediger verlorengegangen, der mit starker Anziehungskraft auf St. Pauli gewirkt hatte – ein Helmut Thielicke avant la lettre. Selbst Angehörige des holsteinischen und dänischen Adels saßen gelegentlich unter seiner Kanzel. Denner war kein hartnäckiger Fundamentalist, sondern ein in manchem streng am Buchstaben der Heiligen Schrift orientierter Traditionalist, der den mennonitischen Glauben mit frühpietistischer Radikalfrömmigkeit, einem besonderen Spiritualismus, verband. Nach dem Tod dieses Predigers löste sich die Dompelaars-Gemeinde, die 1708 eine eigene kleine Kirche aus gespendeten Mitteln eines Kirchenratsmitglieds der flämischen Gemeinde erworben hatte, bald wieder auf. So verquer ging es unter den Mennoniten gelegentlich zu. Kurz vor dem Ende der Dompelaars-Gemeinde konnte Denner noch die Kirche mit Hilfe einer Kollekte seiner Anhänger selbst käuflich erwerben, um sich seine eigene Predigtstätte in den Auseinandersetzungswirren um die Auflösung der Gemeinde wenigstens für eine Weile zu erhalten.

Ebensowenig souverän reagierten die Mennoniten auch auf Strömungen, die von außen her auf sie eindrangen: auf die Quäker, den Pietismus und den sogenannten Rationalismus. Unwirsch ging Gerrit Roosen mit den *Quäkern* um, die an die Elbe gekommen waren und für ihre spiritualistisch-verinnerlichte Frömmigkeit warben. In einer Streitschrift, die 1660 in Amsterdam erschien, versuchte er, die Anschauungen der Quäker mit biblischen Argumenten zu widerlegen und ihren Anspruch zurückzuweisen, alle kirchlichen Organisationsformen, ja, die Veräußerlichung der christlichen Religion überhaupt aufzulösen. Vielleicht war Roosens Reaktion so heftig, weil eine kleine Gruppe seiner Gemeinde mit dem Prediger Baerent Roelofs 1659 zu den Quäkern übergelaufen und dabei war, die Mennoniten öffentlich in Mißkredit zu bringen – sowohl gegenüber der lutherischen Geistlichkeit als auch den weltlichen Obrigkeiten, die kein Verständnis für das antiinstitutionelle, angeblich wiedertäuferisch-aufrührerische Wirken der englischen Quäker aufbrachten. Roosen hatte sich eindeutig auf die Seite der lutherischen Polemik gestellt, die den Rat gegen die Engländer eingenommen hatte. Ob Roosen sich mit seiner antiquäkerischen Polemik in seiner Gemeinde wirklich durchgesetzt hatte, müßte noch einmal überprüft werden. Die vielfältigen

Handelsbeziehungen, Korrespondenzen und Besuche, die zahlreiche Mennoniten, besonders Angehörige der Familie van-der-Smissen, aber auch andere, mit England verbanden, könnten einen anderen Eindruck nahelegen. Freundlicher als in Hamburg wurden die Quäker in Krefeld aufgenommen. Sie verursachten zwar Unruhe in der Gemeinde, wurden aber nicht grundsätzlich abgewiesen. Hier wurden vielmehr die Voraussetzungen dafür gelegt, daß sich einige Krefelder Mennoniten mit Quäkern im pennsylvanischen Germantown, das sie gemeinsam 1683 gegründet hatten, als erste gegen die Sklaven aussprachen und zu Pionieren der Menschenrechte wurden, während sich die Roosen-Reederei noch um 1800 mit der *Witte Voss* vermutlich am Sklavenhandel beteiligte. Das Verhältnis zu den Quäkern blieb, nicht nur in Hamburg und Altona, sondern unter den deutschen Mennoniten insgesamt ungeklärt. Auch hier herrschte Ratlosigkeit.

Nicht nur die Einstellung zu den Quäkern war in Altona ambivalent, sondern auch zum Pietismus, der den Erlebnischarakter der christlichen Frömmigkeit betonte und die konfessionellen Verhärtungen der lutherischen Rechtgläubigkeit aufzuweichen und ebenfalls die Mennoniten zu beeinflussen versuchte. Obwohl Gerrit Roosen mit seinem *Christlichen Gemüts-gespräch* (1702) eine ähnliche Tendenz verfolgte, stand sein Ausdruck christlicher Frömmigkeit dem traditionellen Konfessionalismus jedoch näher als der pietistischen Erweckungsreligiosität. Einige Familien, wie die van der Smissen, standen der pietistischen Frömmigkeitsbewegung jedoch näher und haben sich später im pietistischen, überkonfessionellen Milieu so sehr engagiert, daß ihr mennonitisches Herkunftsprofil nur noch schwer zu erkennen war. Interessant ist, wie die Nähe zum Pietismus mit der Anhänglichkeit an das dänische Königshaus verbunden wurde, wo diese Frömmigkeit ebenso Eingang gefunden hatte. Besonders intensiv war die religiöse Verbundenheit zwischen Gysbert van der Smissen und Hartwig Ernst Graf von Bernstorff, dem Minister des Königs. Die pietistische Frömmigkeit hat in der Gemeinde zwar nicht grundsätzlich Fuß gefaßt, ist aber nicht ohne Einfluß gewesen. Eine klare Entscheidung der Gemeinde hätte wohl den Verlust der weitverzweigten van-der-Smissen-Familie riskiert. Hier half die an den Tag gelegte Ratlosigkeit, die Einheit der Gemeinde zu wahren.

Schnell sprang dagegen der Glaubenskrieg, der zwischen den *Sonnisten* und *Lammisten*, den traditionellen und den rationalistisch-fortschrittlichen Taufgesinnten in Amsterdam, ausgefochten wurde, an die Elbe über. Die Sonnistens waren diejenigen Mennoniten, die sich im Hause „zur Sonne“ trafen. Das waren die Konservativen. Die Fortschrittlichen blieben im Hause „zum Lamm“. Der sogenannte Lämmerkrieg weitete sich bis nach Altona aus. Ar-



Altona um 1730

Radierung von Balthasar G. Probst, Altonaer Museum

Abb. aus Matthias H. Rauert, Annelie Kumpers-Greve, Van der Smitten. Eine menno-
nitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins.

Texte und Dokumente, Hamburg 1992, S. 243



1. Ficus verna
2. Urtica dioica
3. Alnus incana
4. Betula pubescens
5. Salix caprea
6. Populus alba
7. Prunus spinosa
8. Malus domestica
9. Cydonia oblonga
10. Pirus domestica
11. Malus domestica
12. Cydonia oblonga
13. Pirus domestica
14. Malus domestica
15. Cydonia oblonga
16. Pirus domestica
17. Malus domestica
18. Cydonia oblonga
19. Pirus domestica
20. Malus domestica
21. Cydonia oblonga
22. Pirus domestica
23. Malus domestica
24. Cydonia oblonga
25. Pirus domestica
26. Malus domestica
27. Cydonia oblonga
28. Pirus domestica
29. Malus domestica
30. Cydonia oblonga
31. Pirus domestica
32. Malus domestica
33. Cydonia oblonga
34. Pirus domestica
35. Malus domestica
36. Cydonia oblonga
37. Pirus domestica
38. Malus domestica
39. Cydonia oblonga
40. Pirus domestica
41. Malus domestica
42. Cydonia oblonga
43. Pirus domestica
44. Malus domestica
45. Cydonia oblonga
46. Pirus domestica
47. Malus domestica
48. Cydonia oblonga
49. Pirus domestica
50. Malus domestica
51. Cydonia oblonga
52. Pirus domestica
53. Malus domestica
54. Cydonia oblonga
55. Pirus domestica
56. Malus domestica
57. Cydonia oblonga
58. Pirus domestica
59. Malus domestica
60. Cydonia oblonga
61. Pirus domestica
62. Malus domestica
63. Cydonia oblonga
64. Pirus domestica
65. Malus domestica
66. Cydonia oblonga
67. Pirus domestica
68. Malus domestica
69. Cydonia oblonga
70. Pirus domestica
71. Malus domestica
72. Cydonia oblonga
73. Pirus domestica
74. Malus domestica
75. Cydonia oblonga
76. Pirus domestica
77. Malus domestica
78. Cydonia oblonga
79. Pirus domestica
80. Malus domestica
81. Cydonia oblonga
82. Pirus domestica
83. Malus domestica
84. Cydonia oblonga
85. Pirus domestica
86. Malus domestica
87. Cydonia oblonga
88. Pirus domestica
89. Malus domestica
90. Cydonia oblonga
91. Pirus domestica
92. Malus domestica
93. Cydonia oblonga
94. Pirus domestica
95. Malus domestica
96. Cydonia oblonga
97. Pirus domestica
98. Malus domestica
99. Cydonia oblonga
100. Pirus domestica

gumente wurden in Predigten, Versammlungen und Bekenntnissen ausgetauscht. Letztlich aber entschied nicht das theologische Argument, sondern die Angst davor, die Gemeinde könne sich zerstreuen und ihren inneren Zusammenhalt verlieren. Die Modernisten, unter ihnen der berühmte Galenus Abrahamsz, der sich vorübergehend in Altona aufhielt, wurden unverrichteter Dinge wieder in die Niederlande zurückgeschickt. Die Hamburger Mennoniten hatten sich auf die Seite der Amsterdamer Konservativen geschlagen, die sich um das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632 geschart hatten. Das war ein Bekenntnis der Flamen, das Gerrit Roosens Art einer behutsamen Gemeindeführung im Streit der Konfessionen und internen Auseinandersetzungen entsprach: Die theologischen Kontraste waren verwischt. Ein zeitlos gültiger, in biblischer Sprache formulierter Text war als Kompromiß zwischen den Zerstrittenen angeboten worden. Er sollte den Frieden in der flämischen Bruderschaft wiederherstellen. So sehr dieses Bekenntnis die Gemütslage der flämischen Gemeinde an der Elbe zum Ausdruck brachte und aus diesem Grund bereitwillig angenommen wurde, förderte es besonders die Tendenz, religiöse Unterscheidungsmerkmale abzuschleifen und eine stereotyp artikulierte Konfessionspraxis entstehen zu lassen. Die ursprünglichen Unterscheidungsmerkmale büßten ihre Vitalität ein. Auf der Höhe der Zeit waren die Mennoniten mit diesem Bekenntnis nicht mehr. Es war nicht in der Lage, die Gemeindemitglieder mit ihren alltäglichen Problemen am geistlichen Auftrag der Gemeinde zu orientieren. Für die bereits erwähnte Tendenz unter den tonangebenden Familien, zwischen Religion und Wirtschaft zu trennen, war dieses biblisch abgehobene, realitätsschwache Bekenntnis ausgesprochen förderlich. Unter Roosen gehörte die Gemeinde nur informell zur Sozietät der Sonnisten, der offizielle Anschluß erfolgte erst 1706. Die herausgezögerte Aufnahme wird sicherlich ihre Gründe gehabt haben. Vielleicht war der Streit zwischen Sonnisten und Lammisten in Hamburg und Altona doch nicht so klar entschieden worden, wie Roosen und seine Anhänger zu verstehen gaben. Nur so erklärt sich, daß Galenus Abrahams noch später in Altona predigte (1678/80) und der berühmte niederländische, allerdings pietistisch angehauchte Lammistenprediger Johannes Deknatel, der in einer regen Beziehung zur Familie van der Smisen stand, noch im 18. Jahrhundert gelegentlich in Altona predigte und seinen liberalen Einfluß geltend machte. Die theologischen Gegensätze zwischen Sonnisten und Lammisten schwächten sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts ohnehin ab. Vielleicht war die sanfte Rigorosität, mit der Roosen die Gemeinde durch den Lämmerkrieg führte, nicht nur Ausdruck allseits anerkannter Autorität, sondern auch Eingeständnis einer Führungsschwäche angesichts des prinzipiellen Eigensinns prominenter Gemeindeglieder.

Bald kündigte sich auch Ratlosigkeit gegenüber der sogenannten Moderne an, wie sie sich speziell in Hamburg durchzusetzen versuchte. Gerrit Karsdorp jr. (1729–1811), Kaufmann und Prediger der Mennoniten, versuchte für seine eigene geistig-religiöse Orientierung zwischen traditioneller Frömmigkeit und Engagement für die Aufklärung zu vermitteln. Er stützte die konservative Predigtweise in der Gemeinde, füllte seine umfangreiche Bibliothek mit pietistischer Literatur, arbeitete jedoch zugleich sehr intensiv in der *Patriotischen Gesellschaft* in Hamburg mit, jener Gesellschaft, die sich zum Ziel gesetzt hatte, die Grundsätze der Aufklärung auf pragmatische Weise in der Hansestadt durchzusetzen. Ein prominentes Mitglied der Gemeinde, Jan Abraham Willink, war ein frühes Mitglied der *Patriotischen Gesellschaft* 1765, der „Hamburgischen Gesellschaft zur Förderung der Künste und nützlichen Gewerbe“. Karsdorp hat auf der Kanzel nicht aufklärerisch, sondern konventionell oder pietistisch gepredigt, obwohl in seiner Bibliothek, übrigens der umfangreichsten eines Privatmanns in Hamburg, Bücher und Abhandlungen der Aufklärer in großem Umfang gesammelt wurden. Er hat sich auf Neues eingestellt, das Neue war aber nicht Programm für seine Arbeit in der Gemeinde. Der pragmatische Zug der Hamburger Aufklärung und der Akzent, den die Mennoniten auf die religiöse Praxis legten, machte es Karsdorp zwar leicht, mennonitische Existenz und aufklärerische Ambitionen für sein eigenes Selbstverständnis miteinander zu verbinden, er wußte sich aber keinen Rat, damit vor die Gemeinde zu treten.

Ratlosigkeit stellte sich vollends ein, als die Mennoniten im Laufe des 19. Jahrhunderts nach der französischen Besetzung (1811–1814) und mit der neuen Verfassung Hamburgs (1860) in den Genuß der vollen Bürgerrechte gekommen waren, wie der jüdische Bevölkerungsteil auch. Wonach sie jahrhundertlang gestrebt hatten, nämlich mit ihrer konfessionellen Besonderheit ganz und gar in die Gesellschaft an der Elbe integriert zu werden, war ihnen nun beschert worden. Doch verband sich dieses „Geschenk“ mit der wirtschaftlichen Krise, in die auch die Mennoniten geraten waren. Die Roosens hatten sich nicht auf die Modernisierung im Schiffbau und nicht auf einen Rückgang der Nachfrage nach neuen Schiffen eingestellt. Sie mußten die im 18. Jahrhundert florierende, größte Hamburger Werft, die Reiherstiegwerft, 1849 an Johann Cesar Godefroy & Sohn verkaufen. Die allgemeine Handels- und Wirtschaftskrise im nordwestlichen Teil Europas wirkte sich auch auf die mennonitischen Unternehmen aus. Das Handelshaus der Familie van der Smissen mußte Konkurs anmelden. In Bedrängnis geratene Mennonitenfamilien suchten sich Partner in der nichtmennonitischen Kaufmannschaft. Der Zwang zur Binnenheirat wurde gelockert, und die einge-

gangenen Mischehen sorgten je länger je mehr dafür, daß die festen Gemeindebände sich lösten und die Zahl der Mitglieder schrumpfte. Die gesellschaftliche Integration war erreicht, und doch schlug gerade das Erreichte zum Nachteil der Gemeinde aus. Wie sollte die Gemeinde damit umgehen, und wie sollte es weitergehen? Sie war ratlos.

Wohl eher Ratlosigkeit als pragmatisch orientierte Zuversicht griff um sich, als der Mitgliederschwund in der Weimarer Zeit und im Dritten Reich schließlich ein katastrophales Ausmaß angenommen hatte. Zumindest im Gottesdienst war die Gemeinde kaum noch präsent. Ein klares Wort zur politischen Situation und zum schleichenden Verfall der Gemeinde wurde nicht gefunden. Vielleicht war es ihr ständestaatlicher, von Privilegien geschmeichelter Anachronismus, der die Mennoniten in Ratlosigkeit versinken und nicht erkennen ließ, daß die nationalsozialistische Erhebung ihren religiösen Niedergang besiegelte. Doch gelegentlich zeigt sich ein Ausweg in tiefster Not. Auf einmal füllte sich die Kirche nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder: mit mennonitischen Flüchtlingen aus West- und Ostpreußen, mit Mehlsäcken, Fleischkonserven, Kleidungsstücken und Decken, die nordamerikanische Glaubensgeschwister „In the name of Christ“ nach Deutschland geschickt hatten. Nur wenige Mennoniten aus den alten Familien waren übriggeblieben, in ihre Kirche und in die Gemeinderäume zogen die Flüchtlinge aus dem Osten ein. Das Personal war wie ausgewechselt, zeigte aber hohen Respekt vor der altehrwürdigen Tradition der Hamburger „Honoratioren“. Eines war den Mennoniten einst und den Mennoniten jetzt gemeinsam: Sie waren Flüchtlinge, die einen an Orten, die sich im politischen Neuanfang und wirtschaftlichen Aufschwung befanden, und die anderen zwischen den Trümmern an der Elbe. Als gesellschaftlich Integrierte nahmen die Flüchtlinge aus dem Osten am Wiederaufbau Hamburgs, zu dem Altona seit 1937 gehört, teil. Das wiederum unterschied sie von den Vorfahren an der Elbe. Diese waren noch auf dem Weg zu dieser Integration. Was es heißt, alles aufzugeben und neu anzufangen, fremd zu sein und sich neu einzurichten, war das gemeinsame Schicksal der Mennoniten einst und jetzt.

Konformer Nonkonformismus

Fromm, reich und ratlos: das habe ich zu erklären versucht. Jetzt muß noch der *Nonkonformismus* erläutert werden. Nonkonform in der frühen Neuzeit heißt, sich den Konventionen, Regeln, Gesetzen, Ordnungen, Werten und Normen der offiziell eingeführten christlichen Konfession zu entziehen oder zu widersetzen. Genau das haben die Täufer mit der Glaubenstaufe, der Meidung der offiziellen Gottesdienste, der Weigerung, das Schwert zu führen,

den Eid zu leisten und obrigkeitliche Ämter zu übernehmen, getan. Die katholischen und evangelischen Reichsstände sahen in der Glaubenstaufe, wie sie von den Täufern vollzogen wurde, einen Akt, der den abendländischen Grundkonsens des Corpus christianum aufkündigte und den großen Rest der Menschheit außerhalb der täuferischen Gemeinden zu einer heidnischen Gesellschaft erklärte. Gegen diese Anmaßung, wie man meinte, wurde auf dem Zweiten Reichstag zu Speyer 1529 das Wiedertäufermandat erlassen, das Lehre und Praxis der Glaubenstaufe unter Todesstrafe stellte – also umgekehrt: Wer mit der Glaubenstaufe gegen die Normen des Corpus christianum verstieß, handelte wie ein Heide und mußte aus dem christlichen Gemeinwesen verstoßen werden. Für die Altgläubigen war er ein Ketzer, für die Protestanten ein Aufrührer. Die Konsequenz war unerbittlich. „Einige hat man gerecht und gestreckt, so daß die Sonne durch sie hindurchscheinen konnte, einige sind an der Folter zerrissen und gestorben, einige sind zu Asche und Pulver als Ketzer verbrannt worden, einige an Säulen gebraten worden, einige mit glühenden Zangen gerissen, einige in Häusern eingesperrt und alle miteinander verbrannt worden, einige an Bäumen aufgehängt, einige mit dem Schwert hingerichtet, erwürgt und zerhauen worden. Vielen sind Knebel in den Mund gesteckt und die Zunge gebunden worden, damit sie nicht reden und sich verantworten konnten. So sind sie zu Tode geführt worden (...) Wie die Lämmer führte man sie oft haufenweise zur Schlachtbank und ermordete sie nach des Teufels Art und Natur.“

Das war der Erlebnishintergrund, den die Mennoniten an die Elbe mitbrachten. Sie waren aus der Gegend um Lübeck und Oldesloe gekommen, aus Friedrichstadt, Glückstadt und Wandsbek, vom Niederrhein, dem Herzogtum Jülich-Cleve und Köln, und aus den Niederlanden. Die meisten waren Flamen. In den südlichen Niederlanden, in Flandern und Brabant, waren die Verfolgungen besonders hart. Diese Verfolgungen hatten die Zugewanderten allerdings nicht mehr am eigenen Leibe erlebt, die Zeiten waren für sie günstiger geworden, dennoch waren sie eine vom Martyrium gezeichnete Schicksalsgemeinschaft. Ihre Lebenssituation war alles andere als sicher, und das war der Grund, warum sie an die Elbe kamen: Hier wurden ihnen sicherere Verhältnisse in Aussicht gestellt. Hier konnten sie zu einer Gemeinschaft zusammenwachsen, die das Martyrium nicht mehr erdulden mußte, es aber in ihrem Gedächtnis bewahrte. Der *Martyrerspiegel* (1660/1685) des Tileman van Braght wurde auch in Altona gelesen, ein Erinnerungsbuch an Folter und Qual, grausame Hinrichtungen und Standfestigkeit. Die Gemeindemitglieder wurden jetzt aus den eigenen Reihen, ja, aus einem ethnischen Gemeindeverband rekrutiert. Unter den Angehörigen der lutherischen

Kirche zu missionieren, war ihnen untersagt. Mit der Taufe war nicht die freie Entscheidung verbunden, sondern die Erwartung, die von der Gemeinde an die Jugendlichen herangetragen worden war, sich in einem bestimmten Alter taufen zu lassen. Der Zwangscharakter der Säuglingstaufe lag darin, daß für die Kinder von den Eltern entschieden wurde, sie gleich nach der Geburt zu taufen, bei den Mennoniten darin, daß die Taufe der Kleinkinder von den Eltern aufgeschoben wurde. Der erzwungene Verzicht, „Proselyten machen“ zu dürfen, führte zu einer Gemeinschaft, die sich aus ihrem eigenen Mitgliederbestand erhielt und den täuferischen Anspruch aufgab, die Gemeinde auf das Prinzip der Freiwilligkeit der Gläubigen zu gründen. Hier zeigt sich, daß die Mennoniten genötigt waren, ihr Gemeindeverständnis zu verändern, um beieinander bleiben zu können. Im Grunde bedeutet das keine Abkehr von ihren täuferischen Vorfahren, wie gelegentlich harsch geurteilt wurde, sondern die Möglichkeit, dem Nonkonformismus der Täufer, so gut es unter veränderten Bedingungen ging, eine neue Gestalt zu verleihen. Die Täufer waren Täufer, und die Mennoniten waren Mennoniten. Die einen dürfen nicht zum Maßstab für die anderen werden. In diesem Sinne hat Michael D. Driedger die Geschichte der Mennoniten an der Elbe neu geschrieben: *Zuflucht und Koexistenz* (2001), wissenschaftlicher ist dieses Argument in seiner Dissertation *Obedient Heretics*, die ebenfalls in diesem Jahr erscheinen wird, entwickelt worden. Die Mennoniten waren nicht von den Täufern abgefallen, wie die historisch-theologische Schule um Harold S. Bender und Robert Friedmann meinte, sie waren vielmehr dabei, mit dem religiösen Erbe, das die Täufer ihnen hinterlassen hatten, in veränderten Situationen fertig zu werden.

Dasselbe gilt für die Trennung von Kirche und Staat. Die Täufer hatten entweder auf einen christlichen Herrscher gesetzt, dem sie sich anvertrauen konnten, wie das Täufertum in Münster, auf andere Weise auch Menno Simons, oder sie haben eine strikte Trennung zwischen Obrigkeit und Gemeinde vollzogen. Die Gemeinden standen innerhalb der „Vollkommenheit Christi“, heißt es im *Schleitheimer Bekenntnis* (1527), der weltliche Herrschaftsbereich außerhalb dieser Vollkommenheit. Schlimmstenfalls wurde für die Täufer deutlich, daß hier Christus herrscht und dort der Antichrist, der unter keinen Umständen eine Gefolgschaft in der wahren Kirche finden dürfe. Die Täufer wollten sich von der weltlichen Obrigkeit nicht abhängig machen. Diese Trennung war ein radikaler Bruch mit der traditionellen Ständeordnung bzw. dem Corpus christianum. Anders war es an der Elbe im 17. Jahrhundert. Die Mennoniten machten sich von einem Privileg, von einem Gnadeneweis der Obrigkeit also, abhängig. Damit bestätigten sie das Prin-

zip der Ständeordnung. Sie gingen mit den Vorstellungen der Obrigkeit konform, das heißt auch, sie vermieden alles, was die Obrigkeit hätte stören oder gegen sie aufbringen können. So haben sie den Nonkonformismus der Täufer verändert. Aus einem Kontrast wurde Einvernehmen. Michael D. Driedger sprach von „conforming nonconformity“. Dieser paradoxe Begriff trifft die Sache sehr genau. Die Preisgabe des Nonkonformismus insgesamt wäre ein Abfall vom Täuferum gewesen. Genau betrachtet handelt es sich nur um eine Veränderung, die am täuferischen Erbe, eher unbewußt als bewußt, vorgenommen wurde. Auch „conforming nonconformity“ ist Nonkonformität und nicht Anpassung.

Nicht anders steht es mit der Trennung von Religion und Wirtschaft. Für die Täufer gab es zwischen beiden, wenn sie überhaupt Zeit und Gelegenheit fanden, darüber nachzudenken, einen tiefgründigen Zusammenhang. Am besten wurde er in den Bruderhöfen der Hutterer in Mähren zum Ausdruck gebracht, dort, wo die Brüder alles miteinander teilten, wie die ersten Christen in der Apostelgeschichte. Sie legten zusammen, was sie hatten, und wirtschafteten gemeinsam. Aus der frühchristlichen Gütergemeinschaft entwickelte sich eine Produktionsgemeinschaft. Die wenigsten Täufer konnten sich zu dieser reinen Form des Wirtschaftens aus dem Geist brüderlicher Liebe verstehen, aber das Prinzip gegenseitiger Hilfe wurde weitgehend befolgt, auch später an der Elbe, allerdings hier mit einer bemerkenswerten Begründung: Hilfe wurde nicht so sehr um der Armen willen gewährt, sondern um den Bettel von der Straße zu schaffen und dem Gemeinwesen mit Armen, Witwen und Waisen nicht zur Last zu fallen. Diese Mennoniten folgten nicht der Begründung der frühen Täufer; sie versuchten, sich den Erwartungen der Obrigkeiten anzupassen. Auch beruflich haben die Mennoniten sich wirtschaftlichen Tendenzen verschrieben, an denen die merkantilistische, wirtschaftslenkende Obrigkeitspolitik interessiert war. Und hier kommt es zu einer sonderbaren Verquickung von innovativem Wirtschaften und Nonkonformismus. Ich will das kurz erklären. Der neue Wirtschaftsbereich öffnete sich außerhalb der traditionellen Zunftordnung; und da die Mennoniten als Bürger minderen Rechts nicht in den Zünften arbeiten durften, waren sie die Gruppe, die sich besonders gut eignete, in die sich neu erschließende Wirtschaftswelt einzurücken, zumal sie Verbindungen zu den Niederlanden unterhielten, die jetzt schon Vorreiter für die zukünftige Wirtschaft Europas waren. Auf wirtschaftlichem Gebiet ist es zu einer Verbindung von nonkonformistischer Religiosität und moderner Wirtschaftspraxis gekommen – auch hier abhängig von staatlicher Merkantilpolitik, auch hier haben die Mennoniten dem ererbten Nonkonformismus eine eigene, recht widersprüchliche

Gestalt gegeben, das heißt die bereits erwähnte „konforme Nonkonformität“ ausgebildet. Mit dem Ende dieser Wirtschaftspolitik waren auch die Mennoniten am Ende, zumindest waren sie in eine schwere Krise geraten. Bleiberecht und Fremdenstatus, Nonkonformität und Anpassung: Das war der Widerspruch, in den die Mennoniten geraten waren. Dieser Widerspruch war ihre Rettung und ihr Verhängnis zugleich. Zunächst hat er ihre Frömmigkeit gestärkt. Sie konnten ihrem konfessionellen Eigensinn eine sichtbare Gestalt geben. Dieser Widerspruch hat auch ihre wirtschaftliche Existenz gesichert, ja, zu schwindelerregenden Erfolgen geführt. Die Mennoniten haben sich in die Gunst der weltlichen Obrigkeit begeben und sind dafür belohnt worden. Das ist keine Frage, im Grunde haben sie sich auch selber belohnt. Es ist schon eine enorme Leistung, mit der sie in die Geschichte der Frühen Neuzeit eingegangen sind. Sie haben sich in den Nischen, die ihnen die staatliche Herrschaft bot, vorzüglich eingerichtet und auf diese Weise natürlich auch die ständische Ordnung bestätigt, auf jeden Fall waren sie mit ihr so verwachsen, daß sie sich eine Religiosität woanders als in den bewährten Nischen gar nicht vorstellen konnten. Gerät nun die ständische Ordnung in wirtschaftliche und politische Krisen, beginnt sie zu zerfallen und sich aufzulösen, wird es der Gemeinschaft, die sich mit der Ordnung verbunden hatte, die sie gefördert und erhalten hat, kaum gelingen, demselben Schicksal zu entrinnen. Über die vollen Bürgerrechte, die ihnen schließlich gewährt wurden, einst das Ziel ihrer Sehnsüchte, waren sie gar nicht froh. Sie bekamen zu spüren, daß sie sich ihren konfessionellen Sonderstatus, zum Beispiel als Gemeinschaft, die sich der Wehrlosigkeit verpflichtete und die sich mit der Eidesverweigerung auf Distanz zur weltlichen Obrigkeit hielt, leichter bewahren konnten, wenn sie sich auf ständisch gewährte Privilegien in Nischen ihrer Gesellschaft statt auf demokratisch begründete Rechte aller Bürger beriefen. Die Mennoniten kamen besser mit der Ständeordnung zurecht als mit dem Geist der Demokratie, der sie zwang, grundsätzlich gemeinte Unterscheidungsmerkmale gegenüber anderen Konfessionen aufzugeben und alle Bürgerpflichten zu erfüllen, darunter den Wehrdienst zum Schutz der Stadt und des Staates. Diese Situation setzte ihnen zu und veränderte sie. Berend Carl Roosen schrieb darüber schon 1887 in seiner *Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona*: „Die Abgeschlossenheit, welche die Gemeinde bisher immer noch einigermaßen sich bewahrt hatte, schwindet mehr und mehr, damit aber auch mehr und mehr ihr eigentümlicher Charakter.“ So begannen die Mennoniten, konservativ und antidemokratisch, den Anschluß an die neue Zeit zu verlieren. Was aber geschieht, wenn die privilegierten Nischen bedeutungslos werden und sich

auflösen? Vielleicht beginnen die Mennoniten dann, noch ein letztes Mal zu ahnen, wie riskant es auch unter demokratischen Verhältnissen ist, fromm zu sein, das heißt unter Verhältnissen, die nicht für sie gestaltet werden, wie es jahrhundertlang mit Gunsterweis und Anpassungsdruck geschah, sondern die sie als Bürger demokratisch verfaßter Gemeinwesen selber gestalten und verantworten.

Literaturauswahl

Robert DOLLINGER, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck*, Neumünster 1930

Michael D. DRIEDGER, *Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona*, Bolanden 2001

Michael D. DRIEDGER, *Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit*, in: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995), S. 101–121

Michael D. DRIEDGER, *Sind Mennoniten tatsächlich Wiedertäufer? Der Reichskammergerichtsprozeß Hübner contra Plus 1661–1663*, in: Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden 1997, S. 135–152

Michael D. DRIEDGER, *Gerrit Karsdorp (1729–1811): Mennonitenprediger und Förderer der Aufklärung in Hamburg. Die Bibliothek eines Hamburger Kaufmanns*, in: Mennonitische Geschichtsblätter 56 (1999), S. 35–53

Michael D. DRIEDGER, *Research Note: Preliminary Evidence on European Mennonites and the Slave Trade*, in: Mennonite Quarterly Review LXIV, 2000, S. 479–480

Heinz MÜNTE, *Das Altonaer Handelshaus van der Smissen*, Altona 1932

Wanda OESAU, *Hamburgs Groenlandfahrt auf Walfischfang und Robbenschlag*, Glückstadt und Hamburg 1955

Matthias H. RAUERT und Hajo BRANDENBURG (Hg.), *400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg* (Altonaer Museum in Hamburg / Nordeutsches Landesmuseum), Hamburg 2001

Matthias H. RAUERT und Annelie KÜMPERS-GREVE, *Van der Smissen: eine mennonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins*; Texte und Dokumente, Hamburg 1992

Berend Carl ROOSEN, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde*, Teil 1 und Teil 2, Hamburg 1886–1887

Berend Carl ROOSEN, *Gerhard Roosen*, Hamburg 1854

Ernst W. SCHEPANSKY, *Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 38 (1980), S. 54–73

Joachim WHALEY, *Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg: 1529–1819*, Hamburg 1992

Von neuen Büchern

Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*. Uitgeverij Verloren, Hilversum, und Fryske Akademy, Leeuwarden 2000, 544 S.

Dieses umfangreiche Buch zählt zu den größeren Ereignissen in der Historiographie der täuferisch-mennonitischen Tradition. Es reicht an die großen, von J. G. de Hoop Scheffer, W. J. Kühler und A. F. Mellink verfaßten Darstellungen heran. Zijlstra stützt sich allerdings kritisch auf diese Klassiker, insofern er die Untersuchungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die einschlägigen Publikationen, die er selber vorgelegt hat, einbezieht. So entstand eine Gesamtdarstellung, die für lange Zeit Bestand haben wird.

Die holländische Täufer- bzw. Mennonitengeschichte setzt nach Zijlstra 1531 ein, als Anhänger Melchior Hoffmans anfangen, erwachsene Gläubige in den Niederlanden zu taufen. Sie beginnt nicht mit den Waldensern, nicht mit der *Devotio Moderna*, nicht mit Erasmus von Rotterdam und auch nicht wirklich mit den ersten Glaubenstauen in Zürich 1525. Zijlstra betrachtet das traditionelle Bemühen, die Wurzel des holländischen Täufertums in der mittelalterlichen Frömmigkeit der Niederlande zu suchen, mit Skepsis. Er betont vielmehr die Bedeutsamkeit der melchioritischen Tradition, die mehr Gewicht auf Hoffmans Lehre von der Menschwerdung Jesu Christi legte als auf die Glaubenstaufe. Diese Lehre, die betont, daß Christus auch als Mensch göttlicher Natur gewesen sei und nicht das Fleisch der Jungfrau Maria angenommen habe, verbindet Hoffman mit den Täufern in Münster, mit David Joris, Menno Simons und den Bekenntnissen, die von den meisten Mennoniten des 16. und 17. Jahrhunderts in den Niederlanden unterschrieben wurden. Diese Auffassung stellt allerdings auch ein beachtliches Hindernis für die Kommunikation der Melchioriten mit anderen Zweigen der täuferischen Tradition in Süddeutschland, der Schweiz und in Mähren dar. Als die Waterländer diese Lehre aufzugeben begannen, hatten sie sich selber in eine Minderheitsposition am Rande des niederländischen Mennonitentums manövriert.

Zijlstra distanziert sich selber von der gängigen Annahme, daß die Täufer „weder katholisch noch protestantisch“ gewesen seien. Trotz ihrer Ablehnung der Prädestinationslehre waren sie für ihn definitiv protestantisch, sie

waren ein Produkt des reformatorischen Aufbruchs in Deutschland. Er ist auch geteilter Meinung über die Auffassung, daß die niederländische Reformation in einem lehrmäßig verschwommenen „reformierten Katholizismus“ gründete statt im „Sakramentarismus“, der antisakralen Bewegung in den Niederlanden, wie Hoop de Scheffer meinte. Zijlstra findet das Konzept des „Sakramentarismus“ insofern nützlich, als die frühen Reformationsgedanken in den Niederlanden ebenfalls darauf abzielten, sowohl die Abendmahlslehre der Altgläubigen als auch der Lutheraner zurückzuweisen; andererseits findet er es falsch zu meinen, daß der weitgestreute „Sakramentarismus“ die erste Phase der niederländischen Reformation gewesen und 1531 von einer zweiten täuferischen Phase ersetzt worden sei. Die Täufer blieben mit ihrer Erwachsenentaufe und ihrer Kirchengenossenschaft stets – sogar auf der Höhe ihrer Entwicklung – eine Minderheit unter den niederländischen Sympathisanten der Reformation.

Zijlstra erweist sich da am originellsten, wo er von der Episode des münsterischen Täuferturns 1534–35 handelt. Anders als seine Vorgänger Klaus Deppermann oder A. F. Mellink ist er nicht davon überzeugt, daß die Anziehungskraft der Münsteraner auf die Niederländer sozialgeschichtlich zu erklären sei. Vielmehr sieht er in den Ereignissen, die sich zu Beginn des Jahres 1534 zutrug, eine Welle apokalyptischer Erregung am Werk, die, grob geschätzt, 20 Prozent der Bevölkerung erfaßte. Sie übte keine besondere Anziehungskraft auf das hysterische „Lumpengesindel“ aus, wie Karel Vos einst meinte. Zu allen Zeiten zogen die Täufer oder Mennoniten, wie die Reformierten auch, eine repräsentative Mittelschicht der Bevölkerung an, vor allem Handwerker und Seeleute. Andererseits zeigt Zijlstra keinerlei Sympathie für W. J. Kühlers Auffassung, daß die Niederlande vor, während und nach Münster eine „stille Mehrheit“ friedfertiger Täufer aufwies. Während der Täuferherrschaft in Münster verfügten die Propheten und Publizisten dieses „heiligen Reichs“ über Autorität unter den holländischen Täufern, obwohl die niederländischen Täufer hinsichtlich der Gewaltfrage geteilter Meinung waren. Es gab friedfertige, aber auch aggressiv-militante Täufer – und solche, die eine Selbstverteidigung für gerechtfertigt hielten. Wie Zijlstra darstellt, verlor diese Bewegung nach dem Fall Münsters die meisten ihrer Anhänger. Die aus Münster nach Oldenburg Geflohenen und die Batenburger Terroristen waren nur Splittergruppen, die Anhänger des David Joris, der die Ideen Melchior Hoffmans und Bernhard Rothmanns spiritualisierte, bildeten die größte Gruppierung der niederländischen Melchioriten für die nächsten zehn Jahre, und Obbe Philips wie Menno Simons hatten tatsächlich nur eine sehr kleine Anhängerschar um sich versammelt. Als Obbe Phi-

lips 1540 ausgeschieden war, begann Menno ab ungefähr 1545 eine beachtliche Anhängerschaft auf einer neuen, friedfertigen und biblizistischen Basis um sich zu scharen. Unter neuen Anführern wie Leenhaert Bouwens in den späten fünfziger und sechziger Jahren vermehrten sich die Mennoniten zahlenmäßig, was fast einer zweiten Geburt des niederländischen Täuferturns gleichkam, das nun allerdings sowohl von Gewalttätigkeit als auch vom Spiritualismus gereinigt war. Ungefähr die Hälfte des Buchs wird der Periode nach dem Beginn der innermennonitischen Spaltungen gewidmet, in deren Zuge sich die Waterländer absonderten (1557) und die Friesen und Flamen sich gegenseitig in den Bann legten (1567). Mit dem Streit zwischen Lamisten und Zonisten (1660), der die Vereinigung der meisten nicht-waterländischen Gruppen von 1630 zunichte machte, bringt Zijlstra die Darstellung der mennonitischen Entwicklung mehr oder weniger zum Abschluß. In diesem Teil des Buchs bemüht er sich, die frühere Geschichtsschreibung der niederländischen mennonitischen Historiker zurechtzurücken, die wie W. J. Kühler oder H. W. Meihuizen für die toleranten oder „freisinnigen“ Gestalten Hans de Ries und Galenus Abrahamsz ungebührlich entschieden Partei ergriffen hatten. Zijlstra betont, daß die Waterländer nur 20 oder höchstens 25 Prozent der Täufer oder Mennoniten in den Niederlanden ausmachten. Die klare Mehrheit stellten indes die friesischen und flämischen Gruppen dar, die, abgesehen von ihrem Schisma, keine schweren Differenzen miteinander hatten. Diese Gruppen brachten die Bekenntnisse hervor, die zur Grundlage der Vereinigung von 1630 wurden und deren Reihe von den Zonisten nach 1660 fortgesetzt wurde. Zijlstra sieht in der Annahme, daß die mennonitischen Bekenntnisse des 17. Jahrhunderts keine bindende Autorität gehabt hätten, einen historischen Fehler. Die Waterländer gerieten, wie er weiter ausführt, unter spiritualistischen Einfluß, der dazu neigte, jede Präzision in der Formulierung der Lehraussagen zu zerrütten. Verschärft wurde dieser Prozeß durch die Einflüsse der Sozinianer und Collegianten zur Zeit des Galenus Abrahamsz. Die konservative Mehrheitsposition wird, virtuell, als „richtig“ in ihrer Befürchtung dargestellt, daß die freisinnigen Gruppen den Bestand der niederländischen mennonitischen Tradition bedrohten. Dieser Sachverhalt kann freilich auch anders gesehen werden. Zijlstra betrachtet die Martyrologie des Hans de Ries (1615) als eine „Fälschung“, insofern sie dazu neigte, Bekenntnisse zur melchioritischen Inkarnationslehre, die aus den Reden der Märtyrer geschöpft worden waren, zu eliminieren. Brad Gregory, dessen jüngstes Buch über die Märtyrertraditionen der Reformationszeit zu spät erschien, um von Zijlstra zu Rate gezogen werden zu können, meint, Hans de Ries habe die täuferische Märtyrertradition definiert (was er

gewiß tat), indem er die beiden Kennzeichen eines täuferischen Märtyrers auf Glaubenstaufe und Friedfertigkeit festlegte, im Gegensatz zum *Offer des Heeren*. Dieses Märtyrerbuch hielt an dem Phänomen fest, das Gregory als „microconfessionalism“ bezeichnete, denn es bestand auf den „korrekten“ Auffassungen von Inkarnation und Ehemeidung. – Ob de Ries dafür gelobt werden soll, daß er eine Basis für eine gewissermaßen „ökumenische“ täuferisch-mennonitische Geschichtsschreibung in den kommenden Jahrhunderten schuf, oder ob er getadelt werden soll, weil er das Festhalten der Märtyrer des 16. Jahrhunderts an der mennonitisch-melchioristischen Inkarnationslehre als falsch bewertete, dies zu beurteilen bleibt jedem selbst überlassen.

Auch in anderer Hinsicht läßt Gregorys Buch über vergleichbare Märtyrertemperaturen in der Reformationszeit aufschlußreiche Vergleiche mit Zijlstra zu. Zijlstra, der einige der historischen Quellen genau edierte, nimmt eine kritischere Haltung gegenüber der Verlässlichkeit der Märtyrerberichte ein. Genau betrachtet, schenkt Zijlstra der Märtyrergeschichte des 16. Jahrhunderts nur wenig Beachtung. Das scheint so zu sein, weil er glaubt, daß die niederländische mennonitische Bewegung nicht wegen des Heroismus der Märtyrer überlebte, sondern wegen des hartnäckigen Widerstands der lokalen Behörden, die Gesetze gegen Häresie vor dem niederländischen Aufstand gegen die spanische Krone in Kraft zu setzen, und wegen des mehr oder weniger geschützten Standes der Mennoniten seit 1570. In diesem Punkt überzeugt er sehr, dennoch bringt Gregory einige wichtige Argumente über die Bedeutung der Martyrologien für die Gruppenbildung. Die münsterische Episode scheint es für Täufer und Mennoniten unmöglich gemacht zu haben, als protestantische Märtyrer anerkannt zu werden, und seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts halfen mennonitische Martyrologien den mennonitischen Gruppen, sich eine besondere Identität zu bewahren. So ist die getrennte Existenz von niederländischen Reformierten und Mennoniten, die beide Wert auf Kirchengenossenschaft und Heiligung der Gläubigen legen, teilweise der unterschiedlichen Art und Weise zu verdanken, wie sie ihren Platz in der Reformationsgeschichte sahen.

Besonders verdienstvoll an Zijlstras Buch ist, daß er sich sorgfältig um die soziale Zusammensetzung der niederländischen Mennoniten bemüht, die er ähnlich einschätzt wie Claus-Peter Clasen die Zusammensetzung der schweizerisch-süddeutschen Täufer. Jede Gruppe tendiert dazu, ihren Schwerpunkt im Handwerkertum zu finden, obwohl Zijlstra mehr Kaufleute und Seeleute, Clasen mehr Landwirte registriert. In anderer Hinsicht unterscheiden sich Zijlstras Einsichten von Clasens Ergebnissen. Auch wenn er die zahlen-

mäßige Größe der Bewegung zurückhaltend einschätzt, sieht er sie nicht als ein gesellschaftliches „Randphänomen“ an, wie Clasen es mit dem süddeutschen Täuferum tat. Für den Zeitraum der Duldung von 1570 bis 1670 schätzt er ungefähr 60 000 bis 65 000 Täufer in den Niederlanden. Das sind absolute Zahlen, im Verhältnis zum Wachstum der niederländischen Bevölkerung werden sie aber immer geringer. Zum Verhältnis von Männern und Frauen kann glaubwürdig nachgewiesen werden, daß es in den mennonitischen Gemeinden des 17. Jahrhunderts mehr Frauen als Männer gab; und Zijlstra vermutet, daß dies auch auf das 16. Jahrhundert zutrifft. Damit gelangt er zu einem anderen Ergebnis als Clasen für Süddeutschland. Zijlstra präsentiert ein ganz und gar männlich dominiertes religiöses Leben – ein Ergebnis, das vielleicht noch abgeschwächt werden muß, um der stärkeren Präsenz von Frauen in den mennonitischen gegenüber den lutherischen oder reformierten Martyrologien Rechnung zu tragen. Das ist eine Beobachtung, auf die Brad Gregory und Auke Jelsma hingewiesen haben.

Abschließend bleibt festzustellen, daß noch mehr in diesem Buch steckt, als hier beschrieben werden konnte. Zijlstra scheint skeptisch gegenüber der Suche nach den gesellschaftlichen Ursachen für religiöse Auffassungen zu sein. Er meint, daß die Verknüpfung religiöser Auffassungen mit sozialen Situationen immer von einzelnen auf individuelle Weise in ihrer konkreten Lebensführung vollzogen wurde. Es ist allerdings leichter, eine solche Position im Zusammenhang mit einem Teil der Reformation einzunehmen, wenn man nicht ein solches Phänomen wie den Bauernkrieg zu interpretieren hat. Die Veröffentlichung dieses Buchs zählt zu den größeren Ereignissen in der Erforschung des Täufer- und Mennonitentums. Zu bedauern ist allerdings, daß die niederländische Ausgabe nur wenigen in Deutschland und in den angelsächsischen Ländern wirklich zugänglich sein wird. Es wäre daher zu begrüßen, wenn Mittel und Wege gefunden werden könnten, gute Übersetzungen für einen weiteren Leserkreis zu schaffen.

James M. Stayer

Stadtmuseum Münster, Das Königreich der Täufer, 2 Bde., hrsg. von Barbara Rommé, Münster 2000, 252 S. und 240 S., kart.

Das Täuferreich zu Münster: Alle anderen Ereignisse scheinen dagegen zu verblassen. Wohl weist die Geschichte der Stadt etliche markante Ereignisse auf, wie zum Beispiel den Westfälischen Frieden (1648), aber wie wenig

präsent und populär sind sie doch im Vergleich zu jenem „weltbewegenden“ Geschehen, das sich gut 100 Jahre zuvor abgespielt hatte und bis heute in aller Munde ist. „Kaum jemals in der inzwischen 1200 Jahre alten Geschichte der Stadt Münster schaute die Welt mit so großem Interesse, mit Spannung und Sorge auf die Metropole Westfalens wie in den Jahren 1534/35 zur Zeit des Königreichs der Täufer“ (Bernd Thier, Bd. 2, S. 7).

Kurz und turbulent hatte sich ihre Herrschaft gestaltet, die im Februar 1534 begann und mit der Eroberung der Stadt im Juni 1535 endete. Mit den verbliebenen Täufnern machte man kurzen Prozeß. Die meisten Frauen wurden ausgewiesen, die Männer getötet, Jan van Leiden, Bernd Knipperdollinck und Bernd Krechting im Januar 1536 hingerichtet, ihre Leichen in eisernen Körben befestigt und am Turm der Lambertikirche zur Schau gestellt. Blutig und demonstrativ war damit das aufregende Täuferkapitel der Stadt Münster abgeschlossen worden. In den Gedanken der Menschen endete es nie. Jahrhundertlang geisterte das Schreckgespenst der Münsteraner „Wiedertäufer“ als schlimmes Exempel durch mehr oder weniger gelehrte Köpfe und ihre geistigen Elaborate. Auch Künstler und Literaten fühlten sich von dem einstigen Geschehen angesprochen und inspiriert. Sie bemächtigten sich des Stoffes und schufen je nach Weltbild, Können und persönlicher Intention ihr ganz individuell gestaltetes und beseeltes Täuferreich. Während sie in Phantasien schwelgten, begannen Historiker auf der Grundlage überkommener Quellen nach der Wahrheit zu forschen. Abgeschlossen ist die Suche noch nicht, und sie wird es nie sein. Auch die historische Wahrheit hat ein lebendiges Gesicht.

Wie es um den aktuellen Forschungsstand derzeit bestellt ist, verrät der erste Katalogband, in dem es um „Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster“ geht. Anordnung und inhaltliche Ausrichtung der insgesamt drei Beiträge lassen erkennen, daß nicht eine isolierte Betrachtung, sondern Entwicklungen im Vordergrund stehen, aus denen die Münsteraner Täuferherrschaft erwuchs. Den Ausführungen Wilhelm Ribhegges über „Das Reich Karls V., die Reformation und das Täuferreich zu Münster“ schließen sich Ralf Klötzers profilierte Darstellungen zum Thema „Reformation in Münster“ und „Herrschaft der Täufer“ an. Er hinterfragt unter anderem, ob in Münster der Schrecken ein Herrschaftsmittel und Jan van Leiden tatsächlich ein Gewaltherrscher war (Bd. 1, S. 127). Und wie war es nach der Eroberung um die Täufer bestellt? Auch hier geht es nicht um einen radikalen Schnitt, sondern um Perspektiven: „In Münster war das Täufertum mit der Eroberung am 25. Juni 1535 vernichtet, aber außerhalb der Stadt und vor allem in den Niederlanden hat es – wie in anderen Gebieten des Reiches – in

verschiedenen Formen weitergelebt“ (Bd. 1, S. 130). Immer wieder wird im Text auf einzelne Katalognummern verwiesen. Der Leser kann diesem Hinweis umgehend folgen und den Lesefluß unterbrechen, muß es aber nicht. Beide Bände sind so angelegt, daß sich den jeweiligen Beiträgen ein Katalogteil anschließt, in dem, begleitend zum hinführenden Text, wichtige Exponate, wie etwa handschriftliche und gedruckte Quellen oder zeitgenössische Objekte, abgebildet und dem neuesten Erkenntnisstand entsprechend, von einzelnen Mitarbeitern beschrieben werden.

Der zweite Band ist dann ausschließlich der Rezeptionsgeschichte gewidmet: „Die münsterischen Täufer im Spiegel der Nachwelt“. Zwei, der wiederum insgesamt drei Beiträge stammen aus der Feder Bernd Thiers. Unter der Überschrift „Münster – ‚Die Wiedertäuferstadt‘“ spürt er zunächst einmal dem Umgang mit der eigenen Geschichte nach, der sich im Vergleich zu früheren Zeiten heute objektiver gestaltet. Die historischen Täufer, so das Resümee, „werden weder verdammt, verdrängt noch besonders hervorgehoben. Sie stellen einen – wenn auch wichtigen – Teil der Stadtgeschichte dar“ (S. 20). In dem anderen Beitrag geht es unter dem Motto „gantz warhafftig abkonterfeyt“ um „Die münsterischen Täufer in der bildlichen Darstellung und künstlerischen Auseinandersetzung“, wobei die Palette vom zeitgenössischen Kupferstich über Porträtfliesen des 17. Jahrhunderts bis zur Kohlezeichnung Alfred Hrdlickas aus dem Jahre 2000 reicht. Zwischen Thiers Beiträgen wurde Katja Schupp mit ihren Ausführungen „Zur Rezeption des Täuferreiches von Münster in Geschichtsschreibung, Literatur und darstellender Kunst“ plazierte. Hier stößt der Leser auf „Klassiker“ wie die von Carl Adolf Cornelius herausgegebenen „Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich“ oder Joseph Nieserts „Münsterische Urkundensammlung“, er kann sich aber auch in die literarischen Niederungen der Groschenromane begeben und sich über „Wiedertäufer-Vampire“ informieren.

Um das in beiden Bänden Gebotene in vollen Zügen genießen zu können, ist es nicht unbedingt erforderlich, die viel beachtete Ausstellung besucht zu haben, die vom 17. September 2000 bis 4. März 2001 im Stadtmuseum zu sehen war. (s. den Bericht von Ralf Klötzer in MGBI 2000, S. 224–227). Der von Barbara Rommé in ihrem Vorwort selbst als „gelingen“ bezeichnete Katalog (S. 9) verfügt nicht nur über einen begleitenden, sondern durchaus einen eigenen Wert. Nicht alles, was er bietet, ist neu. Diverse Objekte und Zeugnisse aller Art, die im unmittelbaren Zusammenhang mit den Münsteraner Täufeln stehen, sind bereits im Katalog enthalten, der die Ausstellung des Stadtmuseums von 1982/83 begleitete. Damals tauchte noch der

umstrittene, eher diffamierende Begriff „Wiedertäufer“ im Titel auf. Er ist zwar nicht gänzlich verschwunden, wird jedoch bewußter gehandhabt. Und noch einiges hat sich verändert, Münster ist um einige „echte“ Relikte ärmer geworden. Aus dem „Reiterharnisch des Jan van Leiden“ (Katalog 1983, S. 166) ist nunmehr der sogenannte Harnisch des Jan van Leiden geworden (Bd. 2, S. 24), gefolgt von weiteren desillusionierten Objekten, wie der sogenannten Königskette Jan van Leidens, seinem sogenannten Bett, Zahltisch und Spieltisch und dem sogenannten Pantoffel der Elisabeth Wandscherer, der vermutlich um 1620/40 entstanden ist.

Die Vorzüge des Kataloges liegen nicht nur in der gebotenen Materialfülle, der exzellenten Bildqualität und der übersichtlichen Gliederung, sondern vor allem auch in der mutigen Entscheidung, der Rezeptionsgeschichte einen eigenen Band zu widmen. „Mit dem Blick auf das Nachleben des ‚Königreichs der Täufer‘ in den letzten 465 Jahren tritt deutlich hervor, welche Wandlungen das Bild des münsterischen Täufertums erfahren hat“ (Barbara Rommé, Bd. 1, S. 8). Daß der Leser auf seinem Weg durch den Katalog auch auf etliche, eher kleinere „Schlamperein“ stößt, wirkt nicht unbedingt qualitätsmindernd. Warum wird beispielsweise im Zusammenhang mit Melchior Hoffman (Bd. 1, S. 58) nicht auf die wichtige Publikation Klaus Deppermanns verwiesen, die zwar im Literaturverzeichnis erscheint, aber auch speziell an dieser Stelle hätte erwähnt werden müssen? Unkorrekt ist der Hinweis auf das Buch „Die Täufer“ von Hans-Jürgen Goertz. Die angegebenen Seiten über Melchior Hoffman sind nicht in der ersten Auflage von 1980, sondern in der zweiten von 1988 zu finden. Während „Literarische Werke mit Bezug zum Täuferreich in Münster“ am Ende des 2. Bandes sinnvoller Weise in chronologischer Reihenfolge erscheinen, wirkt „Friedrich Dürrenmatt: Die Wiedertäufer“ zwischen Thomas Seiferts 1993 erschienener Darstellung über „Die Täufer zu Münster“ und Carl Franz van der Veldes Erzählung „Die Wiedertäufer“ aus dem Jahr 1821 im Katalog selbst etwas deplaziert (Bd. 2, S. 97–101). Johann Wüstens Erzählung „Drei Nächte des Jan Bockelson“ erschien nicht 1971 in Rudolfstadt (Bd. 2, S. 239), sondern 1972 in Rudolstadt. Von Lauff, dessen Roman „Elisabeth Wandscherer die Königin“ 1931 erschien, wird einmal korrekt mit „ff“ geschrieben, gleich darauf nur mit „f“; anders als bei allen anderen Titeln wird in diesem Fall der Vorname abgekürzt – J. für Joseph (Bd. 2, S. 238). Und, und, und ... dennoch: ein ausgezeichnete Katalog!

Marion Kobelt-Groch

John S. Oyer, "They Harry the Good People out of the Land." Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites. Edited by John D. Roth, Mennonite Historical Society, Goshen, Indiana, mit einer Bibliographie der Schriften J. Oyers und einem Index, XIX und 331 S., kart.

Als John S. Oyer 1998 starb, verloren die nordamerikanischen Mennoniten den Historiker, der das Erbe von Harold S. Benders "Anabaptist Vision" angetreten und in eine neue Zeit hinübergeführt hatte. Er ist Bender als Lehrer am Goshen College gefolgt und hat von ihm die Schriftleitung der bekannten historischen Zeitschrift *The Mennonite Quarterly Review* übernommen. Mehr als sein Vorgänger hat er sich nicht nur den Mennonitengemeinden verpflichtet gefühlt, sondern auch der wissenschaftlichen Erforschung des Täufer- und Mennonitentums. Vorsichtig hat er diese Zeitschrift für die wissenschaftliche Auseinandersetzung geöffnet und zunehmend auch nichtmennonitischen Autoren das Wort erteilt. Es war vor allem diese Arbeit, die ihn voll in Anspruch nahm und daran hinderte, sich selber nach seiner Dissertation über "Lutheran Reformers Against Anabaptists" (1964) mit eigenen Beiträgen tonangebend an der Erforschung des Täufern zu beteiligen. In den letzten Jahren seines Ruhestandes arbeitete er über die täuferische Bereitschaft zum Martyrium, wobei er vor allem auch denjenigen Täufer in den Blick nahm, die das Martyrium scheuten und ihre täuferischen Anschauungen widerriefen. Leider konnte diese Untersuchung nicht mehr vollendet werden. Statt dessen ist es Oyer aber gelungen, Aufsätze und Abhandlungen, die größtenteils noch nicht veröffentlicht waren, zu überarbeiten und für ein Buch zusammenzustellen. Diese Texte hat sein Nachfolger John D. Roth zum Druck gebracht und mit einem Vorwort versehen, das die Lebensarbeit des Verstorbenen beschreibt und würdigt: "Oyer's career as teacher, scholar and, above all, as editor of *The Mennonite Quarterly Review* (1966–1992) left an indelible mark on the field of Anabaptist-Mennonite studies and on hundreds of students who sat in his classrooms at Goshen College" (S. IX).

Die Einleitung zu diesem Buch schrieb James M. Stayer (Queen's University, Kingston, Ontario), der in der Täuferforschung entschieden von der Bender-Schule abgerückt war, aber in einem freundschaftlichen Verhältnis zu Oyer stand. Stayer hat die wichtigsten Aufsätze dieser Sammlung kurz vorgestellt und die forschungsgeschichtliche Position Oyers zwischen traditioneller und revisionistischer Täuferforschung klar bestimmt. Was ihn beeindruckt hat, war die kritische, vorsichtig abwägende Suche nach einer eigenen Interpretation der täuferischen und mennonitischen Geschichte, auch

das Verständnis für diejenigen, die traditionellerweise wenig beachtet werden oder denen die Bender-Schule keine Gerechtigkeit widerfahren ließ, und schließlich die unpolemische, ja, geradezu irenische Weise, in der Oyer mit den Meinungen anderer umging.

Die Texte werden in fünf Teilen präsentiert. Erstens drei Aufsätze über die täuferischen Anfänge, über die Polemik gegen die Täufer und deren Reaktionen auf die schweren Verfolgungen. Zweitens: Der Weg von den Täufern zu den Mennoniten, ein Problem, das immer noch umstritten ist. Anders als Bender hat Oyer die Kontinuitäten stärker im Blick als die Abweichungen oder Brüche. Drittens: Themen, die heute noch relevant sind, beispielsweise, ob es eine Amische Theologie gebe. Viertens Essays, die autobiographische Züge tragen, z. B. sein frühes Engagement im Zivildienst (Civilian Public Services), einer Alternative zum Wehrdienst während des Zweiten Weltkrieges und den frühen Nachkriegsjahren in der Hilfswerksarbeit des *Mennonite Central Comitee* in Frankreich und Deutschland (Norddeutschland). Das war eine Tätigkeit, die ihn für sein ganzes Leben prägte. Fünftens folgt schließlich die lange Abhandlung über die Täufer in der württembergischen Reichsstadt Esslingen, die wichtigste Studie in diesem Buch (S. 191–321).

Das Täufertum in Esslingen ist von dem schweizerischen Täufer Wilhelm Reublin und dem hutschen Täufer Christoph von Freisleben ins Leben gerufen worden. Nach revisionistischer Sicht wäre das eine Fusion aus zwei voneinander verschiedenen täuferischen Bewegungen. Oyer kennt zwar die polygenetische These der Revisionisten, kommt aber zu dem Ergebnis, daß diese Sicht sich am Esslinger Täufertum nicht verifizieren läßt. Durch dieses Täufertum geht kein grundsätzlicher Richtungsriß. So bestätigt Oyer das Täuferbild der Bender-Schule, übersieht aber nicht, wie angefochten diese Täufer waren, so daß neben solchen Täufern, die an der Sache des Täufertums festhielten, andere Täufer lebten, die mit ihrem Bekenntnis hinter dem Berg hielten oder öffentlich widerriefen, in vielen Fällen aber weiterhin mit der Täufergemeinde in Verbindung blieben. Gerade für diese abgefallenen oder nikodemischen Täufer, die um ihr Überleben rangen, hatte Oyer viel Verständnis, auch wenn sie manchen Kompromiß mit der Obrigkeit eingingen und nicht mehr dem Ideal der "Anabaptist Vision" entsprachen.

In den Aufsätzen dieses Bandes ist vieles oft nur angedeutet oder allgemein gehalten worden, zumal es sich meistens um Gelegenheitsarbeiten handelte, um Vorträge oder Gedenkreden. Die Abhandlung über das Täufertum in Esslingen ist dagegen eine ausgereifte Arbeit, die sich auf den unpublizierten Täuferaktenband von G. Bossert über die Täufer in württembergischen

Städten gründet und eine empfindliche Lücke in der Forschung ausfüllt. Sie wird ihren Platz in der zukünftigen Täuferforschung behaupten. Neben der klugen, weitsichtigen und ausgesprochen irenisch konzipierten Arbeit an *Mennonite Quarterly Review* wird an den Verstorbenen besonders diese Studie immer wieder erinnern.

Hans-Jürgen Goertz

Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation*. T&T Clark Ltd., Edinburgh 1998, X und 267 S.

„Ich will ... mich gar nichts schemen, deutsch den ungelereuten Layen zu predigen und schreiben“ (WA 6, 203. Zit. nach Matheson, S. 23). Dieses Bekenntnis Martin Luthers wirft Fragen auf, die in der Reformationsforschung seit einigen Jahren zur Diskussion stehen: Welche Gründe hat der Reformator, auf einmal deutsch zu schreiben bzw. überhaupt an die breite Öffentlichkeit zu treten? Wie und mit welchem Medium bringt er seine Gedanken zum Ausdruck? An welche Laien will er sich wenden? Fragen, die sich Matheson in seiner Darstellung immer wieder stellt und beantworten will, um so die Durchsetzung der Reformation als Kommunikationsprozeß erklären zu können. Wer jedoch nach einer Auseinandersetzung mit den neueren theoretischen Angeboten der Kommunikationsforschung oder nach einer Definition für den Begriff Kommunikation sucht, wird enttäuscht werden. Nicht *Kommunikation* hat Matheson im Auge, sondern den zeitgenössischen Kommunikationsprozeß. Er ist der *rote Faden* des Buches.

Eine weitere Einschränkung muß der Leser hinnehmen. Und zwar stellt Matheson in einem Kapitel die Beweggründe des Autors dar (Kap. 3). Ein anderes Kapitel widmet er dem sogenannten Empfänger bzw. dem Rezipienten unter der Perspektive des Entstehens einer öffentlichen Meinung (Kap. 2). Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Analyse des Mediums (Kap. 4–6), und in diesem Punkt wird die Einschränkung evident: Nicht die Predigt, das Geschwätz oder das Gerücht als verbales oder das Mandat, das Ereignis oder der Körper als nonverbales Medium werden in die Analyse mit einbezogen. Vielmehr konzentriert sich Matheson überwiegend auf das Medium Flugschrift.

Diese Beschränkung ist jedoch auch positiv zu werten, denn dadurch schafft es Matheson, die Popularität der Autoren, die weite Verbreitung der Flugschriften und die Entstehung einer öffentlichen Meinung dicht zu beschrei-

ben. So wird klar herausgearbeitet, daß die reformatorischen Flugschriften für die interaktive Situation geschrieben wurden, denn sprachlicher Rhythmus, Wiederholungen, Alliteration, Thesen und Antithesen weisen auf Lesen und Vorlesen hin. Insbesondere in dem Kapitel über die Dialogflugschriften (Kap. 4) gelingt es Matheson, eine interpersonale Kommunikation nachzuzeichnen. So bezeichnet er sie als „small dramatic pieces“ (S. 83), die, indem sie auf Rollenverteilung (zum Beispiel Kleriker und Bauer) basieren, Möglichkeiten zur Reflexion und Adaption des „drama of the Reformation“ (S. 84) bieten. Matheson unterstreicht, daß die Dialogflugschriften in der Reformationszeit gerade deswegen so beliebt waren, weil die Sprache sehr einfach war, im Argumentationsstil mit Kontrasten gearbeitet wurde, die Argumente abgewogen werden konnten und ein Laie als Identifikationsfigur für den Leser und Hörer den Disput stets gewonnen hat.

Polemik begreift Matheson als rhetorisches Mittel, das vom Autor bewußt eingesetzt wurde, um zu unterrichten, zu überzeugen und zu mobilisieren (S. 77). Voraussetzung ist jedoch, daß der angesprochene Rezipientenkreis über gemeinsame kulturelle und gesellschaftliche Wissensbestände verfügt, damit die eingesetzte Rhetorik verstanden werden kann.

Schlug die polemische Waffe des Gegners frische Wunden, mag das für den Angreifer befriedigend gewesen sein, für das Opfer jedoch war eine angemessene Reaktion bzw. die wirksame Widerlegung der Polemik häufig schwierig. Matheson nennt das den negativen Charakter der Polemik, der meistens in *Schwarzweiß*-Argumenten zum Ausdruck gebracht wurde. Ziel dieser Art der Polemik war es, die Debatte zu personalisieren, in ausfallender Weise zu moralisieren, starke negative Assoziationen zu wecken und zu polarisieren (S. 211–212). Am Beispiel des Reformators Andreas Bodenstein von Karlstadt arbeitet Matheson heraus, warum sich der Autor nicht aus dem polemisch geführten Diskurs zurückzog. Karlstadt, so Matheson, hatte keine andere Option, da er sich als Hirte für die Laien begriff und diese zum Handeln motivieren wollte (S. 70, 77). Die Polemik wurde offensichtlich auch von Karlstadt bewußt als rhetorisches Mittel eingesetzt, um den Gegner zu bezwingen (S. 71).

Mit der explosionsartigen Verbreitung der Flugschriften entsteht erstmals, so Matheson, in der europäischen Kultur eine „public opinion“ (S. 56). Der Kollaps des klerikalen Systems rief neue Meinungen und Identifikationstypen hervor. Der reformatorische Diskurs erreicht mehr Zeitgenossen als der humanistische, weil die reformatorischen Autoren ihre Ideen und Argumente in der einheimischen Sprachkultur zum Ausdruck brachten. Durch den Vergleich dreier Autoren reformatorischer Flugschriften, nämlich Martin

Luther, Argula von Grumbach und Thomas Müntzer, kann Matheson nachweisen, daß die Autoren ganz unterschiedliche Argumentationsstile hatten. Wobei Matheson bei Müntzer beispielsweise die „vivid images“ herausarbeitet (S. 156).

Apokalyptische, direkte, populistische Sprachelemente verstärken die Wirkung der Flugschriften; und der Laie erhält einen Zugang zur Bibel und damit die Möglichkeit, sich eine eigene Meinung bilden zu können. Die entstehende öffentliche Meinung, so Matheson, wurde durch die Flugschriften geformt. Sie bestimmt jedoch auch, welche Textaussagen Einfluß gewinnen, und formt somit wiederum die Flugschrifteninhalte (S. 50). Indem Matheson den von Gerhard Ebeling schon 1964 in seinem Buch über Luther eingeführten Begriff „Sprachereignis“ aufgreift, gelingt es ihm, den aufschließenden, eröffnenden Charakter des reformatorischen Diskurses einzufangen. Luther als „Sprachereignis“ wird von Matheson wie folgt begriffen: „Not a coiner of memorable language, but someone who forged a new universe of discourse in which people could discover anew who they were“ (S. 248). Der reformatorische Diskurs ist nach Matheson nicht durch gestelzte Rhetorik gekennzeichnet, sondern durch die Predigt, den Protest, die Dichtung und die Leidenschaft. Das ist die reformatorische Rhetorik (S. 246). Um einen möglichst großen Rezipientenkreis anzusprechen, setzten die reformatorischen Autoren eine Vielzahl rhetorischer Mittel ein. Allerdings fanden nur wenige in den Flugschriften geäußerten Ideen allgemeine Akzeptanz, da der Bildungsgrad der Rezipienten und ihre besonderen Lebensumstände zu unterschiedlich waren.

Matheson gelingt es mit seinem Buch, dessen Vorzug nicht in der Analyse und Diskussion der Forschungsansätze, sondern in einer dichten Beschreibung liegt, uns diese verschwundene Welt stückweise nahe zu bringen und uns beim Lesen manchmal ein *Ach so* abzurufen, wenn es darum geht, Autor, Medium und Rezipient in den frühen 1520er Jahren sinnvoll miteinander zu verknüpfen.

Sabine Todt

Paul Gerhard Eberlein, Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld, der schlesische Reformator und seine Botschaft (Studien zur schlesischen Kirchengeschichte 6), Ernst Franz Verlag, Metzingen/Württ. 1999, zahlr. Abb., 243 S., kart.

Um Caspar von Schwenckfeld ist es still geworden. Dabei war der schlesische Edelmann ein Reformator mit eigenem Profil und bemerkenswerter Ausstrahlungskraft. Von den einen wurde er verehrt und geliebt – von den anderen gehaßt und gejagt. Martin Luther hatte ihn auf den Weg zur Erneuerung der Christenheit gebracht und angeregt, mit Reformen im Herzogtum Liegnitz zu beginnen. Bald aber hatten sich beide miteinander überworfen, so daß Schwenckfeld seine schlesische Heimat verließ und im Süden Deutschlands Zuflucht suchte oder dort für seine religiösen Überzeugungen warb: in Straßburg, Ulm, Augsburg, Esslingen, Memmingen, Isny, auf den Schlössern Justingen und Opfingen. Er war stets unterwegs. Nirgends konnte er lange bleiben; ihm wurde nachgestellt, er fand bei Gleichgesinnten Unterschlupf, mit Briefen, Sendschreiben, Büchern und Traktaten, gelegentlich anonym veröffentlicht, schaltete er sich sein Leben lang in den Streit um die Reformation ein. Für viele wurde er zum Schwärmer und Sektierer, zum Wiedertäufer, Gotteslästerer und für Luther sogar zum Werkzeug des Teufels. Es ist schwer zu sagen, was ihn so verhaßt machte, denn er war von Grund auf eine irenische, auf Ausgleich bedachte Gestalt: „Wir müssen auf dem königlichen Weg wandeln und versuchen, die Mitte zu finden zwischen dem früheren äußeren Leben und der gegenwärtigen Freiheit des Fleisches. Sonst wird alles vergeblich sein.“ Das war, wie Paul Gerhard Eberlein meinte, kein Weg der Kompromisse, sondern ein Weg, der, vom Geist Gottes gewiesen, konsequent zwischen der römischen Kirche und der lutherischen Reformation beschritten wurde. Das machte Schwenckfeld so gefährlich: unabhängig, entschieden, gelassen gegenüber den äußeren Ordnungen der Kirche und ihrer Sakramente, kritisch gegen jedermann, bei aller Sympathie für die verfolgten Täufer auch kritisch gegen sie. Eigenwillig in seinem Abendmahlsverständnis, seiner Lehre vom „himmlischen Fleisch“ Christi und dem Verzicht, eine eigene Kirche zu gründen, verschaffte er sich Aufmerksamkeit, aber auch erbitterte Feinde, so daß er unter den Reformatoren letztlich alleine dand. In Deutschland verlief sich seine Spur mit der schleichenden Auflösung seiner Anhängergemeinschaften in der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs. Versprengte Kleingruppen haben sich darüber hinaus hier und da noch eine Weile erhalten; etwas größere Gruppen wanderten nach Nordamerika aus und gründeten in Pennsburg (Pa.) die *Schwenckfelder Church*.

Sie hat sein Andenken bewahrt, seine Schriften im *Corpus Schwenckfeldianorum* gesammelt und eine historische und theologische Beschäftigung mit diesem Reformator auf eine solide Basis gestellt. Wo sich Kirchenhistoriker in Deutschland später mit ihm befaßten, blieb alles, mehr als in Nordamerika, akademisch. Um so mehr ist zu begrüßen, daß sich ein evangelischer Pfarrer so intensiv auf Schwenckfeld einläßt und ihn einem weiten Leserkreis zugänglich macht.

Eberlein erzählt die bewegte Geschichte Schwenckfelds, die Anfänge in Liegnitz und das Ende in Ulm, wo er in einem wohlhabenden Bürgerhaus, liebevoll umsorgt, starb. Eberlein verfolgt diesen Lebensweg mit viel Verständnis für Schwenckfeld, stets an den Einsichten und Erkenntnissen der Forschung orientiert, er umreißt sein theologisches Denken, das seiner Meinung nach um die „neue Kreatur“, den vom göttlichen Geist durchdrungenen Menschen kreist, der sich, von diesem Geist erleuchtet, mit der Heiligen Schrift beschäftigt und alles neu in den Blick nimmt. Nicht das äußere Wesen von Schrift, Kirche und Sakramenten ist wichtig, sondern das innere. Das ist Spiritualismus der frühen Reformationszeit. In einer Skizze zeichnet Eberlein die Spuren und Wirkungen bis in die Gegenwart nach. Sie finden sich vor allem im Pietismus und Quäkertum. Kirchlich kein Nachfahre Schwenckfelds, wenngleich auch Schlesier, gelingt es Eberlein aber, die versunkene Spiritualität des schlesischen Reformators zum Leben zu erwecken und auch die modernen Züge dieser Frömmigkeit herauszuarbeiten: das Plädoyer für Gewissensfreiheit und Toleranz, das Engagement für eine Laisierung und Auflösung der kirchlichen Hierarchie und die Einsicht in die Notwendigkeit einer ökumenischen Gesinnung in einer Zeit, die sich im Zeichen rigider Konfessionalisierung um die Früchte einer vom Heiligen Geist herbeigeführten Reformation zu bringen drohte.

Eberlein verzichtet bewußt auf Kritik an Schwenckfelds spiritualistischer Theologie. Er will zunächst nur das geistliche Gut heben, das im Leben und Werk Schwenckfelds ruht, eine geistliche Kultur, die zu kritischen Anfragen an die eigene Kirche in unseren Tagen Anlaß gibt. Das ist ihm gelungen, und dieser Absicht gemäß muß diese kenntnisreiche Biographie gelesen werden. Unter geschichtswissenschaftlichen Gesichtspunkten müßte allerdings das Abendmahls- und Inkarnationsverständnis Schwenckfelds exakter gefaßt und überprüft, es müßte auch der Versuchung widerstanden werden, die Anstößigkeit von Inkarnationslehre und Christologie zu verharmlosen. Kritischer erfaßt werden müßte nicht nur Schwenckfelds Verhältnis zu Luther und Philipp Melanchthon in Wittenberg, sondern auch zu den Täufern, denen der Schlesier in manchem schon in der Liegnitzer Zeit nahestand,

besonders aber trotz einiger Differenzen in Straßburg: so in der Frage des Gemeindebanns, der Leidensbereitschaft, der Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit, der Bibellektüre in kleinen Gemeinschaften. Zu bedauern ist, daß immer noch von den „Wiedertäufern“ (einst ein Schimpfname) gesprochen wird. In der Forschung hat man sich auf den Begriff der Täufer geeinigt. Verschwiegen wird auch der Einfluß, den Schwenckfelds mono-physische Christologie auf Melchior Hoffman und das niederdeutsche und niederländische Täuferum ausübte; nicht erwähnt wird die Auseinandersetzung zwischen Schwenckfeld und Pilgram Marpeck über die Auslegung der Heiligen Schrift. Eberlein hat sicherlich recht, wenn er Einflüsse der spätmittelalterlichen Mystik auf Schwenckfelds Denken wahrnimmt. Doch warum er sich dieser Mystiktradition öffnete, wie sich seine Mystikrezeption von derjenigen Thomas Müntzers, Hans Denks und Andreas Karlstadts unterschied, wird nicht erörtert. Zu allgemein äußert Eberlein sich schließlich zu den oberdeutschen Reformatoren (Bucer, Brenz, Frecht) und zur Religions- bzw. Dissidentenpolitik von Magistraten, Bürgermeistern und Fürsten im wechselvollen Gang der Reformation.

Sicherlich wird Eberlein engagierte Christen erreichen, die an verknöcherten Strukturen ihrer eigenen Kirchen leiden und sich von spiritualistischen, geist-bewegten Visionen angezogen fühlen. Eberlein trifft ihre Sprache. Für außenstehende, der Kirche längst entwöhnte Leser dürfte es indessen schwer sein, hinter der Wolke dieser Sprache auch die säkulare Bedeutung des spiritualistischen Nonkonformismus für die Entwicklung der Kultur zu erkennen. Und doch ist dieses Buch als zuverlässiger Einstieg in die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem schlesischen Edelmann und Reformator, dem Protagonisten des protestantischen Spiritualismus, zu empfehlen.

Hans-Jürgen Goertz

Xavier Voirol, Sonnenberg. Une communauté mennonite des hauteurs jurassiennes / Eine Täufergemeinde der Jurahöhen. Textes de / Texte von Michel Ummel, Pierre Bühler, Ulrich J. Gerber. Genf, Labor et Fides 1999, 80 S., 39 Abb., geb. ISBN: 2-8309-0862-7.

Literatur zu einzelnen Mennonitengemeinden haben wir etliche: von gelumbeckten Kopien alter Abhandlungen, aus Anlaß eines Jubiläums reproduziert, bis zur wissenschaftlichen Darstellung, fadengeheftet und mit aufwendigem Einband. Das vorliegende Buch über die Gemeinde Sonnenberg im

Schweizer Jura aber ist ohne Analogie. So wichtig wie die einleitenden Texte sind die Photographien, welche die Hälfte des Buches einnehmen und den Anstoß zu dieser Publikation gegeben haben.

Michel Ummel berichtet in der Einleitung, wie es dazu kam. Der Photograph äußerte Ende 1994 die Bitte, das Gemeindeleben photographisch dokumentieren zu dürfen. Und die Mennoniten, reich an Erfahrung, was Klischees und Vorurteile über sie betrifft, skeptisch gegenüber einem Journalismus, der die Sensation und das Außerordentliche sucht, mußten bei einer Mitgliederversammlung erst dafür gewonnen werden. Dann aber wurde Voirol wie ein Mitglied über alle Veranstaltungen informiert und machte sich an die Arbeit. Nicht nur bei Gottesdiensten tauchte er auf, auch bei Bibelarbeiten, Jugendtreffen und Strickstunden. Ohne Blitzlicht und mit großer Zurückhaltung hat er seine Schwarz-Weiß-Aufnahmen gemacht. 1996 wurden sie in Tramelan in einer Ausstellung der Öffentlichkeit präsentiert und stießen auf große Resonanz. 39 der Aufnahmen finden sich nun in dem Buch über die Gemeinde Sonnenberg. Über ein Viertel der Bilder zeigen verschiedene Gottesdienste: Hochzeiten, Taufen, Einführung von Diakonen, Gottesdienste in der Natur. Weitere geben Einblick in Jugend- und Kinderaktivitäten oder mehr im Hintergrund stehende, aber doch wichtige Arbeiten wie Druck und Versand des Gemeindebriefs. Bei etwa einem Viertel der Bilder handelt es sich um Aufnahmen von ein oder zwei Personen, die mit Namen und Beruf vorgestellt werden. Es ist Xavier Voirol gelungen, mehr als nur Leute oder Landschaften mit seiner Kamera zu erfassen. Die Bilder geben nicht nur einen Überblick über die mit rund 550 Mitgliedern größte schweizerische Mennonitengemeinde – bei rund 2500 Mennoniten in der Schweiz –, die Bedeutung dieses Büchleins besteht vor allem darin, daß die abgebildeten Personen und Situationen den Eindruck einer lebendigen, freundlichen, offenen Gemeinde vermitteln. Vielleicht ist es der unsichtbare Glaube, der die Gemeinde verbindet und der in den Photographien eingefangen wurde. Voirol ist es gelungen, den Blick des von außen Kommenden mit der Innenperspektive der Gemeindemitglieder zu verbinden.

Das gleiche gilt auf ganz andere Weise für die Texte. Die Stellung der Gemeinde zur „Welt“ – das ist ein durchgängiges Thema in der Geschichte der Mennoniten, auch der Gemeinde Sonnenberg. Einst siedelten die jurassischen Täufer abseits der Dörfer auf unwegsamen Höhen. Hier unterhielten sie auch ihre eigenen Schulen, in denen die traditionellen Glaubensvorstellungen in der eigenen, sich von der französischsprachigen Umwelt abhebenden deutschen Sprache weitergegeben wurden. Heute ist von den ursprünglich drei Schulen eine geschlossen, eine zweite wurde französischsprachig,

nur eine ist heute noch zweisprachig. Das Nebeneinander beider Sprache ist aber noch immer für diese Gemeinde charakteristisch, darum erscheinen auch alle Texte des Buches sowohl auf deutsch wie auf französisch.

Drei kurze Aufsätze von Pierre Bühler (2) und Ulrich J. Gerber beschreiben Geschichte und heutige Situation der Gemeinde im Spannungsfeld von Tradition und Gegenwart. Pierre Bühler stammt aus der Gemeinde und ist heute Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich. Als Grenzgänger zwischen den Konfessionen empfindet er sehr deutlich die Spannungen, in denen die Schweizer Täufer stehen. Einst auf die Höhen des Jura beschränkt, wo sie ihre Höfe und auch ihre Schulen hatten, in denen Lebensweise und Lehre zusammen der nächsten Generation vermittelt wurden, leben heute viele Täufer in den Tälern. Aus schweizerdeutsch sprechenden Bauern wurden französischsprachige Städter. Mit diesen Änderungen der äußeren Lebensbedingungen gehen weitgreifende Veränderungen in anderen Bereichen einher. Man ist ökumenisch offen und steht weniger als andere freikirchliche Konfessionen in der Gefahr sektiererischer Isolation. Wo früher Berufstätige ehrenamtlich das Ältestenamt versahen, ist eine Tendenz zu hauptamtlichen Leitern (Pfarrern) zu verzeichnen – zur gleichen Zeit, da in anderen Kirchen sich gegenläufige Tendenzen bemerkbar machen. Und schließlich die Haltung zum Staat: In den letzten Jahrzehnten haben viele Täufer den Militärdienst in der Schweizer Armee abgeleistet, und man ist bereit, Mandate in Gemeinde-, Kantons- und sogar im Nationalrat zu übernehmen. Andererseits stehen Elemente der Tradition wie der Pazifismus oder die Bereitschaft, sich unangepaßt und unbotmäßig zu verhalten, hoch im Kurs, besonders bei Jüngeren. So haben sich Gemeinden für die Verteidigung des Asylrechts eingesetzt, einzelne Familien nahmen im Widerstand gegen staatliche Ausweisungsbefehle Flüchtlinge bei sich auf.

Wie bei Pierre Bühlers Beschreibung der Täufer heute Innen- und Außenperspektive sich mischen, so auch bei Ulrich J. Gerber, der sich eines erzähltechnischen Kunstgriffs bedient: Um die Geschichte der jurassischen Täufer nicht trocken zu referrieren, erfindet er drei überzeitliche Personen, die sie aus je anderer Perspektive erzählen: einen Sekretär des Fürstbistums Basel, eine Lehrerin, die an einer Täuferschule unterrichtet, und Abraham, einen Bauern und Prediger.

Von dem Wandel hinsichtlich des Verhältnisses zur „Welt“ legt nicht zuletzt das vorliegende Buch selbst Zeugnis ab. Es ist bei Labor et Fides erschienen, dem führenden Verlag für protestantische Theologie und Literatur im französischen Sprachraum. Er hat das Buch sorgfältig und mit hoher Professionalität gestaltet. Das fast quadratische Format (20 cm 23,8 cm) eignet

sich für die Wiedergabe der Photos ebenso wie für die der französischen und deutschen Texte, die jeweils auf gegenüberliegenden Seiten zweispaltig erscheinen. Der deutsche Text ist aus der Avenir gesetzt, einer konstruierten Grotesk, leider mit zu wenigen Trennungen, so daß manchmal große Wortabstände entstehen. Der französische Text erscheint in der Plantin, einer französischen Renaissance-Antiqua, so wirken auch die doppelten deutsch-französischen Textseiten nicht eintönig.

Man hat das kleine Buch schnell gelesen, trotzdem legt man es nicht so leicht wieder aus der Hand. Photos wie Texte nehmen einen mit hinein in eine Gemeinde im Umbruch, die sich ihrer selbst zu vergewissern sucht.

Lydie Hege und Christoph Wiebe

Nachrufe

Heiko A. Oberman (1931–2001)

Am 22. April 2001 ist Prof. Heiko A. Oberman, über dessen 70. Geburtstag in der letzten Ausgabe der *Geschichtsblätter* berichtet wurde, in Tuscon, Arizona, gestorben. Um ihn trauern nicht nur seine Angehörigen und Freunde, sondern auch zahlreiche Historiker, Kirchengeschichtler und Theologen. Er war ein anregender, origineller, ja, „genialischer“ Reformationshistoriker. Mit seinem ausgeprägten Selbstbewußtsein, seinen Einfällen und seiner freimütigen Rede hat er die Erforschung der Reformationszeit bereichert und interdisziplinär ausgerichtet. Ein schönes Zeichen dieser Ausrichtung ist das von ihm mit Thomas A. Brady jr. und James D. Tracy herausgegebene *Handbook of European History, 1400–1600*, erschienen bei E. J. Brill in Leiden (2 Bde., 1994).

Die Stationen des Niederländers, der im Grunde ein Kosmopolit gewesen ist, waren die Harvard University und die Universitäten in Tübingen und Tuscon, Arizona. Neben der Lehrtätigkeit, die stets lebendig und voller Anregungen war (unvergeßlich sind bei vielen Studierenden seine „Sternstunden der Kirchengeschichte“ in Tübingen), hat er mit geschickter Hand einige Forschungsorganisationen an den Universitäten und Publikationsreihen im renommierten Brill-Verlag ins Leben gerufen und betreut. Hier erhielten junge Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen eine Gelegenheit zu arbeiten und zu publizieren: zum weiten Themenbereich zwischen Mittelalter und Neuzeit. Besonders bekannt wurde der von ihm und anderen Kollegen eingerichtete Sonderforschungsbereich zu Spätmittelalter und Reformation in Tübingen, der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert wurde und mit dem Projekt „Flugschriften der Reformationszeit“ die Aufmerksamkeit auf sich zog.

Zu Themen aus dem genannten Bereich hat Heiko A. Oberman auch selber gearbeitet und publiziert: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (1963), *Werden und Wertung der Reformation* (1977), *Wurzeln des Antisemitismus* (1981) und *Martin Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (1981). Immer wieder hat Oberman sich mit Johannes Calvin und der Reformation in Genf beschäftigt. Verständnis hat er ebenfalls für die Radikalen der Reformationszeit gezeigt, was sich weniger in eigenen Veröffentlichungen

niederschlug, dafür aber in seinen beiden Buchreihen im E. J. Brill-Verlag (Leiden), die er immer wieder für Arbeiten über Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, die Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier zur Verfügung stellte. 1997 konnte hier ebenso die Festschrift zu meinem 60. Geburtstag, Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit, herausgegeben von Norbert Fischer und Marion Kobelt-Groch, erscheinen.

Heiko A. Oberman ist, wie Thomas A. Brady in seinem Nachruf schrieb, einer Vision von den „plural streams of reformation“ gefolgt. Das erklärt den interkonfessionellen Zuschnitt seiner Arbeit. Davon hat den reformierten Niederländer neben der sozialgeschichtlich orientierten Frühneuzeitforschung gerade auch das Studium Luthers überzeugt. Daß ein Reformierter den Wittenberger Reformator zu einer Lichtgestalt der Reformation stilisierte, wird unter den Reformierten manches Kopfschütteln verursacht haben, und daß Luther nicht allein den Weg der Reformation gewiesen haben soll, hat Oberman nicht unter den lutherischen Kirchenhistorikern nicht nur Freunde beschert. Beides spricht jedoch für die souveräne Unabhängigkeit Obermans. Er blieb unbeirrt: „Luthers Schau auf die bekennende Kirche (angesichts der Naherwartung der Endzeit) trifft wieder die Wirklichkeit unserer Tage und kann deshalb, recht gesehen und richtig bewertet, mit reichem Gewinn für die ganze Christenheit eingeholt werden.“ Mehr als andere ist Heiko A. Oberman der Historiker aller protestantischen Konfessionen gewesen – mit seinen Studien zum späten Mittelalter auch ein Historiker des Katholizismus. Er beschrieb die Vergangenheit und behielt die Gegenwart im Blick.

Hans-Jürgen Goertz

Samme Zijlstra (1953 – 2001)

Die Täuferforschung hat einen führenden Historiker verloren: Dr. Samme Zijlstra. Er ist am 10. November 2001 in Leeuwarden (Friesland) tödlich verunglückt.

1983 beendete er seine Dissertation *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen 1983), die von A. F. Mellink an der Universität Groningen betreut wurde. Diese Arbeit war eine Meisterleistung. Sie hat nicht nur die Reputation Blesdijks neu eingeschätzt, sondern auch diejenige seines Schwiegervaters und Lehrers, des spiritualistischen Täufers David Joris. Zijlstra hat ein neues Feld gepflügt, indem er David Joris als den überragenden Anführer der Täufer in den Niederlanden zwischen 1535 und 1545 überzeugend beschrieb. Er hat auch die Motive aufgedeckt, die dazu führten, daß Blesdijk seinen Lehrer verließ und einer seiner heftigsten Kritiker wurde.

Mit einigen einflußreichen Aufsätzen über Joris, das Täufer_tum, Menno Simons, die Mennoniten und religiöse Toleranz festigte Zijlstra seinen Ruf als bedeutender und produktiver Historiker der niederländischen Reformation. Das zeigt auch seine kürzliche Ernennung zum hauptverantwortlichen Schriftleiter der *Doopsgezinde Bijdragen*, der führenden niederländischen Zeitschrift zur Erforschung des Täufer- und Mennonitentums. Außerdem wurde Zijlstra damit betraut, die Arbeit an der Herausgabe von Band VII der *Documenta Anabaptistica Neerlandica* mit den späteren obrigkeitlichen Verlautbarungen in Friesland und Groningen (bis 1601) zu Ende zu führen. Diese Arbeit hatte sein Mentor Mellink unvollendet hinterlassen.

Mit seiner ruhigen, bescheidenen Art war Samme Zijlstra für die historische Forschung prädestiniert. 1990 nahm er seine berufliche Forschungstätigkeit an der Fryske Akademy in Leeuwarden auf und arbeitete an verschiedenen Projekten, unter anderem an der eindrucksvollen Publikation über die Geschichte der höheren Bildung in Friesland (1380–1650): *Het geleerde Friesland – een mythe?* (1996). Unter den Vorhaben, die unvollendet blieben, war sein Beitrag zu einem nationalen Projekt über mennonitische Eliten in der holländischen Republik. Er sollte den Südwesten Frieslands ins Auge fassen.

Sein Hauptwerk über die Geschichte der täuferischen und mennonitischen Bewegungen in den Niederlanden von 1531 bis 1675, *Om de ware gemeente en de oude gronden* (Hilversum 2000), zeigt, wie tragisch der plötzliche Abbruch seiner Gelehrtenlaufbahn ist. Schnell hat dieses Buch die älteren Untersuchungen W. J. Kühlers (1932) und N. v. d. Zijpps (1952) ersetzt und

neuere Forschungsergebnisse zur „täuferischen“ Tradition in den Niederlanden mit seinen eigenen inhaltsvollen Forschungen verbunden. In seinem opus magnum behandelte Zijlstra alle relevanten Fragen, indem er die Entwicklungen, Gedanken und Konflikte um die Bekenntnisbildung der täuferischen und mennonitischen Bewegungen vor und nach dem Debakel der Täuferherrschaft von Münster 1535 fein säuberlich nachzeichnete. Anders als Historiker vor ihm behandelte Zijlstra sowohl den konservativen als auch den liberalen Flügel des Mennonitentums und analysierte die Einflüsse, die der undogmatische Spiritualismus genauso wie der Calvinismus auf die Mennoniten ausgeübt hatte. Obwohl der Leserkreis dieses Werks auf ein holländisch sprechendes Publikum begrenzt ist, wird Zijlstras Buch dennoch in Zukunft einen wesentlichen Einfluß auf die allgemeine Geschichtsschreibung der christlichen Konfessionen in den Niederlanden ausüben. Unglücklicherweise sind die Hoffnungen auf einen zweiten Band zur späteren Geschichte der Mennoniten mit ihm gestorben.

Zijlstra war ein freizügiger Forscher, der seine Ergebnisse gern mit anderen teilte. Ich habe davon sehr profitiert, als er mir mit Rat und Tat bei verschiedenen Fragen zur Seite stand, die David Joris betrafen. Er war auch ein redlicher und gründlicher Herausgeber und Kritiker. Er hat viele zurückgelassen, die ihn sehr vermissen werden – als einen Freund und einen Gelehrten.

Gary K. Waite

Berichte, Hinweise, Meldungen

Vierte Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit in Augsburg (13.–15. September 2001) zum Thema „Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit“

„Kommunikation ist alles“ – so könnte das Credo der 36 Referenten lauten, die auf der vierten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit den rund 300 Zuhörern Einblick in ihr Forschungsgebiet gegeben haben. Kommunikation ist demnach nicht nur ein sinnvoller Begriff, um unter anderem den Aufbau der Post (Wolfgang Behringer), den Briefwechsel der Fugger (Christl Karnehm) und das Geschwätz im Dorf (Maria E. Heidegger) zu beschreiben, sondern auch mit dem Begriff eher marginal in Zusammenhang stehende Themen wie Gestus und Kleidung in Gerichtsräumen (Franz-Josef Arlinghaus), Hochzeitsfeste im 16. und 17. Jahrhundert (Stefan Haas) oder das städtische Rathaus (Christopher Friedrichs) zu erfassen.

Leider wurden die anregenden und vielfältigen theoretischen Angebote aus den Nachbardisziplinen, wie Philosophie, Psychologie, die Literatur- und Sozialwissenschaften, in denen sich die Wissenschaftler schon seit den 1920er Jahren mit dem Begriff Kommunikation auseinandersetzen, nicht diskutiert. Welches Verständnis von Kommunikation den einzelnen Vorträgen zugrunde gelegt wurde, blieb meistens das Geheimnis des Referenten. Die Chance, diesen für die historische Forschung wichtigen Begriff zu diskutieren und möglicherweise zu definieren, wurde vertan.

Die Tagung hat dennoch Wichtiges gezeigt: Unter kommunikationshistorischer Perspektive lassen sich Beziehungen anders erkennen und neu bewerten. Zu nennen ist hier beispielsweise der Beitrag Mark Häberleins über die Vermittlerrolle der Herrnhuter und zweier Württemberger, Christian Daniel Claus' und Conrad Weisers, zwischen den Irokesen und der Kolonialmacht in Pennsylvania um 1750. Hinsichtlich nonverbaler (Zeichnungen, Gestik, Kleidung, Riten) und verbaler Kommunikation (Sprache) konnte Häberlein zeigen, daß die Vermittlungsversuche der Herrnhuter scheiterten, weil sie zu wenig auf die interkulturelle Kommunikation eingingen. Sie haben sich nur auf die Sprache beschränkt. Die beiden Württemberger jedoch stützen sich auf die verbale und nonverbale Kommunikation mit den Irokesen und konnten über viele Jahre als interkulturelle Vermittler tätig bleiben.

Unstrittig ist, Kommunikation als Einheit zu begreifen: Sender, Medium und

Empfänger werden aufeinander bezogen, sie sind kausal miteinander verknüpft. Zumindest diese Botschaft kann von Augsburg aus in die Forschungswelt dringen, und, nicht zu vergessen, Kommunikation ist als Forschungsbegriff nun auch bei den Historikern etabliert. Vielleicht könnte auch die Täuferforschung, die sich immer wieder einmal um die Gespräche zwischen Reformatoren und Täufern bemüht, Anregungen aus der Kommunikationsforschung aufnehmen.

Informationen und Materialien zur Tagung auch unter www.sfn.uni-muenchen.de. Die Beiträge werden voraussichtlich im nächsten Jahr im Beiheft der Historischen Zeitschrift erscheinen.

Sabine Todt

GEO-Reportage über Mennoniten in Paraguay

In der Dezember-Ausgabe von GEO wird in einer Reportage über den lateinamerikanischen Alltag auch über die Mennniten in Paraguay berichtet: „Wo die Welt kein Recht hat, Paraguay und Uruguay – in einem vergessenen Winkel des Kontinents begegnen die GEO-Reporter Mennoniten, die gänzlich anders sind als erwartet, Schmugglern mit Milliarden-Umsätzen und einem Volk konservativer Anarchisten“ (Schmuggler und Anarchisten: damit sind nicht die Mennoniten gemeint). Die Reportage ist reich und schön bebildert (GEO 12, Dez. 2001).

MGBI

Pandora Press informiert über Neuauflage

Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*. Third Edition, Pandora Press, Kitchener, Ontario, Canada 2001, 118 S., kart.

Seit nunmehr fast drei Jahrzehnten ist Walter Klaassens Täuferbändchen auf dem Markt. Sein Debüt hatte es 1973, vor wenigen Monaten erschien es nun in dritter Auflage. Verglichen mit der zweiten Auflage von 1981 hat es keine gravierenden inhaltlichen Veränderungen gegeben. Einige Korrekturen und Klärungen erfolgten, ohne vom grundlegenden Kurs abzuweichen. Nach wie vor lebt das Täuferbuch von der Überzeugung seines Verfassers, daß es eine täuferische Bewegung gegeben habe, deren charakteristische Merkmale allen unterschiedlichen Täufern eigen gewesen seien.

Aus dieser Perspektive führt das Buch den Leser in aller Kürze nicht nur an die Täufer und ihre Geschichte heran, sondern wartet im Anhang auch mit einigen biographischen Skizzen und Anregungen zur vertiefenden Weiterarbeit auf.

Marion Kobelt-Groch

Bibliographie zu Sprachforschungen erschienen

Deutschsprachige täuferischen Gruppen in aller Welt waren schon oft ein lohnendes Feld für Sprachforscher. Nun liegt eine kommentierte Bibliographie vor, die allein für den Bereich der Amischen und anderer mennonischer Gruppen schweizerischen Ursprungs in Nordamerika über 260 Titel verzeichnet: Werner Enninger et al., *Language and Language Use of the Amish and of Mennonite Groups of Swiss-German Origin. An annotated bibliography*, Paperback, 189 Seiten. Die Mehrzahl der kommentierten Arbeiten konzentriert sich auf Fragen von strukturellem Wandel und funktionaler Verschiebung der Sprachen, die in dem mehrsprachigen Repertoire beider Gruppen in Kontakt waren.

Preis in Europa: EURO 15,00 einschl. Versand. Zu bestellen bei: Universität Essen, Fachbereich 3, LAUD, 45117 Essen, laud@uni-essen.de. Von Nordamerika aus (US \$15 zzgl. Versand) wendet man sich am besten an Werner Enninger selbst: wernerenninger@yahoo.com.

MGBI

Ein neues Buch zur Zwingliforschung

Nach langem Warten ist nun der Band mit den Vorträgen erschienen, die anlässlich der Konferenz zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins 1997 in Zürich gehalten wurden. Alfred Schindler/Hans Stickelberger (Hg.), unter Mitarbeit von Martin Sallmann, *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Peter Lang Verlag, Bern 2001, kart., 551 S.

Die Täufer werden in einem Beitrag behandelt, der Heinold Fast zum 70. Geburtstag 1999 gewidmet wurde: Hans-Jürgen Goertz, *Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal Zwingli und die Täufer* (S. 43–75). Hier wird der Versuch unternommen, das Ringen um den Weg der Reformation zwischen dem Zürcher Reformator Ulrich Zwingli und den späteren Täufern mit Hilfe eines Modells zu erklären, das auf den französischen Philosophen und Historiker Michel Foucault zurückgeht. Der Autor zeigt, daß es in der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und seinen radikalen Anhängern um einen „Machtdiskurs“ gegangen sei, in dem sich verschiedene Reformationskonzepte entfalten konnten. Als die „produktive“ Machtbeziehung allerdings in repressive Machtausübung umgeschlagen war und die Verständigung über den Weg der Reformation abgebrochen wurde, entstand mit den Schleithheimer Artikeln (1527) eine „kleine Märtyrerkirche, die in der Folgezeit ein Kümmerdasein führte“ (S. 75). Die Kraft des Täufern konnte sich nur entfalten, wo der Widerstand gegen die Macht, die Zwingli ausübte, sein Recht behaupten konnte. Sobald dieses Recht aber zerstört

wurde, begann diese Kraft zu erlöschen. Mit Foucault läßt sich zeigen, daß dies weder Zwingli noch den Täufern gut bekommen ist.

Ausführungen zum Problem der Kirchengzucht unter den Täufern im Schleithheimer Bekenntnis enthält der Beitrag von Akira Demura, From Zwingli to Calvin. A Comparative Study of Zwingli's Elenchus and Calvin's Briève Instruction (S. 87–100). In beiden Schriften haben sich die Reformatoren mit den Schleithheimer Artikeln auseinandergesetzt, in denen Demura eine Abgrenzung der Schweizer Täufer von den Täufern Hans Hut einerseits und Balthasar Hubmaier andererseits sieht. Von den Reformatoren wurden diese Artikel als „compendium of Anabaptist teachings“ (S. 90) angesehen und zum Anlaß genommen, ihre eigene Auffassung von der Kirche zu überdenken. Zwingli hat sich negativ zur kirchlichen Bannpraxis geäußert, während Calvin für eine Einführung der Exkommunikationsordnung in der Genfer Kirche eintrat (1537): „In view of Zwingli's adamant and wholesale rejection of the idea of church's autonomy in the use of excommunication, the changed attitude of the mainstream Reformation toward Anabaptism seems undeniable“ (S. 97). Allerdings bleibt für Demura offen, ob der Übergang von Zwingli zu Calvin tatsächlich auf einen täuferischen Einfluß zurückgeht. Entschieden vertritt er aber die Meinung, daß die Schleithheimer Täufer dem sola scriptura und sola gratia bzw. sola fide ein kräftiges sola ecclesia hinzugefügt haben (S. 98). Dieser Beitrag ist eine Aufforderung zur Weiterarbeit.

S. Todt/H.-J. Goertz

Thomas-Müntzer-Gesellschaft gegründet

Am 30. Mai 1525 schrieb Martin Luther in einem Brief: „Wohlan, wer den Müntzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm.“ Das Teufelsbild wurde zum gängigen Klischee und in dieser oder verwandter Gestalt lange Zeit tradiert. Bis zu einer wissenschaftlich fundierten Würdigung Thomas Müntzers war es ein langer Weg. Ihn zeichnete der Historiker Prof. Dr. Günter Vogler am 26. Mai in Mühlhausen in einem Vortrag „Müntzerbilder im 20. Jahrhundert“ vor interessiertem Publikum nach.

Der Wandel vollzog sich, so der Referent, gleichsam in Jahrhundertschritten. Seit dem 16. Jahrhundert dominierte zunächst die Verteufelung. Im 17. Jahrhundert setzte die Spurensuche ein, die zu ersten Korrekturen des negativen Bildes führte. Seit dem 18. Jahrhundert beeinflussten die Erfahrungen der Französischen Revolution die Sicht auf den Prediger und „Auführer“. Seit dem 19. Jahrhundert wurde in der demokratischen und sozialistischen Bewegung sein Denken und Handeln als gesellschaftliche Alternative verstanden.

Sämtliche Tendenzen finden sich modifiziert auch im 20. Jahrhundert. Obwohl das Forschungsinteresse wuchs, waren weltanschauliche, konfessionelle oder politische Prämissen für Autoren aller Richtungen nach wie vor prägend. Erst im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts kam es zum Dialog, vor allem zwischen marxistischen Historikern und evangelischen Theologen, zum befruchtenden Austausch und zu einer versachlichten Sicht auf einen Theologen, dessen Lehre und Handeln revolutionäre Wirkungen zeitigte, der aber mit seinen Absichten scheiterte.

Nach der Würdigung anlässlich seines 500. Geburtstages im Jahr 1989 geriet Müntzer zwar nicht in Vergessenheit, aber – so ist häufig zu vernehmen – es wurde still um ihn. Ein Bildersturm erfolgte in der veränderten politischen Situation nicht – in Mühlhausen steht sein Denkmal an der Stadtmauer, erinnern Gedenktafeln am Pfarrhaus und an der Marienkirche an sein Wirken in dieser Stadt, wird im Bauernkriegsmuseum in der Kornmarktkirche 2003 die Ausstellung in neuer Gestaltung eröffnet. Auch andere Wirkungsstätten in den mitteldeutschen Regionen erinnern an ihn.

Die Frage, ob Müntzer die Forschung und die Öffentlichkeit noch zu interessieren vermag, beantwortete der Referent mit der Feststellung: „Müntzer bleibt natürlich – neben vielen anderen Persönlichkeiten – eine bemerkenswerte Gestalt der deutschen Geschichte, und daran ändern auch die veränderten Konstellationen seit 1989 nichts. Insofern ist auch im 21. Jahrhundert die Müntzerforschung legitimiert.“

In Mühlhausen und andernorts bestand seit längerem das Interesse, eine „Thomas-Müntzer-Gesellschaft“ zu gründen. Das geschah am 26. Mai, dem Vortag von Müntzers Hinrichtung vor 476 Jahren. Der Verein stellt sich in seiner Satzung die Aufgabe, „Thomas Müntzers Leben und Werk und deren Bezüge zu Reformation und Bauernkrieg sowie deren Rezeption in der Geschichte zu erforschen und die Ergebnisse der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.“ Der Verein, der sich als überregional versteht, ist offen für alle, die sich seinen Zielen verbunden fühlen. Die Gründungsversammlung wählte Prof. Vogler zum Vorsitzenden und Prof. Dr. Siegfried Bräuer zum Stellvertreter. Als weitere Vorstandsmitglieder wurden Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Dr. Gerhard Seibt, Beate Kaiser, Thomas Müller, Martin Sünder gewählt.

Informationen über die „Thomas-Müntzer-Gesellschaft e. V.“ erteilt das Stadtarchiv Mühlhausen, 99974 Mühlhausen, Ratsstraße 19, Tel. 0 36 01/45 21 42 und Fax 45 21 37. Hier kann auch die Mitgliedschaft angemeldet werden.

Günter Vogler

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) vom 27. Mai 2001 in Hamburg

1. Eröffnung und Begrüßung

Dennis Slabaugh eröffnet die MV und begrüßt 24 Stimmberechtigte und sechs Gäste. Er stellt die form- und fristgerechte Einladung fest und bittet um Zustimmung zu Änderungen der Tagesordnung:

a) Punkt 3.5 „Kassenbericht“ sei aufzuteilen in

3.5.1 Aktuelle Berichte

3.5.2 Umstellung von DM-Beträgen auf Euro;

b) Punkt 7 „Verschiedenes“ soll den Absatz „7.1 Nächste MV“ enthalten.

Die Änderungen werden einstimmig angenommen.

2. Protokoll der MV vom 4. Juni 2000 in Ludwigshafen

Das Protokoll (MGBI 2000, S. 231 ff.) wird einstimmig genehmigt. Auf Anregung von Ruthild Foth wird der Vorschlag angenommen, bei zukünftigen Versammlungen zusammen mit anderen Tischvorlagen jeweils auch Kopien des Protokolls der vorangegangenen MV auszulegen.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Statistik und Allgemeines

Dennis Slabaugh nennt die Gesamtzahl aller Personen und Institutionen, die an den Mennonitischen Geschichtsblättern (MGBI) interessiert sind: Ende 2000 hatte der MGV 500 Mitglieder als Einzelmitglieder und als Institutionen (Gemeinden, Bibliotheken und Archive), dazu 57 Kunden als Abonnenten über Buchhandlungen oder als Partner für den Austausch von Geschichtsblättern. Im Jahresverlauf standen 8 Abgängen 6 Zugänge gegenüber. Man gedenkt der Verstorbenen (Ernest Dawe, Friedhelm Gröger, Helmut Haury und Johann Jakob Hübert) und begrüßt als neue Mitglieder Marwin Goossen, Hartmut Landes, Hermann Schirmmacher, Fritz Schulz, Prof. Dr. Hermann Selderhuis und Dr. Alejandro Zorzin. Durch Kündigungen, vor allem von Universitätsbibliotheken, überwogen die Abgänge, und die Gesamtzahl aller Interessenten sank von 562 auf 557. Die MV appellierte, verstärkt zu werben, vor allem unter Jugendlichen.

3.2 Mennonitische Geschichtsblätter

Dennis Slabaugh weist darauf hin, daß die neue Ausgabe besser lesbar ist. Die Geschichtsblätter des Jahres 2001 könnten Vorträge enthalten, die während des Symposiums anlässlich des Jubiläums der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona gehalten wurden, doch liege die Entscheidung bei den Schriftleitern.

3.3 Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Für den Ausschuß, der die Gedächtnisstätte betreut, berichtet Ulrich Wiebe von Maßnahmen, die zur Instandhaltung der Kate und des Gartens durchgeführt wurden, sowie von den Besuchern und deren Reaktionen. Zusammen mit Dietrich Janzen, der die Kate mit seiner Frau Karin bewohnt und betreut, sucht er Landkarten, um die Museumsräume weiter auszustatten. Die Karten sollen über die Wanderungen der Täufer und Mennoniten sowie deren jetzige Verteilung über den Globus informieren. Günther Krüger und die anderen Anwesenden danken dem Ehepaar Janzen und den Ausschußmitgliedern für die geleistete Arbeit.

3.4 Mennonitische Forschungsstelle (MFSt)

Dennis Slabaugh trägt den Tätigkeitsbericht von Gary Waltner vor. Informiert wird über

- mehrere Veranstaltungen, darunter einen Buchbindekurs und die Ausstellung „Das Wort Gottes: Die Bibel – Bibeln aus fünf Jahrhunderten“;
- die unter anderem von Ortwin Driedger, Eckbert Driedger und Reinhard Driedger geleistete Arbeit im Archiv, die von der Ordnung von Sammlungen bis zur Bearbeitung von Fragen zur Geschichte ost- und westpreußischer Familien reicht;
- die Inanspruchnahme der Bibliothek durch Besuchergruppen und Forscher, die Ausleihe sowie Anschaffung und Modernisierungsbedarf von technischen Geräten.

Wie zur Menno-Simons-Gedächtnisstätte lädt Dennis Slabaugh die Anwesenden nun auch zum Besuch „ihrer“ Forschungsstelle ein.

3.5 Kassenbericht

3.5.1 Aktueller Bericht

Anhand ausführlichen Materials, das Raphael Zeisset vorbereitet hatte, erläutert Wolfgang Schultz den Bericht des Kassenführers bis einschließlich 31. 12. 2000. Er legt dar, wie sich aus dem Kassenstand vom 31. 12. 1999 – etwa 89 TDM – sowie aus den Einnahmen und den Ausgaben des Berichts-

jahres der Kassenbestand von 71 TDM entwickelte. Dabei erwähnt er den noch immer unregelmäßigen Eingang von Mitgliedsbeiträgen. Hilfreich wäre die Erteilung weiterer Lastschriftinzugsermächtigungen; dankenswerterweise mache bereits etwa jedes dritte Mitglied Gebrauch von diesem Verfahren. Der Fehlbetrag in der Baukasse sei auf 19 TDM gesunken. Unter Berücksichtigung zweckgebundener Geldbestände seien am Ende des Berichtsjahres 53 TDM frei verfügbar gewesen. Dieser freie Bestand, der dem am Ende des Vorjahres entsprach, sei bis zum 10. Mai 2001 auf 46 TDM gefallen, unter anderem weil die Kosten für Druck und Verteilung der Geschichtsblätter 2000 die Einnahmen übertrafen. Der Fehlbetrag in der Baukasse habe sich durch Zugang zweckgebundener Spenden auf knapp 17 TDM vermindert. Der Vorstand hoffe, die Baukasse nun bald durch Tilgung der letzten Darlehensverbindlichkeiten schließen zu können.

Im Namen des Kassenführers dankt Wolfgang Schultz für alle Mitgliedsbeiträge und Spenden sowie für die Arbeit der Kassenprüfer. Er berichtet ferner, daß der Vorstand die Bildung einer freien Rücklage im Haushalt des MGv prüfe, um den unterschiedlichen finanziellen Anforderungen jeweils entsprechen zu können. Möglicherweise werde der Vorstand die kommende MV bitten, die Bildung einer solchen Rücklage zu beschließen und den Vorstand zu beauftragen, diese Rücklage zu verwalten. In der Aussprache werden vor allem Verfahren und Anwendung der Lastschriftinzugsermächtigungen erörtert.

3.5.2 Umstellung von DM-Beträgen auf Euro-Beträge

Dennis Slabaugh erörtert eine Liste zur Zeit lieferbarer Bücher und deren ab 2002 geltenden Preisen in Euro. Diese Liste sei von Vorstand und Beirat am 12. Mai 2001 gebilligt, und außerdem sei die dringende Empfehlung der Buchhändler-Vereinigung, die Umstellung von DM-Beträgen auf Euro nicht zu Preisanhebungen zu nutzen, sondern allenfalls geringe kaufmännische Auf- und Abrundungen vorzunehmen, berücksichtigt worden.

Anschließend berichtet Dennis Slabaugh von Vorschlägen, die Mitgliedsbeiträge in Euro neu festzusetzen. Er erinnert daran, daß die MV satzungsgemäß für diese Aufgabe zuständig ist. In der Aussprache wird festgestellt, daß die Einladung zur MV 2001 keinen Tagesordnungspunkt „Neufestsetzung der Mitgliedsbeiträge“ enthielt; deshalb seien auch die Beiträge nur mit geringen kaufmännischen Abrundungen, mithin auf 17,90 Euro für Einzelmitglieder, 10,20 Euro für Studenten und 40,90 Euro für Gemeinden, gültig für 2002, umzustellen. Allerdings empfehlen die Anwesenden einstimmig, der Vorstand möge die Angelegenheit bei der nächsten MV mit dem Ziel auf

die Tagesordnung setzen, neue Beiträge für die Zeit ab 1. 1. 2003 zu erreichen. Sie raten, dann nicht nur Euro-Cent-Beiträge auszugleichen, sondern neue Beiträge, 20 Euro für Einzelmitglieder, 10 Euro für Studenten und 45 Euro für Gemeinden, festzusetzen. Außerdem wird empfohlen zu prüfen, ob sich der MGv an kulturellen Förderprogrammen der EU beteiligen könne.

4. Kassenprüfungsbericht

Günther Krüger liest den Prüfungsbericht vor, den Christa Hege und er am 9. 4. 2001 nach pflichtgemäßer Prüfung der Kassengeschäfte bei Raphael Zeisset in Nürtingen angefertigt haben. Anschließend berichtet er von der ebenfalls zufriedenstellend verlaufenen Kassenprüfung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte, die er am 25. 5. 2001 in Bad Oldesloe durchgeführt hatte. Er empfiehlt die Entlastung der Kassenführer.

5. Entlastung des Vorstandes

Die Anwesenden erteilen den Kassenführern sowie dem Vorstand einstimmig die Entlastung. Anschließend wählen sie Christa Hege und Günther Krüger als Kassenprüfer für das Geschäftsjahr 2001.

6. Veröffentlichungen

Dennis Slabaugh nennt Bücher und Schriften, die der MGv herausgegeben oder deren Herausgabe er durch Zuschüsse gefördert hat:

- das erste Heft der Schriftenreihe der Forschungsstelle: Familie Wirz/Würtz, Menziken-Münchhof, Spurensuche und Umfeld von Gertrud Hertzler;
- Siegfried Bräuer: Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation;
- Julia und Gerhard Hildebrandt: 200 Jahre Mennoniten in Rußland;
- Werner O. Packull: Die Hutterer in Tirol und
- das zum Jubiläum der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona von Michael D. Driedger verfaßte Buch: Zuflucht und Koexistenz.

Zu neuen Vorhaben teilt Dennis Slabaugh mit, er hoffe, die Arbeit an dem von Diether Götz Lichdi entworfenen Geschichtsbuch könne bald abgeschlossen werden. Annelie Kumpers-Greve wird noch Kartenmaterial und einen Täuferstammbaum zur Verfügung stellen. Anschließend erörtern Julia und Gerhard Hildebrandt mit Dennis Slabaugh und anderen Anwesenden Möglichkeiten, jetzt in Rußland zugängliche Quellen zu studieren und auszuwerten, bereits vorliegende Arbeiten ins Deutsche zu übersetzen und zu veröffentlichen. Zu prüfen sei, welcher Herausgeber die größte Resonanz er-

warten könne, der Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums e. V., das Institut für Osteuropäische Geschichte in Göttingen oder der MGV. Auf Anregung von Annelie Kümpers-Greve, sein Buch *Der linke Flügel der Reformation* neu aufzulegen, bezweifelt Heinold Fast den dazu notwendigen Verkaufserfolg, weil das Thema inzwischen auch von anderen Autoren behandelt worden sei. Abschließend wird mehrfach der Wunsch bekräftigt, die während der Jubiläumsveranstaltungen der Gemeinde zu Hamburg und Altona gehaltenen Vorträge in den Geschichtsblättern zu drucken.

7. Verschiedenes

7.1 Die nächste MV

Dennis Slabaugh weist auf die Feier „350 Jahre Mennoniten im Kraichgau“ der Mennonitengemeinde Sinsheim im nächsten Jahr hin. Der MGV sei eingeladen, seine MV 2002 im Rahmen der Jubiläumsveranstaltungen durchzuführen und an dem Festprogramm teilzunehmen. Die Anwesenden danken für die Einladung und beauftragen den Vorstand, mit der Gemeinde Sinsheim einen passenden Termin möglichst im Juni 2002 zu vereinbaren.

7.2 Jubiläum in Ludwigshafen

Ruthild Foth kündigt an, die Mennonitengemeinde Ludwigshafen werde vom 3. bis 7. 10. 2002 ihr 300jähriges Bestehen feiern. Sie bittet um Anregungen zur Gestaltung dieses Jubiläums.

8. Abschluß

Dennis Slabaugh stellt fest, daß weitere Wortmeldungen nicht vorliegen. Er dankt allen Anwesenden für ihre Mitarbeit und beschließt die MV.

Protokoll aufgesetzt: Dr. Wolfgang Schultz

gelesen: Dr. Dennis L. Slabaugh

Einladung zur Mitgliederversammlung 2002: 350 Jahre Mennoniten im Kraichgau

Im Jahr 2002 feiern Mennoniten im Kraichgau ihre Einwanderung in diese Region vor 350 Jahren. In Zusammenarbeit mit dem Heimatverein Kraichgau und der Volkshochschule werden verschiedene Veranstaltungen angeboten. Es sind Exkursionen zu markanten Stätten mennonitischer Geschichte und Gegenwart (Versammlungshäuser, Gutshöfe usw.). Die Termine:

Samstag, 11. Mai

Samstag, 15. Juni (Mitgliederversammlung des MGv)

Samstag, 13. Juli

Samstag, 14. September

Anmeldung jeweils bis 14 Tage vorher bei Eckhard Horsch,
Wagenbacher Hof 1, 74906 Bad Rappenau, Tel. und Fax: 0 72 68 / 3 59

Die Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins findet im Rahmen dieser Gedenkveranstaltungen statt. Es ist eine Einladung an unsere Mitglieder, sich auf die Geschichte der Mennoniten im Kraichgau einzulassen.

Die Mennoniten sind nach dem 30jährigen Krieg aus der Schweiz kommend in den Kraichgau eingewandert. Sie waren hauptsächlich in der Landwirtschaft tätig, wobei sie sich durch die Einführung neuer Bewirtschaftungsmethoden auszeichneten. Als Pächter auf Gutshöfen haben sie die Entwicklung der Landwirtschaft stark beeinflusst.

Wir würden uns freuen, wenn sich unsere Mitglieder zahlreich an den Veranstaltungen und besonders an der Mitgliederversammlung beteiligen.

Genauere Informationen werden in dem Anschreiben an die Mitglieder enthalten sein.

Lieferbare Bücher des Vereins

Zum 400jährigen Jubiläum der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona (vergleiche die Beiträge in diesem Band) hat der Mennonitische Geschichtsverein in Zusammenarbeit mit der Hamburger Gemeinde eine neue Geschichte der Gemeinde herausgebracht:

MICHAEL D. DRIEDGER

Zuflucht und Koexistenz

400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona

mit einem Beitrag von PETER J. FOTH
Bolanden-Weierhof 2001

ISBN 3-921881-16-1

17,50 Euro (Buchhandelspreis)

14,85 Euro für Mitglieder des MGv

1601 verlieh Graf Ernst von Schauenburg einer kleinen Gruppe von Mennoniten in Altona Privilegien, und im Verlauf des 17. Jahrhunderts zogen immer mehr Familien nach Altona und in die nahegelegene Hafenstadt Hamburg. Diese Einwanderer, die meisten von ihnen aus den Niederlanden, bildeten bis ins 19. Jahrhundert hinein den Kern der Gemeinde. Sie waren Protestanten wie die Mehrheit der Norddeutschen, doch anders als ihre lutherischen Nachbarn praktizierten sie die Erwachsenentaufe, hatten eigene Vorstellungen von Eid und Waffengebrauch und verstanden sich als unabhängige Gemeinde, nicht als Teil einer Staatskirche. Vielfach strebten sie nach einem einfachen Leben, das dem Vorbild Christi nachgestaltet wurde. Sie waren Außenseiter und Nonkonformisten in einer von Lutheranern dominierten Gesellschaft. Im Lauf des 19. Jahrhunderts erhielten sie mehr und mehr politische Rechte und wurden von der lutherischen Geistlichkeit zunehmend als gleichberechtigt akzeptiert. Um 1900 waren sie voll in die deutsche Gesellschaft integriert.

Aus dem Vorwort von Michael D. Driedger

Weitere lieferbare Bücher des Vereins:

HANS-JÜRGEN GOERTZ, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526.
Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 8,60 / 12,70

GERHARD U. JULIA HILDEBRANDT, 200 Jahre Mennoniten in Rußland.
Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur, 2000, kartoniert, Euro 15,35 / 17,90

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., Euro 10,20

PETER P. KLASSEN, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und
Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90

PETER P. KLASSEN, Die Mennoniten in Paraguay, Band 2: Begegnung mit
Indianern und Paraguayern, 1991, 376 S., Euro 9,20 / 12,25

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1,
1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00

PETER P. KLASSEN, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2:
Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00

HORST PENNER, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und
sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772,
Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90

Bestellungen an: Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle
Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof,
E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Bestellungen für

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985),
teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75

MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER, Jahrgänge 43 (1986) bis 57 (2000),
je Euro 17,90 / 24,50

MENNONITISCHES LEXIKON, Band I–IV, 1913–1967,
Nachdruck 1986, je Band Euro 58,80

GERTRUD HERTZLER: Familie Wirz / Würtz, Menziken–Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50
sind an Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7,
67295 Bolanden-Weierhof.

Preise für Mitglieder des Vereins / Preise für Nichtmitglieder und Buchhandel
Alle Preise zzgl. Versandkosten.

Kassenbericht 2000

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	14 042,02
Spenden (allg. u. zweckgeb.)	6 025,00
Neubau Mennonitische Forschungsstelle (Spenden)	14 612,21
Buchverkäufe	4 365,07
Kapitalerträge	4 443,48
Forschungsstelle: Kaltmiete, Nebenkosten	8 434,24
Sonstige Einnahmen, Erstattungen	316,05
Durchlaufende Posten	20 035,33
Summe	72 273,40
Kassenstand 31. 12. 1999	88 960,09
	<u>161 233,49</u>

B. Ausgaben

Mennonitische Geschichtsblätter (ohne Druck Aufl. 2000)	10 573,81
Mennonitische Forschungsstelle	16 211,84
(Bücher-, Betriebs- u. Nebenkosten)	
Neubau der Menn. Forschungsstelle	44 539,15
Porti, Kontoführung, Reisekosten, Mitgliedsbeiträge	5 374,32
Förderungen	3 000,00
Herausgabe von Büchern	7 920,44
Weiterleitung von Spenden	2 050,00
Sonstige Ausgaben	318,41
Durchlaufende Posten	185,00
Summe	90 172,97
Kassenstand	71 060,52
	<u>161 233,49</u>

C. Neubau der Forschungsstelle

Spenden	451454,72
Zuschüsse	53233,00
Darlehen	99957,98
Summe Einnahmen bis 31. 12. 2000	604645,70

Bau	523888,28
Tilgungen Darlehen	76982,98
Summe Ausgaben bis 31. 12. 2000	600871,26

Bestand zweckgebundener Einnahmen	3774,44
abzügl. Darlehensverbindlichkeiten	- 22975,00
Stand der Baukasse am 31. 12. 1999	- 19200,56

D. Kassenstand per 31. 12. 2000

Girokonto, Schecks	9837,90
Sparanlagen	6813,99
Depot (Kurswert 56395,67 DM)	54408,63
Summe	71060,52

davon:

ab zweckgeb. Einnahmen (Neubau)	- 3774,44
ab Rücklage Forschungsstelle	- 13200,00
ab zweckgebundene Einnahme (Mietkaution)	- 600,00
frei verfügbar	53486,08

E. Aufstellung und Prüfungsvermerk

Aufgestellt im Februar 2001 durch Raphael S. Zeisset,
geprüft im April 2001 durch Christa Hege und Günther Krüger.
Angaben in DM

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2002
ISSN 0342-1171

58. Jahrgang, 2001
ISBN 3-921881-17-X

Preis: 24,50 Eur-D, 25,20 Eur-A,
Preis für Abonnenten: 17,90 Euro zzgl.
Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe,
QuarkXPress 3.11 auf Power Macintosh,
System 7.5.1

Papier: Schleipen Werkdruck,
80 g, 1,5faches Volumen, säurefrei,
alterungsbeständig

Herstellung: SDS, Krefeld

Auflage: 720 Ex.

