

ISSN 0342-1171

Mennonitische Geschichtsblätter

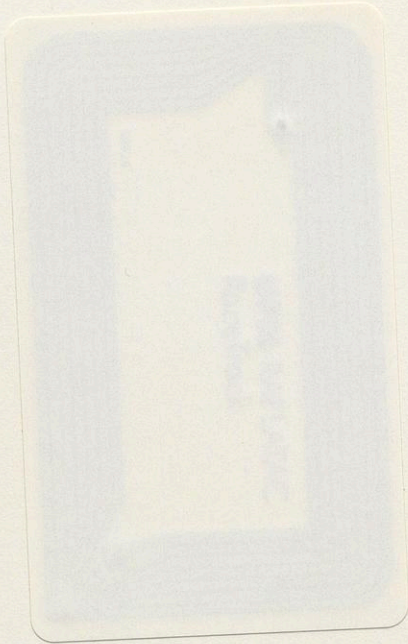
Herausgegeben vom

Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

Z A
2506

61. Jahrgang 2004



N12<519504291 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

61. Jahrgang 2004

Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFÜHRUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 b, D-22559 Hamburg
Priv.-Doz. Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, D-23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, D-47802 Krefeld;
hege.wiebe@t-online.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Stephen E. Buckwalter, Bucer-Forschungsstelle, Bergheimer Str. 20/III,
D-69115 Heidelberg; stephen.buckwalter@urz.uni-heidelberg.de
Dr. Geoffrey Dipple, Augustana College, History Department, 2001 South
Summit Ave., Sioux Falls, South Dakota 57197, USA; Dipple@Wise.augie.edu
Lydie Hege, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de
Dr. Hans Adolf Hertzler, Peter-Lauten-Str. 93a, D-47803 Krefeld,
haghertzler@t-online.de
Susanne Isaak-Mans, Alteckstr. 63, D-56566 Neuwied,
Mans-Isaak@t-online.de
Dr. Hanspeter Jecker, Fulenbachweg 4, CH-4132 Muttenz;
jecker@bienenberg.ch
Peter P. Klassen, Filadelfia 181, c. d. c. 984, Asuncion, Paraguay 9300
pklassen@telesurf.com.py
Dr. Frank Konersmann, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und
Theologie, Universität Bielefeld, Postfach 10 01 31, D-33501 Bielefeld;
FKonersm@Geschichte.Uni-Bielefeld.de
Prof. Dr. Hans-Otto Mühleisen, Bürgerwehrstr. 1, D-79102 Freiburg;
Hans-Otto.Muehleisen@Phil.Uni-Augsburg.de
Rebekka Reuter, Windmühlenstraße 37, D-47800 Krefeld;
reuter-berthold@gmx.de
Dr. Martin Rothkegel, Ve Štěšovičkách, CZ-16900 Praha 6,
rothkegel@centrum.cz
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, D-20144 Hamburg;
DLS@wulfslabaugh.de
Prof. Dr. James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Canada; jms2@post.queensu.ca
Gary Waltner, Bolanden-Weierhof, Am Hollerbrunnen 7;
mennoforsch@t-online.de
Frank Wiehler, Sonnhalde 33, D-79104 Freiburg; fwiehler@t-online.de
Prof. Dr. Thomas Winkelbauer, Inst. für Österreich. Geschichtsforschung,
Universität Wien, Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A-1010 Wien, Österreich
thomas.winkelbauer@univie.ac.at

ZA 2506 - 61



Inhalt

- 7 Zu dieser Nummer

Heinold Fast zum 75. Geburtstag

- 9 JAMES M. STAYER · Der gelehrte Pastor – ein seltenes Exemplar

Aufsätze

- 15 STEPHEN E. BUCKWALTER · »So hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib ze nehmen«. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe
- 31 HANS-OTTO MÜHLEISEN · Michael Sattler (ca. 1490–1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst
- 49 MARTIN ROTHKEGEL · Randglossen zum Kunstbuch
- 65 THOMAS WINKELBAUER · Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622. Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften?

Essay

- 97 CHRISTOPH WIEBE · »... daß und warum sie im Aussterben begriffen seien«. 21 Reflexionen zu Gegenwart und Zukunft der deutschen Mennoniten

Fundstücke

- 109 FERDINAND BODMANN · »Einfache Kleidung und einfache Sitten«. Über die Mennoniten im Departement Donnersberg (1811)
- 114 SUSANNE ISAAK-MANS · Christian Borkholders »Stunden der Erholung« (1814)
- 118 FRANK KONERSMANN · Neue Quellenfunde über die mennonitische Bauernfamilie Möllinger in den rheinhessischen Dörfern Monsheim und Pfeddersheim (1746–1835)

Werkstattbericht

- 123 PETER P. KLASSEN · Die schwarzen Reiter – Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips

Von neuen Büchern

- 132 Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli* (GEOFFREY DIPPLE)
- 137 Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)

- 140 John S. Oyer (†), Robert S. Kreider, *Märtyrerschicksale*
(CHRISTOPH WIEBE)
- 143 Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith*
(DENNIS L. SLABAUGH)
- 147 Luther Blissett, *Q.* (MARION KOBELT-GROCH)
- 150 Larry Towell, *The Mennonites* (LYDIE HEGE, REBEKKA REUTER)
- 154 Rudy Wiebe, *Wie Pappeln im Wind* (MARION KOBELT-GROCH)

Berichte, Hinweise, Nachrichten

- 159 Eckbert Driedger zum 75. Geburtstag (GARY WALTNER)
- 160 Nachruf auf Nelson Springer (GARY WALTNER)
- 162 Peter J. Foth (1940–2004)
- 162 Richard van Dülmen gestorben
- 162 »Mennonitischer Arbeitskreis Polen« sucht Mitglieder
(FRANK WIEHLER)
- 164 Vom Gegeneinander zum Miteinander – Begegnungen von
reformierten und mennonitischen Christen in der Schweiz
(HANSPETER JECKER)
- 166 Bekenntnis des Kirchenrates des Kantons Zürich
- 167 Antwort der Konferenz der Mennoniten der Schweiz auf das Be-
kenntnis
- 168 Mennoniten in der neuen Krefelder Stadtgeschichte. Ein Hinweis
(HANS ADOLF HERTZLER)
- 171 Geschichtliches auf Glas – ein Leporello der Krefelder Mennoni-
tengemeinde
- 171 Darstellung der Gemeinde Weierhof und der Forschungsstelle
- 172 Pfälzische Ortschroniken behandeln die Täufer (GARY WALTNER)
- 173 100 Jahre Mennonitenkirche in Gronau
- 174 Biographie Konrad Grebels neu aufgelegt
- 174 Anthologie über Judith erschienen
- 174 Neue Thomas-Müntzer-Ausgabe erscheint
- 175 Werderbauern im Weichsel-Nogat-Delta
- 176 Täuferzimmer im Ortsmuseum Schleithelm eröffnet
- 177 Untersuchung zum Geschlechterverhältnis täuferischer Märtyrer
- 177 Beitrag zur Wehrdienstverweigerung in Preußen auf englisch

Mennonitischer Geschichtsverein

- 179 Protokoll der Mitgliederversammlung am 19. Juni 2004 in Ingolstadt
- 184 Kassenbericht 2003 (RAPHAEL ZEISSET)
- 186 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 187 Lieferbare Bücher des Vereins
- 189 Satzung des Mennonitischen Geschichtsvereins (22. Okt. 2002)
- 194 Aktuelles – Mitgliederversammlung 2005 in Haarlem
- 194 Impressum

Zu dieser Nummer

Am 17. März 2004 hat Dr. Heinold Fast im Kreis der Familie und Freunde seinen 75. Geburtstag gefeiert. Viele haben an ihn gedacht und ihm geschrieben: Weggefährten über die Jahrzehnte hinweg. Aus gesundheitlichen Gründen hat er sich von seinen früheren Aktivitäten zurückgezogen, auch aus der Täuferforschung, die ihm seit der Arbeit an seiner Dissertation über »Heinrich Bullinger und die Täufer« (1959) besonders am Herzen lag. An seinen Beitrag zur Erforschung des Täuferturns erinnert Prof. Dr. James M. Stayer in einer persönlich gehaltenen, ausgewogenen Würdigung und wissenschaftsgeschichtlichen Standortbestimmung dieser Forschungsleistung. Damit eröffnen wir die Ausgabe der Geschichtsblätter, die Heinold Fast gewidmet ist. Er hat die Geschichtsblätter selber viele Jahre mitgestaltet und ebenso lange die Geschehnisse des Mennonitischen Geschichtsvereins geleitet. Das ist Grund genug, ihm für das Geleistete immer wieder dankbar zu sein.

Heinold Fast gehört zu den wenigen Forschern, die mit besonderem Engagement jüngere Kollegen ermutigt und gefördert haben. Und so sind wir auf die Idee gekommen, nicht die alten Weggefährten, sondern jüngere Historiker und Theologen zu bitten, sich zu Themen zu äußern, mit denen sich der Jubilar über Jahr und Tag selber beschäftigte. Dr. Stephen E. Buckwalter ist den Zusammenhängen von Priesterehe und Täuferturn im reformatorischen Aufbruch nachgegangen. Handelte es sich bei dem Entschluß vieler Priester, gegen das Zölibatgebot zu verstoßen und zu heiraten, nur um eine Provokation des altgläubigen Klerus oder nicht letztlich um ein öffentliches Bekenntnis zur Freiheit eines Christenmenschen? Wurde dem Zwang zur Ehelosigkeit die Freiheit, es so oder so halten zu können, entgegengesetzt? Zu beiden Stichworten, Provokation und Freiheit, wußte Heinold Fast einst in zwei bemerkenswerten Aufsätzen viel zu sagen: *Reformation durch Provokation* und *Die Wahrheit wird euch freimachen* (beide 1975). Heinold Fast hat sich immer wieder darum bemüht, theologische Leitlinien im Täuferturn aufzuspüren, die heute noch verbindlich sind. Es war die »Grebel-Sattler-Linie«, die er besonders herausstrich: die konsequenteste Form des biblischen Pazifismus im Täuferturn. Prof. Dr. Hans-Otto Mühleisen, Politologe an der Universität Augsburg und Kenner der Geschichte des Klosters St. Peter auf dem Schwarzwald, hat neues Licht auf Michael Sattler, den einstigen Prior dieses Klosters und den späteren Täufer, geworfen und gezeigt, unter wel-

chen Umständen ein humanistisch gebildeter Mönch, der sich der Reform des Klosters verpflichtet hatte, seinen Weg zur Reformation und ins Täufer-tum fand, ja, das Martyrium auf sich nahm, ohne sich selber untreu zu werden. Wir danken dem Autor, daß er seinen innovativen Beitrag zur Biographie Michael Sattlers über den engeren Kreis derjenigen hinaus, die an der Geschichte St. Peters interessiert sind, auch einem Forum der Täuferfor-schung zur Verfügung gestellt hat. Dr. Martin Rothkegel wurde von der Täu-feraktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte beauftragt, das von Heinold Fast editorisch bearbeitete Manuskript des *Kunstabuchs* aus dem sogenannten Marpeck-Kreis noch einmal durchzusehen und zum Druck zu führen. Hier deutet er mit seinem Beitrag bereits an, daß das Lebenswerk des Jubilars nicht mehr lange auf seinen krönenden Abschluß warten muß. Immer wieder hat Heinold Fast die Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Hutterer gelenkt. So sind wir Prof. Dr. Thomas Winkelbauer besonders dank-bar dafür, daß er uns seinen migrationsgeschichtlichen Beitrag, der im näch-ten Jahr in einem Sammelband erscheinen soll (vgl. S. 82), schon jetzt zur Verfügung gestellt hat. Heinold Fast hat seine Arbeit am Täufer-tum nicht nur als Beitrag zur Erforschung der Reformationszeit, sondern stets auch als Dienst am Mennonitentum heute verstanden. Er wollte mithelfen, ihm eine Zukunft in veränderter Zeit zu eröffnen. Diesen Aspekt hat Christoph Wie-be, einst Vikar bei Heinold Fast in Emden, mit seinen Gedanken zur Lage und zur Zukunft der Mennonitengemeinden aufgegriffen. Diese fragmenta-rischen Gedanken eröffnen eine neue Rubrik »Essay« in den Geschichts-blättern, die sich damit auch der Diskussion von Gegenwartsfragen zuwen-den. So fällt ein Licht auf die Vergangenheit und auf die Zukunft, dazwi-schen aber liegt die Gegenwart, die allen Grund liefert, Heinold Fast mit die-ser Ausgabe der Geschichtsblätter zu ehren.

Ebenfalls seinen 75. Geburtstag begeht in diesem Jahr Eckbert Driedger, Heinold Fast's Nachfolger im Amt des 1. Vorsitzenden von 1992 bis 1998. Unter seiner Regie baute der Verein die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof. Mit ihr hat Eckbert Driedger dem Verein einen unschätzba-ren Dienst erwiesen. Gary Waltner hat es übernommen, in dieser Ausgabe der Geschichtsblätter das Verdienst von Eckbert Driedger zu würdigen und ihm im Namen des Vereins zu gratulieren.

Auf der diesjährigen Mitgliederversammlung wurde auch die Schriftleitung neu gewählt und bestätigt. Auf eigenen Wunsch kandidierte Lydie Hege nicht wieder. Dr. Dennis Slabaugh verabschiedete sie und dankte ihr für die Arbeit in den vergangenen zwölf Jahren. Lydie Hege wird den Geschichts-blättern jedoch weiter verbunden bleiben.

Die Schriftleitung

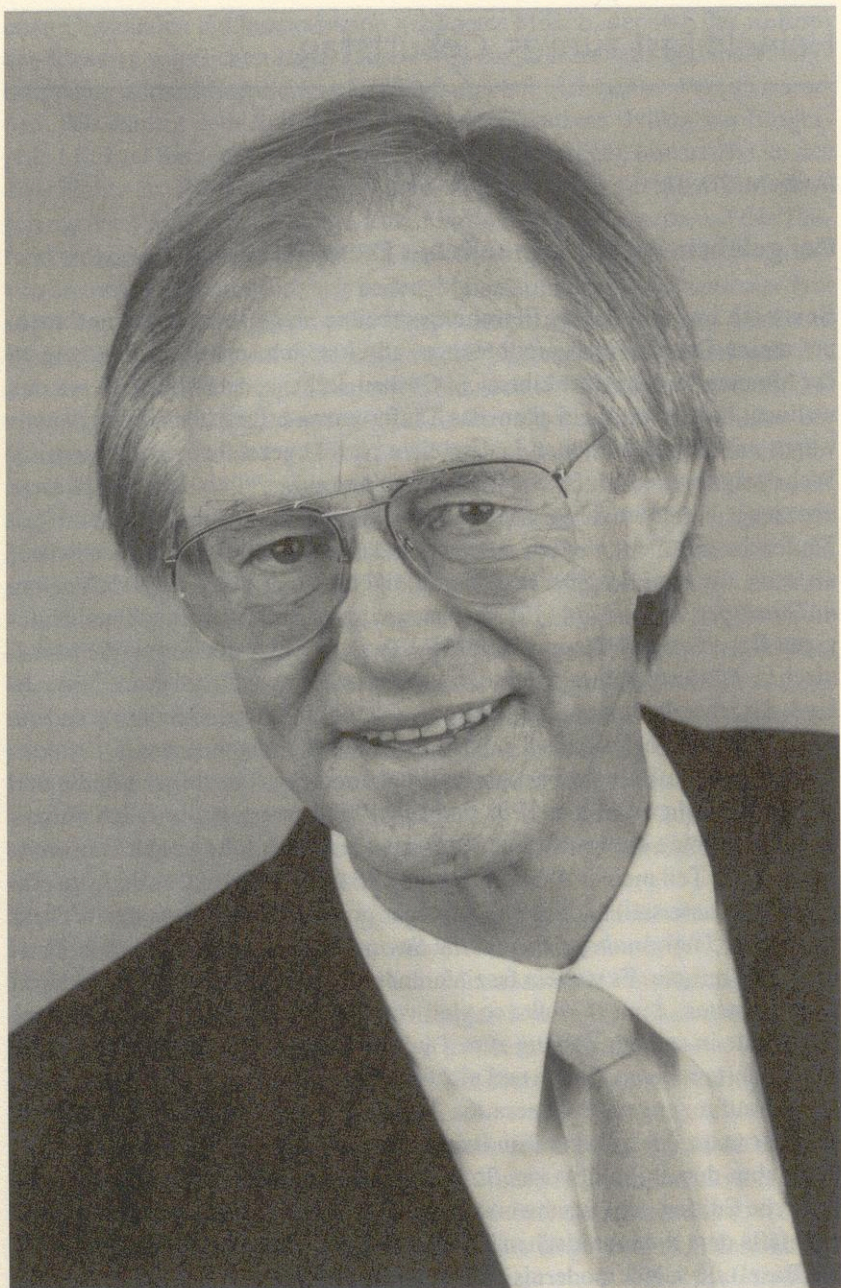
Heinold Fast zum 75. Geburtstag

JAMES M. STAYER

Der gelehrte Pastor – ein seltenes Exemplar

Bevor ich im Juli 1961 zu Forschungsarbeiten nach Deutschland aufbrach, um meine Dissertation vorzubereiten, arbeitete ich sechs Wochen lang an der Mennonite Historical Library in Goshen, Indiana, der Bibliothek mit den weltweit besten Möglichkeiten, das Täuferum zu erforschen. Schon damals waren mir Ungereimtheiten in dem allzu perfekt gezeichneten Bild von der Wehrlosigkeit der Täufer im 16. Jahrhundert aufgefallen. Überhaupt nicht überzeugt hatten mich die Bemühungen, Hans Hut als einen friedfertigen Täufer darzustellen; und ich setzte mich daran, die Quellen zu Hans Römer zu lesen, die Paul Wappler in seinem Band über die *Wiedertäuferbewegung in Thüringen 1526–1584* (1913) zusammengetragen hatte. In einem halbtägigen Gespräch erzählte mir Harold S. Bender, der Nestor der nordamerikanischen Täuferforschung, daß die wichtigste Person für mich in Deutschland, die ich unbedingt aufsuchen sollte, Heinold Fast sei. Bender versprach, mich schriftlich bei diesem Täuferforscher anzukündigen.

So war es denn Heinold Fast, der mir bald manche Ratschläge erteilte und mit mir zwischen Oktober 1961 und Juli 1962 korrespondierte. Ich erinnere mich an seine engbeschriebenen Postkarten noch sehr genau. Den weitaus größten Teil meiner Arbeiten für die 1964 an der Cornell University eingereichte Dissertation, die 1972 mit einer pointierter ausgearbeiteten These unter dem Titel *Anabaptists and the Sword* erschien, erledigte ich in Freiburg im Breisgau. Es war ein faszinierendes Erlebnis, mich mit Heinold Fast zu unterhalten, denn er wußte so viel, war durch und durch seriös und ohne Vorurteile in seinem Zugang zum Täuferum. Er wollte die Wahrheit über das Täuferum herausfinden und nicht die Geschichte bestätigen, wie sie von der vorausgegangenen Generation konstruiert worden war. Gleichzeitig stand er unter dem starken Eindruck, der von John H. Yoder ausging, und übernahm dessen Sichtweise. So war es allzu verständlich, wenn er seine kritische Edition der Ostschweizer Täuferakten (Bd. 2) Yoder widmete (und ebenfalls dem mennonitischen Theologen Samuel Gerber vom Bienenberg bei Basel). In seiner modernisierten Quellensammlung *Der linke Flügel der*



Reformation (1962) folgte er Yoders typologischer Aufgliederung dieses Flügels mit den Quellenabschnitten zu den Täufern, den Spiritualisten, den Antitrinitariern und den unliebsamen Radikalen der Reformation, wie beispielsweise Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Melchior Hoffman und Bernhard Rothmann, die ihren eigenen Abschnitt als Schwärmer erhielten. In seinem tonangebenden Vortrag über *Die Wahrheit wird euch freimachen* (1975), den er auf einer Konferenz in Rüschlikon bei Zürich anlässlich einer Feier zur Erinnerung an die ersten Glaubenstaufen 1525 hielt, bestätigte er mit Nachdruck, daß die »Grebel-Sattler-Linie«, ganz im Sinne Yoders, das repräsentierte, was das Täuferium bedeutsam gemacht und die Zeiten überdauert hat.

In den späten sechziger Jahren erzählte Heinold Fast mir, daß die historische Rekonstruktion des Täuferiums nahezu abgeschlossen sei und jetzt der Abschnitt begonnen habe, der ihn wirklich interessiere, nämlich die theologischen Konsequenzen aus der täuferischen Geschichte zu ziehen. Gleichzeitig äußerte er sich schriftlich, die historische Rehabilitation der Täufer sei nun so perfekt, daß sie bald eine Gegenreaktion herausfordern müsse. Zunächst war allerdings noch nicht erkennbar, woher diese Reaktion zu erwarten sei. In den sechziger Jahren mehrten sich die Stimmen unter den Reformationshistorikern, die den Lutherzentrismus in der Reformationsdeutung verwarfen und sich für eine »Rehistorisierung der Reformation« einsetzten. Die Verunglimpfung des Täuferiums durch konfessionsgegnерische Historiker hat seine Tage gehabt, höchstwahrscheinlich für immer. Die neuen postkonfessionellen Reformationshistoriker wähten sich allerdings ebenso weit entfernt von Harold S. Bender wie von Karl Holl. Mit bemerkenswerter Einsicht meinte Fast, daß es nun die Revolutionäre der Gegenkultur am Ende der sechziger Jahre mit ihrer Mischung aus Pazifismus und Militanz seien, die das Bild prägten, das die neue Generation postkonfessioneller »Revisionisten« in der Forschung vom Täuferium zeichne. Diese Leute waren nicht Feinde, sie waren aber auch nicht Brüder (in den sechziger und siebziger Jahren gab es noch kaum Schwestern in der Täuferforschung). Ihnen müsse sorgfältig auf die Finger gesehen werden, um sicherzustellen, daß sie ihren wissenschaftlichen Ansprüchen auch genügen.

So durchlief Heinold Fast eine Phase, die für ihn schwierig gewesen sein muß, des Überganges von einem der besten und glänzendsten Vertreter ei-

Bild Seite 10

Dr. Heinold Fast

ner neuen täuferisch-mennonitischen Forschergeneration zu einer zwar noch hoch geachteten, aber leicht aus der Mode gekommenen Position – nach wie vor jedoch die am meisten geschätzte Stimme eines älteren Zugangs zum schweizerisch-süddeutschen Täuferum. 1955 hatte Heinold Fast zusammen mit einem anderen, ebenso exzellenten jungen Mann seiner Generation, J. F. Gerhard Goeters, das Manuskript des *Kunstabuchs* in der Berner Bürgerbibliothek entdeckt. Zwei Jahre später veröffentlichte er einen bedeutsamen Aufsatz, in dem er das *Kunstabuch* im *Archiv für Reformationsgeschichte* beschrieb. 1959 brachte er seine Dissertation zum Druck, eine sorgfältige Analyse zu Heinrich Bullinger als Historiker. Diese Dissertation erfüllte die an Bender geschulte Funktion, ernsthafte Zweifel an Bullingers Behauptungen zu erheben, daß es einen wirklichen persönlichen Kontakt zwischen den ersten Zürcher Täufern und Thomas Müntzer gegeben habe. Der Brief, den Konrad Grebel und seine Glaubensbrüder im September 1524 an Müntzer schrieben, war zweifellos authentisch; aber es war mehr als zweifelhaft, ob es einen persönlichen Kontakt zwischen beiden im Grenzgebiet zwischen der Schweiz und dem Reich am Ende dieses Jahres gegeben habe. Es war aber nicht Bullinger, sondern das *Kunstabuch*, auf das sich Fast's weitere Forschungen konzentrierten. Die im *Kunstabuch* gesammelten Schriften, wie das Leben des Kompilators, des »Malers« Jörg Probst, standen unter dem Eindruck des Konflikts zwischen Pilgram Marpeck und den Schweizer Brüdern in St. Gallen und Appenzell. Die grundsätzliche Einheit des friedfertigen, biblizistischen schweizerisch-süddeutschen Täuferums stand zur Disposition. Dieser Bruch innerhalb des schweizerisch-süddeutschen Täuferums mußte erklärt und das Geflecht des täuferischen Lebens in der Ostschweiz erforscht werden. Das waren notwendige Voraussetzungen für die lebenslange Arbeit Fast's an der Herausgabe des *Kunstabuchs*. Mit der Herausgabe der Ostschweizer Täuferakten befand er sich auf der Höhe seiner Kräfte. Es gibt keine feinere, sorgfältigere Edition unter den zahlreichen täuferischen und mennonitischen Quellensammlungen, über weite Serien verstreut, wie diesen zweiten Band der *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, der 1973 erschien. Historische Interpretationen sind bestenfalls der Ausdruck einer Generation, doch dieser Quellenband ist im wahrsten Sinne des Wortes »definitiv«. Er wird die Konturen der Forschungen zum Ostschweizer Täuferum für alle Zeiten bestimmen.

Als Nachfolger seines Vaters war Heinold Fast ein langjähriger Pastor der Mennonitengemeinde Emden, ein Exemplar der allmählich verschwindenden Gattung eines gelehrten Geistlichen. Als ich seine Unterstützung bei meiner Bewerbung um ein deutsches Stipendium suchte, warnte er mich da-

vor, ihn darum zu bitten, denn in der gegenwärtigen Bundesrepublik, meinte er, »zählt kaum jemand, der nicht ein Professor ist«. In der Tat, er war für eine Professur an der Universität von Amsterdam in Betracht gezogen worden. Doch er war zu sehr Deutscher und zu stark auf die Tradition des schweizerisch-süddeutschen Täuferturns festgelegt, als daß ihm diese Professur übertragen werden konnte. Eine lange Zeit, von 1970 bis 1992, war er neben Horst Quiring und Hans-Jürgen Goertz Schriftleiter der *Mennonitischen Geschichtsblätter*. Die streitbaren Nummern enthielten Beiträge zur Deutung des Täuferturns, aber wesentlich mehr Ehrgeiz wurde auf die Frage verwandt, ob und wie über die stark kompromittierte Vergangenheit der deutschen Mennoniten im Dritten Reich geschrieben werden sollte. Goertz glaubte, daß dieses historische Kapitel diskutiert werden müsse; Quiring dagegen bestand darauf, daß es unschicklich sei, darüber zu schreiben. Fast hinwiederum scheint beiseite gestanden zu haben. Er konzentrierte sich auf die »weltweite Bruderschaft« der Mennoniten im 20. Jahrhundert und deren Täuferideal, das im 16. Jahrhundert gesucht wurde, ohne allerdings die Verwicklung seines Vaters mit den Deutschen Christen in den dreißiger Jahren zu rechtfertigen oder zu verteidigen.

Während er nach der Fertigstellung des Ostschweizer Täuferaktenbandes die Arbeit an der Herausgabe des *Kunstabuchs* fortsetzte, wandelte er sich zu einem kritischen Beobachter der Täuferforschung und einem Kritiker der allzu selbstbewußten Ergüsse einer etwas jüngeren Forschergeneration. Unaufällig für andere erinnerte der mich beispielsweise daran, daß der Begriff »Schweizer Brüder« erst in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Umlauf kam und daß meiner Gewohnheit, diesen Begriff auf eine ganz bestimmte Gruppierung schweizerisch-süddeutscher Täufer nach 1525 anzuwenden, ein Hauch von Anachronismus anhafte. Auch griff er den Versuch Arnold Snyders an, einen Keil zwischen Michael Sattler und die frühen Zürcher Täufer zu treiben. Vor allem aber zerstörte er H. W. Meihuizens Anspruch, eine frühere schweizerische Quelle zur ersten Glaubenstaufe im Januar 1525 entdeckt zu haben, die unabhängig vom bekannteren, in hutterischen Chroniken überlieferten Bericht gewesen sei. Doch all dies bedeutete nicht, daß er sich neueren Vorstößen der Forschung verschlossen habe, wie sich in der warmherzigen Aufnahme des Manuskripts von Werner O. Packulls *Hutterite Beginnings* zeigte und in der bereitwilligen Übernahme von Packulls Meinung, daß das *Kunstabuch* keine Anthologie des Marpeck-Kreises gewesen, sondern eher eine Dokumentation des geistlichen Weges sei, den dessen Kompilator Jörg Probst Maler zurückgelegt habe.

Nachträglich haben sich die Differenzen zwischen Fasts Generation der Täu-

ferforscher und der etwas jüngeren Gruppe, mit der ich verbunden war, ohne einen klaren »Sieg« für die eine oder die andere Seite aufgelöst. Obwohl niemand ernstlich bezweifelt, daß es einen Strom des Täuferturns gab, der Impulse von Thomas Müntzer über Hans Hut und Hans Römer weitertrug, wurde er schnell von dem breiteren Strom des schweizerisch-süddeutschen Täuferturns aufgenommen. Die eigentliche Trennung in der Täuferbewegung war nicht eine dreiteilige, sondern eine zweiseitige zwischen dem schweizerisch-süddeutschen Strom und dem melchioritisch-mennonitischen im Norden. Und die Beziehungen zwischen dem Marpeck-Kreis und den Schweizer Brüdern, wie Fast in seinem Beitrag zur Festschrift für Hans-Jürgen Goertz am Ende seiner Karriere argumentierte, war komplex, keine einfache Sache aufeinander treffender Sekten: »Die Entdeckung des Kunstbuchs hat Auseinandersetzungen ans Licht gebracht, die nicht ohne Rest erklärt werden können«. Mehr noch: obwohl natürlich zwischen Religiösem und Sozialem nicht getrennt wurde, gab es doch religiöse und nichtreligiöse Anliegen, die für die einen dieses und für die anderen jenes Gewicht hatten. Unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts stellten wohl die meisten Täufer, bestimmt aber alle Täuferführer, die Religion an erste Stelle, für ihre Zeit sogar auf außergewöhnliche Weise. Viele Einsichten, die Heinold Fast stillschweigend in der Zeit, in der seine Ansichten schon etwas »aus der Mode« gekommen waren, bestätigte, haben den Test der Zeit überstanden. Es war ihm nicht vergönnt, die Herausgabe des *Kunstbuchs* abzuschließen. Dazu reichten seine gesundheitlichen Kräfte leider nicht mehr. Aber wie Moses angesichts des verheißenen Landes kann er sich ganz und gar darauf verlassen, daß dieses Projekt bald vollendet und ihm das größte Verdienst daran zukommen wird. Die Kollegen in der Täuferforschung grüßen Heinold Fast zum 75. Geburtstag.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

STEPHEN E. BUCKWALTER

»So hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib ze nehmen«

Die Täufer und die reformatorische Priesterehe

I.

Dieser Aufsatz¹ stellt ein Wagnis dar, werden doch im Titel zwei ungleiche Größen, ja zwei möglicherweise unvergleichbare Phänomene nebeneinander gestellt. Was haben schließlich das Täuferum und die reformatorische Priesterehe miteinander zu tun? Bei den Täufem handelt es sich um eine Bewegung, die sich zwar recht uneinheitlich aus mehreren Wurzeln heraus entwickelte², die sich jedoch darin zusammenfassen läßt, daß sie sich ab 1525 aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über die Kindertaufe von der breiteren reformatorischen Bewegung getrennt hat und eigene Wege gegangen ist³. Im Gegensatz dazu ist die Priesterehe keine Bewegung, sondern eine einzelne Handlung, genaugenommen eine ganz bestimmte Protesthandlung, die für die frühe Reformation – also für die Jahre 1521 bis 1525 – typisch war: Sie bestand in dem demonstrativen Brechen des Zölibatsgelübdes durch einen Geistlichen, der, um seinen Übertritt zur evangelischen Bewegung kundzutun, öffentlich heiratete. Die ersten demonstrativen Eheschließungen von Priestern fanden im Mai und Juni 1521 statt, ihren numerischen Höhepunkt erreichten sie um 1523.⁴

Welchen Sinn hat es, diese beiden recht verschiedenen, chronologisch auseinanderfallenden Phänomene zusammenzustellen? Einen direkten thematischen Bezug zum späteren Täuferum hat die Priesterehe nicht. Die Täufer wiederum haben in ihren theologischen Auseinandersetzungen mit der Wittenberger und der Zürcher Reformation niemals die Priesterehe zu einem Thema gemacht. Ich meine dennoch, daß der Versuch, beide Phänomene zusammen zu betrachten, fruchtbar sein kann. Ich verfare chronologisch, beginne also mit dem zeitlich früheren Phänomen der Priesterehe.

II.

Wie stand es mit dem Klerikerzölibat am Vorabend der Reformation? Zu

diesem Zeitpunkt war geltendes Kirchenrecht ein Beschluß des 2. Laterankonzils von 1139. Hierin wurde Laien verboten, die Gottesdienste eines Priesters zu besuchen, der bekanntermaßen eine Ehefrau oder eine Konkubine hatte.⁵ Von Priesterehen wurde gesagt: »Eine solche Verbindung erachten wir für keine Ehe.«⁶ Die Priesterehe war also rechtlich ungültig.

Die Überzeugung, daß die Ehelosigkeit die geeignetste Lebensform für den christlichen Priester sei, war aber keineswegs erst im 12. Jahrhundert entstanden. Aussagen der Kirchenväter Tertullian⁷ und Origenes⁸ lassen vermuten, daß sich schon an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert viele Christen den Priester nur als ehelos vorstellen konnten. Ein gutes Jahrhundert später bekräftigte das Konzil von Nicäa (325) diese Vorstellung, indem es Priestern verbot, mit irgendwelchen Frauen außer Mutter, Schwester oder Tante zusammenzuwohnen.⁹ Daß dieses Verbot im Laufe der Kirchengeschichte von unzähligen Synoden immer wieder eingeschärft werden mußte, zeigt, daß neben der Hochschätzung des Zölibats auch die Vorstellung lebendig war, daß der Priester durchaus verheiratet sein dürfe. Besonders im 9. und im 10. Jahrhundert wird in Westeuropa der verheiratete Kleriker zu einem verbreiteten gesellschaftlichen Phänomen.¹⁰ Dem setzte aber in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts der strenge Papst Gregor VII. mit seiner eifrigen Kirchenreform endgültig ein Ende.¹¹ Von Hause aus ein Mönch, wollte Gregor die für Mönche typische Ehelosigkeit auf den gesamten Weltklerus ein für allemal ausweiten. Seine asketischen Bestrebungen mündeten 54 Jahre nach seinem Tod in den soeben erwähnten Beschluß des 2. Laterankonzils.¹² Entscheidend an diesem Beschluß im Vergleich zu allen früheren Verordnungen war die Klausel, die Ehen von Priestern für nichtig erklärte. Bisher konnten Konzile die Priesterehe verbieten, so oft sie wollten, an der Rechtsgültigkeit eingegangener Priesterehen war trotzdem nicht zu rütteln. Ab 1139 änderte sich das. Die Ehe eines Priesters entbehrt nun jeglicher Rechtskraft. Aus der legitimen Ehefrau des Priesters wird kraft kirchlichen Gesetzes eine wenig ehrenvolle Konkubine; was bisher eine rechtmäßige Ehe war, wird ab nun aus der Perspektive des Kirchengesetzes fornicatio, »Hurerei«. Und dies ist auch noch fast 400 Jahre später der Fall, kurz vor dem Ausbruch der Reformation.

In dem Konflikt zwischen dem Wittenberger Augustinereremitenmönch Martin Luther und der römischen Kurie hat der Priesterzölibat zunächst nicht die geringste Rolle gespielt. Strittige Punkte in den frühen Auseinandersetzungen der Jahre 1518 und 1519 waren der Ablass, der behauptete Primat des Papstes und das sakramentalistische Heilsverständnis der römischen Kirche. Die aufgrund von Luthers Stellung zu diesen Punkten erlassene Bann-

androhnungsbulle vom 15. Juni 1520 war schon ausgefertigt, als Luther sich in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* zum ersten Mal des Zölibatsthemas annahm. In Anlehnung an 1. Timotheus 3,2 und Titus 1,6, wo von dem Bischof als »eines Weibes Mann« die Rede ist, schlägt Luther vor, »daß es in der Christenheit so zugehen sollte, daß jede Stadt aus der Gemeinde einen gelehrten, rechtschaffenen Bürger erwählte, diesem das Pfarramt anvertraute und (...) ihm freie Wahl ließe, sich zu verehelichen oder nicht.«¹³ Eine biblische Begründung für die Ehelosigkeit des Pfarrers sieht Luther nicht. Im Gegenteil, in der Stelle 1. Timotheus 4,1 und 3, wo Paulus ankündigt: »Es werden Lehrer kommen, die Teufelslehre bringen und verbieten, sich zu verehelichen« entdeckt Luther einen direkten Bezug zur Gegenwart: Der hier gemeinte Lehrer der Endzeit sei der Papst, und das genannte Eheverbot sei die vom Papst aufrechterhaltene Zölibatsforderung für Priester.¹⁴

Gleichwohl will Luther keinen spontanen Umsturz der bestehenden Ordnung in die Wege leiten. Mit einem Aufruf an die Pfarrerschaft, von sich aus in den Ehestand zu treten, hält er sich ausdrücklich zurück. Erst ein christliches Konzil dürfe über diese Frage entscheiden. Für die Zwischenzeit gebe er jedoch einen seelsorgerlichen Rat an diejenigen Priester, die aufgrund ihres Konkubinatsverhältnisses unter schweren Gewissensbissen leiden. Wenn nämlich »beide im Grunde ihres Herzens so gesinnt sind, daß sie gerne immer beieinander bleiben wollten in rechter ehelichen Treue, wenn sie das nur mit gutem Gewissen tun könnten«, so seien »die zwei (...) gewiß vor Gott verehelicht.«¹⁵ Bei diesem Rat zu einer geheimen Eheschließung beläßt es Luther.

Diese von Luther in der Adelsschrift gesäte Saat geht ein knappes Jahr später auf, jedoch entschieden anders, als er erwartet hatte. Luther befindet sich inzwischen auf der Wartburg, nachdem der Wormser Reichstag ihn für rechtlos erklärt und die Lektüre seiner Schriften verboten hat. Wer nunmehr der Lehre Luthers zustimmt, macht sich zu seinem »Parteigänger«¹⁶ und muß nach dem Wormser Edikt mit derselben Ächtung rechnen. Ausgerechnet in dieser Situation verbreitet sich im Mai 1521 die Kunde, daß mehrere Priester im sächsischen Raum, in Hessen und in der Grafschaft Mansfeld als Zeichen ihres Bekenntnisses zur evangelischen Bewegung in die Ehe getreten seien¹⁷, doch anders als in der Adelsschrift empfohlen. Luther hatte den Priestern zum heimlichen Schritt in die Ehe geraten. Diese ersten Priesterehen wurden dagegen als öffentliche Ereignisse bewußt inszeniert. Luther war es darum gegangen, Gewissenskonflikte konkubinarischer Priester zu bereinigen. Hier heirateten aber oft Kleriker, die bisher gerade nicht im Konkubi-

nat gelebt hatten, sondern sich nun allein um des Demonstrations- und Provokationseffekts willen verhehelichten.

Worauf zielten solche Aktionen? Erstens waren sie eine bewußte Provokation an die Adresse des zuständigen Bischofs, der in der Regel der reformatorischen Bewegung nicht gerade freundlich gegenüberstand. Mit dieser offenen Mißachtung des geltenden Kirchenrechts forderte man den Bischof heraus, seine Strafgewalt wahrzunehmen und das geistliche Recht zur Geltung zu bringen. Darüber hinaus war die Heirat eines Priesters ein viel eindeutigeres Zeichen als der vage Vorwurf, dieser predige »lutherisch«. Es bot sich dem Bischof geradezu als Anhaltspunkt an, um evangelisch Gesinnte eindeutig zu identifizieren und gegen sie vorzugehen. Da die Zölibatsverpflichtung eine Stütze im Reichsrecht hatte, war auch die weltliche Obrigkeit mit betroffen. Sie hatte dem Bischof Amtshilfe zu leisten. So geriet ein Priester, der heiratete, in Konflikt nicht nur mit seinem Bischof, sondern auch mit dem Landesfürsten oder mit dem Stadtrat. Schließlich mußten solche Priester ihren kühnen Schritt vor einer skeptischen Öffentlichkeit und vor einer möglicherweise unvorbereiteten Gemeinde verteidigen.

Diese waghalsigen Aktionen trafen die Reformatoren vollkommen unvorbereitet. Luther nahm diese Eheschließungen von der Wartburg aus verwundert zur Kenntnis. Da mehrere der frisch verheirateten Priester ehemalige Wittenberger Studenten waren, unternahmen Philipp Melanchthon und Andreas Karlstadt – Kollegen Luthers an der Universität – mehrere Initiativen zur Rechtfertigung und Verteidigung ihrer ehemaligen Schüler vor dem jeweiligen Bischof und Landesherrn. In einigen Fällen mit Erfolg. Einer der ersten Priester, die heirateten, war Bartholomäus Bernhardt, ehemaliger Dekan der Universität Wittenberg und Propst in Kemberg bei Wittenberg. Schon bald nach dessen Heirat im Mai 1521 forderte der Erzbischof von Magdeburg, Kurfürst Albrecht von Mainz, vom sächsischen Kurfürsten die Auslieferung Bernhardts. Friedrich der Weise hielt Albrecht mehrere Monate hin, schickte ihm eine von Karlstadt und Melanchthon zugunsten Bernhardts verfaßte Verteidigungsschrift und weigerte sich schließlich, den Gelübdebrüchigen auszuliefern. Hier spielte politisches Kalkül eine Rolle: Dem sächsischen Kurfürsten kam es darauf an, »durch sein passives Verhalten (...) faktisch die bischöfliche Jurisdiktion in seinem Territorium außer Kraft« zu setzen.¹⁸ Weniger Glück dagegen hatte der ehemalige Wittenberger Student Balthasar Zeiger, Pfarrer in Vatterode in der Grafschaft Mansfeld. Graf Hoyer von Mansfeld zeigte den verheirateten Dorfpfarrer beim Erzbischof Albrecht an. Dieser ließ Zeiger verhaften und nötigte ihm eine Urfehde ab, in der Zeiger seiner Ehe abschwor und unterwürfig »um Wie-

deraufnahme in den Schoß der katholischen Kirche« bat. Versuche, seine Pfarrstelle wiederzuerlangen, glückten nicht.¹⁹ Anders wiederum erging es dem ehemaligen Wittenberger Studenten Jakob Seidler, Pfarrer in Glashütte bei Dresden. Auch sein Landesherr, Herzog Georg von Sachsen, lieferte ihn an den zuständigen Bischof, Johann VII. von Schleinitz, aus. Nach einem Mahnschreiben Karlstadts und Melanchthons an den Bischof ließ dieser Seidler unter der Bedingung frei, daß er nach Döbeln übersiedele und seine Frau zurücklasse. Seidler ging zwar dorthin, holte jedoch seine Frau nach und begann sogar im November 1521, auf dem Döbelner Rathaus evangelisch zu predigen. Er wurde erneut verhaftet, konnte aber aus dem Gefängnis fliehen. Bald wurde er jedoch von Herzog Georgs Soldaten festgenommen und erneut an Bischof Johann ausgeliefert. Dieses Mal saß er anderthalb Jahre in strenger Haft. Im November 1523 wurde er freigesetzt, nachdem er geschworen hatte, »im Exil in England oder Brabant zu leben und niemals wieder zu predigen.«²⁰ Über den Verbleib seiner Frau schweigen die Quellen.

Trotz dieser abwechslungsreichen Schicksale nahm die Zahl der verheirateten Priester im Sommer und im Herbst 1521 nicht ab, sondern zu. Durch die Aktionen ihrer Schüler in Erklärungsnot geraten, vertieften sich die Wittenberger Reformatoren in die Zölibatsfrage und bemühten sich um eine theologische Durchdringung des Problems. Vom Herbst 1521 bis zum Sommer 1522 entwickelte sich Stück für Stück eine Wittenberger Stellungnahme zur Zölibatsfrage, die vor allem durch die Schriften Karlstadts und Luthers gemeinsam zustande kam. Die Wittenberger Argumente für die Priesterehe und gegen den Zölibat lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die weitverbreitete Unzucht des Klerus und das klare Zeugnis der Schrift hätten die Anhänger der evangelischen Bewegung zur Einführung der Priesterehe bewogen. Paulus gebe nämlich in 1. Korinther 7, Vers 2 und 9 den Rat, daß jeder, um Unzucht zu vermeiden, seine eigene Frau haben und lieber heiraten solle, als in Begierde zu brennen. Auch habe Christus die Keuschheit zu einer höchst seltenen Gabe erklärt, wenn er in Matthäus 19,11 sagt, »nicht alle fassen dieses Wort«. Die Forderung des Paulus in 1. Timotheus 3,2, der Bischof solle »Mann einer Frau« sein, zeige das hohe Alter und die Schriftgemäßheit der Institution Priesterehe, die jedoch von altgläubiger Seite mit den höchsten Strafen verfolgt werde. Diese unverhältnismäßig drastischen Maßnahmen deuteten auf den schon von Paulus in 1. Timotheus 4,1 bis 3 bewiesenen antichristlichen Ursprung des Verbotes der Priesterehe sowie auf dessen Charakter als Teufelslehre hin.

In den zahlreichen Flugschriften, die im Zuge geschlossener Priesterehen in

den folgenden Jahren erschienen, griffen die Autoren gerne auf diese Argumente zurück. Besonders im Jahr 1523 häuften sich Eheschließungen, deren Beteiligte zur Verteidigung ihrer Handlung Flugschriften verfaßt und veröffentlicht haben – zum Beispiel in den Städten Erfurt, Eisenach, Würzburg, Worms, Straßburg und Augsburg. Hier können nicht alle Motive dieser reichen Flugschriften-Literatur ausführlich referiert werden. Nur einen Aspekt möchte ich kurz hervorheben. Bei der Lektüre dieser Flugschriften wird der moderne Leser noch einmal daran erinnert, daß sich die evangelische Bewegung in diesen Jahren noch keineswegs durchgesetzt hatte. Die Stimmen, die hier zu Wort kommen, sind Stimmen von isolierten, angefochtenen Einzelpersonen, die mit dem Erfolg der eigenen Sache durchaus noch nicht rechnen. So spricht etwa der Straßburger Prediger Matthäus Zell in einer Flugschrift dem ersten verheirateten Priester der Stadt Mut zu: »Drumb lieber Anthoni (...) Acht (...) nit/ das meniglich ein auffsehen auff dich hatt. Einer lobt/ der ander schilt. Acht auch nit/ was vnfsals dir drauß entstät (...) Vnd ob du schon vertrieben wirst/ ja sterben mütest/ mags dir nit schaden du thust was dich gott geheissen hat/ wider sein feindt den Endtchrist/ dem spey mit dieser that frölich in sein angesicht.«²¹ In dem Konflikt mit ihrem jeweiligen Bischof meinten verheiratete Priester den lokalen Aspekt eines globalen, endzeitlichen Kampfes gegen den Antichrist zu erleben. Ein anderer, aus Schwäbisch Gmünd vertriebener verheirateter Priester schloß seine Flugschrift mit dem Aufruf: »Das reych Gottes ist vorhanden/ besserendt euch vnnd glaubendt dem Euangelio/ Laßt euch nitt meer ewere wissen mit gesetzen fahen vnd verknypffen/ mitt den stricken des Teuffels.«²² Im Zentrum dieses endzeitlichen Konflikts mit Erzbischöfen und Landesfürsten, ja mit dem Teufel selbst, stand nach Ansicht der Beteiligten etwas ganz Persönliches: das Gewissen des einzelnen. Um seiner Befreiung willen nahm man Skandal und Kerkerhaft auf sich – so die Selbstzeugnisse verheirateter Priester.

III.

Was hat nun dies alles mit den späteren Täufern zu tun? Man könnte meinen, wenig, wenn etwa die Werke Menno Simons' auf der Suche nach Stellungnahmen zur Zölibatsfrage durchforstet werden. Lediglich an einer Stelle, in seiner Schrift über die christliche Taufe von 1539, wo Menno auf stereotype Weise den verkommenen sittlichen Zustand altgläubiger Priester beschreibt, finden wir eine knappe Kritik der priesterlichen Ehelosigkeit. Dort beklagt Menno die Tatsache, daß dem Priester unter dem Vorwand der Keuschheit die Heirat nicht gestattet sei. Die Heilige Schrift erlaube sie zwar,

der Papst habe sie jedoch verboten.²³ Diese knappe Aussage deckt sich ungefähr mit dem, was fünfzehn Jahre früher von Luther, Karlstadt und Zwingli zu hören war, sie ist jedoch zu kurz und zu vage, um als Beleg für literarische Abhängigkeit gelten zu können. Was Menno's eigene Eheschließung mit jener Frau anbelangt, die schlicht als »Geertruyd« in die mennonitischen Geschichtsannalen eingegangen ist²⁴, so sucht man vergebens nach einer eigenen Kommentierung in seinen Schriften. Doch vermag der Zeitpunkt dieser Heirat – vermutlich das Jahr 1536 – Menno's Stillschweigen zu erklären. Die Sturmjahre der Reformation waren vorbei, und obwohl die Eheschließung eines Priesters immer noch die Funktion haben konnte, dessen Übertritt in das evangelische Lager zu signalisieren, hatte sie nicht mehr den skandalerregenden Charakter, der es notwendig machte, eine Verteidigungsschrift zu verfassen. Ebenso wenig wissen wir beispielsweise über die Eheschließung des Johannes à Lasco, der ebenfalls um diese Zeit im Zuge seines endgültigen Übertritts zur reformatorischen Bewegung heiratete.²⁵

Wenn wir nun ein knappes Jahrzehnt weiter zurückgehen, finden wir in den Anklageartikeln gegen den Täufer Michael Sattler vor seiner Hinrichtung im Jahre 1527 eine eindeutige Thematisierung der Klerikerehe. Unter den neun Artikeln, die im Auftrag des Grafen Joachim von Zollern gegen ihn verfaßt wurden, heißt der achte: »er ist aus dem orden gangen und hat ein eweib genommen«.²⁶ Darauf antwortete Michael Sattler: »Als mich Gott berief, sein Wort zu bezeugen, und als ich Paulus las, dazu auch den unchristlichen, gefährlichen Stand, in dem ich gewesen, betrachtete, und ansah der Mönche und Pfaffen Pracht, Hoffart, Wucher und große Hurerei, da bekehrte ich mich und nahm nach dem Befehl Gottes ein Weib. Denn Paulus hat wohl davon geweissagt: »Es wird in den letzten Tagen geschehen, daß man wird verbieten die Ehe und die Speisen, die Gott geschaffen hat, sie mit Danksagung zu gebrauchen.«²⁷ Es ist interessant, daß der ehemalige Mönch Michael Sattler seine Argumente mit einer einzigen Bibelstelle stützte, und zwar derjenigen, die für den ehemaligen Mönch Martin Luther stets die zentrale theologische Begründung für die Ablehnung des Zölibats lieferte, angefangen von der Schrift *An den Adel* bis hin zum Schlüsselwerk *De votis monasticis*. Die sonstigen Aussagen Sattlers erinnern sehr stark an die gängigen Argumente verheirateter Priester der frühen 1520er Jahre. Gerade die Behauptung, daß der altgläubige Klerus sich in einem Zustand unerträglicher Unsitte befinde, ja daß er kollektiv der Hurerei verfallen sei, bildete immer wieder den Ausgangspunkt ihrer Argumentation. Auch Katharina Zell aus Straßburg, die einzige Frau, die eine Flugschrift zugunsten der Priestererehe verfaßte, bekennt 1523, daß sie, nachdem sie die »groß hurey« des Kle-

rus angesehen hat, den Prädikanten Matthäus Zell demonstrativ geheiratet habe, »damit ich meint allen Christen ein hertz vnd weg z^u machen.«²⁸ Auch sie beruft sich auf 1. Timotheus 4 in einer stark paraphrasierten Form: »n^un kumpt dz verbot der ee allein vß dem teüffel/ vnd die ee vß gott sagt der hey- lig geyst selbs in der epistel an Timotheum.«²⁹ Moralische Entrüstung über den real existierenden Klerus und die Überzeugung, daß die Aussagen der Bibel einen unmißverständlichen Bezug zur Gegenwart haben, charakterisiert die gesamte Propaganda für die Priesterehe.

Wir gehen jetzt noch weiter zurück, ins Jahr 1523. Obwohl wir zu diesem Zeitpunkt noch nicht von Täufern sprechen können – die ersten Wiedertau- fen finden ja erst 1525 statt – lohnt es sich, die Bezüge zur Priesterehe, die wir bei den zukünftigen Täufern Wilhelm Reublin, Simon Stumpf und Jo- hannes Brötli tatsächlich antreffen, genauer zu analysieren. Wer die faszi- nierende Chronik des Zürcher Bürgers und Zeitgenossen Zwinglis, Bernhard Wyss,³⁰ in die Hand nimmt, erfährt, daß Wilhelm Reublin überhaupt der erste Schweizer Priester war, der dort im Zuge der Reformation öffentlich ge- heiratet hat. So schreibt Wyss in seiner Chronik: »Anno 1523 uf zinstag vor dem meitag ... – also am 28. April – gieng (...) herr Wilhelm Röubli mit ei- ner junkfrowen, genant Adelheid Leemanin von Hirßlanden in bisin irer müter, brüderen, fründen und vor 51 personen offenlichen ze kilchen uf Wyt- tikon.«³¹ Wyss berichtet weiter, daß das Paar von einem Freund Reublins ge- traut worden sei. Dieser habe in seiner Predigt die Zuhörer aufgefordert, »Gott ze loben, daß sich mit göttlicher gschrift erfunden und sie erlept het- tind, daß der erst priester under inen die ee beziehen wölte, das vil hundert jar inen von bapsten und bischoffen verhalten [= enthalten] gsin und wer [wäre] nun diser der erst, so in der Eidgnoschaft das loblich begieng.« Be- geistert setzt Wyss seinen Bericht fort: »Wie wol die brut in junkfröwlichen kleideren und zier bekleid was, wer z^u lang ze schriben und wie man so in eim hübschen boumgarten, alle böum voll blüst, ze imbis aß und darnach ein grosse schenke, daran us der statt 20 personen warend.« Wyss berichtet von sich selbst, er sei »von wonders wägen hinuf gangen« nach Wittikon, um dieser unerhörten Trauung beizuwohnen.³² Erneut fällt auf, wie weit man sich von der Empfehlung Luthers in der Adelsschrift entfernt hat. Hier geht es nicht um die stillschweigende Bereinigung eines Konkubinatsverhältnis- ses. Es wird allseits betont, daß Reublin eine Jungfrau heiratete. Und es wird erst recht nicht im geheimen geheiratet: Provokativ wird eine prunkvolle Fei- er veranstaltet, die sogar zahlreiche Neugierige aus Zürich anzieht. Bernhard Wyss berichtet von weiteren Priesterehen erst im November 1523, also fast sieben Monate nach der aufwendigen Hochzeit Reublins. Dann haben wir es

allerdings mit einer richtigen Welle von Priesterheiraten zu tun, die über das Zürcher Umland hinwegfegte. Als erster heiratet Jakob Kaiser, der Priester, der Reublin getraut hatte, am 9. November 1523.³³ Am 29. November läßt sich in Weiningen der Pfarrer von Höngg, der spätere Täufer Simon Stumpf trauen.³⁴ Sicherlich sind diese demonstrativen Eheschließungen Reublins und Stumpfs nicht wegzudenken von ihren sonstigen provokativen Aktionen in den Zürcher Landgemeinden, wie der Forderung nach freier Pfarrervwahl, der Zehntverweigerung, dem Fastenbruch, dem Bildersturm und der Störung von Predigten.³⁵ Die Priesterehe ist nur eine logische Ergänzung ihres Instrumentariums einer radikalen Reformation.

Nicht erfaßt hat Bernhard Wyss die Heirat eines dritten späteren Täufers, des Johannes Brötli, des Kaplans in dem kleinen Dorf Quarten in der Ostschweiz. Er muß kurz nach Reublin geheiratet haben, denn am 11. Mai 1523 richtet er ein Verteidigungsschreiben an den Landvogt von Sargans, der ihn aufgrund seiner Heirat herbeizitiert hatte.³⁶ Darin fordert Brötli den Landvogt selbstbewußt auf, nicht ihn, sondern die altgläubigen Kleriker mit ihren Konkubinen, oder wie er sie nennt, »uwer ebrecher und ebrecherinn und huren und buben rings umb in uweren land« zur Verantwortung zu ziehen. Das Vorhaben, »unß voneinandren« zu »drennen«, führt er auf »de[n] endchrist mit sinem huffen, das ist der babst, oder der faßnacht butz, der bischoff« zurück. Anstatt ihn vorzuladen, sollte der Landvogt ihn schützen. Vom Bischof sagt Brötli, »so hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib ze nemen, so es gott in minen willen gäben hatt. Als er clarlich anzeigt im evangelio Matthei am 19. underscheid [= Kapitel] und Paulus zu den Corinthernn am 7. underscheit.«³⁷ Später fügt er hinzu: »(...) lieber her landvogt, ich bitt euch, ir wellend mit mir nit gachen [= eilen]. Megend mich alle ewer priester und alle ewer wytz [Weisen], die ir in ewerem land haben, bewisen us der bibly, uß dem alten und niwen testament – dan der bepschlichen gsätzen nim ich mich nit an –, das es wider göttliche gerechtikeit sig, das ich nit ein ewib sol haben (...)«.³⁸ In diesen und weiteren Aussagen deckt sich das Verteidigungsschreiben Brötlis inhaltlich fast vollkommen mit den zahlreichen Flugschriften, die zu diesem Zeitpunkt von anderen heiratenden Priestern etwa in Erfurt, Augsburg, Würzburg, Worms und Straßburg veröffentlicht wurden. Ein gemeinsames ideologisches Gerüst verbindet diese spontanen, weit voneinander stattfindenden Aktionen.

Bei unserem rückwärtsgerichteten Gang durch die Reformation gelangen wir nun ins Jahr 1522. Wenn wir die Stadt Straßburg betrachten, stellen wir fest, daß einer der ersten, die dort die Abschaffung des Zölibats öffentlich gefordert haben, wenn nicht gerade ein Täufer im engeren Sinne, so doch ein re-

volutionärer Laienprediger und Einzelgänger war. Als solcher ist nämlich Hans Maurer, auch »Karsthans« genannt, in die elsässischen Täuferakten von Manfred Krebs und Jean Rott aufgenommen worden. Im Juli 1522 klagte ein Vertreter des Bischofs darüber, daß Karsthans, dem man eine Straßburger Anhängerschaft von »über dryhundert männer und frauen« nachsagte, vor dem Straßburger Münster aufrührerische Predigten hielt, in denen er unter anderem forderte, »daß die priester und ordenslut wiber nemmen möchten.«³⁹ Nach einer ersten Abschiebung aus der Stadt Ende Juli 1522 trat Karsthans erneut in Straßburg auf. Im September wurde er ein zweites Mal gefangengenommen und, nachdem er Urfehde geschworen hatte, endgültig vor die Tore gesetzt. Schon fast anderthalb Jahre vor den ersten Eheschließungen Straßburger Reformatoren hatten diese isolierten Einzelgänger sie gefordert.

Und nun kommen wir ins Jahr 1521, dem Jahr der ersten Priesterehen. In einem Brief vom 26. Mai, der als frühester Beleg für die Eheschließung des Bartholomäus Bernhardi gilt, erwähnt Luther auch die Eheschließung eines gewissen Heinrich Fuchs, der Pfarrer in der hessischen Stadt Hersfeld war.⁴⁰ Interessant für uns ist diese Nachricht deshalb, weil spätestens im Frühjahr 1523 der spätere Täuferführer Melchior Rinck diesem Hersfelder Pfarrer als Kaplan zur Seite stand. Beide griffen in ihren Predigten den altgläubigen Klerus scharf an und forderten am 13. Dezember 1523 vom Stadtrat, alle im Konkubinat lebenden Priester vor die Wahl zu stellen, entweder zu heiraten oder binnen vierzehn Tagen aus der Stadt vertrieben zu werden, eine unmißverständlich an die Adresse der Ordensgeistlichkeit gerichtete Drohung. Der Abt der benediktinischen Reichsabtei Hersfeld verhinderte nicht nur in letzter Minute die Verkündung eines so lautenden Mandats durch den Rat, sondern überzeugte ihn auch, Pfarrer Fuchs samt Kaplan Rinck wegen falscher Predigt zu entlassen. Die Nachricht dieser bevorstehenden Entlassung führte zu derartig antiklerikalen Ausschreitungen in der Bevölkerung, daß Fuchs und Rinck als vermeintliche Aufrührer Hersfeld erst recht verlassen mußten. Kurz darauf hat Melchior Rinck geheiratet. Die Heirat des Kaplans besiegelt und bestätigt sozusagen das zweijährige Programm des Hersfelder Pfarrers, welches ebenfalls mit einer Heirat eingeleitet wurde.

Und ein letztes Beispiel: 1528 wurde ein Täufer hingerichtet, der in einer Würzburger Chronik unter dem Namen »Herr Friedrich« erwähnt wird. Anlaß für seine Verhaftung und spätere Hinrichtung war die Tatsache, daß er im Steigerwald in Franken »einen bauren aus einem fließenden bach« getauft habe. Vorher habe er sich als Prediger für die Aufständischen im Bau-

ernkrieg betätigt. Interessant für uns sind die Angaben in der Chronik zu seinem Werdegang. Er sei aus Schmalkalden in das Augustiner-Eremitenkloster in Würzburg gekommen, »und als er ungefährlich bey 3 jahren darinnen gewesen, und des klösterlichen lebens verdrießlich worden, warff er die kutten von sich zu Waldmanshofen nieder, versah daselbst die pfarr, in gestalt eines leyen=priesters, verehelicht sich auch mit einem weib, und erzeugt etliche kinder.«⁴¹

IV.

Was zeigt dieser kurze Gang durch die Reformationgeschichte mit den Beispielen Sattler, Stumpf, Reublin, Brötli, Karsthans, Rinck und Friedrich? Da die Zahl dieser Beispiele nicht groß genug ist, müssen wir uns darauf beschränken, Vermutungen anzustellen.

Es sind in der Tat wenig Beispiele. Da ich jedoch – nachdem ich das allgemeine Phänomen der Priesterehe ausführlicher studiert hatte – erst viel später begonnen habe, nach personellen Bezügen zu zukünftigen Täufern zu suchen, war ich überrascht, daß ich nach diesem ersten schnellen Durchgang überhaupt so viele zukünftige Täufer unter den ersten Priestern, die geheiratet hatten, und in ihrer näheren Umgebung gefunden habe. Was hat dies zu bedeuten? Daß es keine thematische, inhaltliche Verbindung zwischen der Priesterehe und dem späteren Täufern gibt, steht außer Frage. Was wir aber feststellen, ist ein merkwürdiges »personelles Überlappen« beider Phänomene, eine gewisse Gemeinsamkeit der Akteure – wenn auch nur ansatzweise.

Viel interessanter als die Identität der Personen finde ich aber die Identität der Inhalte. Wenn Täufer wie Sattler oder spätere Täufer wie Reublin und Brötli zum Thema Zölibat Stellung nehmen, tragen sie keine spezifisch täuferische Agenda vor, sondern argumentieren meines Erachtens gut reformatorisch, ja, um es genauer zu sagen, gut evangelisch. Die täuferische Stellungnahme zur Priesterehe ist genauso abhängig von den zentralen Schriften Luthers und Karlstadts zur Zölibatsproblematik, wie es die übrige früh-reformatorische Publizistik ist.

Wenn wir die Priesterehe als urtypisches Phänomen der frühen evangelischen Bewegung verstehen, sprechen meine soeben geäußerten Vermutungen für eine stärkere, sowohl »personelle« als auch theologische Einbindung der Täufer in die frühe evangelische Bewegung.

Worin bestand das Wesen des Täufern? In meiner Heimat, den USA, ist in Gemeinden und Hochschulen die Formel beliebt »Anabaptism, neither Catholic nor Protestant«. Wenn auch die Bekräftigung, daß das Täufern

weder katholisch noch protestantisch sei, die konfessionelle Situation im späteren 16. Jahrhundert gut treffen mag, ist sie meines Erachtens wenig hilfreich, um die Ursprünge unserer Kirche zu verstehen, und vor allem dann nicht, wenn das spezifisch »nicht Evangelische« am Täuferum schon in der radikaleren Gangart gegenüber Zwingli im Jahre 1523 entdeckt wird. Viel geeigneter finde ich die Formel des amerikanischen Reformationshistorikers Thomas Brady: »The radical reformation was not Protestantism radicalized; Protestantism was the reformation de-radicalized.«⁴² Das heißt: Die radikale Reformation war nicht eine radikalisierte Fassung des Protestantismus, sondern der Protestantismus war eine entradikalisierte Fassung der Reformation. Wiederum anders ausgedrückt: Die frühe evangelische Bewegung war eine durch und durch radikale Bewegung, und das Täuferum ist ein Produkt dieser Bewegung. Als sich zukünftige Täufer in »Reformation durch Provokation« einübten, taten sie, wie Heinold Fast schon 1975 gezeigt hat, was unzählige andere Anhänger der Reformation an anderen Orten auch taten.⁴³ Ein Versuch, das Wesen des Täuferums grundsätzlich außerhalb der frühen evangelischen Bewegung zu lokalisieren, führt meines Erachtens in die Irre. Um das Täuferum zu verstehen, müssen wir die frühe Reformation studieren. Meines Wissens will der kanadische Täuferforscher James M. Stayer auf Ähnliches hinaus, wenn er dafür plädiert, die Beziehung der Täuferforschung zur allgemeinen Reformationsforschung niemals zu verlieren.⁴⁴

Ein solcher Ansatz verspricht nicht nur unser Täuferbild zu vervollständigen, sondern auch unser Bild der evangelischen Bewegung. Oft liest man zum Beispiel, daß die Täufer sich durch ihren strengen, bisweilen gesetzlichen Biblizismus von dem Rest der reformatorischen Bewegung unterscheiden haben. Wenn man jedoch die Flugschriften der Jahre 1521 bis 1525 heranzieht, die verheiratete Priester zur Verteidigung ihrer Heirat verfaßt haben, hat man nichts anderes als streng biblizistische Dokumente vor sich, Dokumente, die aus der Bibel konkrete ethische Handlungsanweisungen beziehen. Immer wieder liest man das Argument, ein Priester habe geheiratet, damit er »dem Evangelio nur nichts zewider handlete«⁴⁵ oder »das er selbs dem verkünten Euangelio nach/ sein läben auch anschicke«⁴⁶. Der verheiratete Liestaler Priester Stephan Stör sagt vom Evangelium: »so findt man darinn vßtruckt den willen gottes/ vnd syn rechten dienst/ wie ein Christen mensch leben soll/ vnnd was got von jmm haben will/ sind wir auch vnser leben darnach zeschieden schuldig«⁴⁷. Deshalb vertrete ich die These, daß die frühe evangelische Bewegung als solche eine streng biblizistische, auf ethisches Handeln ausgerichtete Bewegung war.

V.

Was können die Mennonitengemeinden heute aus der frühreformatorischen Debatte über die Priesterehe lernen? Freilich können Antworten des 16. Jahrhunderts nicht einfach auf Fragen des 21. Jahrhunderts übertragen werden. Der sozialhistorische Ansatz der letzten 25 Jahre hat uns nicht ohne Grund vor einem »vorzeitigen Duzen« mit unseren täuferischen Vorfahren gewarnt. Ich knüpfe aber zunächst an die Tatsache an, daß Mennoniten heute – ebenso wie Lutheraner, Reformierte und andere aus der Reformation hervorgegangene Kirchen – verheiratete Geistliche nicht nur dulden, sondern geradezu voraussetzen. Jene stürmischen, als Provokation gedachten, illegalen Eheschließungen der frühen 1520er Jahre haben ihre Spuren auch in unserem heutigen Gemeindeleben hinterlassen. Gerade in unseren Schwesterkirchen ist das Loblied auf das evangelische Pfarrhaus und seine Segnungen für die Geschichte und die Kultur Deutschlands zu einem festen Topos geworden. Doch ein genauer Blick auf die Entstehungsumstände der Priesterehe, auf die Motivation ihrer Protagonisten und auf die theologischen Überlegungen der Reformatoren zwingt uns, die Selbstverständlichkeit, die diese Lebensform unter uns genießt, etwas in Frage zu stellen. Die Priesterehe kann nur vor dem Hintergrund des am Vorabend der Reformation bestehenden Zölibatszwanges verstanden werden. Die Heirat eines Priesters war eine Demonstration gegen etwas, sie war ein Protest gegen die bestehende kirchliche Gesetzgebung, die von allen Priestern ausnahmslos eine zölibatäre Lebensform verlangte. Und sie war vor allem ein Protest gegen die herrschende theologische Vorstellung, daß, wer ehelos lebte, ein reineres und Gott wohlgefälligeres Leben führte. Als demonstratives Übertreten von menschlichen Gesetzen, die dem Heil schädlich waren, und somit als Ausdruck der evangelischen Freiheit hatte die Priesterehe ihre eigentümliche Bedeutung. Daß aber die eheliche Lebensform an sich aus theologischen Gründen für die Ausübung des Pfarramtes erstrebenswert sei oder daß sie an sich evangelische theologische Inhalte zum Ausdruck bringe, finden wir in den Schriften der Reformatoren bezeichnenderweise nicht. Im Gegenteil, Luther zögert nicht, den ehelosen Stand als den praktischeren für den Priester zu loben, weil er mehr Zeit für die Predigt des Wortes Gottes und für den Dienst am Nächsten erlaube. Nur weil der Zölibat den Pfarrern von der bestehenden Kirche als einzige theologisch legitime Lebensweise vorgeschrieben wurde, nur deshalb galt es, ihn 1521 demonstrativ zu brechen. Wer in den frühen 1520er Jahren heiratete, hatte Protest im Sinne, nicht die Gründung einer wenn auch noch so segensreichen, die Jahrhunderte überdauernden Institution.

So liegt der theologische Ertrag der frühreformatorischen Auseinandersetzung über die Priesterehe für uns heute gerade nicht in der aus ihr hervorgegangenen Forderung nach einem verheirateten Klerus, sondern in etwas anderem, in der Behauptung der »Freiheit eines Christenmenschen«. Im Sommer 1523, als die Debatte um den Zölibat auf ihrem Höhepunkt war, widmete sich Luther der Auslegung des siebten Kapitels des ersten Korintherbriefes, eines Kapitels, das in der Begründung der damals erfolgenden Priesterehen eine entscheidende Rolle spielte. Ein in dieser Auslegung enthaltener Spruch Luthers ist angesichts der Unerbittlichkeit, mit der gerade zu der Zeit die evangelische Bewegung die Priesterehe forderte, von auffallender Mäßigung: »Bistu ehlich (...), so bistu drumb widder selig noch verdampt. Bistu on ehe, so bistu drumb auch widder selig noch verdampt. Das ist alles frey, frey.«⁴⁸

Anmerkungen

1 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich auf der Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins am 23. Mai 1997 auf dem Weierhof hielt.

2 Vgl. James M. Stayer/ Klaus Deppermann/ Werner O. Packull, From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins; in: Mennonite Quarterly Review 49 (1975), S. 83–121.

3 Eine zusammenfassende Darstellung bietet James M. Stayer, Art. Täufer/Täuferische Gemeinschaften I; in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32 (2001), S. 597–617.

4 Diejenigen Flugschriften, die im Zusammenhang mit den ersten Priesterehen der Reformation verfaßt worden sind, bilden den Gegenstand meiner Dissertation Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 68), Gütersloh 1998.

5 Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. v. J. Alberigo u. a., Bologna, 3. Aufl., 1973, S. 198, Zeile 9–15.

6 »Huiusmodi namque copulationem ... matrimonium non esse censemus« (wie Anm. 5).

7 Vgl. Tertullian, De exhortatione castitatis XIII (Corpus Christianorum Series Latina, Bd. 2, S. 1035, Zeilen 35–39).

8 Vgl. Origenes, In Leviticum homilia IV,6 (Sources Chrétiennes, Bd. 286, S. 180–182).

9 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 5), S. 7.

10 Vgl. Jean Gaudemet, Le célibat ecclésiastique. Le droit et la pratique du XIe au XIIIe siècle; in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 99, Kanonistische Abteilung 68 (1982), S. 3–6.

11 Gaudemet (wie Anm. 10), S. 10.

12 Vgl. Anm. 5 und 6 sowie Gaudemet (wie Anm. 10), S. 15 und 20.

13 Martin Luther, Werke (fortan: WA) 6, S. 440,21–33 (das Zitat wurde leicht modernisiert).

14 WA 6, S. 440,36–441,10.

15 WA 6, S. 442,3–24.

16 Bernd Moeller, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation; in: Berndt Hamm/ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 18.

- 17 Vgl. Stephen Buckwalter, Priesterehe in Flugschriften (wie Anm. 4), S. 79–81.
- 18 Ulrich Bubenheimer, Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22. Teil 1; in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 104, Kanonistische Abteilung 73 (1987), S. 155–209, Zitat S. 183.
- 19 Ausführlich dazu: Bubenheimer, Streit um das Bischofsamt (wie Anm. 18), S. 190–196.
- 20 Bubenheimer, Streit um das Bischofsamt (wie Anm. 18), S. 170.
- 21 Matthäus Zell, Ein Collation auff die einfuerung M. Anthonij Pfarrhers zu S. Thomam zu Straßburg vnnd Katherine seines eelichen gemahels, Straßburg: Wolfgang Köpfel, 1523; VD16 Z 354; Hans-Joachim Köhler, Microficheserie, Fiche 831, No. 2084, Bl. D3 v.
- 22 Andreas Althamer, Ain Sermon von dem eelichen stand, das er auch den priestern frey sey, Augsburg: Philipp Ulhart d.Ä. 1525; VD16 A 2034; Hans-Joachim Köhler, Microficheserie, Fiche 1591, No. 4108, Bl. C2 v.
- 23 »Daer benevens so moet hy soo reyn ende kuysch in sijn leven zijn, dat hy geen echte ofte getroude huysvrouw en mach hebben, al hoe wel die weerdige ende Heylige Schrif-tuure alsulks toelaet, want den Paus heeft hem verboden« (Opera Omnia Theologica, of alle de godtgeleerde Wercken van Menno Symons, Amsterdam 1681; Neudruck Amster-dam 1989, S. 410).
- 24 H. W. Meihuizen, Menno Simons. Ijveraar voor het herstel van de nieuwtestamenti-sche Gemeente 1496–1561, Haarlem 1961, S. 56.
- 25 Henning P. Jürgens, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europä-ischen Reformators, Tübingen 2002 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 18), S. 142–144.
- 26 Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 38.
- 27 Heinold Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 74.
- 28 Katharina Zell, Entschuldigung Katharina Schützinn für M. Matthes Zellen jren Eege-mahel, der ein Pfarher vnd dyener ist im wort Gottes zu Straßburg, Straßburg: Wolfgang Köpfel 1524, VD16 Z 343, Bl. B6 r.
- 29 Katharina Zell, Entschuldigung (wie Anm. 28), Bl. B4 v.
- 30 Georg Finsler (Hg.), Die Chronik des Bernhard Wyss (Quellen zur Schweizerischen Re-formationsgeschichte, Bd. 1), Basel 1901.
- 31 Chronik des Bernhard Wyss (wie Anm. 30), S. 25.
- 32 Chronik des Bernhard Wyss (wie Anm. 30), S. 26,1–3.
- 33 Chronik des Bernhard Wyss (wie Anm. 30), S. 26,4f.
- 34 Chronik des Bernhard Wyss (wie Anm. 30), S. 28,3–5.
- 35 Schon von Heinold Fast hervorgehoben, vgl. Heinold Fast, Reformation durch Provo-kation; in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuftertum, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 84.
- 36 Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, Nr. 682, S. 558–561.
- 37 Fast (Hg.), Ostschweiz (wie Anm. 36), S. 558.
- 38 Fast (Hg.), Ostschweiz (wie Anm. 36), S. 560.
- 39 Manfred Krebs und Hans-Georg Rott (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7: Elsaß, Teil 1: Stadt Straßburg 1522–1532, S. 1, Z. 16.
- 40 Brief Luthers an Melanchthon vom 26. Mai 1521, WA Br 2, Nr. 413, S. 349,79–81.
- 41 Johann Peter Ludewig, Geschicht-Schreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg, Frank-furt am Main 1713, S. 908.
- 42 Thomas A. Brady, Jr.: »You hate us priests«. Anticlericalism, Communalism, and the

Control of Women at Strasbourg in the Age of the Reformation; in: Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), S. 168. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, *Die Radikalität reformatorischer Bewegungen. Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept*; in: ders. und James M. Stayer (Hg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, Berlin 2002, S. 29–41.

43 »Das Unterbrechen der Predigten war keine den Täufern vorbehaltene Eigenart, sondern gehörte mit zum Stil der Durchsetzung der Reformation überhaupt.« (Heinold Fast, *Reformation durch Provokation* [wie Anm. 35], S. 94).

44 James M. Stayer, *Besprechung von: Arnold Snyder, Beyond Polygenesis*; in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995), S. 153.

45 Collation (wie Anm. 21). Bl. D2v.

46 *Supplication des pfarrhers vnnd der pfarrkinder zu sant Thoman*, Basel: Andreas Cratander, 1524; VD 16 F 1124; Hans-Joachim Köhler, *Microficheserie*, Fiche 125, Nr. 334, Bl. C2v.

47 *Von der Prieser Ee disputation durch Stephanum Stör von Diessenhoffen*, Basel: Andreas Cratander, 1524; VD 16 S 9210; Hans-Joachim Köhler, *Microficheserie*, Fiche 1784, Nr. 4586, Bl. B1r.

48 WA 12, S. 126, 25–28.

Michael Sattler (ca. 1490–1527)

*Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst*¹

Im zeitlichen Umfeld des angenommenen 500. Geburtstags erschienen in Nordamerika und in Deutschland mehrere Studien zu Michael Sattler.² Wohl zum erstenmal suchte dabei ein amerikanischer Forscher auch genauer nach Spuren seines benediktinischen Lebens. Ansonsten war dieses eher pauschal als dunkle Folie genutzt worden, vor der Sattlers Funktion als Begründer und Führer der Täuferbewegung um so heller erscheinen mochte. Bei John H. Yoder³ findet man eine alte Photographie der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald mit der Unterschrift: »St. Peter in Black Forest, the Benedictine monastery of which Michael Sattler was prior«. Vielleicht war dies in den vergangenen Jahren mehrfach der Anlaß, daß Mitglieder amerikanischer Mennonitengemeinden nach St. Peter kamen, um an der ihnen überlieferten frühen Wirkungsstätte nach Spuren und Erinnerungen ihres Glaubensbruders Michael Sattler zu suchen. Dort freilich war der Name zu diesem Zeitpunkt nicht bekannt. Die ältere Literatur zur vormaligen Benediktinerabtei vermittelte den Eindruck, daß Reformation und Bauernkrieg fast spurlos an St. Peter vorbeigegangen seien. Dies war kein Zufall. Gehört doch die »damnatio memoriae«, die Vernichtung, besser noch die Verhinderung der Erinnerung zu den Mitteln der Verdrängung, deren sich gesellschaftliche und politische Gruppierungen im Umgang mit unliebsam gewordenen Personen, Häretikern oder Dissidenten, immer bedient haben. Eben dies gilt wohl auch für jenen Michael Sattler, der es nach alten Überlieferungen im Benediktinerkloster St. Peter auf dem Schwarzwald bis zum Prior gebracht hatte, um 1524 die Abtei verließ und 1527 als Mitbegründer der Täuferbewegung in Rottenburg am Neckar hingerichtet wurde.

Die Historiographie der Abtei hat ihm das angedeutete Schicksal zuteil werden lassen: Offensichtlich wurden Person und Ereignisse um Sattler aus den Akten getilgt beziehungsweise gar nicht erst aufgenommen. Jedenfalls finden sich weder in der umfangreichen Geschichtsschreibung der Abtei selbst, noch in der älteren (im wesentlichen auf ihr beruhenden) Literatur Hinweise auf krisenhafte Vorgänge im Umfeld der Reformation. Dabei muß es für einen Konvent doch ein aufrührendes Ereignis gewesen sein, wenn der zweite Mann das Kloster demonstrativ verläßt, gleichsam als Besiegelung dieses Schritts kurz darauf eine kluge, später mit ihm hingerichtete Frau, möglicherweise eine Begine, heiratet und kurz danach als Staatsfeind und

Erzketzer zum Tode verurteilt wird. In der Forschung der Mennoniten dagegen ist ihm eine zentrale Rolle zugekommen und seine Bedeutung als »hervorragender Täuferführer« immer wieder untersucht worden. Befördert wurde dies dadurch, daß seine Schriften schon früh gesammelt⁴ und mehrfach in Übersetzungen, teilweise in prächtigen Ausgaben ediert wurden.⁵ Hatte man Sattler im Kontext der Klostergeschichtsschreibung ausgeblendet, so gilt im täufernahen Schrifttum bis in die jüngsten Publikationen seine Abwendung vom Klosterleben als spektakulärer Beweis für dessen Verderbtheit.⁶ Auch Arnold Snyder und Klaus Deppermann bleiben bei der Erklärung seines Weges vom Benediktiner zum Täufer eher im erwähnten Muster: »Sattlers eigenes Bild vom Mönchsleben war jedenfalls völlig negativ (...) Als Grund für seine Absage an das Mönchtum und den Priesterstand gibt Sattler das unchristliche, vor allem unsittliche Leben der Kleriker an.«⁷ Zu Snyder, der nach Spuren Sattlers in den st. petrischen Quellen gesucht hatte, bemerkt Klaus Deppermann: »Wenn er diese Stelle [in der er das unmoralische Leben der Mönche als Sattlers primäres Motiv für den Klosteraustritt benennt, der Verfasser] ganz ernst genommen hätte, dann hätte er sich seine Spekulationen über das benediktinische Erbe Sattlers, den Einfluß von Bursfelde auf St. Peter und die Bedeutung des Bauernkriegs (...) sparen können.«⁸

Anliegen dieses Beitrages ist es, teils aus gesichertem Wissen, teils aus Indizien die Lebensgeschichte Sattlers zu rekonstruieren und dabei nach bislang kaum beachteten Bedingungen und Zusammenhängen eines Lebenslaufs zu fragen, für dessen tiefe Umbrüche bisher eher stereotype Erklärungen gedient haben. Forschungsleitend ist der Versuch, die Vita Sattlers als Spiegelbild einer Zeit zu verstehen, in der sich Umbrüche im Denken und in den gesellschaftlichen Strukturen so überlagerten, daß es einen geradlinig denkenden Charakter notwendigerweise bald hier, bald dort hinführen mußte, während sich ein kompromißbereiteres Naturell in der Sicherheit etablierter Institutionen einrichten konnte. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür sind die unterschiedlichen Konsequenzen, die Sattler und Erasmus aus ihrem ja aus den gleichen Quellen gespeisten Pazifismus zogen.⁹ Während Erasmus bei der Frage, ob auch der Krieg gegen die Ungläubigen nicht gerecht sei, vor der Staatsräson einknickte, hielt Sattler bis in den Tod daran fest, daß auch ein solcher nicht zu rechtfertigen sei. Grundlegende These der Studie ist demnach, daß in Sattlers Lebenslauf eine innere Konsequenz liegt, in der ein die Periode bestimmendes Element durchscheint, die man gemeinhin als Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet. Die äußerlichen Gegensätze der politischen und sozialen Interessen und damit einhergehend

die Ausbildung konträrer religiöser Formen sind notwendige Krisensymptome eines Wandels, der im Kern von einem neuen Bild vom Menschen, von einem veränderten Verständnis von menschlicher Würde getragen wurde. Ausgangspunkt ist die Hypothese von der inneren Stimmigkeit eines Lebenswegs, der zwar nicht Gegensätzliches vereinte, aber zur einen und zur andern Lebensweise führen sollte. Dabei ist der Ansicht zu folgen, daß die Erklärung primär nicht darin liegen kann, die von Sattler mitgeprägte Lebensart der frühen Täufergemeinden als Konsequenz seiner benediktinischen Erfahrungen zu sehen. Dies bliebe zu äußerlich. Eher wird man in einem konsequenten Humanismus Motive für einen außerordentlichen Lebensweg suchen können, der weder den Kompromissen eines Erasmus' noch den Anpassungen an herrschende Staatsvorstellungen wie Martin Luther oder Ulrich Zwingli zu folgen bereit war.

Um 1490 in Staufen im Breisgau geboren, stammte Sattler aus einer unteren Schicht und hatte so vor allem in einem entsprechenden Kloster, in dieser Region besonders einem der Benediktiner, eine Chance auf höhere Bildung. Ob er zu den Privilegierten gehörte, die nach Freiburg auf die Schule kamen, ist zweifelhaft, aber möglich. Die Klöster in der Nähe Staufens, das Priorat St. Ulrich, das sich in einem elenden Zustand befand, und das Benediktinerkloster St. Trudpert, von dessen Äbten die Annalen für diese Zeit nichts Rühmliches zu berichten wissen, waren unter dem Gesichtspunkt der Bildungschance nicht attraktiv.¹⁰ Dagegen war im Breisgau sicher bekannt, daß in St. Peter seit 1496 mit Petrus III. Gremmelspach ein herausragender Abt residierte, den noch die späteren Historiographen als einen der gelehrtesten in der Geschichte der Abtei würdigten.¹¹ Dennoch mag der erste Kontakt Sattlers mit St. Peter nicht aus diesen intellektuellen und sozialen Gründen erfolgt sein. Was zur Publicity St. Peters in Gremmelspachs Abbatat in der Region wohl noch mehr beigetragen hatte, war die im Jahre 1500 auf dem Lindenberg eingerichtete Wallfahrt, um die sich viele Wundergeschichten rankten. So ist leicht vorstellbar, daß Michael Sattler mit etwa zehn Jahren zum erstenmal auf einer Wallfahrt nach St. Peter kam, die für die Landbevölkerung ebenso ein Anziehungspunkt war, wie die im selben Jahr prächtig fertiggestellte und mit besonderem Ablaß ausgestattete Kirche. Auf diese Weise mag Sattler die Abtei kennengelernt haben. Vielleicht war dabei dem Abt der kluge Junge aufgefallen, so daß er ihn in die seit 1346 nachgewiesene Klosterschule aufnahm. Dies schon würde sein fließendes Latein erklären.

Unabhängig davon, ob Sattler seine Schulkenntnisse in St. Peter oder anderswo erworben hat, geht man von einem damals üblichen Eintrittsalter von

16 oder 17 Jahren aus, so wird er spätestens um 1507 nach St. Peter gekommen und Mitglied des Konvents geworden sein. Nach der klösterlichen Grundausbildung von etwa drei Jahren könnte er an die Universität Freiburg gewechselt sein. Erleichtert wurde dies dadurch, daß sein Mentor, Abt Gremmelspach, dort 1507 in unmittelbarer Universitätsnähe ein kleines Haus mit Garten, den späteren Peterhof, erworben hatte und somit eine auch für einen jungen, studierenden Mönch günstige Wohnmöglichkeit zur Verfügung stand. Nur hier war ein Studium ohne große Aufenthaltskosten möglich, angesichts der desolaten Finanzlage St. Peters ein wichtiges Indiz für den Studienort – und weshalb hätte Abt Gremmelspach angesichts der Anfang des 16. Jahrhunderts herausragenden Hochschullehrerschaft in Freiburg einen hoffnungsvollen jungen Mönch den Versuchungen eines entfernteren Studienortes aussetzen sollen? Erst im 18. Jahrhundert und vornehmlich für naturwissenschaftliche Studien, die in Freiburg unter den Jesuiten schlecht vertreten waren, gingen st. petriscche Mönche nach Salzburg. Ansonsten war über mehr als 200 Jahre Freiburg ihr Studienort.

Ein zentrales Wesensmerkmal Sattlers ist seine fundierte Bildung, nachgewiesen auch in erstaunlichen Sprachkenntnissen, die ihn befähigte, mit aus dem Gelehrtenstand kommenden Reformatoren wie Capito ebenso zu disputieren, wie dann in der späteren Verhandlung das Hohe Gericht bis zur Weißglut zu provozieren. Sie eröffnete ihm einen eigenverantwortlichen Zugang zur Heiligen Schrift, bestimmte ebenso seinen persönlichen Lebensweg – ausdrücklich erwähnte er im Prozeß, daß ihn unter anderem das Studium der paulinischen Briefe seinen Weg außerhalb des Klosters suchen ließ –, wie sie die Grundlage seiner Schriften, insbesondere des *Schleitheimer Bekenntnisses* war. Wenn schon die Täuferchroniken ihn immer wieder als gelehrten Mann bezeichneten, so blieb die Frage bislang offen, wo er diese Bildung erworben hatte, da sie ohne Zweifel auf einer soliden Schul- und Universitätsbildung beruhte. Am intensivsten, allerdings vergeblich, hat Arnold Snyder dazu recherchiert, indem er in den Matrikeln aller möglichen deutschen Universitäten, besonders natürlich in Freiburg nach Sattlers Namen suchte.¹² Klaus Deppermann ist Snyder in dessen sieben Revisionen des Sattlerbildes denn auch nur darin gefolgt, daß er wahrscheinlich nicht studiert habe.¹³ Vermutlich wird man diesbezüglich das Sattlerbild revidieren können. Sattlers Name war in den Freiburger Matrikeln nicht mehr zu finden. Am 20. Oktober 1525 soll die Universität Freiburg auf Verlangen und als Zeichen ihrer Übereinstimmung mit den gegenreformatorischen Maßnahmen Erzherzog Ferdinands »wenigstens die bedenklichsten Ketzernamen« aus ihren Matrikeln getilgt haben.¹⁴ Zieht man in Betracht, daß einerseits

Sattler in dieser Zeit seinen im Breisgau bekannten, öffentlichen Weg zum Täufer nahm – im November 1525 war sein erster größerer Auftritt in Zürich – und andererseits der damalige st. petrische Abt Jodokus Kaiser über enge Verbindungen zur Universität verfügte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Sattler nicht nur aus den klösterlichen Quellen, sondern bei dieser Gelegenheit auch aus den Universitätsmatrikeln getilgt wurde. Eine andere Erklärung, daß sein Name in Freiburg nicht gefunden wurde, kann auch darin liegen, daß er als Mitglied eines Ordens gar nicht immatrikuliert worden war.

Geht man davon aus, daß zumindest ein Motiv Sattlers für seinen Eintritt ins Kloster die damit erhoffte Bildungschance war und daß ihm der selbst hochgelehrte und, wie aus anderen Fakten zu erschließen, großzügige Abt Gremmelspach eben diese auch bot, so mag zwischen diesen beiden ein besonderes Vertrauensverhältnis entstanden sein. Das Studium, das man je nach Klostereintritt etwa in die Jahre 1509–1516 datieren kann, eröffnete dem nun knapp 20jährigen eine neue Welt des Denkens. Freiburgs Universität in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts war humanistisch geprägt, wobei nicht nur die Fluktuation der Lehrenden auffallend ist, sondern vor allem die unterschiedlichen Wege, die die Professoren angesichts der Reformation und der in Freiburg in den 1520er Jahren rigoros durchgesetzten Gegenreformation nahmen. Sattler orientierte sich an den Humanisten, die, von den Quellen her arbeitend, eine denkerische und persönliche Linie verfolgten, die sie durch die angenommene und wahrgenommene Nichtreformierbarkeit der alten Strukturen den überkommenen kirchlichen und politischen Institutionen entfremden mußte. Freilich unterschieden sich auch innerhalb dieses Typus Konsequenz und Konsequenzen des eigenen Wegs nochmals erheblich. Wenn Sattler später in seinem Prozeß anbot, die Bibel in allen ihren Grundsprachen, also auch auf griechisch und hebräisch, zu diskutieren, so spricht das für eine intensive Sprachausbildung, wie er sie in Freiburg von dem Gräzisten Jakob Bedrott oder dem Hebraisten Johannes Lonitzer erhalten haben könnte. Beide wendeten sich später reformatorischem Gedankengut zu.¹⁵

Eine der wichtigsten Leitfiguren Sattlers dürfte Wolfgang Capito gewesen sein. Dieser war 1505 als »baccalaureus in artibus« nach Freiburg gekommen und hatte bis 1512, also genau in Sattlers Studienzeit, in unterschiedlichen Funktionen und Fakultäten gelehrt. Nach Tätigkeiten in Bruchsal, Basel und Mainz kam er 1523 nach Straßburg und wurde dort einer der führenden Reformatoren. Sattler könnte bei ihm als »Realist« die Vorlesungen über Aristoteles gehört haben. Sollte sich hier ein Meister-Schüler-Verhältnis

ausgebildet haben, so wäre dies die Erklärung, daß Sattler nach der Züricher Haft an der Freiburg-Staufener Heimat vorbei nach Straßburg flüchtet, daß Capito ihn, was überliefert wird, in sein dortiges Haus aufgenommen habe und daß sich dieser im Zusammenhang des Rottenburger Prozesses in einer Herzlichkeit über ihn äußerte, die angesichts dogmatischer Differenzen und dem Urteil Capitos und anderer Reformatoren über die Täufer bislang nicht zu verstehen war.¹⁶ Capito bezeichnet in seinem Brief an die Stadt Horb zur Rettung von Sattlers Gesinnungsgenossen das Urteil gegen diesen, der »großen Eifer für die Ehre Gottes und die Gemeinde Christi« gezeigt habe, »als grausames Gottesurteil wider die Richter«.¹⁷ Daß Sattler überhaupt Straßburg hatte verlassen müssen, war wohl auf den harten Kurs Martin Burers zurückzuführen.

Das krasse Gegenbild zu Capito war in Freiburg Ulrich Zasius, der 1491 als Stadtschreiber nach Freiburg gekommen war und seine Karriere als lateinischer Schulmeister und Vorstand der Stadtschule begonnen hatte. Die akademische Laufbahn, die eher durch den Kaiser und die Stadt als durch die Universität gefördert wurde, führte ihn 1506 auf das angestrebte Ordinariat »in legibus«, während er gleichzeitig in städtischen Diensten blieb. Für Sattler muß sich dieser Rechtsgelehrte etwa so dargestellt haben: »Große Intoleranz, bei eigner Abhängigkeit von fremder Auctorität, verräth Zasius schließlich in Bezug auf kirchliche Reformatoren. So lange (...) die österreichische Regierung sich wenigstens gleichgültig verhält, ist ihm Luther ein Engel (...) Völlig entschieden gegen die Reformatoren ist er seit dem Jahr 1524, in welchem sein hoher Gönner, der streng römisch-katholische Erzherzog Ferdinand, zum ersten Mal persönlich nach Freiburg kam. Von nun an weiß er nur von einem »schändlichen Luther«. Er fordert dazu auf (rühmt sich sogar dessen), ein Werk seines alten treuen Freundes Capito zu verbrennen«.¹⁸

Unter der Voraussetzung, daß Sattler um 1510 mehrere Jahre die Universität Freiburg besuchte und auch danach von St. Peter aus in intensivem Kontakt mit ihr blieb, das heißt, die hier grob skizzierten Denk- und Handlungsweisen bis in die 1520er Jahre mitverfolgte, wird man in den hier gemachten Erfahrungen ein bislang nicht beachtetes Motiv seiner Lebensentscheidungen sehen können. Spätestens Anfang der 1520er Jahre nahm er in dieser universitären Szene wahr, daß, von der humanistischen Bildung ausgehend, die ihm seine Lehrer Zasius, Capito und andere vermittelt hatten, sehr verschiedene wissenschaftliche und persönliche Wege möglich waren. Inzwischen, durch intensives Bibelstudium theologisch weiterentwickelt, realisierte er, daß der Umgang mit reformatorischem Gedankengut auch ihm eine folgenreiche

Entscheidung abverlangen würde. Vielleicht hat der Verrat des Zasius an Capito und damit auch der Verrat an humanistischen Idealen Sattler noch mehr bestärkt, eben dem Weg Capitos zu folgen. Freilich zog er dann nochmals weiterreichende Konsequenzen als dieser, was ihn wenige Jahre später zum Scheiterhaufen führen sollte. Der Bruch in Sattlers Lebensweg, vom Mönch zur Reformation, mag eine erste Erklärung in den unterschiedlichen Erfahrungen mit den von ihm als Vorbildern geschätzten, vielleicht verehrten Hochschullehrern haben. Da die Universität sich den gegenreformatorischen Forderungen der Habsburger, bis hin zu Bücherverbrennungen und zur Streichung von Reformatoren aus den Matrikeln, ziemlich widerstandslos fügte, konnte sein Platz nicht mehr im verbleibenden katholischen Universitätsspektrum sein.

Die Erfahrung eines anderen Bruches dürfte jedoch für seine Entscheidung, das Klosterleben aufzugeben, mindestens ebenso wichtig gewesen sein. 1512 war Jodocus Kaiser als Nachfolger von Petrus III. Gremmelspach Abt von St. Peter geworden. Daß mit der Wahl eines Abtes durch und für einen Konvent oft eine tiefgreifende politische Richtungsentscheidung getroffen wurde, ist bei den Überlegungen zu Sattler in der Literatur bislang nicht zur Sprache gekommen. Die Abtswahlen des wiederum als Umbruchszeit zu charakterisierenden 18. Jahrhunderts geben von diesem politischen Prozeß ein beredtes Zeugnis.¹⁹ Auch wenn für das 16. Jahrhundert Quellen zum Wahlvorgang nicht vorliegen, ist doch festzustellen, daß man sich mit der Wahl von Kaiser für einen anderen Abtstypus und damit auch für eine andere Denkweise bei der Führung des Amtes entschieden hatte. War es im 18. Jahrhundert die die Konvente spaltende Frage, ob und wie weit man sich den Ideen der Aufklärung aufschließen sollte, oder ob das eigene Überleben eher hinter den festen Mauern einer traditionellen Frömmigkeit zu sichern sei, unterschied auch im Vorfeld der Reformation die Frage nach Sinn und Form von Reformen die verschiedenen Klöster und spaltete einzelne Konvente.

Der Ausgang des Mittelalters wurde in vielfältiger Weise von einem Wissen um notwendige Neuorientierungen begleitet. Dieses schlug sich bei den Benediktinern Anfang des 15. Jahrhunderts mit der Petershausener Reformbulle (1417) erstmals konkreter in Vorschriften nieder, die neben der Verbesserung der Disziplin vor allem auf eine Anhebung des Bildungsstandes aller und eine gezielte Förderung besonders begabter Mönche zielten. Diese ersten Impulse liefen jedoch zu einem nicht geringen Teil ins Leere, da reformunwillige Klöster das Fehlen einer zu Sanktionen berechtigten Autorität nutzten und die Anweisungen nicht befolgten. Effektiver wurden die Reformideen erst umgesetzt, als sie von den Reformzentren Melk und Kastl

sowie der strengen Verbandsorganisation der Bursfelder Union in stabileren Organisationsstrukturen durchgesetzt werden konnten. Oberstes Ziel der Bursfelder Reform, der sich im südwestdeutschen Raum mehrere Klöster anschlossen (z. B. Hirsau, Alpirsbach, Schuttern), war es, »die authentischen Satzungen St. Benedikts von neuem zu verlebendigen«.²⁰ In St. Peter waren die beiden Äbte, unter denen Sattler in das Kloster eintrat und es dann fast zwei Jahrzehnte später verließ, wohl Exponenten für die beiden konträren Einstellungen. Sattler hatte unter Gremmelspach eine »Formation« erhalten, die eine der im Schrifttum angefragten Vermittlungen zwischen »spätmittelalterlichen Bewegungen und Täufern« sein könnte.²¹

Vor dem Szenarium benediktinischer Aufbrüche erscheint Abt Gremmelspach wie eine Inkarnation Bursfelder Reformideen. Nicht nur, daß er in der Tradition der st. petrischen Historiographie als einer der gelehrtesten Äbte gilt: Er selbst hat Klostergeschichte geschrieben, verwendete diese zur rechtlichen, aber friedlichen Sicherung der Abtei, übersetzte wie Hirsau, Alpirsbach oder Blaubeuren die Reformziele in Architektur – und schickte den begabten Sattler auf die Universität, ohne Angst, daß dieser der »Neuerungs- und Änderungssucht« verfallen könnte. Nicht zufällig begründet die der Aufklärung nahestehende Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts die Verdienste Gremmelspachs zuvorderst mit dessen schriftstellerischer Tätigkeit. Nichts von alledem findet sich dagegen im Schrifttum über seinen Nachfolger Jodocus Kaiser. Viel habe er erduldet, sein Kloster wurde besetzt, und er sei geflohen, die Schweizer Besitzungen seien verloren gegangen und der Seuche von 1519 sei mit dem Bauernaufstand von 1524 die Ursache vieler Übel gefolgt. Herausgehoben wird, daß er 1515 für das Kloster den besonderen Schutz des Papstes suchte und darauf vom Bischof von Basel, also nicht vom eigenen Diözesanbischof in Konstanz, der auf Reform des Klosters drängte, bei der Durchsetzung seiner politischen Rechte Hilfe bekam. Die Unterschrift unter seinem Bild in der Äbtogalerie der vormaligen Abtei erwähnt nicht, daß er sich um das Kloster verdient gemacht habe.²² Statt selbst die Geschichte des Klosters zu dessen Verteidigung zu schreiben, stellte er Quellen der Klostergeschichte denjenigen zur Verfügung, die sich durch eine dynastisch genehme Stadtgeschichte dem gegenreformatorischen Haus Habsburg anzudienen suchten. Er selbst suchte – ganz Typus der für den Aufstand der Bauern Anstoß gebenden Herren – Neuerungen über geltendes Recht und Herkommen hinaus auszudehnen²³, den Untertanen zusätzliche Lasten aufzuerlegen und dies bei Weigerung mit militärischer Macht des Vogts durchzusetzen. Auf Beschwerde der Untertanen ließ der Vogt, Markgraf Ernst von Hachberg, 1522 Truppen ins Kloster legen, was Abt Kaiser

bewog, nach Freiburg zu fliehen, wo er das Bürgerrecht besaß. Als der Habsburger 1523 Erzherzog Ferdinand die Vogtei zum Kauf anbot, war das Kloster daran so interessiert, daß der Abt, als es 1526 dazu kam, selbst die dafür geforderten 1000 Gulden vorstreckte, ohne Aussicht, sie je zurückzubekommen.²⁴ Deutlicher konnte man die Parteinahme kaum demonstrieren. Schon diese Hinweise auf Denken und Verhalten dieses Abtes lassen ihn innerhalb des skizzierten Reformszenariums auf der Gremmelspach entgegengesetzten Seite erscheinen.

Im Mosaik der Indizien erscheinen die Bilder zweier unterschiedlicher Äbte: Gremmelspach verwendete die Archivalien als Grundlage der Historiographie, um so gleichzeitig alte Rechte festschreiben zu können. Diese wiederum waren die Grundlage einer im Sinne des Humanismus rechtmäßigen Herrschaft, die auftretende Konflikte friedlich verhandeln und beilegen ließ. Seine Persönlichkeit spiegelt fast idealiter die benediktinischen Reformideen des 15. Jahrhunderts. Kaiser dagegen, im Abschwung des Reformelans gewählt, entzog das Kloster den Reformprozessen und war nur unter kirchenpolitischem Druck zu Konzessionen bereit. Die Archivalien waren für ihn nicht Basis wissenschaftlicher Arbeit, sondern er verwendete sie, um in der sich den Habsburgern anschmeichelnden Freiburger Stadtkultur dabeizusein und so seine eigenen politischen Ziele, die Ablösung der alten Kastvogtei und die Stärkung der Herrschaft gegenüber den Untertanen, zu verfolgen. Ihnen gegenüber praktizierte er nicht eine Herrschaft nach altem Recht, sondern versuchte, sie darüber hinaus in Pflicht zu nehmen. Als in der Folge die Konflikte massiver wurden, war er von Beginn an bereit, militärische Gewalt einzusetzen. Als in Freiburg »etliche Äbte aus den Klöstern umher (...) alle alte und neue Testamente« verbrannt haben, mag Abt Kaiser unter ihnen gewesen sein. Es ist unübersehbar: In unterschiedlichen, aber innerlich zusammenhängenden Dimensionen, in der Einschätzung und Verwendung von Wissenschaft, Legitimation und Praxis weltlicher Herrschaft, klösterlichem Leben und seiner Reform, unterschieden sich die beiden Klostervorsteher fundamental voneinander.

Für den knapp 20jährigen Studenten Sattler muß der Wechsel im Abbatat ein tiefer Einbruch, vergleichbar dem Verlust eines Vaters gewesen sein. Mit dem Tod von Abt Gremmelspach hatte Michael Sattler einen geistesverwandten Gönner verloren. Die Wahl 1512 hatte einen Richtungswechsel gebracht, der ihn fast zwangsläufig in Distanz zum neugewählten Abt bringen mußte. Denkbar ist, daß er zu diesem Zeitpunkt noch in Freiburg studierte und an der Wahl nicht teilnehmen durfte.²⁵ Wenn er später über die Schlechtigkeit der Klosterleute spricht, wird man diesen Einschnitt bedenken müs-

sen. Vielleicht war man dem hier angelegten Konflikt aus dem Weg gegangen, indem Sattler die Jahre danach als Magister an der Universität geblieben war – seine immer wieder gerühmte Bildung und polyglotte Kompetenz wären Hinweise darauf.

1519 jedoch waren durch die Pest sechs der st. petrischen Mönche gestorben – möglicherweise ein Großteil des Konvents –, darunter ein Johannes, vielleicht der 1505 als Prior genannte J. Stöcklin.²⁶ Es wäre denkbar, daß Abt Kaiser angesichts der personellen Auszehrung nun den gelehrten Sattler ins Kloster zurückholen mußte, und sich daraus die von Benedikt vorausgesagten schweren Konflikte durch die Einsetzung eines Priors bestätigten, den er nicht, wie die Regel (Kapitel 65) empfiehlt, nach freiem Ermessen wählen konnte. Daß Sattler tatsächlich Prior war, gehört zu den ältesten Überlieferungen, begründet durch die Berner Chronik²⁷, deren Verfasser verwandtschaftliche Beziehungen nach Staufer hatte. Daß er es wurde, weil der Abt keine andere Wahl hatte, könnte ein Mosaikstein der innerklösterlichen Situation sein, die wenig später zum Weggang Sattlers führte. Als Abt Kaiser, 1523 nach Freiburg geflohen, dort die Unterstellung der Abtei unter Habsburg betrieb, steht zu vermuten, daß er davon nicht nur gegenüber den Untertanen, sondern auch gegen reformatorische Neuerungen im eigenen Haus eine stärkere politische Stütze erwartete. Dabei wird auch über den Reformen einfordernden Prior Sattler gesprochen worden sein, dessen sofortige Hinrichtung »durch die dritte Taufe« Ferdinand vier Jahre später verlangte.

Wie lange Abt Kaiser in Freiburg blieb, ist nicht bekannt. Denkbar wäre, daß er auch in der Folgezeit mehr in der Stadt war, so, als die plündernden Bauern durch den Schwarzwald zogen, die Abtei aber verschonten. Die Annalen sprechen davon, daß aus den Bauernkriegen nichts zu vermelden sei, außer daß der Abt geflohen sei. Diese Bemerkung bezieht sich wohl nicht (nur) auf die Flucht als Folge der militärischen Besetzung, sondern beinhaltet, daß er auch während des eigentlichen Bauernkriegs das Kloster verlassen hatte. Wenn während der Absenz des Abtes der Prior Michael Sattler das Kloster leitete, mag er, wie ehemals sein Mentor Gremmelsbach, durch Zusagen, das alte Recht zu wahren, mit den Untertanen in Konfliktfragen einvernehmliche Lösungen gefunden und so die Aufständischen von der Verwüstung der Abtei abgehalten haben.²⁸ Ausdrücklich tadelte er den Hochmut und die überhöhten Zinsforderungen der Klöster. Dennoch ist angesichts der weitgehenden Zerstörung anderer Klöster durch die Bauern²⁹ die Schonung St. Peters so ungewöhnlich, daß gar zu vermuten ist, Sattler habe mit den »christlichen Vereinigungen« der aufständischen Bauern sympathisiert, die

eine Ordnung nach dem Wort Gottes schaffen wollten, deren Regent gewählt und abgesetzt und durch die das »schinden und schaben« durch die Herren endgültig beseitigt werden sollte. Die bisweilen angenommenen Beziehungen zu seinem früheren Kommilitonen und nachmaligem Mittäufers Balthasar Hubmaier, dessen »Artikelbrief« die »Schwarzwälder Haufen« gerade zur Vernichtung der Klöster aufrief und dem auch die Autorschaft des Verfassungsentwurfs zugeschrieben wird, könnte die Rettung des Klosters mit erklären. Vielleicht hofften die »Gotteshausleute«, die sich noch an die gerechtere Herrschaft Gremmelspachs erinnerten, daß Sattler als Vorsteher bleiben würde, und bewogen die Schwarzwälder Haufen, das Kloster zu schonen.³⁰ Seine späteren Worte, daß er ein Herr im Kloster hätte sein können, mögen hier ihren eigentlichen Grund haben.

Die Verhältnisse in Freiburg, wo der Verrat am humanistischen Denken in der Verbrennung von Büchern Capitos durch Ulrich Zasius wie ein Fanal aufleuchtete, und die umschlagenden Machtverhältnisse, das heißt, die Aussicht auf die neue Vogtei Habsburg, die unmittelbar die Abtei betrafen, ließen für Sattler nur die für ihn folgenschwere Konsequenz zu, sein Kloster zu verlassen. Wenn man sein späteres harsches Urteil über die Zustände in den Klöstern angemessen werten will, muß man bedenken, daß er selbst dort um die zwanzig Jahre teils in verantwortlicher Position gelebt hatte, ohne die Notwendigkeit zu empfinden, weggehen zu müssen. Erst eine ganz eigene Situation, in der sich historische Strömungen, der Drang nach grundlegenden Reformen in Kirche und Politik im Konflikt mit mächtigen bewahrenden Elementen dramatisch vermengten, führte zu einer Konstellation, die für eine kluge und geradlinige Persönlichkeit schwerste Krisen geradezu programmierte. Sattler flieht aus dem Kloster, was unter gegebenen Verhältnissen auch bedeutete, den Orden und seine Kirche verlassen zu müssen.

Vor diesem historischen Tableau wird man für den Schritt Sattlers zur Reformation zumindest zwei schwerwiegende Gründe annehmen können. Zum einen war es der innerklösterliche Wechsel zu einem Abt, der in vielem das Gegenteil seines Vorgängers repräsentierte, vermutlich dessentwegen Sattler ins Kloster eingetreten war. Verbunden war dies in der Folge mit der Enttäuschung über die in seinem Kloster unterbliebenen, gar hintertriebenen Reformen. Zum anderen mag man sich bei ihm eine tiefe Verzweiflung an und über Personen vorstellen, die aus seiner Sicht Verrat an humanistischen Idealen geübt haben. Diese aber verbanden sich mit den politisch mächtigen Habsburgern und den sich ihnen andienenden Freiburger Stadt- und Universitätsoberen zu einer Melange, die dem idealistischen Mönch nur den Weg der Flucht ließ.

Sattlers Auftauchen in Zürich 1525 bedeutet, daß er nicht direkt zu den Täufern ging, sondern daß er zunächst Anschluß an die Reformation suchte.³¹ Vielleicht war er zwischenzeitlich in den alten st. petrischen Besitzungen in der Schweiz. Trotz widersprüchlicher Aktenlage ist der Schluß zulässig, daß sich der Propst des st. petrischen Herzogenbuchsee – möglicherweise unter dem Einfluß Sattlers – ebenfalls der Reformation zuwandte, dann allerdings nicht dessen radikalen Weg zu den Täufern mitging, sondern bei der Berner Reformation blieb.³² Bemerkenswert ist auch, daß das sich an die ebenfalls st. petrische Besitzung Huttwil anschließende Emmental in der Folge ein Zentrum der Täufer wurde. Bislang blieb das Faktum der erst 1727 verlorenen st. petrischen Besitzungen im Ob- und Nid- u. Oberaargau bei Fragen nach dem Aufenthalt Sattlers in der Schweiz unberücksichtigt. Folgt man Ernst Troeltsch in der Erklärung, daß das Täuferium aus Enttäuschung über die moralische Unfruchtbarkeit der reformatorischen Massenkirchen und aus Gegnerschaft zu deren Welt- und Fürstenfreundschaft entstanden sei³³, wird man auch für Sattler nach seiner Trennung von der alten Kirche durch die Züricher Erfahrungen, die Verknüpfung von Zwinglis Agitation gegen die Täufer mit deren Verfolgung durch den Rat, eine dritte Enttäuschung annehmen dürfen. Im Grundmuster war sie den vorangegangenen in St. Peter und Freiburg ähnlich. Die funktionale Verknüpfung von kirchlicher Disziplinierung mit politischer Macht, die bald auch die sich entwickelnden reformierten Staatskirchen praktizierten, ließ ihn bei dem humanistisch orientierten Teil der Täufer³⁴ Anschluß suchen, bei denen er eigenständige Gesprächspartner für sein reformatorisches Suchen zu finden hoffte. Bei den in der ersten Zeit verwirrenden Entwicklungen blieben diejenigen der Täuferbewegung treu, »die sich ein eigenes theologisches Urteil zutrauten.« Zu diesen gehörte, wie er später in seinem Prozeß demonstrierte, Michael Sattler.

Auf dem Weg vom Mönch zum Täufer begleiteten Sattler benediktinisches Erbe und humanistisches Wissen. Zwei Schriften haben die Lebensform Sattlers bestimmt und beschrieben, die Regel Benedikts und die von ihm verfaßte *Brüderlich Vereinigung*, das sogenannte *Schleitheimer Bekenntnis*.³⁵ Beide Texte fußen ihrerseits auf der Heiligen Schrift. Hatte im frühen Mittelalter die *Regula S. Benedicti* den Lebensvollzug coenobitischen Mönchtums festgeschrieben, so sollte auch der auf der Schleitheimer Versammlung 1527 verabschiedete Sendbrief – ein Text »von erstaunlicher theologischer Geschlossenheit«³⁶ – Maßstäbe für das Zusammenleben und Bedingungen für die Zugehörigkeit zu den Täufergemeinden festlegen.³⁷ Begründet wurden durch ihn »kleine weltabgeschiedene Freiwilligkeitsgemeinden«, die Zucht und Bann kannten, die innerhalb der Kirchen unabhängig sein und ihre Vor-

steher selbst wählen wollten, die annahmen, daß von der Bergpredigt eine Bildungswirkung für christliche Gemeinden ausgehe und in denen das Bewußtsein von der Vorläufigkeit der Welt die Einstellung zu den irdischen Dingen bestimmte. Versteht man diese sich Ernst Troeltsch anschließende Definition der Täufergemeinden organisationssoziologisch, wird man kaum Unterschiede zu dem Idealbild reformorientierter Benediktinerklöster, die »die Einheit des Geistes« zu wahren suchten, feststellen können. Nicht zufällig bezeichneten die Sattler wohlgesonnenen Straßburger Reformatoren die strenge, gesetzliche Fernhaltung der Täufer von der Welt als »neue möncherey«.

Ein Vergleich der beiden Texte, der Regula S. Benedicti und des Schleithimer Bekenntnisses, gibt eindrucksvolle Parallelen³⁸ zu erkennen, so etwa im Hinblick auf die Art der Aufnahme neuer Mitglieder oder die Idee der Abgesondertheit von der Welt (Artikel 4). Wenn Hans-Jürgen Goertz diesen Artikel auch in seiner eschatologischen Dimension als denjenigen bezeichnet, der »allen übrigen ihren tiefen Sinn«³⁹ gibt, so ist hier die Nähe zum ursprünglichen Anliegen des Mönchtums wohl am größten. Die Absonderung einer christlichen Gruppe von der Welt, die Schaffung einer »Gegenwelt«, ist der coenobitischen Klosteridee sehr ähnlich. Und vom Verständnis, daß das Leben der Mönche der vorbereitende Weg in den Himmel sei, zeugt bis heute in St. Peter die Ikonographie des Konventtreppenhauses. Auffallend sind auch die Ähnlichkeiten bei der Beschreibung der Aufgaben der Vorsteher. Es ist sicher kein Zufall, daß Sattler zudem eine eigene Schrift über die »bösen Vorsteher«⁴⁰ verfaßte. Im Unterschied zu seinem Traktat über die falschen Propheten, der sich gegen die Sprecher von Lutheranern und Katholiken richtet, wendet sich derjenige gegen die bösen Vorsteher gegen Anführer der Täufer, also der eigenen Gemeinschaft, die zur Schwächung der Gemeinden beitragen, indem sie ohne angemessene Berufung in ihr Amt gekommen seien und es nicht nach der Vorschrift Gottes ausübten. Schlägt hier noch die Enttäuschung über die Wahl von Abt Kaiser durch, den Sattler als Unglück für sein Kloster angesehen haben muß? Artikel fünf des Schleithimer Bekenntnisses sieht Bestrafung und Vertreibung eines sündhaften Vorstehers durch die Gemeinde vor – in der Erinnerung eine Lösung für die Entmachtung eines aus Sattlers Sicht unfähigen Abtes?

Die Bestimmung des »Hirten« der Gemeinde – genau wie die des Abtes durch die Mitglieder der Mönchsgemeinschaft – ist in einer Zeit, in der die Wahl führender Amtsträger noch kein gängiges Legitimationsmittel war, eine auffallende strukturelle Übereinstimmung. Die Funktionen, die ihm im *Schleithimer Bekenntnis* zugeschrieben werden, »lesen, vermanen und le-

ren, manen, straffen, bannen in der gemeyn, und allen brüdern und schwestern zur besserung vorboten« finden sich in gleicher oder ähnlicher Weise ebenso in der Regel. Für den Inhalt des sechsten Artikels, der den Gebrauch des Schwertes – die grundlegende Ausformulierung des für die politisch Mächtigen besonders anstößigen Pazifismus der Täufer – verbietet, findet sich auf den ersten Blick keine Quelle in der Regel. Nimmt man jedoch die biblische Begründung für die Gewaltfreiheit hinzu, so findet man im »Befehl Christi«, demütig zu sein, eine der zentralen Weisungen Benedikts (Kapitel 7). Hier aber liegt der Grund für den Ruf der Täufer als Aufrührer, da in einer Zeit, als der Erzherzog Schwierigkeiten bei der Aushebung eines Heeres gegen die Türken hatte, dieser Pazifismus eine christliche Freiheit außerhalb nationalen Zwangs behauptete und somit eine Infragestellung des Sozialgefüges enthielt.⁴¹ Für die in Artikel sieben traktierte Verweigerung des Eides findet man in der Regel keinen Bezug. Im Gegenteil, die Profeß des Eintretenden beinhaltet einen Eid vor Gott und den Heiligen: »falls er je anders handelt, soll er wissen, daß er von dem verdammt wird, dessen er spottet« (Kapitel 58). Wenn Sattler dagegen den Eid kategorisch ablehnt, mag dies in Erinnerung an eigene damit verbundene Gewissensqualen geschrieben sein. Die Ablehnung des auf Dauer bindenden Eides schlägt quasi die Brücke zur Sicht der Aufklärung von der Inhumanität der ewigen Gelübde: »Der Eid greift in die Zukunft vor und will das Verhalten des Eidgebers in unbedingter Weise festlegen.«⁴²

Das weitere Schicksal Sattlers und sein Ende ist durch die Täuferforschung bekannt. Vor dem Hintergrund des oben Dargestellten wird man jedoch auch bei diesen Vorgängen manches anders sehen, so etwa die Empfehlung Erzherzog Ferdinands, daß für Sattler »die dritte Taufe«, also das Ertränken, die angemessene Behandlung sei, oder der erwähnte Brief Capitos an Bürgermeister und Rat von Horb, in dem er für die anderen, noch einsitzenden Täufer Fürbitte einlegte.⁴³ Dieses Schreiben enthält eine Charakterisierung Michael Sattlers, die man unter Einbeziehung des Kontextes, das heißt der theologischen Differenzen einerseits und der freundschaftlichen Verbundenheit andererseits, als authentisches Dokument ansehen muß, zumal Capito Sattler selbst nicht mehr helfen konnte. Er beschreibt Sattler als einen Mann von vortrefflichem Eifer zur Ehre Gottes und der Gemeinde Christi, für die er ein frommes und ehrbares, von Lastern reines und unanstößiges Leben wollte. Bei allen Unterschieden in Glaubensfragen, der Gotteslästerung könne man Sattler und seine Gefährten nicht bezichtigen, es sei denn, man wolle ihre arme Lebensweise als solche bezeichnen.

Dieser Brief illustriert eindrucksvoll die Persönlichkeit Sattlers, wie sie sich

aus dem oben skizzierten Lebensweg, für den die persönlichen Enttäuschungen sicher wichtige Weichenstellungen bedeuteten, herauskristallisiert. Statt des aus der Klostergeschichtsschreibung verdrängten Apostaten einerseits oder einer von Verehrung für ihn mitgeprägten Historiographie andererseits wird man mit den hier vorgestellten Fakten und Indizien ein realistischeres, dem historischen Kontext angemesseneres Bild zeichnen können. Offensichtlich handelte es sich bei Frater (Bruder) Michael um eine Persönlichkeit, in der sich hoher Intellekt und feste Gläubigkeit zu einem geradlinigen und idealistischen Charakter verbanden.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß sich sein kurzes Leben in tiefgreifenden Brüchen vollzog: vom humanistisch gebildeten Benediktiner und zeitweiligen Kloostervorsteher – ein »Herr im Kloster« hätte er bleiben können – zum radikalen Reformator, der als Erzketzer und Staatsfeind mit 37 Jahren auf dem Scheiterhaufen endet. Ändert man einmal die Perspektive und nimmt aufgrund der obigen Charakterskizze an, daß sein Leben keine Brüche aufweist, sondern daß sich die Welt um ihn radikal veränderte und er nur sich selbst gegenüber den veränderten Umständen treu geblieben ist, so ergibt dies ein neues Bild: Die Abtei, der er mit der Profeß die »stabilitas loci«, seine Zugehörigkeit auf Dauer, zugesagt hatte, wurde ein anderer Ort. In den Jahren nach dem Abtswechsel veränderte sie sich vom reformoffenen, auch im politischen Verhalten humanistisch geprägten Kloster zu einer Stätte gegenreformatorischen Denkens und gegenüber den Untertanen konfrontativen Handelns. Seine humanistischen Lehrer verrieten entweder ihre Ideale und sahen Bücherverbrennungen als angemessenen Akt zur Verteidigung des Glaubens an oder sie schlossen sich der Reformation an und verließen Freiburg. Diesen Weg hätte er mitgehen können, wenn er nicht sehr bald die staatsverbundene Disziplinierung auch der reformierten Kirchen wahrgenommen hätte. Angesichts dieser drei fundamentalen Veränderungen, mit denen Sattler ab seinem 20. Lebensjahr konfrontiert wurde, blieb ihm jeweils die Wahl zwischen Anpassung oder eigenem Weg, der von außen zwangsläufig als Radikalisierung angesehen werden mußte. Diese Entscheidungen waren für ihn Glaubensfragen. Er traf sie auf der Grundlage seines Verständnisses der Bibel und im Bewußtsein der ihn persönlich betreffenden Folgen konsequent: Verlust des heimatlichen Klosters, in dem er um die 20 Jahre gelebt hatte, Distanz auch zu den humanistischen Freunden, die mit der Reformation gegangen waren, schließlich der sichere Verlust des Lebens, wenn er den Überzeugungen der Täufer, die er selbst mitformuliert hatte, nicht abschwor.

Vielleicht wichtiger als einzelne neue Erkenntnisse und Interpretationen zur

Vita und zu den Zeitumständen Sattlers, könnte es sein, ihn in der Historiographie neu zu verorten.⁴⁴ Gerade der zuletzt vorgetragene Wechsel der Perspektive ist eine Chance sowohl für die protestantisch orientierte Forschung wie für die eher katholisch geprägte Kirchen- und speziell Klostergeschichtsschreibung. Akzeptiert man die hier postulierte Kontinuität im Leben Sattlers, so könnte man innerhalb der Täuferforschung unbefangener mit der benediktinischen Lebenszeit Sattlers umgehen, die den größten Teil seines Erwachsenenlebens ausmacht: Ohne die benediktinische Schulung, wozu auch die Chance auf humanistische Bildung gehörte, wäre Sattler nicht zu einem der geistigen Führer der Täufer geworden. Hätte Sattler die in der Regula kodifizierte ursprüngliche benediktinische Lebensweise nicht tief verinnerlicht, wäre das *Schleitheimer Bekenntnis* so nicht geschrieben worden. Andererseits ist es auch für die katholische Kirche eine Chance, eine Gestalt wie Sattler als zu ihrer Geschichte gehörend zu betrachten. Gerade angesichts der skizzierten Charaktereigenschaften darf man annehmen, daß Sattler der Weggang aus seinem Kloster und damit aus seiner Kirche schwer gefallen ist. Anders gesagt, der Bruch seines Gelübdes, der schließlich Teil der Anklage auf Leben und Tod sein sollte, wurde für ihn erst aufgrund einer schweren Gewissensentscheidung möglich. Die Entscheidung, statt der Treue zur Institution, was hier bedeutet hätte, sich mehrfach dem Wandel anzupassen, letztlich um den Preis des eigenen Lebens die Treue zur eigenen Überzeugung zu wählen, ist ein der Erinnerung wertiges Stück Kirchengeschichte.

Anmerkungen

1 Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Fassung meiner Aufsätze: Michael Sattler (ca. 1490–1527), Benediktiner – Humanist – Täufer, in: Edith-Stein-Jahrbuch 1998, S. 225–242, und: Vom Benediktiner zum Täufer, Michael Sattler: Ein fast vergessenes Schicksal der oberrheinischen Kirchengeschichte zur Zeit der Reformation, in: Frbg. Diöz. Archiv, 2000, S. 141–156.

2 Arnold C. Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Scottdale, Pa. 1984, Klaus Deppermann, Michael Sattler – Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: ders., *Protestantische Profile von Luther bis Francke: Sozialgeschichtliche Aspekte*, Göttingen 1992, S. 48–64; Elisabeth Schröder-Kappus, Michael Sattler: ein Märtyrer in Rottenburg, Tübingen 1998; Wolfgang Krauß, Michael Sattler – Benediktinermönch, radikaler Reformator, Staatsfeind und Erzketzer, in: *Junge Kirche, Zeitschrift für europ. Christen*, 4/1990, S. 224–227; zur älteren Literatur vgl. Hans J. Hillerbrand, *Bibliographie des Täuferturns 1520–1630*, Gütersloh 1962.

3 John Howard Yoder (Hg.), *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale Pa. 1973, S. 11.

4 Vgl. die Edition von Yoder (Anm. 3) mit weiteren Nachweisen zur Editionsgeschichte.

5 Z. B.: Der blutige Schau=Platz oder Märtyrer=Spiegel der Taufs=Gesinnten oder Wehrlosen Christen, 1780.

- 6 So etwa Claude Baecher, Michael Sattler, Cléon d'Andran 2002, S. 20: »De plus, Sattler dénonçait la corruption qui régnait à l'époque parmi les moines.«
- 7 Deppermann, Michael Sattler (Anm. 2), S. 49 f.
- 8 Ebd., S. 62, Anm. 10.
- 9 Hinweise auf das schwierige Verhältnis zwischen Erasmus und den Täufern bei W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten aus dem Täufern, Kassel 1928, S. 17.
- 10 Vgl. Hans-Otto Mühleisen, Praktische Politik im vorderösterreichischen Schwarzwald: Ein Schwarzwälder Antimachiavell des 18. Jahrhunderts, in: Manfred Mols et al. (Hg.), Normative und institutionelle Ordnungsprobleme des modernen Staates, Festschrift für M. Hättich, Paderborn 1990, S. 162–184, mit Quellen- und Literaturangaben zu St. Trudert.
- 11 Julius Mayer, Geschichte der Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald, Freiburg 1893, S. 65–69.
- 12 Snyder, The Life and Thought (Anm. 2) hat in den Matrikeln von 11 Universitäten bis hin nach Wien recherchiert.
- 13 Deppermann, Michael Sattler (Anm. 2), S. 62, Anm. 16.
- 14 Geschichte der Stadt Freiburg, Bd. 2, 1994, S. 21; Peter P. Albert, Die reformatorische Bewegung zu Freiburg bis zum Jahre 1525, in: Frbg. Diöz. Archiv, 1919, S. 61, mit weiteren Nachweisen.
- 15 Weitere Angaben bei Winfried Hagenmaier, Das Verhältnis der Universität Freiburg i. Br. zur Reformation, Diss. Phil., Freiburg 1968.
- 16 Snyder, The Life and Thought (Anm. 2), S. 27: »There remain fundamental questions concerning Sattler's relations to the reformers in Strasbourg.«
- 17 Ed. in: Quellen zur Geschichte der Täufer, VII. Bd., Elsaß, I. Teil, Gütersloh 1959, S. 80–87; abgedruckt in: Mira Baumgartner, Die Täufer und Zwingli, Zürich 1993, S. 197–201.
- 18 Heinrich Schreiber, Geschichte der Albert=Ludwigs=Universität zu Freiburg, I. Theil, Freiburg 1857, S. 206 f.
- 19 Vgl. Hans-Otto Mühleisen, Geistlich-politische Karrieren im 18. Jh. – Abtsahlen in St. Peter, in: ders. (Hg.), St. Peter auf dem Schwarzwald, Aus der Geschichte der Abtei, Lindenberg 2003, S. 72–95.
- 20 Franz Quarthal, Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, Bd. V, Augsburg 1975, S. 59.
- 21 Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer, 2. Aufl., München 1988, S. 150.
- 22 Vgl. Wolfgang Reinhard, Ehrensaal der Geschichte?, Die »Äbte-Galerie« im Kreuzgang von St. Peter und das Bild des Konvents von seiner eigenen Geschichte, in: Hans-Otto Mühleisen (Hg.), Das Vermächtnis der Abtei, 2. Aufl., Karlsruhe 1994, S. 15–38.
- 23 Zum historischen Kontext vgl. Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München 1975. Zu den »sublimen Formen der Herrschaftsintensivierung« vgl. ders., Der Bauernkrieg - Forschungsstand im Überblick, Tübingen 1986.
- 24 Klaus Weber, St. Peter im Wandel der Zeit, Freiburg 1992, S. 78–80.
- 25 Aus dem späten 18. Jahrhundert ist für eine Abtswahl eine derartige Konstellation dokumentiert, daß in Freiburg studierende Konventualen, die dort mit Ideen der Aufklärung »infiziert« waren, trotz des von ihnen erhobenen Anspruchs nicht an der Abtswahl teilnehmen durften, was damals vermutlich die Wahl entschied.
- 26 Synopsis Annalium zu den entsprechenden Jahren.
- 27 Die Berner Chronik des Valerius Anshem, hg. vom Hist. Ver. Bern 1896.
- 28 Hierzu könnten weitere Vergleichsstudien aufschlußreich sein. So wurde im Schwarz-

wald etwa auch das Benediktinerinnenkloster Friedenweiler verschont. Vgl. Hans-Otto Mühleisen, Friedenweiler, Lindenberg 2004, S. 4.

29 Vgl. etwa Walter Ziegler, Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, Münster 1968.

30 Solche Konstellationen sind für andere Klöster nachgewiesen; vgl. z. B. für Weißenau: Jakob Murers Weißenauer Chronik des Bauernkrieges von 1525; für die Variante Baechers (Michael Sattler, wie Anm. 6, S. 20), daß die Mönche den Bauern die Tore geöffnet hätten, gibt es keinen Beleg.

31 In der älteren Literatur wurde ein Bruder Michael »mit dem weissen Mantel« auf der ersten Züricher Disputation im März 1525 noch mit Sattler in Verbindung gebracht. Dies gilt heute als widerlegt. Sattler dürfte nicht zu der Generation gehören, die im Januar 1525 die erste Erwachsenentaufe vorgenommen hatte.

32 Dazu: Hans-Otto Mühleisen, Die Beziehung der Abtei St. Peter zu ihren Besitzungen auf dem Territorium der heutigen Schweiz von der Gründung bis ins 16. Jahrhundert, in: ders., St. Peter auf dem Schwarzwald (Anm. 19), S. 24–44, bes. Kap. III: Der Verlust der st. petrischen Territoriums in der Schweiz im Zuge der Reformation.

33 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, S. 797ff.

34 Walter Köhler (Das Täuferum in der neueren kirchenhistorischen Forschung, in: Arch. f. Reform. Gesch., 1940, S. 103) hat die Bedeutung des Humanismus für die Täufer um Sattler deutlich gemacht.

35 Seine Autorschaft gilt heute als sicher; vgl. Hans Stricker, Michael Sattler als Verfasser der »Schleitheimer Artikel«, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1964, S. 15–18.

36 Martin Haas, Michael Sattler, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren, München 1978, S. 115.

37 Zur Interpretation: Eike Wolgast, Stellung der Obrigkeit zum Täuferum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Hans-Jürgen Goertz, James M. Stayer (Hg.), Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert, Zeitschrift f. Hist. Forschung, Beiheft 27, Berlin 2002, S. 89–120, hier S. 116–118.

38 Ausführlicher bei Mühleisen, Michael Sattler (Anm. 1), S. 239–242.

39 Goertz, Die Täufer (Anm. 21), S. 21.

40 Ed. in engl. Übers. als »Evil Overseers« bei Yoder, The Legacy (Anm. 3), S. 130–134.

41 Vgl. Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit als Kennzeichen der Gemeinde, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten, Stuttgart 1971, S. 131ff.

42 Hans Adolf Hertzler, Die Verweigerung des Eides, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Die Mennoniten (Anm. 41), S. 102f.

43 Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, VII. Bd., Elsaß, I. Teil, Gütersloh 1959, S. 80–87.

44 Insofern kann diese Studie ein Beitrag zu der von Goertz (Die Täufer, wie Anm. 21, S. 150f.) geforderten differenzierten biographischen Arbeit sein.

Randglossen zum Kunstbuch

Vor fast einem halben Jahrhundert, im Sommer 1955, wurde Heinold Fast in der Burgerbibliothek Bern auf den Codex 464 aufmerksam, eine Sammlung von täuferischen Traktaten und Briefen verschiedener Verfasser, die 1561 von Jörg Probst Rotenfelder, genannt Maler, unter dem Titel *Das Kunstbuch* zusammengestellt und geschrieben wurde. Neben einer Reihe bereits bekannter Texte aus der Frühzeit des Täuferturns enthält die Handschrift zahlreiche zuvor unbekannte Briefe und Traktate. Diese ermöglichen einen einzigartigen Einblick in die differenzierte theologische Gedankenwelt der mit Pilgram Marpeck korrespondierenden täuferischen Gemeinden und Konventikel, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts ein weitverzweigtes Netzwerk von Süddeutschland bis nach Graubünden und vom Elsaß bis nach Mähren bildeten; in ihnen spiegeln sich aber auch der Überlebenskampf und die fortschreitende Auflösung der inzwischen überalterten städtischen Täufergemeinden Süddeutschlands nach der Mitte des 16. Jahrhunderts wider.

Nach Absprache mit J. F. Gerhard Goeters, der, unabhängig von Fast, den Band ebenfalls im Sommer 1955 benutzt hatte, nahm sich Fast der wissenschaftlichen Auswertung der neuentdeckten Quelle an. Das Finderglück war in diesem Fall mit einem außergewöhnlichen Sachverstand gepaart. Bereits im Oktober 1955 stellte Fast einen klarsichtigen Fundbericht fertig, der im Jahr darauf im *Archiv für Reformationgeschichte* erschien¹. 1957 wurde Fast von der Täuferaktenkommission beauftragt, eine kritische Ausgabe der im Kunstbuch gesammelten Texte vorzubereiten. Die akribischen Archivforschungen, die Fast in direktem und indirektem Zusammenhang mit diesem Editionsprojekt unternahm, führten zu einer langen Reihe von Publikationen zur Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts, unter denen der insgesamt 776 Seiten umfassende Täuferaktenband *Ostschweiz* (1973)² besonders herausragt. Zwei weitere, wenn auch weitaus weniger umfangreiche Täuferaktensammlungen legte Fast zur Biographie Jörg Malers und zu den im Kunstbuch mehrmals erwähnten Ulmer Täufern an, die als Anhang der Kunstbuch-Edition beigegeben sind.

Im Jahr 2001 brach Fast die bereits dem Abschluß nahe Arbeit an der Edition aus gesundheitlichen Gründen ab und übergab die Textdateien zur weiteren Betreuung dem Vorsitzenden der Täuferaktenkommission, Gottfried Seebaß (Heidelberg). Nachdem die Fritz Thyssen-Stiftung die Mittel für eine einjährige Anstellung gewährt hatte, beauftragte Professor Seebaß mich im Jahr

2003, Fests Edition des Kunstbuchs für den Druck zu bearbeiten. Die Bearbeitung ist inzwischen so weit fertiggestellt, daß mit einer Drucklegung in der nächsten Zeit gerechnet werden kann. Unabhängig davon werden in Nordamerika zwei thematisch verwandte Projekte in absehbarer Zeit abgeschlossen sein. Das erste ist eine ausführliche Marpeck-Biographie von Walter Klaassen und William Klassen. Das zweite ist eine vollständige englische Übersetzung des Kunstbuchs von einer Arbeitsgruppe unter der Leitung von John Rempel, nachdem bereits seit 1978 einige Texte des Kunstbuchs in der englischen Übersetzung der Schriften Pilgram Marpecks von Klassen und Klaassen³ vorliegen.

I

Jörg Maler stellte der fertigen Handschrift eine vom 26. September 1561 datierte Reimvorrede voran, in der das Buch zum Leser spricht. Sie beginnt mit den Zeilen:

Das kunstbuch bin ich genant,
den fleischlich gsynnten unbekannt.
Wer aber den geist Cristi hat,
der finth darinnen fruee und spat,
was sein hertz und gemuet thut freyen.
Von Got alein kombt das gedeyen,
es ist weit uber silber und gold.
Darum, frumer, bis im von hertzen hold,
Vil Gotes gheimnuss send darinn.⁴

Das Motiv der Geheimhaltung und des esoterischen Wissens, verbunden mit den Stichworten »Gold« und »Silber«, steht offenbar in einem Zusammenhang mit Malers Wahl der Bezeichnung *Kunstbuch* für die von ihm zusammengestellte Textsammlung. Der Ausdruck bezeichnete im 16. Jahrhundert technologisches Fachschrifttum verschiedenster Fachrichtung, von der Anleitung zur Konstruktion von Sonnenuhren⁵ über Kochrezepte⁶ bis hin zu dem handschriftlichen *Kunstbuch* des Pyrotechnikers Conrad Haas (ca. 1509 bis 1579), in dem sich Skizzen zum Bau mehrstufiger Raketen finden⁷. Daneben bezeichnete *Kunstbuch* das handschriftliche oder gedruckte Skizzen- und Musterbuch des bildenden Künstlers. Ein bekanntes Beispiel ist das 1549 in Zürich bei Rudolf Wyssenbach erschienene *Kunstbuch*, eine Sammlung von ornamentalen Holzschnitten des vielseitigen Renaissance-Künstlers Peter Flötner (1485–1546)⁸, oder das von dem zeitweise in Augsburg lebenden Maler und Spiritualisten Heinrich Vogtherr (1490–1556)⁹ zusammengestellte Musterbuch *Ein Frembds vnd wunderbars kunstbüchlin allen Mo-*

lern / Bildschnitzern / Goldschmiden / steinmetzen / Schreibern / Platern / Waffen vnd Messerschmiden hochnützlich zu gebrauchen (Straßburg: Heinrich Vogtherr, 1537)⁹. Vom reich illustrierten Holzschnitt-Musterbuch ist der Titel *Kunstbuch* dann wohl auf die deutsche Übersetzung des Emblem-buchs des Andrea Alciato (1492–1550) übertragen worden, die 1567 in Frankfurt am Main erschien¹⁰.

In unserem Zusammenhang interessanter ist die Verwendung des Begriffs *Kunstbuch* für Lehrbücher alchemistischer und metallurgischer Verfahren und der Technik der Farzubereitung. In seiner Zeit als Malerlehrling (seit 1513) und später als Meister der Augsburger Malerzunft (seit 1526)¹¹ muß Jörg Maler solche handschriftlichen oder gedruckten Schriften besessen haben, etwa das anonyme *Künstbüchlin / gerechten gründtlichen gebrauchs aller kunstbaren Werckleüt* (Augsburg: Heinrich Steiner, 1535), ein alchemistisches Handbuch, in dem auch die Zubereitung von Farben behandelt ist und das bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zahlreiche Auflagen erlebte¹². Noch spezielleren Inhalts ist auch das (allerdings erst zwei Jahrzehnte nach Malers Arbeit am *Kunstbuch* erschienene) *Kunstbüchlein Auff mancherley weyß Dinten vnd allerhandt Farben zu bereiten* (Augsburg: Michael Manger, 1581)¹³. Die »Kunstbücher«, die im 16. Jahrhundert in so großer Zahl im Druck erschienen, versprachen dem Käufer Zugang zu Fachwissen, das bisher nur geheim weitergegeben wurde, zum Beispiel in den alchemistischen Laboratorien vom Meister an den Adepten oder in den Zünften von den Meistern an die Lehrknaben und Gesellen. So erschien im Jahr der Entstehung von Malers *Kunstbuch* ein medizinisch-alchemistisches *Kunstbuech Deß Hoherfarnen / vnnd Weytberhümpften Herrn Gabrielis Falloppij, der Artzney Doctorn / von mancherley nützlichen / bißher verborgnen vnd lustigen Künsten* (Augsburg: Michael Manger, 1561)¹⁴. Vom allgemeinen technologischen Fachbuch verengte sich der Begriff »Kunstbuch« auf dem Weg über das alchemische Rezeptbuch später zur Bedeutung Zauberbuch oder Goldmacherbuch¹⁵. Dies kündigt sich bereits an in der Übersetzung des lateinischen Titels *De secretis libri septem* (*Sieben Bücher der Geheimnisse*) des Girolamo Ruscelli alias Alexius Pedemontanus (gestorben 1569) als *KVNSTBVCH ... von mancherley nützlichen vnnd bewerten Secreten oder Künsten* (Basel: Beter Perna, 1569)¹⁶.

Wenn ein solches *Kunstbuch* nicht im Druck erschien, blieb das Geheimnis gewahrt und wurde nur denjenigen Lesern bekannt, denen die Handschrift zugänglich war. Seinen Beruf als Maler hatte Jörg Probst Rotenfelder schon früh aufgeben müssen, aber als Titel für die Handschrift, in der er sein zeit-lebens angesammeltes Wissen um Geheimnisse, die ihm weit »uber silber

und gold wert« waren, weitergeben wollte, wählte er einen Begriff aus der Sphäre seines erlernten Handwerks.

II

Wem aber wollte Jörg Maler sein geistliches Vermächtnis übergeben? Als Mitglied der 1561 nur noch in ganz bescheidenem Rahmen weiterbestehenden Augsburger Täufergemeinde, der einst Pilgram Marpeck vorgestanden hatte und der Maler seit seiner Rückkehr aus der Schweiz 1548 eine Zeitlang angehört hatte, kann Maler zur Zeit der Niederschrift des *Kunstbuchs*, vom 4. März 1561 (Datum des Arbeitsbeginns auf Bl. XIIv) bis zum 26. September 1561, wohl nicht mehr gelten¹⁷. Die bereits zitierte Reimvorrede des *Kunstbuchs* endet mit den Zeilen:

Geschriben und geendet
den sechszweintzigsten September
im eins und sechzigsten jar,
nach dem hab ich es tragen dhar,
wo es dann hingehöret hat.
Got verleih uns allen sein genad.¹⁸

Unklar ist, ob es heißen soll »beendet am 26. September 1561, nachdem ich es dorthin getragen habe« oder »beendet am 26. September 1561; danach habe ich es dorthin getragen« – in beiden Fällen scheint Maler den Band aber noch am Bestimmungsort in der Hand gehabt zu haben. Als diesen Bestimmungsort, wo es dann hingehöret hat, vermutete Heinold Fast die Schweiz.¹⁹ Diese Vermutung läßt sich nun überraschend durch neue Forschungen von Dr. Martin Germann, Bibliothekar der Handschriftensammlung der Burgerbibliothek Bern, unterstützen. Germann identifizierte unter den Makulaturblättern, die 1941 von dem Berner Buchbinder Johann Lindt aus dem ursprünglichen Pergamenteinband der Handschrift herausgelöst wurden und die in der Burgerbibliothek unter der Signatur Cod. 847.7 aufbewahrt werden, als jüngste datierbare Stücke drei Fragmente von Briefen des Konstanzer Reformators Thomas Blarer (1501–1567) an den Buchhändler und Buchbinder Gregor Mangold in Zürich aus den Jahren 1559 und 1560.²⁰ Es ist daher anzunehmen, daß das *Kunstbuch* etwa 1561 in Zürich in der Werkstatt des Buchbinders Gregor Mangold eingebunden wurde.

Dabei mußte der Buchbinder den ihm von Maler übergebenen allzu umfangreichen Buchblock in zwei Bände aufteilen. Daß es ursprünglich einen zweiten Band gab, ergibt sich aus einem der Handschrift vorgesetzten, nicht von Maler selbst geschriebenen, aber zeitgenössischen Inhaltsverzeichnis (Bl. I–III), das auf Papier mit dem Wasserzeichen »Zürcher Schildli« ge-

geschrieben ist, also offenbar in Zürich entstand²¹. Dort wird der vorliegende Band ausdrücklich als Erster teil der epistlen oder sandbriefen, auch anderer schriftten etlicher deren, so man nent die widertöuffer bezeichnet. Versehentlich werden auch zwei Texte aufgeführt, die in dem vorliegenden Band nicht enthalten sind und für die Blattzahlen angegeben werden (438 und 534), die den Umfang des vorliegenden Bandes (XVI + 352 Bl.) übersteigen. Im verschollenen zweiten Band lief die Foliierung offenbar weiter, eben weil Jörg Maler ursprünglich einen einzigen, dafür aber umfangreicheren Band geplant hatte.

Nicht im Inhaltsverzeichnis erwähnt werden die Texte auf den Bl. IV–XVI und 346–352, die zwar von Maler selbst geschrieben sind, aber auf einem Papier, das sich durch seine gröbere Qualität und sein etwas kleineres Format vom Rest der Handschrift abhebt. Bl. IV–XVI enthalten mehrere gereimte Texte, die zusammen einen Vorspann bilden. Bl. 346–352 enthalten ein Gedicht von Malers Vetter Lienhart Schienherr aus Augsburg, das Maler in der Überschrift als Schlußrede (beschluß diß büchs) kennzeichnet. Nimmt man diese Beobachtungen zusammen, so scheint derzeit folgende Rekonstruktion des Entstehungsverlaufs der Handschrift von Frühjahr bis Herbst 1561 am wahrscheinlichsten:

1. Maler schreibt, wohl in Augsburg, ab dem 4. März 1561 ein umfangreiches Manuskript, das mindestens 534 Bl. umfaßte. Den ungebundenen Buchblock bringt er nach Zürich.
2. Für die Einbindung ist eine Aufteilung in zwei Teilbände notwendig.
3. Für den ersten Teilband (= Cod. 464, Bl. 1–345) erstellt in Zürich ein unbekannter Schreiber ein Inhaltsverzeichnis (= Cod. 464, Bl. I–III). Weil dem Schreiber beide Teilbände vorliegen, werden versehentlich zwei Texte aus dem zweiten Teilband im Inhaltsverzeichnis des ersten Teilbandes aufgeführt. Dem Schreiber des Inhaltsverzeichnisses lagen noch nicht der Vorspann (= Cod. 464, Bl. IV–XVI) und der Schluß (= Cod. 464, Bl. 346–352) vor.
4. Dem ersten Teilband werden nun der Vorspann und der Schluß hinzugefügt.
5. Danach wird er in der Werkstatt des Gregor Mangold in Zürich gebunden. Wem Maler die Handschrift anschließend in der Schweiz übergab, ist unbekannt. Jedenfalls gelangte sie in täuferische Kreise und war später im Besitz eines Mannes, der in den Jahren 1579–1594 sukzessive seine »Familienchronik« auf den ursprünglich leeren Bl. 353v–354r und auf der Innenseite des Vorderdeckels eintrug und eine Reihe von kommentierenden Marginalien (Bl. 69v, 129r, 135v) hinterließ.

Dieser Mann scheint unter den Täufern des Berner Umlands zeitweise eine wichtige Stellung eingenommen zu haben. Von derselben Hand wie die »Familienchronik« stammen nämlich – dies scheint mir trotz aller Schwierigkeiten, die mit derartigen paläographischen Vergleichen verbunden sind, einigermaßen sicher zu sein – eine anonyme und undatierte (jedoch sicher nach 1571 entstandene) täuferische Apologie an den Berner Rat (Burgerbibliothek Bern, Mss. Hist. Helv. XXX 188/4, 8 Bl. in 2°)²² und ein Abschnitt in einer weiteren täuferischen Handschrift der Burgerbibliothek, nämlich die Bl. 110r–114r (S. 217–225 oben) in dem Cod. 628 aus dem Jahr 1590²³. Der Versuch, diesen bemerkenswerten täuferischen Vorbesitzer des Kunstbuchs zu identifizieren und den Weg der Handschrift aus täuferischem Besitz in den Bestand der Burgerbibliothek zu rekonstruieren, führt in ein wahres Wespennest von Problemen, die der Klärung durch die Kenner der schweizerischen und speziell der Berner Täufergeschichte bedürfen.²⁴ Diese mühevolle »mikrohistorische« Feinarbeit würde sich durchaus lohnen, denn die Frage nach Schicksal und Rezeption des *Kunstbuches* hängt zusammen mit der Frage nach dem theologischen Einfluß des Marpeck-Kreises auf schweizerische Täufergruppen in den Jahrzehnten um 1600, auf den Arnold Snyder in einer Untersuchung des erwähnten Cod. 628 und einiger mit diesem eng zusammenhängender Texte hingewiesen hat²⁵, und dadurch mit der Frage der Nachwirkung des Marpeck-Kreises überhaupt.

III

Die Feststellung, daß das *Kunstbuch* in Zürich eingebunden wurde, unterstützt also Fast's Vermutung, daß Maler die ganze Sammlung gezielt für eine Leserschaft unter Schweizer Täufern anlegte. Die oben zitierte Reimvorrede Malers schließt mit einer Empfehlung des Buches an den Leser:

Darum lass dirs sein mit hertzen lieb,
inn gotesforcht dich allzeit ieb.
Was du nit kanst vernemen,
bit Got, das er dirs geb zů erkennen,
vor gähen urtl dich wol hiet.
Das geb uns Got durch seine gueth,
durch Jesum Cristum, seinen sun,
Der helf uns inn seir gnaden tron. Amen.

Das Stichwort »jāhe Urteile« hatte einen festen Platz in der Auseinandersetzung zwischen Pilgram Marpeck und den »Schweizer Brüdern« und bezieht sich dort auf die rigorose Bannpraxis gewisser Täufergemeinden in der Schweiz, so etwa in dem 1541–43 entstandenen Brief Pilgram Marpecks an

die »Schweizer Brüder« *Von wegen der gähen gricht und urtel* (*Kunstbuch*, Nr. 7). Die erste Reimvorrede auf Bl. IVr schreibt ebenso wie die zweite Reimvorrede Malers auf Bl. XIIv–XIIIv den Topos der Ermahnung zu einem unvoreingenommenen, abwägenden Lesen aus. Dieser Topos begegnet, meist verbunden mit einer Berufung auf 1. Thessalonicher 5, 19–21 (von Maler in der zweiten Reimvorrede mehrfach zitiert), häufig als Exordialtopos oder als Motto in Schriften der Spiritualisten und Täufer²⁷. Durch die Stichwort-Verknüpfung »jāhe Urteile« wendet Maler den allgemeinen Topos auf einen bestimmten Adressatenkreis an: Es geht ihm also nicht darum, einen außenstehenden Leser oder gar die Obrigkeit zum unvoreingenommenen Lesen aufzufordern, sondern Maler will mit seiner Textsammlung auf täuferische Kreise in der Schweiz überzeugend einwirken, hatte er doch selbst seine Auffassungen in einigen Punkten (z. B. Eid und Bann) geändert, seitdem er in den Jahren 1535 bis 1548 unter den Täufern von St. Gallen und Appenzell gelebt und eine Zeitlang als »Leser« bei deren Versammlungen gewirkt hatte.

Maler rechnet mit Widerspruch von Seiten seiner Leser. In der zweiten Vorrede schreibt er:

Merckh, frumer leser, was ich sag:
Laß dir es nit sein z^o schwär,
ob es nit alles nach deinem sinn g^ostelt wer,
was inn disem b^och begrifen ist.²⁸

...

Dan der gaben Gotes send mancherlei²⁹,
scheint oft, als obs wider einander sei.

Wiltu, das dir Got stande bei,
so urteil nichts vor der zeit.³⁰

Das gricht ghört Got inn disem streit.
Sonder lis alle ding mit fleiß und verstand,
bit Got, das es dir werd bekannt.

Was g^ot ist, bhalt³¹, das ander laß farn.³²

War Maler sich jedoch auch der theologischen Heterogenität, ja, Widersprüchlichkeit seiner Textsammlung bewußt, in der Marpeck-Texte neben denen von Marpecks theologischen Gegnern Christian Entfelder (Nr. 41) und Valentin Ickelsamer (Vorspann 2 = Nr. 22; Nr. 39 ist wahrscheinlich von Ickelsamer oder Schwenckfeld) stehen? Drückt sich darin, daß Texte von Verfassern einbezogen werden, die wir heute dem »Spiritualismus« zu-rechnen, Altersmilde des sich inzwischen auch von den »Bilgerischen« Distanzierenden oder gar eine bewußte Annäherung an den Spiritualismus

aus³³? Solche Vermutungen sind nicht auszuschließen, jedoch ist zu berücksichtigen, daß die im *Kunstabuch* enthaltenen Texte spiritualistischer Verfasser im großen und ganzen keine Aussagen enthalten, die nicht auch für einen Täufer Marpeckscher Prägung akzeptabel gewesen wären. Ganz anders ging Maler beim Abschreiben von Texten aus dem Bereich des Hutschen Täuferturns vor. So griff er etwa ganz massiv in die theologischen Aussagen des Traktats *Vom Geheimnis der Taufe* oder *Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens* von Hans Hut (Nr. 6) ein³⁴, um sie der anti-spiritualistischen marpeckitischen Sakramentenlehre anzupassen.

IV

Ich will mich nun nicht eingehend auf die Frage einlassen, welcher Gedanke Maler bei der Zusammenstellung des *Kunstabuchs* geleitet hat, was die Textsammlung als Ganzes aussagen soll, sondern lediglich einige Beobachtungen zur Abfolge der Texte mitteilen. Maler lockt in seiner zweiten Reimvorrede den Leser zunächst auf eine falsche Fährte:

Als ein cronickh magsts als³⁵ bsehen,
was zu disen zeiten ist geschehen.
Wiewol es nit ein neues ist,
so du den Paulum lesen bist
inn der ersten Corintho am ersten zwar³⁶,
wie man do ouch zerteilet whar.³⁷

Das *Kunstabuch* sei also als eine Chronik der Konflikte zu lesen, die zu der Zerspaltung der Täuferbewegung geführt haben. Das Bedürfnis, Rechenschaft abzulegen über die Zerspaltungen der täuferischen Gemeinden führte ab den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts zur Entstehung von mehreren Chroniken bei den Gabrielitern und bei den Hutterischen Brüdern in Mähren. Ob Maler von der Existenz solcher Gemeindechroniken wußte, ist unbekannt. Ebenso wenig ist ein formaler oder inhaltlicher Einfluß der Traditionen der spätmittelalterlichen Welt- und Stadtchronistik, mit denen Maler doch sicherlich vertraut war, oder der Chroniken Sebastian Francks auf das *Kunstabuch* erkennbar. Maler verwendet hier also den Begriff "Chronik" in einer ganz blassen Bedeutung (daß die Kirchengeschichtler des 20. und 21. Jahrhunderts das *Kunstabuch* tatsächlich einmal als eine Hauptquelle für die Geschichte der oberdeutschen Täuferbewegung heranziehen würden, konnte er ja nicht ahnen), und nicht einmal eine chronologische Anordnung der einzelnen Texte ist eingehalten oder auch nur angestrebt.

Daß Maler die Texte dennoch nach einem bestimmten Prinzip aneinanderreihete, wird deutlich, wenn man ab der zweiten Vorrede gewissen Stichwor-

ten assoziativ folgt. Die Zerspaltungen unter den Christen, wahren und falschen, deutet Maler dort als ein Zeichen des nahenden Weltendes:

Ich sorg, der tag sei nimer weith³⁸;

Das unrecht nimpt gar überhandt

bei obern und nidern stand,

die lieb thüt nach erkalten³⁹.

Der liebe Got well unser walten.⁴⁰

Das Motiv des nahenden Weltendes wird aufgegriffen in dem unmittelbar folgenden Text Nr. 1, einer Auslegung der red Christi von der letzten zeit⁴¹ von Sigmund Bosch. Bosch grüßt seine Adressaten als die, die aus dem tod inn das leben hindurch drunngen sind. Text Nr. 2, eine Auslegung der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11) von Pilgram Marpeck, nimmt das Stichwort auf und behandelt ausführlich die Auferweckung des in der Sünde und den bannden und stricken des ewigen tods⁴² verstorbenen Menschen zum Leben in Christus. Das in Nr. 2 mehrfach wiederholte Stichwort »Stricke und Bande« taucht in Nr. 3, Pilgram Marpecks Warnung vor den »Fleischfreien«, wieder auf, wo Marpeck unterscheidet zwischen den Fleischfreien, die Gottes Gebot frevelhaft verachten und den wahren Freien, die sich gefreyet habn von allen menschlichen dichten, satzungen, bannden, strickhen und gfencknus der gwissen und frey worden sein durch den sun Gotes⁴³. Als Eigenschaft der fleischlichen Freiheit definiert Marpeck: Inn suma, sy will ungefangen, ungebunnden, unferstrickt nach eignem gfallenn sein⁴⁴. Im folgenden kurzen Traktat Nr. 4, *Von der Liebe*, ebenfalls von Marpeck, taucht das Motiv der rechten und falschen Freiheit und Gefangenschaft wieder auf. Der kurze Text ist eine Auslegung von Versen aus dem 1. und 2. Kapitel des Hohenliedes. Den Vers 2,15 »Fangt uns die Füchse, die kleinen Füchse, die die Weinberge verderben« legt Marpeck in einer eigenartigen gedanklichen Wendung aus auf die listigen Menschen, die man durch Liebe überwinden und gefangennehmen müsse und führt dazu den (bekanntlich für die Theologie Hans Dencks wichtigen⁴⁵) Vers 2. Korinther 10,5 »und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi« an, denn von einer solchen »gfangennemung redt ouch hie im Cantica der heilig geist Gotes«⁴⁶. Nr. 5, Marpecks Brief von der Einigkeit und der Braut Christi, enthält ebenfalls eine Auslegung von Versen des Hohenliedes und schließt sich inhaltlich so eng an Nr. 4 an, daß man schwerlich ein einziges Stichwort unter den vielen gemeinsamen Motiven der beiden Briefe wird herausheben können.

Diese Beobachtungen ließen sich durch das ganze *Kunstabuch* hindurch fortsetzen. So bezeichnet Leupold Scharnschlager in Text Nr. 20, der *Gemeinen Vermahnung und Erinnerung*, seine geistlichen Ermahnungen unvermutet

martialisches als vermanlich gmein vechtschrey⁴⁷. Es folgt, die militärische Metaphorik aufgreifend, Nr. 21, die anonyme *Kriegsordnung des himmlischen Kaisers*, die, wie Victor Thiessen gezeigt hat, eine Bearbeitung einer frühreformatorischen Flugschrift des Ritters Hartmut XII. von Cronberg (1488–1549) ist. Nr. 22, das Gedicht *Die Gelehrten, die verkehrten* von Valentin Ickelsamer (das im *Kunstbuch* gleich zweimal abgeschrieben ist, das erste Mal im Vorspann), richtet sich gegen die Anwendung von Zwang und Gewalt in Glaubensdingen. Das kriegerische Treiben der vermeintlichen Christen wird dabei kontrastiert mit der geistlichen Waffenrüstung der wahren Christen (Epheser 6, 16f.):

Zû Ephesern finstus gschribenn ston,
womit die cristen fechten son,⁴⁸
ja, wie sie sollen grischtet sein,
des will die welt nit sehen drein.⁴⁹

Es folgt Nr. 23, der Brief des Windischgrazer Predigers Hans Has aus dem Gefängnis, der eingangs seinen Adressaten wünscht: Gott gebe euch ain trostlichs gmuete, kecklich zu streiten inn allerr vervolung⁵⁰, und, die Kriegsmetaphorik immer wieder aufgreifend, weiter unten ausruft: O, wie ein starckhen houbtman und mechtigen kunig haben wir überkomen! Derselbig geet uns for inn allem streit, drith und kempft fur uns⁵¹.

Auch wenn eine völlig eindeutige Identifizierung der Stichworte, die zwei aufeinanderfolgende Texte miteinander verknüpfen, nicht immer glücken will, erklärt die Annahme einer assoziativen Verknüpfung anhand von Stichworten die sonst schwer verständliche Anordnung der Texte in zufriedenstellender Weise. Ob in der mit dem Motiv des nahenden Weltendes beginnenden Abfolge der Stichworte selbst noch eine zusätzliche Botschaft versteckt ist, mag dahingestellt sein: Denkbar sind solche literarischen Spiele in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allemal.

V

Über die Umstände der Entstehung einer Handschrift gibt unter anderem die Feststellung der Lagenfolge und der Zusammensetzung des Buchblocks Aufschluß. Die Lagenformel des Kunstbuchs lautet:

$$\begin{aligned} & (II-1)^{III} \mid (III-1)^X + III^{XVI} \mid II4 + (II+2)^{10} + II^{14} + VI^{26} + 4.IV^{58} + (III+2)^{66} + \\ & 2.IV^{83} + (III+1)^{90} + V^{100} + (IV+3)^{111} + IV^{119} + (IV+1)^{128} + IV^{136} + (III+1)^{143} + \\ & (VI+1)^{157} + (III+1)^{164a} + (III+1)^{170} + (IV+1)^{179} + (III+1)^{186} + IV^{194} + (IV+1)^{203} \\ & + (V+1)^{214} + IV^{222} + (II+1)^{227} + (III+1)^{235} + (III+1)^{242} + (II+1)^{247} + III^{253} + \\ & V^{263} + IV^{271} + III^{277} + 2.IV^{293} + (III+1)^{300} + 2.III^{312} + (II+1)^{317} + VI^{329} + III^{335} + \\ & IV^{345} \mid (III+1)^{352} \mid (1)^{353} + I^{355}. \end{aligned}$$

Diese abstrakte Formel bedarf der Interpretation. Was gleich auffällt: Die Lagen sind sehr unregelmäßig zusammengesetzt. Bei einer Quart-Handschrift dürfte man eigentlich regelmäßige Quaternionen (IV) erwarten. Der Wechsel der Lagen fällt meist mit dem Beginn eines neuen Textes oder einer eng zusammengehörigen Textgruppe zusammen. Maler schrieb also die einzelnen Texte oder Textgruppen jeweils in ein Heft aus einer oder mehreren Lagen, dessen Umfang er zuvor abschätzte und während des Schreibens nach Bedarf durch das Einkleben oder Einheften weiterer Blätter erweiterte oder durch das Herausschneiden überschüssiger Blätter verringerte. Diese Hefte, die häufig sogar eine separate Follierung aufweisen, wurden anschließend zum Buchblock zusammengeheftet. So verfährt jemand, der aus einer Vielzahl von Vorlagen abschreibt und sich noch nicht sicher ist, in welcher Reihenfolge er die einzelnen Texte zu einem Sammelband zusammenfügen will, und der dabei vor allem Papier sparen muß.

Interessant wird die Arbeitsweise Malers für uns dadurch, daß er auf den gelegentlich trotz aller Sparsamkeit freibleibenden Seiten (oder auch nur Teilen von Seiten) kurze Fülltexte unterschiedlicher Herkunft unterbrachte. Diesem horror vacui haben wir es zu verdanken, daß Maler auf Bl. IVr, XIIIv–XVIv, 203v und 346v eine Reihe von Gedichten eintrug, die als Dokumente seines intellektuellen und religiösen Herkommens aus den Traditionen des Augsburger Zunftbürgertums durchaus von Interesse sind. Den entscheidenden Hinweis auf die Herkunft dieser von Maler ins Kunstbuch übernommenen Kleindichtungen aus der spätmittelalterlichen Tradition verdanke ich Herrn Dr. Michael Baldzuhn (Hamburg).

Auf dem freigebliebenen unteren Rand von Bl. IVr findet sich etwa der folgende Vierzeiler aus Freidanks *Bescheidenheit*:

Wiltu sein mit rû und gmach,
so schweig, verantwort nit all sach.
Übersih und gib empfor dem öbern,
böß gselschaft hiet dich vor. Freydanckh.

Dieser Reimspruch ist, mit geringen Abweichungen, in mehreren Spruchsammlungen des 15. Jahrhunderts bezeugt, so in einer Wolfenbüttler Handschrift⁵³ und in *Bollstatters Spruchsammlung*, einer heute in London befindlichen Handschrift, die 1468/69 von dem Kanzleischreiber Konrad Bollstatter in Augsburg geschrieben wurde.⁵⁴ In beiden Handschriften findet sich auch der Katho zugeschriebene, also vorgeblich auf die Disticha Catonis zurückgehende Spruch:

Hab jeden darfir, das er ist,
red nyempt ubl zu aller frischt,

nym dich ouch nit fremder unmüß an,
bsorgst das, so bis ein weis man.⁵⁵

In der Wolfenbütteler Handschrift finden sich noch mehr dieser meist vierzeiligen Sinnsprüche, die verschiedenen biblischen und antiken Autoritäten zugeschrieben werden: Wiltu ewig wonen bei Got («Bonaventura»)⁵⁶, Was du thust, fah weislich an («Salomon»)⁵⁷, Sund nit uff Gots barmhertzigkeit («Hieronymus»)⁵⁸, Es was der sunder so groß nye («Ambrosius»)⁵⁹, Es ist kein erschrockenlicher ding («Augustinus»)⁶⁰. Weitere Forschungen werden vielleicht noch zum Nachweis der übrigen im *Kunstbuch* enthaltenen Kleindichtungen und einiger noch nicht identifizierter »Fülltexte« in Prosa führen.

Wie es schon ein Jahrhundert zuvor Konrad Bollstatter in seiner Spruchsammlung getan hatte, reiht auch Jörg Maler sich selbst in die Reihe der angeblichen und tatsächlichen Spruchdichter ein. Unter der Verfasserangabe Rotennfelder bringt er einen Spruch mit deutlich autobiographischem Bezug:

Gwalt geth fir recht.
Des klag ich Got,
ich armer knecht.
Ansehen der person hat
ein firgann gwunnen.
Des müß mancher stat
und land roumen.⁶¹

Maler stellt sich so in die Tradition der – im Vergleich mit dem weitaus kunstvolleren Meistergesang formal eher anspruchslosen – spätmittelalterlichen Spruch- und Priameldichtung, die er vielleicht in den ersten drei Jahrzehnten seines Lebens in Augsburger Handwerkerkreisen kennengelernt hatte. Bei der Redaktion des Kunstbuchs lag ihm anscheinend eine der in zahlreichen Versionen kursierenden handschriftlichen Spruchsammlungen vor, deren Hauptanliegen die Vermittlung einer asketisch-moralischen »Frömmigkeit« oder »Gerechtigkeit« war, eines Konzepts, das eng mit jener religiösen Haltung verwandt ist, die im frühen Täufertum häufig dem lutherischen Konzept der Rechtfertigung gegenübergestellt wurde. Die spätmittelalterliche Religiosität der Spruchdichtung wirkt in Malers täuferischer Frömmigkeit, von der wir dank der von Fast zusammengetragenen Dokumente zur Biographie Malers bis in mancherlei Einzelheiten hinein Kenntnis haben, deutlich nach – nicht ohne allfällige dogmatische Korrekturen, aber im Grundton unverkennbar. Als Beispiel der täuferischen Rezeption spätmittelalterlicher religiöser Spruchdichtung mag Malers Bearbeitung des folgen-

den Spruchs dienen, der »Gregorius«, also dem Verfasser der im Mittelalter vielzitierten *Moralia in Iob*, zugeschrieben wurde. Er lautet in der Wolfenbütteler Handschrift:

Such zu dem ersten Gottes reich,
Vor und ee dū unterwindest deich,
Hore auch dobei ein meß, ob du macht,
Wiltu den peten, das thue mit andacht.⁶²

In Malers Version tritt an die Stelle des Messehörens das Hören des Wortes Gottes:

Ee du was underwindest dich,
so sūch von erst Gots reich teglich.
Sein wort zu hörn nit veracht,
so du betest, tūs mit andacht.⁶³

Die überwiegende Zahl derjenigen im *Kunstabuch* enthaltenen Reimsprüche, die sich bisher in anderen Texten nachprüfen lassen, ist von Maler aber ohne größere Korrekturen aus der Tradition übernommen worden.

Die Benutzung einer spätmittelalterlichen Spruchsammlung im *Kunstabuch* und die aktive Fortsetzung der Kunstform der Spruchdichtung durch Maler bestätigen die von Fast bereits in seinem Fundbericht von 1956 geäußerte Feststellung, daß Maler in einer aus dem Spätmittelalter stammenden, im Zunftbürgertum verwurzelten Tradition der gemeinschaftlichen Pflege der Dichtkunst stand und daß unter diesen Augsburger »Poeten« ein spezifisches Frömmigkeitsideal gepflegt wurde, mit dessen Einfluß auf das Täuferium zu rechnen ist⁶⁴.

Das bevorstehende Erscheinen des *Kunstabuchs* macht der Forschung einen Quellenkomplex zugänglich, dessen herausragende Bedeutung für die Geschichte des Täuferiums Heinold Fast bereits bei der Entdeckung der Handschrift erkannt hat. Die Mehrzahl der Texte, vor allem die von Maler getroffene Auswahl aus der Korrespondenz derjenigen vom Elsaß bis nach Mähren und von Süddeutschland bis Graubünden verbreiteten Gemeinden und Konventikel, die wir als »Marpeck-Kreis« bezeichnen, waren bisher ungedruckt oder nur in englischer Übersetzung zugänglich.

Die im *Kunstabuch* enthaltenen Texte aus der Frühzeit des Täuferiums von Hans Hut und seinen Schülern Leonhart Schiemer und Hans Schläffer werden mit einem textkritischen Apparat ediert, der auch die Überlieferung außerhalb des *Kunstabuches* dokumentiert, teils vollständig, teils unter Beschränkung auf die wichtigsten Handschriften. Dem aufmerksamen Benutzer des Apparats wird es jedoch nicht entgehen, daß damit die von Gottfried Seebaß schon vor mehr als drei Jahrzehnten erhobene Forderung nach einer

kritischen Edition der Quellentexte des Hutschen Täufertums nicht erfüllt ist, denn dann hätte stets die älteste oder beste Handschrift zugrundegelegt werden müssen. Der im *Kunstbuch* gebotene Text der Schriften Huts, Schiemers und Schlaffers ist jedoch insgesamt weniger ursprünglich als die Überlieferung derselben Schriften in Handschriften Austerlitzer und hutterischen Ursprungs. Wer die Texte aus dem Hutschen Täufertum interpretieren will, wird sich die besten Lesarten also aus dem Apparat heraussuchen müssen. Was oben im Text steht, ist oft nicht Hut oder Schiemer, sondern Zeugnis der über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus andauernden Rezeption Huts oder Schiemers im Marpeck-Kreis.

Das marpeckitische Täufertum war durch und durch städtisch. In ihm spiegeln sich die religiösen, literarischen und intellektuellen Traditionen, aber auch Begrenztheiten des Handwerkerstandes wider. Und es befand sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer prekären Lage: Marpecks Vorstellung einer Vereinbarkeit der städtisch-bürgerlichen Lebensweise mit dem Täufertum mußte am Konfessionalisierungsdruck in den protestantischen Städten scheitern. Daher ist das *Kunstbuch*, das Vermächtnis Jörg Malers für eine zukünftige Generation von Täufern, auch ein Dokument der Abkehr Malers vom marpeckschen Täufertum. Die Zukunft des Täufertums lag anderswo: Im marginalen, aber unausrottbaren ländlichen Sektierertum der Schweizer Täufer; im zähen Kampf der niederländischen Täufer um einen Platz in der Mitte der Gesellschaft; bis 1620 im toleranten Mähren und ein Jahrhundert später dann in Amerika.

Anmerkungen

Für wertvolle Hinweise danke ich Dr. Martin Germann, Burgerbibliothek Bern, und Pfarrer Paul Hostetler, Bern.

1 Heinold Fast, Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum: Ein neuer Handschriftenfund, in: Archiv für Reformationsgeschichte 47 (1956), S. 212–242.

2 Heinold Fast (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973.

3 William Klassen, Walter Klaassen (Üss. und Hgg.), The Writings of Pilgram Marpeck, Kitchener, Ont. / Scottdale, Pa., 1978 (Classics of the Radical Reformation, 2), S. 303–554.

4 Kunstbuch, Bl. IVr.

5 Sebastian Schmid, Ein neüw Kunstbuch / die Sonnen oder Him(m)elischen vhren ... auff allerley Fleche / anzûrichten, in: Sebastian Münster, Der Horologien / Oder Sonnen vhren / Künstliche Beschreibung (Basel: Officin Henricpetrina, 1579), VD 16 S 3112.

6 Franz de Rontzier, Kunstbuch Von mancherley Essen (Wolfenbüttel: Fürstliche Druckerei, 1598), VD 16 R 3016.

7 Conrad Haas, Kunstbuch (geschrieben 1529–1569), Directia Judeteana Sibiu a Arhivulor Nationale (Bezirksdirektion Hermannstadt des Rumänischen Nationalarchivs), Mss. Varia II 374, vgl. Hans Barth, Conrad Haas, Leben und Werk in Wort und Bild, Bukarest 1983.

- 8 Faksimile: Das Kunstbuch Peter Flötners, Berlin 1882.
- 9 VD 16 V 2178. Mehrere Nachdrucke, z. B. Augsburg: Melchior Ramming, 1538, VD 16 V 2185. Vgl. Frank Muller, *Artistes dissidents dans l'Allemagne du seizième siècle: Lautensack – Vogtherr – Weidlitz*, Baden-Baden & Bouxwiller 2001 (Bibliotheca bibliographica Aureliana, 184; Bibliotheca dissidentium, 21), S. 176–178.
- 10 LIBER EMBLEMATVM D. ANDREAE ALCIATI ... Kunstbuch Andree Alciati von Meyland (Frankfurt am Main: Georg Rab, in Verlegung Sigmund Feyrabends, 1567), VD 16 A 1646.
- 11 Vgl. Heinold Fast, Vom Amt des »Lesers« zum Kompilator des sogenannten Kunstbuches. Auf den Spuren Jörg Malers, in: Norbert Fischer, Marion Kobelt-Groch (Hgg.), *Außen-seiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden/New York/Köln 1997 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 61), S. 187–217, dort 188.
- 12 VD 16 R 493.
- 13 VD 16 K 2568.
- 14 VD 16 F 585.
- 15 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 5, bearbeitet von Rudolf Hildebrand, Leipzig 1873, Sp. 2687.
- 16 VD 16 R 3827.
- 17 Vgl. Fast, Vom Amt des »Lesers« (wie Anm. 11), S. 214–216.
- 18 Kunstbuch, Bl. IVr.
- 19 Vgl. Fast, Vom Amt des »Lesers« (wie Anm. 11), S. 215.
- 20 Martin Germann, Beschreibung von Burgerbibliothek Bern, Cod. 847.7, Computer-Manuskript vom 21. 9. 2004.
- 21 Festgestellt von Martin Germann, Mitteilung an Pfarrer Paul Hostetler, Bern, vom 30. Juli 2003.
- 22 Hinweis von Pfarrer Paul Hostetler, Bern. Zu dieser Apologie vgl. liegt mir ein ausführliches, unveröffentlichtes Computermanuskript von Paul Hostetler vor. Ferner vgl. Hanspeter Jecker, *Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700*, Liestal 1998, S. 302f., Anm. 71.
- 23 Vgl. Jecker, *Ketzer*, S. 325.
- 24 Vgl. Jecker, *Ketzer*, S. 270–334, dort besonders S. 324–327.
- 25 Vgl. Arnold C. Snyder, The (Not-So) »Simple Confession« of the Later Swiss Brethren, Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print, in: *Mennonite Quarterly Review* 73 (1999), S. 676–722; the (Not-So) Simple Confession of the Late Sixteenth Century Anabaptists, Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism, ebd. 74 (2000), S. 87–122.
- 26 Kunstbuch, Bl. IVr.
- 27 Vgl. z. B. Adolf Laube (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Bd. 1–2, Berlin 1992, S. 253 (Schwenckfeld), 314 (Wolfgang Schultheiß), 1012 (täuferisch). Der Topos ist auch in Schriften von Johannes Bünlerlin und anderen nachweisbar.
- 28 Kunstbuch, Bl. XLIV.
- 29 Römer 12,6; 1. Korinther 12,4.
- 30 1. Korinther 4,5.
- 31 1. Thessalonicher 5,21.
- 32 Kunstbuch, Bl. XLIV–XLIIIr.
- 33 Vgl. die bei Fast, Vom Amt des »Lesers« (wie Anm. 11), S. 204, zitierte Glosse Malers (Kunstbuch, Bl. 42v) und ebd., S. 215.
- 34 Vgl. Gottfried Seebaß, *Münzters Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Güt-

- tersloh 2002 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 73), S. 57–63.
- 35 alles.
- 36 1. Korinther 1,12f.
- 37 Kunstbuch, Bl. 13r.
- 38 Römer 13,12; Hebräer 10,25.
- 39 Matthäus 24,12.
- 40 Kunstbuch, Bl. XIIIr–v.
- 41 Kunstbuch, Bl. 1r.
- 42 Kunstbuch, Bl. 3v.
- 43 Kunstbuch, Bl. 6r.
- 44 Kunstbuch, Bl. 7v.
- 45 Vgl. Hans Denck, *Schriften*, 2. Teil: Religiöse Schriften, hg. von Walter Fellmann, Gütersloh 1956 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24; Quellen zur Geschichte der Täufer, 6/2), S. 96–98, 107.
- 46 Kunstbuch, Bl. 10v.
- 47 Kunstbuch, Bl. 184r.
- 48 sollen.
- 49 Kunstbuch, Bl. 202r.
- 50 Kunstbuch, Bl. 204r.
- 51 Kunstbuch, Bl. 208r.
- 52 Vgl. Arne Holtorf / Kurt Gärtner, Art. ›Autoritäten‹ (gereimt), in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 557–560; Kurt Gärtner, Art. ›Bolstatters Spruchsammlung‹, ebd. Sp. 933–935; Friedrich Neumann, Art. ›Freidank‹, ebd. Bd. 2 (1980), Sp. 897–903.
- 53 Vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 212r, gedruckt bei K. Euling, *Kleinere mittelhochdeutsche Erzählungen, Fabeln und Lehrgedichte II: Die Wolfenbüttler Handschrift* 2.4. Aug. 2°, 1908, S. 158, Nr. 805.
- 54 Vgl. »Bollstatters Spruchsammlung«, Nr. 15, London, British Library, Add. 16581, Bl. 135r, gedruckt bei Robert Priebisch, *Deutsche Handschriften in England*, Bd. 2, Erlangen 1901, S. 148.
- 55 Kunstbuch Bl. XIVr, vgl. London, British Library, Add. 16581, Bl. 135r; Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 212v, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 158, Nr. 808.
- 56 Kunstbuch, Bl. XIVr, vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 211v, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 156, Nr. 798.
- 57 Kunstbuch, Bl. XIVr, vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 211v, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 156, Nr. 797.
- 58 Kunstbuch, Bl. XVIr, vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 212r, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 157, Nr. 800.
- 59 Kunstbuch, Bl. XVIr, vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 212r, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 157, Nr. 802.
- 60 Kunstbuch, Bl. XVIr, vgl. Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 211r, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 155, Nr. 792.
- 61 Kunstbuch, Bl. XVIr.
- 62 Wolfenbüttel, HAB, 2.4. Aug. 2°, Bl. 211r, gedruckt bei Euling (wie Anm. 53), S. 155, Nr. 794.
- 63 Kunstbuch, Bl. XVIr.
- 64 Fast, Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Täufertum (wie Anm. 1), S. 240f.

Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622

Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften?

Mähren war im 16. Jahrhundert eine Oase der religiösen Toleranz. Der Rektor des Brünner Jesuitennoviziats charakterisierte 1581 in einem Schreiben nach Rom die konfessionelle Lage in der Markgrafschaft voller Abscheu folgendermaßen: »Zur katholischen Religion bekennen sich nur mehr wenige bedeutungslose Leute. Beinahe der gesamte Adel ist in die mannigfaltigsten Irrlehren verstrickt. Ich bin schon weit herumgekommen, habe fast ganz Deutschland durchreist, aber ich habe noch kein Land auf Erden gefunden, wo so viele Sekten und Irrlehren zu finden sind wie hier. Mähren ist sozusagen ein Sammelbecken aller möglichen Häresien auf Erden.«¹ Unter dem Schutz von religiösen Skeptikern, Anhängern eines überkonfessionellen Christentums und Verfechtern der Gewissensfreiheit in den Kreisen des mährischen Adels lebten und wirkten im Laufe des 16. Jahrhunderts tatsächlich zahlreiche »Häretiker« in Mähren, und zwar in erster Linie in Südmähren.²

Viele mährische Adelige unternahmen keine Versuche, auf ihren Herrschaften die eigene Konfession durchzusetzen, da sie nicht von der Voraussetzung ausgingen, nur eine der vielen Konfessionen und Kirchen sei die alleinseigmachende. Als Beispiel kann Friedrich von Žerotín genannt werden, ein Mitglied der Brüderunität und Schutzherr der Täufer auf seiner Herrschaft Groß Seelowitz. 1581 beklagte sich ein benachbarter, aus der Steiermark stammender und mit der religiösen Mentalität des mährischen Adels offenbar noch nicht vertrauter lutherischer Adelige, nämlich der kaiserliche Kriegsrat, Oberstzeugmeister und General der Kroatischen Militärgrenze Christoph von Teuffenbach auf Dürnholz, der erst vier Jahre zuvor in den mährischen Herrenstand aufgenommen worden war, bei Žerotín empört darüber, daß die Witwe eines verstorbenen lutherischen Pfarrers in dem žerotínschen Städtchen Pohrlitz unter die Täufer gehen und ihre Kinder verlassen wolle. Friedrich von Žerotín antwortete ihm mit folgenden Worten: »Daß Gott der Herr villeicht die nachgelassne Wittib meines Pfarhers zu Pohericz erleicht [= erleuchtet] hat, daß sie sich under die teutschen Brieder geben wolt, wider solliches ich nicht sein kan. Der Glaub ist gewiß ein Gab Gottes, und keiner kan keinem den Glauben geben noch nemen.«³

Die zahlenmäßig weitaus größte Gruppe von »religiösen Asylanten« im Mähren des 16. und frühen 17. Jahrhunderts bildeten die Täufer. Mähren

wurde um 1530 zu einem regelrechten »Schmelztiegel des frühen Täufer-
tums«,⁴ und die Markgrafschaft galt den Täufern, vor allem von etwa 1550
bis 1622, als das ihnen von Gott geschenkte »Gelobte Land«, ihr »Neues Je-
rusalem«. Im wesentlichen verdankten sie ihr Asyl in Mähren jenen Mitglie-
dern des mährischen Herrenstandes, die gemeinsam mit ihren Standesgenos-
sen das Land mehr oder minder als oligarchische Adelsrepublik regierten
und ihre schützende Hand über die Täufer hielten, insbesondere Angehörigen
der Geschlechter Liechtenstein, Žerotín, Leipa, Boskowitz, Kaunitz und
Waldstein.⁵

I.

Auf die Frühgeschichte des Täuferturns in Mähren und auf die Entstehung
der nach dem Pustertaler Hutmacher Jakob Hut(t)er benannten Hutterer muß
hier nicht näher eingegangen werden. Es genügt zu erwähnen, daß Huter an-
gesichts der in den Jahren 1529 bis 1533 in Tirol auf Befehl König Ferdin-
ands I. durchgeführten blutigen Täuferjagden seit seinem ersten Besuch in
der Markgrafschaft im Herbst 1529 in immer neuen Schüben die unter Le-
bensgefahr erfolgende Übersiedlung von Täufem aus Tirol und Süddeutsch-
land nach Mähren organisierte, und zwar zunächst nach Austerlitz (Slav-
kov).⁶ Die täuferischen Glaubensflüchtlinge waren meist in Gruppen von
zehn bis zwanzig Personen unterwegs, zunächst zu Fuß oder mit Pferd und
Wagen bis zum Inn oder bis zur Donau, dann (häufig von Ulm aus) per Schiff
bis Krems, Stein oder Grafenwörth. Die restliche Strecke bis Südmähren
wurde meist mit dem Wagen zurückgelegt. Die Emigrationen waren gut or-
ganisiert, dennoch erreichten nicht alle Gruppen ihr Ziel. Die meisten der im
Laufe des 16. und frühen 17. Jahrhunderts nach Mähren zugewanderten Täu-
fer kamen aus Tirol und Schwaben sowie aus der Schweiz, Hessen und dem
Rheinland. Viele stammten aus Realteilungsgebieten und aus Territorien mit
wachsendem Bevölkerungsdruck, so daß zu vermuten ist, daß von Anfang
an nicht nur genuin religiöse Gründe für die Auswanderung in das fruchtbare,
damals infolge der Kriege des 15. Jahrhunderts relativ dünn besiedelte
Südmähren ausschlaggebend waren, sondern auch Flucht vor Schulden, Ar-
mut und Hunger und die Hoffnung auf ein in materieller Hinsicht besseres
Leben.⁷ Noch stärker als für die Frühzeit des Täuferturns dürfte dies für die
während der Krisenzeit des späten 16. Jahrhunderts stark anschwellenden
Auswanderungsströme gelten.⁸ In Oberdeutschland stieg in Teuerungs- und
Hungerjahren die Zahl der Auswanderer nach Mähren markant an.⁹ Von etwa
40 Täufem, die 1581 aus Au im Hinteren Bregenzerwald nach Mähren ab-
zogen, kehrten zwischen 1583 und 1589 mindestens fünf enttäuscht zurück:

Entgegen den Versprechungen der hutterischen Missionare habe man sie in Mähren mit Essen und Trinken schlecht gehalten und mit schwerer Arbeit überladen. Aber noch 1617 wanderten Einwohner von Au nach Mähren aus und schlossen sich den Hutterern an. Der Prozentsatz der Rückkehrer lag unter 10 Prozent.¹⁰ Sehr treffend wurde festgestellt, Mähren habe »für die Tiroler Täufer das funktionale Äquivalent einer Religionskolonie in Übersee« dargestellt.¹¹ Die Zahl der nach Mähren ausgewanderten Tiroler ist nicht bekannt, es dürften aber jedenfalls mehrere Tausend gewesen sein.¹²

1531 zog nach einem Streit ein Teil der Austerlitzer Täufer in das dem Altbrünner Zisterzienserinnenkloster gehörende Auspitz (Hustopeče), wo bereits 1528 die dortigen, von Leonhard von Liechtenstein aus Nikolsburg (Mikulov) verbannten sogenannten »Stäbler« – jede Gewaltanwendung ablehnende Täufer – damit begonnen hatten, den Gedanken der Gütergemeinschaft in die Tat umzusetzen. 1533 begab sich Huter, der nach Tirol zurückgekehrt war, wieder nach Auspitz, um die Leitung der zerstrittenen Gemeinde zu übernehmen. Er begann sogleich damit, die von ihm angeführte Gruppe in eine kommunistische Produktions- und Konsumgenossenschaft umzuwandeln. Das große Schisma von 1533 markiert die Entstehung der Hutterer als eigenständige Gemeinde.¹³

Während der Herrschaft radikaler Täufer in Münster in Westfalen wiederholte Ferdinand I. im Februar 1535 auf dem mährischen Landtag wieder einmal die Forderung nach Vertreibung der »Wiedertäufer«. Diesmal beugte sich der Adel grundsätzlich, agierte jedoch in der Praxis möglichst hinhaltend und ausweichend. Dennoch mußte auch die Auspitzer Gemeinde Jakob Huters fortziehen. Die mährischen Täufer verließen das Land allerdings nicht oder nur zu einem kleinen Teil, sondern sie versteckten sich in Bergen, Wäldern und Höhlen. Huter selbst ging nach Tirol, wo er nach einer regelrechten Treibjagd gefangengenommen, gefoltert und im Februar 1536 in Innsbruck lebendig verbrannt wurde.¹⁴ Noch im selben sowie im folgenden Jahr erlaubten einige mährische Adelige den Hutterern erneut, auf ihren Herrschaften Gemeinschaften, sogenannte »Haushaben«, zu gründen.¹⁵ Nach der Hinrichtung einiger weiterer, von den Hutterern als Märtyrer verehrter Amtsträger, bildete sich Ende der 1530er Jahre unter der Leitung von Hans Amon und Leonhard Sailer in Schakwitz (Šakvice), wo spätestens 1540 das Gemeindeleben einschließlich der Gütergemeinschaft wieder aufgenommen wurde, der Kern der sich in den folgenden Jahrzehnten rasch entwickelnden, erneuerten hutterischen Gemeinschaft.¹⁶

Spätestens 1536 war das Täufertum in den habsburgischen Ländern bis auf Reste, denen weiterhin drohte, verbrannt, enthauptet oder ertränkt zu wer-

den, fast vollständig ausgerottet – mit der bemerkenswerten Ausnahme Mährens. Die Hinrichtung der geistlichen Elite konnte hier nicht verhindern, daß mit dogmatischen Streitfragen kaum noch befaßte Täufergemeinden, eben der »Hutterischen Brüder«, unter dem Schutz adeliger Protektoren weiterbestanden.¹⁷ Bereits im Jahr 1537 wurden in Mähren neue Täufergemeinden gegründet. 1545 besaßen die Hutterer in Mähren schon 31 Haushaben. Im Jahr darauf wurde die erste Niederlassung in Oberungarn gegründet: Die ersten Hutterer ließen sich in Freischütz (Sabatisch, Sobotište, O-Szombat) im Komitat Neutra nieder, wo zwei Generationen später, nach der Vertreibung aus Mähren, das neue geistige und wirtschaftliche Zentrum der Gemeinde entstehen sollte.¹⁸ Bereits 1547 wurden in Oberungarn, in der Niederung zwischen der March und den Kleinen Karpaten, neben Freischütz elf weitere Haushaben gegründet.¹⁹ Trotz des 1548 gefaßten Beschlusses des ungarischen Reichstags, alle Täufer aus dem Königreich Ungarn auszuweisen, bauten die aus Mähren geflüchteten Hutterer ihre Siedlungen in Oberungarn auf den Gütern evangelischer Adelige weiter aus.²⁰

Der während des Schmalkaldischen Krieges 1546 in Olmütz tagende mährische Landtag beschloß neuerlich die Ausweisung der Täufer. Während der Verfolgungswellen in den Jahren 1535/36 und 1546 bis 1554 mußte ein Teil der mährischen Täufer zeitweilig aus den Hauptsitzen an andere Orte, in Verstecke außerhalb der Siedlungen oder nach Oberungarn fliehen. Nach dem Abebben der Verfolgungswelle kehrten sie wieder zurück. Geistliche Täufer wie zum Beispiel Auspitz blieben ihnen aber in Zukunft verschlossen.²¹

II.

Im Laufe der Jahre entstanden in Südmähren Dutzende von aus Süddeutschland, der Schweiz und Tirol geflüchteten Täufern und deren Nachkommen bewohnte hutterische Bruderhöfe oder Haushaben, die als einziger Zweig des mährischen Täuferturns bis 1622 überlebten. An der Spitze der einzelnen Haushaben standen gewählte Diener des Wortes, deren Stellung in etwa mit jener des Abtes in einem Kloster vergleichbar ist. Es herrschte Gütergemeinschaft, und es wurde gemeinsam gearbeitet, in Gemeinschaftsküchen gekocht und in großen Refektorien, nach Geschlechtern getrennt, gegessen. Geschlafen wurde offenbar größtenteils in Gemeinschaftsschlafräumen, getrennt nach ledigen Männern, ledigen Frauen und Ehepaaren. Die nicht mehr arbeitsfähigen alten Leute verbrachten ihren Lebensabend in den sogenannten Altenstuben. Die Gottesdienste fanden in einem beliebigen, ausreichend großen Raum statt, etwa im Speisesaal oder in der Spinnstube. Die Kinder wurden vom zweiten oder dritten Lebensjahr an gruppenweise von älteren

Frauen in der sogenannten »Kleinen Schule«, danach in der »Großen Schule« erzogen. Ein Familienleben im Rahmen der Kernfamilie scheint es – abgesehen von »in der Einöde« (dazu später) lebenden Ehepaaren mit Kindern – so gut wie nicht gegeben zu haben.²² Die Kleidung wurde kollektiv in Schneiderstuben erzeugt und in Wäschereien gereinigt. Gearbeitet wurde unter anderem auf den eigenen Feldern und Wiesen, in den eigenen Weingärten und Ställen.²³ Die meisten »hutterischen Brüder« waren aber Handwerker. Die Arbeitsteilung scheint im allgemeinen nicht größer gewesen zu sein als bei den einheimischen Handwerkern. Die Hutterer konnten dennoch billiger produzieren, da sie die Rohmaterialien zu Großhandelspreisen einkauften und sich dadurch, daß die einzelnen Handwerke und Haushaben sich gegenseitig mit Halbfabrikaten belieferten, die Bezahlung von Handelsspannen ersparten. Überdies erhielten die hutterischen Handwerker keinen Lohn – zumindest in der Theorie, in der Praxis scheint es jedenfalls in den Jahrzehnten um 1600 durchaus – insbesondere an den »Feierabenden« – auch Produktion auf eigene Rechnung sowie individuellen Handel gegeben zu haben.²⁴ In den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts bestellten einige Gemeindemitglieder den ständigen Ermahnungen der Ältesten zum Trotz privat angelegte Gärten, in denen sie Tauben und Hühner hielten und Gemüse anbauten.²⁵ Da sie nur relativ wenig Grundbesitz hatten und gezwungen waren, Lebensmittel zuzukaufen, konnten die Hutterer gar nicht umhin, ihre handwerklichen Fähigkeiten zu perfektionieren. 1570 beschloß der mährische Landtag, die Täufer zu besteuern. Sie wurden dadurch aus gnadenhalber Tolerierten allmählich zu de facto steuerzahlenden »ordentlichen« Bewohnern der Markgrafschaft. Die Hutterer weigerten sich zwar, reguläre Steuern zu entrichten, da sie zu Recht befürchteten, diese würden für Kriegszwecke verwendet werden, sie wehrten sich aber nicht dagegen, ihre finanziellen Verpflichtungen durch das widerstandslose Gewährenlassen der Beschlagnahmung von Teilen ihres Besitzes zu erfüllen.²⁶

Die ökonomische und finanzielle Nützlichkeit der Hutterer erleichterte den mährischen Ständen die konsequente Verteidigung der Religionsfreiheit unter Einbeziehung der Täufer. Der mährische Adel übertrug den fleißigen und zuverlässigen Täufern auch sehr gerne die Verwaltung von Meierhöfen, Getreidemühlen, Schäfereien, Weinkellern, Brauereien, Fischteichen, Obstgärten, Ziegeleien etc., stellte sie als Diener (zum Beispiel als Barbieri) oder Hofhandwerker (Gärtner, Sägemüller, Zimmerleute) an und konsultierte täuferische Ärzte und Hebammen. Eine unbekannte Zahl von Hutterern arbeitete also nicht in den Bruderhöfen, sondern im Dienst von Adeligen »in der Einöde«. Ihre Löhne mußten sie an den ihnen übergeordneten Diener der

(zeitlichen) Notdurft, das heißt an den Verwalter des Haushabens, zu dem sie gewissermaßen als Externisten gehörten, abliefern. Dank der beiderseitigen Vorteile war das Verhältnis zwischen den Hutterern und den mährischen adeligen Grundherren bis 1622 insgesamt so gut wie ungetrübt.²⁷ Die Hutterer bildeten einen wesentlichen Teil des vom Adel im Bereich seiner Grundherrschaften geförderten, mit dem Zunft Handwerk der königlichen Städte konkurrierenden Landhandwerks. Sie fügten sich »in den Aufbau der Grundherrschaften in Südmähren ideal ein und waren für die Adeligen trotz ihres täuferischen Glaubens und ihres nonkonformistischen Lebens willkommene Untertanen«.²⁸ Den bürgerlichen Handwerkern waren sie begreiflicherweise ein Dorn im Auge. In einer wahrscheinlich um 1575 verfaßten Abhandlung der Böhmisches Brüder gegen die Täufer wird diesen unter anderem vorgeworfen, den Handwerkern in den königlichen und grundherrlichen Städten die Arbeit zu stehlen, die lokalen Getreidemärkte durch ihre Großeinkäufe durcheinanderzubringen und viele Menschen durch die Pachtung großer Felder und Weingärten in Armut zu stürzen.²⁹ 1589 gab es in Südmähren auf mindestens 25 Grundherrschaften insgesamt 57 hutterische Haushaben. Bis 1604 verminderte sich diese Zahl infolge des bereits einsetzenden gegenreformatorischen Drucks, der ökonomischen Krisensituation und der seit 1585 nach der Zahl der Bruderhöfe bemessenen hohen Steuern für den Türkenkrieg um rund ein Drittel auf 37. Wahrscheinlich unter anderem infolge der Sistierung der Gegenreformation während des habsburgischen »Bruderzwists« stieg diese Zahl in den nächsten Jahren noch einmal leicht an. Nachdem einige in der Nähe der ungarischen Grenze gelegene Haushaben 1605 im Zuge des Bocskai-Aufstandes geplündert und verlassen worden waren und ein weiteres Haushaben im Jahr 1617 aufgegeben worden war, gab es 1619 auf 26 südmährischen Herrschaften in 41 Orten alles in allem 43 Haushaben.³⁰ Die zeitgenössischen Schätzungen der Zahl der um 1610 in Mähren lebenden Täufer gehen weit auseinander. Der der Realität wahrscheinlich am nächsten kommende Wert von ungefähr 25 000 Hutterern entspräche knapp 3 Prozent der Gesamtbevölkerung Mährens und etwa einem Zehntel der regionalen Bevölkerung.³¹ Daß konfessionelle Gesichtspunkte bei der Schutzgewährung und der Erteilung von Arbeitsaufträgen an die Hutterer keine Rolle spielten, wird nicht zuletzt durch die engen Beziehungen des Olmützer Bischofs und Kardinals Franz von Dietrichstein zu den Täufern belegt, der ihnen auf seinen Gütern ausdrücklich Gewissensfreiheit garantierte. Ihm gehörte seit 1611 unter anderem die 1575 von seinem Vater erworbene, vormals liechtensteinische Herrschaft Nikolsburg,³² die Wiege des mährischen Täufertums, auf der sich

sogar zwei Haushaben befanden (in Nikolsburg selbst und in Tracht [Strachotín]). Zumindest zeitweise war selbst der Leibarzt des Kardinals ein Täufer.³³ Erst nach 1620 versuchte Dietrichstein, die auf seinem Herrschaftsgebiet wohnenden Täufer zum Katholizismus zu bekehren.³⁴

Als während des Böhmisches Aufstands im Juli 1619 eine kaiserliche Armee unter dem Feldherrn Henri Duval Graf von Dampierre in Mähren einfiel, wurden innerhalb weniger Wochen 29 der 43 Haushaben ausgeplündert, einige davon sogar mehrmals. Zwölf, also mehr als ein Viertel, wurden vollständig niedergebrannt, die übrigen waren nach den Plünderungen, an denen sich im Gefolge der fremden Soldaten auch die ortsansässige bäuerliche und bürgerliche Bevölkerung beteiligte, »jämmerlich verderbt«. Etwa 40 Männer und Frauen überlebten die brutalen Mißhandlungen nicht, zahlreiche Frauen und Mädchen wurden vergewaltigt.³⁵ 1620 setzte das national bunt zusammengewürfelte kaiserliche Heer unter Charles Bonaventura de Longueval, Graf von Buquoy, das Zerstörungswerk fort, so daß die Täufer bereits in diesem Jahr einige weitere vollständig verbrannte Haushaben aufgaben und sich auf ungarischem Boden niederließen.³⁶ Von den etwa 3000 nach Ungarn Geflüchteten fielen allein im Jahr 1620 mehr als 500 einer Seuche zum Opfer.³⁷ 1621 soll einer wohl übertriebenen zeitgenössischen Angabe zufolge nicht weniger als ein Drittel der Hutterer an Krankheiten, Entbehnungen und Mißhandlungen gestorben sein.³⁸ Durch Anwendung von Gewalt und List gelang es den Beauftragten des Kaisers, mehrere Geldverstecke der Hutterer ausfindig zu machen und mindestens 30 000 Gulden zu konfiszieren, besser gesagt zu rauben.³⁹

III.

Nachdem der Krieg zwischen Kaiser Ferdinand II. und dem siebenbürgischen Fürsten Gabriel Bethlen durch den Anfang Januar 1622 geschlossenen Nikolsburger Frieden beendet worden war, wurde Kardinal Dietrichstein, der im Vorjahr zum bevollmächtigten kaiserlichen Gubernator für Mähren ernannt worden war, am 17. September 1622 aus Wien der Befehl übermittelt, die Täufer aus Mähren sofort und bedingungslos auszuweisen. Bereits elf Tage später wurde ein Mandat des Kardinals publiziert, in welchem den Täufern, falls sie sich nicht zum katholischen Glauben bekehrten, das Verlassen des Landes binnen vier Wochen befohlen wurde. Es ist schwer zu beurteilen, wieviele Hutterer in diesem und den folgenden Jahren zumindest äußerlich zum Katholizismus konvertierten, es waren aber wahrscheinlich mehr, als bisher meist angenommen wurde, das heißt nicht einige hundert, sondern mehrere tausend. »Das Trauma der Vertreibung schuf zum er-

sten Mal in der Geschichte der Bewegung massive Desertionen.«⁴⁰ Mehr als ein Drittel der die Kriegshandlungen und Seuchen überlebenden mährischen Hutterer dürfte in den 1620er Jahren die Gemeinde verlassen haben und in Mähren geblieben oder wieder nach Mähren zurückgekehrt und tatsächlich oder zum Schein konvertiert sein, während maximal 10 000 Personen, wahrscheinlich aber deutlich weniger, in Ungarn und Siebenbürgen einen Neuanfang wagten.⁴¹

Alle Versuche der Hutterer, eine Fristverlängerung zu erreichen, um sich wenigstens nicht im Herbst und Winter ins Exil begeben zu müssen, waren vergeblich. Die Einschüchterungsmethoden, deren sich Kardinal Dietrichstein (zunächst auf seinen eigenen Herrschaften) bei seinen Bekehrungsversuchen offenbar mit einigem Erfolg bediente, werden im »Großen Geschichtsbuch« der Hutterer anschaulich geschildert: »Schickhet unversehens auf einen Tag seine Amptleuth mit Krüegs-Leuthen in die gemelten drey Heuser [sc. die Bruderhöfe Nikolsburg und Tracht auf der Herrschaft Nikolsburg und den Bruderhof in Kleinniemtschitz (Němčický) auf der 1620 konfiszierten und Kardinal Dietrichstein überlassenen Herrschaft Kanitz (Dolní Kounice); Th.W.], ließ alle Stuben, Kammern, Gwölß, Traidt- und Meel-Böden, auch die [Dach-]Böden und Kammern, da die Leuth lagen, verpetschiern [= versiegeln], daß niemand mer an sein Örtlh gehn dörfte, und die Soldaten die Heuser verwachen. Demnach forderten sie das Volckh zusammen, lasen in [= ihnen] kaiserliche Schreiben für, daß man sie und all ires Glaubens Gnosse[n] nit allain in Märhern, sondern auch so weit sich des Kaisers Gwalt erstreckht, nit dulden werde. Sie werden auch in Sübenbürgen kain Sicherhait haben, und werden Leuth des Todts sein. Welche aber von irem Irthumb absteen, sich von iren Pfaffen und Jesuwitern [= Weltpriestern und Jesuiten] [unter]weisen und berichten lassen, sie [= die] sollen in [den] Heusern bleiben, alle Güeter gnüessen und so wol als andere Unnderthanen im Landt vom Kaiser und Cardinaln in großen Schutz gnommen und lieb habt werden.«⁴² Auf den drei der Grundherrschaft des Kardinals unterstehenden Haushaben sollen daraufhin etwa 230 Personen die hutterische Gemeinde verlassen haben, jedoch, so die nicht zuletzt der Selbstvergewisserung der Standhaften dienende Chronik, »merer Tails liederliche, schlechte Leuth, die vorhin der Gmain ein Last und Beschwärdt waren, denen vor dem Triebzal und Leiden Christy grauset und die [die] Wollust der Welt mer dan Gott liebten«.⁴³ Der Biograph des Kardinals Dietrichstein spricht sogar von 300 bekehrten Täufern allein auf der Herrschaft Nikolsburg.⁴⁴

Die Standhaften wandten sich – ausgestattet mit Geleitbriefen und Empfehlungsschreiben ihrer (ehemaligen) mährischen Grundherren – zunächst groß-

teils nach Oberungarn, wo zwischen 1546 und 1621 bereits mindestens 23 hutterische Haushaben gegründet worden waren und wo sie der ungarische Adel jenseits der March als willkommene Siedler aufnahm, zum kleineren Teil nach Siebenbürgen.⁴⁵ Nachdem einige Jahre lang immer wieder Täufer familien- und gruppenweise nach Mähren zurückgekehrt waren, wo sie von mährischen Herren unter Ignorierung der Befehle und Strafandrohungen des Kaisers und seines Statthalters in ihre Dienste als Verwalter von Meierhöfen, Mühlen, Weinkellern etc. aufgenommen wurden, dürften spätestens 1629 die letzten nicht bekehrungsbereiten Hutterer das Land verlassen haben.⁴⁶ Eine unbekannte Zahl von Rückkehrern blieb aber in Mähren und wandte sich unter dem Eindruck von »Leüden, Triebсал, Mangel und Abgang, Kelt und Blöße«, die sie in Ungarn zu erwarten hatten, von der Gemeinde ab.⁴⁷ Im Sommer 1629 nahm beispielsweise Kardinal Dietrichstein einen nach Mähren zurückgekehrten Täufer als Kellermeister in seine Dienste, der angeblich »gleich darauf katholisch worden und sein widertäuferische Sect verlassen und davon abgestanden«.⁴⁸ Daß auch in den folgenden Jahren neuerlich einzelne Hutterer nach Mähren »einsickerten«, geht unter anderem aus einer Notiz im hutterischen »Großen Geschichtbuch« hervor: Auf dem Brünner Landtag seien im November 1650 »alle die Unsrigen im Herrendienst in Mähren auf ein Neues wieder abgeschafft worden«.⁴⁹ Trotzdem schloß der Austerlitzer Grund- und Schloßherr Leo Wilhelm von Kautnitz sogar noch im Jahr 1655 einen Vertrag mit dem Haushalter des Bruderhofes in Freischütz, demzufolge er einen täuferischen Kellermeister in seine Dienste aufnahm, ihm den Austerlitzer Weinkeller anvertraute und Religionsfreiheit zusicherte.⁵⁰

Wahrscheinlich nahm höchstens ein Drittel der um 1618 in Mähren lebenden rund 25 000 Hutterer 1622 auf Dauer das Exulantenschicksal auf sich. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, daß anstelle der 24 aufgegebenen mährischen Haushaben, die zum Zeitpunkt der Publikation des Ausweisungspatents noch bewohnt waren,⁵¹ zwischen 1621 und 1626 in Oberungarn und Siebenbürgen wahrscheinlich höchstens zehn neue gegründet wurden, während der Großteil der Flüchtlinge auf den knapp zwanzig bereits bestehenden Bruderhöfen östlich der March Unterschlupf fand.⁵² In Westungarn, also südlich der Donau im heutigen Burgenland, wurden nach 1622 taufgesinnte Flüchtlinge aus Mähren von ungarischen Magnaten in mindestens vier neugegründeten Haushaben angesiedelt: in Dávidháza auf der batthyáni-schen Herrschaft Güssing,⁵³ in Kittsee und Kobersdorf auf den gleichnamigen, im Besitz der Familie Listy befindlichen Herrschaften sowie in Matersburg, dem Hauptort der seit 1622 esterházyschen Grafschaft Forchten-

stein. Einzelne Handwerker wurden von westungarischen Adeligen auch direkt in ihre Dienste genommen. Insgesamt dürfte es sich dabei aber um nicht mehr als einige hundert Personen gehandelt haben.⁵⁴

Die wichtigste Neugründung fand bereits 1621 im fernen Siebenbürgen statt. Fürst Gabriel Bethlen ließ rund 185 nach Oberungarn geflohene Täufer – Männer, Frauen und Kinder – mit Fuhrwerken und Geleitschutz nach Siebenbürgen bringen und siedelte sie dort auf Komitatsboden in Unterwinz (Alvinc, Vințul de Jos) am Mieresch (Maros), nordwestlich von Mühlbach (Szászsebes, Sebes), in einem Bruderhof an. Diese Ansiedlung war Bestandteil von Bethlens merkantilistischer Wirtschaftspolitik, in deren Rahmen er auch deutsche Bergleute und sephardische Juden ins Land holte.⁵⁵ Der siebenbürgische Landtag in Klausenburg (Kolozsvár, Cluj-Napoca) versprach den Täufern 1622 ungehinderte Ausübung ihres Glaubens und ihrer Bräuche sowie freie Betätigung in allen Handwerken. Nach der Vertreibung aus Mähren zogen 1622/23 vor allem die Hutterer aus Moskowitz (Mackovice) und Alexowitz (Alexovice) nach Unterwinz nach. Insgesamt dürften von Mai 1621 bis Juli 1623 etwa 1200 Hutterer nach Siebenbürgen eingewandert sein, von denen aber nur rund die Hälfte tatsächlich angesiedelt wurde; die andere Hälfte der von den Strapazen der Reise, vom Hunger und von Infektionskrankheiten geschwächten Flüchtlinge starb bald nach der Ankunft. 1629, 1635, 1644 und 1649 trafen neuerlich Gruppen mährischer Exulanten in Siebenbürgen ein. 1644 gründete der Nachfolger Gabriel Bethlens, Fürst Georg I. Rákóczi, in seiner Residenzstadt Sárospatak in Nordungarn ein weiteres hutterisches Haushaben. Die letzte Hutterergründung alter Art erfolgte 1665 in Schattmannsdorf (Cseszte, Častá) nördlich von Preßburg unter dem Schutz des Grafen Nikolaus Pálffy.⁵⁶

In Österreich unter der Enns war es im 16. Jahrhundert nicht gelungen, auf Dauer hutterische Haushaben zu gründen,⁵⁷ aber einzelne Täufer standen auch hier in Diensten von Adeligen, insbesondere von Angehörigen der sowohl in Mähren als auch in Österreich unter der Enns begüterten Familie Liechtenstein. Noch im Jahr 1625 waren der Kellermeister der Herrschaft Feldsberg und der Müller der Rabensburger Schloßmühle »in der Einöde« lebende hutterische Brüder.⁵⁸ 1629 unternahm Fürst Gundaker von Liechtenstein einen offenbar gescheiterten Versuch, den hutterischen Verwalter des Feldsberger Schloßkellers zu bekehren. Er hielt große Stücke auf seine fachlichen Fähigkeiten und seine Treue und wollte daher dem Haus Liechtenstein seine Dienste nach Möglichkeit bewahren.⁵⁹ Noch in den 1650er Jahren stand Fürst Gundaker in Geschäftsbeziehungen zu täuferischen Handwerkern in Oberungarn, wobei er unter anderem direkt mit dem Vorsteher

Andreas Ehrenpreis in Freischütz korrespondierte.⁶⁰ Der ungarische Magnat Franz Nádasdy hatte noch um 1670 auch in Pottendorf, also auf der österreichischen Seite der Grenze, Täufer in seinen Diensten,⁶¹ aber dabei dürfte es sich um einen seltenen Einzelfall handeln.

Im Laufe der Zeit spezialisierten sich die aus Mähren vertriebenen Täufer und ihre Nachkommen in Oberungarn und Siebenbürgen auf die Töpferei und die Fayence-Erzeugung.⁶² Bereits in Mähren war die Keramikproduktion in mindestens 25 Werkstätten betrieben worden.⁶³ Daneben erzeugten die 1622 nach Oberungarn ins Exil gegangenen Täufer und ihre Nachkommen aber auch weiterhin unter anderem Messer, Schuhe, Tuche sowie Kutschen aller Art und Größe.⁶⁴

Andreas Ehrenpreis, der von 1639 bis zu seinem Tod 1662 als Vorsteher der schrumpfenden hutterischen Gemeinschaft in Ungarn fungierte, erhob die zunehmend bedrohte Gütergemeinschaft zum wichtigsten Glaubensartikel der Hutterer.⁶⁵ Er konnte aber nicht verhindern, daß nach seinem Tod die Brüder in Ungarn und Siebenbürgen in den Jahren zwischen 1667 und 1695 – zuerst in Großschützen (Nagylévárd, Vel'ké Leváre), zuletzt in Unterwinz – die Gütergemeinschaft schrittweise aufgaben und dazu übergingen, das Handwerk und die Landwirtschaft familienweise zu betreiben. Die Gründe dafür sind in den Plünderungen und Zerstörungen im Zuge des 1663 wieder aufgeflamten Türkenkriegs, in der wachsenden Steuerlast und im Druck der konfessionspolitischen Entwicklung – 1674, während der »Trauerdekade« des Protestantismus im habsburgischen Ungarn, nahmen die ersten Jesuitenmissionare ihre Arbeit unter den oberungarischen Täufern auf – sowie in der Verschlechterung der ökonomischen Umstände zu suchen. Nachdem der Jesuitenzögling Paul Esterházy die Bewohner des Mattersburger Haushabens sowie die in esterházyischen Diensten stehenden täuferischen Handwerker bereits in den 1650er Jahren vor die Alternative gestellt hatte, entweder zu konvertieren oder das esterházyische Herrschaftsgebiet zu verlassen,⁶⁶ ließen seit 1688 einzelne oberungarische Hutterer ihre Kinder taufen, ohne deshalb aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Als die Regierung 1733 befahl, künftig alle Kinder katholisch taufen zu lassen, fügten sich die Hutterer. 1760 bis 1764 folgte die Zwangsbekehrung der Erwachsenen, der sich nur wenige durch die Flucht nach Siebenbürgen entzogen.⁶⁷ In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verschmolzen die in Oberungarn bleibenden Täufer mit der übrigen Bevölkerung. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war die bereits im 17. Jahrhundert einsetzende Slowakisierung in den meisten Dörfern weitgehend abgeschlossen.⁶⁸

Auf der Flucht vor den von der Wiener Regierung befohlenen Repressions-

maßnahmen zogen die auf wenige Dutzend zusammengeschmolzenen Hutterer von Unterwinz, die seit 1755 durch ursprünglich lutherische Kärntner Transmigranten verstärkt worden waren und die sich nicht unterwerfen und assimilieren wollten, 1767 heimlich über die Karpaten in die Walachei und 1770/71 weiter nach Rußland und in die Ukraine, wo ihnen Zarin Katharina II. Religionsfreiheit, Befreiung vom Militärdienst und Land angeboten hatte und wo sie die Gütergemeinschaft wieder einführten. Nach der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Zarenreich im Jahr 1874 zogen die Hutterer, die ja die Teilnahme an Kriegen und die Ableistung des Militärdienstes ablehnten, neuerlich weiter – diesmal machten sie sich auf den Weg zurück Richtung Westen: Sie überquerten den Atlantik und ließen sich in den Vereinigten Staaten und in Kanada nieder. Dort leben ihre ein tirolerisch und kärntnerisch gefärbtes Frühneuhochdeutsch sprechenden Nachkommen bis zum heutigen Tag in etwa 300 Bruderhöfen in urchristlichem Kommunismus.⁶⁹

IV.

Das Gedächtnis der mährischen Täufer wird heute in erster Linie von nord-amerikanischen Mennoniten-Historikern wachgehalten, und zwar nicht zuletzt auf der Grundlage der höchst bemerkenswerten zeitgenössischen Chroniken der Hutterer selbst, deren Manuskripte heute über öffentliche und private Bibliotheken und Archive in Europa und Nordamerika verstreut sind.⁷⁰ Das wichtigste Zeugnis der hutterischen Chronistik und auch die wichtigste Quelle für die Vertreibung des Jahres 1622 und die ihr vorausgehenden und ihr folgenden Ereignisse ist das von dem Schlesier Caspar Braitmichel um 1565 begonnene und bis zum Eintrag für das Jahr 1542 fortgeführte und nach dessen Tod (1573) von mehreren Schreibern im Auftrag des jeweiligen Vorstehers der Gemeinde bis zum Jahr 1665 fortgesetzte »Geschicht Buech unserer Gemein«, das sogenannte »Groß-Geschichtbuch«.⁷¹

Nur einmal wird der annalistische Bericht des »Geschicht Buechs« unterbrochen. An dieser Stelle ist zum Jahr 1569 die wahrscheinlich erst zu Beginn der 1590er Jahre verfaßte »B(e)schreibung der Gemein Wohlstand« eingefügt. Der Chronist – Hauptrecht Zapff, der Nachfolger und erste Fortsetzer Braitmichels – zeichnete hier ein idealisiertes Bild der hutterischen Gemeinde in den 1560er Jahren, das er angesichts der ökonomischen und spirituellen Krise seinen Mitbrüdern und Mitschwestern zur Stärkung des Gruppenzusammenhalts als Richtschnur des eigenen Lebens und Handelns einprägen wollte. Die historiographische Produktion der Hutterer diente, wie sich nicht nur an diesem Beispiel zeigt, »sowohl der Identitätsbildung im In-

nern als auch der Abgrenzung gegenüber anderen konfessionellen Gemeinschaften.«.⁷² Die Adressaten dürften bis 1622 nicht zuletzt die in Mähren geborenen Angehörigen der jungen Generation und die infolge der nach wie vor intensiven Missionstätigkeit zahlreichen Neuankömmlinge gewesen sein. Es ist anzunehmen, daß in den einzelnen hutterischen Haushaben aus den nicht gedruckten, sondern in Abschrift vorhandenen Exemplaren der Chronik vorgelesen wurde. Das »Geschicht Buech« im allgemeinen und die »Beschreibung der Gemein Wohlstand« im besonderen dienten in erster Linie pädagogischen Zwecken.⁷³

Die bekannteste Stelle der »Beschreibung der Gemein Wohlstand« ist das Gleichnis vom Uhrwerk und vom Bienenvolk. In dieser Passage ist die Idealisierung der »guten Ordnung« des vermutlich auch während der sogenannten »Goldenen Jahre« unter dem Vorsteher Peter Walpot zwischen 1565 und 1578 nicht immer konfliktfreien Lebens der hutterischen Gemeinschaft besonders gut zu fassen: »Wie ein künstlich Werck einer Uhren, da je ein Rad und ein Stuckh das ander treibt, fündert, forthilfft und geen macht zu dem, darumb sie dasteet; ja wie ein Versammlung des nutzlichen Thierleins der Bynen in irem gemainen Korb, die zusammen arbeiten, ein Tail Wax, ein Tail Hönig, ein Tail Wasser zutragen und herbringen, andere sonst arbeiten, bis sie ihr köstlich Werck des süßen Hönigs ausrichten, nit allein soviel sie bedörffen zu irer Narung, Auffenthalt und Notdurfft, sonder auch, daß sie mitzutailen haben den Menschen und Leuten zu irem Nutz und Gebrauch. Also war es auch da.«⁷⁴

So wichtig die hutterischen Chroniken als Geschichtsquellen für die Emigration und Vertreibung in den Jahren seit 1620/22 auch sind, ihr pädagogisch-apologetischer Grundtenor und das weitgehende Fehlen von genauen Apostatenzahlen machen für die Beantwortung der im Titel dieses Beitrags gestellten Frage mikrohistorische Studien unumgänglich. Diese werden künftig unter anderem durch die Neuordnung und Erschließung der 1945 von der Roten Armee verschleppten und vor einigen Jahren von Rußland restituierten Teile des Liechtensteinischen Hausarchivs erleichtert werden. Unter den wiederaufgetauchten Akten befinden sich unter anderem Teile des Eisgruber Herrschaftsarchivs, was die Erforschung des Schicksals des Haushabens Neumühl und seiner Bewohner in den dramatischen Jahren um 1620 wesentlich erleichtern dürfte. Dieser in der Herrschaft Eisgrub (Lednice) liegende Bruderhof war das geistige Zentrum der Hutterer in Mähren und der Sitz ihres Vorstehers. Derzeit stehen diese Akten leider noch nicht zur Verfügung.

Schwierigkeiten und Unsicherheiten beim Versuch, die Zahl der Glaubens-

flüchtlinge und Konvertiten festzustellen, sind kein Spezifikum der Täuferforschung. Angesichts fehlender zentraler Evidenzen, was die Gesamtzahl der Exulanten aus den böhmischen und österreichischen Ländern betrifft, geschweige denn jener unter ihnen, die nach kürzerer oder längerer Zeit wieder zurückkehrten, sind nur ziemlich grobe und unsichere Schätzungen möglich. Dies soll im folgenden am Beispiel der Exulanten, die in mehreren Wellen in den letzten Jahren des 16. und in den ersten zwei Dritteln des 17. Jahrhunderts die böhmischen, nieder- und innerösterreichischen Länder verließen, veranschaulicht werden.

Der erste Akt der Vertreibung der in den böhmischen und österreichischen Ländern lebenden Evangelischen fand bekanntlich in Innerösterreich statt.⁷⁵ Nachdem Erzherzog Karl durch die zumindest äußerliche Katholisierung der landesfürstlichen Städte den Boden für die landesweite Gegenreformation bereitet hatte, ging es unter seinem in Ingolstadt von Jesuiten erzogenen Sohn Ferdinand seit der Ausweisung der Landschaftsprediger aus Graz im Sommer 1598 Schlag auf Schlag. Die vom Landesfürsten eingesetzten und von Soldaten begleiteten »Religionsreformationskommissionen« führten in den Jahren 1599 bis 1601 unter der Leitung des Seckauer Bischofs Martin Brenner auf der rechtlichen Grundlage des landesfürstlichen Jus reformandi regelrechte »Feldzüge gegen protestantische Bürger und Bauern« durch, in deren Verlauf zahlreiche nach 1578 auf den Besitzungen des Adels und vor den Mauern der landesfürstlichen Städte errichtete evangelische Kirchen, Predigerhäuser und Friedhöfe zunächst in der Steiermark und anschließend in Kärnten und Krain zerstört⁷⁶ und zehntausende »ketzerischer« Bücher öffentlich verbrannt wurden. Zunächst waren von der Gegenreformation nur die Bürger und die Bauern betroffen. Wer nicht innerhalb einer Frist von wenigen Wochen das katholische Glaubensbekenntnis ablegte, mußte seinen Besitz verkaufen und das Land verlassen, wobei der Landesfürst ein Zehntel des Vermögens der Abziehenden als »Abfahrtsgeld« kassierte. Die bürgerliche Auswanderung (nach Oberdeutschland, Österreich ob und unter Enns sowie Ungarn) dürfte allein aus der Steiermark etwa 2500 Personen umfaßt haben. Ins Reich sollen zwischen 1598 und 1605 aus ganz Innerösterreich insgesamt ungefähr 11 000 Menschen emigriert sein.⁷⁷ Zwischen 1613 und 1628 kam es, »als letzte Vorstufe der Rekatholisierung des innerösterreichischen Herren- und Ritterstandes«, ⁷⁸ zur Vertreibung der nicht den Landständen angehörenden nobilitierten Protestanten aus Steiermark, Kärnten und Krain. Durch ein landesfürstliches Generalmandat vom 1. August 1628 wurde die Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern schließlich auch auf den ständischen Adel ausgedehnt, der freilich bereits

seit November 1599 (endgültig 1601) auf seinen Schlössern und Gütern keine evangelischen Prädikanten und Lehrer mehr halten dürfen. Die nichtkatholischen Herren und Ritter der innerösterreichischen Länder wurden von Ferdinand II. vor die Alternative gestellt, entweder binnen Jahresfrist katholisch zu werden oder das Land zu verlassen und ihre Güter zu verkaufen.⁷⁹ Aus der Steiermark wanderten ab Herbst 1628 etwa 750 Adelige aus und aus Kärnten mehr als 160. Die meisten Adelsfamilien waren nun in einen katholischen und einen evangelischen Zweig gespalten: Die einen bekehrten sich und retteten so den Besitz, die anderen blieben protestantisch und emigrierten – sei es in eine der oberdeutschen Reichsstädte, nach Württemberg und Franken oder nach Westungarn auf die Güter evangelischer Adelige und in königliche Freistädte (Ödenburg [Sopron], Preßburg [Bratislava, Pozsony]).⁸⁰

Der größere Teil der Bürger und Bauern dürfte sich spätestens in den Jahrzehnten nach der Ausweisung des protestantischen Adels und dem daraus resultierenden Verlust des letzten äußeren Rückhalts des Luthertums der durch die gegenreformatorische »Wende« um 1600 geschaffenen neuen Lage angepaßt und die Konversion der Emigration vorgezogen haben. Dies gilt insbesondere für die Männer, während sich in Stadt und Land viele Frauen, die wegen ihrer fehlenden Präsenz in der Öffentlichkeit dem Zugriff der katholischen Obrigkeiten weniger direkt ausgesetzt waren, standhafter, in der Diktion der Agenten der Gegenreformation »halsstarriger« und »dickköpfiger«, zeigten.⁸¹ Sogar viele evangelische Schulmeister, die im Schulalltag und in den Gottesdiensten den Widerstandswillen und die protestantische Identität der Stadt- und Dorfbewohner stärken konnten und auf deren Entfernung daher besonderes Augenmerk gelegt wurde, scheinen katholisch geworden zu sein.⁸²

In Krain ist die Beseitigung der »Ketzerei« so gut wie vollständig gelungen. In der Steiermark (unter anderem im oberen Murtal und im oberen Ennstal, vor allem aber im Gebiet um Grimming) und in Oberkärnten (insbesondere im Gurktal, zwischen Millstätter See und Ossiacher See sowie in einigen Seitentälern südlich der Drau mit dem Schwerpunkt um Paternion) konnten sich hingegen allen früh einsetzenden und sich periodisch verstärkenden und abschwächenden gegenreformatorischen Bemühungen der landesfürstlichen Regierung, des Adels, der Bischöfe und des Welt- und Ordensklerus zum Trotz in manchen Dörfern und Streusiedlungen beachtliche Reste des Protestantismus im Untergrund bis zum Toleranzpatent Josephs II. von 1781 halten.⁸³ In den landesfürstlichen Städten und Märkten dürfte es gegen Ende des 17. Jahrhunderts so gut wie keine Protestanten mehr gegeben haben. Die

Grundherren und die Landgerichtsobrigkeiten Kärntens und der Steiermark hatten im 17. Jahrhundert offensichtlich andere Sorgen (Kriege, Seuchen, Hungersnöte) als die Verfolgung unauffälliger, sozusagen im Untergrund lebender Geheimprotestanten, und die katholischen Pfarrer waren vor allem in ärmeren Pfarren zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts vom guten Einvernehmen mit ihren Pfarrkindern und von deren Opfergeldern und Stolggebühren abhängig. Sie scheuten gewöhnlich davor zurück, energisch gegen »Akatholiken« vorzugehen und sich auf Konflikte mit ihnen einzulassen. Nur sich besonders exponierende Einzelpersonen wurden immer wieder des Landes verwiesen.⁸⁴ Zu einem landesweiten Wiederaufleben der »Ketzerverfolgungen« kam es erst in der Regierungszeit Kaiser Karls VI. nach der für die landesfürstlichen Regierungen als Alarmsignal wirkenden »Großen Salzburger Emigration« von 1731/32. Dabei wurde deutlich, daß die katholische Konfessionalisierung des 17. Jahrhunderts im Hauptland der innerösterreichischen Ländergruppe erfolgreicher war als in Kärnten, am erfolgreichsten aber im Herzogtum Krain mit seiner slowenischen, wohl größtenteils nicht lesekundigen Bauernschaft.⁸⁵

Nach der Schlacht am Weißen Berg bei Prag am 8. November 1620, in der die militärische und politische Niederlage der evangelischen Stände der böhmischen Länder und Österreichs ob und unter der Enns besiegelt wurde, triumphierte in allen Ländern der Habsburgermonarchie mit Ausnahme des königlichen Ungarns und mit gewissen Einschränkungen in Schlesien und Sonderbestimmungen für den loyalen lutherischen Adel in Österreich unter der Enns die Gegenreformation. Zwischen 1621 und 1628 standen die Nicht-Katholiken, die in Böhmen etwa 90 und in Mähren etwa 60 bis 70 Prozent der Bevölkerung ausmachten,⁸⁶ vor der Alternative Anpassung und Konversion oder Standhaftigkeit und Emigration. 1621/22 wurden zunächst die nichtkatholischen Geistlichen aus Böhmen und Mähren ausgewiesen. Als Folge des Einsatzes von Militär, strafweiser Einquartierungen von Soldaten und der Konfiskation der Güter von Adeligen und Bürgern, die nicht zum Katholizismus konvertieren wollten, blieb vielen keine andere Wahl als die Emigration. Bauern und ihren Familien wurde das Emigrationsrecht verwehrt: Sie sollten gezwungen werden, auf ihren Höfen zu bleiben und zu konvertieren. Seit 1624 durften in den königlichen Städten nur noch Katholiken im Besitz des Bürgerrechts sein. Vor allem dem Jesuiten- und dem Kapuzinerorden angehörende und häufig mit militärischer Begleitung reisende Missionare versuchten, die Bevölkerung durch Predigten für die katholische Kirche zurückzugewinnen. 1627/28 wurden durch die Böhmen und Mähren vom Wiener Hof oktroyierten neuen Landesordnungen alle nichtkatholi-

schen christlichen Konfessionen für ungesetzlich erklärt. Im Juli 1627 (in Mähren im März 1628) wurde den Adelligen für ihre Bekehrung eine Frist von sechs Monaten gesetzt und weitere sechs Monate für den Verkauf ihrer Güter und die Auswanderung.⁸⁷

V.

In den 1620er Jahren kam es in Böhmen und Mähren zu einer großen Emigrationswelle, deren Umfang aus Mangel an zuverlässigen Quellen nicht genau bestimmt werden kann.⁸⁸ Der Zeitgenosse Wilhelm Slavata schätzte, daß zwischen 1620 und 1628 ungefähr 36 000 Familien, das entspräche etwa 200 000 Menschen, Böhmen verließen. Anton Gindely hingegen hielt um 1900 eine Zahl von etwa 100 000 Personen für realistischer. Als Richtwert kann man vielleicht von ungefähr 150 000 Personen ausgehen, was, unter der Voraussetzung, daß in der Zahl nicht nur die böhmischen, sondern auch die mährischen Exulanten inbegriffen sind, etwa 7 Prozent der Gesamtbevölkerung entspräche. Unter den Emigranten befanden sich Vertreter aller sozialen Schichten. Ungefähr ein Viertel bis ein Drittel des gesamten ständischen Adels (circa 300 bis 350 von insgesamt 1300 bis 1400 Familien des Herren- und Ritterstands) zog das Exil der Konversion und der Unterwerfung vor. Wie viele Bürger (Händler und Handwerker) das Land verließen, ist nicht mehr genau zu eruieren. Den bäuerlichen Untertanen wurde das Emigrationsrecht grundsätzlich vorenthalten, trotzdem verließen viele das Land heimlich, und zwar in erster Linie aus den nordböhmischen Kreisen.⁸⁹ Insbesondere die Lutheraner unter den Exulanten wandten sich nach Kur-sachsen und in die seit 1620 an Sachsen verpfändeten Lausitzen.⁹⁰ Zahlreiche (tschechische) Utraquisten und Böhmisches Brüder sowie (deutsch-böhmische und deutschmährische) Lutheraner gingen nach Oberungarn.⁹¹ Auf einer gemeinsamen Synode der Böhmisches Brüder in Oberungarn im Jahr 1644 entschieden sie sich für die Annahme der »Confessio Helvetica posterior« und für die Eingliederung in die reformierte Kirche. Im Mai 1647 schlossen sich die in Ungarn lebenden Böhmisches Brüder auf der Synode in Farkasd dem Kirchendistrikt von Komját an, ihre Gemeinden unterstanden jedoch der Führung des Seniorenrates der Brüdergemeinde im polnischen Lissa (Leszno) und führten eigene Traditionen in der Kirchen- und der Gottesdienstordnung weiter.⁹²

In Österreich unter der Enns wurde der 1620 dem Kaiser loyal gebliebene evangelische Adel von Ferdinand II. nicht, wie 1627 in Österreich ob der Enns und 1628 in den innerösterreichischen Ländern, vor die Alternative gestellt, sich zur katholischen Kirche zu bekehren oder das Land zu verlassen.⁹³

Alle im Besitz von Patronatsrechten befindlichen adeligen »Landleute« mußten jedoch für ihre Pfarr- und Filialkirchen dem zuständigen Bischof binnen weniger Wochen taugliche katholische Priester zur Investitur namhaft machen, was freilich noch längere Zeit nicht selten am Priestermangel scheiterte, der erst im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts überwunden werden konnte. Die endgültige Durchsetzung der Gegenreformation auch in Gebieten protestantischer Grundherren erfolgte in Niederösterreich, nachdem mehrere Versuche während des Dreißigjährigen Krieges (1627/28, 1630 und 1643) mißlungen waren, in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts.⁹⁴ Im Viertel ober dem Manhartsberg (Waldviertel) waren zu Beginn der gezielten und kontinuierlichen Tätigkeit der landesfürstlichen Reformationskommission 1652 noch etwa 22 Prozent der Bewohner Protestanten, im Viertel ober dem Wienerwald (Mostviertel) hingegen nur mehr 13 Prozent.⁹⁵ Die meisten bürgerlichen, aber auch die adeligen Exulanten hatten – von den »Frühexulanten« (Prädikanten, Schulmeister, Bürger der landesfürstlichen Städte und Märkte) der 1580er und 1590er Jahre einmal abgesehen – Österreich ob und unter der Enns sowie die innerösterreichischen Länder in den 1620er Jahren verlassen.⁹⁶ Ein Teil der überwiegend bäuerlichen »neuen Katholiken« in Österreich unter der Enns blieb hingegen sogar nach 1654 insgeheim evangelisch, und nicht wenige von ihnen verließen in den folgenden Jahren die Heimat und siedelten sich vor allem in Franken in den Territorien evangelischer Reichsfürsten (vor allem der Markgrafen von Brandenburg-Ansbach und Brandenburg-Bayreuth) sowie Reichsrittern an, wo sie und ihre Nachkommen dem lutherischen Glauben treu bleiben konnten.⁹⁷ Da Franken im Dreißigjährigen Krieg besonders schwer verwüstet worden war und in den Dörfern durchschnittlich mehr als 40 Prozent (stellenweise bis zu 70 Prozent) und in den Städten etwa ein Drittel seiner Bevölkerung verloren hatte, übte es mit seinen vielen verlassenen Gütern einen regelrechten Sog auf auswanderungswillige österreichische Bauern aus.⁹⁸ Tausende Exulanten aus dem niederösterreichischen Waldviertel, der Eisenwurzen im steirisch-österreichischen Grenzgebiet und aus sämtlichen oberösterreichischen Landesvierteln wanderten zwischen 1625 und etwa 1675 nach Mittelfranken in die Umgebung von Nürnberg, in den Raum Altdorf, Fürth, Erlangen, Neustadt an der Aisch, Ansbach etc., nach Oberfranken in den Raum von Kulmbach sowie in die westliche Oberpfalz in den heutigen Landkreis Neumarkt, die frühere Reichsgrafschaft Sulzbürg-Pyrbaum, aus. Die Informationen über käufliche Bauerngüter dürften von österreichischen Viehhändlern, die Vieh aus dem Waldviertel zum Verkauf nach Franken trieben, nach Österreich ob und unter der Enns vermittelt worden sein.⁹⁹ Allein aus dem

alten Eisenmarkt Gresten im Viertel ober dem Wienerwald beispielsweise und der Doppelpfarre Gresten-Reinsberg konnten in fränkischen Pfarrmatrikeln mehr als 600 Personen als Exulanten nachgewiesen werden.¹⁰⁰ Häufig ist das aus der Migrationsforschung wohlbekannte Phänomen der »Kettenwanderung« zu beobachten: »Kundschafter gehen voraus, holen grüppchenweise andere Verwandte, Nachbarn und Freunde nach, bis sich am neuen Zielort gleichsam eine Filiale der alten Heimatgemeinde wiederfindet.«¹⁰¹ In zahlreichen fränkischen Dörfern lebten aus diesem Grund um 1670 sogar mehr aus Österreich Zugezogene als Alteingesessene.¹⁰² Aus der niederösterreichischen Eisenwurzen dürften mindestens 3000 Exulanten nach Franken emigriert sein, aus dem Waldviertel wahrscheinlich mehr als 5000. Alles in allem wird man für Niederösterreich mit einer Exulanzahl von etwa 15 000 Männern, Frauen und Kindern rechnen müssen, das entspricht etwa 3 Prozent der Gesamtbevölkerung.¹⁰³

Aus den inner- und niederösterreichischen Ländern (Steiermark, Kärnten und Krain, Österreich ob und unter der Enns) und aus den böhmischen Ländern (Böhmen, Mähren und Schlesien) dürften in den Emigrationswellen der Jahre 1598 bis etwa 1660 mindestens 350 000 Menschen emigriert sein, davon etwa 150 000 aus Böhmen und Mähren und je 100 000 aus den österreichischen Ländern und aus Schlesien. Das entspricht jedenfalls einer Emigrationsrate der evangelischen Bevölkerungen aller sozialen Schichten von insgesamt deutlich unter 5 Prozent. Der geschätzte Prozentsatz von etwa 30 Prozent der mährischen Täufer, die nach 1620/22 das verlorene »Gelobte Land« auf Dauer verließen, ist ein Vielfaches davon, aber doch deutlich weniger, als bisher angenommen. Die im Vergleich zur nichtkatholischen Mehrheitsbevölkerung der einzelnen Länder deutlich höhere Widerstandskraft der Hutterer gegenüber dem katholischen Konversionsdruck ist bei einer konfessionellen Randgruppe, von deren Mitgliedern noch dazu viele nicht in sie hineingeboren worden waren, sondern sich ihr nach einem individuellen Entschluß aus freiem Willen angeschlossen hatten, nicht überraschend. Bisher dürfte das Ausmaß dieser Widerstandskraft aber doch überschätzt worden sein.

Migrationsforschung im allgemeinen und Exulantenforschung im speziellen sind Forschungsfelder, die für regional, konfessionell, sozial und geschlechtergeschichtlich vergleichende Studien im ostmitteleuropäischen Bereich und darüber hinaus noch viele Möglichkeiten bieten. Wichtig wäre es unter anderem, bei der Erforschung der Gegenreformation, der Vertreibung der Nichtkatholiken und der katholischen Konfessionalisierung nicht nur jene in den Blick zu nehmen, die – sei es aus ausschließlich religiösen oder auch

aus politischen und wirtschaftlichen Gründen – emigrierten, sondern in verstärktem Ausmaß auch jene, die nicht emigrierten, und unter diesen wiederum nicht nur die künftigen sogenannten Geheim-, Krypto- oder Untergrundprotestanten, sondern auch jene, die auf die religiösen, kulturellen und sozialen Angebote des Barockkatholizismus eingingen. Wir wissen im einzelnen noch relativ wenig Konkretes über die sozialen und kulturellen Mechanismen, mit deren Hilfe eine weit überwiegend evangelische innerhalb von ein bis zwei Generationen in eine weitgehend katholische Bevölkerung transformiert wurde, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den von manchen zeitgenössischen Kritikern als protestantisch denunzierten josephinischen Reformen der Liturgie und des religiösen Alltags- und Festtagslebens massiven Widerstand entgegensetzte.

Anmerkungen

Dieser Beitrag geht auf ein Referat zurück, das der Autor im November 2002 im Rahmen der von der Professur für Geschichte Ostmitteleuropas an der Universität Erfurt in Verbindung mit der Fachkommission für Religions- und Kirchengeschichte des Herder-Forschungsrates veranstalteten Tagung »Glaubensflüchtlinge. Ursachen und Auswirkungen konfessioneller Migration im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa« gehalten hat. Er wird 2005 in dem von Prof. Dr. Joachim Bahlcke (Universität Stuttgart) herausgegebenen Tagungsband im Lit-Verlag in Münster erscheinen (als Band 4 der Reihe Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa).

1 Zit. nach Kroess, Alois: Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Bd. I: 1556–1619. Wien 1910, 289. Zur religiösen Toleranz und Vielfalt in Mähren vgl. auch den 1612 verfaßten Bericht des auf der Durchreise befindlichen Polen Andreas Rey von Naglowitz: Hrubý, František: Die Wiedertäufer in Mähren. Sonderdruck aus dem Archiv für Reformationsgeschichte 30–32. Leipzig 1935, 125–129.

2 Urban, Waclaw: Der Antitrinitarismus in den Böhmischem Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert. Baden-Baden 1986 (Bibliotheca dissidentium, scripta et studia 2), 80–85 und passim. »Die größte internationale Bedeutung gewann Mähren [...] als Zufluchtsort der italienischen Antitrinitarier. Fast jeder, der sich nach Kleinpolen, Siebenbürgen usw. begab, hielt sich über kurz oder lang dort auf.« Ebd., 113.

3 Zit. nach Hrubý: Wiedertäufer, 38. Zu Christoph von Teuffenbach siehe Winkelbauer, Thomas: Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters. Wien–München 1999 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 34), 101–103 und die dort in Anm. 253 angeführte Literatur.

4 Stayer, James M.: The Radical Reformation. In: Brady, Jr., Thomas A./Oberman,

Heiko A./Tracy, James D. (Hg.): *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Bd. 1. Leiden–New York–Köln 1994, 249–282, hier 261.

5 Vgl. zusammenfassend u. a. Pánek, Jaroslav: Die Täufer in den böhmischen Ländern, insbesondere in Mähren, im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Der Schlern* 63 (1989) 648–661; Kuhn, Walter: *Geschichte der deutschen Ostsiedlung in der Neuzeit*. Bd. 2: Das 15. bis 17. Jahrhundert (Landschaftlicher Teil). Köln–Graz 1957, 309–333; Hrubý: *Wiedertäufer*; Plümper, Hans-Dieter: *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*. Göppingen 1972 (*Göppinger akademische Beiträge* 62), 38–158.

6 Zur komplizierten Vor- und Frühgeschichte der hutterischen Gemeinde jetzt v. a. Packull, Werner O.: *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferum in der Schweiz, Tirol und Mähren*. Innsbruck 2000 (*Schlern-Schriften* 312); zu Huter und der Realisierung der Gütergemeinschaft auch Diekmannshenke, Hans-Joachim: *Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins*. Frankfurt/M. u. a. 1994 (*Europäische Hochschulschriften I/1445*), 233–238 und die dort angeführte ältere Literatur.

7 Vgl. Neumann, Gerhard J.: Nach und von Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 48 (1957) 75–89; Clasen, Claus-Peter: *Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*. Ithaca 1972, 224–243; Gismann-Fiel, Hildegund: *Das Täuferum in Vorarlberg*. Dornbirn 1982, 94–97.

8 Siehe von Schlachta, Astrid: *Gehorsame Untertanen – unbequeme Siedler. Die Hutterer von 1578 bis 1619*. Geisteswiss. Diss., Innsbruck 2002, 387–394.

9 Neumann: Mähren; Gismann-Fiel: Täuferum, 195 Anm. 522.

10 Gismann-Fiel: Täuferum, 60–63, 70–78 und 89–101; Loserth, J(ohann): Die letzten Züge der Wiedertäufer nach Mähren. In: *Zeitschrift des deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens* 24 (1922) 85–94; vgl. auch Neumann: Mähren, 85–89.

11 Lassmann, Wolfgang: Möglichkeiten einer Modellbildung zur Verlaufsstruktur des tirolischen Anabaptismus. In: Rott, Jean-Georges/Verheus, Simon L. (Hg.): *Täuferum und radikale Reformation im 16. Jahrhundert*. Baden-Baden–Bouxwiller 1987 (*Bibliotheca dissidentium, scripta et studia* 3), 297–309, hier 308 Anm. 23.

12 Palme, Rudolf: Zur Täuferbewegung in Tirol. Soziale Schichtung, geographische Verbreitung und Verfolgung. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87) 47–61, hier 56.

13 Packull: Hutterer, 213–267; Mecenseffy, Grete: Ursprünge und Strömungen des Täuferums in Österreich. In: Lienhard, Marc (Hg.): *The Origins and Characteristics of Anabaptism*. The Hague 1977, 42–61 hier 56–60; Clasen: *Anabaptism*, 210–214;

zum Konsum- und Produktionskommunismus der Hutterer: Plümper: Gütergemeinschaft, 72–158.

14 Packull: Hutterer, 268–291; Loserth, J(ohann): Der Anabaptismus in Tirol von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Hutters (1526–1536). Aus den hinterlassenen Papieren des Hofrathes Dr. Josef R. von Beck. In: Archiv für österreichische Geschichte 78 (1892) 427–604, hier 544–567; Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 120–124; Mennonitische Geschichtsblätter 43/44 (1986/87) 12–15.

15 Clasen: Anabaptism, 211 f.

16 Packull: Hutterer, 311–319.

17 Vgl. Urban: Antitrinitarismus, 110.

18 Clasen: Anabaptism, 212. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es in der Slowakei mindestens fünf hutterische Gemeinschaften. Ebd., 243. Zu den Täufern in Oberungarn siehe auch Kalesný, František: Die »Wiedertäufer« in der Slowakei. In: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung. Hrsg. vom Bayerischen Nationalmuseum München. Bolanden 1985, 83–92; Krisztinkovich, Bela: Glimpses into the Early History of Anabaptism in Hungary. In: The Mennonite Quarterly Review 43 (1969) 127–141; Krisztinkovich, Maria H.: Wiedertäufer und Arianer im Karpatenraum. In: Ungarn-Jahrbuch 3 (1971) 50–68, hier 61–66; Liechty, Daniel: Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists. An Early Reformation Episode in East Central Europe. Scottsdale, Pennsylvania, 1988 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 29), 71–84.

19 Kuhn: Geschichte, 313; Horváth, Pavel: Die handwerkliche Erzeugung auf dem Habanerhof in Soblahov in den Jahren von 1649 bis 1658. In: Sborník Slovenského národného múzea 61, Etnografia 8 (1967) 135–164, hier 138 f.

20 Adriányi, Gabriel: Der erste Erneuerer des katholischen Lebens nach der Reformation in Ungarn: Primas Miklós Oláh, Erzbischof von Gran (1493–1568). In: Brandmüller, Walter/Immenkötter, Herbert/Iserloh, Erwin (Hg.): Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Bd. 2: Zur Reformationsgeschichte. Paderborn – München – Wien – Zürich 1988, 491–517, hier 497 f. und 502 f.

21 Hrubý: Wiedertäufer, 14–22; Pánek: Täufer, 655; Clasen: Anabaptism, 211 f. Zu den Täufern als Verhandlungsgegenstand zwischen den mährischen Ständen und dem Landesfürsten vgl. Kameníček, František: Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam. Od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628) [Mährische Landtage und Ständerversammlungen. Ihre Zusammensetzung, ihr Wirkungsbereich und ihre Bedeutung. Von der Thronbesteigung König Ferdinands I. bis zum Erlaß der Verneuten Landesordnung (1526–1628)]. Bd. 3. Brno 1905, 467–494.

22 »Die Brüder erkannten die Kernfamilie an, praktizierten sie aber nicht. Das be-

deutete: Jeder wußte, welche Kinder zu wem gehörten, aber im Alter von 2 bis 3 Jahren wurden sie zum Kinderhaus gebracht, wo sie versorgt wurden und auch schliefen. Später lebten sie als ältere Kinder und Jugendliche in internatsähnlichen Schulen. Ehepaare wohnten meist in Wohnheimen für Paare. Erst ab dem 18. Jahrhundert lebte die Familie als Einheit zusammen im selben Haus.« Harrison, Wes: Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert (Eph. 5,22–33). In: Mennonitische Geschichtsblätter 53 (1996) 82–91, hier 90 Anm. 5.

23 Das von 1558 bis 1610 geführte Grundbuch der hutterischen Haushabe in Neumühl/Nové Mlýny (Bezirk Lundenburg) hat sich in Privatbesitz erhalten und dokumentiert deren Besitz (Häuser, Weingärten, Äcker, Wiesen, Obstgärten und Fischwässer). Mais, Adolf: Das Hausbuch von Neumühl 1558–1610, das älteste Grundbuch der huterischen Brüder. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 78/79 (1963) 66–88.

24 Beste Darstellung der Hutterer unter sozialgeschichtlichem Aspekt: Clasen: Anabaptism, 210–297, hier v. a. 257–295; für die Jahrzehnte zwischen 1578 und 1619 jetzt v. a. von Schlachta: Untertanen.

25 von Schlachta: Untertanen, 32.

26 Pánek, Jaroslav: The Question of Tolerance in Bohemia and Moravia in the Age of the Reformation. In: Grell, Ole Peter/Scribner, Bob (Hg.): Tolerance and Intolerance in the European Reformation. Cambridge 1996, 231–248, hier 245 f.; zur Besteuerung der mährischen Hutterer siehe auch Plümper: Gütergemeinschaft, 116 f. und 208.

27 von Schlachta: Untertanen, 289–291.

28 von Schlachta: Untertanen, 7. Näheres zum Verhältnis zwischen dem mährischen Adel und den Hutterern ebd., 46–63, 87–96, 318–333 und passim.

29 Zeman, Jarold Knox: The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526–1628. A Study of Origins and Contacts. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theolog. Fakultät der Universität Zürich. Den Haag 1968, 266.

30 Hrubý: Wiedertäufer, 108 f.

31 Hrubý: Wiedertäufer, 63–70; Plümper: Gütergemeinschaft, 207; von Schlachta: Untertanen, 23 f.

32 Edelmayer, Friedrich: Ehre, Geld, Karriere. Adam von Dietrichstein im Dienst Kaiser Maximilians II. In: ders./Kohler, Alfred (Hg.): Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert. Wien 1992 (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 19), 109–142, hier 130–135.

33 Hrubý: Wiedertäufer, 33–35.

34 Hrubý: Wiedertäufer, 69.

35 Wolkan, Rudolf (Hg.): Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder. Standoff-Co-

- lony 1923, Reprint Cayley, Alberta, 1982, 538–544; Zieglschmid, A. J. F. (Hg.): Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit. Ithaca – New York 1943, 707–720; Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 373–380; Hrubý: Wiedertäufer, 80.
- 36** Hrubý: Wiedertäufer, 82 f.
- 37** Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 556 f.; Zieglschmid (Hg.): Chronik, 734 f.
- 38** Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 562 f.
- 39** Hrubý: Wiedertäufer, 83–92.
- 40** Harrison, Wes: Andreas Ehrenpreis and the Hutterian Brethren of the Seventeenth Century: The Period of Reformulation and Crystallization of Thought and Practice. In: *The Mennonite Quarterly Review* 66 (1992) 342–364, hier 349; ders.: *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*. Kitchener, Ontario, 1997 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 36), 29. Vgl. auch Wedel, K. A.: History as Truth: The Hutterian (Habánský) Experience in Moravia during the Thirty Years' War. In: *Studia Comeniana et Historica*, Heft 43 (1991) 41–60.
- 41** Harrison: Ehrenpreis (1997), 29 Anm. 64; Loserth, J(ohann): Zum Abzug der Wiedertäufer aus Mähren. Aus dem schriftlichen Nachlaß des Hofrates Dr. Josef von Beck. In: *Zeitschrift des deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens* 21 (1917) 411–415.
- 42** Zieglschmid (Hg.): Chronik, 750 f.
- 43** Zieglschmid (Hg.): Chronik, 751.
- 44** Hrubý: Wiedertäufer, 96 f.
- 45** Siehe am Beispiel des Haushabens in Soblahov im Herrschaftsbereich der Illésházy: Horváth: Erzeugung, 140–145.
- 46** Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 596, 598 und 601 f.; Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 435 f.; Hrubý: Wiedertäufer, 95–104.
- 47** Zieglschmid (Hg.): Chronik, 758 f. und 795; Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 571 f. und 597 f.
- 48** Hrubý: Wiedertäufer, 153.
- 49** Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 480; Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 642.
- 50** Hrubý: Wiedertäufer, 105 und 154–157.
- 51** 19 der 1619 noch bestehenden 43 mährischen Haushaben waren seither also aufgegeben worden. Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 570 f.; Zieglschmid (Hg.): Chronik, 755 f.; Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 407 f.
- 52** Horváth: Erzeugung, 137 (Karte) und 141 f.; Kuhn: Geschichte, 330–332.
- 53** Komitat Vas, Bezirk Szenttgothárd; 1950 mit Bajánsenye vereinigt. (Diese Informationen verdanke ich Dr. István Fazekas.)
- 54** Prickler, Harald: Brüderische Handwerker und Bruderhöfe. Zur Geschichte der Wiedertäufer im Burgenland. In: *Burgenländische Forschungen*, Sonderbd. 7. Eisenstadt 1984, 297–312.

55 Depner, Maja: Das Fürstentum Siebenbürgen im Dreißigjährigen Krieg, dargestellt im Rahmen der deutschen und der europäischen Geschichte. Phil. Diss. Univ. Hamburg. Stuttgart 1938, 36; Makkai, László: Die Geschichte des in drei Teile gespaltenen Ungarns von Mohács bis 1711. In: Die Geschichte Ungarns. Redigiert von Ervin Pamlényi. Budapest 1971, 129–206, hier 173; Glettler, Monika: Überlegungen zur historiographischen Neubewertung Bethlen Gábors. In: Ungarn-Jahrbuch 9 (1978) 237–255, hier 249f.; Péter, Katalin: Die Blütezeit des Fürstentums (1606–1660). In: Köpeczi, Béla (Hg.): Kurze Geschichte Siebenbürgens. Budapest 1990, 302–358, hier 318.

56 Kuhn: Geschichte, 331; Klusch, Horst: Die Habaner in Siebenbürgen. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 11/2 (1968) 21–39, hier 21–25; ders.: Forschungsergebnisse zu dem Thema »Die Habaner in Siebenbürgen«. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 14/2 (1971) 101–107; ders.: Neue Forschungsergebnisse zu dem Thema Habaner in Siebenbürgen. In: Die Hutterischen Täufer (wie Anm. 18), 130–139; Bunta, Magdalena: Die Habaner in Siebenbürgen. In: ebd., 123–129; Buchinger, Erich: Die Geschichte der Kärntner Hutterischen Brüder in Siebenbürgen und in der Walachei (1755–1770), in Rußland und Amerika. Ein Beitrag zum Schicksal von Kärntner Transmigranten und zur Geschichte der heutigen Hutterischen Bruderhöfe in den USA und Kanada. In: Carinthia I 172 (1982) 145–303, hier 152–156; Wolkan (Hg.): Geschicht-Buch, 572, 575, 576, 590–592, 623–628, 632–646, 672 u. ö.; Beck (Hg.): Geschichts-Bücher, 393 und passim; Friedmann, Robert: A Newly Discovered Source on the Transmigration of the Hutterites to Transylvania, 1621–1623. In: The Mennonite Quarterly Review 35 (1961) 309–314. Zu den siebenbürgischen Haushaben im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts siehe auch Harrison: Ehrenpreis (1997), 107–112 und 238 f.

57 Die 1536 und 1537 gegründeten Haushaben in Drasenhofen und Steinabrunn wurden bereits 1539 wieder aufgelöst. Kuhn: Geschichte, 312. Im Dezember 1539 wurden sämtliche anwesenden Männer des unter dem Schutz von Hans von Fünfkirchen stehenden Bruderhofs in Steinabrunn im Auftrag König Ferdinands verhaftet. Nachdem sich die 136 Männer standhaft den Bekehrungsversuchen widersetzt hatten, mußten knapp 90 von ihnen zu Fuß quer durch die österreichischen Länder über den Semmering bis nach Triest zu den österreichischen Galeeren marschieren. Kurz vor ihrer Einschiffung gelang ihnen die Massenflucht, und sie schlugen sich zu ihren Brüdern nach Mähren durch, wohin ihre Frauen und Kinder sowie die Alten und Schwachen bereits früher zurückgekehrt waren. Nur zwölf Brüder konnten von den Häschern eingefangen werden und mußten tatsächlich auf den Galeeren Dienst tun. Mais, Adolf: Der Überfall von Steinabrunn im Jahre 1539 (Beitrag zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihrer Quellen). In: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich NF 36/1 (1964) 295–310.

- 58** Mecenseffy, Grete (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer. Österreich. Teil 1. Heidelberg 1964 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 31, zugleich Quellen zur Geschichte der Täufer 11), 377–379, Nr. 296–299.
- 59** Winkelbauer: Fürst und Fürstendiener, 150 f.
- 60** Die Quellen dafür – u. a. Briefe von und an Andreas Ehrenpreis, den Vorsteher der Hutterer in Ungarn – sind nicht publiziert. Siehe u. a. Hausarchiv des Regierenden Fürsten von Liechtenstein (Vaduz), Hs. 278 und 279.
- 61** Prickler: Handwerker, 312.
- 62** Hrubý: Wiedertäufer, 110–120. »Habaner«, wohl eine Verballhornung von »Haushabener«, ist die erst im 18. Jahrhundert aufgekommene slowakische Bezeichnung für die katholisch gewordenen und slowakisch sprechenden Nachkommen der Hutterischen Brüder in der westlichen Slowakei. Klusch: Habaner, 21.
- 63** Das älteste erhaltene datierte Stück stammt aus dem Jahr 1593. Kybalová, Jana/Novotná, Jarmila: Habánská fajáns [Habanerkeramik], 1590–1730. Ausstellungskatalog. Praha–Brno 1981 (zu dem 1593 datierten Krug: 13, 24, 28 und 94 [Abb.]); Die Hutterischen Täufer (wie Anm. 18).
- 64** Horváth: Erzeugung, 148–154 und 163.
- 65** Dazu ausführlich Harrison: Ehrenpreis (1992); ders.: Ehrenpreis (1997).
- 66** Prickler: Handwerker, 309 f.
- 67** Kuhn: Geschichte, 332; Müller, Lydia: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Inaugural-Dissertation. Leipzig 1927, 108 f.; Klusch: Habaner, 25 f.; Buchinger: Geschichte, 154 f.
- 68** Kuhn: Geschichte, 333.
- 69** Hrubý: Wiedertäufer, 116–118; Mecenseffy: Ursprünge, 61; Klusch: Habaner, 26–29; Buchinger: Geschichte, 156–299; Längin, Bernd G.: Die Hutterer. Hamburg–Zürich 1986; Mumelter, Gerhard: Die Hutterer. Innsbruck 1986; Peters, Victor: Die Hutterischen Brüder 1528–1992. Die geschichtliche und soziale Entwicklung einer erfolgreichen Gütergemeinschaft. Marburg 1992 (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 58); zur Sprache der amerikanischen Hutterer siehe das Wörterbuch von Scheer, Herfried: Die deutsche Mundart der Hutterischen Brüder in Nordamerika. Wien 1987 (Beiträge zur Sprachinselforschung 5).
- 70** »Über 200 Manuskripte allein aus der Zeit zwischen 1529 und 1667 lagern verstreut in Bibliotheken in Deutschland, in der Schweiz, in Österreich, in Holland, der Tschechoslowakei, in Ungarn, Rumänien, den USA und Kanada. Ein noch nicht genau erfaßter Altbestand befindet sich bis heute im Huterischen Gemeindebesitz.« Kugler, Hartmut: Das »Dicke Buch« der Gemeinde Gottes. Zur literarischen Selbstdarstellung der Huterischen Täufergemeinschaft. In: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Refor-

mationszeit. Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 5), 152–172, hier 153.

71 Beck (Hg.): *Geschichts-Bücher*; Wolkan (Hg.): *Geschicht-Buch*; Zieglschmid (Hg.): *Chronik*; ders. (Hg.): *Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*. Philadelphia, Penn., 1947; Friedmann, Robert: *Die Schriften der Hutterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667*. Wien 1965 (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 86); Kugler: *Das ‚Dicke Buch‘*; Szövérfy, Josef: *Die hutterischen Brüder und die Vergangenheit. Vorbemerkungen zur sog. ‚ältesten‘ hutterischen Chronik*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 82 (1963) 338–362; Raurert, Matthias H.: *Die »Brüder-Schreiber« in Mähren. Zur kollektiven Historiographie der hutterischen Täufer*. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 56 (1999) 103–138; von Schlachta: *Untertanen*, Kapitel III.5.4 und passim. Zur »Goldenen Zeit« der Hutterer in Mähren 1565 bis 1578 bzw. 1592 siehe Gross, Leonard: *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578*. Scottdale, Pennsylvania, 1980 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 23); zu den Jahren von 1578 bis 1619 jetzt von Schlachta: *Untertanen*.

72 von Schlachta: *Untertanen*, 174.

73 von Schlachta: *Untertanen*, 178.

74 Zieglschmid (Hg.): *Chronik*, 435 f.; Wolkan (Hg.): *Geschicht-Buch* 334 f.

75 Vgl. Loserth, J(ohann): *Die Reformationsordnungen der Städte und Märkte Innerösterreichs aus den Jahren 1587–1628*. In: *Archiv für österreichische Geschichte* 96 (1907) 99–190. Eine gute Zusammenfassung des Verlaufs der Gegenreformation in Innerösterreich bietet Mecenseffy: *Geschichte*, 71–82; jetzt v. a. Pörtner, Regina: *The Counter-Reformation in Central Europe. Styria 1580–1630*. Oxford 2001.

76 Leeb, Rudolf: *Die protestantischen Kirchenbauten des 16. Jahrhunderts in Österreich und ihre Bedeutung für die Sicht der Anfänge des evangelischen Kirchenbaues*. In: Raschzok, Klaus/Sörries, Reiner (Hg.): *Geschichte des protestantischen Kirchenbaues. Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag*. Erlangen 1994, 145–152; Kramer, Diether: *Die evangelische Kirche von Neuhaus-Trautenfels. Zur Geschichte eines im Zuge der Gegenreformation 1599 zerstörten Gotteshauses*. In: Pickl, Othmar (Hg.): *800 Jahre Steiermark und Österreich 1192–1992. Der Beitrag der Steiermark zu Österreichs Größe*. Graz 1992 (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 35), 243–246.

77 Mecenseffy: *Geschichte*, 81; Schnabel, Werner Wilhelm: *Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten. Zur Emigration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert*. München 1992 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 101), 71; Prickler, Harald: *Das Burgenland während der Periode der Türkenkriege*.

In: Burgenländische Heimatblätter 48 (1986) 1–23, hier 20 f. (zur Einwanderung von protestantischen Exulanten aus der Steiermark und Kärnten in die westungarische Herrschaft Bernstein).

78 Pörtner, Regina: Gegenreformation und ständischer Legalismus in Innerösterreich, 1564–1628. In: Zeitschrift für historische Forschung 27 (2000) 499–542, hier 527.

79 Amon, Karl: Innerösterreich. In: Schindling, Anton/Ziegler, Walter (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 1. Münster 1989 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49), 102–116, hier 113 f.; Schuster, Leopold: Fürstbischof Martin Brenner. Ein Charakterbild aus der steirischen Reformations-Geschichte. Graz–Leipzig 1898; Höfer, Rudolf K.: Bischof Martin Brenner als Gegenreformer und katholischer Reform. In: Dolinar, France M./Liebmann, Maximilian/Rumpler, Helmut/Tavano, Luigi (Hg.): Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628. Klagenfurt–Ljubljana–Graz–Wien–Köln 1994, 21–40; Gatz, Erwin (Hg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon. Berlin 1996, 81–83; Leeb: Reformation, 219–224; zur ferdinandeischen Gegenreformation in der Steiermark jetzt ausführlich Pörtner: Counter-Reformation, 108–180.

80 Mecenseffy: Geschichte, 171; Dedic, Paul: Der Protestantismus in Steiermark im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. Leipzig 1930 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 149), 160; Brunner, Walter: Kryptoprotentantismus in der Steiermark und in Kärnten im Zeitalter der Gegenreformation. In: Dolinar u. a. (Hg.): Katholische Reform und Gegenreformation, 249–263, hier 254 f.; Heilingsetzer, Austrian Nobility 251. Zur Emigration aus Kärnten grundlegend: Dedic, Paul: Kärntner Exulanten des 17. Jahrhunderts. 8 Teile. In: Carinthia I 136–138 (1948) 108–135, 139 (1949) 388–417, 140 (1950) 768–803, 142 (1952) 350–380, 145 (1955) 577–589, 147 (1957) 628–634, 150 (1960) 277–320 und 154 (1964) 257–307; zu steirischen Exulanten in Westungarn: Brunner, Walter: Westungarn als Zuflucht steirischer Glaubensflüchtlinge. In: Reingrabner, Gustav/Schlag, Gerald (Red.): Reformation und Gegenreformation im Pannonischen Raum. Eisenstadt 1999 (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland 102), 107–129.

81 Siehe u. a. Brunner: Westungarn, 115 f. und 119.

82 Vgl. exemplarisch Posch, Visitationsbericht 203 f.

83 Reingrabner, Gustav: Faktoren der Konfessionsbildung in den innerösterreichischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. In: Dolinar u. a. (Hg.): Katholische Reform, 233–248; Leeb, Rudolf: Die Zeit des »Geheimprotestantismus«. In: Carinthia I 190 (2000) 249–264; Dedic, Paul: Der Geheimprotestantismus in Kärnten während der Regierung Karls VI. (1711–1740). Klagenfurt 1940 (Archiv für vaterländische

Geschichte und Topographie 26); ders.: Der Kärntner Protestantismus von der Adels-
emigration bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts. In: Jahrbuch der Gesellschaft
für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich 59 (1938) 63–165;
Brunner, Walter: Glaubenstreu im Untergrund. Die Bewahrer evangelischen Glau-
bens in der Steiermark 1600 bis 1781. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für
Steiermark 85 (1994) 7–24; ders.: Kryptoprotestantismus. Siehe jetzt auch Steiner,
Stephan: Transmigration. Die Herrschaft Paternion und die Verfolgungsmaßnahmen
während der Regierungsjahre Karls VI. Geisteswiss. Diss. Wien 2003.

84 Brunner: Glaubenstreu, 9; ders.: Kryptoprotestantismus, 256.

85 Buchinger, Erich: Die »Landler« in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung
und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert. München 1980 (Buch-
reihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31); zu den Kärntner Transmi-
granten der 1730er Jahre jetzt v. a. Steiner: Transmigration (334–336; Korrektur der
von Buchinger zu hoch angesetzten Todesrate); vgl. außerdem Pörtner: Counter-Re-
formation, 254 und 258 f.; Brunner: Kryptoprotestantismus, 253. Zu Reformation,
Gegenreformation und Geheimprotestantismus bei den Slowenen im unteren Gailtal
in Kärnten siehe Sakrausky, Oskar: Agoritschach. Geschichte einer protestantischen
Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten. Klagenfurt 1960 (Kärntner Museum-
schriften 21).

86 Ducreux, Marie-Élizabeth: Die habsburgischen Länder. In: Venard, Marc (Hg.):
Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Deutsche Ausg. bearb.
und hrsg. von Heribert Smolinsky (u. a.). Bd. 9: Das Zeitalter der Vernunft
(1620/30–1750). Freiburg–Basel–Wien 1998, 9–39, hier 20; dies.: Hussiten und
Böhmische Brüder. In: ebenda, 475–490, hier 475.

87 Machilek, Franz: Böhmen. In: Schindling/Ziegler (Hg.): Territorien des Reichs.
Bd. 1, 134–152, hier 148–150; Eberhard, Winfried: Entwicklungsphasen und Pro-
bleme der Gegenreformation und katholischen Erneuerung in Böhmen. In: Römische
Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 84 (1989)
235–257, hier 243–245; ders.: Reformation and Counterreformation in East Central
Europe. In: Brady, Jr./Oberman/Tracy (Hg.): Handbook. Bd. 2. Leiden – New York
– Köln 1995, 551–584, hier 562.

88 Odložilík, Otakar: Česká emigrace [Die böhmische Emigration]. In: Prokeš, Ja-
roslav (Hg.): Doba bělohorská a Albrecht z Valdštejna. Sborník osmi statí. Praha
1934, 85–117; ders.: Pobělohorská emigrace [Die Emigration nach der Schlacht am
Weißen Berg]. In: Mathesius, Vilém (Red.): Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od
slovanských věrozvěstů k národnímu obrození. Praha 1939, 170–176; Loesche, Ge-
org: Die böhmischen Exulanten in Sachsen. Wien–Leipzig 1923; Winter, Eduard:
Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahr-
hundert. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Tradition. Berlin 1955.

89 Hanzal, Josef: Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam [Die Re-katholisierung in Böhmen – ihr historischer Sinn und ihre Bedeutung]. In: Sborník historický 37 (1990) 37–91, hier 70.

90 Bobková, Lenka: Böhmisches Exulanten in Sachsen während des Dreißigjährigen Krieges. Am Beispiel der Stadt Pirna. In: Frühneuzeit-Info 10 (1999) 21–29, hier 23 und 28. Bis Januar 1631 sank die Zahl der Exulantenhaushalte in Pirna auf 526 (mit 1926 Personen) und bis Oktober 1636 auf 464 (mit 1610 Personen). 1639 wurden die Exulanten der Kollaboration mit den schwedischen Belagerern beschuldigt. Als sich die schwedische Armee, in der als Oberstleutnant der böhmische Adelige Wilhelm Kinsky diente, nach der Eroberung und Plünderung Pirnas, bei der 38 böhmische Exulanten getötet wurden, nach Böhmen wandte, schlossen sich ihr etwa 1000 Exulanten an. Ebd., 24 f. und 28 f. Siehe auch Bobková, Lenka: Pobělohorský exil v Sasku a možnosti jeho dalšího výzkumu [Das Exil in Sachsen nach der Schlacht am Weißen Berg und Möglichkeiten seiner weiteren Erforschung]. In: Hrubá, Michaela (Hg.): Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku. Ústí nad Labem 2001, 72–106; dies. (Hg.): Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621–1639 [Exulanten aus Prag und Nordwestböhmen in Pirna in den Jahren 1621–1639]. Praha 1999 (Documenta Pragensia Monographia 8) (Edition der Pirnaer Exulantenverzeichnisse von 1629, 1631 und 1636). Mit aus der Migrationsforschung stammenden Fragestellungen wird die Auswanderung aus Nordböhmen in die angrenzenden Gebiete Kursachsens und der Oberlausitz in der Dissertation von Wulf Wäntig untersucht werden. Siehe vorläufig ders.: »Exulanten« aus dem böhmischen Niederland in den angrenzenden Gebieten Kursachsens und der Oberlausitz. In: Hrubá (Hg.): Víra nebo vlast?, 107–116. Zu den böhmischen Exulanten in Sachsen und der Oberlausitz siehe auch die demnächst zu erwartende Münchener Dissertation von Alexander Schunka; vgl. vorläufig ders.: Exulanten, Konvertiten, Arme und Fremde: Zuwanderer aus der Habsburgermonarchie in Kursachsen im 17. Jahrhundert. In: Frühneuzeit-Info (im Druck).

91 Macůrek, Josef: České země a Slovensko (1620–1750). Studie z dějin politických, hospodářských a interetnických vztahů [Die böhmischen Länder und die Slowakei (1620–1750). Eine Studie zur Geschichte der politischen, wirtschaftlichen und interethnischen Beziehungen]. Brno 1969 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis Facultas philosophica 147), 39–54; am Beispiel der böhmischen und mährischen Emigration nach Trentschin (Trencsén, Trenčín) in Oberungarn: Horváth, Pavel: Česká pobělohorská emigrácia v Trenčíne [Die böhmische Emigration nach der Schlacht am Weißen Berg in Trentschin]. In: Hejl, František (Hg.): Otázky dějin střední a východní Evropy. Sborník Josefu Macůrkovi k sedmdesátým narozeninám. Brno 1971 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis Facultas philosophica 176), 145–159; am Beispiel von Eperjes (Preschau, Prešov): Kónya, Peter: Českí exulanti

v Prešove v prvej polovici 17. storočia [Die böhmischen Exulanten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Prešov]. In: Hrubá (Hg.): *Víra nebo vlast?*, 117–133.

92 Fata, Márta: Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700. Münster 2000 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 60), 199.

93 Siehe beispielsweise Ziegler, Walter: Nieder- und Oberösterreich. In: Schindling/Ziegler (Hg.): *Die Territorien des Reichs*. Bd. 1, 118–133, hier 130–132.

94 Vgl. u. a. Reingrabner, Gustav: Die Gegenreformation im Waldviertel. In: Kuhr/Bauer (Bearb.), *Verzeichnis der Neubekehrten 1–63*; ders.: Gegenreformation in Niederösterreich – das Protokoll der Reformationskommission für das Viertel ober dem Wienerwald von 1657–1660. In: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 113 (1997) 9–115; ders.: Beobachtungen zur Gegenreformation im Viertel ober dem Wienerwald. In: *Hippolytus NF* 22 (1997) 4–20; Piringer, Kurt: *Ferdinands III. katholische Restauration*. Phil. Diss., Wien 1950.

95 Reingrabner: *Beobachtungen*, 19.

96 Schnabel: *Exulanten*, 85–89 und passim; am Beispiel von Wels: Gurtner, Josefine: *Reformation und Gegenreformation in der landesfürstlichen Stadt Wels*. Phil. Diss., Wien 1973, 219–224.

97 Vgl. z. B. Krauß, Eberhard: *Exulanten aus dem westlichen Waldviertel in Franken (ca. 1627–1670). Eine familien- und kirchengeschichtliche Untersuchung*. Nürnberg 1997 (Quellen und Forschungen zur fränkischen Familiengeschichte 5), 20.

98 »Man kann den Zustrom österreichischer Glaubensflüchtlinge nach Franken [...] auch ganz unideologisch als demographische Ausgleichsbewegung ansehen zwischen Schongebieten (habsburgische Erbländer) und angrenzenden Hauptschadensgebieten (ganz Süddeutschland) dieses großen Krieges.« Heller, Hartmut/Schnabel, Werner Wilhelm: *Niederösterreicher in Franken*. In: Reingrabner, Gustav (Hg.): *Evangelisch! Gestern und Heute einer Kirche*. Katalog der Ausstellung auf der Schallaburg. St. Pölten 2002 (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums NF 437), 143–159, hier 144 f.

99 Zusammenfassend Krauß, Eberhard: *Die Emigration nach Franken*. In: Reingrabner (Hg.): *Evangelisch*, 133–141; Heller/Schnabel: *Niederösterreicher*; umfang- und materialreiche Detailstudien sind in erster Linie fränkischen Familienforschern zu verdanken, insbesondere: Lehnert, Walter: *Die oberösterreichischen Exulanten im ehemaligen Brandenburg-Ansbachischen Oberamt Stauff-Landek. Versuch einer volkskundlich-historischen Eingliederungsforschung*. In: *Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken* 14 (1962) 1–132; Barth, Georg: *Verzeichnis der oberösterreichischen Exulanten im ev.-luth. Dekanat Thalmässing im 17. Jahrhundert*. In: ebd., 133–210; Krauß, E.: *Exulanten*; Krauß, Friedrich: *Exulan-*

ten im Evang.-Luth. Dekanat Feuchtwangen. Eine familiengeschichtliche Untersuchung. Nürnberg 1999 (Quellen und Forschungen zur fränkischen Familiengeschichte 6); Barthel, Konrad: Exulanten und Zuwanderer im Evang.-luth. Dekanat Altdorf bei Nürnberg von 1626 bis 1699. Nürnberg 2000 (Quellen und Forschungen zur fränkischen Familiengeschichte 7); Enzner, Manfred: Exulanten aus dem südlichen Waldviertel (ca. 1627–1670). Nürnberg 2001 (Quellen und Forschungen zur fränkischen Familiengeschichte 8); zu den bürgerlichen und adeligen österreichischen Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten (v. a. Nürnberg, Regensburg und Ulm) siehe Schnabel: Exulanten.

100 Krauß, E.: Emigration, 139.

101 Heller/Schnabel: Niederösterreicher, 148.

102 Heller/Schnabel: Niederösterreicher, 157.

103 Krauß, E.: Emigration, 141.

CHRISTOPH WIEBE

»... daß und warum sie im Aussterben begriffen seien«

| 21 Reflexionen zu Gegenwart und Zukunft der deutschen Mennoniten

VORBEMERKUNG Als Schriftleiter der Mennonitischen Geschichtsblätter beschäftige ich mich immer wieder mit historischen Aspekten, als Pfarrer täglich mit der Gegenwart unserer Gemeinden. Die folgenden Überlegungen verbinden beides. Sie sind fragmentarisch, treten also ohne den Anspruch auf, umfassend zu sein und alles stringent zu thematisieren, was in diesem Zusammenhang zu bedenken ist. Im Blick habe ich dabei nur die Gemeinden der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG). In ihr sind knapp 6000 Mennoniten miteinander verbunden. Zahlenmäßig bedeutender sind längst die aus Rußlandrückwanderern entstandenen Gemeinden, zu denen allerdings kaum Kontakt besteht. Überlegungen, die sie einbeziehen, müßten weiter ausholen. »Mennoniten« in meinen Überlegungen sind also eigentlich »AMG-Mennoniten«. Vielleicht wäre schon die Tatsache, daß darauf eigens hingewiesen werden muß, eine Betrachtung wert.

»DIE GROSSE REGELMÄSSIGKEIT IM SCHWÄCHERWERDEN« Der 24. Juni 1862 war ein denkwürdiger Tag. Die Diskussion um die Aufhebung der Wehrfreiheit in Preußen bewegte die Mennoniten, und am Anfang des Jahres hatten westpreußische Mennoniten in Kalthof eine völlig überzogene Petition beschlossen, in der sie für den Fall der Aufhebung der Wehrfreiheit die Auswanderung aller Mennoniten ankündigten. Nur die Danziger Gemeinde hatte nicht unterschrieben und statt dessen eine Denkschrift befürwortet, in der für die mennonitischen Grundsätze um Verständnis geworben werden sollte. Der Privatdozent Dr. Wilhelm Mannhardt von der Universität Berlin, Sohn des Danziger Predigers Jakob Mannhardt, hatte die Aufgabe übernommen. Er arbeitete in kurzer Zeit die Geschichte der Wehrfreiheit der preußischen Mennoniten auf und trug umfangreiches historisches und auch statistisches Material zusammen, mit dem er unter anderem den Nachweis erbringen wollte, »daß und warum sie im Aussterben begriffen seien« und daß darum von der Befreiung der Mennoniten vom Wehrdienst keine Gefahr für die Wehrkraft des Staates ausgehe. Nun saß eine Kommission in

Danzig versammelt und ließ sich das Manuskript vorlesen. Es wurde genehmigt, doch wurde unglücklicherweise beschlossen, es wenige Tage später auf einer Versammlung in Nogathau noch einmal vorzulegen. Dort aber wurde verfügt, drei von fünf Kapiteln zu streichen. Das so verstümmelte, um seinen statistischen und argumentativen Hauptteil gekürzte Werk erschien dann 1863 als rein geschichtliche Darstellung: *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*. Es gilt als Standardwerk und wird noch immer zitiert. Die ursprüngliche Intention ist aber für den Leser nur noch in vereinzelten Bemerkungen zu erkennen, beispielsweise in der einzigen Statistik, die dann doch den Weg ins Buch gefunden hat. Sie verzeichnet von 1816 bis 1858 einen Rückgang von 13 175 auf 12 515 Mennoniten in der Provinz Preußen, relativ zur Gesamtbevölkerung eine Abnahme von 1,27 auf 0,7 Promille. »Betrachtet man die Gründe dieser Abnahme genauer (nämlich Auswanderung, Mischheirathen, vollständiges Fehlen eines Zuwachses aus anderen Confessionen) so kann man aus der bisherigen Richtung des Stromes der Mennonitenbevölkerung in dem Zeitraum von 42 Jahren gewiß Resultate über dessen ferneres Verhalten ziehen. Die große Regelmäßigkeit in dem Schwächerwerden dieses Stromes spricht für die Dauer dieses Zustandes auch in der Zukunft.« Verblüffend, wie hier rein sprachlich der Duktus der Sicherheit und der tröstenden Gewißheit vorherrscht (»große Regelmäßigkeit«, »Dauer des Zustandes auch in der Zukunft«), wo es doch inhaltlich um nichts Geringeres geht als das allmähliche Schwächerwerden der Mennoniten. Aber Mannhardt kommt es eben auf die Folgerung an, wie der abschließende Satz zeigt: »Es ist mithin keine Gefahr, daß durch Wachstum der mennonitischen Bevölkerung die Wehrkraft des Landes künftig geschwächt werde.«

EXTERNE UND INTERNE FAKTOREN Man könnte mit Recht feststellen, daß die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts den Mennoniten ganz besonders zugesetzt hat. Die vergleichsweise riesigen mennonitischen Kolonien im Süden Rußlands, mit denen ein reger geistiger Austausch begonnen hatte und wo vor dem Ersten Weltkrieg schätzungsweise 120 000 deutschsprachige Mennoniten lebten – zerstört als Folge des Ersten Weltkriegs und der russischen Revolution. Auch die Gebietsabtretungen des Deutschen Reiches trafen die deutschen Mennoniten besonders hart, sie zerschnitten im Westen die engen Bande der elsässischen und lothringischen Gemeinden mit ihren benachbarten und oft auch verwandten Mennoniten in Baden und in der Pfalz. Im Osten wurden west- und ostpreußische Gemeinden voneinander beziehungsweise vom Reich getrennt, und einige Gemeinden, die weder zum Freistaat Danzig noch zu Ostpreußen gehörten, fanden sich auf einmal in Po-

len wieder – Fremde im eigenen Land, das ihnen Heimat war. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen löschten das mennonitische Leben im Osten Europas, die deutschen Ostgebiete eingeschlossen, vollends aus. In der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft waren die meisten Mennoniten Weltkriegsflüchtlinge. Und die Schwierigkeiten, mit denen sich auch andere Kirchen seither konfrontiert sahen, trafen Mennoniten vor diesem Hintergrund möglicherweise besonders: der allgemeingesellschaftliche Wandel, der zu einer sich beschleunigenden Abnahme religiöser Traditionen führte, der Geburtenrückgang mit dem dadurch ausgelösten demographischen Problem der Überalterung, usw. So richtig das alles ist – es wäre verkehrt, die Gründe für den zahlenmäßigen Niedergang der Mennoniten nur in solchen externen Faktoren zu suchen. Es ist statt dessen auch nach internen Faktoren zu fragen. Mannhardts Statistik, verbunden mit anderen Beobachtungen, weisen in diese Richtung. Es scheint, daß es nicht unerhebliche interne Faktoren gibt, welche die Mennoniten schon vor dem für sie katastrophal verlaufenen 20. Jahrhundert daran hinderten, mehr zu werden. Faktoren, die mit den Besonderheiten der Mennoniten zusammenhängen und gewissermaßen die Schattenseiten der konfessionellen Identität ausmachen, auf die Mennoniten so stolz sind. Diese quasi eingebauten Wachstumshemmnisse sollten offen und selbstkritisch diskutiert werden.

UNGELÖSTES PROBLEM Nicht aus direkter Not, aber doch aus der Notwendigkeit heraus, gewisse Aufgaben gemeinsam angehen zu müssen, ist die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden entstanden. Es war Heino Fast, der 1961 die Geschichte der Vereinigung in einer kleinen Broschüre sehr kompetent zusammenfaßte und darstellte. Demnach war bei der Gründung 1886 eines der treibenden Anliegen, zu einer eigenständigen mennonitischen Predigerausbildung zu kommen. Daraus ist nichts geworden. Noch heute gibt es keine gemeinsame Vor- und Ausbildung für diejenigen, die in den mennonitischen Gemeinden als Hauptamtliche tätig sind. Das ist der Kommunikation und dem gemeinsamen Verständnis des mennonitischen Glaubens nicht förderlich. Es macht zudem für Hauptamtliche den Wechsel zu einer anderen Gemeinde fast unmöglich. Es sind darum viel Zugänge aus anderen Konfessionen zu verzeichnen, so wie es andererseits die Abwanderung eigener geeigneter Personen in andere Kirchen gibt. So etwas wie vorausschauende, verantwortliche Personalpolitik kann gar nicht betrieben werden. Das war vor 100 Jahren noch etwas anders. Damals nahmen Vertreter der Vereinigung mennonitischen Theologiestudenten nach ihrem Theologiestudium ein zweites, ein »mennonitisches« Examen ab, das für den Dienst in den Gemeinden qualifizierte. Heute ist es weitgehend dem Zufall überlas-

sen, ob eine Gemeinde einen geeigneten Kandidaten oder eine Kandidatin überhaupt findet, so wie es umgekehrt Zufall ist, daß gerade dann eine geeignete Stelle frei wird, wenn jemand sein Studium beendet hat und danach sucht. Das ist für beide Seiten kein guter Zustand. Die hohe Zahl Theologiestudierender in den 1980er und 90er Jahren hat auch bei Mennoniten dafür gesorgt, daß eine Reihe jüngerer Personen in den hauptamtlichen Dienst übernommen wurde. Aber es ist abzusehen, daß in wenigen Jahren ein Mangel an geeigneten Personen auftreten wird. Der Bedarf der Gemeinden, neben dem übernommenen Laienpredigertum theologisch qualifizierte Personen anzustellen, nimmt weiter zu. Gleichzeitig werden die Gemeinden kleiner und auch die finanziellen Möglichkeiten gehen zurück. Zwar haben mennonitische Gemeinden jahrhundertlang ohne theologisch qualifizierte Hauptamtliche existiert, und der biblisch begründete Glaube ist für seine Weitergabe letztlich darauf auch nicht angewiesen. Praktisch aber spüren Gemeinden doch genau, wie dringend sie theologisch qualifizierte Personen brauchen. Sie benötigen sie für sich selbst, aber beispielsweise auch, um mit anderen Konfessionen überhaupt in einen Dialog treten und wahrgenommen werden zu können. Theologisch qualifizierte Personen sind also einerseits für eine gute Entwicklung der Gemeinden in Zukunft nötig, andererseits sind sie, wie ein Blick in die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt, keine Gewähr dafür. – Das Problem, das einst zur »Vereinigung« führte, besteht immer noch.

KOMPETENT ABGEWICKELT In den letzten Jahren war der Mennonitische Heimeverein aus meiner Sicht eine der am kompetentesten und solidesten geführten mennonitischen Einrichtungen. Bei der Verantwortung für über 200 Beschäftigte in zwei Heimen und einem Etat von mehreren Millionen Euro ging das auch gar nicht anders. Nun hat ausgerechnet der Heimeverein sich sozusagen selbst abgewickelt. Die Heime sind auf Vordermann gebracht und an größere Träger abgegeben worden, da der immer stärker werdende Konkurrenzdruck auf dem Markt es langfristig nicht möglich erscheinen läßt, zwei Heime in so großer räumlicher Distanz (Enkenbach/Pfalz und Bad Oldesloe/Holstein) wirtschaftlich zu führen. Vermutlich eine vorausschauende, richtige Entscheidung. Sie kommt mir wie ein Menetekel vor.

MASSENEINTRITT Soweit ich sehe, fand die einzige nennenswerte Eintrittswelle, die es im letzten Jahrhundert unter Mennoniten in Deutschland gab, in den 1920er Jahren in Emden statt. Sie ist dem Charisma und der Ausstrahlung Abraham Fasts zu verdanken. Heinold Fast hat in einem Beitrag für das Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 1998 daran erinnert. Als Abraham Fast 1918 seine erste Predigt in Emden

hielt, waren 14 Gemeindemitglieder gekommen, zumeist ältere Personen. Eine Dame machte ihm das Kompliment, es kämen sonst nicht so viele. Die Gemeinde war auf rund 30 Mitglieder geschrumpft, das Ende war abzusehen. Schon im Jahr 1900 hatte man vorgesorgt und von der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden einen Geldbetrag erhalten und dafür im Gegenzug in die Gemeindeordnung den Passus aufgenommen, daß das Vermögen der Gemeinde bei einer Auflösung der Vereinigung zufällt. So sollte verhindert werden, daß die letzten Mitglieder der Gemeinde diese auflösen und das Vermögen in ihren privaten Besitz überführen. Daß Gemeinden so enden, hat es in der mennonitischen Geschichte mehrfach gegeben. Abraham Fast sah sich genötigt, etwas zu unternehmen, wenn er nicht dem allmählichen Aussterben der Gemeinde zusehen wollte. Zurück nach Rußland zu gehen, woher er gekommen war, war nach der Revolution nicht mehr ratsam. Fast begann, öffentliche Veranstaltungen zu besuchen, in denen politische und geistige Fragen der Zeit diskutiert wurden. Er mischte sich ein und ergriff das Wort. Die Suche nach Orientierung war nach dem Ende des Kaiserreichs groß. Es entstanden Kontakte zu der Freireligiösen Gemeinde, die eng mit der Sozialdemokratischen Partei der Stadt verbunden war. Bereits 1919 kamen die Freireligiösen auf die Mennoniten zu und baten, ihre Versammlungen in der Mennonitengemeinde abhalten zu dürfen. Auch wollten sie, daß Abraham Fast zu ihnen ebenfalls spricht. Der Kirchenrat stimmte zu. Nach einigen Jahren stellte sich die Frage nach einem Zusammenschluß. Schließlich löste sich die Freireligiöse Gemeinde auf und stellte es jedem frei, sich der Mennonitengemeinde anzuschließen. Am 2. Februar 1926 traten 151 Erwachsene der Gemeinde bei, womit sich die Zahl der Mitglieder versechsfachte. Sicher sind solche Ereignisse nicht jederzeit und in jeder Gemeinde möglich. Trotzdem bleibt es ein Beispiel für das, was möglich ist, wenn man sich rückhaltlos auf die Fragen der Zeit einläßt.

WORAN GEMEINDEN ZUGRUNDEGEHEN, läßt beispielsweise eine Notiz aus dem Christlichen Gemeindekalender für das Jahr 1909 ahnen, der damals von der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten herausgegeben wurde. Dort heißt es über die Gemeinde im niederrheinischen Goch, deren Zahl mit »30 Seelen« angegeben wird: »Die Einigungsversuche sind wieder einmal total gescheitert. Pastor Kraemer legte seine Tätigkeit nieder.«

WEITERWURSTELN Früher imponierte es mir, wieviel bei den Mennoniten läuft und was diese kleine Schar von knapp 6000 Mennoniten alles auf die Beine stellt. Heute erfüllt es mich eher mit Sorge. Denn es sagt mir: Es fehlt an Koordination und Abstimmung. Zu vieles läuft nebeneinander her, es fehlt die ordnende Hand. Die Mennoniten verzetteln sich und sind dabei, sich zu

Tode zu wursteln. Der kürzlich verstorbene Peter Foth sagte einmal: »Bei Mennoniten kann keiner verhindern, was sich einer in den Kopf gesetzt hat.« Das ist die andere Seite unseres Prinzips, daß es keine übergeordnete Institution gibt. Man gewinnt den Eindruck: Erst wenn die Not es gebietet, wenn die Kräfte erschöpft und Gemeinden oder Werke sehr klein geworden sind, sucht man die Zusammenarbeit. Dann ist es meist zu spät.

»DIE JUGEND IST DIE ZUKUNFT DER GEMEINDE.« Wie oft habe ich diesen Satz schon gehört, in verschiedenen Zusammenhängen! Am häufigsten wohl, wenn es darum ging, in Gremien Gelder für die Jugendarbeit bereitzustellen. Theologisch stimmt der Satz aber nicht. Und auch geschichtlich trifft er nicht zu. Mehr geworden sind die Mennoniten in früheren Generationen nur dort, wo sie in größerer Zahl zusammenlebten und wo sich so etwas wie ein mennonitisches Milieu ausbilden konnte, in dem gemeindliche Bindungen mit familiären Banden und großer sozialer Homogenität einhergingen. Das war bei deutschen Mennoniten eigentlich nur in den westpreußischen Landgemeinden der Fall. Es war kein Zufall, daß sie vor dem Zweiten Weltkrieg rund zwei Drittel der deutschen Mennoniten ausmachten. Überall sonst waren die Mitgliederzahlen seit vielen Generationen rückläufig – trotz zum Teil hoher Kinderzahl. »Die Jugend ist die Zukunft der Gemeinde.« Dieser Satz ist geeignet, die Jugendarbeit auf eine Weise zu belasten, die ihr nicht gut tut. Jugendarbeit hat in erster Linie um der Jugendlichen selbst willen stattzufinden, als die ihnen gemäße Form, ihnen das Evangelium von Jesus Christus nahezubringen und sie an die Gemeinde heranzuführen. Als Maßnahme zum Überleben der Gemeinden in der Zukunft ist sie allein nicht ausreichend. Seit Jahrzehnten findet sowohl im norddeutschen als auch im süddeutschen Bereich eine oft sehr gute und engagierte Jugendarbeit statt. Den Sinkflug der Mitgliederzahlen hat sie nicht abwenden können. Wohl ist wahr, daß ohne diese Jugendarbeit die Lage noch viel kritischer aussähe. Trotzdem: Wenn die jahrzehntelange Jugendarbeit der Mennoniten etwas beweist, gegen ihre Absicht, dann dies: Daß die Jugend nicht die Zukunft der Gemeinden ist. – Die Zukunft der Gemeinden wird auf vielen Feldern der Gemeindearbeit entweder gewonnen oder verspielt.

FÜR EINE NEUE GEMEINDETHEOLOGIE Es muß wohl 1990 gewesen sein. Ich saß als Teilnehmer eines festlichen Taufgottesdienstes in der Emdener Mennonitenkirche. Der theologischen Theorie nach, die in Büchern und Broschüren als mennonitische Gemeindeftheologie verbreitet wird, müßte es die Taufe eines Mitglieds der Emdener Gemeinde sein, denn es war ihre Kirche und ihr Pastor, der da agierte. Tatsächlich aber lagen die Dinge anders. Die junge Frau, die getauft wurde, lebte in Stuttgart (wo es eine Mennonitenge-

meinde gibt) und war in der Nähe von Frankfurt am Main aufgewachsen, wo sie mit der Familie auch die mennonitischen Gottesdienste besucht hatte, solange sie zu Hause lebte. Allerdings hatte man in der Familie auch eine ausgeprägte Bindung an die Berliner Mennonitengemeinde, zu der die Eltern all die Jahre weiterhin gehörten und in der auch einige Verwandte lebten. Außerdem bestand ein persönliches Vertrauensverhältnis zu dem Pastor der Emdener Gemeinde. Kurzum: Die in der Frankfurter Gemeinde aufgewachsene und nun in Stuttgart lebende junge Frau wurde in Emden durch den dortigen Pastor zum Mitglied der Berliner Gemeinde getauft. Solche Geschichten gibt es bei Mennoniten öfter, sie sind nichts Besonderes. Ungewöhnlich ist nur, daß die deutschen Mennoniten sich weigern, diese Praxis theologisch zu reflektieren und statt dessen weiterhin eine theologische Theorie von Gemeinde pflegen und überliefern, die von der Praxis in den Gemeinden täglich widerlegt wird. Tatsächlich existieren vielfältige mennonitische Beziehungsnetze, die neben den Gemeinden existieren, und es ist manchmal die Frage, wer wen trägt und erhält.

TÖDLICHE TREUE Etliche Mennoniten pflegen eine rational schwer begründbare Treue zu ihrer Heimatgemeinde, in der sie aufgewachsen und getauft sind. Diese Verbundenheit kann Jahrzehnte währen, auch wenn sonst keine weiteren Beziehungen zur Stadt oder zur Gemeinde mehr bestehen. Solche Treue ist nachvollziehbar und bisweilen auch rührend. Sie widerspricht der allgemein zu hörenden Klage, daß die religiösen Bindungen immer lockerer und unverbindlicher werden. Es scheint im Gegenteil so, daß in einer Welt, in der vieles zunehmend ungewisser und wechselhafter wird, eine feste religiöse Verwurzelung, die Halt gibt, an Bedeutung gewinnt. Problematisch ist nur, daß sich diese Bindung kaum auf die nachfolgende Generation überträgt. Gemeindefern aufgewachsene Jugendliche finden in aller Regel keine Beziehung zur Gemeinde.

GEMEINDEAUTONOMIE Wesentlicher Bestandteil mennonitischer Überzeugung ist die Gemeindeautonomie. Sie besagt, daß in allen Fragen letztlich jede Gemeinde für sich entscheidet. Das betrifft organisatorische ebenso wie theologische Aspekte. Ob jede einzelne Gemeinde auch über die dazu nötige personelle und sachliche Kompetenz verfügt, steht auf einem anderen Blatt. Nach den Wurzeln dieser Gemeindeautonomie befragt, werden Mennoniten selbstbewußt auf die Bibel, speziell auf das Neue Testament verweisen. Dabei müßten sie merken, daß sich dort sehr wohl auch übergemeindliche Strukturen abzeichnen. Außerdem zeigt ein Blick in die Kirchengeschichte, daß in der Wirkungsgeschichte des Neues Testaments eben keineswegs nur das mennonitische Modell von Kirche in Erscheinung trat.

Die geschichtliche Frage nach der Herkunft der mennonitischen Gemeindeautonomie führt in die Entstehungszeit des Täuferturns, in die Schweiz am Ende des Mittelalters und dem Beginn der Frühen Neuzeit. Die Täufer griffen die radikalen Impulse ihrer Zeit auf und trugen sie weiter. Ein wichtiges Motiv bei der von vielen ersehnten Umgestaltung und Neuordnung der Gesellschaft war das Streben nach kommunaler Unabhängigkeit. Dafür ist in der Forschung der Begriff des Kommunalismus gebildet worden. Wie kein zweiter Forscher hat Peter Blickle den mittelalterlichen Wurzeln und den bis in die Moderne sich auswirkenden Folgen dieses Kommunalismus nachgespürt. Dieser frühneuzeitliche Kommunalismus ist es, dem die Mennoniten ihre Vorstellungen von Gemeindeautonomie in erster Linie verdanken. Natürlich lasen die Täufer die Bibel, aber sie lasen sie eben vor dem Hintergrund ihrer Situation und ihrer Zeit. Die Gemeindeautonomie der Mennoniten ist nicht einfach biblisch, sondern gehört mindestens ebenso zur Wirkungsgeschichte frühneuzeitlichen Strebens nach lokaler Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, wie sie im alpenländischen Raum vorherrschte. Bei den Mennoniten Norddeutschlands haben sich im 16. Jahrhundert denn auch ganz andere Strukturen herausgebildet. Man spricht von einer Ältestenoligarchie. Charismatische Führerpersönlichkeiten knüpften ein Netz von Kontakten und Loyalitäten zu Gemeinden und ihren Leitern und übten so Einfluß aus. Im Grunde läuft das noch immer so. Und bei stets kleiner werdenden Gemeinden stellt sich irgendwann die Frage, wann die theologische Theorie von der Gemeindeautonomie zur Farce wird.

DISPARAT Daß die Mennoniten, weltweit über eine Millionen Mitglieder, gewissermaßen eine Ökumene in sich darstellen, ist nachvollziehbar. Daß aber die 6000 deutschen Mennoniten eine solche sind, finden nur Insider nicht erstaunlich. Man kann auf sehr verschiedene Art Mennonit sein. Man kann sich als Westpreuße oder Rußlanddeutscher verstehen oder als alteingesessenes Mitglied einer traditionsreichen Gemeinde oder Familie in der Pfalz, in Bayern, Ostfriesland, Hamburg oder am Niederrhein – um nur einige für Mennoniten bedeutsame Regionen zu nennen. Neben einer Möglichkeit, sein Mennonit-Sein gewissermaßen ethnisch oder familiengeschichtlich zu verstehen, gibt es aber auch noch die Möglichkeit, es auf bestimmte Weise inhaltlich zu definieren. Es gibt den Mennoniten, der Friedensbewegt ist oder missionarisch engagiert, aufgeklärt-liberal oder erwecklich, neuerdings auch charismatisch. Je nachdem werden diese Mennoniten die Geschichte ihrer Konfession anders erzählen. Für die einen hat das Täuferturn seinen Ursprung in einem Bibellesekreis ernster Christen, die als Vorläufer späterer Pietisten gesehen werden, andere berufen sich auf radikale

täuferische Pazifisten. Wieder andere erzählen die Geschichte eines Volkes auf der Wanderschaft durch Zeiten und Kontinente. Und der vierte erzählt die Geschichte eines freien, an Dogmen nicht gebundenen Christentums. Die deutschen Mennoniten könnten heterogener nicht sein. Wenn sie übergemeindlich zusammenzuarbeiten versuchen, machen sich die unterschiedlichen Traditionen und Einstellungen sofort störend bemerkbar. Frei nach Karl Kraus: Was die deutschen Mennoniten voneinander trennt, ist der gemeinsame Glaube. Diese von vielen immer wieder als frustrierend empfundene Heterogenität könnte indessen ein Umstand sein, der paradoxerweise die Zukunftsaussichten der Mennoniten erhöht. Intern spannungsgeladene religiöse Gemeinschaften pflegen sich offensiv nach außen zu wenden und zu versuchen, durch die Bestätigung von Hinzukommenden die internen kognitiven Dissonanzen zu überwinden.

SURVIVAL OF THE FITTEST Trotz aller Freundschaft und Verbundenheit unter den Mennoniten aus verschiedenen Traditionen wird man diagnostizieren müssen, daß es in der mennonitischen Geschichte und auch heute einen evolutionären Verdrängungswettbewerb darum gibt, welche Spielart und Definition des Mennonitischen sich durchsetzen wird. Er wird intern munter fortgesetzt, obwohl doch der eigentliche Verdrängungswettbewerb der mit anderen kirchlichen Traditionen ist. Bei ihm geht es um die Frage, ob es zukünftig überhaupt noch Mennoniten gibt.

WERKE UND GEMEINDEN Der theologischen Theorie nach steht die Gemeinde bei Mennoniten im Zentrum der Aufmerksamkeit und der Aktivitäten ihrer Mitglieder. Tatsächlich verhält es sich vielfach anders. Eine beachtliche Zahl von Werken und Initiativen, von Kommissionen und übergemeindlichen Strukturen hat sich gebildet und macht einen nicht unbeträchtlichen Teil des mennonitischen Lebens aus. Sie bilden insgesamt ein Netzwerk, das Gemeinden umfaßt, aber auch viele einzelne, die zum Teil nur sehr lockere Bindungen an gemeindliches Leben haben. Finanziert wird alles letztlich von der geringer werdenden Zahl von Gemeindemitgliedern, zum Teil durch Umlagen. Man kann sich fragen, ob die Proportionen noch stimmen und ob nicht längst der Schwerpunkt der Aktivitäten zugunsten der Gemeindearbeit hätte verschoben werden müssen. Allein Gemeindearbeit, nicht Engagement in Werken, eröffnet den Gemeinden Zukunft.

NICHT OHNE EINANDER Was Gemeinden nicht alleine können, das machen sie gemeinsam im Rahmen ihrer Konferenzen, jüngst beispielsweise die Herausgabe eines neuen Gesangbuches. Solche Zusammenarbeit ergibt sich aus praktischer Notwendigkeit. Eine tiefergehende Zusammenarbeit würde sich ergeben, wenn man erkennen würde, daß man zum Überleben

aufeinander angewiesen ist. Grundlegend müßte die Einsicht sein, daß keine Gemeinde für sich allein eine Zukunftschance hat.

BRÜDERLICHKEIT Mit kaum einem Wort verbanden sich zur Reformationzeit so viele Hoffnungen wie mit dem Wort Brüderlichkeit. In vielen Flugschriften der frühen Jahre der Reformation ist ›brüderlich‹ fast gleichbedeutend mit ›christlich‹. Als nach dem Bauernkrieg die Hoffnung auf eine gesellschaftliche Erneuerung aus dem Geist christlicher Brüderlichkeit weithin verfliegen war, trugen vor allem Täufer diese Losung weiter. »Brüderliche Vereinigung« nannte sich beispielsweise ein wichtiges Dokument der frühen Jahre, heute als »Schleitheimer Bekenntnis« bekannt. Der Zusammenschluß zu Formen gemeinsamen Lebens in den Hutterischen Gemeinden war ein Versuch, brüderlich dem Evangelium gemäß zu leben. Sie folgten damit einem Impuls, der im Täufertum allenthalben angelegt war. Nicht Wehrlosigkeit, sondern Brüderlichkeit war der allen Täufern gemeinsame Bezugspunkt. Freilich haben die Mennoniten es nicht geschafft, Strukturen hervorzubringen und zu bewahren, die Ausdruck von Brüderlichkeit sind. Das heutige Nebeneinander von Gemeinden läßt sich kaum als Ausdruck von Brüderlichkeit begreifen, sondern eher als ein Ausdruck eines Gemeindegöismus'. Viele kleinere Gemeinden stehen am Rand ihrer Möglichkeiten, finanziell und personell. Brüderlich wäre, wenn alle Gemeinden die Not einer einzelnen als ihre eigene begreifen würden und die Konzentration aller Kräfte darauf gerichtet wäre, in Deutschland ein Netz funktionsfähiger Gemeinden, die miteinander eng kooperieren, zu erhalten. Davon sind wir nach meinem Eindruck weit entfernt.

DER KONTAKT ENTSCHEIDET 1912 erschien die dritte Auflage des beachtlichen Geschichtsbuches von Antje Brons, *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten*, von Pastor ten Cate aus Appeldoorn (Niederlande) überarbeitet und ergänzt. Einige Zeilen, die aktuellen Entwicklung betreffend, verdienen es, zitiert zu werden: »Eine Gefahr liegt für das deutsche Mennonitentum in der geringen Anzahl seiner Mitglieder; die 19 Gemeinden in Ost- und Westpreußen werden auf 6800 geschätzt, die 11 Gemeinden in den norddeutschen Städten auf 1400, die 40 Gemeinden in Süddeutschland auf 3800. Eine andere Schätzung geht bis auf 18000 im Ganzen. Immerhin bilden sie eine verschwindend kleine Minderzahl unter den Millionen deutscher Reichsangehöriger. Sie haben früher durch Auswanderung stark verloren, eine Erscheinung, die glücklicherweise in neuerer Zeit nicht zugenommen hat. Eine andere bedrohliche Erscheinung bildet die zunehmende Auswanderung aus den ländlichen Gemeinden in die Städte, wo meist keine Mennoniten-Gemeinden sind und die

zugezogenen Mennoniten dann im Laufe der Zeit der Gemeinschaft vielfach verloren gehen. Man hat gesucht durch die Anstellung von Reisepredigern und durch Pflege der religiösen Bedürfnisse dieser und der zum Heere eingezogenen jungen Mennoniten zu helfen und so deren Zusammenhang mit der Gemeinschaft zu pflegen. Wenn es so gelingt, den rechten, echt christlichen freien Geist persönlichen Glaubens in dem heranwachsenden Geschlechte auch fern von den Gemeinden wach zu erhalten, werden diese auch der Uebermacht der staatlichen Landeskirchen gegenüber sich in Zukunft ebenso gut behaupten wie in der Vergangenheit. Der Geist entscheidet! Hält sich dieser nach der Weise der Väter tapfer, rein und selbständig in einfach christlicher Frömmigkeit, eingedenk des Wahlspruches Menno's 1. Kor. 3.11. und beurteilt im Lichte, das Hans Denck zum Leitstern wurde: »Niemand vermag Christum zu erkennen, ausser wer ihm nachfolgt in einem heiligen Leben«, dann kann den Mennoniten-Gemeinden im deutschen Reiche als Vertretern der freien persönlichen Ueberzeugung in Glaubenssachen auf Grund altevangelischer Gemeindeselbständigkeit vielleicht noch eine grosse Zukunft bevorstehen!« Eine falsche Prognose, die auf idealistischer Überschätzung und Überforderung des Individuums beruht. Die Beobachtung zu den Abwanderungen in die Städte ist richtig, das Verständnis von Religion dagegen ist vorsoziologisch. Religiöse Orientierung wird durch Personen vermittelt, die sie glaubhaft vertreten. Damals wie heute gilt: Kaum jemand schließt sich den Mennoniten wegen der sogenannten mennonitischen Grundsätze an, wenn es ihm nicht von Personen, die er achtet, überzeugend vermittelt wird. Nicht ein idealistisch verstandener Geist entscheidet, sondern persönliche Kontakte und Beziehungen.

SPRACHFÄHIGKEIT Es kommt entscheidend darauf an, Mitglieder der Gemeinden sprachfähig in Glaubensfragen zu machen. Die Fähigkeit und Bereitschaft der Mitglieder, sich zu Fragen des Glaubens gegenüber anderen zu äussern, in persönlich verantworteter, nicht floskelhafter Sprache – das ist eine Schlüsselqualifikation, an der die Zukunft unserer Gemeinden hängt.

WANDERUNGEN Daß von außen erzwungene Wanderungen in der Geschichte der früher vielfach verfolgten Täufer und Mennoniten eine bedeutende Rolle spielten, ist jedem Mennoniten bekannt. Die Reihen Niederlande–Preußen–Rußland–Nord- und Südamerika oder die Reihe Schweiz–Südwestdeutschland–Nordamerika können die meisten aufsagen. Weithin unbekannt ist, wie stark weniger spektakuläre Wanderungen, oft aufgrund wirtschaftlicher Interessen, das Auf und Ab einzelner Gemeinden bestimmt haben. Das ließe sich an etlichen Gemeinden zeigen. Die Gemeinde Krefeld beispielsweise, einst kleiner als die in Gladbach oder Kleve, ist aufgrund von

Zuwanderung bedeutend geworden. Später sind heute bestehende Gemeinden wie Karlsruhe (seit 1901), Gronau (1888) oder Berlin (1886) aufgrund zumeist beruflich motivierter Wanderbewegungen entstanden. Heutzutage sind es die wirtschaftlich prosperierenden Ballungsräume, die auch Mennoniten anziehen. Im Bereich der Krefelder Gemeinde, zu dem auch die Rhein-schiene Düsseldorf–Köln–Bonn und das westfälische Dortmund gehören, sind im Laufe der Jahre etliche Zuwanderungen aus Pfälzer oder ostwestfälischen Gemeinden zu verzeichnen. Umgekehrt ziehen Kinder unserer Mitglieder nach Berlin, Hamburg oder in den Münchener Raum. Zumeist sind es gut ausgebildete, junge Personen. Es käme darauf an, daß Gemeinden die Informationen darüber austauschen und gemeinsam dort unterstützend und fördernd aktiv werden, wo sich das Potential für eine Gemeindegruppe sammelt.

DAS EVANGELIUM HAT ZUKUNFT. Die frohe und befreiende Botschaft des Neuen Testaments hat Zukunft. In dem Maß, in dem die deutschen Mennoniten sich daran ausrichten, müßten auch sie Zukunft haben. Keine besonderen Kampagnen sind nötig; im Gegenteil, jeder Versuch, sich mit besonderen Themen profilieren zu wollen und sich beispielsweise als radikalpazifistische Kirche zu positionieren, ist eher kontraproduktiv. Wichtig wäre, unvoreingenommen für jede Gemeinde und innerhalb jeder Gemeinde für jede Gruppe zu analysieren, welche Faktoren Wachstum behindern oder ihm entgegenstehen. Es wäre schon viel gewonnen, wenn beseitigt werden könnte, was dem Evangelium im Weg steht.

FERDINAND BODMANN

»Einfache Kleidung und einfache Sitten«

Über die Mennoniten im Departement Donnersberg (1811)

Einleitung

Zum Nachlaß von Adolf Hertzler, dem Vater Hans Adolf Hertzlers (Krefeld), gehört ein Exemplar des *Statistischen Jahrbuchs für das Departement vom Donnersberg* aus dem Jahr 1811 (Mainz, bei Florian Kupferberg). Dort berichtet der »Divisionschef bei der Prefektur« unter anderem über die religiösen Verhältnisse in dieser Region, vor allem aber erzählt er aus eigener Anschauung von den Mennoniten, die sich dort niedergelassen haben. Sie unterscheiden sich von Katholiken und Protestanten »durch einfache Kleidung und einfachere Sitten« – und auch sonst noch auf mancherlei Weise.

Der Text gibt auf anregende Weise Einblick in die Lebensverhältnisse vor knapp 200 Jahren. Er belegt ein friedlich-tolerantes Nebeneinander von Mennoniten, Amischen und Protestanten, beispielhaft in einer gemeinsam genutzten Kirche in Friesenheim oder im Besuch des protestantischen Religionsunterrichts durch Mennonitenkinder. Außerdem bezeugt er die Bereitschaft der damaligen Mennoniten, den Wehrdienst abzuleisten. Irrtümlich leitet Bodmann die Mennoniten von den »Wiedertäufern« ab, womit er die Amischen meint. Außerdem vergißt er, die Kirche auf dem Weierhof zu erwähnen.

Der folgende Text macht den Hauptteil des 11. Kapitels aus, das der Religion gewidmet ist (S. 244–253). Ein kürzerer Abschnitt über die Juden ist hier ausgelassen. Der Text wird buchstabengetreu und mit originaler Zeichensetzung abgedruckt, lediglich übergeschriebenes e bei Umlauten wird durch heutige Schreibweise (ä, ö, ü) wiedergegeben. Besonderheiten des Fraktursatzes (Ligaturen, Rund- und Lang-s) entfallen.

Text

Menschen die sich zu verschiedenen Religionen bekennen, wohnen in diesem Departemente nicht allein friedlich nebeneinander, sondern besuchen

in vielen Gemeinden auch eine und dieselbe Kirche. Dieser Geist der Verträglichkeit ist eine Folge des gemischten Religionszustandes. Menschen von verschiedenem Glauben, die sich in ihren täglichen häuslichen und bürgerlichen Verhältnissen berühren, lernen ihre Tugenden schätzen und ihre Fehler ertragen, und glauben sich auch in der andern Welt nicht mehr fremde, da sie in dieser sich so nahe gelebt. Beispiele von Intoleranz sind darum in dieser Gegend äusserst selten; und man überläßt die Religion, als eine Sache des Gewissens und der persönlichen Ueberzeugung, der Einsicht und dem Gefühle des Menschen, und sein Schicksal nach diesem Leben der Gnade jenes höchsten Wesens, das alle seine Geschöpfe mit gleicher Milde an seinem väterlichen Herzen trägt.

Ueber ein Drittheil der Einwohner dieses Departements bekennt sich zur katholischen Religion: sie bewohnen vorzüglich die Ufer der Nahe und die umliegende Gegend von Mainz. In den protestantischen Gemeinden findet man einen höheren Wohlstand, eine Folge ihres größern Fleißes und ihrer Sparsamkeit. So unbezweifelbar diese Erscheinung auch ist, so wage ich es doch nicht sie der Religion allein zuzuschreiben. Die ehemalige Verfassung, unter welcher die Bewohner dieses Departements lebten, hatte ohne Zweifel einen weit größern Einfluß auf ihre Betriebsamkeit, als der Glaube, zu dem sie sich bekennen; und die Erfahrung bestätigt sich in allen Ländern, daß diejenigen, welche sich zu der am wenigsten begünstigten Religion bekennen, eine angestrengttere Thätigkeit zeigen: es scheint, als suchten sie das gestörte Gleichgewicht durch ihre Arbeitsamkeit wieder herzustellen, und durch den Besiz eines größern Vermögens an Einfluß und Ansehen zu gewinnen, was die Verfassung des Landes ihnen, wegen ihrem Glauben, ungerecht versagt.

Ausser den Katholiken und Protestanten, findet man in dem Departemente auch mehrere Wiedertäufer. Sie unterscheiden sich durch eine einfache Kleidung, und einfachere Sitten. Arbeitsam und nüchtern treiben sie Akerbau und Viehzucht mit glücklichem Erfolge.

Die Mennoniten stammen von den Wiedertäufern ab; sie bekennen sich beiläufig zu denselben Lehrsätzen, und werden auch wahrscheinlich darum sehr oft miteinander verwechselt. Der Akerbau verdankt in unserem Departemente dieser Sekte sehr viel; denn die Anhänger derselben zeichnen sich eben so sehr durch die Einfachheit ihrer Lebensart als durch ihren Fleiß und ihre Klugheit aus. Die Anzahl derselben mag beiläufig 2200 Individuen betragen. Nach einer ziemlich zuverlässigen Berechnung haben sie sich in neun Jahren um 830 Köpfe vermehrt. Ohne die Auswanderungswuth, von der auch die Mennoniten nicht frei blieben, würde ihre Anzahl noch bedeutender seyn.

Sie wohnen grötentheils in dem Bezirke von Speier, in den Kantonen Bechtheim und Kirchheimbolanden in dem von Mainz, und einige in dem Bezirke von Zweibrücken.

Die Mennoniten haben ihren Namen von Simon Menno, der, nach den von einigen Fanatikern, in Münster, begangenen Ausschweifungen, im Jahre 1536 eine besondere Gesellschaft stiftete, und durch seine Lehren, Frömmigkeit und Klugheit, und besonders durch das mächtige Beispiel, welches er selbst gab, viel dazu beitrug, jene Reinheit und Einfachheit der Sitten unter seinen Glaubensbrüdern herrschend zu machen, durch welche sie sich noch auszeichnen. Auch die Mennoniten waren unzähligen Verfolgungen ausgesetzt; denn den Menschen treibt die Wuth, im Namen des Himmels über den Glauben seiner Brüder abzusprechen, und die zu verdammen, welche nicht denken, wie er, über das Leben jenseits, das er nicht kennt, und über das höchste Wesen, dem er doch am wenigsten gefallen kann, wenn er verfolgt, was es schuf und nährt.

Karl V. erließ, im Jahre 1540, ein Edikt, das die schrecklichsten Strafen gegen sie verhängt. In manchen Gegenden hatten sie viel von den andern Glaubensgenossen zu dulden. Auch die Protestanten suchten sie zu unterdrücken, die gegen jeden Gewissenszwang so laut gesprochen hatten, wo sie ihn ertragen mußten. So sind die Menschen: jede unterdrückte Kirche predigt Duldung, bis sie selbst unterdrücken kann. Die Schwäche ruft die Grundsätze der ewigen Gerechtigkeit und Freiheit gegen die gewalthätige Stärke an, bis sie selbst Stärke wird gegen eine größere Schwäche, und dann gewalthätig. In den vereinigten Niederlanden und einigen deutschen Staaten wurden die Mennoniten geduldet; und sie vergalten diesen Schutz, den jede Regierung, ohne Rücksicht auf religiösen Glauben, jedem Menschen schuldig ist, wenn er sich als ein guter Bürger gegen die bestehenden Geseze gehorsam zeigt, durch stillen Fleis.

In ihrer Lehre halten sie sich streng an das Evangelium, an das alte und neue Testament. Uiber das Abendmahl sind sie mit den Reformirten einverstanden. In Betreff des Artikels der Gnade und der Vorherbestimmung, der schwer auszumitteln ist, und auch izt noch so viele Kirchen und Köpfe theilt, bekennen sie sich nicht zu der strengen Ansicht des heiligen Augustin, der die meisten Reformatoren, und besonders Calvin gefolgt sind, sondern sie theilen die Grundsätze des sanften Melanchton mit den Lutheranern. Uibringens sind sie, wie alle schwächere Sekten, Staaten und Kirchen, tolerant, und lehren und üben Billigkeit, Milde und Nachsicht, der sie selbst bedürfen. Meinungen, die von den ihrigen abweichen, dulden sie, wenn dieselben, nach ihrer Ansicht, die Grundvesten des Christenthums nicht untergraben und die Reinheit der

christlichen Moral nicht beleidigen. In ihren Ritualien nähern sie sich den Protestanten; sie empfangen das Abendmahl zu derselben Zeit, und singen sogar Gesänge, die sich in den Gebetbüchern derselben befinden.

In dem ganzen Departemente haben die Mennoniten nur eine öffentliche Kirche, die in dem letzten Jahrhunderte in Kriegsheim erbauet wurde.¹ Eine Kanzel giebt es nicht in derselben. Der Prediger, wenn er zu seinen Zuhörern spricht, stellt sich hinter einen Tisch. Nach den pfälzischen Gesezen mußte ihre Kirche das Ansehen eines Privathauses haben, warum man auch einen Schornstein auf dieselbe setzte. Der Mensch, dem es oft so schwer wird, mit den Angelegenheiten der Erde fertig zu werden, ist am abgeschmacktesten, wenn er sich unberufen in die des Himmels mischt. So hat die Religion, die heilige, die den Menschen freundlich, hilfreich und tröstend dem Menschen entgegen führen sollte, oft zum Vorwande der Trennung und Verfolgung dienen müssen. In der Gemeinde Friesenheim versammeln sich die Mennoniten in der Kirche der Reformirten, die ihnen freiwillig gleiche Rechte zugestanden haben.² In den übrigen Orten sind sie nicht zahlreich genug, um einer eigenen Kirche zu bedürfen. Sie kommen in dem Hause eines von ihren Glaubensverwandten zusammen, wo sie ohne alles Gepränge ihren Gottesdienst feiern, der in Gebeten und Reden besteht.

Die Prediger werden durch Stimmenmehrheit ernannt, und von den Aeltesten bestätigt. Bei der Wahl derselben wird auf die Reinheit der Sitten und die Kenntniß der heiligen Schrift Rücksicht genommen. Bei gleichen Vorzügen entscheidet das Alter. Die Liebe und Achtung der Gemeinde ist die einzige Belohnung, die sie erhalten. Ihre Anzahl beläuft sich gewöhnlich auf vier. Der erste predigt selten, und beschäftigt sich mit Ertheilung des Brodes und Weins bei dem Abendmahl, der Taufe, der ehelichen Einsegnung und der Beerdigung. Die übrigen halten bei der Versammlung der Gemeinde eine Predigt, deren Gegenstand immer in dem Gebiete der Moral liegt, unterrichten die Jugend in ihrer Glaubenslehre und bereiten sie zur Taufe und zum Abendmahl vor. Ein sehr ehrwürdiger Theil ihres Berufs ist die schöne Bestimmung, den Frieden in ihrer Gemeinde zu erhalten. Bei allen Streitigkeiten treten sie als Vermittler auf; und ihr Einfluß ist so überwiegend, daß ihre Dazwischenkunft gewöhnlich alle Mißverständnisse beilegt. Selten kommt es in ihrer Gemeinde zu einem Rechtsstreite, der, wenn er auch selbst gewonnen wird, doch, so gut als eine gewonnene Schlacht, ein Verlust ist. Zeigen sich die Parthien unversöhnlich, was sich nicht leicht zuträgt, dann bleiben sie, bis zu ihrer Versöhnung, vom Abendmahl ausgeschlossen.

Wie in den andern Kirchen, so werden auch in den ihrigen Allmosen zur Unterstützung der Armen gesammelt. Zwei Aelteste sind mit der Vertheilung

derselben beauftragt. Die Ehescheidung ist bei ihnen, aber in wenigen, seltenen Fällen, erlaubt. Nur Erwachsene, die von ihrem Glauben Rechenschaft geben können, erhalten die Taufe. Die Kinder besuchen die Schulen der Gemeinden, in denen sie wohnen, ohne Rücksicht auf die Religion.

Aus allem dem läßt sich auf das Betragen der Mennoniten schliesen. Wohlthätig gegen Dürftige unterstützen sie dieselbe, zu welchem Glauben sie sich auch bekennen. Sanft, arbeitsam und nüchtern sind sie als Menschen und Bürger gleich schätzbar. So bewegen sie sich in dem engen, einförmigen Kreise ihrer beschränkten Bestimmung, einzig mit dem beschäftigt, was mit ihrem Glauben und ihren gewöhnlichen Geschäften in Verbindung steht. Gleichgültig gegen politische Ereignisse, deren Folgen sich nicht bis zu ihnen verbreiten, erinnern sie an das patriarchalische Leben der Vorzeit. Verleumdung und Flüche sind selten unter ihnen. Sie schwören nicht, und nennen sich du. Ihre Kleidung und ihr Hauswesen sind so einfach als ihre Sitten und Lebensweise. Alles zeugt von Wohlhabenheit und Reinlichkeit; nirgends aber findet man Spuren von Pracht oder Verschwendung.

Die Mennoniten beobachten mit strenger Gewissenhaftigkeit die Geseze; und ihre Religion macht es ihnen zur Pflicht, der Regierung, unter welcher sie leben, Treue und Gehorsam zu geloben. Den Krieg halten sie nicht für erlaubt; aber diese religiöse Meinung weicht dem mächtigeren Geseze, und sie unterwerfen sich der Militärkonskription so folgsam als die übrigen Bürger. Um ihre bürgerliche Pflicht indessen mit ihrem Glauben, so viel es möglich ist, zu vereinen, haben sie den Kaiser um die Begünstigung gebeten, vorzugsweise bei dem Fuhrwesen der Armee dienen zu dürfen.

Von den Wiedertäufern, deren Anzahl in dem Departement unbedeutend ist, unterscheiden sich die Mennoniten im Aeusseren dadurch, daß jene den Bart wachsen lassen.

Anmerkungen

1 Kriegsheim war Sitz einer Gemeinde bis 1820, danach wurde das benachbarte Monsheim Mittelpunkt der Gemeinde. Die »öffentliche Kirche« von Kriegsheim war reparatur- und erweiterungsbedürftig geworden. 1818 wurde beschlossen, in Monsheim eine neue Kirche zu bauen, im Mai 1820 wurde das Gebäude in Kriegsheim veräußert. Angaben nach Walter Fellmann, Art. Kriegsheim, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 2, Frankfurt am Main und Weierhof, 1937, S. 572f.

2 Friesenheim, früher ein Dorf, heute ein Stadtteil von Ludwigshafen am Rhein, war seit dem 18. Jahrhundert Sitz einer Mennonitengemeinde. 1807 erwarb die Gemeinde das Recht, regelmäßig zu festgelegten Zeiten die reformierte Kirche des Ortes zu nutzen. Diese Regelung hatte bis 1902 Bestand, vgl. Christian Neff, Art. Friesenheim, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 6f.

Christian Borkholders »Stunden der Erholung« (1814)

Stunden der Erholung in vermischten Gedichten.

Erschienen in der Hauptschen Buchdruckerei, Neuwied 1814.

Halbleder, 5 schmale Wellenlinien gold geprägt. Sowohl vorderer und hinterer Spiegel als auch fliegendes Vor- und Nachsatzblatt in marmoriertem Papier.

Klein-Oktav 10,7 × 16,4 cm, XXIII und 128 Seiten.

Zwei Titelblätter, das erste davon als Titelpuffer.

Was den jungen Christian Borkholder bewog, ein Gedichtbändchen zu publizieren, wird wohl nicht mehr in Erfahrung zu bringen sein. In den Kirchenbüchern der Evangelischen Mennonitengemeinde Neuwied ist zu finden, daß Christian als sechstes Kind des Leinenwebers und Vorsängers Johannes Burckholter (Borkholder) am 23. März 1786 in Neuwied geboren wurde. Am 11. April 1800 ließ er sich mennonitisch taufen. Er erlernte den Beruf des Tischlers und gibt dies auf dem Titelblatt ganz offen zu erkennen. Daß er sich darüber hinaus zumindest einiges an literarischem Wissen angeeignet hat, geht sowohl aus einem vorangestellten Schiller-Zitat als auch aus etlichen seiner Gedichte hervor, in denen er beispielsweise Heinrich von Kleist und Christoph Martin Wieland zitiert.

»Doch sieh', da schleicht mit honigsüßen Mienen,
Sanft schmeichelnd ein betrüglich Bild heran.
Die Stirne zieren Rosen und Jasminen,
Und seine Züge künd'gen Freude an.
Schon ruht der Blick des Mannes mit Vergnügen,
Verweilend, auf der lockenden Gestalt.
O flich! – Umsonst! Sirenentöne wiegen
In tiefen Schlummer ihn, und nur zu bald
Sah' ich den Helden an Citherens Wagen
Geschmiedet, schöne Sklavenketten tragen.«

Gewidmet hat er seine Anthologie der Fürstin Marie Louise Wilhelmine zu Wied-Neuwied (geb. Gräfin zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg), Mutter des Naturforschers Prinz Maximilian. Borkholder betont ausdrücklich »Nicht der hohen, nicht der weisen, nicht der gelehrten – nur der gütigen allgeliebten Fürstin« sei dieser »dichterische Versuch« zugeeignet.

Ein weiterer vorgeschalteter Bestandteil des Büchleins ist ein fünfzehnssei-

ges Subskribentenverzeichnis. Zur Zeit der Veröffentlichung war diese Art der Vorausbestellung von Literatur üblich, um das unternehmerische Risiko des Verlegers zu mindern. Heute können solche Verzeichnisse als Hilfswissenschaft und aufschlußreiche Quelle der genealogischen Forschung dienen.

Eine gewisse Bekanntheit muß Borkholder schon gehabt haben, denn die Zahl der Subskribenten scheint für einen dichtenden Tischler nicht unerheblich. 15 Personen aus dem Adel sowie die Anzahl der von ihnen bestellten Buchexemplare sind vorrangig aufgeführt. So bestellten aus dem Fürstenhaus Wied-Neuwied Fürst August, Fürstin Louise, Fürstin Sophie, Prinz Maximilian, Prinzessin Louise und Prinz Carl insgesamt 20 Stück, Angehörige des Fürstenhauses von Nassau zwischen einem Buch und elf Büchern sowie Fürst und Fürstin zu Wied-Runkel jeweils fünf Exemplare.

Alphabetisch geht es weiter mit der Auflistung von 200 weiteren Personen, teilweise unter Nennung ihres vollständigen Namens, Berufs und Wohnortes, einige von ihnen haben auch mehrere Gedichtbände geordert. Zu lesen sind Angaben wie »Pastor Baldus, zu Engers«, »Hofsprachmeister Barthelmi, zu Weilburg«, »Wittib Cäsar, in Neuwied«, »Herbst, Vorsteherin im Schwesternheim, in Neuwied«, »Buchbinder Hotte, in Idstein«, »Demoiselle Mitje de Roveiro, in Neuwied« oder »Jagdjunker von Truchseß«. Unter den Bestellern sind außerdem eine Reihe mennonitischer Namen zu finden: die Neuwieder Familien J. Caspari, Abraham und Lorenz Friedenreich, Peter, Christian und Karl Kinzing, Rupp aus Neuwied, sowie »D. Krebiehl, auf Weiherhof«, »J. Krebiehl, auf Premerhof«, »M. Krebiehl vom Donnersberge« und »D. Stauffer, auf dem Bolander Hofe«.

In seinem Vorwort an »Freunde und Feinde«, das er mit einem Spruch aus den Apokryphen einleitet (Jesus Sirach 3, 24: »Was deines Amts nicht ist, da laß deinen Vorwitz«) weist er in aller Bescheidenheit auf seine tugendhaften Intentionen hin: der inneren Erbauung und Läuterung sollen seine Gedichte dienen.

Gleichzeitig verwehrt er sich aller Kritik »Rezensionen fürchte ich nicht, weil ich keine lese, nie welche gelesen habe ... Überhaupt scheint es mir, daß rezensiren ein sehr verächtliches Handwerk sey ...« und kündigt an, sich unter den Schutz der Subskribenten zu flüchten.

Eine weitere Widmung gilt der Fürstin Sophie Auguste zu Wied-Neuwied (geb. Prinzessin zu Solms-Braunfels und Schwiegertochter von Marie-Louise Wilhelmine) mit dem Hinweis: »bei höchst Ihrem feierlichen Einzuge im Juni 1812 überreicht von den Töchtern der Stadt Neuwied«. Die Gründe der doppelten Widmung und der Differenzen zwischen Übergabetermin

und Erscheinungsjahr lassen sich heute aufgrund fehlenden Quellenmaterials nicht mehr eindeutig klären. Möglicherweise war das Manuskript längere Zeit bereits fertiggestellt, aber ist erst zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt publiziert worden. Um die neue Fürstin nicht zu übergehen und ihre Stellung gleichermaßen zu würdigen, fügte Borkholder vielleicht die zweite Widmung und einige Gedichte hinzu. Vermuten könnte man auch, daß die Subskribentenliste erst nach der Übergabe der Gedichtsammlung an Sophie Auguste zustandegekommen ist.

Das Spektrum seiner Zeit, aber auch seine persönlichsten Empfindungen spiegeln sich in den Gedichten Borkholders wider, es ist seine Lyrik des Herzens in thematischer Vielfalt. Beginnend mit überschwenglichen Reimen tiefer Verehrung für die Fürstin Sophie Auguste geht er über zu elegischen Zeilen und beklagt die Auswirkungen der Französischen Revolution, die ihre zerstörerischen Spuren auch nachhaltig im Neuwieder Becken hinterließ. Er bekundet Vaterlandsliebe ebenso wie tiefe Religiosität.

Seine Verse zeugen mal von innerer Zerrissenheit, mal sind sie von mythischer Verklärtheit. Themen wie Liebe und Tod, in Poesie gefaßte Beschreibung von Tages- und Jahreskreis zeigen sich häufig unter dem Aspekt der moralischen Wertung. Zum Schluß thematisiert er noch einmal die Kriegsereignisse und deren Folgen. Er prangert die Gewalt an und hofft auf die Einsicht des Herrschers.

Bereits zwei Jahre nach der Veröffentlichung seiner Gedichtsammlung, im Jahre 1816, wandert Christian Borkholder nach Nordamerika aus. Der Archivar des Fürstenhauses Wied, Dr. Hans-Jürgen Krüger, vermutet in folgendem Gedicht Borkholders bereits Hinweise auf dessen Auswanderungsmotiv:

»Wenn dort ein Amadis
im weichen Sessel hingestreckt
die abgestumpften Zähne blöckt
beim Ragout aus Paris
o! dann, wie wohl ist mir,
ich spotte jeder Erdennoth
bei kalter Kost und Butterbrod,
und Wein ist mir mein Bier.«

Vielleicht, so mutmaßt Krüger, suchte Borkholder nach den Jahrzehnten des Unfriedens in Europa ein Leben in Abgeschiedenheit und Frieden:

»Laß im Entsagen ihn das Mittel finden,
die Wünsche zu befried'gen, die er hegt,

lehr ihn den wilden Ehrgeiz überwinden,
der Mord und Brand in ferne Zonen trägt.«

Helmut Kampmann, früherer Chefredakteur der Rhein-Zeitung, fand vor einigen Jahren im Reisetagebuch Bernhards von Sachsen-Weimar einige aufschlußreiche Angaben über Borkholders Leben. Als der Herzog auf seiner Nordamerikareise unter anderem auch Unionsville, Ohio, besuchte, begegnete ihm dort an einem Vormittag im Mai Borkholder. Dieser hatte sich in dem kleinen Städtchen den Shakern angeschlossen und seinen Namen wohl angliert, denn er stellte sich dem Herzog als Christian »Bolkholder« vor. Die Shaker, eine streng asketische Glaubensgemeinschaft, waren schon damals für ihre außerordentliche Schreinerkunst bekannt. Es könnte sein, daß der Tischler und Dichter noch in seiner Neuwieder Zeit von einer befreundeten Familie aus der Herrnhuter-Brüdergemeinde über diese friedliebenden und handwerksversierten Menschen erfuhr und dies in ihm den Auswanderungswunsch weckte oder zumindest bestärkte.

»Bolkholder«, so notierte Bernhard von Sachsen-Weimar, »gehört seit sechs Jahren der Gemeinschaft an. Er versicherte, es gefalle ihm gut, er lobte besonders die herrschende Ordnung, die Ruhe und Eintracht. Er bemerkte, dieses Leben sei nicht für jedermann, man müsse sich prüfen, ehe man zu der Gemeinde träte. Er sagte auch, wenngleich es jedem freistünde, die Gesellschaft zu verlassen, wenn er es für gut und richtig fände, dies Unrecht sei.« Nach Kampmanns weiteren Angaben arbeitete Borkholder lange Zeit redaktionell für Zeitungen und Zeitschriften in Ohio. Im Jahr 1859 starb er 75jährig in seiner neuen Heimat.

Quellen

Handwerkskammer Koblenz (Hrsg.): 100 Jahre Handwerkskammer Koblenz. 100 Jahre Koblenzer Handwerksgeschichte, Koblenz 1997, S. 46.

Handwerkskammer Koblenz (Hrsg.): Buch und Handwerk. Katalog zur Ausstellung im Kreismuseum Neuwied vom 24. 9.–5. 11. 2000. Koblenz 2000, S. 140–142.

Neue Quellenfunde über die mennonitische Bauernfamilie Möllinger in den rheinhessischen Dörfern Monsheim und Pfeddersheim (1746–1835)

Seit Ende letzten Jahres sind 25 Schreibebücher der mennonitischen Bauernfamilie Möllinger aus Rheinhessen in der Stadtbibliothek Mainz, im Stadtarchiv Worms und in privater Überlieferung entdeckt worden. Einige von ihnen galten seit mehreren Jahrzehnten als verschollen, die meisten dieser Bücher sind aber bis heute völlig unbekannt gewesen.

Daß mindestens ein Vertreter der Familie Möllinger derartige Schreibebücher zu Beginn des 19. Jahrhunderts geführt hatte, war bisher nur durch die Schilderungen des Agrarschriftstellers Johann Nepomuk Schwerz bekannt, der 1814 die rheinische Pfalz bereist und unter anderem David Möllinger in Pfeddersheim besucht hatte. In seinem 1816 veröffentlichten Reisebericht *Beobachtungen über den Ackerbau der Pfälzer* druckte Schwerz zahlreiche Tabellen über Fruchtfolge, Anbauverhältnisse und Bodenertrag, Viehstand und Viehertrag, Aufwand für Vieh und Arbeitskräfte und ähnliches ab, dies alles hatte er den von David Möllinger in seinen Schreibebüchern festgehaltenen Aufstellungen entnommen. Diese veröffentlichten Auszüge der zwischen 1803 und 1812 vorgenommenen täglichen Eintragungen Möllingers über nahezu alle Bereiche seines etwa 60 ha umfassenden Agrarbetriebes, aber auch über seine Branntweinbrennerei und seine Essigsiederei sind bisher sowohl für die Geschichte der Agrarwirtschaft Rheinhessens als auch für die Geschichte mennonitischer Landwirtschaft im deutschen Südwesten zu Beginn des 19. Jahrhunderts von außerordentlicher Bedeutung. Denn sie erlauben am Beispiel eines herausragenden Betriebes relativ genaue Einblicke in die Chancen und Grenzen einer gewinnorientierten agrarischen Betriebsführung. Dank der nun entdeckten Schreibebücher aus der Feder David Möllingers können Betriebsführung und Wirtschaftsverhalten wesentlich genauer und auch quellenkritisch erschlossen werden, so daß der bisher von Schwerz dokumentierte Kenntnisstand über den Betrieb Möllingers vertieft, aber auch relativiert werden kann. In diese kritische Würdigung wird auch die von Schwerz hervorgehobene »genaue, gewissenhafte und viele Jahre durchgesetzte Buchhaltung« einzubeziehen sein, die Schwerz veranlaßte, David Möllinger im Sinne des Begründers der Agrarwissenschaft Albrecht Daniel Thaer als »rationellen Landwirth« zu loben.

Aber nicht nur die landwirtschaftliche Betriebsführung des 1771 in Mons-

heim geborenen und seit 1790 einen Hof in Pfeddersheim bewirtschaftenden David Möllinger steht seit fast 200 Jahren im Rampenlicht agrarhistorischer Forschung, sondern erst recht die seines Großvaters gleichen Namens, der 1709 im badischen Dühren bei Sinsheim geboren worden war und sich 1744 im rheinhessischen Monsheim angesiedelt hatte. Wegen seiner experimentellen und lukrativen Agrarwirtschaft zog er bereits in den 1770er Jahren die Aufmerksamkeit von Agrarreformern und Agrarschriftstellern aus der Pfalz, aber auch aus anderen Herrschaftsgebieten auf sich. Das weitverbreitete Interesse an seinen Agrarinnovationen (Klee- und Esparsetteanbau, Dick- und Runkelrübenanbau, Viehmast, Branntweinbrennerei etc.) dokumentiert das von J. Kraus 1904/05 in Auszügen in der *Monatsschrift des Frankenthaler Altertums Vereins* veröffentlichte Stammbuch (1784–1805) David Möllingers und seiner beiden Söhne Martin und Christian aus Monsheim, in dem sich ihre Besucher mit persönlichen Eintragungen verewigten. Dieses Stammbuch ist erst kürzlich bei der Familie Spindler in Mölsheim gefunden worden, so daß eine formale Beschreibung an dieser Stelle nicht geboten werden kann. Die außerordentlich frühen, von Möllinger bereits Mitte des 18. Jahrhunderts aus eigener Initiative durchgeführten Agrarinnovationen und seine offenkundige Bereitschaft, den interessierten Zeitgenossen seine agrarwirtschaftlichen Erfahrungen mitzuteilen, motivierten den Agrarschriftsteller Johann Nepomuk Schwerz, ihm posthum den Ehrentitel »Vater des Ackerbaus der Pfälzer« zu verleihen, als er 1814 den landwirtschaftlichen Betrieb des »Enkels jenes berühmten Möllinger« in Pfeddersheim besuchte. Sein nun entdecktes, im Jahre 1746 einsetzendes Journal gibt erstmals Einblicke in seine überregionale Geschäftspraxis, von der bisher kaum Informationen vorlagen. Im folgenden sollen mit Ausnahme des jüngst bekanntgewordenen Gästebuches die anderen 24 Schreibebücher der Familie Möllinger in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt werden. Erste Ergebnisse ihrer systematischen Auswertung werden in meiner demnächst abgeschlossenen Habilitation über Agrarmodernisierung in der Pfalz, in Rhein Hessen und am nördlichen Oberrhein zwischen 1760 und 1880 veröffentlicht.¹

Die ersten vier hier anzuzeigenden Bücher wurden vom Leiter des Stadtarchivs Worms Dr. Gerold Bönnen im Dezember 2003 von einer Privatperson käuflich erworben. Das 1. Buch stammt von dem älteren David Möllinger aus Monsheim, das teilweise von seinen Söhnen Christian und Martin fortgeführt wurde. Es umfaßt 554 Seiten und erstreckt sich über den Zeitraum von 1746 bis 1809. Es handelt sich in erster Linie um das *Journal von David Möllinger* mit einem Register seiner Kunden, denen er Essig und ver-

schiedene Sorten Branntwein verkaufte und von denen er zuweilen Getreide für die Branntweinproduktion und Vieh zur Mästung kaufte. Darüber hinaus finden sich in dem Buch Aufstellungen über geerntete Getreidemengen (1746–1807), Briefe über Geldleihe, über Wechsel und über andere Geschäfte sowie zahlreiche Rezepte für die Behandlung erkrankten Viehs. Das Journal befindet sich im Stadtarchiv Worms und trägt die Signatur Abt. 200 Nr. 520.

Das 2. Buch ist von Jean Möllinger geführt worden, der als Johannes Albrecht David Möllinger aus Monsheim identifizierbar ist. Er ist der 1789 geborene, drittälteste Sohn von Christian Möllinger, dessen Vater David Möllinger aus Monsheim war. Das zu etwa einem Viertel beschriebene Buch (96 Seiten) enthält Exzerpte aus literarischen, historischen und naturwissenschaftlichen Werken des späten 18. Jahrhunderts. Es dokumentiert die Neugierde und den Wissensdurst dieses Familienvertreters, mithin Eigenschaften, die sich vor allem in seinen detaillierten Exzerpten des 1787 in Halle erschienenen Buches von Johann Samuel Halle mit dem Titel *Magie oder Zauberkräfte der Natur, so auf Nutzen und Belustigung angewandt werden* niederschlagen. Das Buch ist ebenfalls im Stadtarchiv Worms deponiert und trägt die Signatur Abt. 200 Nr. 521.

Jean Möllinger dürfte auch das 3. Buch angelegt haben, das ausschließlich Rötzelzeichnungen enthält, denen perspektivische Studien von Gebäuden aus Monsheim, vor allem aber von Nutz- und Haustieren sowie von menschlichen Charakteren und Gemütszuständen zugrunde liegen. Das Buch befindet sich im Stadtarchiv Worms und trägt die Signatur Abt. 200 Nr. 523.

Das 4. Buch wurde von Wilhelm Ziegler verfaßt und trägt den Titel *Landwirtschaftliche Reise durch Deutschland im Sommer 1861*. Darin werden die agrarischen Zustände in zahlreichen deutschen Herrschaftsgebieten – unter anderem im bayerischen Rheinkreis (Pfalz) – und in Österreich im Jahre 1861 charakterisiert. Da Ziegler zwei Jahre bei »Herrn Möllinger in Pfeddersheim« als Praktikant tätig gewesen war, schildert er auf mehreren Seiten eingehend dessen Betrieb. Auch dieser Reisebericht ist im Stadtarchiv Worms unter der Signatur Abt. 200 Nr. 522 zu finden.

Bei dem 5. Buch handelt es sich um ein *Journal für David Möllinger in Pfeddersheim*. Dieser David Möllinger ist der von dem Agrarschriftsteller Johann Nepomuk Schwerz 1814 besuchte Sohn von Martin und der Enkel von David Möllinger. Das Buch umfaßt 23 Seiten und deckt den Zeitraum von 1798 bis 1805 ab. In ihm sind chronologisch die Ausstände und die Schulden David Möllingers vermerkt. Das Buch, das sich in der Überlieferung der Ge-

meinde Pfeddersheim befand, trägt die Signatur Abt. 49 Nr. 2172 und ist im Stadtarchiv Worms deponiert.

Die folgenden 19 Bücher wurden von Frau E. Möllinger bereits 1959 dem rheinlandpfälzischen Ministerium für Landwirtschaft, Weinbau und Forsten als Dauerleihgabe übergeben. Das Ministerium übertrug der Universitätsbibliothek Mainz ihre Verwahrung, die ihrerseits 1998 die Bände mit ihren gesamten handschriftlichen Beständen der Stadtbibliothek Mainz als Dauerleihgabe überließ. Jeder dieser 19 Bände trägt dieselbe Signatur Ms 122 und wird in der Handschriftenabteilung der Bibliothek verwahrt. Die den Zeitraum von 1801 bis 1835 umfassenden Bände stammen aus der Überlieferung David Möllingers aus Pfeddersheim und beziehen sich alle auf seinen Betrieb, den Schwerz 1814 besuchte. Die sorgfältig gebundenen Bände im Kleinoktavformat lassen sich drei Typen zuordnen: Den ersten Typus bilden die mit 730 bis 760 Seiten ähnlich umfänglichen Bände 2 bis 18, die als Arbeitstagebücher David Möllingers zu verstehen sind und den Zeitraum von 1801 bis 1819 umfassen. Sie enthalten relativ gering formalisierte, in Spalten täglich eingetragene numerische Angaben über die geleistete Arbeit von drei Pferden, einem Ochsespann und den eingesetzten Tagelöhnern; letztere sind zumeist mit ihrem Namen notiert. Allerdings fehlen Notizen über das beschäftigte Gesinde. Darüber hinaus finden sich hier wichtige Informationen über experimentelles Vorgehen beim Pflanzenanbau, bei der Fütterung und Mästung des Viehs, Angaben zu Düngungsmethoden und über Kartoffel-, Klee- und Rapsrerträge. Nahezu jeder Band wird beschlossen mit einer Viehaufstellung, Angaben über die Menge zugekauften Stroh, Hinweisen zur Bodenbewirtschaftung und zum Arbeitsaufkommen und ähnlichem mehr.

Einen zweiten Typus verkörpert der 1. Band. Er enthält landwirtschaftliche Rechnungen für unterschiedliche Segmente des landwirtschaftlichen Betriebs von David Möllinger in Pfeddersheim innerhalb des Zeitraums von 1803 bis 1814. Für jedes Jahr sind darin beispielsweise die entstandenen Kosten bei der Bodenbewirtschaftung für jede Getreidesorte und für einige Hackfrüchte, ebenso die Ausgaben für die Unterhaltung des Viehstandes aufgeführt. Dieser 400 Seiten starke Band könnte die Grundlage für die Darstellung des Betriebes durch Johann Nepomuk Schwerz in seinem Reisebericht von 1816 gebildet haben. Speziell bei diesem Band handelt es sich allerdings nicht um das Original aus der Feder David Möllingers, denn auf dem Deckblatt ist vermerkt: »Scripsit Andreas Merian, Basiliensis 1812–1813«. Möllinger hatte also Andreas Merian aus Basel mit der sauberen Abschrift

seines Schreibebuches beauftragt, die Merian zwischen 1812/13 vornahm. Das eigentliche Schreibebuch David Möllingers befindet sich jedoch nicht unter den 19 Bänden.

Einem dritten Typus ist der 19. Band zuzuordnen. Es handelt es sich um ein *Memorial*, in dem die Ausstände David Möllingers, aber auch seine Schulden bei seinen Geschäftspartnern chronologisch aufgezeichnet sind. Das Buch umfaßt etwa 300 Seiten und erstreckt sich über den Zeitraum von 1811 bis 1835.

Anmerkungen

1 Über dieses Forschungsvorhaben informiert mein Aufsatz Die Rolle mennonitischer Hofbesitzer in der Agrarmodernisierung der Pfalz, Rheinhessens und des nördlichen Oberrheins zwischen 1750 und 1850. Vorstellung und Erläuterung eines Forschungsprojektes, in: Mennonitische Geschichtsblätter 58 (2001), S. 95–114. Über die mennonitischen Familien von Christian und David Kägy ist bereits eine Studie veröffentlicht: Frank Konersmann, Soziogenese und Wirtschaftspraktiken einer agrarkapitalistischen Sonderformation. Mennonitische Bauernkaufleute in Offstein (1762–1855), in: André Holenstein/Sabine Ullmann (Hrsg.) Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der Frühen Neuzeit, Epfendorf 2004, S. 215–237.

PETER P. KLASSEN

Die schwarzen Reiter – Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips

In den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2003 erschien eine eingehende Besprechung meines 1999 erschienen Buches *Die schwarzen Reiter – Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips* von Christoph Wiebe. Sie nahm in gewissem Sinn die Diskussion wieder auf, die nach dem Erscheinen des Buches ausgelöst wurde.

Damals hatte die *Brücke*, die Zeitschrift der Mennoniten in Deutschland, viel Raum für gegensätzliche Meinungen zur Verfügung gestellt, ein Zeichen wohl dafür, daß die Thematik des Buches aktuell ist. Vielleicht habe ich mit »Geschichten zur Geschichte« überhaupt eine neue Gattung der Geschichtsschreibung für die Mennoniten erschlossen. Der Leser soll Geschichte wie Geschichten lesen können, und die Geschichten sollen wahr sein, wie Geschichte, dafür wollte ich einstehen.

Das gerade wollten die *Mennonitischen Geschichtsblätter* nun genau wissen. »Berichten Sie einmal aus Ihrer Werkstatt«, bat man mich in der Korrespondenz, die wir aus Anlaß der Buchbesprechung führten. Ich gehe gern darauf ein. Hier ein Blick in die Mappen, die meine Arbeit an den sieben Geschichten des Buches dokumentieren:

DIE ÄLTESTEN IN PREUSSEN Auf das Thema für diese Geschichte brachte mich das Drama *Der Menonit* von Ernst v. Wildenbruch. Zur Zeit der Freiheitskriege gegen Napoleon und dann auch während der Einigungskriege unter Bismarck hatten sich die Ältesten der Mennonitengemeinden in Preußen noch leidenschaftlich für die Befreiung ihrer Gemeindeglieder vom Wehrdienst eingesetzt. Als aber 1888 das Drama Wildenbruchs in Berlin aufgeführt werden sollte, protestierten sie mit schriftlichen Eingaben dagegen. Der Hauptgrund für den Protest war, daß Wildenbruch die Mennoniten in dem Drama, dessen patriotischer Wert allgemein sehr hoch eingeschätzt wurde, als Vaterlandsverräter hinstelle, weil sie sich weigerten, am Freiheitskrieg teilzunehmen. So einen Vorwurf hätten sich die Ältesten 1815 noch ohne Widerspruch gefallen lassen. Als die Mennoniten im Wechsel-

gebiet fünfhundert Pferde für die Armee liefern mußten, schrien die Zuschauer: »Eure Pferde für unser Blut!« Der Älteste Donner konstatierte das gelassen.

Über den Hintergrund des Dramas berichten das *Mennonitische Lexikon* und auch Peter M. Friesen in seiner Geschichte der Mennoniten in Rußland. Es ging dabei um David von Riesen aus der Gemeinde Elbing-Ellerwald. Er war Freiheitskämpfer in der Schlacht von Waterloo gewesen und nach der Rückkehr von seiner Gemeinde wegen der Beteiligung am Krieg ausgeschlossen worden. Der Ausgeschlossene klagte in Berlin vor Gericht, doch der Gemeinde wurde Recht gegeben. Wildenbruch hatte die Akten über das Gerichtsverfahren in Berlin entdeckt und sie zu dem Drama verarbeitet.

Über die Zeit vor diesem Einspruch der mennonitischen Ältesten in Preußen gegen Wildenbruchs Drama, der sich im Ersten Weltkrieg dann noch einmal wiederholte, ist in einigen zeitgenössischen Selbstdarstellungen nachzulesen. Es war ein zäher Kampf um die Befreiung vom Wehrdienst.

Die Selbstbiographie des Ältesten Johann Donner aus Orlofferfelde steht im *Christlichen Gemeindekalender* von 1932 auf Seite 71 ff. Donner und andere führten von 1806 bis 1815 einen hingebungsvollen, mutigen und erfolgreichen Kampf für ihre Gemeindeglieder um die Befreiung vom Wehrdienst, als die vaterländischen Wellen in Preußen im Kampf gegen Napoleon hoch gingen.

Über den Einsatz der Ältesten nach 1867, als die allgemeine Wehrpflicht im Norddeutschen Bund eingeführt werden sollte, berichtet L. Stobbe in seinem Büchlein *Montau – Gruppe, ein Gedenkblatt an die Besiedelung der Schwetz-Neuenburger Niederung durch holländische Mennoniten im Jahre 1586*, erschienen 1918. Er beschreibt eingehend, wie die Ältesten Audienz bei den höchsten Regierungsstellen suchten und fanden. Sie erreichten schließlich in der Kabinettsorder von 1868 eine Konzession, nach der der einzelne in freier Entscheidung einen Ersatzdienst an Stelle des Dienstes mit der Waffe leisten durfte.

Stobbe berichtet auch, wie bereits damals ein Riß durch die Gemeinden in Preußen ging. Viele Gemeindeglieder waren bereit, lieber den vollen Militärdienst zu leisten, um gleichwertige Staatsbürger zu sein, und am Krieg 1870/71 nahmen bereits viele Mennoniten mit der Waffe teil.

Für die Zeit des Ersten Weltkrieges und danach ist der *Christliche Gemeindekalender* ebenfalls eine ausgezeichnete zeitgenössische Quelle. Die Ältesten in Ost und West und manche andere melden sich in den Jahrgängen von 1915 bis 1919 immer wieder zu Wort, und alle bringen ihre innere Anteilnahme an dem Zeitgeschehen und ihre Befürwortung der Beteiligung am

Krieg zum Ausdruck. In jedem Jahr erscheinen die Listen der Gefallenen aus den Gemeinden mit Bild und Lebenslauf, betrauert und verehrt.

Nach dem Friedensschluß von Versailles führen die verschiedenen Autoren in dem Kalender die gleiche Sprache wie der national gesinnte Teil des deutschen Volkes. Man empfindet den Versailler Vertrag als Schmach. Vor allem die Gemeinden in Preußen fühlten sich durch die an Polen abgetretenen Gebiete und die Trennung der dortigen Mennonitengemeinden voneinander durch Staatsgrenzen schwer betroffen.

Eine Folge davon war die einstimmig anmutende Befürwortung der Politik Hitlers nach seinem Machtantritt. Auch dafür gibt der Gemeindekalender die besten Belege, dann aber auch die *Mennonitischen Blätter* der Jahre 1937 und 1938.

Diese patriotischen Tendenzen lassen sich auch im Zweiten Weltkrieg in den genannten Publikationen weiter verfolgen, so lange, wie deren Herausgabe möglich war. Die Autoren befürworteten jeden Feldzug als eine notwendige Maßnahme der Regierung zur Korrektur des Versailler Vertrages.

Über den selbstkritischen Rückblick der mennonitischen Ältesten nach der Katastrophe auf ihr Verhalten während des Dritten Reiches gibt das Buch *Mennoniten im Dritten Reich – Dokumentation und Deutung* von Dieter Götz Lichdi, erschienen 1977, ausführlich Auskunft.

DIE SCHWARZEN REITER Für diese Titelgeschichte des Buches lag die Selbstbiographie eines Predigers in der Kolonie Fernheim, Paraguay, vor, die er für seine Kinder geschrieben hatte. Ein junger Mann in der Mennonitenkolonie an der Molotschna in der Ukraine, geboren 1898, ist 1918, als die Wirren der Revolution und des Bürgerkrieges alle bis dahin so sorgfältig gepflegten Glaubensprinzipien über den Haufen zu werfen schienen und die gepflegten Dörfer zerstört wurden, gerade in einem Alter, wo ihn der Strudel der Zeit mitreißt, ohne daß er um seine Einwilligung gefragt wird.

Ich sprach die Verarbeitung dieses eindrucksvollen und auf weiten Strecken für die Mennonitengeschichte in Rußland so bezeichnenden Materials mit den Verwandten ab. Es bestanden zwei Möglichkeiten der Darstellung. Man könnte die Vorgänge einfach nur nachzeichnen, wobei dann Namen, Ereignisse und die Aufeinanderfolge unverändert bleiben müßten, oder die Geschichte könnte frei auf dem historischen Hintergrund der Zeit gestaltet werden.

Die Verwandten entschieden sich für die zweite Option, und das war mir gerade recht. So konnte ich in die Lebensgeschichte des Hermann Nickel, wie der junge Mann nun hieß, auch die dramatischen Vorgänge und die ganze Problematik des Konfliktes, in die die mennonitischen Kolonien und Ge-

meinden in den Jahren von 1917 bis etwa 1921 gerieten, in freier Gestaltung mit einflechten.

Für den Ablauf dieser Ereignisse im Süden Rußlands liegt genügend einschlägige Literatur vor. Einen zeitgenössischen Überblick bietet das Büchlein *Die Mennoniten-Gemeinden in Rußland während der Kriegs- und Revolutionsjahre 1914 bis 1920*, erschienen 1921 in Heilbronn am Neckar, unmittelbar nach der Katastrophe. Ein späteres, sehr zuverlässiges Buch ist *Ein Vaterland verloren* von John B. Toews, erschienen 1971 in Winnipeg.

Daß man mit der Fiktion manchmal auch in Schwierigkeiten kommen kann, erfuhr ich noch vor der Herausgabe des Buches. Der einzige Name, den ich in der Geschichte nicht geändert hatte, war der des Ältesten Gerhard Plett. Als ich das Manuskript Dr. Gerhard Hildebrandt und seiner Frau Julia zur Beurteilung schickte, waren sie besonders von der Darstellung des Ältesten Plett beeindruckt, weil der, was ich nicht wußte, Gerhard Hildebrandts Großvater war. Nur – so der Hinweis – der war nicht auf der sogenannten »Märtyrersynode« von 1925 in Moskau gewesen, wie ich geschrieben hatte. Ich wollte den Ältesten aber doch gern dort haben, weil diese Konferenz so bezeichnend für die Haltung der Mennoniten nach der Katastrophe war. So änderte ich schweren Herzens auch diesen Namen. Den Hildebrandts tat das nachher leid. Sie hätten den Namen doch lieber stehen gelassen, auch bei der kleinen Fehlinformation. Aber da war es zu spät. Das Buch war schon im Druck.

DIE TEREK-SAGA Diese kleinen grauen Broschüren vom Echo-Verlag in Kanada, herausgegeben von Arnold Dyck, sind schon fast vergessen. Sie sollten die Kolonisation der Mennoniten in Rußland bis zur bolschewistischen Revolution dokumentieren, und sie berichten authentisch über die meisten Kolonien. Ein Büchlein heißt *Die Tereker Ansiedlung* von C. P. Toews, erschienen 1945.

Diese Kolonie am Fließchen Terek zwischen dem Kaspischen Meer und dem Kaukasus hat nur von 1901 bis um 1918 bestanden. Sie war eine der Notlösungen für den Bevölkerungsüberschuß in den so genannten Mutterkolonien in der Ukraine. Was hier in den wenigen Jahren vor dem Ersten Weltkrieg geschah, ist wirklich eine Saga, und ich habe versucht, die weitgehend unbekannten Ereignisse in einer Geschichte nachzuvollziehen.

Für den Ablauf der Vorgänge brauchte ich wieder eine fiktive Person, und das war Abram Penner aus Hierschau an der Molotschna. Auch hier nahm es wieder jemand genau. Ich erhielt einen Brief von einem Unbekannten aus Kanada. Er komme aus Hierschau, habe die Geschichte des Dorfes geschrieben, und dort habe es keinen Abram Penner gegeben. Doch er habe volles

Verständnis. Solche Geschichten brauchten eben fiktive Personen, und Abram Penners dieser Art hätte es überall gegeben. Es täte der Geschichte keinen Abbruch, schrieb er.

Was vor dem Auszug nach dem weit entfernten Terek geschah und was der Grund für das Unternehmen war, das ist ein Stück Kultur- und Sozialgeschichte der Mennoniten in Rußland. Es war das Landlosenproblem und die Not der armen Leute in den Kolonien, Anwohner genannt, die zu diesem Aufbruch trieben. Als Beleg für diese Darstellung dienten mir die sehr interessanten kulturgeschichtlichen Intermezzos in dem Geschichtswerk von Peter M. Friesen *Geschichte der Alt-Evangelischen Mennoniten Bruderschaft in Rußland*, Halbstadt, 1911. Die soziale Not der Gemeinschaft und die Leiden einzelner sind da dokumentiert.

Der Ablauf der eigentlichen Geschichte, der mühsame Aufbau einer Siedlung in einem zunächst unwirtlich scheinenden Gebiet inmitten anderer Völkerschaften und dann der vergebliche Versuch, sie vor der sinnlosen Zerstörung zu schützen, folgt getreu den Ausführungen von C. P. Toews. Der Staat, »das Schwert« nach der Formulierung des Apostels Paulus, der den Schutz für »die Guten« bieten sollte, versagte, und die Selbsthilfe war zu schwach. Tod, Zerstörung und Flucht waren die Folgen.

DER FAHNENEID Ich fuhr mit einem Kollegen aus der Kolonie Volendam zu einer Lehrertagung. Die Volendamer und Neuländer kamen erst 1947/48 nach Paraguay. Sie haben in der Sowjetunion alles erdulden müssen, die Kollektivierung, die Repressalien, den Krieg und die Flucht.

Wir sprachen über die Zeit der deutschen Besatzung im Zweiten Weltkrieg und darüber, daß auch die mennonitische Jungmannschaft, so weit sie übriggeblieben war, in die Wehrmacht und die SS eingezogen wurde. »Nicht alle machten mit«, sagte mein Kollege. »Ich habe einen Vetter, der lehnte es ab, Soldat zu werden.« Er habe eine Selbstbiographie von ihm. Die könne er mir zustellen.

Der Fall interessierte mich. Wir sprachen weiter, und dabei erzählte er, daß er als Knabe in seinem Geburtsdorf Felsenbach in der Kolonie Borsenko, wo auch sein Vetter wohnte, einer Erschießung von Zigeunern durch ein deutsches Kommando zugeschaut habe, versteckt hinter einer Hecke. Auch darüber stehe etwas in den Aufzeichnungen seines Veters.

Ich erhielt alle Unterlagen, und daraus entstand dann die Geschichte »Der Fahneneid«. Die Hauptperson darin ist David Regier, der geänderte Name für den Verfasser der Selbstbiographie. Den genauen historischen Hintergrund jener für die Mennoniten in Rußland so dramatischen und verhängnisvollen Zeit hat Ingeborg Fleischhauer in ihrem Buch *Das Dritte Reich*

und die Deutschen in der Sowjetunion, Stuttgart 1983, beschrieben und dokumentiert. Da wird über die Vernichtung der Juden, über die Einrichtung des Selbstschutzes der Volksdeutschen und über die Einreihung der deutschstämmigen Jungmannschaft in die Waffen-SS berichtet.

Ein Freund in Deutschland, der mein Manuskript las, zweifelte den grauenhaften Vorgang der Erschießung Hunderter Zigeuner in Felsenbach an. So etwas müßte besser belegt werden. Doch da war gerade in den Nummern 1, 2, 26 und 27, 1999 in *Der Bote* in Kanada ein Augenzeugenbericht von Jakob Sawatzky erschienen, der den ganzen Vorgang, wie ich ihn von meinem Kollegen und aus der Selbstbiographie aufgenommen hatte, bestätigte.

Beinahe wäre ich durch übergroße Genauigkeit in den Geruch der Relativierung gekommen. Ich hatte geschrieben – getreu nach der Biographie – daß der Jude Jakob Stern (Name geändert) weinend zur Mutter von David Regier kam, schon in großer Angst vor der Verfolgung durch die Deutschen. Das sei die Strafe Gottes für sein Volk, sagte er, dafür, daß so viele Juden in führender Stellung unter Lenin und Stalin gewalttätig gegen andere geworden seien. Ein Professor in Kanada rügte diese Stelle. Was würden Juden denken, wenn sie so etwas lesen, schrieb er. Dabei bin ich gegen jede Zuweisung von Kollektivschuld, ob nun im Sinne von Goldhagens »Willigen Helfern« oder von Hohmanns »Tätervolk«, weil dadurch immer auch Unschuldige getroffen werden.

FAMILIE JANZEN UND DER WEHRDIENST IN BRASILIEN Ich habe in den Jahren von 1993 bis 1997 an der Geschichte der Mennoniten in Brasilien gearbeitet. Es sind dann 1995 und 1998 zwei Bände über *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien* erschienen. In dieser Zeit standen mir alle Archive in den Kolonien Witmarsum in Paraná, Colonia Nova in Rio Grande do Sul und in Curitiba offen.

Ein besonderes Interessengebiet bei der Arbeit war für mich auch der Vergleich zwischen den Mennoniten in Brasilien und Paraguay. Sie alle hatten 1929 in Deutschland Asyl gefunden, nachdem sie aus der Sowjetunion flüchten konnten. Es war eine zusammengewürfelte Gruppe. Sie kamen aus den verschiedenen Mennonitenkolonien und Gemeinden im weiten Rußland. Alle wollten nach Kanada, ihrem eigentlichen Wunschziel nach der Flucht. Doch der Einreisebeschränkung wegen war das für die meisten nicht möglich. So mußten sie zwischen den beiden südamerikanischen Ländern Brasilien und Paraguay, die für die Einreise offen standen, wählen.

Der Historiker J. W. Fretz hat diese freie Wahl in seinem Buch *Pilgrims in Paraguay*, Scottsdale 1953, später als einen Ausleseprozeß bezeichnet. Paraguay hatte den Mennoniten aus Kanada bereits 1921 ein Privilegium der Be-

freierung vom Wehrdienst zugesichert, das auch jetzt noch galt. Brasilien dagegen lehnte 1930 aber jede Konzession in dieser Beziehung ab. Die Mennoniten, die sich im Flüchtlingslager in Mölln für Brasilien meldeten, nahmen damit den potentiellen Wehrdienst für ihren Nachwuchs in Kauf. Die Auswanderer nach Paraguay entschieden sich gerade des Privilegiums wegen für dieses Land. Tatsächlich leisteten in Brasilien dann etwa ab 1950 alle jungen Männer der Mennoniten den Dienst mit der Waffe, obwohl die Gemeinden sich lange dagegen wehrten. Dies und mehr trug dann zu einer unterschiedlichen Entwicklung der Mennoniten in Brasilien und Paraguay bei. Aus diesen Kenntnissen entstand dann die Geschichte von Geraldo Janzen, wiederum eine fiktive Person. Neben all den Protokollen und der Korrespondenz, die in Brasilien etwa zwanzig Jahre nach der Einwanderung in dem Bestreben, die Wehrdienstbefreiung doch noch zu erreichen, geführt wurden, bot auch das Buch von Benjamin H. Unruh *Fügung und Führung im mennonitischen Hilfswerk 1920–1933*, Karlsruhe 1955, eine gute historische Grundlage. Auch die Bücher *Mennoniten in Brasilien*, Witmarsum 1980, von Peter Pauls und *Gemeinde unter dem Kreuz des Südens*, 1980, von Willy Janz und Gerhard Ratzlaff lieferten viele Belege.

WER MENSCHENBLUT VERGIESST ... Zwei Morde in der Kolonie Volendam, 1949 und 1952, erschreckten die mennonitische Welt in Paraguay. Sie standen in engem Zusammenhang miteinander. Einer war aus dem andern erfolgt, so daß man von einem Doppelmord sprechen konnte.

Das *Mennoblatt*, die Zeitschrift der Kolonie Fernheim, berichtete darüber in zurückhaltender Form, denn ein Mord an Mennoniten von Mennoniten war in Paraguay ungewöhnlich und auch peinlich. Wie wird eine nach Ordnung, Sauberkeit und Makellosigkeit strebende mennonitische Gemeinschaft mit so einem Einbruch fertig und vor allem, wie werden die andern darüber denken? Wie verkraftet das eine Glaubensgemeinde, die, jedenfalls ursprünglich, nach der Lehre der Apostel und Menno Simons' »ohne Flecken und Runzel« sein sollte?

»Wenn es doch nicht unsere Leute gewesen wären«, schrieb der Oberschulze der Kolonie sorgenvoll an das Mennonitische Zentralkomitee. Wenn es doch Auswärtige gewesen wären, so wohl der geheime Wunsch.

Das alles war der Anlaß für die Geschichte. Die Tat war längst verjährt, und ich konnte den Stoff ungehindert mit Namensnennung verarbeiten. Freunde in Volendam waren gern bereit, mir sämtliche Unterlagen zuzuschicken. So hatte ich eine ansehnliche Mappe mit allen Protokollen und Briefen aus jener Zeit zur Verfügung.

Der Mörder und Ermordete Kurt Kehler war einer Untersuchung wert. Ein

Mensch, hier ein Mennonit, wird im Strudel der Zeit, wenn die Schranken fallen, ein Opfer seiner eigenen Triebhaftigkeit und der Umstände, die sich ihm bieten. Er hieß in seinem mennonitischen Heimatdorf in Rußland Isaak. Unter der deutschen Besatzung während des Krieges hatte er seinen jüdischen Vornamen in Kurt umgewandelt. In Volendam nannte er sich dann Freiherr Kurt von Kehler. Dieser Wandlungsfähigkeit entsprach wahrscheinlich auch sein Charakter. Unter der kommunistischen Herrschaft hatte er einen hohen Posten, und unter der deutschen Besatzung erhielt er ebenfalls sofort eine führende Stellung in der Gendarmerie. Das alles geht aus den Protokollen und der Korrespondenz hervor. Daß er auch das Massaker an den Zigeunern in Felsenbach befehligt hatte, wie er sich in Volendam brüstete, ließ sich leider nicht nachweisen.

DIE CHAMACOCOS Die Geschichte von dem Überfall der Indianer auf ein Einzelgehöft in der Nähe der Kolonie Fernheim im Chaco im Jahr 1947 ist ein Erlebnisbericht. Bernhard, die Hauptperson, bin ich selber.

Die Vorgänge, die die ganze Koloniegemeinschaft erschütterten und in Alarmzustand versetzten, sind mir gut in Erinnerung geblieben, denn mit meinen einundzwanzig Jahren erfaßte ich die Problematik, die sich aus dem Vorfall ergab, voll und ganz. Die Angst der Siedler vor weiteren Überfällen, die Verantwortung der Kolonieverwaltung für die Siedler und die Tatenlosigkeit des zuständigen Militärs hatten eine Konfliktsituation geschaffen, aus der eine mennonitische Gemeinschaft kaum heil hervorgehen konnte. Der Oberschulze mußte Entscheidungen treffen und handeln.

Hinzu kam, daß die Frage der Wehrlosigkeit und des vom Staat gewährten Privilegiums zur Wehrdienstbefreiung in der Gemeinschaft der Kolonie und in den Gemeinden gerade sehr lebhaft diskutiert worden war. Während des Zweiten Weltkrieges hatten die Wellen der Propaganda des Dritten Reiches, an alle Auslandsdeutschen gerichtet, auch die Siedlung im fernen Chaco erreicht. Die Siedlungsnot war noch groß, und viele wollten gern zurück nach Deutschland. Sie nahmen die Tatsache in Kauf, dort Soldaten werden zu müssen, wie auch die deutschen Mennoniten dort. Deutsche Wehrhaftigkeit und mennonitische Wehrlosigkeit hatten in heftiger Konfrontation Gesinnungsgruppen geschaffen. Die Spannung hatte sich dann nach dem Ende des Krieges langsam von selber gelöst, denn die Devise »Heim ins Reich«, die viele Siedler vereinnahmt hatte, war gegenstandslos geworden.

Doch nun kam die Bedrohung und Herausforderung von einer ganz andern Seite, und die Stellungnahme wurde von den Umständen diktiert. Die Not und die Angst vor weiteren Überfällen fegten Ideologien, Lehren und auch die eben erst überwundene Auseinandersetzung um die Wehrlosigkeit über-

raschend schnell über Bord, und die Dörfer richteten einen bewaffneten Wachdienst ein.

Es war ein Thema, das mich nun nach fünfzig Jahren wieder bewegte. Außer meinen Erinnerungen standen mir auch Protokolle der Kolonieverwaltung und von Siedlerversammlungen zur Verfügung, wo die brennenden Fragen verhandelt und entschieden wurden. Auch im *Mennoblatt* standen Berichte. Ich betrachtete die Geschichte als eine Form der Vergangenheitsbewältigung, wenn auch nicht als eine Antwort auf alle Fragen, die sie stellt.

NACHBEMERKUNG Gelegentlich ist vermerkt worden, daß man nach der Lektüre meines Buches nicht wisse, wie der Autor selber zur Wehrlosigkeit stehe, ob er dafür oder dagegen sei. Nun, ich habe dem Leser Tatsachen erzählt. Abgesehen davon, daß ich keine Predigt halten wollte, war meine Absicht, ihn selber zu Stellungnahme und Urteil kommen zu lassen. Doch um meine Meinung befragt, würde ich so antworten: Ich wünsche mir, daß ich die Kraft hätte, nach der Lehre Jesu auch die andere Backe zu bieten, wenn mir jemand einen Streich auf die rechte gibt, die physische und die geistige Backe, oder den Mantel zu geben, wenn der Rock genommen wird.

Schwieriger würde für mich die Frage, wenn ich Verantwortung für andere tragen müßte, für den Nächsten oder gar für eine Gruppe oder für eine Gemeinschaft, wenn ich gezwungen wäre, in Bedrängnis Entscheidungen und Maßnahmen zu treffen. Alle anderen Fragen, die des Wehrdienstes oder der Befreiung davon, werden meist durch Gesetze geregelt, die dem einzelnen viel an persönlicher Entscheidung abnehmen, wie die Erfahrung lehrt.

Von neuen Büchern

Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, 617 S., Hardcover

„Eifriger als die Täufer“. Vielleicht faßt diese Parodie auf den Titel Andrea Strübinds den Eindruck am besten zusammen, den ihr Buch beim Leser hinterläßt. Die Autorin hat sich fest vorgenommen, die revisionistische, sozialgeschichtlich ausgerichtete Betrachtungsweise, die das Studium der täuferischen Anfänge seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts beherrscht hat, einer erneuten Revision zu unterziehen. Als Theologin, die in der Tradition der Baptisten steht, will sie ihren Gegenstand aus kirchengeschichtlicher Perspektive angehen, was ihrer Meinung nach bedeutet, das Studium der Geschichte religiöser Traditionen den Profanhistorikern wieder aus der Hand zu nehmen, die in den vergangenen Jahren auf diesem Gebiet tonangebend waren. Kirchengeschichte ist für sie ein integraler Bestandteil der Theologie, und deshalb stellt sie sich offen gegen alle Versuche, kirchenhistorisches Geschehen aus einer postkonfessionellen Perspektive zu verstehen. Das Ergebnis ist ein sehr detailliertes und gelegentlich innovatives Neulesen der wichtigsten Quellen aus den frühen Jahren des Schweizer Täuferturns.

Andrea Strübind wendet sich mit besonderer Aufmerksamkeit der Vorgeschichte des Schweizer Täuferturns zu, vom Fastenbrechen im Frühjahr 1522 bis zur Spaltung des reformatorischen Lagers in Zürich, wie sie während der zweiten Zürcher Disputation im Oktober 1523 offen zutage trat. Sie bestätigt noch einmal die Auffassung, daß das Schweizer Täuferturn seine Wurzeln unter den radikalen Anhängern Zwinglis hatte, vor allem im Bibellesekreis von Laien, der sich um den Buchhändler Andreas Castelberger gebildet hatte. Dieser Kreis lieferte die Organisationsstruktur für eine Laienreformation, die das Prinzip des Priestertums aller Gläubigen und das sola scriptura als alleinigen Maßstab für die Reform umfaßte. Dieser Kreis legte auch das Fundament für die entschiedene separatistische Ekklesiologie des Schweizer Täuferturns. Strübind untersucht die Zehntverweigerungen auf der Zürcher Landschaft im Sommer 1522, die das reformatorische Lager in der Stadt auseinander riß. Das waren religiös motivierte Handlungen, die eng an die Forderungen geknüpft waren, kirchliche Mißstände in den Dörfern abzustellen,

und die sich von anderen möglichen wirtschaftlichen und sozialen Forderungen abhoben. Die Spaltung, die von den Zehntverweigerungen verursacht worden war, wurde in der zweiten Disputation sichtbar, in deren Verlauf die Radikalen die ekklesiologischen Ansätze herauszuarbeiten begannen, die ihre Reformvorstellungen von denjenigen Zwinglis unterschieden: eine Kirche, die von der bürgerlichen oder politischen Gemeinde getrennt war, aber noch nicht notwendigerweise auch eine Minderheitenkirche darstellte. Unter den Teilnehmern der Disputation waren nicht nur Radikale aus Zürich, wie Konrad Grebel, sondern auch Prädikanten von der Landschaft, wie Simon Stumpf, was darauf hinweist, daß die von der revisionistischen Täuferforschung angeblich angenommenen Unterschiede zwischen täuferischen Bewegungen in der Stadt und auf dem Land überzeichnet worden seien. Nicht weniger detailliert ist die Analyse der beiden wichtigsten Dokumente aus den frühen Jahren der Bewegung in Zürich: des Briefes, den Konrad Grebel und seine Brüder im September 1524 an Thomas Müntzer schrieben, und der *Protestation*, die Felix Mantz im Dezember 1524 an den Zürcher Rat richtete.

Strübind meint, daß beide Quellen für das Verständnis der theologischen Entwicklung des frühen Schweizer Täufertums besonders wichtig seien, und analysiert beide sorgfältig in ihrem historischen Kontext. Der *Brief an Müntzer*, eine Reaktion auf das Vorgehen der Zürcher Obrigkeit gegen Eltern in Wittikon und Zollikon, die sich weigerten, ihre Kinder taufen zu lassen, und die *Protestation*, eine Antwort auf Zwinglis sich entwickelnden Argumente zur Verteidigung der Kindertaufe im Herbst 1524, illustrieren die langsam entstehende Taufanschauung der Radikalen und ihre ekklesiologischen Implikationen. Obwohl Strübind Begriffe wie Freikirche, Volkskirche und Kongregationalismus als anachronistisch ablehnt, sofern sie auf die Zürcher Ereignisse von 1524 angewandt wurden, behauptet sie, daß gewisse freikirchliche Ansätze schon in diesen beiden Dokumenten vorgebildet seien.

Strübind bemerkt, daß zu den Unterzeichnern des Briefes an Müntzer nicht nur Städter wie Konrad Grebel, Felix Mantz und Andreas Castelberger gehörten, sondern auch Radikale von außerhalb Zürichs wie Johannes Bröfli und Hans Oggenfuß, sie argumentiert aber weiter für das im wesentlichen gemeinsame Anliegen zwischen den Radikalen in der Stadt und auf der Landschaft. Unterschiede zwischen beiden Gruppen, die es offensichtlich gab, gingen ihrer Meinung nach eher auf die Entstehungssituation der Reformvorstellungen hier und da zurück als auf grundsätzliche Unterschiede in ihren Programmen und Vorhaben. Der *Brief an Müntzer* war ein Versuch, auf dieser Gemeinsamkeit aufzubauen, als sie mit offensichtlich ähnlich den-

kenden Reformern in Kontakt zu treten versuchten. Dieser Brief gibt Strübind auch die Gelegenheit, mögliche Einflüsse von anderen Reformatoren auf die Schweizer Proto-Täufer zu diskutieren. Müntzers Einfluß war begrenzt, und obwohl der Einfluß Karlstadts bedeutsamer war, waren beide wichtig für das täuferische Verständnis von der Autorität der Heiligen Schrift und für die anhebende Kritik an der Kindertaufe. Doch Differenzen zwischen Karlstadts korporativer, alle Mitglieder der städtischen oder ländlichen Gemeinde einschließender Ekklesiologie und der täuferischen Vorstellung von der Kirche als der Versammlung der wahrhaft Glaubenden schlossen schließlich jedes weitere Zusammengehen der Täufer mit jenen Radikalen aus.

Die ersten Erwachsenentaufen im Januar 1525 betrachtet Strübind als einen Trotzakt, mit dem die Täufer auf den Ausgang der Disputation vom Januar 1525 und auf das darauf folgende Mandat des Rats reagierten, das ihre Aktivitäten kriminalisierte. Sowohl in der Stadt als auch auf dem Lande waren die Taufen Teil religiöser Erfahrung in einer emotional aufgeladenen Atmosphäre. Den Massencharakter der täuferischen Bewegung in Zollikon erklärt Strübind mit Charles Nienkirchens Konzept einer separatistischen Majoritätskirche (obwohl sie die tatsächliche Mehrheit der Täufer in Zollikon bezweifelt). Die separatistische Ekklesiologie, die im Täufern in Zürich und seinen ländlichen Gebieten durchlaufend zu beobachten ist, wird weiterhin mit den täuferischen Forderungen nach Taufe und Abendmahl auf der zweiten Taufdisputation vom März 1525 belegt, die Strübind aus den Bemerkungen in Zwinglis Taufbuch rekonstruiert.

Strübinds weniger detaillierte Behandlung der weiteren Entwicklungen im Schweizer Täufern verfolgt die Absicht, die genauere Ausarbeitung der ekklesiologischen Ansätze darzustellen und das Urteil wieder in sein Recht einzusetzen, daß wir es hier mit einer »genuin religiösen Bewegung« zu tun haben. Konflikte in den von Zürich abhängigen Gebieten konzentrierten sich mehr auf theologische Fragen zur Taufe als auf soziale und wirtschaftliche Ziele. Hier fordert Strübind die revisionistischen Täuferforscher direkt heraus. Sie wirft ihnen vor, das Modell Peter Blickles von einer kommunalen Reformation unkritisch übernommen und seine Schlußfolgerungen für Oberschwaben unpassenderweise auf die Situation um Zürich angewandt zu haben. Anders als in Oberschwaben waren in Zürich wirksame Mittel der Konfliktlösung mit den abhängigen Gebieten gefunden worden. Stellungnahmen der Täufer auf der Landschaft zeigen, daß ihre ekklesiologischen Ansätze eher separatistisch als kommunalistisch waren. Obwohl sie weniger darauf bedacht ist, das Täufern von den bäuerlichen Unruhen in der Schweiz zu trennen, sucht Strübind auch hier Argumente für die Priorität theologischer

gegenüber sozialen Faktoren, um die Entwicklungen der Bewegung zu verstehen. Sie weist Stayers Charakterisierung des ostschweizerischen Täufer-tums als einen nicht-separatistischen Kongregationalismus zurück und betont seine sowohl theologischen als auch personellen Bindungen ans Täufer-tum in Zürich und dessen Hinterland. Letztlich werden die Differenzen zwischen diesen beiden Regionen als Variationen einer gemeinsamen Theologie erklärt, wie sie sich in verschiedenen politischen Zusammenhängen nun äußerlich unterschiedlich entwickelten.

Strübind schließt mit einer kurzen Behandlung der *Schleitheimer Artikel* im Kontext ihrer Deutungsergebnisse zu den täuferischen Anfängen in der Schweiz. Sie fordert das revisionistische Argument heraus, daß Schleithcim einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung des Schweizer Täufer-tums markiert und für eine radikalere Abkehr von der Welt nach der Niederlage des Bauernaufstands steht. Sie akzeptiert zwar, daß es neue Anliegen und Töne in den Artikeln gibt, beispielsweise ist der Artikel vom Eid neu, und Artikel 4 von der »Absonderung von der Welt« formuliert einen schärferen Dualismus, der höchstwahrscheinlich auf Sattlers Apokalypitk zurückgeht. Letztlich aber zeigten die Schleithimer Artikel im wesentlichen Kontinuität mit der Theologie des frühen Schweizer Täufer-tums. Der separatistische Impuls, der in der Bewegung von Anfang an klar zutage tritt, hat sich lediglich im Kontext der wechselnden Umstände weiter konkretisiert.

Andrea Strübind kritisiert die Methodologie der revisionistischen Forscher ebenso wie deren Untersuchungsergebnisse. Die Ansätze der zeitgenössischen Sozialgeschichte schätzt sie zum größten Teil als eine volkstümliche Wiedergabe des marxistischen Basis-Überbau-Modells ein, das zu einer reduktionistischen Behandlung der Religion führte, indem diese lediglich als Deckmantel für andere, säkulare Motive und Anliegen diene. Diese Haltung bildet die Kulisse für einen weitausholenden Angriff auf die angeblich schädlichen Wirkungen der sozialgeschichtlich orientierten Täuferforschung. So werden Peter Blickles Studien zur kommunalen Reformation und ebenso die Antiklerikalismus-These von Hans-Jürgen Goertz als eine Neuauflage der marxistischen »Theorie der frühbürgerlichen Revolution« zurückgewiesen.

Die äußerst mühevollen Aufgabe, die Irrtümer der Revisionisten zu widerlegen, führte Strübind dazu, ihre Arbeit in einer nicht ganz ausgeglichenen Weise auszuführen. Die monolithische Schule der Sozialgeschichte, wie sie die negative Folie für ihre These stilisiert, ist eher eine Hydra ihrer eigenen Schöpfung als eine diszipliniert geformte Einheit. Mit denjenigen, die beschuldigt werden, Sozialgeschichte zu treiben, sind nicht nur die gewöhn-

lich Verdächtigen gemeint, wie Hans-Jürgen Goertz, James M. Stayer und Werner O. Packull, sondern auch Historiker, von denen man annehmen möchte, sie stünden den Auffassungen Strübinds näher, wie C. Arnold Snyder und Walter Klaassen.

Gelegentlich verleitet Strübinds Eifer sie dazu, eine unangemessene Sprache zu gebrauchen, wie beispielsweise gegen C. Arnold Snyder, der sich als ein bekennendes Mitglied der freikirchlichen Tradition und als postrevisionistischer Täuferforscher versteht. So bietet Snyders Sattler-Biographie ihr einen Anlaß, nicht nur seine Interpretation anzugreifen, sondern die Betrachtungsweise der Sozialgeschichte allgemein: »Gerade Snyders Studie macht deutlich, wie der durch Präjudizien geleitete Wille zur ›re-examination‹ des traditionellen Bildes Michael Sattlers Forschungsarbeiten dominieren und in ihrem Wert mindern kann [...] Die These des zweiphasigen Täufern [vor und nach Schleithelm, Vf.] erhält demnach im Zuge der Forschung immer stärkere Dignität, so daß ihr fehlende Quellen durch ideologische ›Konjektion‹ und ›Kombination‹ – ein Euphemismus für ›Spekulation‹ – ersetzt werden müssen« (S. 549). Wie in politischen werden auch in historiographischen Revolutionen diejenigen, die in der Mitte stehen, als erste an die Wand gestellt.

Das Bild von den Anfängen der Täufer in der Schweiz, das in der Darstellung Andrea Strübinds entsteht, ist vertraut und neu zugleich. Sie spricht auf innovative und interessante Weise einige der revisionistischen Herausforderungen an, die gegen das normative Leitbild der Bewegung gerichtet waren. Schließlich werden wir aber doch wieder mit einem Bild vom Täufern zurückgelassen, das durch eine separatistische Ekklesiologie definiert ist, welche nur teilweise ganz erklärt wurde. Eines ihrer lobenswerteren Ziele ist, menschliches Handeln vor der Tyrannei sozialer Kräfte und Bewegungen zu bewahren, eine Aufgabe, die sie mit dem Akzent versieht, den sie auf die Autonomie religiöser und theologischer Entwicklungen gegenüber sozialen Kräften legt. Doch gelegentlich besitzen jene religiösen und theologischen Entwicklungen, so scheint es, auch ein Eigenleben. »Von daher ist zurecht von einem deutlichen ›Weg in die Absonderung‹ (Haas) zu sprechen. Aber dieser Weg lag in der Konsequenz theologischer Entscheidungen, die bereits in der Frühphase der Täuferbewegung im Gegensatz zur Zwinglischen Konzeption ausgebildet und praktiziert wurden« (S. 558 f.). Nun muß man allerdings fast fürchten, daß die Tyrannei theologischer Logik über den menschlichen Willen diejenige sozialer Kräfte ersetzen könnte, daß ein kruder marxistischer Determinismus einem möglicherweise noch gesteigerten Hegelianismus (der Verwirklichung des »absoluten Geistes«)

weichen sollte. Schließlich liegt der Wert dieser Untersuchung aber in der Erklärung der theologischen Entwicklung des frühen Schweizer Täuferturns. So werden wir mit einer sorgfältigen und nuancenreichen Analyse der täuferischen Lehre von Taufe, Abendmahl und Bann beschenkt.

Geoffrey Dipple

Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester und New York 202, XXIV und 368 S., br.

Bruce Gordon, der seit vielen Jahren an der University of St. Andrews in Schottland lehrt, hat für den angelsächsischen Sprachraum, im Grunde aber für alle, die an der reformierten Kirche oder dem Zusammenhang von Religion und eidgenössischem Gemeinwesen interessiert sind, die längst fällige Reformationgeschichte der Schweiz auf dem neueren Stand der Forschung geschrieben. Chronologisch spannt er den Bogen von der Entwicklung der eidgenössischen Kantone im späten Mittelalter über die Reformation, die Zwingli in Zürich durchführte, zu den politischen und militärischen Auseinandersetzungen um die Reformation in der Schweiz bis hin zum zweiten Helvetischen Bekenntnis 1566, in dem die Theologie des Zwinglianismus voll ausgereift war und nach dem die Reformationsvariante, die Johannes Calvin in Genf anstrebte, ihre Dominanz zu entfalten begann. Systematisch konzentriert sich Gordon auf die Herausbildung der reformierten Kirche, auf das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, auf die Herausforderung durch radikale Bewegungen, auf die internationale Ausstrahlung der Zürcher Reformation und auf die Entstehung einer besonderen reformierten Kultur.

Im Zentrum seiner Darstellung steht Ulrich Zwingli, der nicht nur für Zürich, sondern auch für die Verbreitung des Schweizer Reformationskonzepts in anderen Ländern verantwortlich war: »Es ist nicht möglich, die Entwicklung der Zürcher Reformation ohne Huldrych Zwingli zu erklären« (S. 49). Ansonsten wurde die Reformation, wie Gordon es sieht, weder von einer Massenbewegung getragen, noch ging sie auf politische Initiativen zurück. Sie war vielmehr das Werk eines relativ kleinen Kreises von Kirchenmännern, Gelehrten und Laien, die ihre »evangelischen« Ideen untereinander austauschten und sich mit großem Eifer für die Erneuerung der Kirche einsetzten. In diesem stark personalisierten Netzwerk bestand die Stärke, in Form eines theologischen Profils und kommunikativer Schlagkraft, aber auch die Schwäche dieser Reformation, die oft zufällige Abhängigkeit von der einen oder anderen Führungskraft vor Ort. Kein Wunder, daß diese Reformation

mit dem gewaltsamen Tod Zwinglis im zweiten Kappeler Krieg von 1531 in eine schwere Krise geraten war. Breiten Raum nimmt auch Heinrich Bullinger ein, der Autor des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses, der die Reformation als Nachfolger Zwinglis mit großem Erfolg aus der Krise in das Zeitalter der Konfessionalisierung führte und weit über die Grenzen Zürichs und der Schweiz hinaus wirkte.

Deutlich wird beschrieben, wie eng Zwinglis Denken und Handeln mit den konkreten Konflikten seiner Umgebung verknüpft waren: mit den Bilderstürmen, dem Aufstand der Bauern, dem Bruch mit seinen radikalen Anhängern auf der einen und Martin Luther auf der anderen Seite, den fehlgeschlagenen Verhandlungen mit den katholischen Ständen auf der Tagsatzung in Baden usw. In diesen Auseinandersetzungen fand Zwingli die Themen und die Sprache seines reformatorischen Engagements (S. 344). Zweierlei ist hervorzuheben. Zum einen setzte Zwinglis reformatorische Aktivität an den Mißständen in der Kirche und einer Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse an, an den Sakramenten, an der Gottesdienstordnung, an den religiösen Bräuchen, vor allem aber und zuerst an dem Gebrauch der Heiligen Schrift (*sola scriptura*). Darin unterschied er sich von dem mehr theologischen Ansatz Martin Luthers in Wittenberg. Zwinglis Reformation hat eine eigene Prägung und wird aus dem besonderen Kontext der Eidgenossenschaft in Entstehung und Durchschlagskraft erklärt. Die Trennung in Altgläubige und Reformierte muß aus der älteren Rivalität zwischen ländlichen Konföderierten und den Bürgen in Zürich und Bern verstanden werden (S. 345). So haben sich die konfessionellen Grenzen auch mit dem zweiten Kappeler Frieden sehr schnell herausgebildet und verfestigt, und so wird die Schweizer Reformation, wie Gordon sie konzipiert hat, zu einer allgemeinen (auch politischen und kulturellen) Geschichte der Schweiz.

Bruce Gordon ist eine gute Gesamtdarstellung der Schweiz im 16. Jahrhundert gelungen. Die Schwerpunkte sind klar herausgestellt und die Weichenstellungen einer Entwicklung zu Neuem sind umsichtig beschrieben worden – eine ideale Mischung aus Detail und großem Zusammenhang. Das wird diesem Buch sicherlich weiterhin Geltung verschaffen.

Diesem Urteil möchte ich nur noch eine kritische Bemerkung anschließen. Im chronologischen Teil werden die Auseinandersetzungen zwischen Zwingli und den späteren Täufern nur gelegentlich gestreift, ausführlicher wird auf die »radikale Herausforderung« erst später im systematischen Teil des Buches eingegangen. Hier kommen auch die Erkenntnisse der neueren Täuferforschung zum Zuge. Das bedeutet aber, daß das Spannungsgeflecht, in dem das Schweizer Täufertum entstand, und die Bedeutung der Radika-

lität für die Entwicklung der zwinglischen Reformation selbst, nicht klar genug herausgearbeitet wurden. So kann das Täuferium schnell zu einem Randereignis, nicht aber zu einem festen Bestandteil der Zürcher Reformation werden. Es ist zuwenig darauf geachtet worden, daß das Täuferium entstand, bevor es selbst eine täuferische Akzentuierung erhielt. Und daß es das Licht der Welt erblickte, bevor die Taufe zum Problem in Zürich wurde. Zunächst war das »Proto-Täuferium«, wie es gelegentlich genannt wurde, nur ein Bewegungsimpuls innerhalb der zwinglischen Reformation. Es war da, bevor die Reformation Zwingli ihre endgültige Gestalt angenommen hatte, und hat dazu beigetragen, daß diese Reformation sich weiter entwickelte – bei Zwingli so und in seinem radikalen Anhängerkreis anders. Leider kommt in dieser Reformationsdarstellung nicht klar genug zum Ausdruck, daß die Täufer zum sogenannten »Urgestein der Reformation« gehörten. Um die innere Dynamik der Reformation zu erfassen, hätte das frühe Täuferium deshalb in das chronologisch entfaltete Auseinandersetzungsgeflecht der frühen Reformationsjahre fest eingefügt werden müssen, nicht als Herausforderung einer schon fertigen, sondern als Gesprächspartner in einer noch offenen Reformationssituation. Es ist nicht so, daß allein die Täufer sich dem Reformdenken Zwingli verdanken, auch in Zwingli Denken und Handeln sind Impulse aus dem Lager seiner radikalen Anhänger eingegangen.

Dennoch ist das Kapitel über »The radical challenge«, in das auch Spiritualisten und Antitrinitarier einbezogen werden, sofern sie in der Schweiz auftraten, ein wichtiges Kapitel. Es erinnert daran, daß die abgedrängten Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier an radikale bzw. spiritualistische Akzente in der Theologie Zwingli anknüpften und diese am Leben zu erhalten versuchten, als Zwingli sie abmilderte und sich mit der weltlichen Obrigkeit arrangierte. Hier hätte man sich noch mehr Klarheit in der Argumentation gewünscht. Und doch ist dieses Buch, besonders auch das letzte Kapitel über die sich bald herausbildende »Kultur« der Schweizer Reformation, hilfreich für das Verständnis des Täuferiums im schweizerisch-oberdeutschen Raum.

Hans-Jürgen Goertz

John S. Oyer, Robert S. Kreider, Märtyrerschicksale. Berichte über Täufer des 16. Jahrhunderts, die für ihren Glauben ihr Leben hingaben, Logos Verlag, Lage 2002, 96. S., Paperback, zahlr. Abb.

John S. Oyer, Robert S. Kreider, Mirror of the Martyrs. Stories of courage, inspiringlly retold, of 16th century Anabaptists who gave their lives for their faith, Intercourse, Pennsylvania: Good Books 1990, 96. S., Paperback, zahlr. Abb.

John S. Oyer, Robert S. Kreider, Miroir des martyrs. Histoire d'anabaptistes ayant donné leur vie pour leur foi au XVI^e siècle, Cléon d'Andran: Edition Excelsis 2003, 96. S., Paperback, zahlr. Abb.

Die Nachfahren der Opfer haben ein besseres Gedächtnis als die der Täter, und das Andenken an Märtyrer lebt fort, auch wenn ihre Peiniger längst vergessen sind. Dirk Willems ist bekannt. Kein mennonitisches Geschichtsbuch läßt es sich nehmen, seine Geschichte nachzuerzählen, wie sie sich an einem kalten Wintertag 1569 in Asperen in den Niederlanden abgespielt hat. Es sind die letzten Jahre der spanischen Herrschaft, die Herzog Alba mit blutigen Mitteln zu sichern versucht. Dirk Willems, der übers gefrorene Wasser geflüchtete Täufer, kehrt um, rettet seinen Verfolger, der im Eis eingebrochen ist, und bezahlt diese Hilfe mit dem Leben. Er wird verhaftet und kurz darauf verbrannt. Nicht nur die Mennoniten haben sein Andenken bewahrt, auch in Asperen erinnert man sich seiner. Im Lauf der Jahrhunderte ist er eine Art Volksheld geworden, und vor einiger Zeit wurde eine Straße nach ihm benannt.

Die Männer und Frauen, die als täuferische Märtyrer im 16. Jahrhundert ihr Leben ließen, sind lebendig. In den Gesprächen, die die Mennonitische Weltkonferenz in den letzten Jahren mit der römischen Kirche auf Weltebene führte, waren sie ebenso präsent wie beim diesjährigen Bullinger-Jubiläum in der Schweiz, das den 26. Juni zum Tag der Begegnung mit den Täufern erklärt hatte, an dem der Kirchenrat des Kantons Zürich eine Erklärung abgab, in der er klare Worte zu der Verfolgung der Täufer in der Reformationszeit fand (vgl. die Meldung in diesen Geschichtsblättern).

Bereits 1562 hielt *Het offer des Heeren* in seinem Liedteil die Erinnerung an 135 täuferische Märtyrer namentlich fest, und zwei Jahre später erschien der *Ausbund*, der auch Märtyrerlieder enthält. 1615 veröffentlichten Hans de Ries und andere eine *Historie der Martelaers*, und einige Jahrzehnte später machte sich der junge Dordrechter Prediger Thielemann Jansz van Braght (1625–1664) daran, dieses Buch neu aufzulegen. Er nahm es sehr genau, reiste umher, suchte in Archiven nach Unterlagen, um die Wahrheit zu er-

mitteln und Legenden auszuschalten. Mehrere Jahre forschte er, heraus kam ein völlig neues Werk, der *Märtyrerspiegel*, der 1660 erstmals erschien. Da war van Braght fünfunddreißig Jahre alt. »Er arbeitete mit einer Sorgfalt und Akribie, die an Kleinlichkeit grenzte«, bescheinigen ihm die Autoren (S. 84). Was mag ihn motiviert haben, diese enorme Arbeit auf sich zu nehmen? Oyer und Kreider deuten an, daß die Erinnerung an die Glaubenszeugnisse der täuferischen Väter und Mütter einem angepaßten, glaubensarmen Mennonitentum seiner Gegenwart den Spiegel vorhalten sollte. Daß van Braght gleichsam pädagogische, aufrüttelnde Zwecke mit seinem Werk verfolgte – zu einer Zeit, da Mennoniten sich wie nie zuvor und nie wieder danach auf die sie umgebende Gesellschaft, ihre Fragen und Debatten einließen und sie mit bestimmten. Mich überzeugt diese Interpretation freilich nicht ganz, denn van Braght tendierte in dem großen Richtungsstreit unter den niederländischen Mennoniten im 17. Jahrhundert zu der »lamistischen«, also offeneren, liberaleren Richtung (der definitive Bruch zwischen »Lamisten« und »Sonisten« ereignete sich erst 1666, zwei Jahre nach seinem Tod). Gegen eine allzu gegenwartsbezogene Zweckgebung des *Märtyrerspiegels* spricht wohl auch die ausgiebige Forschertätigkeit van Braghts sowie der schiere Umfang des Werkes – die zweite Auflage von 1685 umfaßt 1290 Seiten in zwei Bänden. Und die Autoren räumen auch ein, daß nicht genau faßbar wird, gegen welche Mißstände im Glaubensleben seiner Zeitgenossen van Braght sich genau wendet (S. 83). So bleibt es doch wahrscheinlich, daß für van Braght das Streben nach historischer Genauigkeit und Unparteilichkeit ein beherrschendes Motiv war. Dieses Bestreben ließ ihn kritisch vorgehen, lange bevor eine kritische Geschichtswissenschaft auf den Plan trat. Er nahm längst nicht alles, was überliefert wurde, in seinen *Märtyrerspiegel* auf. Die außergewöhnliche Bedeutung, die der *Märtyrerspiegel* für die Mennoniten dann bekam, ist nicht der historischen und schriftstellerischen Arbeit van Braghts allein zuzuschreiben. Ebenso wichtig war, daß der Künstler Jan Luyken (1649–1712) für die zweite Auflage 1685 104 Kupferstiche beisteuerte. Sie erst bewirken im Leser jene tiefgehende Anteilnahme, die das Lesen des *Märtyrerspiegels* zu einem Erlebnis werden läßt. Geschickt wechselt Luyken die Darstellung, längst nicht immer ist es der Moment der Hinrichtung, den er für seine Kupferstiche auswählt. Ebenso bedeutsam sind die Umstände, die zur Verhaftung führen, sind Gesten und Blicke der Täufer, ihrer Peiniger oder der Umstehenden. Luyken versteht es, jedem Bericht über einen Glaubenszeugen einen besonderen Akzent zu geben. Oyer und Kreider würdigen Luykens Arbeit am *Märtyrerspiegel* und stellen sie in den Kontext seines sonstigen, überaus produktiven Schaffens, und man staunt, daß

dieser ausdrucksstarke Künstler weithin unbekannt geblieben ist. Leider sind nur 30 der Kupferplatten erhalten. Ihre spannende Geschichte, an deren Ende der Kauf der Platten durch einen Kreis mennonitischer Sponsoren im April 1989 steht, wird ausführlich berichtet. Der Ankauf führte zur Gründung einer Stiftung, die diese Platten betreut. Sie soll allerdings nicht bloß einen kunstgeschichtlich bedeutsamen Fund sichern, sondern umfassend Aktionen entfalten, die der Verlebendigung des täuferischen Erbes dienen. Und so wurde eine Wanderausstellung entworfen, ein Katalog herausgegeben, eine Casette mit Glaubensliedern erstellt und Unterrichtsmaterial vorbereitet. Letztlich dient diesem Zweck auch das vorliegende Büchlein, das nun mit einigem Abstand zur Originalausgabe von 1990 auf deutsch (2002) und auf französisch (2003) erschienen ist.

Der mittlerweile verstorbene John Oyer und Robert Kreider haben 23 der erhaltenen 30 Kupferstiche ausgewählt und die dazugehörigen Geschichten erzählt. Zum Teil korrigieren sie van Braght, ergänzen ihn oder steuern bedeutsame oder interessante Hintergrundinformationen bei. So erfährt man beispielsweise, daß Hinrichtungen in der frühen Neuzeit ein öffentliches Spektakel waren, dem feierliche Bankette vorausgingen, bei denen der Hinzurichtende im Mittelpunkt stand. Die Aufstellung der Kosten für Bankett und Hinrichtung des Gerrit Hazenpoet in Nimwegen 1557 ist aufschlußreich (S. 21). Die Autoren interpretieren die Kupferstiche Jan Luykens und lenken behutsam den Blick des Lesers auf das eine oder andere Detail. Dem entspricht die Gestaltung der Seiten: Je eine Doppelseite ist einer Geschichte gewidmet, die Kupferplatte ist links ganz abgebildet, auf der rechten Seite ist jeweils ein Ausschnitt oder ein Detail wiederholt. Ergänzend werden Bibelzitate, Abschnitte aus täuferischen Liedern oder Briefen abgedruckt. Die Ausführungen sind durchweg so gehalten, daß sie dem interessierten Laien gut verständlich sind. Nicht kunstwissenschaftliche oder geschichtliche Interessen stehen im Vordergrund, sondern Popularisierung des *Märtyrerspiegels* und seines Vermächtnisses für Mennoniten von heute. Das ist den Autoren auch sehr gut gelungen. Das Buch erinnert eindringlich an die täuferischen Glaubenszeugen des 16. Jahrhunderts, ohne sie zu überhöhen.

Leider sind die Abbildungen nicht gut geraten. Selbst wenn man das Ziel berücksichtigt, eine preisgünstige, populärwissenschaftliche Broschüre zu erstellen, wird man über die Qualität der Abbildungen enttäuscht sein. Dies gilt in besonderem Maß für die deutsche Ausgabe. Wie nuanciert weiß Luyken mit Licht und Schatten umzugehen und mit feinen Schraffierungen zu arbeiten! In den Wiedergaben bleibt davon wenig übrig, sie vergrößern die Abbildungen oft zu krassem Schwarzweißkontrast. Die Übersetzung ins

Deutsche nahm Stephen E. Buckwalter vor, die ins Französische besorgte Lydie Hege. Beide standen in Kontakt miteinander, was den Übersetzungen zugute kam. An manchen Stellen ergänzt und korrigiert die deutsche Fassung das Original. Die deutsche wie die französische Ausgabe übernehmen Format (ca. 20,5 cm × ca. 25 cm) und Gestaltung im Wesentlichen, aber in Typographie, Papier und Gestaltung des Umschlags gibt es Unterschiede. Während das Original aus der Bembo gesetzt ist, einer zeitlos eleganten Renaissance-Antiqua, die gut zum Sujet aus dem 16. Jahrhundert paßt, kommt die deutsche Übersetzung in der Allerweltsschrift Times daher, einer Barock-Antiqua, die das Leben und Sterben der Märtyrer auf eine Ebene einer Zeitungsmeldung zieht. In Frankreich hat man zu einer klassizistisch anmutenden Antiqua gegriffen, was sich gut macht, zumal man dort auch beim Papier eine edlere Wahl getroffen hat. Die Zitate sind in allen drei Ausgaben relativ groß gesetzt, nur in der deutschen Ausgabe macht es sich störend bemerkbar. Aus dem amerikanischen Vorbild hat die deutsche Ausgabe den hierzulande außer Gebrauch gekommenen Geviertstrich als Gedankenstrich übernommen, was nicht falsch ist, nur ungewöhnlich aussieht. Falsch aber ist es, den Divis statt des Halbgeviertstrichs als Zeichen für »bis« zu setzen. Dabei machte die amerikanische Ausgabe es richtig vor.

Den Ausgaben ist weite Verbreitung zu wünschen. Sie erinnern auf allgemeinverständliche, wissenschaftlich fundierte Weise an das Leben und Sterben täuferischer Märtyrer, die übrigens im *Märtyrerspiegel* wie auch in der Darstellung von Kreider und Oyer im Zusammenhang mit Christuszeugen anderer Jahrhunderte gesehen werden. Schön wäre es indessen, gäben die Mittel aus der Stiftung es auch her, noch einmal eine bibliophile Ausgabe der erhaltenen Kupferplatten zu publizieren. Dann könnte auch die Kunst van Luykens noch einmal zur Geltung kommen.

Christoph Wiebe

Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: The Development of a Tradition*, Anabaptist and Mennonite Studies, 3, Pandora Press and Herald Press, Kitchener, Ont., and Scottdale, Pa., 2004, 178 S., kart.

Mennoniten sprechen gelegentlich mit Menschen anderen Glaubens. Gemeint ist hier nicht das alltägliche Gespräch im Beruf, auf der Straße oder in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen, sondern der bewußte Austausch über den Glauben und über die Praxis der Religion heute. Sehr oft wird zum besseren Verständnis von der nichtmennonitischen Seite nach ei-

nem Bekenntnis der Mennoniten gefragt. Die Antwort darauf ist häufig, daß Mennoniten kein Bekenntnis, schon gar nicht eine Bekenntnistradition hätten. Während andere Konfessionen ihre Bekenntnisse in imposanten Büchern auf den Tisch legen können, müßten Mennoniten sich höchstens mit den sieben Schleithheimer Artikeln zufrieden geben. Zugegeben, es gäbe einige andere Bekenntnisse in unserer Geschichte, sie seien doch unbedeutend und nicht mehr relevant. Ein Bekenntnis sei nichts Mennonitisches, und das sei gut so, die Bibel und der christliche Lebenswandel seien unser »Bekenntnis«.

Diese falschen Einschätzungen will Karl Koop, Professor an der Canadian Mennonite University in Winnipeg, mit seinem schmalen Band aus der Welt räumen. Sein Buch ist die Überarbeitung seiner Doktorarbeit, die er 1999 beim St. Michael's College und dem Department of Theology der Toronto School of Theology eingereicht hat. Ein auf dieser Arbeit basierender Aufsatz erschien in der letzten Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* (60. Jg., 2003, S. 23–42). Er präsentierte im wesentlichen die ersten vier der insgesamt sieben Kapitel des jetzigen Werkes. In seinem Artikel und besonders in diesem Band will Koop zeigen, daß sich zwischen dem Ende des 16. Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eine mennonitische Bekenntnistradition zu entwickeln begann. In dem »Konfessionszeitalter« hätten die Mennoniten viele Bekenntnisse aus verschiedenen Gründen geschrieben, vielleicht mehr als jede andere reformatorische Konfession. Und diese Bekenntnisse hätten dazu beigetragen, daß eine identifizierbare und kohärente mennonitische theologische Tradition sich herausbilden konnte, eine Tradition, die heute von Nutzen sein kann.

Der Titel des Buches suggeriert, daß hier alle oder viele mennonitische Bekenntnisse beschrieben werden sollen. Das ist aber nicht der Fall. Koop will aus der Fülle der Möglichkeiten nur drei niederländisch-deutsche Bekenntnisse präsentieren und interpretieren: das *Corte Belijdenisse des Geloofs* der Waterländer Gemeinden um 1610, das *Corte Confessie* oder »Jan Cents Bekenntnis« der Friesen und Hochdeutschen um 1630 und die *Confessie ende Vredehandelinge* oder das »Dordrechter Bekenntnis« der flämischen Mennoniten um 1632. Er beschreibt zuerst die geschichtlichen Zusammenhänge nicht nur dieser Bekenntnisse, sondern auch der Täufer und Mennoniten überhaupt und geht über in eine Beschreibung des mennonitischen Beitrags zur Entstehung des niederländischen Staates und der niederländischen Gesellschaft. Die Mennoniten, so will Koop uns klarmachen, nahmen an der Konfessionalisierung der Zeit teil, und zwar als eine natürliche Reaktion auf politische, kulturelle und religiöse Herausforderungen in den Niederlanden,

wo eine gewisse Toleranz herrschte und die Mennoniten dazu beitrugen, daß eine niederländische Gesellschaft zusammenwachsen konnte. Im nächsten Kapitel lesen wir die Geschichte dieser drei Bekenntnisse und der Streitigkeiten, die als Impuls zur Bekenntnisbildung gedient haben.

All dies läßt sich als Einführung in eine Analyse der drei Bekenntnisse verstehen. In den folgenden Kapiteln liefert Koop uns dann diese Analyse, und zwar aus verschiedenen Perspektiven. Er macht literarische und strukturelle Beobachtungen und vergleicht die drei Bekenntnisse mit dem lutherischen *Augsburger Bekenntnis* (1530) und der *Confessio Belgica* (Reformiertes Bekenntnis von 1561). Schon jetzt kann er allgemeine Themen der mennonitischen Bekenntnisse identifizieren: menschliche Freiheit, ethische Verantwortung und gegenseitige Rechenschaft. In einem weiteren Schritt vergleicht er die Aussagen der Bekenntnisse zu vier Hauptthemen: Gott, menschliche Natur, Christologie und Soteriologie. Diese Aussagen werden miteinander und auch mit der Theologie von Menno Simons und Dirk Philipps verglichen. Der Autor kommt hier zu dem Schluß, daß die Bekenntnisse eine gewisse Kontinuität mit dem Täufertum aufweisen, aber auch Anleihen bei katholischen und protestantischen Traditionen machen. Er unterstreicht ebenfalls, daß die Bekenntnisse bedeutende theologische Veränderungen gegenüber früheren täuferischen Gedanken zeigen. In der Christologie beispielsweise taucht der melchioritische Gedanke des »himmlischen Fleisches Christi« wieder auf, während das Waterländer und das Dordrechter Bekenntnis schon eine verstärkt orthodoxer Stellung in der Frage einnehmen. Außerdem werden Veränderungen in anderen Themenkreisen festgestellt. (In seiner Doktorarbeit hatte Koop argumentiert, daß das spätere Mennonitentum eine historische und theologische Kontinuität mit dem früheren Täufertum aufrecht erhielt. Im jetzigen Buch distanziert er sich von dieser Behauptung, siehe hierzu *Mennonitische Geschichtsblätter*, 2003, S. 39, Anm. 11.) In einem anderen Kapitel werden weitere, vielleicht »mennonitischere« Glaubensartikel der Bekenntnisse behandelt: die Zusammensetzung der Kirche, Prediger, die Schrift, Taufe und Abendmahl, Kirchenzucht, Schwert und Eid, Ehe und Meidung. Hier kann der Autor den Bekenntnissen mehr Konformität untereinander bescheinigen, obwohl Unterschiede existieren. Die Waterländer unterstrichen in vielen dieser Punkte das Einwirken des Geistes, während Jan Cents und das Dordrechter Bekenntnis sich mehr mit den »äußeren« Aspekten beschäftigten.

Wie soll man diese Erkenntnisse heute anwenden? Dieser Frage geht Koop in einem abschließenden Kapitel nach. Sein Anliegen ist es, die Theologie der Täufer-Mennoniten der nachreformatorischen Zeit eingehender als bis-

her zu beschreiben. Er meint: Wenn Mennoniten heute daran interessiert sind, ihre eigene Tradition besser (oder überhaupt) zu verstehen, müssen sie die Entwicklung dieser theologischen Tradition nach dem 16. Jahrhundert wahrnehmen. Eine solche Wahrnehmung ist seiner Meinung nach für das heutige theologische Gespräch von Belang. Er macht drei Beobachtungen, die diese Behauptung unterstützen sollen. Erstens konstatiert er die theologische Vielfalt unter den Mennoniten des 17. Jahrhunderts, aber auch ihren starken Drang nach Einheit. Zweitens sieht er in den Bekenntnissen des frühen 17. Jahrhunderts eine sich entwickelnde Tradition, die sich unter den Herausforderungen der Zeit ändern kann und tatsächlich auch geändert hat. Solche Änderungen findet er legitim. Drittens ist er überzeugt davon, daß Menschen heute die Bibel nicht ohne die Tradition(en) vergangener Zeiten lesen können. Sie bieten Perspektiven und Erkenntnisse, die auch uns heute hilfreich sein können. Die Tradition, die in den drei von ihm beschriebenen Bekenntnissen lesbar ist, gehört für Koop zu den Quellen, die das heutige theologische Gespräch bereichern können.

Man könnte mit einer Frage an Karl Koop auf seine Sicht der Dinge antworten. Die mennonitische theologische Tradition aus der nachreformatorischen Zeit für das theologische Gespräch heute zu nutzen, ist durchaus nachvollziehbar. Daß er mit seinem Buch dieses Thema zur Diskussion gestellt hat, ist im Kern das Wertvollste an seinem Werk. Nur: Wer unter den deutschen Mennoniten will sich gründlich mit theologischen Fragen beschäftigen? In Nordamerika scheint es diese Bereitschaft zu geben; die Anmerkungen in Koops Buch geben genug Belege dafür. Wie sieht es aber hier bei uns aus? Wer würde Koops Buch als Anstoß oder als Quelle für theologische Arbeit heute nutzen?

Diese Skepsis sollte aber die Meinung des Rezensenten nicht verschleiern, daß es sich sehr wohl lohnt, dieses Buch zu lesen. Für die, die Koops Artikel in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* gelesen haben, ist das Buch besonders interessant. Seine (englische) Sprache ist meistens einfach und leicht zu lesen. Das Buch ist nicht dick, aber Koop zeigt eine große Begabung, auch komplexe Entwicklungen präzise zusammenzufassen. Man muß hinzufügen, daß eine abenteuerliche Interpunktion das Lesen manchmal stört. Aber: Dieses Buch kann empfohlen werden. Und wenn wir es lesen, werden wir vielleicht im Gespräch mit anderen mehr über die Mennoniten zu sagen haben.

Dennis L. Slabaugh

Luther Blissett, Q. Aus dem Italienischen von Ulrich Hartmann, 2. Aufl.
München/Zürich 2004, 799 S., Paperback

Dieses Buch beunruhigt, so der erste Eindruck. Da prangt ein seltsam klingender Autorennamen auf dem Deckel über einem nicht minder kuriosen Titel, wie er minimalistischer kaum hätte ausfallen können: Q. Eine Abkürzung, soviel dürfte feststehen, aber wofür? In diesem Fall hilft selbst der Duden nicht weiter. Das Gesetzbuch der deutschen Sprache wartet zwar mit Erklärungen auf, die jedoch allesamt in die Irre führen, angefangen bei Quetzal, einer guatemaltekischen Münzeinheit, bis hin zum altrömischen Vornamen Quintus. Wenn auch nicht auf Anhieb zu erkennen ist, was es mit dem mysteriösen Q. auf sich hat, so schafft ein Blick ins Inhaltsverzeichnis zumindest in thematischer Hinsicht erste Klarheit. Weder geht es um Guatemala und erst recht nicht um römische Geschichte, sondern um die turbulenten Jahre des 16. Jahrhunderts, in denen die gedanklichen und sozialen Experimente kritischer Geister die katholische Glaubenswelt in ihren Grundfesten erschütterten. Nicht selten gingen diese avantgardistischen Querdenker für ihre Träume und Ideen in den Tod und mit ihnen all jene, die an sie geglaubt hatten und ihnen gefolgt waren. Thomas Müntzer wurde hingerichtet, die Bauern vernichtend geschlagen und das Münsteraner Täuferreich endete elendig mit der Eroberung der Stadt und demonstrativen Hinrichtungen als Finale. Sollte das alles gewesen sein? Nein, Luther Blissetts Roman zeigt etwas von der unerschütterlichen Kraft menschlichen Veränderungswillens, der über Niederlagen und alle Widerstände hinweg am Prinzip Hoffnung festhält. Nicht um einzelne Ereignisse geht es, die als historische Meilensteine für sich stehen, sondern um ihren Sitz im Leben eines Individuums. Was der Historiker aufgrund fehlender Quellen nicht leisten kann, vermag sich der Schriftsteller gedanklich auszumalen, indem er markante Ereignisse und Entwicklungen innerhalb der radikalen Reformation in einem fiktiven Menschenschicksal verdichtet. Der Roman ist ein einziger, in sich verschachtelter individuell gestalteter Rückblick aus zeitlicher und räumlicher Distanz auf die frühen Jahre der Reformation bis hin zum Jahr 1555.

Mit Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 an das Nordportal der Schloßkirche zu Wittenberg, so der Prolog, habe die Reformation ihren Anfang genommen. Und von diesem markanten Ereignis ausgehend, sei es dann weiter gegangen: »Ein Ausgangspunkt. Erinnerungen, Bruchstücke, die eine Epoche bilden. Meine. Und die meines Feindes. Q.« (S. 9) Da ist es wieder, das rätselhafte Q., diesmal schon etwas konkreter faßbar durch die nüchter-

ne Erklärung, es mit einem Feind zu tun zu haben, der sich mit seinen Briefen und Tagebucheintragungen durch die gesamte Handlung hinweg immer wieder zu Wort melden wird. Beim provokativen Akt des Thesenanschlages beginnt der Weg des Lesers, der zum Beobachter eines Überlebenskampfes wird. Über hunderte von Seiten begibt er sich mit dem nimmermüden Ich Erzähler an wechselnde Schauplätze, wo kühne Weltverbesserungspläne unterschiedlichster Ausrichtung Wirklichkeit zu werden versprechen, um letztlich doch zu scheitern. Und er flüchtet mit ihm, die Häscher auf den Fersen und die katholische Inquisition vor Augen. Wann begann diese Flucht? »Seit Pfarrer und Propheten sich meines Lebens bemächtigen wollten. Ich kämpfte mit Müntzer und den Bauern gegen die Fürsten. War Täufer in dem Irrsinn zu Münster. Göttlicher Henker mit Jan van Batenburg. Gefährte Eloi Pruystincks unter den freien Geistern von Antwerpen. Jedes Mal ein anderer Glaube, immer die gleichen Feinde, eine einzige Niederlage.« (S. 573) Ein Rückblick, der in groben Zügen dem Aufbau des Buches und seinen Schauplätzen entspricht, jedoch über die noch folgenden 200 Seiten hinweg bis zum Schluß, weitere Stationen und Niederlagen umfassen wird. Am Ende des Weges stehen die Spiritualen und das von Fra Benedetto 1541 verfaßte *Il beneficio di Cristo*. Und wieder beginnt das alte, für die Herausforderer zumeist blutig endende Versteckspiel. Erneut wird der Leser zum Zeugen einer bis dato noch nicht gespielten Szene aus dem unerschöpflichen Repertoire radikalen Widerstandes. Diesmal stehen mutige Drucker, Vertreiber und jüdische Geldgeber als Herausforderer auf der Bühne.

Im Zusammenhang mit *Il beneficio di Cristo* wird im Venedig des Jahres 1551 nun auch endgültig das Geheimnis um jenen rätselhaften Feind gelüftet, der sich im Auftrage des Kardinals Carafa als Q. oder Auge seines Herren durch die Seiten spioniert und sogar auf den Titel wanderte. Längst ist deutlich geworden, daß die Abkürzung und das Treiben jenes Unbekannten in enger Affinität zum alttestamentlichen Buch Qohelet stehen: »Qohelet. Der Ecclesiastes. Der Prophet des Unglücks.« (S. 219) Müntzer hat er verraten, die Täufer und so würde es weitergehen: »Pflanzen hat seine Zeit, ausreißen, was gepflanzt ist, hat seine Zeit. Qohelet 3, 2.« (S. 601)

Aber es kommt anders als erwartet. Der Jäger wird aufgespürt und enttarnt als einer, der selbst einst dazugehörte. »Du hast Luther ausgekundschaftet. Du hast Müntzer ausgekundschaftet. Du hast die Täufer ausgekundschaftet, besser gesagt: Du warst einer von ihnen. Einer von uns. Vielleicht habe ich dich gekannt.« (S. 601) Der Verdacht bestätigt sich schließlich in der mit Spannung erwarteten Begegnung zwischen dem Täufer Tiziano alias Hauptmann Brunnengert und seinem Widersacher und einstigen Kampfgefährten

aus Münsteraner Tagen. Q., das ist Heinrich Gresbeck, so die literarische Lösung dieses seitenstarken Spionagefalles. Tatsächlich gehörte der Schreiner zu den Augenzeugen des Münsteraner Täuferreiches, dessen 1844 entdeckter Augenzeugenbericht als historische Quelle ersten Ranges gilt [Meister Heinrich Gresbeck's Bericht von der Wiedertaufe in Münster, in: Carl Adolf Cornelius (Hg.), *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*, Münster 1853 (Neudruck 1983)]. Allerdings hatte sich Heinrich Gresbeck nicht bis zum Schluß in der belagerten Stadt aufgehalten, vielmehr war ihm vier Wochen vor der Eroberung die Flucht gelungen. Was aus ihm wurde? Bekannt ist, daß er 1542 in Osnabrück lebte. Auf seine Bitte hin wurde ihm aufgrund seiner Verdienste bei der Eroberung Münsters das Haus seiner Mutter überlassen (Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*, Münster 1973, S. 222). Luther Blisset beschert ihm einen schmachvollen Tod durch die Hand des Zuhälters Il Mulo (S. 781). Daß sein Ende nahte, war Q., dem getreuen »Auge des Carafa«, nach beinahe vollendeter Mission klar, er wußte zuviel. Mehr als ein nützliches, letztlich aber unbedeutendes Werkzeug in den Händen eines Mächtigen, der 1555 als Paul IV. den heiligen Stuhl bestieg (S. 793), ist er nie gewesen. Q.s Tod hinterläßt keine Spuren, »die kleinen Schatten, welche die Geschichte bevölkert haben, gleiten in die Vergessenheit hinab. Zuhälter, armselige Geistliche, gottlose Gesetzesbrecher, Schergen und Spione.« (S. 786) Und auch um das Opfer seines Treibens, den radikalen Helden des Buches, der sich abseits offizieller Lehrmeinungen bewegte, ist es kaum besser bestellt. Mag er auch die Ordnung der Welt herausgefordert haben, sein Name wird sich gleich dem seines einstigen Widersachers im Nichts verlieren.

Der Verfasser des Romans hat nicht nur die verzweigte historische Szenerie der radikalen Reformation literarisch phantasievoll ausgestaltet, sondern auch sich selbst. Luther Blissett gibt es nicht. Hinter dem ungewöhnlichen Namen verbirgt sich ein junges, vierköpfiges Autorenteam aus Bologna. Es wäre ungerecht, ihr Werk allein an dem historischen Wissen um die Dinge messen zu wollen. Dann hätte dieses Buch nicht entstehen können. Im Gegenteil, der Roman sensibilisiert auf der Grundlage eines profunden Wissens für das historische Leben, wie es stattgefunden haben könnte. Dialoge, Emotionen und Begegnungen, all das, was die Quellen verschweigen, bietet Q. Dazu gehört beispielsweise, daß auch Frauen wie Ottilie Müntzer und viele andere ausdrücklich in das Geschehen einbezogen werden und es mit tragen. Einer der Vorzüge des Buches besteht darin, nicht zu übertreiben. Effekthascherei ist nicht Luther Blissetts Sache. Nach grausamen Metzeleien und tri-

vialen Ausschweifungen aller Art wird der Leser vergeblich Ausschau halten. Andererseits wird es ihm auch nicht leichtgemacht. Wechselnde Schauplätze, Einblendungen und eine oft verwirrende Vielfalt von Namen wirken sich ab und an lähmend aus. Q. ist keine Bettlektüre. Der Leser muß zwar kein Spezialist sein, er sollte jedoch über ein gewisses Maß an historischem Wissen verfügen, um sich besser orientieren zu können und von dem Buch letztlich nicht enttäuscht zu sein.

Marion Kobelt-Groch

Larry Towell, *The Mennonites*, Phaidon Press, London 2000, 292 S., 119 schwarzweiße Abbildungen, Hardcover (Fadenheftung) im Schubert, ISBN 0-7148-3961-2

Zehn Jahre benötigte Larry Towell für sein Buchprojekt über die Altkolonier in Oregon und Mexiko. Das Ergebnis liegt als schweres, schwarzes Buch vor einem, geschützt von einem schwarzen Schubert. Sorgfältig nimmt man es raus und beginnt zu blättern. Zwischen den nicht nummerierten Bilderseiten finden sich immer wieder ein paar dünne Papierseiten, ebenfalls ohne Paginierung, mit Auszügen aus Larry Towells Tagebüchern zu den Altkolonierern.

Der Kanadier Larry Towell ist ein berühmter Photograph von Magnum, der weltweit wichtigsten Photoagentur. Sie wurde von Henri Cartier-Bresson und Robert Capa gegründet. Kennzeichnend für Magnum-Photographen ist, daß sie ein Kunststudium absolviert haben. Auch Larry Towell, 1953 geboren und in einer großen Familie auf dem Land aufgewachsen, studierte von 1972 bis 1976 Kunst an der York-Universität in Toronto. Man gab ihm eine Kamera und lehrte ihn schwarzweiße Bilder machen. Als er das Studium beendet hatte, nahm er die Kamera mit nach Hause, denn es gab keinen anderen Ort, den er lieber photographieren wollte. Noch 1976 ging er nach Kalkutta. Er begann dort zu schreiben und beschäftigte sich mit den Fragen der Verteilung von Reichtum und Land. Zurück in Kanada, verdiente er seinen Unterhalt zuerst als Lehrer für Folk-Music. Ab 1984 betätigte er sich als freiberuflicher Photograph und Autor. Er wandte sich Besitzlosen zu, Flüchtlingen und Bauern in Nicaragua, Guatemala und Vietnam.

In seinem Werk zieht er den Betrachter ins alltägliche Geschehen hinein. 1996 berichtete er über zehn Jahre in El Salvador, 1997 veröffentlichte er eine Geschichte der Palästinenser (in Bildern und Texten). Seine verständ-

nisvolle Zuneigung zu den Besitzlosen führte ihn auch zu den Altkoloniern, die der Arbeit wegen von Mexiko nach Kanada pendeln. Seine Reportagen wurden unter anderem in The New York Times, LIFE, GEO und Stern veröffentlicht. Er gewann etliche Preise, darunter den World Press and Pictures of the Year Award, den Eugene Smith Award, den Oskar Barnak Award, den Roloff Beny Award, den Alfred Eisenstadt Award und den Hasselblad Award. Für sein Project »The walls of no man's land: Palestine« bekam er 2003 den Henri Cartier-Bresson Award.

Wie lernte Larry Towell die Altkolonier kennen? Schon 1950 kamen die ersten Altkolonier von Mexiko nach Kanada zurück. Innerhalb von dreißig Jahren strömten sie zu Tausenden nach Kanada, von wo sie einst ausgewandert waren, weil sie an ihren deutschen Schulen festhalten wollten. 1989 sah Larry Towell welche auf seinem Hof, »hungrig nach Land und arm wie der Schmutz«, im ländlichen Ontario, wo er mit seiner Frau und den vier Kindern auf einem etwa 30 Hektar großen Hof lebte. Er freundete sich mit einem an, den er in der kleinen Autowerkstatt seines Vaters im ländlichen Ontario traf. Der Mennonit hieß David Redekopp (im Buch Redekopp geschrieben). Er war in der kleinen Werkstatt angestellt, um den Boden zu fegen. »Am Ende des Tages legte er den Besen an die Wand und fuhr in einem nicht versicherten und nicht zugelassenen Pick-up-truck nach Hause« (Tagebuch: Ontario, Canada, I). »I liked them a lot because they seemed otherworldly and therefore completely vulnerable in a society in which they did not belong and for which they were not prepared. Because I liked them, they liked me, and although photography was forbidden, they let me photograph them. That's all there was to it« (Tagebuchteil: The Mennonites. A biographical sketch).

Die Photos wurden ohne künstliches Licht aufgenommen. Dadurch wirken die Bilder der Altkolonier, der flachen Landschaften, in der sie leben, sehr natürlich. Ein mehrfach wiederkehrendes Motiv ist der Spiegel. Vielleicht, weil das Buch selbst sich als Spiegel versteht, der das Leben der Altkolonier wiedergibt. Larry Towell idealisiert sie nicht. Bilder von Kindern, die auf dem Feld arbeiten, zeigen eben, daß sie aus der Schule genommen werden und mit harter Arbeit zum Leben der Familie beitragen. Die wenigsten können lesen. Kinder arbeiten den ganzen Tag für einen wöchentlichen Lohn von fünf kanadischen Dollar. Wenn sie nicht mitarbeiten würden, könnte die Familie sich nicht ernähren. Dies wird von den kanadischen Arbeitgebern ausgenutzt, sie lassen die Altkolonier schwere Arbeit zu einem Hungerlohn tun (Tagebuch, Ontario, Canada, V). Das Tagebuch beschönigt auch nicht die manchmal seltsamen sozialen Verhältnisse unter den Altkoloniern, ver-

schweigt nicht die Drogenprobleme, die Gewalt und die soziale Ausgrenzung untereinander.

Bei Aufnahmen mit mehreren Personen fällt auf, daß meistens jeder für sich alleine steht, man berührt sich nicht und meidet Blickkontakt, man sieht aneinander vorbei. Die Gesichter sind ernst und in sich gekehrt, auch bei den Kindern. Ein Bild zeigt einen Vater mit Baby, selbst der Säugling wird etwas weiter vom eigenen Körper weg gehalten. Nur wenige Bilder verraten Lebensfreude, Momente der Gelassenheit und der Fröhlichkeit. Als wollte Larry Towell mitteilen, daß dennoch so etwas dennoch bei den strengen Regeln und Sitten möglich ist.

Die Landschaftsaufnahmen in den Kolonien in Mexiko zeigen karge, fast wüstenähnliche Landschaften. Larry Towell, der das Vertrauen der Altkolonier gewonnen hatte, durfte mit ihnen von Ontario/Kanada nach Mexiko fahren. Eine Odyssee, wie man ohne Mittel in alten, unsicheren Autos oder kleinen Lastwagen die Vereinigten Staaten überqueren kann. »Half an hour later, I saw in the desert landscape small adobe houses squatting like a row of toads. (...) The desert always exists; it survives in spite of itself. Those who live here are a reflection of their environment« (Tagebuch: Ontario, Canada, VIII). Letzteres ist eine harte, aber auch freundliche Feststellung. Es ist nicht nachzuvollziehen, wie die Altkolonier in ihren Kolonien überleben, aber sie tun es. Und wie die Wüste bergen sie seltsame Früchte oder Blumen. Zum Beispiel die Liebesgeschichte von Betty, die in Kanada aufgewachsen ist. Bei einem Besuch in Mexiko verliebte sie sich in Frank Harder und blieb dort. »She decided to stick with the old ways and to stick with him because there is still a beauty and an honesty, a bit of paradise in the pace of life and in the realization that God takes care of his people. [...] She loves Frank here and only here, and he loves her here because this is where she lives and where he lives and where everything of significance happens. Her marriage is like a long day where hunger is confounded by the daily bread that is always there and is never insufficient. And their love is like sunlight reflecting on a mud puddle which the dog licks as though it were the communion cup of nature, which surely it is, because Christ died for everyone and at the same time for all of us and for all things. Amen« (Tagebuch: Casas Grandes Colonies, Chihuahua, Mexico, IX).

Am Bildrand werden mehrmals Personen abgeschnitten, das Geschehen wird aus dem Bildrand herausgezogen. Beim Betrachter entsteht das Gefühl, er dürfe ausnahmsweise Gast in der Welt der Altkolonier sein. Trotzdem ist die Bildkomposition sehr präzise gewählt und aufeinander aufgebaut. Jedes Bild erzählt eine eigene Geschichte.

Die Bilder spiegeln Alltagssituationen in der Küche wider, die als Wohnraum dient, in der kargen, unfreundlichen Landschaft, sie zeigen das Leben im Haus, im Stall, im Hof, in der Schule, in der Kirche, auf dem Feld. Fast immer entsteht ein Eindruck von Langeweile, Leere, innen und außen. Selbst die Freizeitbeschäftigung, das Spielen mit kaputten Gegenständen, das Zusammensitzen spiegelt Einsamkeit und Resignation wider.

Zwei untypische Bilder. Ein Paar steht im Strohfeld, vor dem Erntewagen. Das Licht fällt auf sie. Der Mann nimmt die junge Frau in den Arm und küßt sie. Es ist fast romantisch. Man merkt jedoch, daß es ein gestohlener Augenblick ist, der harten Arbeit abgerungen. Ein Augenblick, der enthält, was sonst so rar ist: Fülle, Wachstum, Geborgenheit und Hoffnung.

Das zweite Bild zeigt auch ein Paar. Das Licht kommt von hinten. Man sieht eine junge Frau im Profil. Sie steht. Der Mann sitzt vor der Holztür, Arme verschränkt. Sein Blick geht an dem Photographen vorbei in die Ferne. Die Frau sieht ins Leere auf die rechte Bildseite, während ihr Schatten auf den Mann gerichtet ist. Es findet überhaupt keine Kommunikation statt. Der Photograph ist den Menschen, die er ablichtet, sehr nahe, sonst hätte er solch einen Moment der Intimität nicht aufnehmen können. Die Frau und der Mann ignorieren vollkommen seine Gegenwart und zeigen dadurch, daß sie ihn in ihrer Mitte akzeptiert haben. Sie verstellen sich nicht.

Härte, Einsamkeit, Gefühllosigkeit sprechen aus den Bildern. In seinem Tagebuch beschreibt Larry Towell das Leben der Altkolonier von innen nach außen, das heißt, er nimmt den Leser in den Alltag der Altkolonier mit hinein und macht ihn so nach außen anschaulicher. Dadurch gewinnen die Bilder eine tiefere Bedeutung. So viel Härte, Einsamkeit, Gefühllosigkeit entstehen nicht nur innerhalb der Gemeinschaft der Altkolonier, sondern rühren auch von den großen und zahlreichen Veränderungen in der Welt und der umgebenen Gesellschaft her. Sie haben die Altkolonier in ihren letzten Revidieren eingeholt.

Als sie 1920 aus Kanada geflohen sind, flohen sie vor dem Einfluß der modernen Welt. Lange konnten sie in Mexiko ihren eigenen Mikrokosmos erhalten. Doch der Zusammenbruch der mexikanischen Wirtschaft, aber auch weltwirtschaftliche Faktoren wie der steigende Ölpreis für die Landmaschinen oder fallende Getreidepreise hatten verheerende Auswirkungen für die Altkolonier. Dazu kommen noch die klimatischen Katastrophen wie Trockenheit und Desertifikation des Landes, und nicht zuletzt die Verdopplung ihrer Zahl alle 18 Jahre. Der Boden würde auch ohne Trockenheit und Desertifikation nicht ausreichen. Deshalb sind viele nach Bolivien, Brasilien oder Paraguay ausgewandert. Andere kehrten als Saisonarbeiter nach Kana-

da zurück. Dort sind sie Ärmste unter den Armen geworden. Flüchtlinge, die versuchen, zu überleben und ihre Lebenseinstellung zu bewahren trotz der Kompromisse, die viele bereits gemacht haben. Zum Beispiel, auf elektrischen Strom umzusteigen, weil er günstiger als Öl ist. Doch über 30 Prozent sind landlos, mehrere Zehntausende von ihnen sind an den wirtschaftlichen Rand gedrängt. Viele unter ihnen können deshalb Grundprinzipien ihrer Gemeinschaft nicht mehr einhalten. Daraus entstand Bitterkeit zwischen den treugebliebenen und den zum Bruch mit den Grundsätzen gezwungenen Altkoloniern, Entfremdung und Zerstreuung von Familien. Am schlimmsten dran sind die Saisonarbeiter, die in Kanada unter inhumanen Bedingungen arbeiten müssen. Sie sind unterbezahlt, und von dem wenigen Geld geht ein Großteil weg für die Miete einer miserablen Hütte, die dem Arbeitgeber gehört. Deshalb werden die Kinder sehr schnell zur Arbeit herangezogen, deshalb besuchen sie nicht die Schule, wie sie es sollten. Denn laut Larry Towell sind die Altkolonier einer Grundbildung nicht generell abgeneigt, aber viele können sie einfach nicht wahrnehmen.

Dank des Tagebuchs wird man in das harte Leben der Altkolonier hineingezogen und versteht es von innen. Man kann nachvollziehen, wie schwer es für sie ist, Essen für Menschen und Vieh zu erwirtschaften auf einem Boden, wo nichts mehr wächst. Und man bekommt einen Einblick in die einfache menschliche Realität, die Larry Towell unter ihnen erlebt oder gesehen hat: Liebe, Treue, Gastfreundschaft, aber auch Härte innerhalb der Gemeinde, der Familien, untereinander – und leider auch eine große Hoffnungslosigkeit. »When a Mennonite loses his land, a bit of his human dignity is forfeited; so is his financial solvency. He becomes a migrant worker, an exile who will spend the rest of his life drifting among fruit trees and vegetable vines, dreaming of owning his own farm some day. But for these who struggle with God at the end of a hoe, the refuge of land, Church and community may be at least a generation away« (Tagebuchteil: The Mennonites. A biographical sketch).

Lydie Hege und Rebekka Reuter

Rudy Wiebe, *Wie Pappeln im Wind*. Roman. Aus dem kanadischen Englisch von Joachim Utz, Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 2004, 350 S., geb.

»Ich habe lange gelebt. So lange, daß ich Tage brauche, mich an Teile zu erinnern und andere mir überhaupt nicht mehr einfallen, ohne daß ich Wochen lang immer ein bißchen darüber nachdenke ...« (S. 11) Aber dann

klappt es doch noch. Die Schulzeit und die Feldarbeit sind wieder gegenwärtig und auch der unerbittliche kanadische Winter, der die elf Sodenhäuser des Dorfes in Schnee hüllte. In diese Welt wurde Frieda Friesen am 22. April 1883 hineingeboren als eines von insgesamt 12 Kindern. Die Beschaffenheit des Bodens, das beste Pferd, das erschossen werden mußte, nachdem es sich ein Bein gebrochen hatte, Gerhard J. Willms, der Nachbar, Gespräche über Blumen mit Lena, die im Schlafe starb, Katechismusunterricht, Taufe und Verlobung. Mit dem Hinweis darauf, daß sie für sieben Dollar im Monat bei ihrem Onkel gearbeitet habe, bricht die Erinnerung plötzlich ab, so als wolle der Autor Frieda Friesen eine Verschnaufpause gönnen und wieder etwas Zeit zum Nachdenken. Später wird sie in weiteren drei Kapiteln mehr aus ihrem Leben berichten, erst einmal ist jedoch Jakob Friesen V an der Reihe.

Auch in sein Leben wird der Leser unvermittelt hineingeworfen. Er folgt ihm nach Rußland, schreitet mit ihm die feuchte Zelle ab, in die er auf Veranlassung des Geheimdienstes 1929 gesperrt wurde, sieht den »Teufel vom GPU« vor sich und spürt die Enttäuschung des Heimkehrers: »Mutti, Papa, ich bin wieder da! Sie haben mich laufen lassen!« (S. 20) Aber das Dorf scheint leer zu sein, der elterliche Hof in Gnadenfeld verlassen, lediglich Escha ist geblieben, ein russischer Bauer, der auf dem Mennonitenhof arbeitete und Muttachi. Auf wenigen Seiten ballen sich Ereignisse, Gedanken und Gefühle zusammen, die keiner strengen Ordnung folgen und allesamt vom mennonitischen Leben und Überleben in Rußland zeugen, geprägt von verheißungsvollen Anfängen, aber auch von Chaos, Gewalt, Flucht und einer nie endenden Hoffnung. Zu erfahren ist, daß Jakob Friesens Familie nach Moskau geflohen ist – ob sie von dort wegkamen? Escha jedenfalls, der einst als heruntergekommener und zerschundener Knabe auf dem Hof um Arbeit ersucht hatte, schien nun die Herrschaft auf dem Hof angetreten zu haben. »Der Sowjet«, so Muttachi, »hat ihm alles schriftlich übertragen, alles« (S. 27). Als Urgroßvater Friesen Haus und Stall 1871 gebaut hatte, konnte er nicht ahnen, daß dieser Escha sich einst mit seinem zweifelhaften Mädchen auf dem Scheunenboden bzw. im Stall amüsieren und auf diese Weise die mennonitische Lebenswelt moralisch entweihen würde. Aber es gab viel gefährlichere Burschen, die sich mit Mißbrauch nicht begnügten, sondern alles vernichten wollten. »Du hundsreckiger mennonitischer Kommunist« (S. 48) Mit diesen Worten wird Serebro angegriffen, einer der zu kurz gekommen war, der die Realschule nicht besuchen konnte, in dessen Haus keine Kröge ruhr gehangen hatte und der nun von einer neuen Welt träumte: »Wir schaffen die neue Zeit, eine neue Welt in der Sowjetunion.« (S. 49) In jener Zu-

kunft, für die Serebro steht und die sich in ihm zu personifizieren scheint, ist für Mennoniten kein Platz mehr. Aus der gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den beiden am Ende dieses Kapitels geht Jakob nicht nur körperlich, sondern auch weltanschaulich als Verlierer hervor.

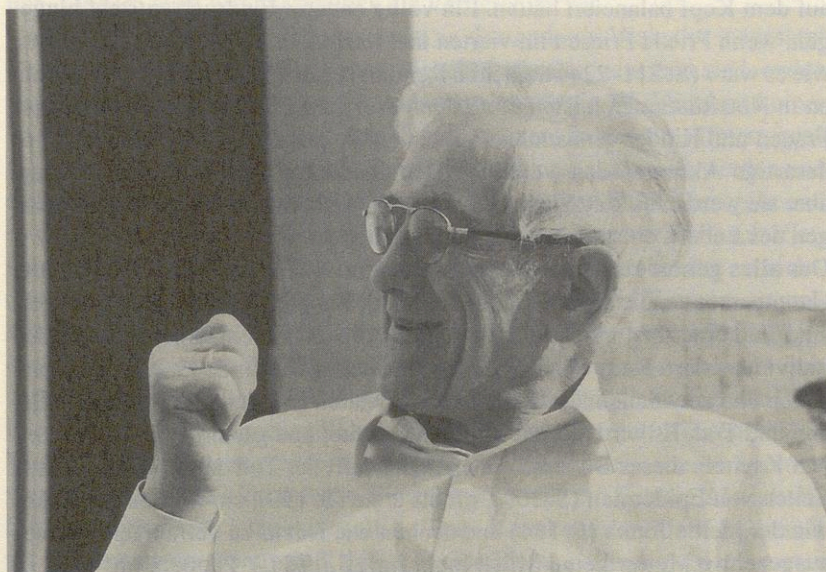
Und so reiht sich ein Lebensausschnitt an den anderen. Viele der insgesamt 13 Kapitel, die aus mennonitischen Einzelschicksalen gewoben sind, enden abrupt, fast gewaltsam mit einem Schlußstrich, der in Wirklichkeit keiner ist. Eine Ausnahme bildet das letzte Kapitel mit der Überschrift »Unterwegs« (S. 270–338), in dem einzelne Lebensfäden zusammengeknüpft werden und sich die Vergangenheit in der Gegenwart neu gestaltet. Das Leben geht und es ging weiter, wenn auch nicht immer. »Samuel U. Reimers Ruf nach Vietnam« (S. 234–269) verhallte letztlich ungehört. Reimer schaffte es nicht, den ihm angeblich von Gott erteilten Auftrag, Frieden in Vietnam zu verkünden, auszuführen. Er scheitert an Widerständen aller Art, vor allem jedoch an der Ignoranz und Skepsis seiner Mitmenschen, die an der von ihm vernommenen Botschaft zweifeln und sich mit den Unerträglichkeiten der Welt besser arrangieren können: mit hungernden Menschen, mit Kindern, die in Vietnam zu Krüppeln gebraten, und jungen Amerikanern, die dort getötet werden. Am Schluß kommt die Einsicht. »Es war ein Fehler. Als ich die Stimme hörte, hätte ich gehen sollen. Einen Zettel auf den Tisch legen und ab. Wenn man so genau weiß, daß man erwählt ist, sollte man nicht warten und reden. Einfach gehen« (S. 267). Zu spät, wenige Monate später ist Reimer tot.

Versöhnlicher endet hingegen jenes siebente Anna Friesen gewidmete Kapitel, das die Überschrift »Der Brunnen« (S. 144–156) trägt. Es führt den Leser nach Schönbach, in die »grüne Hölle« des Chaco von Paraguay, wo das Leben beschwerlich und Wasser rar ist, Sandstürme toben und kanadische Mennonitenaugen die ankommenden Rußländer mustern. Anna wußte zwar genau, »wohin sie zu schauen hatte, als die ersten Männer der Rußländer durch Schönbach zogen und ihre Peitschen über den gemächlich schreitenden Ochsen knallen ließen und manchmal auf Plattdeutsch Grüße jodelten« (S. 151), die Distanz verflog jedoch mit jenem Sandsturm, der Anna Friesen und Joseph Hiebert einst am Brunnen zusammenführte und dort Schutz suchen ließ. Über die menschliche Episode hinaus, an die Anna sich Jahre später nur noch selten erinnerte, bietet auch dieses Kapitel einige interessante Beobachtungen, die zur Handlung gehören und doch über sie hinausweisen. In diesem Fall geht es um demütiges Frauenverhalten, das sich durch einen gesenkten Kopf auszeichnet und einen Blick, »der geradeaus in den Staub gerichtet ist, aus dem wir alle kommen und zu dem wir alle zurück-

kehren müssen« (S. 147). Automatisch hätten die Mennonitinnen diese Haltung eingenommen, wenn sie ihre Wassereimer an einem hölzernen Joch trugen, wodurch sie sich von den Languafrauen unterschieden, die ihre Gefäße auf dem Kopf balanciert hätten. Ein völlig anderer Eindruck entsteht hingegen, wenn Frieda Friesen im vierten und letzten Teil ihrer »Mein Leben, so wie es war« (S. 211–224) betitelten Reminiszenzen daran erinnert, was Frauen in Notsituationen leisteten: »Es gab drei ganze Dörfer, in denen fast nur Frauen und Kinder versuchten, Farmen aufzubauen« (S. 214). Gewiß haben derartige Aktionen das weibliche Demutsideal nicht verdrängen können, aber sie werden es kurzfristig außer Kraft gesetzt oder den rauen Forderungen des Lebens entsprechend modifiziert haben.

Das alles gehört zusammen. Die fragmentarischen Lebenserfahrungen der Hauptpersonen, die sich zwischen Rußland, Kanada und Paraguay bewegen, sind Teil einer historischen Entwicklung, die sich in einzelnen Schicksalen individualisiert. Rudy Wiebes Zeitzeugen waren Reisende zwischen vergangenen und neuen mennonitischen Lebenswelten und oft genug zwischen Leben und Tod. Es wird reichlich gelitten, getötet und gestorben in den einzelnen Kapiteln dieses Buches. Viele Kinder rafft der Tod dahin. Sie sterben in Zeiten von Epidemien (S. 109), oft als erste (S. 130), sie werden verscharrt wie der kleine Jonka (S. 184) und drohen wie David zu verhungern, dessen ausgezehnte Mutter keine Milch mehr hat (S. 178 f.). Pappeln im Wind ist ein Buch, das den Menschen Zweifel und Verzweiflung zugesteht. Und doch lebt es vor allem aus dem Glauben, der über alle irdischen Tiefen hinweghilft. »Aber denke immer so«, wird Frieda Friesen von ihrem Vater belehrt, »alles kommt von Gott, Kraft und Krankheit, Mangel und Fülle.« (S. 15) Entstanden ist ein Buch mit mennonitischer Seele, das sich jedoch allen an diesem Stoff Interessierten öffnet. Erwachsen ist es aus Geschichten, die der Autor »in mündlichen Berichten auf Plattdeutsch und leisen, in hochdeutsch geschriebenen Texten kennenlernte.« (S. 346). Drei Monate hat Rudy Wiebe 1966 im Gran Chaco unter jenen Mennoniten gelebt, die ab 1927 von Kanada und Rußland nach Paraguay gelangt waren. So persönlich seine Beziehungen zur mennonitischen Geschichte und ihren Menschen auch sind, der Autor hat sein »anderes« Lesepublikum nicht aus den Augen verloren, das das Glossar (S. 350 f.) ebenso dankbar annehmen wird wie die Karte über die Reiseroute und die knappe Vorstellung der Hauptpersonen (S. 9 f.).

Marion Kobelt-Groch



Eckbert Driedger zum 75. Geburtstag

Als Eckbert Driedger, der fünfte und letzte Sohn der Eheleute Johannes und Magdalene geb. Klaassen am 11. November 1929 geboren wurde, schien die kleine Welt in Heubuden noch in Ordnung zu sein. Obwohl die große Politik umwälzende Veränderungen nach dem Ersten Weltkrieg in seiner preußischen Heimat geschaffen hatte, war das Leben auf dem Bauernhof relativ unverändert geblieben. Die Scholle, die die Väter schon jahrhundertlang gepflügt hatten, wurde weiter gepflügt, und die reiche Ernte, die aus der schwarzen Erde der Niederung erwuchs, wurde weiter eingeholt. Die Eltern und Geschwister von Eckbert Driedger gingen weiterhin in die alte, ehrwürdige Heubudener Mennonitenkirche, die von den Vätern aus Holzbohlen gezimmert wurde. Hier diente der Vater als Prediger mit dem Wort, und Onkel Abram Driedger spielte die Orgel.

In dieser vertrauten Umgebung wuchs Eckbert Driedger auf, bis die politische Entwicklung der dreißiger Jahre bis 1945 langsam aber sicher das ganze damalige Deutsche Reich grundlegend veränderte. Als 15jähriger Junge mußte er in großer Verantwortung für die Familie und für gerettete Habseligkeiten die Flucht vor der Roten Armee in den Westen antreten. Zuerst in Dänemark im Lager für zwei Jahre untergebracht, kam er 1947 auf den Weierhof zu Familie Zerger, wo er eine neue Heimat fand. Hier auf dem Weierhof lernte er auch seine zukünftige Frau Ruth, geb. Hertzler, kennen, die er 1957 heiratete.

Er fühlte sich stets mit der mennonitischen Gemeinschaft eng verbunden. Bereits 1969 wurde er als 1. Vorsitzender in den Vorstand der Gemeinde Weierhof gewählt und blieb es bis 1987. Der theologisch interessierte Jubilar ist auch schriftstellerisch tätig gewesen als stellvertretender Herausgeber der mennonitischen Zeitung »Brücke« 1991 und 1993. Als langjährigem Mitglied im Mennonitischen Geschichtsverein (MGV) war ihm die dringende Frage nach einer dauerhaften Unterkunft für die auf dem Weierhof unter dem Dach des Gymnasiums Weierhof befindliche Mennonitischen Forschungsstelle (MFSt) durchaus bekannt. Bereits Anfang der 90er Jahre hat sich der Wunsch nach einem eigenen Haus auf dem Weierhof abgezeichnet. Als der Geschichtsverein einen neuen 1. Vorsitzenden für den ausscheidenden Dr. Heinold Fast aus Emden suchte, fiel die Wahl auf Eckbert Driedger.

Er sagte damals, daß er bereit sei, das Amt eine Amtsperiode lang auszuüben, um den Bau der Forschungsstelle zu begleiten. Der mit Bauarbeiten vertraute 1. Vorsitzende hat zusammen mit drei anderen Weierhöfern und zahlreichen freiwilligen Mitarbeitern den Bau in der Zeit von 1995 bis 1997 durchgeführt. Dank seiner Initiative und regen Tätigkeit im Sammeln von Spendengeldern ist es dem Geschichtsverein auch gelungen, das Haus der Forschungsstelle bis 1999 schuldenfrei zu machen.

Zum Schluß wende ich mich persönlich an den Jubilar: »Lieber Eckbert! Zu Deinem 75. Wiegenfest sagt der Geschichtsverein herzlichen Dank für Deinen Einsatz und Deine Weitsicht während Deiner Zeit als 1. Vorsitzender des Vereins. Du hast mit dem Bau der Forschungsstelle ein dauerhaftes Zeugnis hinterlassen, wofür wir Dir von Herzen danken! Mögen Dir weitere Jahre des Mitdenkens und Mittragens beschert werden!«

Gary Waltner

Nachruf auf Nelson Springer

Am 16. Juni 2004 verstarb Nelson Springer in Goshen/Indiana (USA), ein langjähriger Freund des Mennonitischen Geschichtsvereins. Nelson Springer, Sohn des Predigers Ben Springer, wurde am 22. August 1915 in Illinois geboren, wo er aufwuchs und zur Schule ging. Er besuchte das Goshen College, und nach Beendigung seines Studiums arbeitete er mehrere Jahre für das College, bis er nach Scottdale, Pennsylvanien, zog, um am Mennonitischen Verlagshaus tätig zu werden. Dort lernte er seine zukünftige Frau Betty Weber kennen, die er 1951 heiratete. Aus dieser Ehe sind vier Kinder hervorgegangen: Ken, Joe, Beth und Tina.

Nelson Springer wurde als Bibliothekar nach Goshen berufen, um die Goshen College Historical Library zu betreuen. Dank seiner Fähigkeiten und seines Fleißes konnte er die Bibliothek neu ordnen und sie zur größten und wichtigsten mennonitischen Bibliothek in Nordamerika ausbauen. Wissenschaftler aus der ganzen Welt reisten nach Goshen, um über Täufer- oder Mennoniten-Geschichte zu arbeiten. Anfragen aus aller Welt wurden beantwortet und die Sammlung stark erweitert. Dank seiner Kenntnisse der Sammlung konnte Nelson Springer oft die obskuren Details ausfindig machen. Seine Liebe zur mennonitischen Geschichtsforschung gipfelte in einem zweibändigen Werk *Mennonite Bibliography*, für das nicht nur die Sammlung in Goshen, sondern auch die in europäischen Bibliotheken benutzt wurde, um die umfangreichste Bibliographie zum Thema Täufer und Mennoniten zu erstellen.

Als stiller, bescheidener Mensch hielt sich Nelson Springer stets im Hinter-

grund. Selbst publizierte er wenig, war immer hilfsbereit und hat nach seiner Pensionierung Projekte für die Bibliothek ausgeführt. Er war bekannt für seine Genauigkeit, besonders in der Katalogisierung von Büchern, so daß andere mennonitische Bibliotheken die von ihm erstellten Karteien problemlos übernehmen konnten. In vieler Hinsicht galt er als »spiritus rector« für mennonitische Bibliotheken schlechthin. Seiner Vorstellung nach bestand eine mennonitische Bibliothek nicht nur aus einer Sammlung von Büchern, sondern sollte auch ein Archiv, Photos, Gemälde und Gegenstände umfassen. Das besondere Verdienst Springers bestand aber darin, aus unterschiedlichen Bücherbeständen, die aus verschiedenen Sammlungen zum Beispiel von John Horsch stammten, eine Bibliothek von internationalem Format geschaffen zu haben.

Auch wir, der Mennonitische Geschichtsverein, haben von seinen umfangreichen Kenntnissen profitiert. Als ihm 1973 ein Sabbatjahr zustand, hat er sich beim Mennonitischen Geschichtsverein gemeldet und sich angeboten, die Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof, die zeitweise durch die Krankheit Paul Schowalters, Gerhard Heins oder Horst Penners nicht besetzt war, neu zu ordnen. Bis zu diesem Zeitpunkt war die Bibliothek nach geographischen Gebieten oder nach Themen ohne Kartei-Katalog grob geordnet. In Zusammenarbeit mit dem Mennonite Central Committee (MCC), das bei der Finanzierung geholfen hatte, konnte die Familie Springer ein Jahr auf dem Weierhof verbringen. Um die Sammlung richtig zu katalogisieren, war es zuerst notwendig, eine angepaßte Systematik zu erstellen. Erst nach Erstellung dieser Systematik, die wir heute noch benutzen, konnte die Arbeit richtig getan werden. Die ganze Familie arbeitete mit, und als das Jahr zu Ende war, stand ein Karteikatalog für den Benutzer zur Verfügung. Die Bücher, die noch nicht erfaßt waren, wurden auf vorläufige Karten eingenommen, um später richtig aufgearbeitet zu werden. Was wir in der Forschungsstelle heute haben, beruht auf der Vorarbeit von Nelson Springer und seiner Familie. Auch nach seiner Rückkehr in die USA hielt Nelson Springer die Verbindung zum Weierhof aufrecht, und kurz nach der Einweihung 1999 konnten er und seine Frau die neu eingerichtete Forschungsstelle zu unserer aller Freude besuchen. Ihnen zu Ehren hängt heute noch ein Foto in der Forschungsstelle, das in ihrem Ruhestandsdomizil in Greencroft unweit von Goshen College aufgenommen wurde. Kurz bevor die Familie Springer 1974 zurück in die USA reiste, wurde der Unterzeichnete zum Leiter der Forschungsstelle berufen. Nelson hat uns in seiner ruhigen und bedachten Art die getane Arbeit erläutert und die ganze Systematik erklärt. Dank dieser Einführung konnte die Arbeit in der Forschungsstelle in seinem Sinn wei-

tergeführt werden. Er, der zurückhaltende und verlässliche Bibliothekar des Goshen Colleges, hat damit auf Dauer die Arbeit unserer Bibliothek geprägt und uns ein geordnetes und gut sortiertes Erbe hinterlassen.

Gary Waltner

Peter J. Foth (1940–2004)

Der Hamburger Pastor Peter J. Foth hat sich in verschiedenen Ämtern stets darum bemüht, die Arbeit des Mennonitischen Geschichtsvereins zu unterstützen und für die Publikationen des Vereins zu werben. Vor Jahren hat er eine Diaserie zur Täufer- und Mennonitengeschichte zusammengestellt, die er auch anderen Gemeinden zum Gebrauch im Taufunterricht und für allgemeine Veranstaltungen zur Verfügung stellte. Besonders intensiv hat er sich mit der Geschichte der westpreußischen Mennoniten und der Rußlanddeutschen Rückwanderer beschäftigt. Eine zeitgeschichtliche Abhandlung über »1945 – Der neue Anfang. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute« hat er zum Buch von Michael D. Driedger, *Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona* (Bolanden-Weierhof, 2001), beigetragen. Peter J. Foth ist am 1. April 2004 gestorben. Mit ihm verliert der Geschichtsverein einen Freund und Förderer.

MGBI

Richard van Dülmen gestorben

Im Januar 2004 ist der Historiker Prof. Dr. Richard van Dülmen unerwartet verstorben. Er lehrte an der Universität des Saarlandes und veröffentlichte in den letzten Jahren wichtige Beiträge zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit und zur historischen Anthropologie. Zur Müntzer- und Täuferforschung hat er mit einer Quellensammlung *Das Täuferreich zu Münster 1534–1535* (dtv-Dokumente), München 1974, und der Untersuchung *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, beigetragen.

Goe.

»Mennonitischer Arbeitskreis Polen« sucht Mitglieder

Nicht erst seit dem Fall der Berliner Mauer und der Mitgliedschaft Polens in der Europäischen Union fahren zahlreiche Mennoniten westpreußischer Herkunft als Touristen ins Weichseldelta, um Spuren der eigenen Herkunft zu suchen, um Kontakte mit den neuen Bewohnern ihrer alten Höfe aufzunehmen und zu pflegen. Sie konnten bei den Besuchten vielfach einen Sinneswandel im Hinblick auf die Interpretation der Vergangenheit feststellen.

Nicht selten stießen sie auf ein wachsendes Verständnis und Interesse speziell auch an der mennonitischen Vergangenheit der Region. 400 Jahre mennonitischer Präsenz im Werder haben schließlich ihre Spuren hinterlassen in Form von Vorlaubenhäusern, Entwässerungsgräben, Deichen, Schöpfmühlen, Poldern, Warften, Kirchen, Friedhöfen. Vieles davon ist unwiederbringlich zerstört, verfallen, einiges davon ist erhalten.

»Rettet die Mennonitenkultur in Polen« lautet der Titel eines Prospekts der seit etlichen Jahren in Hotels in Danzig und Elbing ausliegt und die Touristen vielsprachig zu Besichtigungstouren mennonitischer Friedhöfe und Kirchen im Werder anregt. Es waren Mennoniten aus den Niederlanden und den USA, die zu Beginn der neunziger Jahre hierzu die Initiative ergriffen, Fördervereine gründeten und sich vor Ort um die Restaurierung von Friedhöfen kümmerten, Erinnerungsplaketten an Kirchen anbrachten und gemeinsam mit polnischen Historikern und Studenten Seminare über die Kulturgeschichte der Region veranstalteten. Deutsche Mennoniten standen, von einigen lokalen Initiativen abgesehen, mehr oder minder abseits. Sicherlich spielten die traumatischen Erlebnisse der Flucht und Vertreibung dabei eine Rolle und wahrscheinlich auch der Umstand, daß Mennoniten aus den Niederlanden und aus Nordamerika in der Nachkriegszeit einen gewissen Sympathievorsprung in Polen genossen.

Vor diesem Hintergrund trafen sich am Rande des Mennonitischen Gemeindetags am 22. Mai 2004 in Emden rund 40 Interessierte zur Gründung eines »Mennonitischen Arbeitskreises Polen«. Die Initiative zu dieser Gründung ging von Pastor Peter Foth aus. Er war es, der über Jahrzehnte Busreisen nach Polen organisierte und somit das Interesse vieler anregte und wach hielt. Die Ziele des Arbeitskreises sind:

- Pflege der 400jährigen Geschichte der Mennoniten in der Weichselniederung,
 - Zusammenarbeit mit Museen und privaten Organisationen in der Region zur Sichtbarmachung der mennonitischen Geschichte,
 - Zusammenarbeit mit den genannten niederländischen und nordamerikanischen Schwestervereinigungen sowie mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und mit der AMG,
 - Förderung von mennonitisch-polnischen Jugendfreizeiten,
 - Information seiner Mitglieder über den mennonitisch-polnischen Dialog in der Region,
 - Sammeln von Spenden, aber nicht als Verein, sondern als Arbeitskreis.
- Als Jahresbeitrag wurden 20,- Euro festgesetzt.

Zu einem späteren Zeitpunkt kann die Organisation von Busreisen nach Po-

len ins Auge gefaßt werden, ein Angebot, das seit dem Tod von Peter Foth in dieser Form nicht mehr existiert. Wesentlich für das Erreichen dieser Ziele ist der Aufbau nachhaltiger Beziehungen zu polnischen Gesprächspartnern vor Ort. Dies setzt die Kenntnis der polnischen Sprache voraus. Wer uns hier behilflich sein kann, ist herzlich willkommen.

Anläßlich einer Mitgliederversammlung am 26. September 2004 in Höxter wurde die Geschäftsverteilung wie folgt festgelegt:

Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg

Stellv. Vorsitzender: Oskar Wedel, Neue Str.14, 31559 Hohnhorst

Schriftführer: Friedhelm Janzen, Friedensallee 48, 22765 Hamburg

Kassiererin: Marianne Schamp, Im Kleinen Werder 14, 33818 Leopoldshöhe

Beirat: Marianne Cornelsen-Ullrich, Papenbusch 67, 48159 Münster; Wolfgang Schamp, Im Kleinen Werder 14, 33818 Leopoldshöhe; Rudolf Stobbe, Jerichower Str. 56, 38442 Wolfsburg; Bernhard Thiessen, Mennonitenstr. 20, 22769 Hamburg.

Wie kann ich Mitglied werden? Durch Überweisung eines Jahresbeitrags von 20,- Euro auf das Konto 5090923 bei der Sparkasse Lemgo, Bankleitzahl 482 501 10 unter Angabe der vollständigen Anschrift. Auch Spenden sind willkommen.

Frank Wiehler

Vom Gegeneinander zum Miteinander – Begegnungen von reformierten und mennonitischen Christen in der Schweiz

Das Verhältnis zwischen reformierter und täuferisch-mennonitischer Kirche war in der Schweiz jahrhundertlang schmerzhaft und gespannt. Erst im 20. Jahrhundert wurde aus einem Gegeneinander und später einem Nebeneinander allmählich auch ein Miteinander. Bedeutender Eckpfeiler bei diesem beidseitigen Gesinnungswandel war namentlich die 1. Mennonitische Weltkonferenz in Basel von 1925, wo es zu Kontakten zwischen mennonitischen Delegierten und Vertretern der reformierten Kirche und deren theologischen Fakultäten in Basel und Zürich kam. Schon hier wurde reformierterseits das Bedauern darüber ausgesprochen, was die eigene Kirche den Taufgesinnten angetan hatte.

Im Rahmen der 5. Mennonitischen Weltkonferenz wurde 1952 anläßlich einer Gedenkfeier in Zürich in Absprache mit den lokalen politischen und kirchlichen Behörden unter anderem auch eine Gedenktafel am Elternhaus Konrad Grebels angebracht, um die Bedeutung der Limmatstadt für die Entstehung des Täuferturns festzuhalten. Eine zweite Gedenktafel für den um seines täuferischen Glaubens willen von der damaligen Obrigkeit hingerich-

teten Felix Mantz wurde hingegen in letzter Minute durch ein städtisches Veto verhindert.

52 Jahre später nun – nach vielen hoffnungsvollen Zwischenschritten und auch einigen Rückschlägen – wurde die Installierung dieser zweiten Gedenktafel nachgeholt. Im Rahmen der Feierlichkeiten zum 500. Geburtstag des Zwinglinachfolgers Heinrich Bullinger (1504–1575) hatte die Zürcher Kirche zu einem Begegnungstag mit täuferisch-mennonitischen Christen aus aller Welt eingeladen. Man wollte sich damit explizit auch den Schattenseiten der eigenen Geschichte stellen und weitere »Schritte der Versöhnung« mit den Nachfahren der Täufer tun.

Am 26. Juni 2004 kam es zu einem vielbeachteten Treffen im Zürcher Grossmünster mit Vertretern mennonitischer Gemeinden und Konferenzen aus aller Welt. Mit beiderseits selbstkritischen Referaten, zahlreichen Workshops und einem feierlichen Gottesdienst wurde über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des je eigenen Glaubenszeugnisses und den Möglichkeiten und Wünschbarkeiten eines wachsenden Miteinanders nachgedacht.

Einer der Höhepunkte bestand im Verlesen von Bekenntnistexten seitens der reformierten Kirche des Kantons Zürich sowie der Konferenz der Mennoniten der Schweiz (vgl. unten den Wortlaut). Im Anschluß an den Gottesdienst wurde an der Limmat unweit der Stelle, an welcher Mantz und weitere Täufer ertränkt worden waren, die erwähnte Gedenktafel eingeweiht.

Das Treffen in Zürich war nicht das erste seiner Art, und sicher auch nicht das letzte. Mancherorts brechen in den letzten Jahren Initiativen unterschiedlicher kirchlich-theologischer Stoßrichtung auf, welche die Geschichte des Verhältnisses von Landeskirchen und Täuferum aufgreifen und unter dem Aspekt von Schuldbekenntnis und Versöhnung thematisieren. Wichtig in diesem Zusammenhang war für die schweizerische kirchliche Öffentlichkeit zuletzt die »Versöhnungskonferenz« der überkonfessionellen evangelikal-charismatischen Schleife-Stiftung in Winterthur von Mai 2003. Daß es bei diesen unterschiedlichen Initiativen oft nicht nur um bloße Vergangenheitsbewältigung und um bisweilen modisch gewordene Schuldbekenntnisrituale geht, sondern auch um einen Ausdruck eigenen Ringens um ein glaubwürdigeres Christuszeugnis heute, macht sie umso begrüßenswerter. Dieses Suchen nach glaubwürdigen Formen gelebten Christseins ist es denn auch, was Gläubige über alle konfessionellen Grenzen hinweg zu verbinden vermag – wie auch die nachfolgenden Texte aus dem Zürcher Grossmünstergottesdienst vom 26. Juni 2004 illustrieren.

Für einen detaillierteren Überblick über die Diskussionen im Umfeld der er-

währnten Treffen in Zürich und Winterthur sowie weiterführende bibliographische Hinweise vgl. vor allem die Berichterstattung in den mennonitischen Periodika der Schweiz (»Perspektive«), Deutschlands (»Die Brücke«) und Nordamerikas (besonders »Mennonite Weekly Review«, »Mennonite Historical Bulletin«) sowie in »Reformierte Presse« 27/2004.

Hanspeter Jecker

Bekenntnis des Kirchenrates des Kantons Zürich

Reformierte Kirchen und Täuferbewegung sind Zweige desselben evangelischen Astes am großen christlichen Baum. Beide sind Kinder der Reformation. Doch ihre Wege haben sich bereits am Anfang getrennt. Ein tragischer Riß geht durch die Zürcher Reformationsbewegung und hat bis heute seine Spuren hinterlassen. Hinrichtungen, Verfolgung und Vertreibung sollten die Täuferbewegung ausrotten. Doch die Täuferbewegung hat überlebt und ist bis heute lebendig geblieben, wofür uns die Nachfahren der Täufer ein lebendiges Zeugnis sind.

Verfolgte vergessen ihre Geschichte nicht. Verfolger dagegen verdrängen sie gerne. Wir – Vertreter und Vertreterinnen der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich – sind uns heute bewußt, daß unsere Kirche die Geschichte der Verfolgung der Täufer weitgehend verdrängt hat.

Wir bekennen, daß die damalige Verfolgung nach unserer heutigen Überzeugung ein Verrat am Evangelium war und unsere reformierten Väter in diesem Punkt geirrt haben.

Wir halten fest, daß das Urteil über die Täufer im Zweiten Helvetischen Bekenntnis, das die Lehren der Täufer als unbiblisch verwirft und mit ihnen jede Gemeinschaft verweigert, für uns nicht mehr gilt und wir bestrebt sind, das Verbindende zu entdecken und zu bestärken.

Wir anerkennen die Gläubigen der täuferischen Tradition als unsere Schwestern und Brüder und ihre Gemeinden als Teil des Leibes Christi, dessen unterschiedliche Glieder durch den einen Geist miteinander verbunden sind.

Wir achten den radikalen Ansatz der Täuferbewegung, als eine freie Gemeinschaft von entschiedenen Gläubigen Salz der Erde und Licht der Welt zu sein und die Botschaft der Bergpredigt konkret umzusetzen.

Es ist an der Zeit, die Geschichte der Täuferbewegung als Teil unserer eigenen Geschichte zu akzeptieren, von der täuferischen Tradition zu lernen und im Dialog mit den täuferischen Gemeinden das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums zu verstärken.

In Anlehnung an die reformierte Tradition bekennen wir:

Wir gehören nicht uns selbst. Wir gehören Jesus Christus, der uns in seine

Nachfolge ruft und uns auffordert, uns mit jenen Brüdern und Schwestern zu versöhnen, die etwas gegen uns vorbringen können.

Wir gehören nicht uns selbst. Wir gehören Jesus Christus, der uns durch das Kreuz mit Gott versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung anvertraut hat. Wir gehören nicht uns selbst. Wir gehören Jesus Christus, der die Mauer der Feindschaft zwischen uns niedergerissen und Nahe und Ferne in einem Leib vereinigt hat.

Kirchenrat des Kantons Zürich

Antwort der Konferenz der Mennoniten der Schweiz auf das Bekenntnis

Liebe Mitglieder der Evangelisch-Reformierten Kirche des Kantons Zürich, liebe Schwestern und Brüder in Christus,

Eure Einladung, gemeinsam mit Euch diesen Tag vorzubereiten und zu gestalten, hat uns berührt. Bereits 1925 und 1952 wurden hier, an diesen historisch wichtigen Stätten, internationale Vertreter der Mennoniten empfangen. Aus einer gemeinsamen Wurzel der Reformation entstammend, ist das Täufer-tum durch den Bruch und den erlebten Widerstand gegenüber uns wichtigen theologischen Überzeugen der Radikalität und der Nachfolge Christi geprägt. Die Verfolgungen in Zürich und anderswo, haben zur Zerstreuung der Täufer geführt. Infolgedessen lebten Täufer ihre Überzeugungen auf dem Prüfstein ganz unterschiedlicher Ausgangslagen und Zusammenhänge.

Heute sind wir Schweizer Mennoniten in der Region Zürich nicht mehr vertreten. Im Verlauf der Jahrhunderte waren wir unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt. Ausgestoßen und an den Rand gedrängt, verharteten wir zu lange in einer manchmal selbstgefälligen Abgrenzung von der Welt und der Gesellschaft. Wir bekennen, daß unsere Gemeinden unsere Auslegung des Evangeliums häufig nicht widerspiegeln. Da begegnen uns Angepaßtheit, Einengung, Absonderung und Hochmut.

Weil uns die Geschichte als Opfer bezeichnet, stehen wir in der Gefahr, eine Opfermentalität zu entwickeln. Allerdings möchten wir hier und heute betonen, daß wir, Nachkommen der ehemals verfolgten Täufer, uns nicht mehr als Opfer sehen und verstehen. Wir erwarten keine materiellen Entschädigungen für vergangene Ungerechtigkeiten; denn eine solche Haltung widerspricht in unsern Augen dem Geist des Evangeliums. Die Tatsache jedoch, daß Ihr die problematischen Aspekte Eurer Geschichte mit uns anerkennt, hilft uns, uns anders zu sehen und Euch anders zu begegnen. Wir danken Euch deshalb für euer Bekenntnis und möchten es im Geist der Vergebung annehmen.

Die seit vielen Jahren und an verschiedenen Orten erlebte Zusammenarbeit

zwischen Täufern und Reformierten ist ein Zeugnis vom beiderseitigen Willen, die alten Streitigkeiten abzulegen und die gemeinsame Zugehörigkeit zum Leib Christi bewußt zu leben. Angesichts der wiederholten Bitten um Vergebung von reformierter Seite, fühlen wir uns auch etwas unwohl. Vielleicht ist dies jedoch ein Zeichen, daß es an der Zeit wäre, daß wir zusammen unsere Vergangenheit mit Gottes Hilfe nochmals anschauen. Es gibt für uns keine Kirche mehr, der wir uns entgegenstellen müssen, und ihr habt keine Gläubigen mehr, die gewaltsam integriert werden müssen. Trotz allem prägen uns tiefe Überzeugungen, die häufig auch von andern aus Erweckungsbewegungen entstandenen Freikirchen geteilt werden, insbesondere im ethischen und ekklesiologischen Bereich. Es ist unser Anliegen, sie im Leib Christi zu teilen; wir möchten deshalb den Wunsch äußern, daß zwischen unseren kirchlichen und theologischen Überzeugungen ein längerfristiger Dialog entsteht, um unser gemeinsames Zeugnis für Christus und sein Evangelium zu stärken.

Der 26. Juni 2004 ist und bleibt ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg der Versöhnung. Die Gedenktafel, die heute in Zürich feierlich eingeweiht wird, zeugt von der Ernsthaftigkeit, mit der dieser Weg der Versöhnung beschritten wird. Wir sind tief betroffen von Euren Worten und den zeichenhaften Handlungen und danken Euch ganz herzlich dafür. Liebe Geschwister der Evangelisch-Reformierten Kirche des Kantons Zürich, möge Gott Euch segnen und Euch seine Gnade und seinen Frieden schenken.

Konferenz der Mennoniten der Schweiz

Mennoniten in der neuen Krefelder Stadtgeschichte. Ein Hinweis

Die Geschichte der Krefelder Mennonitengemeinde ist ausführlich und kompetent in dem von Wolfgang Froese 1995 herausgegebenen Buch *Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart* dargestellt. Weniger bekannt dürfte Mitgliedern und Freunden des Geschichtsvereins sein, daß seit 1998 unter dem Titel *Krefeld. Die Geschichte der Stadt* eine auf vier Bände angelegte, differenziert konzipierte und entsprechend ausführliche Stadtgeschichte erscheint, herausgegeben im Auftrag der Stadt von Reinhard Feinendegen und Hans Vogt. Erschienen sind bisher die Bände 1 (1998), 2 (2000) und 4 (2003). In diesem Werk wird noch klarer als bisher sichtbar, wie die Geschichte der Krefelder Mennoniten mit der Stadtgeschichte verwoben ist.

Beim Auftauchen der ersten Täufer oder Mennoniten gehörten Stadt und Herrlichkeit Krefeld als kleine Enklave inmitten kurkölnischen Gebietes zur Grafschaft Moers. Wechselnde Herrschaftsverhältnisse, kriegerische Ereig-

nisse, starkes wirtschaftliches Wachstum des kleinen Krefeld mit der Folge, daß die umliegenden Orte überflügelt (und letzten Endes eingemeindet) wurden, stellen die Geschichtsschreibung vor vielfältige Aufgaben. Es geht bei der Stadtgeschichte Krefelds also auch um Agrargeschichte und um die Geschichte der mittelalterlichen Städte Uerdingen und Linn sowie um Dörfer oder Bauernschaften wie Hohenbudberg, Fischeln, Oppum, Bockum, Benrad, Inrath, Diessem – oder Gellep-Stratum: auf dem Gebiet des heutigen Krefeld gab es in römischer Zeit ein römisches Kastell (Gelduba); eine fränkische Siedlung schloß sich an. (Damit kommt die Archäologie ins Spiel; es gibt bedeutende Funde aus systematischen Grabungen.) Einen Sonderfall stellt das zu Kurköln gehörende Hüls dar. Dort bestand ein zu Moers gehörender kleiner Bereich, wo mitten im Gebiet von Kurköln Reformierte und Mennoniten eine Heimat fanden.

Da eine Reihe von Autoren jeweils verschiedene Epochen schildern oder aber thematisch zugespitzt spezielle Aspekte der Stadtgeschichte untersuchen, kommen die Mennoniten unter verschiedenen Perspektiven und Fragestellungen ins Bild. Daß auch hier wieder die Bedeutung der mennonitischen Gemeinde bzw. zahlreicher ihrer Mitglieder für die rasante Entwicklung Krefelds aus einer unbedeutenden Kleinstadt zu einer einst sehr wichtigen Industriestadt sichtbar wird, war zu erwarten. Das kommt vor allem in Band 2 zum Ausdruck: *Von der Reformationszeit bis 1794*. Wer sich hauptsächlich für die wirtschaftliche Bedeutung der Krefelder Mennoniten in den vergangenen Jahrhunderten interessiert, wird diesen Band lesen, insbesondere »Krefeld unter oranischer und unter preußischer Herrschaft« (Dieter Hangebruch) und »Vom Leinen zur Seide. Bevölkerungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Krefelds vom Beginn des 17. Jahrhunderts bis 1794« (Peter Kriedte).

Der Schwerpunkt dieses Hinweises liegt auf dem 2003 erschienen Band 4. Anders als im ursprünglichen Konzept der Krefelder Stadtgeschichte angekündigt, widmet dieser sich speziell der Kirchen-, Kultur-, Baugeschichte (1600–1900), mit Beiträgen von Ursula Broicher, Frank Deisel, Jörg Engelbrecht, Reinhard Feinendegen, Paul Alfred Kessler, Burkhard Ostrowski, Guido Rothhoff, Hertha Sagebiel, Klaus Peter Vosen. Krefeld, 2003, 686 Seiten, zahlreiche Bilder und Pläne.

Interessant ist dieser Teil der Stadtgeschichte auch für solche Leser, die sich lediglich für mennonitische Geschichte interessieren und über das ausführliche Stichwortverzeichnis die entsprechenden Passagen herauspicken. Die Geschichte der Mennonitengemeinde Krefeld versteht aber wesentlich besser, wer den Band ganz (und am besten das Werk insgesamt) zur Kenntnis

nimmt. So läßt sich genauer als bisher wahrnehmen, welche Rolle die Mennoniten vor allem in der Kirchengeschichte dieser Stadt gespielt haben – als Gemeinde oder als deren Mitglieder. Bekannt ist, daß Mennoniten im Lauf der Zeit in dieser Stadt unterschiedliche Rollen gespielt haben. Die Vertreter der anderen Konfessionen und auch der jüdischen Gemeinde haben die Rollenwechsel schärfer wahrgenommen als die in Prozesse der Anpassung auf der Suche nach Anerkennung verwickelten Mennoniten selbst.

Am Anfang waren sie nur geduldet, später konnten sie das Bürgerrecht erwerben, verhältnismäßig viele kamen zu auffälligem Reichtum, erwarben oder bauten aufwendige Häuser in bevorzugten Wohnlagen. Öffentliche Aufgaben nahmen sie aufgrund ihres Verständnisses des christlichen Glaubens lange Zeit nicht wahr. Später aber waren Mennoniten aus begüterten Familien für einige Zeit dominant in der Stadt und auch in der eigenen Gemeinde. Zu Beginn ihrer Krefelder Zeit waren sie als Häretiker definiert; gut 200 Jahre später wirkten sie mit im Krefelder Konzert der Konfessionen und fielen besonders durch das Zusammenspiel mit den Reformierten bzw. den Evangelischen auf. Einst kamen sie als wehrlose Mennoniten – im ersten Weltkrieg aber wurde im Protokollbuch der Gemeinde jeder mit Stolz notiert, der als Soldat eine militärische Auszeichnung erhalten hatte.

Die Mennonitengemeinde dieser Stadt hat also tiefgreifende Veränderungsprozesse hinter sich gebracht: Friedrich Wilhelm I. nach seinem Besuch in Krefeld (S. 72): »Die Mennoniten hier sind keine rechten Mennoniten, sondern Bastarde, aber gute Christen und brave Leute.« Die Frage danach, was eigentlich das Mennonitische an den Mennoniten ist, führte zu unterschiedlichen Antworten innerhalb der Gemeinde selbst.

Wie schwierig es ist, das typisch Mennonitische zu erfassen, spiegelt sich auch in Bd. 4 der Stadtgeschichte wider. Frank Deisel (S. 57f.) definiert die Krefelder Mennoniten (für die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts) vom Schleitheimer Täuferbekenntnis her, während Hertha Sagebiel (im Blick auf das 19. Jahrhundert) schreibt (S. 372): »Das mennonitische Bekenntnis kennt allein Bibel und Gewissen als Richtschnur. Dogmen gibt es nicht, wohl aber bestimmte Traditionen des Bibelverständnisses.«

Konfessionsvielfalt ist bekanntermaßen ein Charakteristikum Krefelds seit der Reformationszeit. Diese war von der Obrigkeit aufgezwungen und lange umstritten. Die in der Stadt vertretenen Konfessionen haben in anhaltenden Auseinandersetzungen nach und nach gelernt, einander zu tolerieren oder sogar miteinander zu arbeiten. Das war ein mühsamer Prozess, in den die mennonitische Gemeinde immer mehr hineingezogen wurde. Sie hat sich auch deswegen erheblich verändert. Auffällig ist vor allem die starke

Annäherung an die reformierte Gemeinde, die in der Reformationszeit zur Hauptkonfession geworden war.

Es könnte sich lohnen, der Entwicklung genauer nachzugehen, um zu verstehen, wie es zu bestimmten Strukturen gekommen ist, welche bis heute die Gemeinde prägen. Das betrifft beispielsweise eher organisatorische Fragen wie die nach den Konsistorien beziehungsweise der Gemeindeleitung, welche spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts bei dem jeweiligen Pastor lag. Daran könnte sich die Frage anschließen, ob das, was in einer verzwickten Geschichte entstanden ist, so bleiben muß oder ob sich Ansatzpunkte für Veränderungen anbieten. Der Blick in die eigene Geschichte, in diesem Buch ermöglicht durch Autorinnen und Autoren, die in der mennonitischen Welt nicht verwurzelt sind, könnte sogar zu einer Überprüfung theologischer Grundmuster führen. Diese Überprüfung müßte heutzutage im Bewußtsein der praktizierten Ökumene geschehen.

Hans Adolf Hertzler

Geschichtliches auf Glas – ein Leporello der Krefelder Mennonitengemeinde

Seit 2003 trennt eine Glaswand den Vorplatz der Krefelder Gemeinde von der Königstraße. Früher stand hier eine kniehohe Mauer mit einem Gitter darauf. Als die Königstraße durch eine teilweise Glasüberdachung neu gestaltet wurde, tauchte der Gedanke auf, die Trennung des Gemeindegrundstückes zur Straße dem anzupassen. Zusätzlich sollte die Abtrennung auf zehn Glasplatten Informationen zur Geschichte der Gemeinde und der Kirche im Rahmen der Stadtgeschichte enthalten. Unter der Federführung von Pfarrer Hans Adolf Hertzler und Architekt Piet Reymann nahm das Projekt Gestalt an. Nun sind die Glasplatten seit gut einem Jahr Realität. Schnell zeigte sich, daß die Idee ein großer Erfolg ist. Wer heute die Königstraße entlanggeht, sieht fast immer Passanten, die vor den Tafeln stehen und sich anhand der Bilder und Texte in die Geschichte vertiefen. Nun ist ein Leporello erschienen, das Tafeln und Texte in verkleinerter Form enthält, nicht ganz maßstabsgerecht, das wäre kaum lesbar, aber doch in einer sehr gewinnenden Form, die dem Betrachter einen authentischen Eindruck der bedruckten Glasplatten vermittelt. Das Leporello kann gegen eine Schutzgebühr von zwei Euro zuzüglich Portokosten bei der Gemeinde erworben werden: Mennonitengemeinde Krefeld, Königstraße 132, 47798 Krefeld.

CW

Darstellung der Gemeinde Weierhof und der Forschungsstelle

1682 kamen die ersten Mennoniten aus der Schweiz auf den Weierhof, ei-

nen kleinen Weiler bei Bolanden. Sie verließen das Land, in dem Täufer immer noch verfolgt wurden, und siedelten in der durch den Dreißigjährigen Krieg entvölkerten Pfalz. 1982 gab Gary Waltner, Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof, aus Anlaß des 300jährigen Jubiläums des Vereins eine kleine Festschrift heraus. Nun hat er für einen breiteren Kreis die Mennonitengemeinde in einem umfangreichen Band zur Geschichte Bolandens vorgestellt: *Die Mennonitengemeinde Weierhof*, in: Bolanden – Geschichte und Geschichten, herausgegeben vom Bolander Heimatverein, Bolanden 2002 (ISBN 3-926306-35-1), S. 364–376. Auf den folgenden Seiten bis 381 gibt Waltner Einblick in die Arbeit der Forschungsstelle. Es ist eine der vielfältigen Aktivitäten Waltners, der seit vielen Jahren jede Möglichkeit nutzt, auf die Mennoniten und ihre Forschungsstelle in der Öffentlichkeit aufmerksam zu machen.

MGBI

Pfälzische Ortschroniken behandeln die Täufer

In den letzten Jahren sind eine Anzahl von Dorfgeschichten in der Pfalz erschienen. Viele dieser Ortschroniken berücksichtigen die Mennoniten, die in diesen Dörfern früher ansässig waren. Zu diesen Büchern zählt die Arbeit von Pfarrer im Ruhestand Karl Müller über ein Dorf, in dem er als Pfarrer tätig war: Erbes-Büdesheim. In jahrelangem Quellenstudium hat Müller eine Arbeit, die auf genauen Recherchen aufgebaut und ausgezeichnet belegt ist, geschaffen: Karl Müller, *Geschichte von Erbes-Büdesheim*, Alzey: Verlag der Rheinhessischen Druckwerkstätte Alzey 2001, 1191 Seiten.

Erbes-Büdesheim war mit der Mennonitengemeinde Weierhof eng verbunden und wurde zeitweise von dem gleichen Ältesten bedient. Mennonitische Familien aus Erbes-Büdesheim pflegten verwandtschaftliche Beziehungen zum Weierhof. Weitere Orte in der Umgebung von Erbes-Büdesheim wie beispielsweise Niederwiesen sind als Wohnorte von mennonitischen Familien bekannt. Schließlich wurde die Mennonitengemeinde in Erbes-Büdesheim zusammengelegt mit der Mennonitengemeinde auf der Geistermühle, die zusammen die spätere Gemeinde Uffhofen bildeten. Die mennonitische Präsenz in Erbes-Büdesheim erlosch im 19. Jahrhundert.

Im Abschnitt »Erbes-Büdesheim im 18. Jahrhundert bis zum Ende des 7jährigen Krieges 1706–1763« befindet sich die Geschichte der Mennoniten im Dorf und auf den dazugehörige Höfe und Mühlen. Hier tauchen unter anderem die Namen Schowalter, Eyer, Eicher, Neff, Herr, Galle, Dahlem auf, die über die Jahre hinweg Höfe und Mühle pachteten.

Die umfassende Arbeit von Müller ist eine wahre Fundgrube für die Ortsge-

schichte von Erbes-Büdesheim und Umgebung. Der Verfasser untersucht Flora und Fauna in der Umgebung von Erbes-Büdesheim sowie die Frühgeschichte zwischen 8000 v. Chr. bis 900 n. Chr. Mit Gründung des Dorfes fängt das frühe Mittelalter an und auch die Dokumentation über die weitere Entwicklung des Dorfes.

Ein großer Vorteil dieser Arbeit ist die Tatsache, daß es in einem Guß erschienen ist, und die gleiche sprachliche Qualität die ganze Arbeit durchzieht. Die einzelnen Kirchengemeinden wie zum Beispiel Katholische und Evangelische sowie auch die Juden und Mennoniten werden ausführlich beschrieben.

Interessant ist, daß verschiedene Heimatforscher diese Arbeit als Musterbeispiel einer Dorfchronik bereits ausgeliehen haben, um weitere Ortschroniken zu erstellen. Eine umfangreiche Literaturangabe ermöglicht es, bei bestimmten Themen weiterzuarbeiten. Ein Namensregister wäre zwar mit viel Arbeit verbunden, aber sehr ergiebig und wertvoll für diese umfangreiche Arbeit gewesen. Pfarrer Müller hat eine alte Tradition der Dorfpfarrer, die in der Vergangenheit oft die Ortsgeschichte geschrieben haben, weitergeführt und somit den Erbes-Büdesheimern eine wertvolle Geschichte in die Hand gelegt.

Weitere Ortschroniken, die die Geschichte der Mennoniten in ihrer Gemarkung behandeln, sind:

1. Heimatverein Marnheim, 774 bis 2004 Marnheim 1230 Jahre, Kirchheimbolanden, GTS-Druck, 2004, 368 Seiten. In dieser Arbeit wird über die Mennoniten auf dem Elbisheimerhof und Froschauerhof berichtet.
2. Bolander Heimatverein, Bolanden – Geschichte und Geschichten, Kirchheimbolanden, GTS-Druck, 2002, 432 Seiten. Der Ortsteil Weierhof wird in einem Abschnitt von ca. 90 Seiten behandelt.
3. Heimat- und Kulturverein Mölsheim e. V., Mölsheim – Aus der Geschichte eines rheinhessischen Dorfes im Zellertal, Kirchheimbolanden, GTS-Druck, 2002, 371 Seiten.

Gary Waltner

100 Jahre Mennonitenkirche in Gronau

Mit einem Festgottesdienst, einer Orgelvesper und einer Gedenkschrift hat die Mennonitengemeinde Gronau in Westfalen im Juli 2004 an die Einweihung ihrer Kirche vor 100 Jahren erinnert. Neben Abdrucken wichtiger Gemeindedokumente enthält die Gedenkschrift zwei Beiträge zur Geschichte der Gemeinde: Iza Wolff-Craandijk hielt einen Festvortrag über *Die Mennonitengemeinde zu Gronau in der Holländischen Zeit*, und Stefan van Del-

den berichtete über die *Mennonitengemeinde zu Gronau nach der »holländischen Zeit« 1922 bis heute*. Eingestreut sind die Einweihungspredigt von Ds. Pieter Bernard Westerdijk (Enschede) am 24. Juli 1904, Kurzbiographien von Pastoren und Gemeindevorständen und vier Berichte von denkwürdigen Gemeindeereignissen. Beigegeben wurden auch zahlreiche Photographien. So ist ein informatives und ansprechendes Erinnerungsheft entstanden, das im Gemeindebüro der Nordwestdeutschen Mennonitengemeinden bestellt werden kann: Brückstr. 74, 26725 Emden.

MGBI

Biographie Konrad Grebels neu aufgelegt

Zum Bullinger-Jubiläum, das mit einer Ausstellung am Zürcher Grossmünster gefeiert wurde, erschien eine Neuauflage der Biographie Konrad Grebels von Hans-Jürgen Goertz im Theologischen Verlag Zürich, in neuer Aufmachung und mit verändertem Titel: *Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation. Eine biografische Skizze* (TVZ, Zürich 2004, 111 S., kart., ISBN 3-290-17317-8). Im Geschichtsverein ist aber auch die erste Auflage von 1998 weiterhin lieferbar, für Mitglieder des Mennonitischen Geschichtsvereins zum ermäßigten Preis. (s. Lieferbare Bücher des Vereins).

MGBL

Anthologie über Judith erschienen

Um 150 v. Chr. soll sich ein Mord ereignet haben, der bis heute wenig von seiner Faszination verloren hat: Eine schöne, gottesfürchtige Witwe tötet einen kampferproben Feldherren mit seinem eigenen Schwert und befreit durch diese blutige Tat ihr Volk aus höchster Bedrängnis: Judith enthauptet Holofernes. Theologen, Künstler, Komponisten und Literaten haben sich der biblischen Heldin und ihres Opfers angenommen. Immer wieder wurde der Stoff neu bewertet und für die jeweilige Gegenwart nutzbar gemacht, auch in täuferischen Kreisen. Einblick in den facettenreichen und schillernden Umgang mit Judith und ihrer Tat gibt das Buch von Marion Kobelt-Groch (Hg.): *»Ich bin Judith«. Texte und Bilder zur Rezeption eines mythischen Stoffes*, Leipzig 2003, 327 S. Abb.

MGBI

Neue Thomas-Müntzer-Ausgabe erscheint

Kürzlich ist in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig der 3. Band der schon vor langer Zeit geplanten Müntzer-Gesamtausgabe erschienen: *Quellen zu Thomas Müntzer. Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtaus-*

gabe, Bd. 3, hg. von Helmar Junghans, bearbeitet von Wieland Held (†) und Siegfried Hoyer, Leipzig 2004, 294 S., Ln.

Dieser Band enthält Aufzeichnungen verschiedener Art zum Leben und Werk Müntzers. Er dokumentiert den politischen, sozialen und religiösen Kontext, in dem Müntzer wirkte. Aufgenommen wurden »in der Regel zeitgenössische Stücke und Zeugnisse, die bis wenige Jahre nach Müntzers Hinrichtung entstanden sind« (S. 38). So wird vor allem mit der vorzüglich kommentierten Zusammenstellung der Texte, die man sich bisher von überall her mühsam zusammensuchen mußte, das Verständnis von Wirken und Theologie des streitbaren Reformators im reformatorischen Aufbruch auf konzentrierte Weise gefördert.

Goe

Werderbauern im Weichsel-Nogat-Delta

Die umfassende, solide und wissenschaftlich fundierte Darstellung der westpreußischen Mennoniten ist noch nicht geschrieben. Zwar machten sie am Vorabend des Zweiten Weltkrieges rund zwei Drittel der deutschen Mennoniten aus, aber nach dem Krieg wurden sie in viele Länder zerstreut, schlossen sich bestehenden Gemeinden in Westdeutschland an oder assimilierten in der zweiten und dritten Generation in die sie umgebende Gesellschaft. Anders als im Fall der Rußlanddeutschen, zu denen es viel Literatur gibt, bilden die Westpreußen leider kein eigenständiges Sujet der Forschung. Dennoch sind sie und ihre Nachkommen so zahlreich, daß ein Markt für Publikationen entstanden ist, die sich der Geschichte der westpreußischen Mennoniten unterhalb der Schwelle wissenschaftlicher Forschung annehmen. In diesen Büchern, meist im Selbstverlag gedruckt, mischen sich siedlungs- und landesgeschichtliche, familien- und konfessionsgeschichtliche Interessen. Sie sind Ergebnisse jahrelanger eigener Spurensuche und vereinigen oft erstaunlich viel Material unterschiedlichster Herkunft. Vor einigen Jahren setzte Helmut Enns seinem Heimatort Marienau auf diese Weise ein fulminantes Denkmal: *Marienau. Ein Werderdorf zwischen Weichsel und Nogat*, Lübeck 1998. Zu denken ist ferner an das Buch, das Gerhard Driedger in Kanada für seine Kinder und Enkel schrieb und das auch auf deutsch erschien: *Das Werder. Das Land zwischen Weichsel und Nogat* (1999). In diese Reihe gehört auch das Buch des langjährigen Kassensführers des Geschichtsvereins, Horst Klaassens, der sich im Ruhestand dem Latein- und Geschichtsstudium zugewandt hat. Sein Buch *Werderbauern im Weichsel-Nogat-Delta*, erstmals im Frühjahr 2003 erschienen, wurde bereits im gleichen Jahr ein zweites Mal und im Herbst 2004 ein drittes Mal aufgelegt. Es kann entwe-

der beim Autor (Bromberger Straße 15, 71522 Backnang, Tel. 0 71 91 / 6 49 49) oder beim »Mennonitischen Buchversand« bezogen werden, der Preis beträgt 24,90 Euro.

Klaassen verfolgt drei Absichten. Zum einen stellt er – auf gut 50 von insgesamt 300 Seiten – die Geschichte des Landes zwischen Danzig, Elbing und Marienburg dar. Außerdem werden 84 Orte in den drei Werdern näher vorgestellt (ca. 150 Seiten). Orte, die für Klaassen von besonderem familien-geschichtlichen Interesse sind, werden dabei ausführlicher behandelt, zum Beispiel Altebabke, Altendorf, Baarendorf-Vorwerk, Bärwalde, Beiershorst, Fürstenau, Heubuden, Irrgang, Krebsfelde, Ließau, Prangenau, Rosenort, Schönsee, Tiegenhof. Und schließlich ist es auf den letzten rund 100 Seiten eine Familiengeschichte der vier Familien Klaassen (Schönsee/Fürstenau), Dyck (Prangenau/Leske), Fast (Baarenhof/Irrgang) und Hübert (Krebsfelde/Fürstenau). Für Klaassen, 1928 in Danzig geboren, ist es die Zusammenfassung seiner nunmehr vierzigjährigen Beschäftigung mit der Geschichte seiner Vorfahren. In der Vergangenheit war er bereits durch eine Darstellung *Die Backnanger Mennoniten* (2. Aufl 1987) und eine Monographie des Dorfes *Ließau* hervorgetreten (2001). Klaassen hat enorm viel Material zusammengetragen und systematisch geordnet. Seine Darstellung ist unsentimental im Ton und zumeist lakonisch. Nicht die historische Erzählung, sondern der Lexikonartikel ist sein Leitbild. Angereichert hat er die Darstellung mit Photos, Auszügen aus Einwohner- und sonstigen Listen, Tagebuchaufzeichnungen, Kopien von Briefen und Urkunden. Man kann Horst Klaassen danken für diese Arbeit. So ist ein Buch entstanden, das vieles an Informationen aufbewahrt – und das doch über sich selbst hinausweist und neugierig macht auf eben jene umfassende Darstellung der westpreußischen Mennoniten, die das vielfältige Material, das es allenthalben gibt, verarbeitet und in einer Erzählung zusammenfaßt.

CW

Täuferzimmer im Ortsmuseum Schleithem eröffnet

Seit dem 24. September ist das Ortsmuseum Schleithem um eine Attraktion reicher. Es verfügt nunmehr über ein Täuferzimmer mit permanenter Ausstellung zur Geschichte des »Schleithemer Bekenntnisses« und der Täufer in der Frühen Neuzeit. Geöffnet ist das Museum jeden ersten Sonntag im Monat von 14 bis 16 Uhr. Wer eine Führung wünscht, wende sich an Willi Bächtold, Espili 8, Postfach 79, CH-8226 Schleithem, Tel. 00 41 - 0 52 680 13 47 oder mit der Gemeindekanzlei: 052 680 11 29.

MGBI

Untersuchung zum Geschlechterverhältnis täuferischer Märtyrer

1562 erschien *Het Offer des Heeren*, das erste gedruckte täuferische Martyrologium. Nicole Grochowina von der Friedrich-Schiller-Universität Jena hat die darin enthaltenen Zeugnisse täuferischer Märtyrer hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses einer genauen Untersuchung unterzogen: Von Opfern zu Heiligen. Martyrien von Täuferinnen und Täufnern im 16. Jahrhundert; in: Peter Burschel, Anne Conrad (Hg.), *Vorbild Inbild Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive* (Rombach Wissenschaften, Reihe Historiae Bd. 15), Freiburg i. Breisgau 2003, S. 121–150.

CW

Beitrag zur Wehrdienstverweigerung in Preußen auf englisch

In den Mennonitischen Geschichtsblättern 2002 hatte James Jakob Fehr von seinen Forschungen zur mennonitischen Verweigerung des Militärdienstes in Preußen berichtet. Das Ergebnis seiner Arbeit liegt nun auch auf englisch vor: *Conscientious Objection in the Militarist State. The Mennonite Refusal of Military Service in Brandenburg-Prussia*; in: Günther Lottes (Hg.), *Vom Kurfürstentum zum »Königreich der Landstriche«*. Brandenburg-Preußen im Zeitalter von Absolutismus und Aufklärung, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2004, S. 193–218.

CW

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 19. Juni 2004 in Ingolstadt

1. Eröffnung und Begrüßung

Der 1. Vorsitzende, Dr. Dennis Slabaugh, eröffnet die Sitzung und begrüßt 18 Mitglieder, die 20 Stimmen des Vereins vertreten, sowie 2 Gäste zur MV, und stellt die form- und fristgerechte Einladung fest. Für die Stimmabgabe der beiden juristischen Personen liegen die entsprechenden Vollmachten der Gemeinden Berlin und Krefeld schriftlich vor.

Dennis Slabaugh dankt zunächst Helmut Funck und Klaus Hübert für deren übernommene Verantwortung für die beiden vorangegangenen Rahmenprogramme. Dies waren die Enthüllung einer neuen Gedenktafel auf dem Grabstein von Christian Hege auf dem Friedhof der Mennonitengemeinde Eichstock am Abend vorher sowie ein Besuch historischer Stätten der seit 200 Jahren in Bayern lebenden Täufer im Umkreis von Ingolstadt am Vormittag des Sitzungstages. Dazu gehörte das Bet- und Schulhaus in Maxweiler sowie das Gut Hellmansberg.

Im Auftrag der Mennonitengemeinde Ingolstadt begrüßt Heinrich Funck die Besucher und wünscht gutes Gelingen sowie Gottes Segen für die Sitzung. Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen. Unter Punkt 8. Verschiedenes meldet Christoph Wiebe eine Anmerkung an.

2. Protokoll

Das Protokoll, abgedruckt in den MGBI 2003, S. 200–203, wird ohne Einwände verabschiedet.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Bericht des Vorsitzenden und Aussprache

Der Vorsitzende trägt den schriftlich vorliegenden Bericht vor. Die wesentlichsten Aktivitäten des Vereins sind:

- die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI),
- die Mennonitische Forschungsstelle (MFST) zum Zwecke der Förderung der historischen Arbeit mit ihrer noch weiterhin zu katalogisierenden Bibliothek,

- die Begleitung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) sowie
- die Verwaltung der noch am Anfang stehenden Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof.

In der Aussprache wird angeregt, die im Bericht aufgenommen Namen der Verstorbenen und Neumitglieder nicht für das jeweils abgelaufene Kalenderjahr zu benennen, sondern für den Zeitraum zwischen den Mitgliederversammlungen.

Christoph Wiebe weist darauf hin, daß neue Mitglieder seit diesem Jahr ein Begrüßungsgeschenk erhalten. Es wäre wünschenswert auf sie stärker zuzugehen, um ihre Interessen in Erfahrung zu bringen und sie gegebenenfalls für eine Mitarbeit zu gewinnen.

Raphael Zeisset gibt auf Fragen Auskunft über das Stiftungskapital, das in einem mündelsicheren Immobilienfonds angelegt ist.

Zu den im Bericht des Vorsitzenden angedeuteten Strukturveränderungen für eine aktivierende Vereinsarbeit können noch keine Details weitergegeben werden, da der Prozeß erst in den Anfängen ist. Vorstand und Beirat werden ermutigt, im nächsten Jahr ein Konzept vorzulegen.

Diether Götz Lichdi wird gebeten, seine Anregungen für eine den Bedürfnissen angepaßte Satzungsänderung aufzuschreiben.

3.2 Kassen- und Prüfbericht

Die Kassenberichte für den MGV und die MFST liegen schriftlich vor und wurden von Günter Krüger und Hanspeter Cornelsen am 25. April 2004 in Neuhausen geprüft. Da der MGV nicht bilanzierungspflichtig ist, wurde auf die Erstellung einer Bilanz verzichtet. Eine Vermögensaufstellung bringt keinen Informationsmehrwert. Raphael Zeisset gibt zusätzliche Erklärungen zu den Ein- und Ausgaben, die sich im Rahmen des Budgetansatzes bewegen. Die Einnahmen stammen aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden und Mieteinnahmen auf dem Weierhof.

Die Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) in Bad Oldesloe wird gemeinsam von der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden und dem Geschichtsverein verantwortet. Der Ausschuß für die Mennokate verwaltet ein eigenes Budget. Der Pachtvertrag mit dem Eigentümer, Freiherrn von Jenisch, Blumendorf, läuft im Jahr 2010 aus. An Vertragsverhandlungen sollte rechtzeitig gedacht werden.

4. Entlastung des Vorstands

Der Vorsitzende verliest den Kassenprüfungsbericht, der nach pflichtgemäßer Prüfung der Bücher durch die Prüfer keinen Anlaß zu Beanstandungen

gegeben hat und eine Entlastung des Vorstands empfiehlt. Dieter Götz Lichdi beantragt die separate Entlastung des Kassenführers und des Vorstands. Dieser Antrag wird mit 4 Ja- und 9 Gegenstimmen abgelehnt. Wolfgang Schultz stellt den Antrag auf Gesamtentlastung. Mit 14 Ja-Stimmen und keiner Gegenstimme wird der Vorstand entlastet.

5. Wahlen

5.1 Wahl der Vorstandsmitglieder für das Redaktionskomitee und der Beiräte

Der Vorsitzende benennt die zur Wiederwahl stehenden Vorstandsmitglieder für das Redaktionsteam und den Beirat. Lydie Hege möchte sich aus familiären Gründen zurückziehen. Dennis Slabaugh dankt ihr für ihre langjährige Mitarbeit und übergibt ihrem Mann ein Buchgeschenk für sie. Ebenso möchte sich Heinold Fast aus gesundheitlichen Gründen nicht wieder für den Beirat aufstellen lassen. Er hat viele Jahre die Arbeit des MGV maßgeblich mitgestaltet und ist ihr stets verbunden gewesen. Der Vorsitzende wird dies in einem entsprechenden Schreiben zum Ausdruck bringen.

Es gibt eine Diskussion zu dem im Redaktionsteam freigewordenen Platz. Inwieweit sollte er durch ein jüngeres Vorstandsmitglied besetzt werden? Der Vorstand hat dazu bewußt keine Vorschläge unterbreitet und sieht im Augenblick keine Dringlichkeit, ohne entsprechende Vorbereitung eine Empfehlung auszusprechen.

Die Wahl zeigt folgende Ergebnisse:

Von den insgesamt 20 abgegebenen Stimmen entfallen Ja-Stimmen für den Vorstand: Hans-Jürgen Goertz (16), Marion Kobelt-Groch (19), Christoph Wiebe (20).

Für den Beirat: Robert Baecher, Frankreich (19), Stephen E. Buckwalter, Bad Dürkheim (18), Peter P. Klassen, Paraguay (17), Joe Springer, USA (18) und Piet Visser, Niederlande (18).

Während der Auszählung der Stimmen berichtete Gary Waltner von der bevorstehenden Versöhnungskonferenz und einer Ausstellung in Zürich am 26. Juni aus Anlaß des 500. Geburtsjahres von Heinrich Bullinger. Die Veranstaltung findet mit einem Gottesdienst im Großmünster am Vormittag statt und Workshops am Nachmittag. Aus diesem Anlaß wird auch eine Gedenktafel für Felix Manz enthüllt.

Gary Waltner illustrierte Möglichkeiten der Öffentlichkeitsarbeit und berichtete, daß die Gemeinde Enkenbach den Rundbrief der Forschungsstelle vom Mai 2004 ihrem Gemeindebrief als Information beilegen wird.

Weiter informierte der 2. Vorsitzende über den Tod von Nelson Springer, der 89jährig am 15. Juni in den USA verstorben sei. Nelson Springer hat in

den 70er Jahren die erste Erfassung und manuelle Katalogisierung des in der Forschungsstelle gesammelten Buchbestandes begonnen.

5.2 Wahl des 1. Vorsitzenden

Dennis Slabaugh verließ den Raum, und Gary Waltner übernahm für diesen Tagesordnungspunkt die Leitung der Sitzung. Dennis Slabaugh stellt sich der Wiederwahl. Es gibt keine weiteren Kandidaten. Das Ergebnis ergibt bei insgesamt 19 abgegeben Stimmzetteln 16 Ja-Stimmen.

Dennis Slabaugh nimmt die Wahl an und dankt für das ausgesprochene Vertrauen.

6. Mennonitische Stiftung Forschungsstelle

Auf Rückfrage wird erläutert, daß es für die unselbständige Stiftung keine Anforderung für ein Mindestkapital gibt. In den ersten drei Jahren (2002 bis 2004) werden die Erträge aus der Vermögensverwaltung dem Stiftungskapital zugeführt. Danach werden ein Drittel in eine freie Rücklage, um das Kapital zu stärken, eingestellt, und zwei Drittel entsprechend der Verwendungsbeschlüsse des Stiftungsrates für die Arbeit der Forschungsstelle zur Verfügung gestellt.

Zustiftungen sind weiterhin wünschenswert, es gehen aber auch Spenden für die MFST ein. Die derzeitigen Einnahmen finanzieren beispielsweise einen geringfügig Beschäftigten für drei Monate.

Die Buchpatenschaft ist eine gesonderte Aktion.

7. Veröffentlichungen

Der 1. Vorsitzende zeigt sich erfreut über die Herausgabe des Buchs von D.G. Lichdi *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart* in Kooperation mit dem Agape-Verlag.

Gary Waltner berichtet von der Arbeit Robert Dürrs über das Leben der Amischen in der Gegend von Augsburg. Da es noch andere Texte von ihm gibt werden Helmut Funck, Gary Waltner und Christoph Wiebe gebeten zu prüfen, wie die Texte am besten veröffentlicht werden können. Auf die Frage nach dem potentiellen Interessentenkreis wird zu verstehen gegeben, daß dies für viele fachspezifische Veröffentlichungen zutrifft und nicht überbewertet werden sollte.

Marion Kobelt-Groch macht auf ihre Untersuchungen zu Frauen in der Täufergeschichte aufmerksam, die in einem Buch erscheinen sollen.

Das Buch von Theo Glück über die Mennoniten im Kraichgau ist fertig und wird vom Heimatverein Kraichgau herausgegeben.

8. Verschiedenes

Christoph Wiebe weist daraufhin, daß das Buch von Hans-Jürgen Goertz *Das schwierige Erbe der Mennoniten* bei der Evangelischen Verlagsanstalt vergriffen ist und sich die Frage einer Neuauflage stellt. Die wenigen noch auf dem Weierhof befindlichen Exemplare sollen für den eigenen Bedarf gehalten werden. Die Kooperation mit einem renommierten Verlag scheint sich auszuzahlen und sollte für zukünftige Vorhaben bedacht werden. Bezüglich einer Neuauflage wurde noch keine Entscheidung getroffen, da zunächst der Bedarf geklärt werden müsse.

9. Schluß

Für die Sitzung im nächsten Jahr liegt eine Einladung nach Haarlem in den Niederlanden vor, die Mitgliederversammlung zusammen mit dem »Doopsgezinde Historische Kring«, dem niederländischen Mennonitischen Geschichtsverein, am 20. Mai abzuhalten. Es zeigen sich Überschneidungen für die zum selben Datum angesetzte Jahrestagung der AMG. Der Kreis der Betroffenen scheint allerdings überschaubar zu sein.

Dennis Slabaugh dankt der gastgebenden Gemeinde Ingolstadt für die gute Unterstützung in der Vorbereitung und großzügige Bewirtung während der Sitzung und beendet diese mit einem Gebet.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 24. Juni 2004

Gelesen: Dr. Dennis Slabaugh

Kassenbericht 2003

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	11.228,65
Spenden	
allgemein, Förderbeiträge	931,78
zweckbestimmt	15.339,92
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	836,25
andere Bücher	2.943,01
Mieteinnahmen	3.374,52
Kapitalerträge	301,17
Stiftungsförderungen	1.431,34
Sonstige Einnahmen	1.062,44
Summe	<u>37.449,08</u>
Kassenstand 31. 12. 2002	<u>30.772,37</u>
	68.221,45

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	5.283,50
Betriebskosten Gebäude	3.447,10
Personal	7.434,17
Geräte, EDV, Inventar	1.495,27
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	1.397,20
Verlegung von Büchern	
Geschichtsblätter	3.227,79
andere Bücher	375,00
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	998,09
Förderungen (Habilitationsszuschuß, Grabplatte)	1.656,71
Porti, Bürobedarf, Kontoführung	1.367,45
Reisekosten	722,95
Sonstiges	250,00
Summe	<u>27.655,23</u>
Kassenstand 31. 12. 2003	<u>40.566,22</u>
	68.221,45

C. Kassenstand per 31. 12. 2003

	1. 1. 2003	Einnahmen	Ausgaben	31. 12. 2003
Summe	30772,37	37449,08	27655,23	40566,22
davon:				
zweckbest. Mittel	2.932,76	18.428,12	14.124,38	7.236,50
zinsloses Darlehen	5.112,92	0,00	0,00	5.112,92
Mietkaution	306,78	0,00	0,00	306,78
freie Rücklage	4.500,00	1.000,00	0,00	5.500,00
Rücklage MFSt	13.498,10	3.374,52	0,00	16.872,62
frei verfügbar	4.421,81	33.074,56	27.655,23	5.537,40

D. Aufstellung und Prüfungsvermerk

Aufgestellt von Raphael S. Zeisset,

geprüft durch Hans Peter Cornelsen und Günther Krüger.

Angaben in Euro.

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: z. Zt. vakant
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, D-67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de
Schriftführung: (kommissarisch) Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6,
D-73760 Ostfildern; jaist@web.de
Kassenführung: Raphael S. Zeisset, Karlstr. 25, D-73765 Neuhausen;
raphael.zeisset@gmx.net
Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2
weiteres Vorstandsmitglied (ab 1. Januar 2005): Frank Wiehler, Sonnhalde 33,
D-79104 Freiburg; fwiehler@t-online.de

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mennonitische Forschungsstelle

Leiter: Gary Waltner
Am Hollerbrunnen 2a
D-67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

Die Menno-Kate

Karin und Dietrich Janzen
Altfresenburg 1
23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

Normaler Beitrag:	25,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis:	10,00
Beitrag für Gemeinden:	40,00

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

Mitgliedsbeiträge und Spenden

Für Ihre Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten Sie unaufgefordert eine Zuwendungsbestätigung. Sollten Sie diese nicht bis zum Beginn des auf die Zahlung folgenden Jahres erhalten haben, bitten wir Sie um Mitteilung an die Kassenführung.

Bankverbindung / Payments

- Deutschland
Konto Nr. 87781677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)
- European and international payments
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77
BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to treasurer Raphael Zeisset. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.
- Payments in US- or Canadian-Dollars
Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to Raphael S. Zeisset, Karlstr. 25, D-73765 Neuhausen a. d. F., Germany.

Lieferbare Bücher des Vereins

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

Neu:

Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., Euro 23,80 / 29,90 (bis 31. 12. 2004 versandkostenfrei)

Hans-Jürgen Goertz, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins herausgegeben von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 216 Seiten, Euro 12,50 / 18,80

Michael D. Driedger, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 12,00 / 17,50

Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 5,00

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, 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 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
 Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75
 Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 43 (1986) bis 60 (2003), je Euro 17,90 / 24,50
 Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würtz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

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

Bestellungen für

Mennonitisches Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986,
 je Band Euro 58,80

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

Satzung des Mennonitischen Geschichtsvereins

§ 1 Name und Sitz des Vereins

Der Verein führt den Namen *Mennonitischer Geschichtsverein*. Er hat seinen Sitz in Bolanden, Ortsteil Weierhof. Postanschrift ist die vereinseigene Mennonitische Forschungsstelle: Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof, Deutschland. Der Verein ist in Kaiserslautern in das Vereinsregister eingetragen.

§ 2 Zweck und Aufgaben

Der Zweck des Vereins ist die Förderung der mennonitischen Geschichtsforschung und der Besinnung auf das täuferische Erbe im Mennonitentum der Gegenwart. Er setzt sich zur Aufgabe

- a) die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der vereinseigenen Mennonitischen Forschungsstelle,
- b) die Herausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums,
- c) die Pflege der mennonitischen Familienforschung,
- d) die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedächtnisstätte in Alt-Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Der Verein verfolgt ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige und kirchliche Zwecke im Sinne des Abschnittes »Steuerbegünstigte Zwecke« der Abgabenordnung. Er ist selbstlos tätig und verfolgt nicht in erster Linie eigenwirtschaftliche Zwecke.

§ 3 Mitgliedschaft

Mitglieder können sowohl natürliche Personen als auch Institutionen werden, die den Verein in der Erreichung seiner Ziele unterstützen. Die Aufnahme erfolgt auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand. Bei Ablehnung eines Aufnahmeantrages sind dem Antragsteller die Gründe schriftlich mitzuteilen. Gegen diesen Bescheid ist innerhalb von drei Wochen der Einspruch zulässig. Über den Einspruch entscheidet die Mitgliederversammlung.

Die Mitgliedschaft endet außer durch den Tod durch den Austritt. Dieser ist durch schriftliche Erklärung gegenüber dem Vorstand zum Ende des Geschäftsjahres möglich.

§ 4 Rechte und Pflichten der Mitglieder

- a) Die Mitglieder haben das Recht
 1. auf unentgeltlichen Bezug der Mennonitischen Geschichtsblätter und auf ermäßigte Preise bei Veröffentlichungen des Vereins,
 2. auf unentgeltliche Benutzung der Einrichtungen des Vereins, insbesondere der Forschungsstelle,
 3. auf Teilnahme an den Mitgliederversammlungen und wissenschaftlichen Veranstaltungen des Vereins.
- b) Die Mitglieder haben die Pflicht
 1. den Verein und seine Aufgaben nach besten Kräften zu unterstützen,
 2. die Beschlüsse der Mitgliederversammlung als verbindlich anzuerkennen,
 3. die von der Mitgliederversammlung festgesetzten Beiträge zu entrichten.
- c) Die Mitglieder erhalten keine Zuwendungen aus Mitteln des Vereins.

§ 5 Organe des Vereins

Organe des Vereins sind

1. die Mitgliederversammlung,
2. der Vorstand,
3. der Beirat.

Die Tätigkeit der Mitglieder der Vereinsorgane ist ehrenamtlich. Ein Ersatz von Unkosten ist zulässig.

§ 6 Mitgliederversammlung

Die Mitgliederversammlung entscheidet über alle den Verein betreffenden Angelegenheiten, soweit deren Erledigung nicht dem Vorstand übertragen wird. Sie hat insbesondere folgende Aufgaben:

1. Genehmigung des Jahresberichtes und des Jahresabschlusses,
2. Wahl des Vorstandes,
3. Entlastung des Vorstandes,
4. Wahl des Beirates,
5. Wahl der Kassenprüfer,
6. Festsetzung des Mitgliederbeitrages,
7. Änderung der Satzung,
8. Auflösung des Vereins.

Eine ordentliche Mitgliederversammlung findet jährlich statt, und zwar möglichst abwechselnd in Nord- und Süddeutschland. Stimmberechtigt sind die anwesenden Mitglieder (natürliche Personen) mit je einer Stimme. Zur Aus-

übung des Stimmrechts einer juristischen Person kann eine natürliche Person (selbst Mitglied oder nicht Mitglied) schriftlich bevollmächtigt werden. Eine natürliche Person darf nur eine einzige juristische Person vertreten und somit höchstens zwei Stimmen abgeben.

Die Einberufung der Mitgliederversammlung erfolgt unter Angabe der Tagesordnung mindestens drei Wochen vor dem Tage der Versammlung auf schriftlichem Wege. Eine Einberufung, die zeitgerecht in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* gedruckt wird, macht eine weitere schriftliche Einladung unnötig.

Eine Mitgliederversammlung muß vom Vorstand einberufen werden, wenn es das Interesse des Vereins verlangt oder wenn die Einberufung von einem Zehntel der Mitglieder des Vereins unter Angabe des Zwecks und der Gründe gefordert wird.

Die Mitgliederversammlung wird vom 1. Vorsitzenden des Vorstandes oder vom 2. Vorsitzenden geleitet. Beschlüsse der Mitgliederversammlung werden mit einfacher Mehrheit gefaßt, soweit nicht ausdrücklich in der Satzung eine andere Mehrheit vorgesehen ist. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Beschlüsse der Mitgliederversammlung werden schriftlich niedergelegt und vom Vorsitzenden der Mitgliederversammlung und dem Protokollführer unterzeichnet.

§ 7 Der Vorstand

Den Verein leitet der Vorstand, der sich aus dem 1. und 2. Vorsitzenden, dem Schriftführer, dem Kassenführer und den Mitgliedern des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter zusammensetzt. Die Mitgliederversammlung wählt die Vorstandsmitglieder nicht nur im allgemeinen, sondern zugleich auch in ihr spezielles Amt. Der Vorstand ist für die ordnungsgemäße Geschäftsführung verantwortlich. Er hat dafür zu sorgen, daß nach Abschluß des Kalenderjahres eine Jahresrechnung erstellt wird, die nach Prüfung den Mitgliedern in gedruckter Form vorzulegen ist.

Der Vorstand wird auf die Dauer von 6 Jahren gewählt. Scheidet ein Vorstandsmitglied aus, so kann der Vorstand für die Zeit bis zur nächsten Mitgliederversammlung einen Vertreter hinzuwählen.

§ 8 Vertretung des Vereins

Der Verein wird gerichtlich und außergerichtlich durch den 1. oder 2. Vorsitzenden vertreten. Jeder ist Vorstand im Sinne des § 26 BGB.

§ 9 Der Beirat

Dem Vorstand steht ein Beirat von höchstens 12 Mitgliedern bei der Zusammenarbeit in Fragen der Forschung, der Publikationen und Organisation zur Seite. Zwei Drittel der Mitglieder des Beirates sollen Mennoniten sein. Die Mitglieder des Beirates werden auf die Dauer von 6 Jahren gewählt. Sie sollten möglichst zu allen Vorstandssitzungen eingeladen werden. Bei Abstimmungen in einer Vorstandssitzung sind sie jedoch nicht stimmberechtigt.

§ 10 Geschäftsjahr und Verwaltungskosten

Geschäftsjahr des Vereins ist das Kalenderjahr.

Die durch die Verwaltung und Aufgaben des Vereins entstehenden Aufwendungen werden durch Beiträge der Mitglieder, durch Spenden, Zuschüsse sowie durch Förderbeiträge bestritten.

Etwaigen Gläubigern gegenüber haftet nur das Vereinsvermögen. Mittel des Vereins dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke des Vereins verwendet werden. Es darf keine Person durch Ausgaben, die dem Zweck des Vereins fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

§ 11 Kassenprüfer

Die beiden Kassenprüfer haben die Buch- und Kassenführung rechnerisch zu prüfen und dem Vorstand sowie der Mitgliederversammlung über das Ergebnis der Prüfung schriftlich zu berichten.

§ 12 Entlastung

Jahresbericht und Bericht des Kassenprüfers, der auch auf die Wirtschaftlichkeit der Ausgabengestaltung eingehen sollte, bilden die Grundlage für eine Entlastung des Vorstandes, die durch die Mitgliederversammlung zu beantragen ist.

§ 13 Satzungsänderung

Über Satzungsänderungen entscheidet die Mitgliederversammlung mit zwei Dritteln der Stimmen der anwesenden Mitglieder.

§ 14 Auflösung des Vereins

Bei Auflösung des Vereins, die nur mit Zweidrittelmehrheit aller anwesenden Vereinsmitglieder in einer Mitgliederversammlung beschlossen werden kann, oder bei Wegfall des Satzungszweckes fällt das vorhandene Vermögen an die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, Körperschaft

des öffentlichen Rechtes, zur ausschließlichen Verwendung im Sinne § 2.

§ 15 Inkrafttreten

Die Satzung wurde in der Mitgliederversammlung am 15. Juni 2002 beschlossen. Sie tritt mit der Eintragung in das Vereinsregister in Kraft. Mit der Eintragung tritt die bisherige Satzung vom 6. Juni 1982 außer Kraft.

Die Eintragung in das Vereinsregister beim Amtsgericht Kaiserslautern ist am 22. Oktober 2002 unter der Nr. VR 1189 erfolgt.

Typographie Satz Christian Wirth Quartierwerk 1 in Power Macintosh System 7.5.3	Impressum Verantwortliche Schriftführerin: Dr. med. Karin Wirth Telefon 06321 111 1111111111
Layout: Peter Wirth 10 g. 1. Klasse Volumen: 1000 Kleinformat: 1000	Dr. Wirth 1111111111 1111111111
Verstellung: Peter Wirth 1111111111	1111111111 1111111111
1111111111	1111111111

Aktuelles – Mitgliederversammlung 2005 in Haarlem

Im Sommer 2004 ist Dr. Dennis Slabaugh vom Amt des 1. Vorsitzenden zurückgetreten. Auf der Sitzung von Vorstand und Beirat des Mennonitischen Geschichtsvereins am 23. Oktober 2004 in Hamburg wurde Frank Wiehler, Freiburg, gemäß § 7 der Satzung neu in den Vorstand gewählt. Frank Wiehler hatte sich in einem Gespräch mit Vorstand und Beirat bereit erklärt, ab dem 1. Januar 2005 im Vorstand des Vereins mitzuarbeiten.

Auf dieser Sitzung wurde auch beschlossen, die **Mitgliederversammlung am 21./22. Mai 2005** in Haarlem abzuhalten, das ist das Wochenende nach Pfingsten. Wir folgen damit einer Einladung des *Doopsgezinde Historische Kring*, des niederländischen Geschichtsvereins. In Verbindung mit der Mitgliederversammlung wird es dann auch ein gemeinsames Programm mit unseren niederländischen Gestebern geben.

Auf dieser Sitzung ist auch ein neuer 1. Vorsitzender zu wählen. Wir bitten darum, sich den Termin jetzt schon vorzumerken. Eine Einladung mit genauer Tagesordnung und Angaben zum übrigen Programm wird im nächsten Jahr erfolgen.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2004
ISSN 0342-1171

61. Jahrgang, 2004
ISBN 3-921881-20-X

Preis für Abonnenten: 25,00 Euro zzgl.
Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe,
QuarkXPress 3.11 auf Power Macintosh,
System 7.5.3

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

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 700 Ex.

