

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

Z A

• 2506

62. Jahrgang 2005



N12<521555128 021



ubTÜBINGEN



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

62. Jahrgang 2005



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

Prof. Michael G. Baylor, History Department, Lehigh University, 9 W. Packer
Avenue, Bethlehem, PA 18015, USA; mgb2@lehigh.edu
Pastor Mag. theol. Rainer W. Burkart, Torneystraße 90a, 56567 Neuwied;
1114-631@online.de
Johannes Dyck, Detmolder Straße 80, 33813 Oerlinghausen; jdyck@t-online.de
Dr. Hans Adolf Hertzler, Peter-Lauten-Str. 93a, 47803 Krefeld;
haghertzler@t-online.de
Prof. Dr. Siegfried Hoyer, Ehrensteinstraße 41, 04105 Leipzig
Jörg Iserl, Mergenthaler Straße 6, 73760 Ostfildern; jaist@web.de
Prof. Dr. Peter J. Klassen, Fresno Pacific University, 1717 S. Chestnut Ave.,
Box 2204, Fresno, CA 93702; peterk@csufresno.edu
Dr. h.c. Annelie Kümpers-Greve, Falkenstein 49, 22587 Hamburg
Dr. Katharina Neufeld, Museum für rußlanddeutsche Kulturgeschichte,
Georgstr. 24, 32756 Detmold; MUSEUM-RUSSLANDDEUTSCHE@t-online.de
Dr. Matthias H. Rauert, Matthias Rauert/Kiss Magdolna, Pollack M. u. 3.,
H-7633 Pécs, Ungarn; mhrauert@netsape.net
Jochen Schowalter, Am Stahlberg 7, 67808 Bannhausen;
JH.Schowalter@t-online.de
Dr. Dennis L. Slabaugh, Brahmsallee 6, 20144 Hamburg; DLS@wulfslabaugh.de
Prof. Dr. John R. Staples, Fredonia University, History Department,
E332 Thompson Hall, Fredonia, NY 14063; USA; John.Staples@fredonia.edu
Dr. Sabine Todt, Harmsenstraße 27, 22763 Hamburg;
so8y100@sozialwiss.uni-hamburg.de
Prof. Dr. Piet Visser, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerd-
heid, Afdeling Doopsgezind Seminarium, De Boelelaan 1105;
13A-22, 1081 HV Amsterdam, Niederlande; p-visser@th.vu.nl
Dr. Astrid von Schlachta, Institut für Geschichte und Ethnologie, Universität In-
nsbruck, Christoph-Probst-Platz, A-6020 Innsbruck, Österreich;
Astrid.Von-Schlachta@uibk.ac.at
Dr. Herbert Wiens, Peter-Fix-Straße 26, 53474 Bad Neuenahr-Ahrweiler

ZH 2506 - 62



Inhalt

- 5 Zu dieser Nummer

Aufsätze

- 9 MICHAEL G. BAYLOR · Karlstadts politische Haltung im Aufbruch der Reformation
- 21 SABINE TODT · »Vnd das es ist die warheyt bloß« – Wissensdiskurse in der frühen Reformation. Der Drucker Peter Schöffer und die Täufer in Worms
- 51 ASTRID VON SCHLACHTA · »Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen«. Begriffe und Konzepte im herrnhutisch-hutterischen Verhältnis
- 77 ANNELIE KÜMPERS-GREVE, MATTHIAS H. RAUERT · Die Elbmennoniten im Hamburg des 17. Jahrhunderts. Vor 400 Jahren schloß der Hamburger Rat den ersten Vertrag mit der »Niederländischen Nation«
- 115 PETER J. KLASSEN · Ein sicherer Hafen in unruhigen Zeiten. Zur frühen Geschichte der westpreußischen Mennoniten
- 133 JOHN R. STAPLES · Die Bedeutung des Krimkrieges, der Bauernbefreiung und der Landlosenkrise für die Mennoniten an der Molotschna

Predigten aus früherer Zeit

- 145 HANS ADOLF HERTZLER · Wehrhafte Friedensbringer. Eine Predigt von Dirk Cattepoel aus dem Jahr 1949

Aus Archiven

- 163 JOCHEN SCHOWALTER · Der Nachlaß Christian Neffs in der Forschungsstelle auf dem Weierhof

Von neuen Büchern

- 171 Rodney James Sawatzky, *History and Ideology*
(HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 175 Martin Rothkegel, *Mährische Sakramentierer im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts* (SIEGFRIED HOYER)

- 177 Urs B. Leu, Christian Scheidegger (Hgg.), *Das Schleithimer Bekenntnis 1527* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 180 Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)* (RAINER W. BURKART)
- 183 George K. Epp, *Geschichte der Mennoniten in Rußland III* (HERBERT WIENS)

Nachrufe, Berichte, Hinweise

- 187 Nachruf auf Sjouke Voolstra (PIET VISSER)
- 190 Nachruf auf Donald F. Durnbaugh (DENNIS SLABAUGH)
- 193 Molotschna 2004: Mennoniten und ihre Nachbarn (1804–2004) (JOHANNES DYCK, KATHARINA NEUFELD)
- 197 Über Grenzen sehen – Mitgliederversammlung in Haarlem 2005 (JÖRG ISERT)
- 198 Grenzen des Täuferturns – Konferenz in Göttingen
- 199 Auf den Spuren der hutterischen Geschichte – Ein kurzer Bericht aus Tirol (ASTRID VON SCHLACHTA)
- 201 Das »lange 16. Jahrhundert« – eine neue Gesamtdarstellung
- 202 Judith mordet weiter
- 202 CD-ROM zur Geschichte der Mennonitengemeinde in Hamburg und Altona (CHRISTOPH WIEBE)
- 204 400 Jahre Niederländerverträge mit Hamburg (MATTHIAS H. RAUERT)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 207 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 22. Mai 2005
- 214 Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2004
- 215 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 216 Lieferbare Bücher des Vereins
- 218 Impressum

Zu dieser Nummer

Allzu oft wurde das Täuferium als einzigartige, von anderen reformatorischen Kirchen streng unterschiedene und in sich festgefügte Gemeinschaft betrachtet. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich eine andere Sicht angekündigt und teilweise auch schon durchgesetzt: Das Täuferium ist nicht am Rande der offiziellen Reformation entstanden, es hat die reformatorische Bewegung auch nicht radikalisiert und sich auf diese Weise selbst ins Abseits manövriert. Es war vielmehr von Anfang dabei, wenn nach Wegen der Erneuerung der Christenheit gesucht oder die Vision von einer besseren Welt formuliert wurde. Das galt auch für andere, vor allem für Andreas Bodenstein von Karlstadt, den Kollegen Martin Luthers an der Universität in Wittenberg und Vorkämpfer einer Reformation »des gemeinen Mannes«.

Sowohl Karlstadt als auch die Täufer, die seinem Konzept einer »Gemeindereformation« nahestanden, bildeten ihr reformatorisches Profil inmitten des Kommunikationsmilieus aus, das für die werdende Reformation insgesamt typisch war. Davon berichten die beiden Aufsätze von Prof. Dr. Michael G. Baylor und Dr. Sabine Todt. M. Baylor befaßt sich mit Karlstadts politischer Haltung in den frühen Jahren der Reformation, speziell mit seiner Einstellung zur Gewalt als einem Mittel, der Reformation zum Sieg zu verhelfen. S. Todt wendet sich dem komplizierten Prozeß zu, in dem sich die Reformation in Worms nach dem standhaften Auftritt Luthers vor Kaiser und Reich 1521 langsam durchsetzte und in dessen Verlauf sich auch Täufer zu Wort meldeten. Im Anschluß an ihre Hamburger Dissertation über *Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms* (Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005) hat S. Todt gezeigt, wie sich mit Hilfe der Diskursanalyse der Prozeß begreifen läßt, in dem Altes zerfiel und Neues entstand – ein Prozeß, in dem keine Reformbewegung ein theologisches Recht für sich allein beanspruchen konnte, sondern in dem jede ihre Berechtigung hatte, wenn es darum ging, einer reformatorischen Erkenntnis zu ihrer konkreten, die Wirklichkeit gestaltenden Wirkung zu verhelfen. Die Diskurstheorie, im Beitrag kurz erläutert, leistet der Täuferforschung einen wertvollen Dienst. Sie entlastet von der zwanghaften Übung, das Täuferium nachträglich theologisch entweder zu rechtfertigen oder zu kritisieren. Auf einmal wird die historische Arbeit nicht mehr durch die Legitimationsfrage belastet, die oft kontrovers beantwortet wurde.

In den letzten Jahren hat sich der Akzent der Forschung ein wenig verschoben. Zunehmend fällt ihr Augenmerk auf die Zeit nach der Reformation bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein. Zum einen werden die auswärtigen Einflüsse auf das Selbstverständnis der Mennoniten und zum anderen die Geschichte der Vertreibung, Auswanderung und Neuansiedlung in Westpreußen, Rußland, Nord- und Südamerika genauer untersucht als bisher. So hat Dr. Astrid von Schlachta die geistigen Beziehungen zwischen den hutterischen und den Herrnhuter Brüdern beschrieben und die Forschungen zum Verhältnis von Mennonitentum und Pietismus um ein neues Kapitel bereichert.

Zur Migrationsgeschichte enthält diese Ausgabe der Geschichtsblätter mehrere Beiträge. Dr. h. c. Annelie Kümpers-Greve und Dr. Matthias Rauert haben die Eintragungen der Hamburger Fremdenpolizei eingesehen und die Einwanderung niederländischer Mennoniten in Hamburg nachgezeichnet. Anlaß für diese Untersuchung war die 400jährige Wiederkehr der Fremdenkontrakte zwischen dem Hamburger Rat und der niederländischen Nation 1605: ein Jubiläum, das am 6. Oktober im Staatsarchiv gefeiert wurde. An einigen Stellen konnte das Bild von den Mennoniten an der Elbe, das Verhältnis von Hamburger und Altonaer Mennoniten verdeutlicht werden.

Gelegentlich wurde bereits von den Aktivitäten der Mennonite-Polish Friendship Association (1988 gegründet) berichtet. Jetzt hat uns Prof. Dr. Peter Klassen, der Vorsitzende dieser Vereinigung, einen einführenden Beitrag zur Verfügung gestellt, der die politischen und wirtschaftlichen Bedingungen beschreibt, unter denen die Ansiedlung der mennonitischen Glaubensflüchtlinge aus den Niederlanden im Weichseldelta gelingen konnte. In diesem Beitrag wird deutlich, daß Mennonitengeschichte nicht aus sich selbst heraus, sondern nur im Zusammenhang mit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Geschichte der Länder verstanden werden kann, in denen die Mennoniten sich niederlassen konnten. Besonders hervorgehoben wird diese Sichtweise auch in dem Aufsatz, den Prof. Dr. John R. Staples zum Problem der »Landlosen« in der ukrainischen Molotschna-Siedlung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beigesteuert hat. Von der internationalen Tagung zur Erinnerung an die Gründung dieser Siedlung vor 200 Jahren in Melitopol, Saporoschje und Dnepropetrowsk im Juni 2004, auf der dieser Hauptvortrag gehalten wurde, wird im Nachrichtenteil berichtet.

In dieser Nummer beginnen wir mit der Veröffentlichung von Predigten, die im Laufe der Zeit in verschiedenen Mennonitengemeinden gehalten wurden. Dr. Hans Adolf Hertzler hat eine Nachkriegspredigt Dirk Cattepoels, eines seiner Vorgänger im Krefelder Amt, ausgewählt und kommentiert. So hof-

fen wir, in Zukunft wichtige Quellen zum besseren Verständnis der Menno- nitengemeinden im Wechsel der Zeiten zu erschließen. Gleichzeitig wollen wir damit zu einer kritischen Reflexion der Predigtstätigkeit heute anregen.

Die Schriftleitung

Michael G. Barmann

Karlstadts politische Haltung im Aufbruch der Reformation

Unmittelbar nach dem Deutschen Bauernkrieg in Franken und Thüringen verfasste Andreas Boderstein von Karlstadt einen kurzen Traktat, in dem er sich gegen Gerüchte zur Wehr setzte, daß er den Aufstand angezettelt und die aufständischen Bauernhaufen angeführt oder beizugehen habe. Dieser Traktat, der im Jahr 1525 mit einem Vorwort Martin Luthers in Wittenberg veröffentlicht wurde, trug den Titel *Berscheidigung D. Anders Carlstadts des Rathschen namens der auffridt/so yhm ist mit unrecht außgelegt* und ist deshalb bemerkenswert, weil er eine der wenigen Schriften ist, in denen Karlstadt geäußert war, sich mit Themen weltlicher Politik, wenn auch in sehr abgegrenzter Weise, auseinanderzusetzen.

Über den frühen Anteilseiner der neuen evangelischen Bewegung, die nach dem Thesenanschlag Martin Luthers gegen den Abt 1517 entstanden war, gab er nur wenige, die akademisch besser als Karlstadt gerichtet gewesen wären, sich in politischen Angelegenheiten zu äußern. Er war nicht nur Luthers Kollege an der theologischen Fakultät der Universität zu Wittenberg, sondern auch Doktor beider Rechte, das weltliche und des kanonischen Rechts. Innerhalb dieser weiten schied er in den aufgewählten Führen der frühen Reformation kaum etwas, das direkt und ausschließlich von Politik war, wie wir verstehen, das heißt von weltlicher Gesetz und weltlichem Recht handelt. Seine frühen Flugschriften befaßten sich vielmehr mit dogmatischen, pastoralen und kirchenrechtlichen Themen.¹ Es gibt in diesen Flugschriften nichts, das sich direkt der weltlichen Ordnung zuwenden wie es in zahlreichen Schriften Martin Luthers gescheh, beispielsweise in den Flugschriften *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Freiheit* (1520), *der Treuen Vermanung an alle Christen* (1521) und besonders dem Traktat *Von weltlicher Obrheit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). Luthers Aussagen über politische Angelegenheiten konzentrierte sich nach der Einnahme, in der er verurteilt, und je nachdem, warum es geschehen ging, vornehmlich, seine politische Grundvorstellung blieb jedoch konstant. Siegrif

MICHAEL G. BAYLOR

Karlstadts politische Haltung im Aufbruch der Reformation

Unmittelbar nach dem Deutschen Bauernkrieg in Franken und Thüringen verfaßte Andreas Bodenstein von Karlstadt einen kurzen Traktat, in dem er sich gegen Gerüchte zur Wehr setzte, daß er den Aufruhr angestiftet und die aufständischen Bauernhaufen angeführt oder beraten habe. Dieser Traktat, der im Juli 1525 mit einem Vorwort Martin Luthers in Wittenberg veröffentlicht wurde, trug den Titel *Entschuldigung D. Andres Carlstadts des falschen namens der auffrür / so yhm ist mit unrecht auffgelegt*¹ und ist deshalb bemerkenswert, weil er eine der wenigen Schriften ist, in denen Karlstadt gezwungen war, sich mit Themen weltlicher Politik, wenn auch in sehr allgemeiner Weise, auseinanderzusetzen.

Unter den frühen Anhängern der neuen evangelischen Bewegung, die nach dem Thesenanschlag Martin Luthers gegen den Ablass 1517 entstanden war, gab es nur wenige, die akademisch besser als Karlstadt gerüstet gewesen wären, sich zu politischen Angelegenheiten zu äußern. Er war nicht nur Luthers Kollege an der theologischen Fakultät der Universität zu Wittenberg, sondern auch Doktor beider Rechte, des weltlichen und des kanonischen Rechts.² Bemerkenswerterweise schrieb er in den aufgewühlten Jahren der frühen Reformation kaum etwas, das direkt und ausschließlich von Politik, wie wir sie verstehen, das heißt von zeitlicher Gewalt und weltlichem Recht handelte. Seine frühen Flugschriften beschränkten sich vielmehr auf theologische, gottesdienstliche und kirchenreformerische Themen.³ Es gibt in diesen Flugschriften nichts, das sich direkt der weltlichen Ordnung zuwendet, wie es in zahlreichen Schriften Martin Luthers geschah, beispielsweise in den Flugschriften *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), der *Treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522) und besonders dem Traktat *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). Luthers Ansichten über politische Angelegenheiten konnten sich je nach der Situation, in der er schrieb, und je nachdem, worum es gerade ging, verändern, seine politische Grundeinstellung blieb jedoch konstant. Siegfried

Hoyer hat zurecht darauf hingewiesen, daß es bei Karlstadt anders war: »Es finden sich in zahlreichen Traktaten weder eine geschlossene Lehre über das weltliche Regiment noch prononcierte Äußerungen, wie sich ein Christ im Falle einer Tyrannis oder einer Gesetzesverletzung verhalten soll.«⁴

Wie im Grunde jeder Reformator sah sich auch Karlstadt mit politischen Problemen konfrontiert. In einer Zeit, in der sich die meisten kirchlichen Autoritäten gegen einen Wandel sperrten und in der sich zahlreiche weltliche Obrigkeiten unsicher waren, wie sie handeln sollten, in der Bilderstürme und andere Störungen durch den »gemeinen Mann« gang und gäbe waren, ließen sich politische Fragen nicht vermeiden: Wie dringlich und wie eilig waren die notwendigen Reformen und wer sollte sie einleiten? Was sollten die Befürworter von Reformen tun, wenn sie einerseits auf den Widerstand der Obrigkeiten stießen oder andererseits mit offener Gewalt durch die Untertanen rechnen mußten? Um Karlstadts politische Haltung herauszuarbeiten, konzentriert sich dieser Beitrag auf seine *Entschuldigung* vom Juli 1525, seiner nachträglichen Abwehr der Gerüchte, er habe den Bauernkrieg angezettelt oder sich an seine Spitze gestellt. Von besonderem Interesse ist die Frage, wo er selber in dem spannungsvollen Verhältnis zwischen Untertanen und ihren Obrigkeiten stand.⁵ In diesem Beitrag vertrete ich die Meinung, daß Karlstadt vor dem Bauernkrieg niemals Aufruhr unterstützte. Höchstwahrscheinlich billigte er auch nicht spontane Bilderstürme des Volkes, wenn sie obrigkeitlich nicht genehmigt waren, so korrekt die Zerstörung der Bilder auch theologisch gewesen sein mochte. Andererseits bin ich auch der Meinung, daß Karlstadt während des Bauernkrieges selbst eine wichtigere Rolle spielte, als er später bereit war zuzugestehen und als die meisten Historiker heute eingestehen wollen. Als der Bauernkrieg in der ersten Hälfte des Jahres 1525 seinem Höhepunkt zutrieb und als die Revolution des gemeinen Mannes erfolgreich zu werden versprach, schien er an den Aufständen in einer Weise beteiligt gewesen zu sein, die er später verharmloste oder verschwieg.

Karlstadts politische Haltung vor dem Bauernkrieg

Zu Beginn seiner *Entschuldigung* nannte Karlstadt drei Gründe, die in der Gerüchteküche erfunden und die genutzt wurden, ihn wegen aufrührerischer Agitation anzuklagen. *Zunächst* schrieb er den »sumpff des gewrelichen geschreyhs«, in dem er sich befand, der Tatsache zu, daß er sich zu Beginn der Empörung versteckt hielt und den Blicken der Öffentlichkeit entzogen war. *Sodann* sah er in seinem Verhältnis zu Thomas Müntzer die eigentliche Quelle seiner Schwierigkeiten.⁶ Unter ausdrücklicher Anspielung auf Müntzers Besuch bei ihm in Orlamünde an der Saale im Frühjahr 1519 oder, wahr-

scheinlicher noch, in Wittenberg im Dezember 1522 schrieb Karlstadt »das ich lewte gehausset hab/ umb der besten willen/ auff das ich erfür was dahinden wehr.« Schnell fügte er jedoch hinzu: »von welchen ich nicht gemerckt/ das sie willens weren/ auffrur zu erwecken/ Die doch bey etlichen/ als auffrürisch verdacht werden.«⁷ Und schließlich führte Karlstadt seinen schlechten Leumund auf seinen augenblicklichen Gastgeber zurück, indem er sagte, »das der erwidrig achtpar vnd hochgeleret D. M. Luther/ nicht wenig an myr schuldig sey.« Luther hatte Karlstadt beschuldigt, ein Sektierer zu sein, und hatte ihn einen Unruhestifter und »des Müntzers gesellen« genannt.⁸

So wandte Karlstadt im ersten Teil seiner *Entschuldigung* viel Kraft auf, sein Verhältnis zu Thomas Müntzer zu klären. Er fand, »das myr des Müntzers furnemen/ als ich's gewisslich verstund/ so widder/ vnd so hertzlich leyd ist gewest/ als eynem der do lebet (...).« Darüber hinaus ließ er sich so vernehmen: »Denn ich vnschuldiger werd verdacht vnd beschuldigt/ vnd mus des Müntzerischen auffrurs vil entgelten.«⁹ Karlstadts Distanzierung von Müntzer überzeugt. Zugleich enthüllt die Beteuerung, er habe sich geweigert, Teil von Müntzers revolutionärer Agitation zu werden, das Wesen seiner Einstellung zum Verhältnis von Untertanen und Obrigkeit vor dem Bauernkrieg.

Im Sommer 1524 forderten Müntzer und die Alltedter die Gemeinde zu Orlamünde auf, gemeinsam eine politische Allianz oder einen Bund zur Verteidigung des Evangeliums zu gründen. Notfalls sollten sie das Evangelium sogar mit Gewalt verteidigen. Diesen Vorschlag wiesen die Orlamünder in einer veröffentlichten Erwiderung scharf zurück und warnten davor, zu den Waffen zu greifen. In diesem Schreiben, daß von Hans Luft Mitte Juli 1524 in Wittenberg veröffentlicht wurde, bestand die Orlamünder Gemeinde darauf, daß die einzig angemessene christliche Reaktion auf die Verfolgung des Evangeliums sei, sich auf Gott allein und nicht auf Menschen zu verlassen. Ein Bündnis mit Müntzers Bundesgenossen in Allstedt würde bedeuten, die christliche Freiheit gegen eine Bindung an die Macht der Menschen einzutauschen. Selbst wenn es dazu käme, Christen in Schutz zu nehmen, die verfolgt werden, »können wir nicht zu Waffen Zuflucht suchen.«¹⁰ In einem lateinisch geschriebenen Brief an Müntzer versuchte Karlstadt zur selben Zeit die brüske Ablehnung eines gemeinsamen Bündnisses durch seine Gemeinde zu mildern, auch die kategorische Weigerung, selbst im Falle der Selbstverteidigung zu den Waffen zu greifen, indem er Müntzer erzählte, daß »besser sind Wunden (von der Hand) des Freundes als trügerische Küsse des Feindes.«¹¹ So bestätigte Karlstadt nochmals die Zuneigung, die er weiterhin für Müntzer empfand – zumindest auf eine oberflächliche Weise.

In seiner *Entschuldigung* sagte Karlstadt, vielleicht im Ton übertriebener Bescheidenheit, daß er der Antwort seiner Gemeinde »vngeferlich ein zeil oder zwo« hinzugefügt habe, »vnd halff des Muntzers fewr gleich zu dempffen vnd leschen.«¹² Interessanter als diese Bemerkung ist Karlstadts Bericht darüber, was sich ereignete, als er einen persönlichen Brief Müntzers erhalten habe, der parallel zum Schreiben der Allstedter an die Orlamünder geschrieben worden war. In diesem Brief wurde offensichtlich behauptet, Karlstadt könnte bereit sein, Gewalt zur Verteidigung des Evangeliums einzusetzen. Karlstadt schrieb: »da erkalt mir mein geblüt/ in dem lesen/ vnd ich erschrack so vbel/ das ich vnbesonnen den selbigen briff/ vor grossem erschrecken/ in etliche Stucke/ von oben heraber zureyße.«¹³ Dann sei ihm klar geworden, daß es vielleicht doch gut wäre, sich einen Zeugen dafür zu beschaffen, was Müntzer ihm geschrieben habe. So sammelte er alle Papierschnipsel zusammen, sattelte sein Pferd und ritt eilends ins nahe gelegene Hellingen, wo er den Magister Bonifaz von Roda aufsuchte.¹⁴ Dort klagte er über »solicher vnchristlicher anmütung«, mit der Müntzer ihn verleumdet habe. Dann hätten beide die Briefschnipsel auf einem Tisch zusammengesetzt, und nachdem sie den Brief gelesen hätten, so berichtete Karlstadt, »da ward obgenanter Bonifacius ye so vngeduldig vnd zornig widder den Muntzer als ich.«¹⁵ Die Mission erfüllte ihren Zweck. Das bedeutete allerdings auch, daß die grundsätzliche Zuneigung, die Karlstadt in seinem Brief an Müntzer vom 9. Juli 1524 zum Ausdruck brachte und die Grüße an dessen Familie einschloß, doch nur die unaufrichtige Bekundung einer persönlichen Sympathie war, die er tatsächlich nicht mehr empfand.

Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, daß Müntzers Brief tiefes Entsetzen, Ärger und Furcht bei Karlstadt ausgelöst hatte. Von allem, was wir über Karlstadts politische Haltung vor dem Bauernkrieg wissen, deutet nichts darauf hin, daß er die Untertanen je angestiftet habe, ihren Obrigkeiten mit Gewalt zu widerstehen, auch nicht, wenn es darum ginge, das Evangelium zu verteidigen. Das heißt, daß Karlstadts Predigt sowohl in Wittenberg 1521 bis 1522 als auch in Orlamünde 1523 bis 1524 die Untertanen ermutigte, Initiativen zu ergreifen, kirchliche und sittliche Reformen einzuleiten. In Wittenberg war er anfangs sogar bereit, die Wünsche des sächsischen Kurfürsten zu mißachten und eine neue Liturgie einzuführen. Aber sowohl in Wittenberg als auch in Orlamünde ordnete Karlstadt sich den Entscheidungen der höheren, nämlich der kursächsischen Herrschaft unter, die alle Neuerungen zurücknahm, die er vorgeschlagen hatte und die auf Gemeindeebene bereits institutionalisiert worden waren. Offensichtlich forderte Karlstadt auch in keinem einzigen Fall zu passivem Widerstand auf, den Luther übri-

gens für berechtigt hielt, wenn weltliche Obrigkeiten sich ungehörigerweise in geistliche Angelegenheiten einmischten.¹⁶ In einem politischen Sinn, wenn auch nicht in einem theologischen, war Karlstadt offensichtlich nicht radikal.

In seiner Flugschrift *Von Abtueung der Bilder und daß kein Bettler unter den Christen sein soll* (1522) berichtete Karlstadt von den Neuerungen, die in Wittenberg 1521/1522 eingeführt wurden.¹⁷ Während der Wittenberger Bewegung beleidigten, erschreckten und griffen Studenten und Bürger gelegentlich Mitglieder des Klerus an, unterbrachen sie beim Lesen der Messe und störten mit zahlreichen ikonoklastischen Handgreiflichkeiten. Karlstadts Flugschrift von 1522 betonte jedoch die entscheidende Rolle des städtischen Magistrats bei allen Neuerungen im kirchlichen und sozialen Leben, wie sie in Wittenberg durchgeführt wurden. Er berichtete von der »christlichen Stadt Wittenberg«, und damit meinte er besonders, wie er formulierte, »das der almechtig, lebendig und starck Gott unßerer regenten hertze erweigt und sein werck in yenen gewirckt hat. Alßo das sie (...) eyn nottliche reformation und ein alten loblichen christlichen Gebrauch vorgehomen habe.«¹⁸ An keiner Stelle dieser Flugschrift billigte er die unauthorisierten Handlungen des »gemeinen Mannes« in Wittenberg, der den Rat drängte, das Reformprogramm zu institutionalisieren, das er und andere evangelische Prediger vorgeschlagen hatten. Er unterstrich vielmehr die Jurisdiktionsgewalt, die weltliche Herrscher über den Klerus hatten, und das Recht der weltlichen Macht, schädliche Bräuche abzustellen. Was die Reformation betrifft, soll die »obirste weltliche hand (...) gebieten und schaffen«.¹⁹

Karlstadt hielt sogar an diesem Gehorsamkeitsprinzip fest, auch wenn es sich gegen ihn selbst wandte. Einige Wochen später, im Frühjahr 1522, kehrte Luther von der Wartburg zurück und griff das Wittenberger Reformprogramm in seinen Invokavitpredigten als Verletzung der christlichen Freiheit und Nächstenliebe an. Luthers Predigten genossen die Zustimmung des sächsischen Kurfürsten, Friedrich des Weisen, wie die Predigten umgekehrt teilweise dazu bestimmt waren, Friedrich politisch gegen den Vorwurf, daß er das Wormser Edikt von 1521 verletzt habe, in Schutz zu nehmen. Anfang Februar 1522, noch vor Luthers Rückkehr nach Wittenberg, wies Kurfürst Friedrich die Universität und den Rat der Stadt an, die kirchlichen Reformen zurückzunehmen, die der Rat zuvor beschlossen hatte.²⁰ Karlstadt akzeptierte diese Entscheidung, so sehr er geahnt haben wird, daß sie theologisch falsch war. Schließlich hatte er geschrieben, daß »die gotloßen mit bildern bulen, wie huren mit puben.«²¹

Ein ähnliches Schicksal ereilte Karlstadts Reformprogramm bald auch in Or-

Orlamünde. Nach anhaltendem Konflikt mit Luther und der Verhängung der Zensur seiner Schriften durch die Universität kehrte Karstadt 1523 Wittenberg den Rücken und nahm den Dienst in Orlamünde auf, der an sein Archidiaconat an der Wittenberger Schloßkirche gebunden war. Er begann nun den Dienst zu versehen, den ansonsten ein Vikar für ihn wahrgenommen hatte. Hier gewann er die Zustimmung des Rates, mit dessen Hilfe das grundlegende Reformprogramm in die Tat umgesetzt werden konnte. Als die Universität ihn im Sommer 1524 nach Wittenberg zurückrief, gab er sein Archidiaconat, das mit der Professur an der theologischen Fakultät verbunden war, auf, und die Orlamünder Gemeinde wählte ihn zu ihrem Pfarrer. Dennoch akzeptierte Karstadt den Beschluß der höheren Obrigkeit, als die kursächsische Regierung ihm befohlen hatte, das Land sofort zu verlassen. Er zog fort, seine schwangere Frau blieb allein zurück.²²

Selbst wo Karstadt den spontanen Reformaktionen der Untertanen noch vor einer Instruktion durch die Predigten evangelischer Geistlicher oder vor den Reformbeschlüssen weltlicher Obrigkeiten zuzustimmen schien, war seine Haltung zweideutig. In seiner Flugschrift *Ob man gemach faren / vnd des ergernissen der schwachen verschonen soll* (1524) antwortete er auf Luthers Invokavitpredigten vom März 1522.²³ Karstadt wies Luthers Ansicht zurück, daß man langsam vorgehen solle, um diejenigen nicht zu verletzen, die »schwach« und unsicher waren, ob eine Neuerung überhaupt notwendig sei. Um notwendige Reformen zuwege zu bringen, argumentierte Karstadt, sollte man auf andere nicht Rücksicht nehmen. Am Ende dieser Schrift ging er sogar soweit zu bemerken, daß »wo christen herschen/da sollen sie keyn oberkeyt ansehen/sondern frey von sich vmb hawen vnd nider werffen dz wider got ist/ ouch on predigen.«²⁴ Das klingt zunächst wie ein Ruf nach gesetzwidrigem Ikonoklasmus. Die einleitende Bemerkung »wo christen herschen« kann jedoch auch bedeuten, daß Karstadt nur das Verhalten derjenigen Untertanen billigte, die auf eigene Faust in den Kommunen handelten, die ohnehin von guten Christen regiert werden, die solche Aktionen billigen würden, selbst wenn sie jene nicht ausdrücklich autorisiert hätten. Kurzum, vor dem Bauernkrieg lieferte Karstadt Untertanen niemals eine Rechtfertigung, gegen den Willen weltlicher Obrigkeiten zu handeln. Wie sein Verhalten in Wittenberg und in Orlamünde zeigte, akzeptierte Karstadt darüber hinaus bereitwillig die Entscheidungen, mit denen höhere Obrigkeiten die Beschlüsse der niederen Obrigkeiten revidierten.

Karlstadts Rolle im Bauernkrieg

Der Schlußteil von Karlstadts *Entschuldigung* nahm das Thema seiner Verwicklung in den Bauernkrieg auf. Hier erzählte er, was er während des Aufstands tat und erlitt, er berichtete auch von den Verbindungen, die er mit denjenigen eingegangen war, die in diesem Aufstand engagiert waren. Karlstadt war zweifellos korrekt, wenn er darauf bestand, daß er weder einen Aufstand angezettelt noch eine Führungsrolle wahrgenommen habe. Es sollte jedoch auch darauf hingewiesen werden, daß die Entschuldigung von Anfang an Karlstadts Scharfsinn als Jurist insofern herausgefordert hatte, als der Gegenstand, der zur Diskussion stand, sorgfältig auf die Rolle begrenzt wurde, die er als Verursacher und Anführer des Bauernaufstands eingenommen haben könnte. So schloß er die weiteren und ebenso bedeutsamen Fragen aus der Betrachtung aus, ob er den Aufstand unterstützt oder den Aufständischen mit Rat und Tat zur Seite gestanden habe.

Mehr noch, seine Rechtfertigungsschrift ließ eine Reihe wichtiger Punkte aus oder spielte sie herunter. So wies er darauf hin, daß ihn keine Schuld an der Anzettlung des Aufstands in Franken träfe, da er sich zu dieser Zeit in Rothenburg ob der Tauber versteckt gehalten habe. Das ist soweit richtig. Karlstadt erwähnte allerdings nicht, daß sein Untertauchen selbst bereits eine bewußte Brückierung einer Anordnung des Rothenburger Rates war, die die Stadt zu verlassen. Da Rothenburg eine freie Reichsstadt war, die außer dem Kaiser keine weltliche Macht über sich hatte, war Karlstadts Einstellung zu obrigkeitlichem Gehorsam im Vergleich zu seinen kursächsischen Erfahrungen offensichtlich eine andere geworden. So wenig objektiv ist die *Entschuldigung* in der Tat, daß man schließlich die Frage stellen muß: Was hat Karlstadt zu verheimlichen versucht?

Während des Aufstands bestand Karlstadts Kontakt mit den Bauernhaufen, wie der *Entschuldigung* zu entnehmen ist, aus einer Reihe von Ereignissen, in denen die Bauern ihn schmähten, mißhandelten und in Angst und Schrecken versetzten. »Das auch ich vnter Bawren gewest bin«, schrieb er, »als ein haße/ vnter den rüden (...) das mich die pauren vilmeß erwurgt hetten/ wenn ich von Got nicht wer bewardt gewest.«²⁵ Bedenkt man die chaotischen Umstände, die der Aufruhr schuf, und den tiefsitzenden Antiklerikalismus unter vielen Aufständischen, wird Karlstadt gelegentlich wirklich mancher Bedrohung ausgesetzt gewesen sein. Aber die Beteuerungen seiner Unschuld und seiner Distanzierung vom Aufstand scheinen unaufrichtig zu sein. Nachdem er Mitte April aus seinem Versteck wieder aufgetaucht war, begann er in Rothenburg zu predigen. Wie er versicherte, predigte er nur über die Sakramente, und ging zum Angriff über: »ist eyner keck/ der sag

als eyn redlicher/ das ich eyn zeyl, ein wort/ oder eyn syllaben zum auffrur gepredigt hab.«²⁶ Doch wir wissen, daß seine Predigten gegen die Messe ebensolche Bilderstürme in und um Rothenburg hervorriefen, wie vorher schon in Wittenberg.²⁷ Der Rothenburger Rat hatte allen Grund zur Annahme, daß Karlstadts Lehre die traditionellen Kirchenbräuche angriff und, wie der Rat meinte, dazu neigte, Aufruhr und Aufstand durch die Untertanen und den »gemeinen Mann« zu schüren.²⁸

Karlstadt behauptete in seiner *Entschuldigung* auch, daß er niemals zur Führung der Erhebung gehört habe: »Ich byn auch widder ynn dem Ausschus noch ynn dem Rathe gesessen«²⁹, bemerkte er unter Hinweis auf die beiden obrigkeitlichen Institutionen, die sich mit den Bauern verbündet hatten. Aber Karlstadt war tiefer in den Aufstand verwickelt und muß ihn damals positiver beurteilt haben, als er später zugab. Als Florian Geyer und andere Anführer der fränkischen Erhebung am 15. Mai 1525 Rothenburg aufsuchten, schickte die Stadt eine Delegation in das Bauernlager bei Heidingsfeld. Sie führten zwei der besten Stadtkanonen mit sich und einen Wagen mit Munition aus der städtischen Waffenkammer. So brachten sie Rothenburgs neues Bündnis mit den Aufständischen zum Ausdruck. Karlstadt befand sich in dieser Delegation.³⁰ Seine Rolle bleibt im Dunkeln, aber sie schloß angeblich die Aufgabe ein, Differenzen zwischen der neuen Obrigkeit, die inzwischen in Rothenburg zur Macht gelangt war, und den neuen politischen Verbündeten, dem Taubertaler Haufen, auszuräumen.

Ende Mai 1525 entwich Karlstadt aus Rothenburg. Er wollte den Truppen des Schwäbischen Bundes und des Markgrafen von Brandenburg-Ansbach zuvorkommen, die schon dabei waren, den Aufstand niederzuschlagen und die Stadt einzunehmen. Karlstadt floh nordwärts und besuchte am 1. und 2. Juni den sogenannten Bauernlandtag, den die fränkischen Haufen in Schweinfurt abhielten.³¹ Unter den Bauern waren einige, die Karlstadts Engagement für ihre Sache in Zweifel zogen, wie schon vorher einige Aufständische im Lager bei Heidingsfeld. Dennoch zog er nach Würzburg weiter und hielt sich dort bei den Bauernhaufen auf, die noch dabei waren, die Burg des Bischofs auf dem Frauenberg zu belagern. Erst nach der Niederlage der Aufständischen in den Schlachten bei Sulzdorf und Ingolstadt am 4. Juni floh Karlstadt aus Würzburg in seine Heimatstadt. Er trug einen Geleitbrief bei sich, der vom Würzburger Bauernhaufen ausgestellt worden war und ihm die Reise durch das Aufstandsgebiet erleichtern sollte. In seiner *Entschuldigung* findet sich keine Information darüber, was Karlstadt in Würzburg getan hatte, um in den Genuß eines derartigen Geleitbriefes kommen zu können. In seinem Bericht über den Weg in seine

Heimatstadt erwähnte er das sichere Geleit, das ihm gewährt wurde, überhaupt nicht.

Über die Zeit, die er unter den Aufständischen verbrachte, sagte Karlstadt nur »Das ich nu bey puren geherbirgt/ gessen vnd truncken hab/ zeyten mit yhnen/ die vnbilligheyt hab helffen loben/ odder die sunde zu viel vnd zu sehr gestrafft/ dem kann ich nicht thun.«³² Die Erklärung für seine Anwesenheit bei den Aufständischen und seine offensichtliche Unterstützung ihrer Sache wirkt zwanghaft. Er lavierte zwischen dem Hinweis auf die Notwendigkeit, für den eigenen Unterhalt zu sorgen, den Argumenten, seine Familie schützen zu wollen und der Unmöglichkeit, sich gegen die Bauern auszusprechen: »Ich must essen vnd trincken haben/ vnd war nicht schuldig das ich meyn leben/ meynes weybs vnd meynes Kindes leben ynn ferlikeit stellte. Ich wehr ye eyn narr gewest/ das ich mich widder pauren hett auffgelindt/ von solchen ich eynes worts halben zu stücken wer gehackt worden.«³³ Gleichzeitig aber führte er seine harsche Behandlung durch die Bauern darauf zurück, daß er sich gegen sie gestellt habe, indem er sie zur Feindesliebe ermahnt und sie vor dem Zorn Gottes gewarnt hatte.³⁴

Schlußbemerkung

Wie läßt sich das Verhalten Karlstadts im Bauernkrieg – so skizzenhaft und unvollständig es auch nur erfaßt werden kann – mit seiner politischen Haltung vor dem Aufstand in Einklang bringen? Die gewöhnliche Antwort war, Karlstadts *Entschuldigung* als bare Münze zu nehmen und die Versöhnung der Standpunkte in der Weise vorzunehmen, wie er sie selber vorgezeichnet hatte, das heißt daß Karlstadt mit dem Versuch, Herrn und Bauern miteinander auszusöhnen, zwischen die Fronten geraten war und von beiden Seiten mißverstanden wurde.³⁵ In seiner *Entschuldigung* behauptete er, »das ich bey den herrn vnd pauren bösen wind gehabt/ die geystlich herrn iagten mich als wilpredt/ vnd die puren ergriffen mich vnd hetten mich gefressen wenn ich vnbehütt wer gewest von Gott.«³⁶ Kurzum, jeder mißverständnis angeblich seinen gestandenen und prinzipiellen Gewaltverzicht und seine Bemühungen, allen zu einer friedlichen Lösung zu verhelfen.³⁷

Sigrid Looß hat dagegen versucht, beide Positionen miteinander zu versöhnen. Sie unterscheidet zwischen einer »subjektiven« Seite – das heißt den Intentionen der Predigt und Publizistik – und der »objektiven« Wirkung Karlstadts, wie sie in Rothenburg zutage trat. Sie argumentiert, daß Karlstadt, obwohl er ständig und öffentlich Gewalt und Aufruhr zurückwies, mit seinen Predigten gegen die Bilder doch objektiv die radikal-bürgerliche Partei in Rothenburg zur Gewaltanwendung ermutigt habe.³⁸ Der Bürgerausschuß

dieser Gruppierung hatte sich die Mitherrschaft in der Stadt mit illegalen Mitteln erkämpft, und wenn er die Sache der Bauern auch nicht begrüßte, sei er doch bereit gewesen, sie aus taktischen Gründen zu unterstützen. Kurzum, Sigrid Looß nahm Karlstadt den Anspruch ab, sich gegen die Empörung gewandt zu haben. Gleichzeitig wies sie aber ganz richtig auch auf die objektiven Umstände hin, in denen Karlstadt sich befand, und auf die Implikationen dessen, was er sagte und tat, die mit seiner privaten oder subjektiven Haltung nicht immer übereingestimmt haben mochten.

Zum Schluß möchte ich eine dritte Erklärungsvariante vorschlagen: Es war einfach so, daß Karlstadt seine politische Haltung während des Bauernkrieges unter dem Eindruck der Ereignisse, die er als schicksalhaft ansah, zumindest für einige Zeit verändert hatte. In Rothenburg entschloß er sich, dem Edikt weltlicher Obrigkeiten, die ihn ins Exil zwangen, anders als vorher in Kursachsen, den Gehorsam zu verweigern. Auch setzte er sich offensichtlich über seine frühere Ablehnung jeder Gewaltanwendung von unten hinweg. Er unterstützte sowohl die radikale Partei in der Reichsstadt Rothenburg als auch, in einer vielleicht noch qualifizierteren Weise, die Sache der aufständischen Bauern auf dem Land. Obwohl er sich den revolutionären Gewaltausbrüchen entgegengestellt haben mochte, unterstützte er doch diejenigen, die in diesen Aufstand verwickelt waren, auch wenn seine Dienste nicht immer gewürdigt oder akzeptiert wurden.³⁹ Nach der Niederlage der fränkischen Bauernhaufen stellte sich Karlstadt eher in der Rolle eines mißverstandenen Vermittlers dar als in der eines Kämpfers an der Seite der Aufständischen. Er legte mit seiner *Entschuldigung* einen geschickt verfaßten, aber irreführenden Rechenschaftsbericht vor, in dem er sich zum Opfer der Aufständischen stilisierte und seinen Einsatz für ihre Sache übergab.

Anmerkungen

1 Zitiert wird nach der Ausgabe von Erich Hertzsch (Hg.), Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25, 2 Bde., Halle 1957 (fortan: Hertzsch I oder II).

2 Zur Bedeutung der juristischen Ausbildung Karlstadts s. Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, Tübingen 1977.

3 Alejandro Zorzín, Karlstadt als Flugschriftenautor, Göttingen 1990, bemerkt, daß immer noch eine kritische Gesamtausgabe der Karlstadtschriften fehlt. Zorzín analysiert Karlstadts literarisches Schaffen zwischen 1518 und 1525, teilt die Schriften dieses Frühreformators in verschiedene Flugschriftentypen ein und stellt fest, daß viele seiner veröffentlichten Arbeiten eine Mischung verschiedener Typen darstellen. – Ein kürzlich verfaßter Überblick über Karlstadts Leben und dessen wichtigsten Schriften: Alejandro Zorzín, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), in: Carter Lindberg (Hg.), *The Reformation Theologians*, Oxford 2002, S. 327–337.

4 Siegfried Hoyer, Karlstadt als Verfasser der Flugschrift *An die Versammlung gemeiner Bauernschaft*? In: Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft 35, 1987, S. 128–137, Zitat: S. 136.

5 Zur Diskussion dieser Begriffe s. Peter Blickle, *Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch*, München 1981, S. 11–22.

6 Hertzsch II, S. 110.

7 Hertzsch II, S. 109. Dieser Hinweis auf Müntzers Besuch in Orlamünde im Frühjahr 1519 ist problematisch, da Karlstadt im Plural von den »lewtt« spricht, obwohl Müntzer offensichtlich nur von Konrad Glitsch beim Besuch in Orlamünde begleitet wurde. Problematisch ist auch, ob Müntzer schon zu dieser Zeit unter Aufruhrverdacht stand. Zu Müntzers Besuch in Orlamünde s. Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer. Herkunft und Bildung*, Leiden 1989, S. 175–186. – Sorgfältig untersucht hat den Briefwechsel zwischen Karlstadt und Müntzer: Siegfried Bräuer, *Der Briefwechsel zwischen Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer*, in: Ulrich Bubenheimer und Stefan Oehmig (Hg.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg 2001, S. 187–209. Bräuer nutzt die Grüße, die Müntzer an Karlstadts Frau in dem Brief vom 9. Juli 1523 ausrichten ließ, als Beleg für Müntzers Aufenthalt bei Karlstadt um Weihnachten 1522.

8 Hertzsch II, S. 109. In Luthers polemischer Flugschrift gegen Müntzer, dem *Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist* (1523), wurde Karlstadt wegen derselben Neigung zu Gewalt und Aufruhr von Luther in gleicher Weise beschuldigt wie Müntzer.

9 Hertzsch II, S. 110.

10 Ich habe den Brief der Gemeinde zu Orlamünde an die Allstedter übersetzt in: *The Radical Reformation*, Cambridge 1991, S. 33–35. Der Originalbrief der Allstedter ist nicht überliefert, deshalb muß sein Inhalt aus der Antwort erschlossen werden. Auch der persönliche Brief Müntzers an Karlstadt, der wohl zu derselben Zeit geschrieben wurde, ist verschollen.

11 »Quoniam meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta inimici oscula« (Günther Franz [Hg.], *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, S. 415).

12 Hertzsch II, S. 110.

13 Hertzsch II, S. 111.

14 Zur Identifikation des Bonifaz von Roda s. Siegfried Bräuer, *Der Briefwechsel*, S. 200.

15 Hertzsch II, S. 111.

16 Siehe Martin Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke, Weimar 1883 ff., Bd. 11, S. 245–281.

17 Andreas Karlstadt, *Von Abtuung der Bilder und daß keyn Bedtler vnther den Christen seyn soll*. In: Adolf Laube u.a. (Hg.), *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)*, I, Berlin 1983, S. 105–127.

18 Auf dem Titelblatt unter dem Titel der Flugschrift *Carolstatt in der Christliche statt Wittenberg*. Das Zitat stammt aus dem einleitenden Abschnitt, S. 105. Eine interessante Analyse der Rhetorik dieser Flugschrift hat vorgelegt: Neil R. Leroux, *In the ›Christian City of Wittenberg‹: Karlstadt's Tract on Images and Begging*, in: *Sixteenth Century Journal* 34, 2003, S. 73–105. Zum Thema Wittenberg als christlicher Stadt s. Stefan Oehmig, ›Christlicher Bürger‹ – ›christliche Stadt‹? Zu Andreas Bodenstein von Karlstadts Vorstellungen von einem Gemeinwesen und den Tugenden seiner Bürger, in: Bubenheimer/Oehmig (Hg.), *Querdenker*, S. 151–185.

19 Andreas Karlstadt, *Von Abtuung der Bilder*, S. 122.

20 Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 2 Bde., 2. Aufl., Nieuwkoop (Reprint), I. S. 428 (fortan: Barge I oder II).

21 Andreas Karlstadt, Von Abtueung der Bilder, S. 118.

22 Barge II, S. 138–144.

23 Hertzsch I, S. 73–97.

24 Hertzsch I, S. 96.

25 Hertzsch II, S. 114.

26 Hertzsch II, S. 116.

27 Der erste Bildersturm ereignete sich am 7. April 1525 in einer kleinen Kapelle zu Kobolzell, einem Dorf unter der Stadt im Taubertal; am 18. April begehrten Lehrlinge gewaltsam Einlaß in die Hauptkirche, in der Karlstadt predigte, um dort die Bilder zu stürmen. Altgläubige verhinderten das. Vgl. Barge II, S. 347.

28 »Karlstads neue Lehre sei (...) dem bisherigen Gebrauch der Kirche entgegen und geeignet, Aufruhr und Empörung der Untertanen und des gemeinen Mannes zu erregen« (Barge II, S. 345).

29 Hertzsch II, S. 116.

30 Karlstadts Bericht ist teilweise verworren. Er behauptet, daß eine Eingabe, die beim Rat im Namen der ganzen Gemeinde Rothenburg eingereicht wurde, seine Ausweisung verlangte, und daß er von den Torwächtern mit dem Tod bedroht wurde, als er die Stadt verließ. Siehe Hertzsch II, S. 116. Aber wie Roy Vice überzeugend zeigt, kam die Todesbedrohung nicht von einem Bauernführer, sondern von einem der städtischen Söldner, der der Ratsfraktion treu ergeben war, die sich gegen das Bündnis der Stadt mit den Bauern gestellt hatte. Siehe Roy L. Vice, Ehrenfried Krump. Karlstadts Patron and Peasants' War Rebel; in: Archiv f. Reformationgeschichte 86, 1995, S. 153–174; hier: S. 168, Anm. 66.

31 Hertzsch II, S. 117.

32 Hertzsch II, S. 116.

33 Hertzsch II, S. 116.

34 Karlstadt schrieb, daß er das in einem an die Bauern gerichteten Brief oder Dokument getan habe. Dieses Dokument ist niemals genau identifiziert worden. Es gab eine intensiv geführte Diskussion darüber, ob das nicht die wichtige Flugschrift *An die Versammlung der gemeinen Bauernschaft* vom Mai 1525 gewesen sein könnte. Die Frage nach Karlstadts Verfasserschaft kann hier nicht im Detail erörtert werden. Ich will nur sagen, daß sich die Hypothese über Karlstadts Beteiligung am Bauernkrieg, die ich in der Schlußbetrachtung vorschlage, mit der Herkunft dieser Flugschrift aus seiner Feder vereinbaren läßt.

35 Barge II, S. 353.

36 Hertzsch II, S. 117.

37 S. auch Hertzsch II, S. 117, wo Karlstadt das Dokument oder den Brief beschrieb und meinte, er habe diesen Text »zum Wohl der Bauern und der Herren« geschrieben (s. oben Anm. 34).

38 Sigrid Looß, Andreas Bodenstein von Karlstadts Haltung zum »Aufruhr«, in: Bubenheimer/Oehmig (Hg.), Querdenker, S. 275.

39 Unmittelbar nach dem Bauernkrieg befahlen Georg von Truchseß, der Feldherr des Schwäbischen Bundes, und Markgraf Casimir von Brandenburg-Ansbach, Karlstadt als Teilnehmer am Aufstand gefangen zu nehmen (Barge II, S. 361).

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

»Vnd das es ist die warheyt blosz« – Wissensdiskurse in der frühen Reformation

(Der Drucker Peter Schöffler und die Täufer in Worms

Das Wissen sei der heutigen Gesellschaft problematisch geworden, urteilt Sabine Maasen in ihrer Darstellung zur Wissenssoziologie, denn Wissen »kommt von überall her, wird überall gebraucht und verändert sich dabei«, ja, es stehe sogar im Verdacht, ideologisch zu sein und keine universelle Gültigkeit zu besitzen.¹ Maasen hat daher in ihrer Untersuchung die Neuzeit in den Blick genommen, denn das »Problem namens Wissen« habe in erkennbarer Form erst angefangen, als die Gesellschaft begann, »systematisch erfahrungsbasiertes Wissen« zu produzieren und es von Metaphysik und Religion zu unterscheiden.² Wissen, so gesehen, ist ein Phänomen der neuzeitlichen Gesellschaft, die auf den Prinzipien und Idealen der Aufklärung basiert und aus ihnen die Legitimation für ihr Handeln zieht. Das Wissen hat sich von der Religion emanzipiert, ja, es steht in seiner systematischen Beweisbarkeit und seinem Anspruch auf Wahrheit dem Glauben an eine metaphysische Wahrheit gegenüber. Wissen scheint im Glauben keinen Platz zu finden und daher natürlich auch nicht in einer Gesellschaft, die ihre Legitimation aus dem Glauben an Gott zieht. Vieles läßt sich so mit dem Wissensbegriff rechtfertigen, wie beispielsweise die Zäsur, die die Aufklärung markiert, aber auch die Abwertung eines Glaubens, sofern er nicht systematisch beweisbar und erklärbar ist. In dieser Abgrenzung liegt der Konsens unserer Gesellschaft, und im Akzeptieren des beweisbaren Wissens als Wahrheit wurzelt die innergesellschaftliche Identifikation. Sie grenzt alle anderen Wahrheiten, die nicht nach unseren Maßstäben beweisbar sind, aus.

Es muß jedoch gefragt werden, ob es wirklich angemessen ist, den Wissensbegriff der Neuzeitforschung zu überlassen. Läßt er sich nicht auch sinnvoll für eine Analyse der Frühen Neuzeit nutzen? Wird der Definition Maasens gefolgt, so emanzipierte sich der Mensch, der Wissen systematisch erfahrbar erlebte, von der Religion. Dennoch lassen sich meines Erachtens Gemeinsamkeiten zu früheren Gesellschaften finden: Auch mittelalterliche oder frühneuzeitliche Gesellschaften fühlten sich einem Wahrheitsprinzip verpflichtet, versuchten es nach ihren Maßstäben zu beweisen und diese Beweise zu systematisieren. Sie strukturierten – ebenso wie wir – ihre Wirklichkeit, indem sie der Natur, den Objekten, der Sprache und dem gemeinschaftlichen Zusammenleben eine innere Sinnordnung zuschrieben,

die sich wiederum nur innergesellschaftlich durchsetzen konnte, wenn sie beweisbar war. So versuchte beispielsweise der Jesuit Athanasius Kircher 1675 die Existenz Gottes zu beweisen, indem er mathematisch errechnete, daß für die Sintflut mehr Wassermengen notwendig waren, als die Natur, auch nicht in 40 Tagen Regen, hätte hervorbringen können. Um die gesamte Erdkugel zu überschwemmen, wären »quantitas in milliar. Germanicis cubicis: 5614898400« notwendig gewesen – nur die Allmacht Gottes, so Kircher, sei hierzu im Stande.³ Die Bibel diente Kircher als Wahrheitsnorm, ja sogar als Argumentationsgrundlage für empirisch-systematische Beweisgänge, sie bildete für ihn den Anfang seiner logischen Überlegungen und bezeichnenderweise auch das Ende. Die Hinwendung Kirchers zu den Naturwissenschaften war für die Sinnordnung seiner Wirklichkeit kein Hindernis, er nutzte im Gegenteil das naturwissenschaftliche Wissen seiner Zeit, um diese Ordnung zu beweisen. Da Kircher sich sein Wissen nicht nur aus der Lektüre alter Bücher zusammenfügte, sondern sich in seiner eigenen wahrnehmbaren Welt mit vernunftorientiertem Blick bewegte, dürften ihm Glauben und empirisches Wissen kaum als Gegensätzlichkeit erschienen sein.⁴ Sein Konzept von Glauben und Wissen bot ihm vielmehr die Möglichkeit, das eine mit dem anderen zu harmonisieren: Gott und die Natur lassen sich miteinander verbinden, denn die Natur, so Kircher, ist die »Kunstfertigkeit Gottes«.⁵

Auf der Basis des jeweiligen Wahrheitsprinzips ließ sich Wissen produzieren, mit dem die zeitgenössischen Gesellschaftsmitglieder ihre Welt verstanden, rechtfertigten und gegenüber anderen verteidigten. Wissen diente als Gestaltungs- und Rechtfertigungswerkzeug. Der, der das Wissen besaß, um seine Welt erklären zu können, und dafür von der Gesellschaft geachtet wurde, hatte die Macht, das Wissen auszulegen, es produktiv anzuwenden, vielleicht auch zu verändern. Wissen, so verstanden, ist zum einen als Untersuchungskategorie zeitlich nicht so zu begrenzen, daß es nur als ein Phänomen der neuzeitlichen Gesellschaft gelten kann. Wissen ist zum anderen auch nicht unbedingt vom Glauben zu trennen, denn der Glauben konnte das Raster bilden, durch das Wissen erfahrbar wurde. Wissen ist daher eine Konstante, und nur die dem Wissen zugrundeliegende und inhaltsstiftende Wahrheit unterliegt der gesellschaftlichen Veränderung. Oder anders formuliert: Da der Mensch die Vorstellungen von seiner Wirklichkeit selbst produziert und auch revidiert, unterliegt diese Wirklichkeit, indem sie durch die »Brille« einer spezifischen Sinnordnung wahrgenommen wird, der Veränderung.⁶ Wissen ist demnach ein soziales Produkt und existiert nicht unabhängig von Zeit, Raum und Gesellschaft,⁷ so daß Glauben und Wissen in früherer Ge-

sellschaft zusammengehörten, während sie sich heute auszuschließen scheinen.

Liest man Maasens Beschreibung des Wissensbegriffs also mit einem Interesse an historischen Fragestellungen, ohne die von ihr vorgenommene Zäsur und ohne die von ihr vorgenommene Trennung des Wissens vom Glauben zu beheerzigen, so lassen sich vermutlich viele Situationen in der Geschichte vorstellen, in denen Wissen von überall her zu kommen schien, überall gebraucht wurde, sich dabei veränderte und unter Beobachtung stand. Eine dieser historischen Situationen ist im reformatorischen Aufbruch in der Freien und Reichsstadt Worms zu vermuten, in die Peter Schöffer der Jüngere als Drucker 1518 kam. Zunächst soll die Geschichte der Stadt bis 1521 kurz skizziert werden, um dann den Drucker Schöffer und sein Wirken in Worms, die Wissensvermittlung mit Hilfe der Flugschriften, die reformatorischen Neuerungen und die täuferische Bewegung darzustellen.⁸

Worms im Spätmittelalter

Schöffer kam in eine städtische Gesellschaft, die als sakrale Gemeinschaft bezeichnet werden kann, die allerdings auch von einem jahrhundertewährenden Kampf zwischen Bischofs- und Stadtherrschaft gekennzeichnet war. Das Bistum Worms war klein und wenig begütert, so daß die Bischöfe zu personellen und institutionellen Bündnissen genötigt waren. Hier boten sich vor allem die Pfalzgrafen an, die an einer Stärkung ihres Einflußbereichs interessiert waren, da ihre eigenen Territorialisierungsbestrebungen in Konkurrenz zum Kaiser- bzw. Königtum standen. Die Konkurrenzsituation zwischen Territorialherren und Kaisern oder Königen konnte sich demnach positiv auf das Bistum, allerdings auch auf die Städte auswirken, denn die erstarkende wirtschaftliche Kraft der Städte erwies sich im Mittelalter zunehmend als wichtiger Machtfaktor, der gern von den Kaisern und Königen eingesetzt wurde.

Einen dauerhaften Hauptstreitpunkt zwischen dem Rat oder der Gemeinde und dem Weltklerus bildete seit dem 13. Jahrhundert das Ungelt, eine Steuer, die auf Lebensmittel, vor allem auf Wein und Mehl, entfiel. Der Weltklerus empfand diese Abgabe als Unrecht, während der Rat sie als gerechtfertigten Beitrag für die Sicherheit sowie für den Ausbau und den Erhalt der städtischen Infrastruktur interpretierte. Aus den Erhebungslisten des Gemeinen Pfennigs (1495) und der Wormser Synodale (1496) geht hervor, daß der Wormser Klerus Ende des 15. Jahrhunderts wirtschaftlich gut versorgt war und mit seiner *familia* einen großen Teil der Wormser Stadtbevölkerung stellte.⁹ Die Steuerfreiheit der zahlreichen Kleriker schädigte die Stadt, da

sie ihren Wohlstand auf den Handel mit Rohprodukten, insbesondere mit Wein und Getreide, gründete. Bezeichnenderweise versuchte der Rat, die Sonderrechte des Klerus zu verringern, das Recht des Klerikers samt seiner *familia* auf Immunität unterlag jedoch noch nicht der Kritik.

In diesem Konflikt nahmen in Worms die Bettelorden als Mittlerinstanz zwischen laikaler Volks- und klerikaler Gelehrtenkultur eine Sonderrolle ein, da sie sich gegenüber dem Weltklerus aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte und Erscheinungsformen abgrenzten. Die Bettelorden nutzten in ihren Predigten überwiegend volkskulturelle Elemente und konnten dadurch schon früh die Liturgie des Weltklerus zurückdrängen. Zudem verband der Verzicht der Bettelorden auf Besitz die Mönche mit den Laien, denn sie lebten von deren Spenden. Der Wormser Rat war wiederum auch von den Bettelorden abhängig, denn er konnte das gefährlichste Machtinstrument des Bischofs, den Bann, durch den Verbleib der Bettelorden in der Stadt entschärfen, allerdings nicht ganz entkräften. In einem Inquisitionsverfahren gegen den Lektor des Minoritenklosters Peter Wyrach traten 1422 beispielsweise Wormser Ratsherren für Wyrach und gegen den Weltklerus auf, was eine deutliche Parteinahme führender Wormser Familien für die Bettelorden zeigt.¹⁰ Des weiteren wurden viele Kanonikats- und Vikariatsstellen mit Männern besetzt, die dem Pfalzgrafen nahestanden. Der Pfalzgraf hatte daher über den Wormser Weltklerus die Möglichkeit, auf das innerstädtische Leben Einfluß zu nehmen, so daß der Wormser Klerus im Vergleich mit den Bettelorden nicht nur unter Prestigeverlust litt, sondern von der Gemeinde häufig isoliert wurde.

In den Auseinandersetzungen mit dem Klerus wurde allerdings nie die Notwendigkeit des Ersten Standes für das Erlangen des Heils in Frage gestellt, sondern nur die wirtschaftlichen, politischen und juristischen Ausdrucksformen dieser Heilsvermittlung. Die Ständeordnung, in der der klerikale Stand zwischen Gott und den Laien vermittelte, blieb von der Kritik ausgeschlossen. Der Klerus galt als Vermittler der Göttlichen Wahrheit sowie als Organisator der Reise ins Jenseits. Die Kirche konnte so als Sinnstifterin für das Leben im Diesseits und Jenseits auftreten und wurde als diese von den Laien akzeptiert. In der Annahme des klerikalen Angebots, um sich vor der Hölle und dem Fegefeuer schützen zu können, bestätigte der Laie die Kirche als Sinnstifterin, denn er erkannte sie als Existenznotwendigkeit innerhalb seines Lebens an. Dadurch konnte das Diesseits im Jenseits und das Jenseits im Diesseits existieren. Taufe, Beichte, Abendmahl, Ablass, Meßstiftungen, Reliquien, Opferstock, Prozessionen und Wallfahrten bildeten in den Alltag leicht zu integrierende Angebote, um die Angst vor dem Jen-

seits zu bewältigen. Hierin lag der Macht- und Einflußbereich der Kirche auf den Laien.

Zudem lassen sich im Spätmittelalter auch in Worms Anzeichen für eine starke laikale Frömmigkeitsbewegung erkennen. In einem anderen Inquisitionsverfahren gegen den Priester Helwig Dringenberger gibt dieser 1421 beispielsweise an, zu den Grüblingsleuten, eine zeitgenössische Bezeichnung für Fromme, die in »Gruben« (Kellern) unter den Häusern zusammenkamen, Kontakt gehabt zu haben.¹¹ Aus dem Protokoll geht leider nicht hervor, ob es auch in Worms die Frommen gab und ob Dringenberger möglicherweise Wormser Grüblinge gemeint haben könnte. Der Weltklerus lebte aufgrund der Streitigkeiten zwischen Stadt und Klerus jahrelang außerhalb der Stadt und konnte damit den seelsorgerischen Verpflichtungen nur bedingt nachkommen. Häufig waren die Kirchentüren versperrt, und auch der Ordensklerus sang seine Messen in dieser Zeit überwiegend hinter verschlossenen Türen, so daß einige Gemeindemitglieder ihre Zusammenkünfte vielleicht in den Gruben abhielten. Diese Zusammenkünfte könnten also entstanden sein, weil zum einen ein passender Ort fehlte, zum anderen die seelsorgerischen Angebote der Kleriker den Ansprüchen nicht genügten. Rolf Kießling beobachtet in seiner Untersuchung Augsburgs, daß die unterschwellig weiterlaufende, schwärmerische und außerkirchliche Tradition der Grüblinge in der Reformationszeit in eine starke und rege Täuferbewegung mündete.¹² Diese Traditionslinie läßt sich für Worms vermuten, jedoch nicht beweisen. Unbestritten ist allerdings, daß auch in Worms eine starke laikale Frömmigkeitsbewegung wirkte, die offenbar weitere Kreise erfaßt hatte als der Humanismus, der in Worms auf einige, eher elitäre Zirkel beschränkt geblieben zu sein scheint.

Ein Beispiel für die Einmischung des Reichs und der Territorialstaaten in die städtische Politik ist der Streit der Stadt mit Bischof Johann von Dalberg (Bischof von 1482–1503). In diesem Streit ging es um die Modalitäten des bischöflichen Einzugs in seine Stadt und die ihm zu schwörenden Eide. Während der Bischof im Bündnis mit dem Pfalzgrafen versuchte, die Stadt in ihren Freiheiten und Rechten zu beschränken,¹³ wendete sich die Stadt an Kaiser Friedrich III. Zwar konnte der Kaiser nicht sogleich Abhilfe schaffen, da er an mehreren Stellen des Reichs gegen nach Unabhängigkeit strebende Territorialmächte angehen mußte. Er verbrachte jedoch das Osterfest 1488 in Worms und versuchte, die Rechte der Stadt wieder auszubauen. So konnte der Rat erreichen, daß Friedrich die Stadt ausdrücklich als »Reichsstadt« ansprach.¹⁴ Burkard Keilmann konstatiert, daß der Streit »durch die Härte der auf bischöflicher Seite eingesetzten Kampfmittel am Vorabend der

Reformation zu einer verhängnisvollen Polarisierung zwischen Bürgerschaft und Klerus« führte.¹⁵ Erst aber unter dem Schutz König Maximilians, der 1494 die Nachfolge Friedrichs antrat, war die Stadt wieder zur freien Reichsstadt geworden. Die Stadt Worms erstritt mit der Ausnutzung einer momentanen Schwäche der Pfalzgrafschaft und des Bischofs aufgrund der Verluste im Landshuter Krieg unter königlicher Ägide eine nie wieder erlangte Unabhängigkeit.¹⁶ Erst als sich die reichspolitischen Konstellationen wieder verschoben, büßte die Stadt ihre Freiheiten ein, so daß besonders die vom Pfalzgrafen vermittelte Rachtung, die sogenannte Pfalzgrafenrachtung von 1519, einen tiefen Einschnitt bedeutete. Als Rachtungen werden Verträge bezeichnet, die zwischen Bischöfen und der Stadt zwecks Beilegung von Streitigkeiten und dauernder Ordnung der gegenseitigen Rechtsbeziehungen abgeschlossen wurden.¹⁷ So wurde dem Rat in der Pfalzgrafenrachtung die offizielle Form gegeben, die er bis zur Auflösung des Reichs beibehielt, wirtschaftlich und politisch ist die Rachtung jedoch als Triumph des Bischofs gegenüber der Stadt zu werten. Diese verlorenen Freiheiten waren 1521 noch nicht vergessen, so daß sich das Eintreten des Rates und der Wormser für die reformatorischen Neuerungen in der Stadt in den folgenden Jahren also gerade aufgrund der konstanten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Auseinandersetzungen mit dem Klerus erklären läßt, die kurz vor dem Reichstag von 1521 mit der Pfalzgrafenrachtung einen Tiefpunkt für die Stadt erreicht hatten.

In dieses städtische Milieu, das *erstens* durch Mißtrauen gegenüber dem Bischof und dem Klerus geprägt war, das *zweitens* von einem Klerus dominiert wurde, der wirtschaftlich gut versorgt war, sich jedoch an der städtischen Sicherheit oder Infrastruktur nicht beteiligte, das *drittens* geographisch und politisch durch die Territorialisierungsbestrebungen der Pfalzgrafen bedrängt wurde, die sich durch die langjährige Bündnispolitik eher für den Bischof positiv auswirkten, das *viertens* von einer langjährigen Tradition der Kirchen- und Kleruskritik geprägt wurde, und das sich *fünftens* durch einen steten Wunsch nach Eigenständigkeit auszeichnete, was ein Zurückdrängen des bischöflichen und damit auch pfalzgräflichen Einfluß- und Machtbereichs bedeutete, gelangte Peter Schöffers, als er 1518 in die Stadt kam, um hier eine ständige Druckerei zu gründen.

Schöffers Tätigkeiten als Drucker in Worms

In Worms etablierte sich mit dem aus Mainz stammenden Schöffers vergleichbar spät eine ständige Druckerei.¹⁸ Zwar wollte der Speyerer Großbuchführer und Drucker Peter Drach 1504 ein Geschäft in Worms eröffnen,

er starb jedoch im gleichen Jahr, so daß sich seine Pläne nicht realisieren ließen.¹⁹ Heinrich Grimm sieht den Grund für die späte Entwicklung in den politischen und wirtschaftlichen Wirren, die durch eine Fehde des Ritters Franz von Sickingen gegen die Stadt Worms sowie durch den Kampf mit dem Bischof ausgelöst wurden.²⁰ Wahrscheinlicher ist jedoch, daß für eine ständige Druckerei zunächst die wirtschaftliche Perspektive fehlte, denn die Druckerei des Bruders, Johann Schöffers in Mainz, und die Speyerer Druckerei Peter Drachs bekamen die Aufträge des Wormser Klerus, des Reichskammergerichts, das von 1497 bis 1499 in der Stadt war, und der Wormser Behörden. Da sich noch keine Druckerei in Worms etabliert hatte, ließ der Rat auch das neue Wormser Stadtrecht von 1499 in Speyer drucken. Schöffers hatte es also in den ersten Jahren schwer, die wenigen Aufträge, die überhaupt vergeben wurden, zu bekommen, so daß ihm der Wormser Reichstag 1521 mit dem Auftritt Luthers und die über Flugschriften und -blätter ausgetragene Diskussion um reformatorische Neuerungen in den zwanziger Jahren sehr gelegen kamen.²¹

Schöffers pflegte Kontakte zu Buchillustratoren, druckte Musikalien – er war offenbar der erste, der Musikalien mit beweglichen Lettern drucken konnte – sowie viele reformatorische Flugschriften, insbesondere die der Täufer, die ihm in den späten 1520er Jahren zu einer erhöhten Wirksamkeit verhalfen.²² Zu nennen sind hier beispielsweise die Schriften von Hans Denck, Jacob Kautz und Ludwig Hätzer, allerdings auch die von Martin Luther, Jakob Strauß und Johannes Oekolampad sowie einige anonyme und lateinische Schriften.²³ Zudem druckte Schöffers die englische Übersetzung des Neuen Testaments von William Tyndale, der im Auftrag englischer Kaufleute das Neue Testament im Hamburger Exil 1524/25 übersetzte und die Übersetzung in Köln drucken lassen wollte. Dort wurde der Druck aber verboten, so daß Tyndale nach Worms weiterreiste und Schöffers den Auftrag übertrug. Die fertigen Drucke wurden rheinabwärts transportiert und nach England geschmuggelt, dort jedoch entdeckt und, bis auf zwei heute bekannte Exemplare, wieder vernichtet.²⁴ Des weiteren druckte Schöffers 1529 die erste deutschsprachige Vollbibel, in der Teile von Luthers und bezeichnenderweise von der Zürcher Übersetzung verwendet wurden, während die Zürcher Bibel erst 1531 und die lutherische Vollbibel erst 1534 gedruckt vorlagen.²⁵ Die Bibel ist prächtig mit Holzschnitten des aus Worms stammenden Künstlers Anton Woensam illustriert (vgl. die Abbildungen auf S. 49f.). Schöffers mußte aufgrund seiner Beziehungen zu den Täufern Worms 1529 verlassen und ging zunächst nach Straßburg.

Erste Reformdiskurse in Worms

Der päpstliche Nuntius Girolamo Aleandro (genannt Aleander) berichtete im Februar 1521 vom Wormser Reichstag nach Rom, daß es täglich »lutherische Schriften in deutscher und lateinischer Sprache« regne, »auch hier wird eine Druckerei unterhalten, wo dieses Handwerk bisher unbekannt war. Es wird hier nichts Anderes verkauft als Schriften Luthers und selbst am kaiserlichen Hofe, denn die Leute halten erstaunlich zusammen und haben Geld in Menge.«²⁶ Aleander erwähnte die Flugschriften ausdrücklich, weil er die Agitation mit Hilfe dieses Mediums längst als Bedrohung begriff: »Alle die vielen und großen Gefahren, denen ich stündlich ausgesetzt bin, kann und will ich nicht aufzählen: man glaubt mir doch nicht eher, als bis ich, was Gott verhüte, gesteinigt oder in Stücke gehauen bin von diesen Leuten.«²⁷ Aus Aleanders Briefen geht hervor, daß sich die Stimmung in Worms gegen die katholische Kirche und ihre Kleriker schon vor dem Eintreffen Luthers aufgeheizt habe, weil reformatorische Flugschriften und -blätter in enormer Zahl kursierten und rezipiert wurden. Er rief sogar die »Poeten und Rhetoren in Rom« zur Einmütigkeit auf, um die lutherischen »Schreihälse zum Schweigen« zu bringen, »die allein mit ihren schriftstellerischen und poetischen Künsten sich bei der Menge in solches Ansehen gesetzt haben, als wenn sie die echte Theologie schon ganz unter die Füße getreten hätten.«²⁸ Offenbar wollte Aleander den aufkommenden Widerstand gegen die etablierte Ordnung auch mit den Waffen der Widerständler, also mit Flugschriften, niederkämpfen, um so ihren Protest wieder unter Kontrolle zu bringen, denn die früheren Machtmittel des Klerus wirkten nicht mehr: »Man denke ja auch nicht mit der Exkommunikation auf sie Eindruck zu machen, über die sie nur spotten.«²⁹ Der Nuntius ließ keinen Zweifel daran, daß in und mit den Flugschriften ein Heilsdiskurs geführt wurde, mit dessen Hilfe die Zukunft der katholischen Kirche in den Städten entschieden werden konnte. Zudem wollte Aleander mit Luther streiten, also in den Diskurs eintreten, damit er ihm »seine widersprechenden Ketzereien« nachweisen konnte, um so »diese Deutschen von ihrer verruchten Gesinnung« zu heilen.³⁰

Als Diskurse werden zum einen Praktiken bezeichnet: *Wer* spricht oder handelt *wie*, und *wer* hört oder liest und läßt sich durch das Gelesene, Gesehene oder Gehörte *wie* in seinem Handeln beeinflussen? Vom Diskurs ist Kommunikation zu unterscheiden, die den Produzenten (z.B. Autor, Sprecher), das Medium (Predigt oder Flugschrift) und den Rezipienten (Hörer, Leser oder Zuschauer) ins Zentrum rückt, weil mit dem Begriff Diskurs auch die Bedingungen beleuchtet werden, die der Kommunikation zugrunde liegen. Zudem ist vom Diskurs die Diskussion zu trennen, da in der Diskussion vor

allem das Gesagte eine Rolle spielt, sie darüber hinaus frage- und zielorientiert ist, während der Diskurs alles Handeln miteinschließt, ohne nach Argumentationslogik zu fragen. Im Diskurs zeigen sich die Mechanismen, mit denen Macht zur Durchsetzung der eigenen Meinung ausgeübt wird. Das Handeln Aleanders und auch Luthers sind daher meines Erachtens sinnvoll als diskursive Praktiken zu bezeichnen, weil so nicht nur die reformatorische Idee oder die Äußerungen Aleanders beleuchtet werden, sondern weil in ihnen gerade die Machtverhältnisse, Bedingungen und Wirkungen dieser Handlungen zur Geltung kommen.

Der Diskurs ist zum anderen produktiv, denn ständig werden im Diskurs neue Wahrheiten und neues Wissen hervorgebracht, er ist daher aber auch unberechenbar, weil sich diese Produktivität nur schwer kontrollieren läßt. So ist der dringende Rat des englischen Abgesandten Cuthbert Tunstale an Kardinal Thomas Wolsey vom Wormser Reichstag 1521 nach England, »keines seiner [d.h. Luthers] Bücher in England einzuführen noch ins Englische zu übersetzen, damit hierdurch nicht schwere Unruhe dem Königreiche und der Kirche von England entstehe, wie sie jetzt hier herrscht«, ³¹ ein schönes Beispiel für die machtvolle, unberechenbare Wirkung des Diskurses. Wer also Wissen und Wahrheit glaubhaft vermittelt, kann gesellschaftliche Veränderungen herbeiführen. Macht hat in diesem Konzept nicht nur der, der für eine Institution spricht oder handelt, sondern auch der, der den Rezipienten in seinem Handeln beeinflussen kann. Um an der Macht zu bleiben, muß deshalb versucht werden, das Wuchern der Diskurse zu kontrollieren, denn Widerstände gegen die herrschende Wahrheit werden mit Hilfe des Diskurses ausgeübt. Diese geführten Gegendiskurse bedienen sich derselben Diskursstrategien wie ihr Gegenpol, sie fechten das bestehende System von innen an. ³² Um den bestehenden Diskurs zu kontrollieren, müssen sie jedoch erfinderisch geführt werden – oder anders formuliert: Die Gegendiskurse müssen überzeugen. Darum ging es in den frühen Jahren der Reformation.

Für Aleander, ebenso wie für die Autoren, die reformatorische Ideen verbreiteten, wurde um Wahrheit gerungen. Der eine meinte, daß der »Haß gegen Rom« sie so verblendet habe, »daß sie die Wahrheit nicht zu erkennen vermögen«, ³³ und die anderen bauten ihre Argumentation vor allem darauf auf, daß die Wahrheit seit Jahrhunderten verdunkelt war und erst kürzlich wieder ans Tageslicht gebracht worden sei. Mit den »Einflüsterungen des Satans« ³⁴ hatte aus unterschiedlicher Perspektive sowohl die eine als auch die andere Seite zu kämpfen, so daß die Konflikte zwischen den Parteien schon in dieser Aufbruchsphase öffentlichkeitswirksam in Flugschriften,

Predigten und Gesprächen ausgefochten wurden. Mit Hilfe der diskursiven Mittel wurde demnach am Rande des Wormser Reichstages um eine Reformation des Kirchenwesens gerungen und in Worms ein Gegendiskurs popularisiert, der die innerstädtischen Machtverhältnisse neu ordnen sollte. Der seit Jahrhunderten währende Streit zwischen der Stadt Worms und dem Klerus konnte so mit neuer Argumentation angereichert und mit Vehemenz weitergeführt werden, denn spätestens durch Luthers Auftreten vor Kaiser und Ständen war die Frage nach der Reform des Klerus reichsrelevant geworden.

Fritz Reuter erkennt in Worms um 1521 drei Ansätze einer neuen Bewegung: zum einen diejenigen, die sich um den bischöflichen Generalvikar Johannes Wacker (Vigilius) sammelten und dem Humanismus aufgeschlossen waren und seit 1520 Kontakte nach Wittenberg aufbauten; zum anderen ein weiterer Humanistenkreis um den Arzt Dr. Fettich, der früh in den Verdacht geriet, Lutheraner zu sein; drittens eine große, »wenn auch wohl naive« Anhängerschaft.³⁵ Gerade aber an diese, humanistisch nicht oder nur wenig gebildete Anhängerschaft, könnten sich viele Flugschriften gerichtet haben, um für die *causa Lutheri* zu werben. 1521 befand sich der Lutherkult noch in den Anfängen, denn während des Wormser Reichstages gab gerade die prolutherische Flugschriftenproduktion der Etablierung einer lutherischen Idolfigur einen enormen Auftrieb: Luther wurde als Heiliger mit Nimbus und der den heiligen Geist symbolisierenden Taube über den Kopf abgebildet, und in den Flugschriften wurde er als standhafter Gegner der falschen Kirche in einem nicht nuancenreichen, sondern eher kräftigen Argumentationsduktus dargestellt. In zahlreichen Liedern wurde Luthers Verhör verarbeitet und verbreitet, wofür sich gerade dieses Medium anbot, um zunächst alle Schichten zu erreichen.³⁶ Diese über die Flugschriften und Lieder vermittelte Konstruktion einer Symbolfigur für einen Kampf gegen das von den Zeitgenossen empfundene päpstliche und klerikale Unrecht wirkte sich auch auf die innerstädtische Auseinandersetzung aus. Mit Hilfe der Legendenbildung und des konstruierten Heiligenstandes ließ sich die Figur Luther in einen dem Zeitgenossen bekannten, frömmigkeitsorientierten Diskurs einbinden. Sukzessive konnte so ein Habitus konstruiert werden, der Wahrheit mit einem göttlichen Auftrag verknüpfte.

Vor allem also Luthers Auftritt vor Kaiser und Reich, jedoch auch die bereits vorher gewonnene Anerkennung, die sich in seiner triumphalen Reise nach Worms widerspiegelte, konnten von den Flugschriftenautoren dazu genutzt werden, Wissen und Wahrheit als festen Bestandteil in die Figur Luther einzuschreiben und dadurch den Gegendiskurs in einen Wahrheitsdis-

kurs zu verwandeln. Dabei gewann besonders das »wahre« Wissen um die Heilserlangung an Bedeutung, denn hier konnten die individuellen Ängste, nicht genug für das eigene Heil geleistet zu haben, gebündelt werden, um sie in einem Diskurs gegen die Mißstände innerhalb des klerikalen Standes zur Wirkung zu bringen. Auch Maßnahmen gegen Luther, wie beispielsweise die Verbrennung der reformorientierten Bücher in Worms am 29. Mai 1521, wurden für die reformatorische Agitation in den Flugschriften genutzt, indem das Ereignis in der Flugschrift *Passion. D. Martins Luthers / oder syn lydung durch Marcellum beschriben* (1521)³⁷ als Kreuzigung dargestellt wurde. In dieser Flugschrift konstruierte der Autor die Verbrennung als Teil der Passionsgeschichte und brachte so das Kernstück der abendländischen Christologie in unmittelbaren Zusammenhang mit Luther, der reformatorischen Bewegung und den Aktionen gegen diese Bewegung.³⁸ Der Gegendiskurs gewann nicht nur an Legitimationskraft, sondern sollte auch motivieren, sich den »Wahrheitsträgern« anzuschließen.

Im reformatorischen Gegendiskurs wurden also nicht nur die alten Kritikpunkte gebündelt und gegen die römische Kirche geführt, sondern es wurde, und das macht sicherlich seine Qualität aus, für den Rezipienten Neues transportiert. Mit Hilfe der Predigten und Flugschriften, in denen Wahrheit und auch Wissen vermittelt werden sollten, vollzog sich dieser Gegendiskurs. Jeder einzelne Rezipient konnte sich unabhängig von der Vermittlerrolle des Klerus in diesen Heilsdiskurs integrieren: Heil, Wahrheit und Wissen sind daher die drei Eckpunkte im reformatorischen Gegendiskurs, um die es ging und die einander bedingten. Wissen wurde über die Wahrheitsuche konstruiert, während das Heilsverlangen den Impuls für diese Suche bildete. Die Wahrheit ließ sich jedoch nur finden, wenn auch das Wissen vorhanden war, sich beispielsweise von der alten Werkgerechtigkeit zu lösen. Auch hier wirkte das Heilsverlangen als Motor, während sich dieses nur stillen ließ, wenn Wissen und Wahrheit im Einklang waren. Wissen, Wahrheit und Heil wurden jeweils mit Hilfe des anderen konstruiert. Dabei treten nicht die Begriffe als Akteure auf, sondern die Autoren und die Rezipienten des Wissens- oder Wahrheitsdiskurses: Wissen wurde also von den handelnden Akteuren produziert.

Werden die Flugschriften analysiert, die in der Zeit um den Wormser Reichstag in Worms gedruckt wurden, fällt auf, daß Luther in diesen frühen Jahren ohne Frage als Identifikationsfigur, ja sogar als Revolutionär dargestellt wurde, der den klerikalen Stand und damit die Gruppe des Antichristen zerschlug. Eigenschaften wie Gottvertrauen, Mut, Tatendrang, Weisheit, Zuvorsicht und Gelassenheit wurden in den Flugschriften Luther zugeschrie-

ben – ein ideales Leitbild für den anfänglichen Gruppenbildungsprozeß einer reformatorischen Gemeinde. Werden jedoch die Flugschriften in die Analyse einbezogen, die in den Jahren um den Bauernkrieg 1524–1526 und zur Zeit der täuferischen Bewegung in Worms, also von 1527–1529 gedruckt wurden, so wird deutlich, daß die Figur Luther als Wahrheitsträger abgebaut wurde. In den Flugschriften von 1524–1526 dominierte der tiefergehende theologische Diskurs, der den eher populistisch geführten ablöste. Es ging in dieser Phase primär um Wissensvermittlung, um der reformgesinnten Gruppe Legitimationsargumente zu bieten. Jeder einzelne sollte die Bibel kennen und verstehen, damit er aus ihr heraus argumentieren könne. Der sprachliche Duktus war in dieser Phase nicht mehr so kämpferisch und agitatorisch, sondern eher belehrend, und die Schriften waren größtenteils länger. In den Flugschriften, die dem Wormser Diskurs der Jahre 1526/27 bis 1529 zuzurechnen sind, dominierte der innerreformatorische Streit ums Abendmahl und um die Taufe, während die antiklerikale Agitation deutlich zurücktrat. In ihnen wurde vor den vom Teufel gesandten falschen Brüdern gewarnt, mit dem falschen Heilsweg gedroht und mit der Wahrheit geworben. In vielen Schriften überwog ein mystischer Argumentationsduktus, der Gelassenheit, Gottvertrauen und Aufopferung hervorhob.

Gerade weil dieser Diskurs mit einer Vielzahl an Menschen geführt wurde, die eine Vielfalt eigener Ideen, Gedanken und Erfahrungen einbrachten, waren Wissen, Wahrheit und Heil in ihrer jeweiligen Konstruktion und daher auch in ihrem Inhalt nicht konstant, sondern, aufgrund ihrer Abhängigkeit von der inhaltlichen Bestimmung des anderen, veränderbar. Wissen, Wahrheit und Heil bildeten die Eckpunkte, über die für die Rezipienten eine Wiedererkennung möglich war, über die sich Altes, Bekanntes mit Neuem und zunächst Fremden verbinden ließen. Wer die Definitionsmacht über Wissen, Wahrheit und Heil innehatte, wer diese Begriffe für den Rezipienten glaubhaft und überzeugend zu füllen vermochte, konnte den Diskurs dominieren und gesellschaftliche Veränderungen in Gang setzen. Hier zeigt sich Pluralität in einer zunächst konform wirkenden Bewegung.

Erste reformatorische Neuerungen in Worms

Den Ausgangspunkt für die reformatorischen Neuerungen in Worms bildete vermutlich das St. Andreasstift mit dem Stiftskantor Nikolaus Maurus und dem Pfarrer der dem Stift inkorporierten Pfarrkirche St. Magnus, Ulrich Preu, sowie dessen Kaplan Johannes Freiherr. Zusammen mit Ulrich Sitzinger, Friedrich Baur und Heinrich Stoll taufte sie schon bald im »Sinne Luthers«.³⁹ Dabei läßt sich nicht ermitteln, ob es schon vor dem Wormser

Reichstag reformatorische Predigten in der Stadt gab, so daß für den Beginn der Reformation in Worms spätestens das Jahr 1521 und damit der Einfluß von Luthers Auftritt vor dem Wormser Reichstag angegeben werden muß. Der Rat nutzte die sich herausbildende reformatorische Opposition gegen den altgläubigen Klerus, um eigene politische Interessen gegen den Bischof durchzusetzen und die Regelungen der Pfalzgrafenrachtung zu mißachten: Am 6. Dezember 1522 schuf sich die Bürgerschaft ohne Zustimmung des Bischofs einen Dreizehner Rat und begründete diese Maßnahme mit dem drohenden Untergang der Stadt.⁴⁰ Im Dreizehner Rat amtierten die Mitglieder nun auf Lebenszeit und übten mit dem »gemeinen Rat«, dessen zwölf Mitglieder jährlich wechselten, das eigentliche Stadtregent aus.⁴¹ Bischof Reinhard von Rüppur (Bischof von 1503–1533) engagierte sich in den Streitigkeiten wegen seines hohen Alters nicht mehr, schon 1521 bestellte das Domkapitel auf seinen Wunsch hin Philipp von Flersheim als Koadjutor. Diese Wahl stieß jedoch auf pfälzischen Widerstand, so daß Flersheim, der im April 1523 die päpstliche Bestätigung erhielt, bereits im Dezember auf dieses Amt verzichtete. Pfalzgraf Heinrich, ein Bruder des regierenden Kurfürsten, erhielt im März 1524 vom Papst die Bestätigung als Koadjutor des Wormser Bischofs. Heinrich wurde jedoch wenige Wochen nach seiner Bestätigung zum Nachfolger des verstorbenen Bischofs von Utrecht bestellt, so daß auch Heinrich kein großes Interesse an den reformatorischen Vorkommnissen in Worms zeigte, was dazu führte, daß der Wormser Klerus bis zum Frühjahr 1525 ohne Führung blieb. Vermutlich war er zudem in sich nicht einmütig, da die offene und strittige Frage der Koadjutorie den Klerus gespalten haben dürfte.

Aber auch die reformatorischen Neuerungen führten zu Spaltungen innerhalb des Klerus, so brachte beispielsweise die Heirat Ulrich Sitzingers 1523 schwere Zerwürfnisse innerhalb des St. Andreasstifts hervor. Sitzinger sollte aufgrund seiner Mißachtung des kanonischen Rechts und der Bestimmungen des Reichskammermandats von 1523 die Pfründe entzogen werden. Das Stift konnte sich aber aufgrund der Parteinahme der Bürgerschaft für Sitzinger nicht durchsetzen. Eine Flugschrift, in der der Autor ein Gespräch eines Klerikers mit einem nicht näher charakterisierten »ander man«, der den Kleriker belehrte, konstruierte, mobilisierte offensichtlich die Öffentlichkeit, für Sitzinger einzutreten. Die Heirat Sitzingers wurde in diesem Gespräch dazu genutzt, der reformatorischen Lehre die Wahrheit zuzusprechen und sich von der altgläubigen Lehre abzugrenzen: »Mit keynem gewalt solt ir vns zwingen || oder mit bannen von der warheit tringen. [...] Das wort Christi musz frei faren || das kan vns vnszer seelen bewaren. || Ist zu leben frey darnach ||

das mann nit fall in gottis rach.«⁴² Dem Rezipienten wurde in dieser Schrift durch die deutlichen Gruppenabgrenzungen angezeigt, daß ein Eintreten für die falsche Seite das Seelenheil gefährden würde. Mit Hilfe der Heirat baute der Autor eine lokale Identifikationsfigur, nämlich Sitzinger, auf, der sich mutig, öffentlich, unumkehrbar sowie ohne Furcht vor den behördlichen Sanktionen zu seinem neuen Glauben bekannte, und es wurde versucht, die Rezipienten von der Rechtmäßigkeit seines Anliegens zu überzeugen. Das öffentliche Bekenntnis eines Priesters zur Ehe war eine spektakuläre, meist öffentlichkeitswirksame Handlung, in der er bestehendes kanonisches Recht demonstrativ mißachtete.⁴³ Mit der Inanspruchnahme des Ehrechts durch den Kleriker ging zudem eine Verneinung der Zugehörigkeit zum klerikalen Stand einher, denn der Priester machte sich mit dem Laienstand gemein und kritisierte damit die besondere Würde des Klerikerstandes – eine schlichte, einfache, im Grunde sehr persönliche, aber auch revolutionäre Handlung, durch die, öffentlichkeitswirksam genutzt, ein Gegendiskurs in der eigenen, eigentlich dem alten *common sense* verpflichteten Gruppe praktiziert werden konnte. Wenige reformatorische Neuerungen waren in den frühen 1520er Jahren so »deutlich wahrnehmbar, aufsehenerregend und in ihrer rechtlichen und sozialen Bedeutung so vielschichtig und folgens schwer wie die Priesterehe.«⁴⁴ Auch Luther wandte sich in einer Flugschrift an die Wormser, um ihnen zu empfehlen, mit den reformatorischen Neuerungen fortzufahren. Schon im Titel nennt Luther die Anhänger der Reformation in Worms meine »brudern inn Christo«,⁴⁵ so daß hier eine neue Gruppenidentität gestiftet wurde, allerdings jenseits der klerikalen Hierarchie oder der semiklerikalen Bruderschaften. Bruder in Christo konnte im »Priestertum aller Gläubigen« jeder sein, der von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein überzeugt war. Bemerkenswerterweise deutete Luther an, daß die Reformationsgesinnten bisher »ein klein newes heüfflin« gegenüber der großen Gruppe der Altgläubigen seien, daß sie aber dennoch die Wahrheit auf ihrer Seite haben und in den reformatorischen Neuerungen weiter fortfahren sollen. Luther konstruierte so auch ein Gegenbild zur Brüderlichkeit, wie sie im Spätmittelalter in den Bruderschaften gepflegt wurde, und konnte damit einen bereits bekannten, der christlichen Tradition verhafteten Gedanken aufgreifen, um ihn mit neuem Inhalt, nämlich dem Gedanken des Priestertums aller Gläubigen, zu füllen und zu kommunizieren. Luthers Gegendiskurs entwickelte sich auch in diesem Punkt aus der spätmittelalterlichen Tradition heraus.

1524, also noch vor Luthers *Deutscher Messe*, ging eine *Form vnd Ordnung der Euangelischen deutzschen Messen / wie sie zu Worms gehalten wirt*

bei Peter Schöffler in den Druck und wurde in der Wormser Gemeinde gebraucht. Die Messe sollte auf Deutsch gehalten werden, um auch dem »eynfaltig leye«, der die »messz hören wollte, und dem »es got so wenig als den Lateinern verborgen haben wil«, die Verständnishürde zu nehmen.⁴⁶ Bemerkenswert ist, daß im Text immer wieder auf eine direkte Verbindung zum Heiligen Geist, zu Christus oder zu Gott hingewiesen wurde, die der Gläubige wahrnehmen und durch die er zur Wahrheit gelangen konnte. Wie lange die neue Gottesdienstordnung in Kraft blieb, läßt sich nicht sagen, vermutlich verlor sie aber mit dem Ende des Bauernkrieges offiziell ihre Wirkung.

Die Täufer in Worms

Für das Entstehen einer täuferischen Gemeinschaft in Worms waren jedoch nicht nur der Drucker und das Medium, das kleruskritische Milieu, die bereits bestehende außerkirchliche Tradition oder die reformatorischen Neuerungen bedeutsam, sondern auch Personen, die öffentlichkeitswirksam für ihre Überzeugungen warben. Eine dieser Personen war der aus Bockenheim stammende Prediger Jacob Kautz,⁴⁷ der vermutlich bereits 1524 in die Stadt kam. Während des Bauernkrieges hatte Kautz großen Einfluß auf die Bockenheimer Bauern,⁴⁸ die in der Umgebung von Worms Klöster plünderten und niederbrannten und gerade vor den Stadttoren lagerten, als der Rat mit dreizehn Forderungen und Beschwerden gegen den Klerus die Pfalzgrafenrachtung außer Kraft setzen wollte. Aufgrund der Bedrohung durch die Bauern stimmte der Wormser Klerus im Mai 1525 diesen Forderungen zu und begab sich in den Schutz der Stadt.⁴⁹ Die Dreizehn Artikel weisen im Duktus und in der Argumentation deutliche Ähnlichkeiten mit den Zwölf Artikeln der Bauern auf,⁵⁰ sind aber auf die Wormser Verhältnisse zugeschnitten. Der Sieg des Wormser Rates war jedoch nur noch von kurzer Dauer, da nach der verlorenen Pfeddersheimer Schlacht am 24. Juni 1525 die Kleriker auf Verlangen des Kurfürsten wieder in ihre Rechte eingesetzt wurden.⁵¹ Zudem verlangte der Kurfürst vom Rat, erneut die Pfalzgrafenrachtung zu beenden. Die neue Gottesdienstordnung wurde abgeschafft, und in den Wormser Pfarrkirchen, mit Ausnahme von St. Magnus, wurde nicht mehr evangelisch gepredigt.

Am 18. April 1526 schloß die Geistlichkeit bezeichnenderweise in Heidelberg mit dem Rat einen neuen Vertrag, der nur in wenigen Punkten für die Bürger Verbesserungen brachte. So wollte die Geistlichkeit fortan 150 Gulden jährlich an die Stadt zahlen, um sie für entgangene Einnahmen zu entschädigen.⁵² Des weiteren blieb der Dreizehner Rat als eigentliche Obrigkeit

der Stadt erhalten, obwohl der Bischof nominell der Stadtherr war, so daß die von der Geistlichkeit geforderte Rückkehr zur Ratsordnung der Pfalzgrafenrachtung nicht erfüllt wurde. Zudem durfte die evangelische Predigt nur noch in St. Magnus gehalten werden. Daß hier noch die Möglichkeit bestand, lag zum einen daran, daß sich Ulrich Preu als Pfarrer behaupten konnte, zum anderen an der Abwesenheit des Koadjutors und drittens an der Verhandlungsführung des Rates, der, da er den Klerus im Mai 1525 nach der Zustimmung zu den Dreizehn Artikeln in seinen Schutz genommen hatte, Schlimmeres verhüten hatte.

Jacob Kautz predigte vermutlich seit 1524 in und um Worms. Ob er sich allerdings bereits zu diesem Zeitpunkt gegen die Kindertaufe einsetzte oder ob er die Anregungen dazu erst durch die Ankunft der anderen Täufer in Worms erhielt, läßt sich leider nicht mehr sagen.⁵³ 1524 erschien eine anonyme Flugschrift mit dem Titel *Trostbrieff der Christlichen kirchendiener zu Wormbs an die frommen Aposteln und bekennen Jesu Christi, so itzt zu Meintz, Ringau unnd allenthalben im Bistum gefangen liegenn, iren lieben brüdern*.⁵⁴ Auffällig ist der mystisch-spiritualistische Duktus der Leidens- und Kreuzesnachfolge, der in seiner Intensität, in seinem Stil und seiner Argumentation nicht so recht zu den anderen Schriften passen will, die sich dem Wormser Diskurs dieser Jahre zurechnen lassen. Otto Kammer wirft die Frage auf, ob nicht Kautz selbst als Autor dieser Schrift in Frage käme,⁵⁵ dann nämlich wäre Kautz die Schlüsselfigur zu einer mystisch-spiritualistischen Gruppe in Worms – vielleicht den Grüblingen –, die in eine Täuferbewegung eingegangen, vielleicht sogar aus ihr entstanden sein könnte. Bezeichnenderweise läßt sich gerade der mystisch-spiritualistische Duktus in den Artikeln von Jacob Kautz 1527 finden, was wiederum für seine Autorschaft des *Trostbriefs* sprechen würde.⁵⁶

Nach 1524 wurden in Worms von Schöffler hauptsächlich solche Schriften gedruckt, die der sogenannten radikal-reformatorischen Linie⁵⁷ zugerechnet werden müssen, da sich der Drucker offenbar schon früh mit den Ideen der Täufer anfreundete. Als Autoren dieser Schriften sind vor allem Hans Denck, Jacob Kautz und Ludwig Hätzer zu nennen, zudem waren Melchior Rinck und, von der Forschung bisher kaum wahrgenommen, Melchior Hoffman in der Stadt.⁵⁸ Des weiteren wurde von Schöffler 1527 Dencks und Hätzers Prophetenübersetzung gedruckt, von der innerhalb von vier Jahren zwölf selbstständige Ausgaben veröffentlicht wurden, was sich als Hinweis auf die Wichtigkeit dieser Übersetzung deuten läßt. Erst mit dem Erscheinen der lutherischen Prophetenübersetzung wurde diese erste Übersetzung verdrängt, denn Luther selbst hatte sich bereits 1530 negativ über die Prophetenüber-

setzung geäußert, weil er zum einen Hätzer und Denck als »falsche Christen und Rottengeister« einstuft, zum anderen weil Juden an der Übersetzung mitgearbeitet haben sollen.⁵⁹ Zudem druckte Schöffner 1527 den anonymen *Dyalogus von frembden glauben. Glauben der kirchen. Tauff der Kinnder*, der mittlerweile Andreas Bodenstein von Karlstadt zugeschrieben wird.⁶⁰ Im *Dyalogus* wurden vom Autor zwei Personen in Szene gesetzt, die in einem leicht verständlichen Sprach- und Argumentationsstil über die Tauffrage berieten. Die Aussagen des Felix, der die Kindertaufe befürwortete, sind größtenteils knapp formulierte Halbwahrheiten, in ihrer Argumentationslogik leicht zu widerlegen und wenig fundiert. Prosper dagegen wurde vom Autor als wißbegierige, offene, nur der Wahrheit verpflichtete, mit Detail- und Sachwissen ausgestattete Figur konstruiert, die erst im Verlauf der Schrift mit Hilfe ihrer eigenen Logik zu der Überzeugung gelangte, daß die Kindertaufe unwirksam sei, und schließlich die Erwachsenentaufe vertrat. Dem Rezipienten wurden so vom Autor zwei Figuren angeboten, von denen die eine die überzeugendere Rolle spielte und zudem, gerade durch ihr anfängliches Wissensdefizit, im Verlauf des Dialogs Wissen ansammelte. Der Rezipient konnte die Perspektive von Prosper leicht annehmen, da kein Wissensvorsprung der Figur als Hürde in den Text eingebaut wurde – im Gegenteil ermöglichte die Perspektivannahme dem Rezipienten, an der Wissenssammlung teilzunehmen und das neue Wissen kennenzulernen. Damit konnte der Autor beim Rezipienten Kompetenzen schaffen, die der Rezipient vor dem Hören oder Lesen der Schrift vielleicht noch nicht hatte. Bezeichnenderweise wandte sich der Autor der Schrift explizit gegen Luther, indem er Prosper und Felix über Luthers Auffassung zur Kindertaufe diskutieren ließ. Beide Figuren können Luther nicht so recht verstehen, ja, sie versuchen sogar, seine Lehre einander zu erklären und sind über die falsche Auslegung durch Luther erstmals einer Meinung. Luthers Habitus als Reformator und Wahrheitsträger wurde in dieser Schrift mit ihrer Argumentationslogik eher nebenbei dekonstruiert und dazu genutzt, die eigene Deutung zu entfalten und plausibler zu kommunizieren.

Pfingsten 1527 bekamen die innerreformatorischen Auseinandersetzungen öffentliche Brisanz, als Kautz an die Dominikanerkirche ein Plakat schlug, das in sieben Artikeln die wichtigsten Grundsätze der Täufer in Worms zusammenfaßte und zur Disputation darüber aufforderte, worauf Ulrich Preu und Johann Freiherr wenige Tage später sieben Gegenartikel vorlegten, in denen sie die Lehre der Täufer zurückwiesen.⁶¹ Kautz bezog sich in seiner Vorrede auf die Wahrheit, wobei er offen ließ, gegen wen er konkret argumentierte, aber diese andere Gruppe dem Teufel und seinen Lügen zurech-

nete. Dadurch daß Kautz mit seinen Artikeln zur Disputation aufforderte und sich zunächst gegen keine Gruppe konkret richtete, stellte er allen Rezipienten, also auch den Neu- und Altgläubigen, frei, sich für die Wahrheit und damit für das Heil zu entscheiden. Knapp und deutlich wurden daher die Artikel formuliert, und auf langwierige Erklärungen wurde verzichtet. Zudem folgten am Morgen des 13. Juni 1527, also in der Pfingstwoche, in der zahlreiche Bauern aus dem Umland zur Messe in die Stadt strömten, öffentliche Predigten über die Artikel durch Kautz und zwei andere Täufer. Auch Preu und Freiherr erläuterten ihre Artikel auf der Kanzel, so daß die innerreformatorischen Streitigkeiten öffentlich ausgetragen wurden. Interessanterweise unterschied Kautz im ersten und zweiten Artikel zwischen dem äußeren und inneren Wort, wobei er dem inneren das wesentliche Gewicht beimaß. Im dritten verwarf er die Kindertaufe, die gegen die Lehre Gottes spreche. Und im vierten Artikel wehrte sich Kautz gegen die lutherische und altgläubige Abendmahlslehre. Im letzten Artikel bekannte sich Kautz zur Leidensnachfolge, die ohne den »innerlich gehorsam« nicht wirksam sei.⁶² Ulrich Preu und Johann Freiherr wehrten sich in ihren Artikeln, die sie im Aufbau und in der Argumentationslogik den Artikeln von Kautz anpaßten, unter anderem gegen die Betonung des inneren Wortes und gegen die Kindertaufe.⁶³ Sie präsentierten so der Öffentlichkeit ein lutherisch geprägtes reformatorisches Konzept als Gegenbild zu den sieben Artikeln des Jacob Kautz.

Im Wormser Thesenstreit wurden Themen behandelt, die auch überregional für Aufruhr sorgten. So ist hier zum einen der Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli, der nach 1525 ausbrach, zu nennen, in dem es darum ging, die Seinsweise, in der Christus beim Abendmahl anwesend ist, zu bestimmen. Zum anderen wurde die Tauffrage vor dem Hintergrund erstmaliger Sanktionen gegen die Täufer verhandelt, denn im Januar 1527 wurde Felix Mantz in Zürich ertränkt und im Mai Michael Sattler in Rottenburg am Neckar verbrannt.⁶⁴ Über das Schicksal Sattlers dürften die Wormser zumindest seit der Veröffentlichung und Verbreitung der Flugschrift *Getrewe warnung der prediger des euangelij zu Straßburg vber die artickel, so Jacob Kautz Prediger zu Wormbs kürztzlich hat lassen außgohn [...] darin sich Hans Dencken vnnd anderer wiedertaueffer schwere yrthumb erregen, betreffend*⁶⁵ im Juli 1527 unterrichtet gewesen sein. Die Autoren der Flugschrift sprachen sich deutlich gegen die Täufer aus und nutzten die Verbrennung Sattlers textstrategisch, um ihrer versuchten Demaskierung der Täufer Kautz und Denck als falsche Propheten Nachdruck zu verleihen. Peter Schöffler ließ sich durch die Sanktionen und Agitationen gegen die Täufer jedoch nicht da-

von abhalten, die Schriften Sattlers, so zum Beispiel die *Brüderliche vereynigung etlicher Kinder Gottes* (vermutlich 1527–1529), die als Schleithheimer Artikel bekannt wurden, zu drucken.⁶⁶

Erst im Verlauf des Jahres 1527 distanzierte sich der Rat zunehmend von Kautz, der noch 1526 vom Rat zur Predigt in der Dominikanerkirche veranlaßt worden war.⁶⁷ Auch der Prädikant Heinrich Hilarius bekannte sich 1527 öffentlich zur Erwachsenentaufe und mußte sich gemeinsam mit Kautz vor dem Rat verantworten, ohne daß sie ihre täuferische Überzeugung aufgaben.⁶⁸ Zudem nahm Kautz nach Angaben des Chronisten Friedrich Zorn Melchior Hoffman einige Tage bei sich auf und ließ sich von ihm unterrichten.⁶⁹ Die Zahl der Anhänger der täuferischen Predigt wuchs beständig, so daß der Rat handelte: Melchior Hoffman mußte die Stadt bei Anbruch des Tages, Kautz nur wenige Wochen später im Juli 1527 verlassen.⁷⁰ Die Predigtstätigkeit von Kautz und vermutlich auch von Hoffman war für den Rat problematisch geworden, wie sich in einem Schreiben an den Straßburger Rat 1528 zeigt: »[...] das bemelter Kautz ein zeit lang in unser stat gepredigt und seiner predigen halben mit andern predicanten etwan villmalen etlicher sonderer artickel halp, dero er vermeint in der schrift grunt haben sollt, dermassen in spaltung begeben, das wir nit klein fursorg getragen, das darauß nicks anders dann ungleicher verstant der schriftt, uneinigkeit des volcks und anderer mercklicher unrat darauss erwachsen wurd.«⁷¹

Viele Wormser ließen sich von der täuferischen Lehre durch Schrift und Predigt überzeugen, so daß sich eine täuferische Bewegung in Worms herausbilden konnte. Otto Kammer vermutet meines Erachtens zurecht, daß für die Wormser eine mystisch-spiritualistische Frömmigkeit kennzeichnend war, die zu einer Abkehr von allen äußeren Formen kirchlichen Lebens führte.⁷² Die Bewegung konnte so die Aversionen der Wormser gegen den Klerus, die außerkirchliche Tradition sowie den Vorwurf an die lutherischen Prediger, mit den Reformen nicht konsequent und weitgehend genug vorangeschritten zu sein, in sich vereinen. Das Mandat des Reichskammergerichts vom 4. Januar 1528, in dem allen Wiedergetauften mit der Todesstrafe gedroht wurde, sowie das spätere Reichsmandat vom 23. April 1529 schufen eine reichsrechtliche Aufforderung, gegen die Täufer vorzugehen. Der Wormser Rat reagierte erneut gegen die täuferische Bewegung: Es wurden 1528 mehrere Täufer ins Gefängnis gebracht und die anderen ausgewiesen, nur diejenigen, die ihrem Glauben abschworen, durften in der Stadt bleiben.⁷³ Im Mai 1529 wurde das Mandat des Zweiten Speyerer Reichstages an einem Sonntag nach dem Gottesdienst feierlich und öffentlich auf dem Markt verlesen. Auch Schöffner mußte nun Worms verlassen und ging nach Straßburg.

Mit der Ausweisung und Sanktionierung der Wormser Täufer konnte der Rat die täuferische Bewegung erfolgreich unterdrücken, obwohl sie offenbar nach 1529 noch einmal kurz wiederauflebte.⁷⁴

Schlußbemerkungen

Mit Hilfe des Diskurses können Positionen, Themen, Personen und Institutionen als wahr definiert, aber auch als falsch dekonstruiert werden. Dabei ist wichtig, *wer was wem wie* mitteilt, denn nur in der sinnvollen Verknüpfung der Position des Autors (z.B. soziales Ansehen), dem Medium und dem Rezipienten kann eine machtvolle Wirkung vom Diskurs ausgehen. Und über diese machtvolle Wirkung läßt sich die Wahrheit konstruieren. Hans-Jürgen Goertz vertritt die These, daß die Machtdiskurse zu Beginn des 16. Jahrhunderts dem Heil, nach dem die Menschen verlangten, seine soziale bzw. reale Gestalt gegeben haben. Macht und Heil, so Goertz, sind nicht voneinander zu trennen, denn was das Heil für die Zeitgenossen war, zeigt sich im Diskurs, hier kam das Heil zur Sprache, hier wurde um die Wahrheit gerungen – Gott und sein Wort wurden Teil des Informationskreislaufs.⁷⁵

Die Untersuchung der Flugschriften hat vor allem ergeben, daß zunächst mit der Identifikationsfigur Luther am Klerus Kritik geübt und die Möglichkeit wahrgenommen werden konnte, den Einfluß des Weltklerus innerhalb der Stadt öffentlich zu kritisieren. Zunehmend mußte allerdings geklärt werden, was die Wahrheit ist, wie der wahre Heilsweg aussah – es mußte also Wissen auf der Basis der Bibel vermittelt werden. Das Entstehen und die Rezeption mehrerer reformatorischer Konzepte führte zu innerreformatorischen Streitigkeiten, für die der Rezipient Partei ergriff und seine Rezeptionserfahrung in sozialem Handeln zum Ausdruck brachte. Die Wissensvermittlung mit Hilfe der Bibel diente als Legitimationsgrundlage für *die* Wahrheit und das *wahre* Wissen. Dabei wurde in die Argumentationslogik immer wieder das Wissen um das Endgericht eingebaut, um die Rezipienten zu motivieren, den wahren Heilsweg einzuschlagen. Das diskursive Ringen um die Wahrheit, die Umsetzung des Wissens und die Angst um das eigene Heil führten in Worms zu Divergenzen bezüglich der Umsetzung der reformatorischen Ideen. Die Flugschriften mit ihren unterschiedlichen diskursiven Strategien geben Aufschluß über die enorme Vielfalt der reformatorischen Ideen in den 1520er Jahren. Wird diese Vielfalt wahrgenommen und akzeptiert, lassen sich die reformatorischen Durchsetzungsprozesse regionalhistorisch mit ihren Besonderheiten verstehen, ohne sie gleich typologisieren zu müssen. Worms war nicht erst »lutherisch« und dann »täuferisch«, sondern

konnte eigene reformatorische Linien ausprägen, die nebeneinander und miteinander existierten.

Ob sich das Täuferium in Worms bereits 1524 mit der Predigtstätigkeit eines regional bekannten Reformators wie Jacob Kautz oder erst durch den Einfluß von Hätzer und Denck seit 1527 herausgebildet hat, soll und kann hier nicht weiter diskutiert werden. Bemerkenswert ist jedoch der diskursive Kreislauf von Autor/Drucker, Medium und Rezipient/Bewegung. Der Rezipient hat sein neu gewonnenes Wissen in soziale Handlungen umgesetzt, die sich in den Quellen niederschlugen. Gerade hierin liegt meines Erachtens der Erkenntnisgewinn eines diskurstheoretischen Ansatzes, denn mit ihm kann der Rezipient oder die Rezeptionssituation in den Untersuchungsfokus gerückt werden. Der Rezipient ist dabei nicht nur ein Mitglied einer kirchen-, sozial-, politik- oder wirtschaftshistorisch ermittelten Gruppe, sondern ein Akteur, der seine Spuren im zeitgenössischen Diskurs hinterlassen hat. Über die Frage, *wer wie* gehandelt hat, läßt sich das *Warum* erschließen, denn die Frage, wie und warum die reformatorische Idee zur historischen Realität wird, ist die Frage nach der Rezeption und nach der historischen Rezeptionssituation.

Zu dieser Situation gehörte in Worms in den 1520er Jahren der Drucker Peter Schöffler, der durch die Veröffentlichung der Flugschriften den Wormser Diskurs und die innerstädtischen Auseinandersetzungen um die reformatorische Wahrheit deutlich lenkte. Aufgrund seiner Drucktätigkeit gab es in Worms vor allem Flugschriften zu lesen, die zunächst reformorientiert und später radikal-reformatorisch waren. In dieser Auswahl, die Schöffler unter den zur Verfügung stehenden Schriften und Drucken getroffen zu haben scheint, liegt meines Erachtens ein wichtiger Impuls für das Entstehen eines reformorientierten und später täuferischen Rezipientenkreises in Worms. Es wird deutlich, daß nicht nur Autor und Rezipient aufeinander einwirkten, sondern auch das Handeln des Druckers in den zu beschreibenden Kommunikationsprozeß eingebunden werden muß. Autor, Drucker und Rezipient bildeten in Worms eine Agitationsgemeinschaft, die die Machtverhältnisse innerhalb der Stadt veränderte.

Wissen schien im reformatorischen Aufbruch von überall herzukommen, gebraucht zu werden und sich zu verändern. Auf der Suche nach dem eigenen Heil eignete sich der zeitgenössische Rezipient Wissen an, um seine religiöse Wahrheit zu leben, um sie aber auch zu legitimieren und zu verteidigen. Diese individuelle Wissensaneignung war notwendig, um sich den unmittelbaren Zugang zu Gott zu erschließen und an der göttlichen Wahrheit teilhaben zu können. Wissen, Wahrheit und Heil waren im zeitgenössischen Dis-

kurs wirkungs- und machtvoll miteinander verknüpft. Wäre es dem Zeitgenossen nur um die Zurückdrängung des klerikalen Macht- und Einflußbereichs gegangen, wären diese mit Vehemenz geführten innerreformatorischen Streitigkeiten unnötig gewesen. Es ging um mehr: Die Suche nach dem Heil forderte vom Zeitgenossen, daß er sein Wissen über die Wahrheit und den wahren Heilsweg immer wieder auf den Prüfstand stellte. »Vnd das es ist die warheyt bloß«⁷⁶ galt als Legitimationsprinzip und als Aufforderung, sich Wissen anzueignen, hatte aber inhaltlich keine konstante Gültigkeit. Die unterschiedlichen Flugschriften spiegeln daher auch die vielfältigen reformatorischen Bewegungsimpulse wider. So weist also gerade diese Vielfalt den heutigen Betrachter auf die »Leichtigkeit« hin, mit der sich der zeitgenössische Rezipient für die eine, dann für die andere Bewegung entscheiden zu haben schien. Der zeitgenössische Rezipient mußte dabei seinen frömmigkeitsorientierten Alltag nicht verlassen, sondern konnte mit seinem neu gewonnenen Wissen die Suche nach dem Heilsweg gestalten. Autor, Drucker und Rezipient waren demselben Wahrheitsprinzip verbunden, daher ließ sich, darauf basierend, Wissen produzieren, mit dem die Zeitgenossen ihre Welt, die das Diesseits und das Jenseits in enger Verklammerung und in enger Sinnstiftung umschloß, verstehen konnten. Das über die Flugschriften vermittelte Wissen diente als Gestaltungs- und Rechtfertigungswerkzeug, mit dem die Zeitgenossen ihre Welt ordneten und neugestalteten – nicht »leichtfertig«, sondern im Gegenteil ihrer Wahrheit verpflichtet. Das neugewonnene Wissen über die Wahrheit und den wahren Heilsweg ist der Gesellschaft in den ersten Jahren der Reformation problematisch geworden.

Anmerkungen

1 Sabine Maasen, Wissenssoziologie, Bielefeld 1999, S. 5.

2 Ebd.

3 Athanasius Kircher, *Arca Noë in tres libros digesta quorum* [...], Amsterdam 1675, fol. 135, zit. n. Marie-Louise Thomsen, Athanasius Kircher – Arca Noë und Turris Babel, in: Horst Beinlich (Hg. u.a), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602–1680. Universalgelehrter. Sammler. Visionär*, Dettelbach 2002, S. 99–112, hier S. 105. Für diesen Hinweis danke ich Martin Gierl, der Kircher in seinem Vortrag »Religiöses Wissen: Wissenschaft und die Kommunikation mit Gott 1650–1750« im Rahmen der 6. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit in Erlangen 2005 vorgestellt hat.

4 Christoph Daxelmüller, Die Welt als Einheit – eine Annäherung an das Wissenschaftskonzept des Athanasius Kircher, in: Horst Beinlich (Hg. u.a), *Magie des Wissens* (Anm. 3), S. 27–48, hier S. 43.

5 Athanasius Kircher, *Magnes, sive de arte magnetica opus tripartitum quo praeterquam quod universa magnetis natura* [...] (1641), f. 463, zit. n. Daxelmüller, *Welt als Einheit* (Anm. 4), S. 34.

6 Vgl. dazu Ralf von den Hoff, Stefan Schmidt, *Bilder und Konstruktion: ein interdiszi-*

plinäres Konzept für die Altertumswissenschaften, in: dies. (Hg.), Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart 2001, S. 11–25, hier S. 13 f.

7 Achim Landwehr, Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an »Wissen« als Kategorie historischer Forschung, in: ders. (Hg.), Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens, Augsburg 2002, S. 61–89, hier S. 86 f.

8 Zur weiteren Thematik vgl. Sabine Todt, Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 2005.

9 Hildegard Eberhardt, Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts nach den Erhebungslisten des »Gemeinen Pfennigs« und dem Wormser Synodale von 1496, Teildruck, Halle 1917.

10 Hermann Heimpel (Hg.), Zwei Wormser Inquisitionen aus den Jahren 1421 und 1422, Göttingen 1969, S. 23–24.

11 Ebd., S. 12.

12 Rolf Kießling, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt, Augsburg 1971, S. 319.

13 Friedrich Zorn, Wormser Chronik. Mit den Zusätzen Franz Bertholds von Flersheim, bearbeitet von Wilhelm Arnold, Amsterdam 1969, S. 191.

14 Heinrich Boos (Hg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Worms, 3 Bde., hier: 3. Bd., Monumenta Wormatiensia. Annalen und Chroniken, Berlin 1893, S. 564–566, Anm. 1 (Acta Wormatiensia). Vgl. auch Burkard Keilmann, Das Bistum Worms im Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, in: Friedhelm Jürgensmeier (Hg.), Das Bistum Worms von der Römerzeit bis zur Auflösung 1801, Würzburg 1997, S. 44–193, hier S. 145.

15 Ebd., S. 144.

16 Fritz Reuter, Worms als Reichstagsstadt 1495, in: Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz (Hg.), 1495 – Kaiser, Reich, Reformen. Der Reichstag zu Worms, Koblenz 1995, S. 123–138, hier S. 123.

17 Carl Koehne, Übersicht über die Geschichte der Wormser Stadtverfassung, in: Josef Kohler, ders. (Hg.), Die Carolina und ihre Vorgängerinnen. Text, Erläuterungen, Geschichte, Bd. 4: Wormser Recht und Wormser Reformation, Halle 1915, S. 49–188, hier S. 88.

18 In der älteren Literatur wird das Jahr 1512 genannt. In: Friedrich W. E. Roth, Die Buchdruckereien zu Worms a. Rhein im XVI. Jahrhundert und ihre Erzeugnisse, Worms 1892, S. 1. Josef Benzing ermittelte jedoch, daß Schöffer erst 1518 nach Worms gekommen sein kann. Vgl. Josef Benzing, Peter Schöffer d. J. zu Worms und seine Drucke (1518–1529), in: Der Wormsgau 5, 1961/62, S. 108–118.

19 Heinrich Grimm, Die Buchführer des deutschen Kulturbereichs und ihre Niederlassungen in der Zeitspanne 1490 bis um 1550, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens 7, 1967, S. 1153–1772, hier S. 1487; zu Peter Drach ebd., S. 1480–1482.

20 Ebd., S. 1487.

21 Johannes Burkhardt ermittelte für Augsburg eine allgemeine Flaute im Druckereigewerbe vor der Reformation, so daß die Reformatoren von den Druckereien profitierten, aber auch die Druckereien von den Reformatoren: Johannes Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung. 1517–1617, Stuttgart 2002, S. 26f.

22 Gustav Mori, Peter Schöffer der Jüngere, in: Altmeister der Druckschrift, Frankfurt/M. 1940, S. 81–88, hier S. 82. Schöffer unterhielt Kontakte zu Albrecht Dürer, Hans Baldung Grien, Anton Woensam und Lucas Cranach und druckte deren Illustrationen. Friedrich

W. E. Roth, Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffer während des XVI. Jahrhunderts und deren Erzeugnisse zu Mainz, Worms, Straßburg und Venedig, in: Zentralblatt für das Bibliothekswesen, 9. Beiheft, 1892, S. 113–122 u. S. 131–143, hier S. 120, S. 115–116. Vgl. auch Josef Benzing, Peter Schöffer der Jüngere, Musikdrucker zu Mainz, Worms, Straßburg und Venedig (tätig 1512–1542), in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 4, 1958/59, S. 133–135, hier S. 133 f.

23 Ich konnte ermitteln, daß dem Wormser Diskurs der Jahre 1520–22 mindestens 37 deutsche und 9 lateinische, dem der Jahre 1524–26 mindestens 33 deutsche und 5 lateinische und dem der Jahre 1526/27–29 mindestens 46 deutsche und 3 lateinische Schriften zuzurechnen sind.

24 Otto Kammer, Die Anfänge der Reformation und des Evangelischen Gottesdienstes in Worms, Worms 1983, S. 4. Zu Tyndales Biographie vgl. auch Thomas Kaufmann, Reformatoren, Göttingen 1998, S. 76 f. Tyndale erhielt für seine Übersetzungen offenbar Unterstützung von den Wormser Juden. Vgl. dazu James Beck, The Anabaptists and the Jews: The Case of Hätzer, Denck and the Worms Prophets, in: Mennonite Quarterly Review LXXV, 2001, S. 407–427, hier S. 410 f.

25 Zumindest hat dieses ein erster Vergleich ergeben. Ein Exemplar der Bibel liegt in der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg. Vgl. weiterführend auch Traudel Himmighöfer, Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie, Mainz 1995.

26 Paul Kalkoff (Hg.), Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag 1521, Halle 1897, Nr. 6, S. 71f. Während der Reichstage sammelten sich in Worms auch fremde Drucker und Buchführer, so z.B. Hans Koberger und Hans (Werlich) von Erfurt, der u.a. das Wormser Edikt druckte.

27 Ebd., Nr. 6, S. 80–81.

28 Ebd., Nr. 16, S. 151.

29 Ebd., Nr. 16, S. 151.

30 Ebd., Nr. 13, S. 118–119.

31 Brief vom 29.01.1521, in: Paul Kalkoff (Hg.), Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstag 1521, Halle 1898, Nr. V, S. 32.

32 Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992; ders., In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France, Frankfurt/M. 1999; ders., Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1994, S. 241–318.

33 Kalkoff, Depeschen (Anm. 26), Nr. 13, S. 119.

34 So Aleander am 27. Februar 1521, in: Helmar Junghans (Hg.), Die Reformation in Augenzeugenberichten, 2. Aufl., München 1980, S. 100.

35 Fritz Reuter, Worms um 1521, in: ders. (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, 2. Aufl., Köln, Wien 1981, S. 54–55. Burkard Keilmann ist der Meinung, daß sich die Wormser Anhänger Luthers um den Arzt Fettich scharten. Keilmann, Bistum Worms (Anm. 14), S. 162. Vgl. auch Kammer, Anfänge 1983 (Anm. 24), S. 14.

36 Rebecca Wagner Oettinger, Music as Propaganda in the German Reformation, Aldershot 2001, S. 1. Vgl. vor allem die Lieder Nr. 16, S. 231; Nr. 42, S. 250; Nr. 70, S. 265; Nr. 76, S. 266; Nr. 99, S. 281–281; Nr. 135, S. 305; Nr. 178, S. 337; Nr. 220, S. 389.

37 Abgedruckt in: Joachim Ufer, »Passion D. Martins Luther«. Eine Flugschrift von 1521, in: Fritz Reuter (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, S. 454–458.

- 38 »Und mit im zwen verbrant warden doctores, Huttenus mit namen der ein, der ander Karolostadius, einer zu der rechten handt, der ander zu der lincken handt.« Ebd., S. 458, Z. 8–10. Vgl. auch Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., Jüngere Reihe, Bd. II, bearbeitet von Adolf Wrede, Göttingen 1962, S. 953, Anm. 4.
- 39 Keilmann, Bistum Worms (Anm. 14), S. 162. Die Kenntnisse über die Anfänge der Reformation basieren im wesentlichen auf chronikalischen Nachrichten aus dem späten 16. und dem 17. Jahrhundert.
- 40 Verzeichnis der erwählten und abgestorbenen 13er, 1522–1711, in: StA Worms, Abt. 1 B 20 (Collectanea Nr. 20).
- 41 Otto Kammer, Die Anfänge der Reformation in der Stadt Worms, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte 68, 2001, S. 219–251, hier S. 223.
- 42 Ein getrewe vermanung eins || liebhabers der Euangelischen warhayt an ge || meyne pffaffheit nit zu widerfechten || den Ehelichen standt / so ein Er || szamer Priester zu Wormbs || (im von got im neüwen || vnnd Alten Testa || me(n)t zu gelassen) an sich geno(m) || men hat (1523), in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts. Microfiche-Sammlung, Zug/Schweiz 1978, Nr. 1333: Fiche 1496, Nr. 3939, aij [+1] r., Z. 13–14 und aij [+1] v., Z. 27–30.
- 43 Stephen E. Buckwalter, Die Priesterehe in den Flugschriften der frühen Reformation, Heidelberg 1998, S. 13.
- 44 Ebd., S. 13.
- 45 Martin Luther, den lieben berüffenen vnnd gläubien kindern gottes / allen Christen zu Wormbs meinen lieben herren freunden vnd brudern inn Christo (1523), als Faksimile in: Kammer, Anfänge 1983 (Anm. 24).
- 46 Form vnd Ordnung der Euangelischen deutzchen Messen / wie sie zu Worms gehalten wirt (1524), in: Kammer, Anfänge 1983 (Anm. 24), Faksimile-Beigabe, aij r., Z. 2–5.
- 47 Zu Kautz vgl. u.a. Christian Hege, Kautz, Jacob, in: Mennonitisches Lexikon 2, 1977, S. 476–478; Martin Rothkegel, Täufer, Spiritualist, Antitrinitarier – und Nikodemit. Jacob Kautz als Schulmeister in Mähren, in: Mennonitische Geschichtsblätter 57, 2000, S. 51–88.
- 48 Willi Alter, Der Bauernkrieg in der Pfalz, in: ders. (Hg.), Pfalzatlas. Textband III, Speyer 1981, S. 1363–1397, hier S. 1392.
- 49 Obwohl die Plünderungen der Bauern die Stellung des Rats gegenüber den Klerikern stärkten, kam es offenbar nicht zu einem offiziellen Zusammenwirken zwischen Bürgern und Bauern. Ebd., S. 1387. Der Vertrag ist abgedruckt bei: Boos, Monumenta Wormatiensia (Anm. 14), S. 621 f.
- 50 Die »Zwölf Artikel« der Schwäbischen Bauern wurden unter dem Titel »Die Grundtlichen Vnd rechten Haupt Artikel« 1525 von Peter Schöffler gedruckt. In: Köhler, Microfiche-Sammlung (Anm. 42), Nr. 1405: Fiche 1363, Nr. 3598.
- 51 Franz Mone (Hg.), Quellensammlung der badischen Landesgeschichte, 2. Bd., Karlsruhe 1854, Nr. 69, S. 40.
- 52 Das Original ist nicht mehr im Stadtarchiv. Es ist aber abgedruckt in: Johann Friedrich Schannat, Historia Episcopatus Wormatiensis II, Frankfurt/M. 1734, fol. 398–413. Vgl. dazu auch Boos, Monumenta Wormatiensia (Anm. 14), S. 635.
- 53 Friedrich W. E. Roth meint, daß die täuferische Gemeinde in Worms seit 1524 bestanden habe, und begründet das mit dem »Trostbrieff«. In: Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer, in: Mennonitische Blätter XL, 1893, S. 105–110, hier S. 105. Dagegen hält es J.F. Gerhard Goeters für unwahrscheinlich, daß bereits vor dem Eintreffen Dencks 1527 eine täuferische Gemeinde in Worms bestand. Vielmehr habe Denck Kautz erst von den täu-

ferischen Ideen überzeugt. Goeters räumt aber ein, daß Kautz bereits vor dem Eintreffen Dencks in einem »gewissen Gegensatz zu den lutherischen Predigern Preu und Freiherr« stand: Goeters, Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957, S. 98.

54 Herman Haupt, Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms. Zwei Flugschriften aus den Jahren 1523 und 1524, Gießen 1897, S. I–XIX.

55 Kammer, Anfänge 2001 (Anm. 41), S. 233–234.

56 In der Bibliographie zum Täuferturn von Hans J. Hillerbrand wird angegeben, daß Jacob Kautz 1524 die Schrift »Von der evangelischen Mess. Mit schönen christlichen Gebeten vor und nach der entphahung der Sacramente« verfaßt haben soll. Leider läßt sich dieser Hinweis nicht bestätigen, die Schrift hätte Aufschluß über die Entwicklung von Kautz geben können. Sie wurde jedoch, so Frank Muller, von Gabriel Kantz verfaßt. Vgl. Hans J. Hillerbrand (Hg.), Bibliographie des Täuferturns: 1520–1630 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 10), Gütersloh 1962, Nr. 2707, S. 122; so auch im Neudruck von 1991: Ders. (Hg.), Anabaptist Bibliography 1520–1630, St. Louis 1991, Nr. 2939, S. 236. Dagegen Frank Muller, Jacob Kautz, in: André Séguenny (Hg.), Bibliotheca Dissidentium XVII, Baden-Baden 1995, S. 7–31, hier S. 27.

57 Vgl. zur Etablierung des Begriffs die forschungsgeschichtliche Zusammenstellung von James M. Stayer, Introduction. Radicalism and Dissent – a provisional Assessment, in: Hans-Jürgen Goertz, ders. (Hg.), Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), Berlin 2002, S. 9 f.

58 Zu Hoffmans Aufenthalt in Worms vgl. Friedrich Zorn, Wormser Chronik, in: StA Worms B Abt. 1, Nr. 8, fol. 356 (fortan: Zorn, Chronik F).

59 Martin Luther, Sendbrief vom Dolmetschen (1530), in: WA 30 II, S. 640, Z. 28–31. Vgl. dazu auch Goeters, Hätzer (Anm. 53), S. 101f.; Georg Baring, Die »Wormser Propheten«, eine vorlutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527, in: Archiv für Reformationsgeschichte 31, 1934, S. 23–41, hier S. 23f. Zum Einfluß der jüdischen Gelehrten auf die Prophetenübersetzung vgl. Beck, Anabaptists (Anm. 24), S. 408, 422, 412.

60 Abgedruckt in: Köhler, Microfiche-Sammlung (Anm. 42), Nr. 1876: Fiche 1878, Nr. 4793. Alejandro Zorzín, Zur Wirkungsgeschichte einer Schrift aus Karlstadts Orlamünder Tätigkeit. Der 1527 in Worms gedruckte Dialog vom fremden Glauben, Glauben der Kirche, Taufe der Kinder. Fortsetzung einer Diskussion, in: Sigrid Looß, Markus Matthias (Hg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, Wittenberg 1998, S. 143–158, hier S. 150. Zum Forschungsstreit über die Verfasserfrage mit weiteren Literaturangaben vgl. Todt, Kleruskritik (Anm. 8), S. 312, Anm. 1280.

61 Zorn, Chronik F (Anm. 58), f. 348 f.

62 Jacob Kautz, Syben Artikel zu Wormbs von Jacob Kautzen angeschlagen vnnd gepredigt (1527), als Sammelflugschrift in: Köhler, Microfiche-Sammlung (Anm. 42), Nr. 1990: Fiche 887, Nr. 2238, aijj v.–aiij r.

63 Vlrich Prew vnnd Johan(n) Freiherr diener des wort gottes zu Wormbs sampt andern bru(e)dern. Gnad vnd frid von Gott vnserm vatter vnd dem herrn Jesu Christo sei mit allen menschen Amen (1527), als Teil der Sammelflugschrift, in: ebd.

64 Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, Berlin 1988, S. 20, 123, 124 f.

65 Manfred Krebs, Hans Georg Rott (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer. VII. Band: Elsaß, 1. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532, Heidelberg 1959, Nr. 86, S. 91–115.

66 Heinold Fast gibt den ersten Druck noch mit 1533 an: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Heinold Fast (Hg.), Ostschweiz, Zürich 1973, S. 22, Anm. 3, S. 35.

Adolf Laube datiert den ersten Druck zwischen 1527 und 1529: Adolf Laube, Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), 2 Bde., Berlin 1992, hier Bd. 1, S. 728–748, zur Druckgeschichte S. 741f.

67 StA Worms, Nr. 1867, Facs. Nr. VI.A. Vgl. auch Klaus-Bernward Springer, Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit, Berlin 1999, S. 162.

68 Zorn, Chronik F (Anm. 58), fol. 335 f.

69 Ebd., fol. 356. Zu Hoffman vgl. besonders die Biographie von Klaus Deppermann, Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979. Leider hat Deppermann Hoffmans Aufenthalt in Worms nicht aufgenommen.

70 Hege, Kautz (Anm. 47), S. 477.

71 Krebs, Rott, Quellen (Anm. 65), Nr. 157, S. 189, Z. 21–27.

72 Kammer, Anfänge 2001 (Anm. 41), S. 234.

73 Zu einigen Namen vgl. Zorn, Chronik F (Anm. 58), fol. 359 f. Oder Todt, Kleruskritik (Anm. 8), S. 310, Anm. 1271.

74 So berichtete zumindest der 1527 vom Rat eingesetzte Prädikant Leonhart Brunner an Martin Bucer 1529, in: Krebs, Rott, Quellen (Anm. 65), Nr. 195a, S. 249.

75 Hans-Jürgen Goertz, Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer, in: Alfred Schindler, Hans Stickelberger (Hg.), Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern 2001, S. 52.

76 Ulrich von Hutten, Ain clag v(e)ber den brandt der || lutherischen bu(e)cher zu || Mentz durch her || Ulrivh von || Hutten (1521), in: Köhler, Flugschriften, Nr. 1713: Fiche 1894, Nr. 4840, [ohne Paginierung, + 1] v., Z. 15.

Zu den Abbildungen

Die beiden folgenden Abbildungen zeigen Holzschnitte aus der Wormser Bibel von 1529. Sie stammen von Anton Woensam (ca. 1500–1541) und beziehen sich auf die Kapitel 10 und 17 der Offenbarung des Johannes.

Ihnen lag das Exemplar in der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky in Hamburg zugrunde. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Erlaubnis der Bibliothek.

Abb. 1 (S. 49) zu Kapitel 10

»Vnd ich sahe eynen andern starcken Engel vom himel herab kommen / der war mit eyner wolcken bekleydet / vnd eyñ regenbogen auff seinem haupt / vnd sein angesicht wie die soñ / vñ seine füß wie feürpfeiler / vnd er hatt inn seiner hand eyn büchlin aufgethon [...] Vnnd ich höret eyñ stim̃ vom himel abermals mit mir reden / vnd sagen: Gehe hin / nīm das offen büchlin von der hand des Engels [...] vnnd er sprach zu mir: Nim hin vnd verschlucks / vnd es wirt deinem bauch verbitteren: aber inn deinem mund wirts süß sein wie honig [...] vnd er sprach zu mir: Du mußt abermals prophetzeien den völkern vnnd heyden / vnd zungen / vnd vil künigen« (S. LXXII).

Abb. 2 (S. 50) zu Kapitel 17

»Vnd es kam eyner von den siben engeln / die die siben schalen hatten / redt mit mir / vnd sprach zu mir: Koñ / ich will dir zeygen das vrteyl der grossen huren / die da auff vil wasser sitzt / mit welcher gehuret haben die künig auff erden / vnnd truncken worden sein von dem wein irer hurerei / die da wonen auff erden« (S. LXXIII).





»Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen«

Begriffe und Konzepte im herrnhutisch-hutterischen Verhältnis

Täuferium und Pietismus – eine alte Debatte neu aufgerollt

Der Wechsel zwischen Wachstum, Stillstand, Niedergang und möglicherweise erneutem Aufschwung gehört zu den faszinierenden Kapiteln in der Beschäftigung mit dem Lebenslauf konfessioneller Gruppen. Den Anfängen einer Bewegung, die meist unorganisiert und »frei« sind, folgen Phasen der Institutionalisierung, Traditionalisierung und Hierarchisierung, die leicht zu einer Erstarrung des Glaubens- und Gemeindelebens führen können; die Theorien der »sect/church«- und der »sect cycle«-Diskussion stehen hierfür beispielhaft.¹ In diesen Phasen der Erstarrung ist meist ein wachsendes Bedürfnis der Gemeindeglieder nach Erneuerung zu beobachten, das sich aus einem in dieser Phase besonders großen »Erfahrungsdefizit des religiösen Lebens«² speist. Dieses wiederum verlangt nach einer Behebung und nach einer neuen Lebendigkeit des Glaubenslebens.

Als einflußreichste und bedeutendste Erneuerungsbewegung des Protestantismus, sowohl des lutherischen als auch des reformierten, sorgte seit dem frühen 17. Jahrhundert der Pietismus für geistliche Aufbrüche und eine neue Innerlichkeit des Glaubenslebens. Die Individualisierung und die Verinnerlichung des persönlichen Glaubenslebens standen im Pietismus ebenso im Mittelpunkt wie »neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens«.³ Dabei war der Pietismus keineswegs eine homogene Strömung, sondern in sich heterogen und komplex, von verschiedensten Bewegungen und Ideen geprägt. Einige radikalpietistische Gemeinden kritisierten beispielsweise die Kindertaufe oder lebten in Gütergemeinschaft; hier waren die Grenzen zu Auffassungen der Täufer teilweise sehr fließend.⁴ Parallelen im Bereich der katholischen Frömmigkeit können zum Jansenismus und Quietismus gezogen werden, die ähnliche Impulse für die nachtridentinische katholische Kirche lieferten.⁵

Auch die täuferischen Gemeinden durchliefen im Verlauf ihrer Geschichte Phasen der Erstarrung und Traditionalisierung des Gemeindelebens sowie darauf folgende Phasen der Erneuerung. Versuche, neue Orientierung für ein traditionalisiertes Gemeindeleben zu finden oder den Kompaß für die Schwerpunkte der Gemeindeidentität neu einzustellen, nahmen dabei meist Impulse von außen auf, die mehr oder weniger stark waren, manchmal un-

terdrückt wurden, manchmal für Spaltungen innerhalb der Gemeinden sorgten und manchmal jedoch auch Aufbrüche brachten.

Als starker Impulsgeber für Erneuerungsbewegungen innerhalb der täuferischen Gemeinden erwies sich der Pietismus. So pflegten Mitglieder der mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert Beziehungen zu herrnhutischen Predigern. Vor allem der aus der Amsterdamer Gemeinde »t'Lam en de Toren« stammende Johannes Deknatel verfügte über enge Kontakte zu August Gottlieb Spangenberg und Nikolaus von Zinzendorf.⁶ In der Pfalz erlebten die Mennoniten im 18. Jahrhundert ebenfalls eine Erneuerung durch den Einfluß pietistischer Ideen. Der mennonitische Prediger Peter Weber startete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Gemeinde Höningen private Gottesdienste und Bibelstunden und feierte das Abendmahl mit nicht-mennonitischen Gläubigen.⁷

Auch die Hutterer entwickelten im 18. Jahrhundert intensive und dauerhafte Kontakte zu pietistischen Gruppen, vor allem zur Herrnhuter Brüdergemeine und deren Niederlassungen in St. Petersburg und in Sarepta an der Wolga, sowie zu den niederländischen Mennoniten um Johannes Deknatel und zur mennonitischen Erneuerung in der Pfalz um Peter Weber.⁸ Bereits im 17. Jahrhundert war es innerhalb der hutterischen Gemeinde zu intensiven Gebetsbewegungen gekommen, die früh-pietistische Einflüsse vermuten lassen, stets jedoch auf harte Kritik der Ältesten gestoßen waren.

Daß täuferische Gruppen von pietistischen Ideen stark beeinflusst waren, ist in der Forschung mittlerweile unumstritten. Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Diskussion über die Verbindungen zwischen den Täufern und den Pietisten allerdings noch recht engagiert geführt worden, vor allem angestoßen durch Robert Friedmanns Werk *Mennonite Piety Through the Centuries*.⁹ Friedmanns Hauptthese lautete, daß Täufern und Pietismus auf den ersten Blick viele Gemeinsamkeiten aufwiesen, eine nähere und tiefere Untersuchung jedoch fundamentale Unterschiede in der Theologie offenbare. Zwar würden gemeinsame Begrifflichkeiten verwendet, die dahinter stehenden Konzepte seien jedoch verschieden, hauptsächlich resultierend aus der unterschiedlichen Anschauung von Gemeinde und Nachfolge.¹⁰ Die Thesen Robert Friedmanns sind besonders am Ende des 20. Jahrhunderts, im Licht aktueller Diskussionen über Fragen der mennonitischen Identität und über Erneuerungen in den traditionsbeladenen täuferischen Kirchen wieder ins Gespräch gebracht worden. Gleichzeitig ist das Interesse an den Beziehungen zwischen den Gruppen der Täuferbewegung und des Pietismus erneut aufgeflammt, und vor allem auf mennonitischer Seite sind einige Publikationen erschienen, die für das 18. Jahrhundert signifikante und geistlich trag-

fähige Beziehungen konstatieren.¹¹ In diesem Zusammenhang sind das grundlegende Werk Robert Friedmanns und seine Thesen der Abgrenzung von Täufer- und Pietismus vermehrt in die Kritik geraten; der Hauptkritikpunkt betraf dabei Friedmanns oberflächlichen und wenig differenzierten Pietismus-Begriff.¹²

Vor allem die Mennoniten in der Pfalz und in den Niederlanden sind Gegenstand der neueren Publikationen zum Verhältnis von Täufer- und Pietismus. Die Hutterer sind in diesem Kontext bislang nicht ins Blickfeld der Forschung geraten. Doch gerade auch für die heutige hutterische Gemeinschaft könnte vor dem Hintergrund aktueller und zunehmender Einflüsse charismatisch orientierter Bewegungen auf die junge Generation die Auseinandersetzung mit der historischen Identität und die Aufarbeitung der früheren Kontakte zu nicht-täuferischen Gruppierungen von Bedeutung sein.

Aufbauend auf dem immer noch grundlegenden Werk Robert Friedmanns und anschließend an die erwähnten neueren Arbeiten zu den Beziehungen zwischen pietistischen Kreisen und Mennoniten in der Pfalz oder den Niederlanden, sollen im folgenden die Hutterer in ein Netzwerk konfessioneller Gruppen einbezogen werden, das sich im späten 17. und im 18. Jahrhundert in Europa entspann.¹³ Die Informationsflüsse in diesem Netzwerk stehen für ausgedehnte Kontakte, im Fall der Hutterer für einen signifikanten Einfluß, den pietistische Ideen auf sie ausübten. Die Beziehungen innerhalb des Netzwerkes sprengten die Grenzen des Alten Reichs, sie reichten von Oberungarn und Südrußland bis in die Niederlande. Für die folgenden Untersuchungen ist besonders ein Teilaspekt des bestehenden Netzwerkes von Bedeutung, nämlich die Beziehungen der Hutterer in Wyschenky und Radičeva¹⁴ zur Brüdergemeine in Herrnhut, zu einer Brüdergemeine, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in einer vornehmlich durch die Ideen August Gottlieb Spangenberg geprägten Phase befand. Nach dem Tod Zinzendorfs hatte die Synode von 1769 entscheidende Impulse für eine Neuorganisation und für eine stärker biblizistisch ausgerichtete Theologie und ein intensiveres Bibelstudium gegeben. Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum*, die auch der Hutterer Johannes Waldner mit Begeisterung las, lieferte die Grundlage für eine neue Dogmatik und für eine systematische Darstellung der Theologie der Brüdergemeine.¹⁵

Um sich dem Phänomen Täufer- und Pietismus nicht nur unter allgemeinen Aspekten anzunähern, erscheint es sinnvoll, den Blick auf Terminologien und Begriffe zu richten und die Ergebnisse für die Einordnung des gesamten Diskurses fruchtbar zu machen. Denn auf der sprachlichen Ebene zeigen sich die Gemeinsamkeiten zwischen täuferischen und pietistischen

Gruppen, die auf gemeinsame theologische Konzepte verweisen, besonders deutlich. Sprachverwandtschaft signalisiert theologische Verwandtschaft, oder Sprache als Kennzeichen und Abbild historischer Realität und als Indikator für die Veränderung historischer Realität – unter dieser Prämisse werden Begrifflichkeiten, die die Hutterer im 18. Jahrhundert in ihren Schriften verwendet haben, sowie die Herleitung, Entlehnung und die Bedeutung der sprachlichen Äußerungen und Normen untersucht. Als Bezugspunkte dienen Schriften der Hutterer aus dem 16. Jahrhundert, besonders die *Reichenschaft*, auf die die Hutterer des 18. Jahrhunderts wiederholt rekurren, sowie der Briefwechsel, den die Hutterer im 18. Jahrhundert mit der Brüdergemeine in St. Petersburg und Sarepta (heute ein Teil Wolgograds) führten.¹⁶

Die Hutterer in Oberungarn und Siebenbürgen

Das hutterische Siedlungsgebiet teilte sich seit dem frühen 17. Jahrhundert in zwei Regionen. Einerseits gab es Höfe in Alwinz und Bodok in Siebenbürgen, andererseits erfuhren die bereits bestehenden Höfe in Oberungarn nach der Vertreibung der Gemeinde aus Mähren einen enormen Zuwachs. Das hutterische Leben konzentrierte sich also auf Siebenbürgen und Oberungarn – die räumliche Entfernung beider Regionen machte eine zentrale Verwaltung und einheitliche Ausrichtung der Gemeinde nicht einfach.¹⁷ Die von Johannes Waldner am Beginn des *Klein-Geschichtsbuches* angefertigte Zusammenfassung der frühen Epochen der hutterischen Geschichte läßt ebenfalls den Rückschluß zu, daß man für die Zeit des 17. und des frühen 18. Jahrhunderts von einer weitgehend selbständigen konfessionellen und sozialen Entwicklung der Hutterer in Oberungarn und der Hutterer in Siebenbürgen ausgehen muß. Doch kam es letztlich nie zu einer Trennung beider Gemeinden.¹⁸ Wichtige Bezugspunkte sind in diesem Zusammenhang konfessionelle Veränderungen der hutterischen Gemeinde wie die Aufgabe der Gütergemeinschaft¹⁹ und die Einführung der Kindertaufe.²⁰

Die geistige und geistliche Situation der Hutterer im späten 17. und im 18. Jahrhundert ist in der Forschung bislang völlig unbeleuchtet geblieben. Lediglich die Eckdaten, die die Einführung der Gütergemeinschaft oder die Abschaffung der Erwachsenentaufe in Oberungarn angeben, scheinen durch das ansonsten undurchdringbare Dunkel der hutterischen Geschichte in der Zeit nach Andreas Ehrenpreis hindurch. Dabei liefert die Fortsetzung der hutterischen *Chronik*, das *Klein-Geschichtsbuch*, wertvolle Informationen über das Schicksal der Gemeinde nach 1650, und auch die von Josef Beck edierten Chroniken und Geschichtsbücher geben Einblick in das Gemeindeleben und vor allem in die äußere Bedrohung durch Rekatholisierungsmaßnahmen

in Oberungarn und Siebenbürgen. Dennoch ist die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses Kapitels der hutterischen Geschichte immer noch nicht sehr weit gediehen. Hinzu tritt das Problem, daß die hutterische Gemeinde für das 16. und frühe 17. Jahrhundert zwar einen reichen Fundus an Briefen, Berichten, Gemeindeschriften und Predigten vorweisen kann,²¹ die innergemeindliche Überlieferung für die spätere Zeit jedoch sehr dürftig ist. So lassen sich Rückschlüsse auf das geistliche Leben meist nur zwischen den Zeilen oder durch nachvollzogene Kontakte zur Außenwelt ziehen.

Generell muß man davon ausgehen, daß sich die Tendenzen der Erstarrung des geistlichen Lebens und der Traditionalisierung des Glaubens, die sich bereits um 1600 beobachten lassen, im 17. Jahrhundert noch verstärkt haben.²² Die Vertreibungen, die Verluste durch die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges, die Überfälle auf die hutterischen Höfe, doch vor allem der Aderlaß durch den Verlust von rekatholisierten Gemeindemitgliedern ließen das hutterische Leben immer stärker in eine Krise geraten. Zwar erfuhr die Organisation des Gemeindelebens durch Andreas Ehrenpreis einen erneuten Aufschwung, doch zeigen seine Bestrebungen gleichzeitig Anzeichen einer fortschreitenden Orthodoxie.²³

Innerhutterische Erneuerungsbewegungen

Die Erneuerungsbewegungen, die die hutterische *Chronik* und das *Klein-Geschichtsbuch* beschreiben, unterstreichen die anfangs formulierte These, daß Phasen der Traditionalisierung und Orthodoxie ein »Erfahrungsdefizit des religiösen Lebens«²⁴ entstehen lassen. Sowohl die Gebetsbewegung in Lewär 1629 als auch die Geschehnisse um Benjamin Kengel 1645 in Sabatisch und die Diskussionen um das Psalmbeten und das laute oder leise Beten in den 1770er und 1780er Jahren waren durch die Betonung der Innerlichkeit und durch die Ausweitung und Intensivierung des Gebetslebens in der Gemeinde gleichzeitig ein Bruch mit traditionellen Frömmigkeitspraktiken.²⁵ Die Reaktion der Ältesten war jedesmal der Ausschluß derjenigen, die ihrer Meinung nach gegen die Ordnungen und Praktiken der Gemeinde verstießen.

Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde innerhalb der hutterischen Gemeinde von den Ältesten ein striktes Beharren auf den überlieferten Ordnungen, die für ein intensives und verinnerlichtes Gebetsleben anscheinend keinen Platz hatten, gefordert. Erst mit Johannes Waldner hat sich eine Offenheit gegenüber neuen Formen des Glaubenslebens durchgesetzt. Allerdings bezog sich die Offenheit auch bei Johannes Waldner mehr auf das Gebiet der spirituellen Erfahrung und weniger auf die überlieferten Ordnungen und Traditionen. Die Ämterstruktur, die generelle Verpflichtung,

sich den Ältesten unterzuordnen sowie die Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde zu leben und eigene Wege zu meiden, werden nicht in Frage gestellt. Vielmehr zeigen die Geschehnisse um Johannes Hofer, der 1784 in Schlesien eine neue hutterische Gemeinde gründen und dafür vor allem die bereits rekatholisierten Hutterer in Sabatisch gewinnen wollte, bei den Ältesten jedoch keine Unterstützung fand, daß individuelle, von den Ältesten nicht unterstützte Wege weiterhin als nicht erwünscht angesehen wurden. Waldner kommentiert Johannes Hofers Wege im *Klein-Geschichtsbuch* mit den Worten: »Dieses habe ich zur Warnung hiehersetzen wollen, daß keiner zuviel auf sich selbst, auf sein eignen Verstand und Witz sich verlasse, damit er sich nit selbst betrüge, zu weit komme und sich selbst damit in Unglück bringe.«²⁶ Auch die Beschreibung der Ämter und Institutionen innerhalb der Gemeinde, die Waldner 1811 an den herrnhutischen Prediger in Sarepta, Christian Friedrich Gregor, schickt, verdeutlicht seine Verbundenheit mit den überlieferten Strukturen der Gemeinde.²⁷ Der 1808 verstorbene Prediger in Sarepta und ehemalige Korrespondenzpartner Waldners, Johann Wiegand, wiederum erwähnt in einem Bericht an die Gemeindeleitung in Herrnhut die ausgeprägte Traditionalisierung, die er im hutterischen Gemeindeleben festzustellen glaubt: Die Hutterer in Radičeva würden in ihrem Leben wenig Veränderung haben, immer das gleiche Gebet sprechen, den gleichen Tagesablauf verfolgen und in der Kleidung durch äußere Gleichförmigkeit auf-fallen.²⁸

Eine andere Einstellung zeigte Johannes Waldner gegenüber Erfahrungen, die sich aus dem individuellen und kollektiven geistlichen Erlebnis speisten, wie ein Kommentar verdeutlicht, mit dem er die Schilderung der Diskussionen um das Psalmbeten, das laute oder leise Beten, abschließt, die in den 1760er und 1770er Jahren innerhalb der Gemeinde für Unruhe sorgten. Die gemeinsame Bibellektüre und das Beten, zu dem man – außerhalb der überlieferten hutterischen Ordnungen – zum Mittag zusammengekommen sei, wäre »der Jugend zu ihrer Erbauung nützlich« gewesen; »dann oftmals wurde ein Gespräch über einen Spruch der Heiligen Schrift gehalten, was damit gemeint werde und wohin es laute. Da hat sich ein jeder beflissen, dz er den Buchstaben der Heiligen Schrift ordentlich fortlesen kunnte, und solche Ordnung kunnt noch heutigestags mit gutem Gewissen gehalten werden.«²⁹ Auch aus einer Äußerung Waldners gegenüber dem herrnhutischen Ältesten Johann Wiegand geht hervor, daß der hutterische Älteste großes Gewicht auf das eigenständige Bibellesen legte. 1798 schreibt Waldner, daß er von der Idee begeistert sei, daß die Gemeindemitglieder angehalten werden, selbst in der Bibel zu lesen, »welches in der sogenannten Christenheit fast sehr in

Verachtung kommen«.³⁰ Johann Wiegand charakterisiert Johannes Waldner 1802 als »liberaler [denkend] als seine Gemeinde«.³¹

Der Einfluß Herrnhuts auf die Hutterer – Konzepte, Ideen und Sprache

Mit den oben angestellten Überlegungen ist bereits der Übergang zu Johannes Waldner und zu den Beziehungen der Hutterer in Wyschenky und Radičeva zur Gemeinde der Herrnhuter in St. Petersburg und Sarepta vollzogen. Denn der geschilderte Niedergang der hutterischen Gemeinde im frühen 18. Jahrhundert und die sowohl in Oberungarn als auch in Siebenbürgen durchlebte Erfahrung der Verfolgung und Rekatholisierung ließ auf hutterischer Seite die Nachfrage nach neuen Ideen und nach einer Anbindung an eine größere Struktur wachsen. Latent dürfte eine Offenheit für »fremde«, nicht der hutterischen Tradition entstammende Ideen bereits durch die Kärntner Transmigranten vorhanden gewesen sein, die ihre eigene Tradition in die hutterische Gemeinde einbrachten. Gleichzeitig bestand auf hutterischer Seite das Bestreben, aus der Minderheitensituation herauszukommen und sich einer größeren Gemeinschaft anzuschließen. Johann Wiegand berichtet nach einem Besuch in Radičeva, daß die hutterischen Lehrer »welche sich mehrmals über den wenigen Anschein der Nachfolge in ihrem Lehramte und über ihre abgesonderte Lage kummerhaft ausdrückten«, an eine »nähere Anschließung an die Brüderunität« gedacht hätten.³² Wiegands Empfehlung diesbezüglich lautet jedoch in seinem vermutlich 1803³³ abgefaßten internen Gutachten über die hutterische Gemeinde: »Wenn ich sagen sollte, ob ich hoffe, dass die ganze Gemeinde sich mit uns vereinigen könnte, so kommt mir dies vor jetzt eben nicht wahrscheinlich vor, aber einzelne Seelen möchten doch wohl gewonnen werden können.«³⁴ Johannes Waldner selbst war von der »älteren und nähern Verwandtschaft mit der Brüdergemeine« überzeugt und wies einen Vergleich der Hutterer mit den Mennoniten entschieden zurück.³⁵ Somit führten die Zeiten verstärkten konfessionellen Drucks bei den Hutterern zu dem Versuch, sich zu vernetzen, um in einem größeren Verband den eigenen konfessionellen Überzeugungen gemäß leben zu können. In diesem Suchen bot sich die Herrnhuter Gemeinde in der Oberlausitz oder deren Tochtergemeinde in Sarepta an, die ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Sammelbecken der Erweckten geworden war und deren Mitglieder ebenfalls in einer hauptsächlich ökonomisch bedingten Gütergemeinschaft lebten.³⁶ Entgegen dem Urteil Robert Friedmanns, daß die Diskussionen zwischen der Herrnhuter Brüdergemeine und den Hutterern im 18. Jahrhundert in der Darstellung des Archivars der Brüdergemeine J. Th. Müller »very scant and unessential«³⁷ gewesen seien, zeigt ein näherer und sorgfältiger Blick

auf die zeitgenössischen Dokumente eine recht beeindruckende Nähe und eine ausgeprägte und dauerhafte Kommunikation, in der sich beide Gemeinden wiederfanden. Wesentliche und kontrovers diskutierte Themen waren in dieser Kommunikation weniger die Lehre vom »Heiligen Geist«, die Robert Friedmann als wichtiges differenzierendes Merkmal zwischen Täufern und Pietisten ausgemacht hat,³⁸ sondern die Taufe, das Abendmahl und der Pazifismus. Die Kontakte gingen sogar so weit, daß, wie erwähnt, ein möglicher Anschluß der Hutterer an die Brüdergemeinde gedanklich aufkam und auch ansatzweise diskutiert wurde.

Die zeitweise sehr rege Korrespondenz zwischen beiden Gruppen gibt den Blick frei auf den überkonfessionellen, fast irenisch zu bezeichnenden Austausch.³⁹ Im Juni 1774 hatte der Hutterer Hans Kleinsasser aus Wyschenky einen Brief an den Herrnhuter Prediger Johann Nitschmann nach Sarepta geschickt, nachdem ein Offizier den Hutterern erzählt hatte, daß sich im Gouvernement Astrachan eine christliche Gemeinschaft versammeln würde, »in ainen geist nach weiß und ordnung der Ersten apostolischen kirchen«.⁴⁰ Kleinsasser erkundigte sich nun beim Herrnhuter Prediger, ob dies »auch rechte gemeinschaftlichen kirchen sein oder nit«. Er schließt den Brief mit einer kurzen Beschreibung der letzten Jahrzehnte hutterischer Geschichte, signifikanterweise handelt es sich dabei aufgrund seiner eigenen Erinnerungskultur um die Geschichte der Kärntner Transmigranten. Am 9. Januar 1775 folgte ein Antwortbrief von Johann Nitschmann aus Sarepta, in dem dieser die Theologie und die Lebensweise seiner eigenen Gemeinde darstellte. Dennoch kam es unter Kleinsasser und Nitschmann nicht zu engeren Kontakten zwischen beiden Gruppen.

Erst zwanzig Jahre später, unter Johannes Waldner und Johann Wiegand, erlebte die Korrespondenz einen Neuanfang. Die Gemeinde in Sarepta und die herrnhutische Niederlassung in St. Petersburg hatten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im ökonomischen Leben Rußlands übernommen und waren zu einem bedeutenden sozialen und geistlichen Faktor geworden. Nach 1800 begann jedoch der Niedergang der Gemeinde in Sarepta, der mit ökonomischen, aber auch mit sozialen Problemen verbunden war.⁴¹ Für die Herrnhuter stellte der Kontakt zu den Hutterern offenbar einen Teil ihrer Diaspora- und Missionsarbeit dar, obwohl Südrußland zunächst nicht vorrangiges Ziel dieser Arbeit war, sondern hier vor allem der Ausgangspunkt für die Missionen im Kaukasus lag. Allerdings unternahm Sarepta wohl nach 1800 aufgrund der schwierigen Situation an der Wolga verstärkte Missionsversuche in der Ukrajna, in Neu- und Kleinrußland sowie in Wolhynien.⁴²

Mittel, durch die der Kontakt aufrecht erhalten wurde, waren regelmäßige Briefe, die zwischen Johann Wiegand und Johannes Waldner ausgetauscht wurden, sowie unregelmäßige Besuche. Zusammen mit den Briefen wurden Bücher und Gemeindeschriften hin- und hergesandt, in denen die Gesprächspartner die jeweils anderen theologischen Standpunkte kennenlernten. Johannes Waldner las aus dem Spektrum des herrnhutischen oder brüderischen Schrifttums die *Idea Fidei Fratrum* von August Gottlieb Spangenberg, die *Brüderhistorie* von Daniel Crantz sowie die *Ratio Disciplinae* von Johann Amos Comenius. Auch mit Johann Arndts *Vier Büchern vom Wahren Christentum* war Waldner vertraut. Der Hutterer wiederum schickte eine kurze Beschreibung der hutterischen Gemeindegeschichte, eine Darstellung des hutterischen Glaubens sowie verschiedene andere Schriften über die Taufe und das Abendmahl nach Sarepta. In seinen Briefen hebt Johannes Waldner immer wieder seine Begeisterung für die herrnhutischen Schriften hervor. In der *Idea Fidei Fratrum* habe er »mit völigem beifall« gelesen, so Waldner in einem Brief vom 6. März 1804. Die *Gemein Nachrichten*, die er ebenfalls aus Sarepta erhalten hatte, las er mit Zustimmung – er habe viel Gutes darin gefunden – und die herrnhutischen Predigerkonferenzen pries er als eine »schöne sehr nützliche Einrichtung«.

Doch die Kommunikation gibt auch den Blick frei auf die jeweiligen Normen des Gemeindelebens, über die ein reger Austausch stattfand. Zeitweise kam es auf hutterischer Seite sogar zur Übernahme herrnhutischer Normen, etwa wenn Johannes Waldner Entscheidungen durch das Los traf.⁴³ In einem Brief an Johann Wiegand schildert Waldner, wie er zur Entscheidung kam, ob er einige alte hutterische Schriften an Johann Wiegand senden sollte oder nicht. Er war besorgt darüber, daß die polemische Rhetorik, die diese Schriften des 16. Jahrhunderts dominierte, der Beziehung zur Brüdergemeinde eher schaden könnte. Waldner entschied sich schließlich, »die Sache vor den Herrn durch Looß zu entscheiden« und »den Heiland mit Einigen Saifzen« anzuflehen, ihm seinen Willen zu zeigen – das Los entschied, die Schriften zu schicken.⁴⁴

Der Wandel der Begrifflichkeiten – pietistische Konzepte im hutterischen Denken

Nicht nur die moderne Begriffsgeschichte, sondern bereits Nikolaus von Zinzendorf hob die Bedeutung von Sprache und besonders das distinguierende Element von Sprache hervor. »Redet zum Herzen. Und das Herz, mit dem man redet, muß einen verstehen«, so Zinzendorf über die Funktion von Sprache.⁴⁵ Die Sprache des Pietismus codierte Theologie und avancierte zum Un-

terscheidungsmerkmal für jene, die erweckt dazugehörten, den Code der Sprache verstanden und selbst verwendeten, und jene, die nicht dazugehörten. Nikolaus von Zinzendorf formulierte dies in den »Gemeinreden« folgendermaßen: »Unsere sprache verräth uns gleich, unsre confession, die uns auf der zunge sitzt, und die gleich den augenblick die leute aus uns von den andern distinguiret, daran wir selber leute die unter uns sind, die mit uns essen und trinken, die mit uns reden und singen, die einen äußerlichen gang mit uns gehen, gleichwol erkennen, weil sie sich ohnmöglich so ausdrucken können.«⁴⁶ Sprache konstituiert also eine Gruppenidentität und eine Zugehörigkeit zur Gruppe, Sprache verschafft Legitimation und gibt die Normen für Verhalten vor – allein aufgrund der in der allgemeinen Kommunikationssituation verwendeten Begrifflichkeiten. Dabei ist die Sprache des Pietismus durch eine besonders intensive Expression des Seelen- und Gefühlslebens gekennzeichnet; die spätere Bewegung des Sturm und Drang hat ihr eine weitere Verfeinerung zugute kommen lassen.⁴⁷ Zu den Charakteristika gehören bestimmte Metaphern, rhetorische Figuren, theologische Aussagen kennzeichnende Motive, die sich teilweise auch in der mystischen Sprache des Mittelalters wiederfinden lassen, sowie grammatikalische Besonderheiten und Diminutive. Die Sprache stellte im Pietismus jedoch nicht nur ein distinguierendes Merkmal dar, sondern über sie sollte auch Theologie vermittelt werden.

Die moderne Begriffsgeschichte gibt dieser zeitgenössischen Wichtigkeit von Sprache einen ideellen Überbau. Sprache und historische Wirklichkeit, »Begriffe und Sachverhalte«⁴⁸ stehen in einem engen wechselseitigen Verhältnis; über die Bestimmung und Analyse von Begriffen, die für ein bestimmtes Denken stehen und Teil eines allgemeinen Diskurses sind, treten historische Situationen deutlich hervor. Wilhelm von Humboldt hatte bereits im 19. Jahrhundert die Bedeutung von Sprache hervorgehoben, indem er feststellte, daß »die Sprache an und für sich selbst als ein wichtiges und gemeinnütziges Studium« sei.⁴⁹ Kari Palonen hat erst kürzlich darauf hingewiesen, daß die »Mehrdeutigkeit, Wandelbarkeit und Umstrittenheit der Begriffe nicht als Mangel, sondern als heuristische Instrumente zum Verständnis des historischen und politischen Sprachgebrauchs« empfunden werden sollen.⁵⁰ Das enge Wechselverhältnis von Sprache und Wirklichkeit und die Möglichkeit, über Sprache Rückschlüsse auf die historische Realität zu ziehen, sollen im folgenden nutzbar gemacht werden, um den Wandel im lutherischen Gemeindeleben des 18. Jahrhunderts aufzuzeigen und die theologischen Konzepte und Argumentationen zu verfolgen. Sprache stellt somit ein Werkzeug dar, mit dem Situationen und Einflüsse in theologischer und

sozialer Hinsicht entschlüsselt und Rückschlüsse auf den Wandel im Denken und Handeln gezogen werden, der sich wiederum in der Argumentation niederschlug. Die zu prüfende Ausgangsthese lautet, daß Johannes Waldner hutterische Konzepte des 16. Jahrhunderts übernimmt und sie mit pietistischen Begrifflichkeiten verbindet, sie also pietistisch codiert und damit von seinen herrnhutischen Korrespondenzpartner verstanden und akzeptiert wird. Der Blick auf die theologischen Konzepte, die hinter den Begrifflichkeiten stehen, macht dann deutlich, daß diese im hutterischen und herrnhutischen Fall eine weitreichende Übereinstimmung hatten.

Bereits eine nur sehr oberflächliche Wortanalyse der hutterischen Schriften des 18. Jahrhunderts offenbart eine Dominanz signifikant pietistisch geprägter Begriffe. Sowohl in den Briefen Johannes Waldners als auch im *Glaubensbekenntnis*, das die Hutterer offenbar 1797 nach St. Petersburg schickten, fällt beispielsweise, verglichen mit den Formulierungen in der *Rechenschaft*, der häufige Gebrauch des Wortes »Heiland« auf – etwa wenn Waldner vom »gnadenvollen, holdseligen Heylande« spricht. Selbst in den Kapiteln der *Rechenschaft*, in denen es um die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden oder um das Erlösungswerk Jesu Christi geht, wird das Wort »Heiland« kaum verwendet. Weitere Einflüsse pietistisch geprägter sprachlicher Äußerungen zeigen sich in der Schreibweise »Herr«, beispielsweise »Herr Jesus Christus«, »mein HERR und mein Gott« oder »unser lieber HERR und Heyland«.⁵¹ Einen Brief vom 23. Dezember 1797 schließt Waldner mit den Worten: »ein Diener des HERRn und seiner Gemeinde«.⁵²

Auch eine gesteigerte Gefühlsbetontheit ist im Wortschatz Johannes Waldners festzustellen, ein weiteres Charakteristikum pietistischen Spracheinflusses. So schreibt Waldner 1808 in einem Brief an den herrnhutischen Prediger in Sarepta, Johann Friedrich Gregor, folgendes über den Tod seines alten Korrespondenzpartners Johann Wiegand, mit dem ihm ein »ohne Zweifel vom Heiland geknüpft Liebesband« verband: »Doch es tröstet mich folgende Betrachtung: daß der liebe Heiland sein gehabtes Leiden mit Trost und Freuden genugsam versüßen werde. [...]« Weiterhin zitiert er aus einem Lied: »Ich sprach zu ihm: Ei, wie so sanfte schläfest du nach manchem schwerem Stand und liegst nun da in süßer Ruh in deines Heilands Hand. Verbirg dich unserm Angesicht im kühlen Erdenschoß; du hast das Deine ausgerichtet; dir ward ein seligs Los.«⁵³

Begriffsanalyse: »Buße«, »Bekehrung« und »Wiedergeburt«

Den Ausgangspunkt einer näheren Untersuchung signifikanter Begriffe und einer Kontextualisierung der Sprache des 18. Jahrhunderts sollen lutherische

Schriften des 16. Jahrhunderts bilden. Das im Pietismus und in den frühen täuferischen Schriften mit den Termini »Bekehrung« und »Wiedergeburt« bezeichnete Konzept der Hinwendung des Sünders zu Gott ist in den lutherischen Schriften des 16. Jahrhunderts zunächst nur ansatzweise unter dem Begriff der »wahren rechten Buße« wiederzufinden.⁵⁴ In der *Confessio Augustana* beispielsweise formulierten die Reformatoren 1530 unter dem Punkt »Von der Rechtfertigung«, daß die Gnade durch die Taufe angeboten wird und durch das Sakrament der Taufe Kinder »Gott überantwortet und gefällig« werden, die Rechtfertigung nimmt hier ihren Anfang.⁵⁵ Sündigt der getaufte Mensch, so erlangt er jederzeit Vergebung der Sünden, wenn er zur Buße kommt. »Nun ist die wahre rechte Buße eigentlich nichts anderes als Reue und Leid oder Schrecken über die Sünde haben, und doch daneben glauben an das Evangelium und die Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christus Gnade erworben sei.« Danach solle Besserung folgen.⁵⁶ Das lutherische Konzept der Heilserlangung und der Rechtfertigung vor Gott geht also von einem dauerhaften Prozeß aus, in dem die in der Taufe angebotene Gnade für den Sünder immer wieder bereit steht. Dieser ergreift die Gnade mit jedem Akt der Buße. Die 1570 aufgestellte Konkordienformel verwendet dann den Begriff »Bekehrung«, das dahinterstehende Konzept unterscheidet sich jedoch von jenem des späteren Pietismus. Bekehrung ist ein stets durch das Wort Gottes und die Sakramente gewirktes, nicht vom Menschen selbst initiiertes Handeln – »[...] daß wir aus eigenen Kräften zu Christo nicht kommen mügen, sondern Gott müsse uns seinen Heiligen Geist geben, dardurch wir erleuchtet, geheiligt und also zu Christo durch den Glauben gebracht und bei ihm erhalten werden, und wird weder unsers Willens noch Mitwirkens gedacht«.⁵⁷

Wendet man sich nun den konfessionellen Schriften der Hutterer zu, um die entsprechenden Konzepte und Begrifflichkeiten zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu untersuchen, so ist zunächst einmal Peter Riedemanns *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens*, die zwischen 1543 und 1545 das erste Mal gedruckt wurde, von grundlegender und bis ins 18. Jahrhundert fortdauernder Bedeutung. Der Glaube, so Peter Riedemann, komme aus dem »fleißigem Hören der göttlichen Predigt«. Er ist eine »wirkende Gotteskraft, der den Menschen erneuert und macht ihn nach Gott arten, lebendig in seiner Gerechtigkeit und feurig in der Liebe und Haltung seiner Gebote«. Hat der Mensch also den Glauben ergriffen, kann er gottgewirkt handeln, durch die Gnade Gottes. Die *Rechenschaft* verweist hier auf den Ausspruch des Apostels Paulus: »Ich thue es nicht, sondern die Gnade Gottes.«⁵⁸ Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott behandelt Peter Riedemann un-

ter der Überschrift »Wie der Mensch Gott und seine Gnade wieder finde. Von der Reue«. Der Hutterer schreibt, daß es gelte, Buße zu tun, und eine rechte Buße von Herzen setze eine »wahre Reue« über die eigenen Sünden voraus. Buße tun, so Riedemann weiter, bedeute, »sich vor Gott erniedrigen, demütigen und sich vor ihm des Lasters halben schämen«. Hat der Mensch einmal seine Sünde erkannt, so »ängstigt ihm das Gewissen, läßt ihm keine Ruhe. Das unruhige Gewissen aber sucht, forscht und fraget, wo es Hilfe, Rat und Heil finden möge.«⁵⁹ Mit einer leicht an mystische Texte des Mittelalters erinnernden Formulierung⁶⁰ umschreibt Peter Riedemann die »Einsetzung des Menschen in Christo«: »Einem solchen angsthaften und bekümmerten Herzen, das um seine Sünde leid trägt und vor Trauer nicht weiß wo aus, also daß ihm auch die Welt zu enge sein möchte, und nun sein Herz allein zum Herrn erhebet, will sich Gott zeigen und in seinem Trauern trösten.« Der Mensch wird auf Jesus Christus hingewiesen, der auf Erden seine Diener eingesetzt hat, damit sie seine Zeugen sein können. Er wird, so die hutterische Lehre, »in Christo eingesetzt«, nachdem er das Evangelium gehört hat, es »von Herzen glaubt« und daraufhin von Gott mit dem Heiligen Geist versiegelt wurde. Damit wird der Mensch »eins« mit Christus, »seiner Art und Natur« nach.⁶¹

Unverzichtbare Fortsetzungen dieser Konzeption von Reue, Buße und »Wiedergeburt« stellen für die Hutterer Taufe und Gemeinschaft dar. Die Taufe folgt, nachdem der Mensch das Wort Gottes im Glauben aufgenommen hat und von neuem »wiedergeboren« ist: »Diese Geburt aber geschieht also. Wenn das Wort gehöret und demselben Glauben gegeben wird, so wird der Glaube mit der Kraft Gottes, dem Heiligen Geist, versiegelt, der alsdann den Menschen erneuert und ihn lebendig macht (nachdem er in Sünden tot war) in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, daß der Mensch eine neue Kreatur, ein neuer Mensch nach Gottes Bildnis gestaltet oder wieder darein erneuert wird.«⁶² Implizit scheint hier durch die Betonung des »wieder darein erneuert« bei den Hutterern bereits das Konzept einer bewußten Entscheidung des Menschen durch, einmal Buße zu tun und dann wiedergeboren zu werden – Aussagen, die Parallelen zu späteren Konzepten der Bekehrung im Pietismus anklingen lassen. Auf jeden Fall tritt bei der Thematik Buße und Wiedergeburt der Unterschied zwischen den lutherischen und den hutterischen Bekenntnisschriften deutlich hervor.⁶³ Während für Luther die Wiedergeburt mit der Taufe des Kindes geschah, war die Vorbereitung zur Wiedergeburt nach hutterischer Auffassung ein vom Gnade suchenden Menschen bewußt gesetzter Akt, der durch die Taufe bestätigt wird. Die Einsetzung des Menschen in Christo bedeutet für die Hutterer gleichzeitig die Einsetzung in die

Gemeinschaft, und darunter verstehen die Hutterer bis ins frühe 17. Jahrhundert die Gütergemeinschaft. In der *Rechenschaft* schreibt Peter Riedemann: »Gemeinschaft haben aber ist nichts anders, denn daß die, so Gemeinschaft haben, alles gemein und zugleich mit einander haben, keiner etwas für sich selber, sondern alles einer für den andern hat.«⁶⁴ Bekehrung bedeutete also gleichzeitig eine Bekehrung hin zur Gütergemeinschaft. Behält man die Aussagen der *Rechenschaft* und ihre fortdauernde Bedeutung für die Hutterer des 18. Jahrhunderts vor Augen, so ist offensichtlich, daß die Lehre von der Bekehrung und der Einsetzung des Menschen in Christo eingängig zu den neuen Konzepten von Bekehrung und Wiedergeburt paßten, die sich im Pietismus im Verlauf des 17. Jahrhunderts durchsetzten. Offenbar war sich auch Johannes Waldner dieser Übereinstimmung bewußt, denn mehrfach äußerte er sich begeistert von den Lehren herrnhutischer Prediger über die Wiedergeburt und pries diese als mit der hutterischen Lehre harmonisierend.⁶⁵ Waldner nimmt auch Bezug auf die zeitgenössischen Streitigkeiten über die Erneuerung des Menschen und verweist auf die alte Redensart, daß alle Menschen Sünder seien und blieben. Doch, so Waldner, mit Bekehrung und Buße würde aus dem alten Menschen ein neuer Mensch und »wenn man solches nicht in rechten Verstand nimt, so kan man vil darüber zanken«. Und 1804 bedankt sich Johannes Waldner in einem Brief für die übersandten »Gemeindenachrichten« aus Herrnhut, indem er anmerkt, viel Gutes darin gefunden zu haben. Vor allem würden sie alle Menschen auf den einen Mittler Jesus Christus und auf die Erneuerung des alten Menschen hinweisen sowie auf ein Leben drängen, das aus Gott sei.⁶⁶ Peter Riedemanns Aussagen zu Bekehrung und Wiedergeburt wurden von Johannes Waldner dynamisch weiterentwickelt, wie ein kleiner Abschnitt im *Glaubensbekenntnis* zeigt, das die Hutterer nach St. Petersburg schickten. Unter der Überschrift »Von der wahren Hertzens Bekehrung«⁶⁷ erklärt der Hutterer zunächst den Zustand der »geängstigten und bekümmerten« Seele,⁶⁸ der die Voraussetzung für die Erkenntnis des »erbarmungswürdigen Übelstands, [des] Unvermögens [sei], ihre [=der Seele] Armuth und Blöße im Grund erkennen, und daß sie bisher ohne Gott in der Welt gelebt hat«. Die Seele würde nun Gottes Zorn, Ungnade und ewige Strafe empfinden und um diesem Mißstand abzuhelpen, müsse sie mit gläubigem und gehorsamem Herzen zu Christus kommen, um so den wahren Seelenfrieden und die »verzeyhung ihrer Sünden« zu empfangen. Daraufhin wird die Seele »aus dem Weißen und Geist von neuem gebohren, und von ihren vorigen Sünden zu Gott bekehret«.

Die Ausführungen Johannes Waldners drehen sich im *Glaubensbekenntnis*

um die Erkenntnis der Seele, die ihren eigenen verlorenen Zustand vor Gott durch ein gläubiges und gehorsames Herz verlassen kann, somit von neuem geboren wird und sich zu Gott bekehrt. Die Übereinstimmung mit den Ideen seiner Kommunikationspartner aus dem Einflußbereich Nikolaus von Zinzendorfs wird vor dem Hintergrund der theologischen Entwicklungen im protestantischen Bereich offensichtlich. Im 17. Jahrhundert hatte die Lehre von der Rechtfertigung mit den ersten pietistischen Ideen dahingehend eine Veränderung erfahren, als von erweckten Kreisen ein theologisches Konzept der Bekehrung und Wiedergeburt vertreten wurde, verbunden mit Diskussionen etwa über die Gewichtung des Bußkampfes.⁶⁹ Besonders für August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus spielte dieser und vor allem das bewußte Bekehrungserlebnis eine größere Rolle; Bekehrung und Wiedergeburt kennzeichneten zwei eigenständige Prozesse.⁷⁰ Zinzendorf wiederum distanzierte sich von der Auffassung, daß jeder Mensch auf dem Weg zur Rechtfertigung einen Bußkampf durchleiden müßte, und verwies auf »die Begnadigung des Menschen durch Jesus Christus«, auf die Annahme der Gnade, die durch das Leiden Jesu Christi für den Menschen bereit stehe.⁷¹ Mit der *Idea Fidei Fratrum*, die auch zu Johannes Waldners Lektüre gehörte, legte August Gottlieb Spangenberg für die Herrnhuter Brüdergemeine im späten 18. Jahrhundert eine wichtige dogmatische Grundlage. Hinsichtlich Buße und Bekehrung geht Spangenberg davon aus, daß die Bekehrung ein aktiver Schritt des Menschen sei, der »sich von Herzen zu GOTT bekehrt«. Jedoch unterscheidet Spangenberg zwischen Bekehrung und Buße tun und verweist dabei auf Apostelgeschichte 20,21 sowie das alttestamentliche Buch Jona (Jona 3,7–10).⁷² Buße tun würde nichts anderes bedeuten »als erkennen und bereuet eure Sünden, und lasset ab von denselben«. »Buße tun« würde, so Spangenberg, in der Bibel manchmal mit »sich zu GOTT bekehren« gleichgesetzt, während andererseits »sich bekehren« auch allein als Ausdruck für Buße tun verwendet würde.

Sprachhistorisch interessant ist Spangenbergs Kritik am Wort »Buße tun« an sich, das er als kein sehr glückliches Wort der deutschen Sprache bezeichnet, da es suggerieren würde, daß der Mensch durch das Erkennen und Bereuen seiner Sünde etwas abbüßen könnte.⁷³ Dies sei jedoch nicht der Sinn des Prozesses, der hinter dem Wort stehe, denn Christus habe für die Sünden der Menschen gebüßt und der Mensch könne dem nichts hinzufügen.

Ethik, praktiziertes Gemeindeleben und »Gelassenheit«

Fragen der Ethik und der Absonderung sowie ein ausgeprägter Elektizismus, das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, spielten sowohl

im Täufern als auch im Pietismus eine entscheidende Rolle. Seit dem 16. Jahrhundert definierten die Hutterer ihr Verständnis von konfessioneller Gemeinschaft als sichtbarer und praktizierter Gemeinschaft der Heiligen, die die Kirche Christi darstellt. Diese Gemeinschaft sei nicht nur durch ein Leben in Gütergemeinschaft charakterisiert, sondern auch durch ein Leben in der Wahrheit und durch ein Bleiben in der Wahrheit: »Dieweil nun die Kirche Christi ein Fundament und Grundfeste der Wahrheit ist, und die Wahrheit auf sie gebauet oder ihr vertrauet ist, kann und mag niemand darein kommen, vielweniger darinnen wohnen und bleiben [...], ohne der in der Wahrheit (das ist in Gott) lebet und wandelt, oder die Wahrheit in ihm, und sich also die Wahrheit allein regieren, führen und sie ihr Werk in ihm treiben läßt, auf daß sie aus ihm wie ein Licht leuchte und scheine.«⁷⁴ Im *Codex ritualis* des späten 16. Jahrhunderts formulieren die Hutterer unter dem Stichwort »Ergebung«, daß jeder, der in der Gemeinde Gottes sei, sich »von ganzem Herzen und von ganzer seel« dem Herrn »ergebe«. Denn Gott wolle kein geteiltes oder halbes Herz, sondern »es haist vor Gott, allein mein, oder laß gar sein«.⁷⁵ Diese völlige Ergebenheit in den Willen Gottes wird für die täuferischen und vor allem für die hutterischen Gemeinschaften traditionell mit dem Begriff »Gelassenheit« charakterisiert,⁷⁶ der auch dem pietistischen Denken nicht fremd ist.

Die gemeinsame Wurzel des Begriffs dürfte in der mittelalterlichen Mystik liegen.⁷⁷ Der Dominikaner Heinrich Seuse beispielsweise, dessen Schriften im Pietismus und offenbar auch unter den Hutterern Verbreitung gefunden haben,⁷⁸ definierte die »Kunst rechter Gelassenheit« in seiner Lebensbeschreibung folgendermaßen: »[Sie] ist ein gänzlich, völliges Lassen seiner selbst, derart, daß der Mensch so zunichte wird, wie Gott sich auch gegen ihn erzeige oder durch seine Geschöpfe sich ihm gegenüber verhalte in Lieb oder Leid; er soll sich darum bemühen, allzeit gleich zu bleiben in völliger Preisgabe des Seinen, soweit es menschliche Schwachheit vermag, nur auf Gottes Lob und Ehre sehen, so wie der liebe Heiland es seinem himmlischen Vater gegenüber tat.«⁷⁹ Im 16. Jahrhundert hatte zunächst Hans Hut den mystischen Begriff für die täuferische Terminologie fruchtbar gemacht. Bei den Täufern und dann vor allem in den hutterischen Lehren verband sich der Begriff der »Gelassenheit« sehr bald mit dem Konzept der Besitzlosigkeit, der Entsagung materieller und weltlicher Güter.⁸⁰ Ulrich Stadler schrieb 1535 in seiner Schrift *Eine liebe unterrichtung Ulrichen Stadlers, diener des worts, der sünd halben und des ausschluß, wie er darinnen stehe, auch gemeinschaft der zeitlichen güter halben*, daß die Gütergemeinschaft die wahre Gelassenheit sei. Er nennt es den »höchsten tail und grad« der Gelassen-

heit, freiwillige Ergebung gegenüber dem Herrn und seinem Volk durch den Geist der Gnade und die Art der Liebe. »Dann auch die waren freud alle ding gemein haben, ja die zwen leiber und nur ein seel genennet werden.«⁸¹ Die Hutterer sahen die Gelassenheit als wichtige Voraussetzung für die christliche Gemeinschaft. Im *Codex ritualis* betonten sie die Unabhängigkeit von materiellem und weltlichem Besitz, für sie zusammengefaßt in Lukas 14,33: »Also ein yedtlicher vnder euch (sagt Christus) der nit absagt allem dz er hat, kan nit mein Junger sein.«⁸²

Macht man sich nun auf die Suche nach parallelen Konzepten, die hinter dem Terminus »Gelassenheit« in täuferischen und pietistischen Schriften stehen, so zeigt sich auch hier eine Übereinstimmung, nämlich die völlige Ergebenheit in den Willen Gottes, die ja auch schon Element der mittelalterlichen Mystik war. Gelassenheit kennzeichnet sowohl bei den Täufern als auch in pietistischen Kreisen ein Leben, das in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes steht; der Mensch befindet sich in einem Zustand, in dem sein eigener Wille in die Gemeinschaft mit Gott projiziert wird. Für die Hutterer ist das Leben in Gütergemeinschaft die gottgewollte Form des Lebens. Ein individuelles Moment der Gelassenheit läßt sich für die Hutterer – trotz ihres grundsätzlichen Ideals der Gütergemeinschaft, das auf eine hohe Form der Vergemeinschaftung schließen läßt – dennoch nicht leugnen, denn auch bei den Hutterern ist der einzelne gefordert, dieses Leben zu wählen und sich für die Gemeinschaft, die Entsagung der weltlichen Güter, zu entscheiden und dieser Entscheidung dauerhaft treu zu bleiben.

Im pietistischen Sprachgebrauch hat der Begriff »Gelassenheit« zwar stärker die Bedeutung behalten, die er in mittelalterlich-mystischen Schriften hatte, er beinhaltet aber ebenfalls die Verantwortung des einzelnen Menschen, der Gemeinschaft mit Gott Priorität einzuräumen. Zwar erfährt das individuelle Moment aufgrund der weniger starken Vergemeinschaftung pietistischer Zirkel eine größere Betonung als bei den Hutterern, doch letztlich steht hier genauso jeder einzelne vor der Entscheidung und Verantwortung, sich in die Gelassenheit gegenüber dem Willen Gottes zu begeben. Der Schwenckfelder Daniel Sudermann schreibt beispielsweise, daß die Gelassenheit eine Tugend sei, denn Gott wolle den Menschen »ganz« und nicht »zertheilt«. Johann Arndt umschreibt Gelassenheit als Grundvoraussetzung für die Aufnahme Gottes und vergleicht die Seele mit einem stillen Wasser; sie »ruht« in Gott und er in ihr. Die Aufgabe des eigenen Willens kennzeichnet ein Zitat aus einem Brief August Hermann Franckes an Philipp Jakob Spener: »Ich suche nicht für mich dieses oder jenes zu thun, sondern stehe durch die Gnade des Herrn in kindlicher Gelassenheit.«⁸³

Zuletzt sei noch auf das sowohl in den täuferischen als auch in den pietistischen Gemeinschaften prominent vertretene Heiligungs- und Vollkommenheitsstreben verwiesen.⁸⁴ Das »Wachstum und [der] Fortschritt im Geiste Gottes«⁸⁵ und die Gemeinde als »ein Volk [...] ohne Runzel, ohne Flecken, ohne Tadel, ohne Makel«⁸⁶ sind Vorstellungen, die bereits im Zusammenhang mit dem Gemeinde- und Kirchenverständnis angeklungen sind. Der »Umgang mit dem Heiland«, der nicht eine »mystische Versenkung in Christus« bedeutete, sondern die »reale Nachfolge Christi in der Welt«, war für die Herrnhuter Brüdergemeine Ziel des christlichen Strebens.⁸⁷ Für die Hutterer des 18. Jahrhunderts umschrieb Johannes Waldner das Streben nach Heiligung und den Kampf gegen die Sünde in der »Bekehrung des Herzens« folgendermaßen: »daß sie [die Seele, die die Gnade Gottes erlangt hat] verleugnet das ungöttl. Wesen, und die weltl. Lüste zünftig, gerecht, gottselig zu leben in dieser Welt. Eine solche Seele die von der schweren last ihrer Sünden befreyet, und durch das, und in dem blutigen verdienst Jesu Christi Heyl und Gnade erlangt hatte, wandelt allezeit als in der Gegenwart ihres Erlösers, läßet die Sünde nicht mehr herrschen in ihrem sterbl. Leibe, ob sie gleich gelegenheit dazu hatt, sondern meydet auch die heimliche Schande.«⁸⁸ Die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen, impliziert jedoch nicht die Sündlosigkeit des Menschen, wie in einigen erweckten Kreisen geäußert wurde.⁸⁹ Vielmehr ist dieser Aussage Johannes Waldners eine Stelle aus Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum* zur Seite zu stellen, daß Gott den Menschen nicht »dergestalt auf einmal [verwandelt hätte], daß er aufhörte, ein sündiger Mensch zu seyn«. Der Mensch müsse »solange er lebt, durch Gottes Gnade immer auf der Hut seyn, und gegen alles angehen, was dem Bilde und dem Sinne Christi nicht gemäß ist«.⁹⁰

Resumee

In zwei Schritten kann die enge Verbindung zwischen hutterischem Täufer-tum und herrnhutischem Pietismus im 18. Jahrhundert deutlich gemacht werden. Einerseits durch eine historische Hintergrundanalyse der weitreichenden und ausgeprägten Kontakte, die in den Briefwechseln zwischen der herrnhutischen Niederlassung in St. Petersburg und Sarepta und der hutterischen Gemeinde in Wyschenky und Radičeva ihren Niederschlag finden. Die Hutterer waren im 18. Jahrhundert, durch konfessionellen Druck geschwächt, befanden sich auf der Suche und waren damit offen für Diskussionen über eigene Traditionen und Glaubensaussagen. Auch die russischen Niederlassungen der Herrnhuter waren bereit, mit den Hutterern in einen Dialog zu treten. Die Gründe hierfür dürften einerseits in der grundsätzlichen Ausrich-

tung der Gemeinden als Missionsstationen liegen, andererseits aber vielleicht auch in den Problemen, mit denen vor allem Sarepta ab 1800 in zunehmendem Maße konfrontiert war. Zudem sind die Hutterer in Südrußland offenbar ein Beispiel für die Verlagerung der herrnhutischen Missionsarbeit über die nähere Umgebung des Gouvernements Saratow hinaus.

In einem zweiten Schritt offenbart die Untersuchung der sprachlichen Äußerungen der Hutterer, besonders Johannes Waldners, wie der Einfluß pietistischer Gedanken innerhalb der Gemeinde auf fruchtbaren Boden fiel. Johannes Waldner zeigte sich begeistert über den »Input«, den er aus Sarepta und St. Petersburg erhielt. Theologische Konzepte der Hutterer, die hauptsächlich in der *Rechenschaft* von 1545 zu finden sind, konnte er mit Ideen aus dem herrnhutischen Pietismus verbinden und so in einen Dialog mit seinen Kommunikationspartnern treten. Man traf sich sprachlich auf einer Ebene – die sprachlichen Äußerungen des anderen konnten decodiert werden. Sprache verschaffte Legitimation, und die nur oberflächlich durchgeführte Analyse des hutterischen Wortschatzes des 18. Jahrhunderts zeigt den vielfältigen Einfluß durch eine pietistisch geprägte Sprache. Sieht man Sprache nun als wichtigen Indikator für die historische Realität, so lassen sich Rückschlüsse auf die geistliche Situation der Hutterer um 1800 ziehen. Durch das historische und theologische Erbe der Kärntner Transmigranten ist eine Offenheit gegenüber nicht-täuferischen Ideen zu erkennen, die man dann jedoch mit hutterischen Konzepten verband – wie am Beispiel der Begriffe »Buße«, »Bekehrung« und »Wiedergeburt« gezeigt werden konnte. Sprachliche Codes wurden ausgetauscht und von der Gegenseite verstanden.

Es stellt sich natürlich die Frage, wie sich die private Faszination Johannes Waldners von den herrnhutischen Schriften und Ideen auf die hutterische Gemeinde auswirkte und inwieweit seine theologischen Äußerungen und die signifikanten, nach außen tretenden Merkmale seines Glaubenslebens auch ins allgemeine Bewußtsein der hutterischen Gemeindeglieder eingedrungen sind oder ob es sich hier um einen privaten Glauben Johannes Waldners handelte. Übertrug sich Waldners Frömmigkeit auf seine Gemeinde? Leider läßt die Quellenlage keine befriedigende Antwort zu, da aus dem 18. Jahrhundert die Briefe Johannes Waldners neben dem *Klein-Geschichtsbuch* den einzigen bislang bekannten, jedoch recht reichhaltigen Quellencorpus darstellen. Eine Bemerkung Johann Wiegands aus dem Gutachten an die Gemeindeleitung in Herrnhut belegt, daß Waldner alle Gemeindeglieder an seiner Korrespondenz mit Sarepta teilhaben lassen mußte, was auf eine Diskussion innerhalb der Gemeinde schließen läßt. Dem steht jedoch eine Äußerung Johannes Waldners entgegen, daß andere Gemeindeglieder nicht

wüßten, daß er hutterische Schriften nach Herrnhut gesandt hat, die Korrespondenz also wenigstens teilweise nicht allgemein bekannt war.⁹¹ Diese Äußerung könnte allerdings auch dahingehend interpretiert werden, daß die Versendung hutterischer Schriften generell als nicht angebracht angesehen wurde, weil die Schriften vielleicht zu wertvoll waren – und Waldner aus diesem Grund im Geheimen handelte.

Zwischen den Hutterern und den Herrnhutern kam es letztlich nicht zu einer Vereinigung. Bei aller grundsätzlicher Übereinstimmung lagen Streitpunkte in der Interpretation der Taufe, des Abendmahls, des Schwörens und des Kriegführens. Diese Differenzen taten der gegenseitigen Sympathie und Freundschaftsbezeugung jedoch keinen Abbruch, wie Johannes Waldner 1804 schreibt: »Solltest Du [Johann Wiegand] gleich damit [Schrift über die Taufe] nicht überzeugt werden, so wird doch destwegen kein unwillen zwischen uns kommen, sonder werden in unsern vorigen vertrauen ungestört bleiben.«⁹² Auf jeden Fall zeigt das geistliche Leben der Hutterer im späten 18. Jahrhundert eine interessante Bewegtheit, die sich vom traditionalisierten und institutionalisierten Glaubensleben des 17. Jahrhunderts abhebt. Dabei scheint eine weite theologische Entfernung von täuferischen Ideen des 16. Jahrhunderts, wie sie etwa in der *Rechenschaft* niedergelegt sind, gar nicht nötig gewesen zu sein. Der Anschluß der Kärntner Protestanten an die Hutterer hat letztere nicht nur personell aufgefrischt, sondern auch theologisch und geistlich einiges an »frischem Blut« gebracht. Neugierde auf Neues und die Öffnung gegenüber anderskonfessionellen Gruppen hatten Absonderung und Apologetik abgelöst. In einem Brief an Johann Wiegand zitiert Johannes Waldner aus der *Ratio Disciplinae* folgenden Satz, der als Motto für die Hutterer unter seiner Führung stehen kann: »Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen. Dis hielt mich zurück und deüchte mich eine vergebliche Mieh.«⁹³

Anmerkungen

1 Vgl. beispielsweise: Calvin Wall Redekop, *Sectarianism and the Sect Cycle*, in: Leo Driedger/Leland Harder (Hg.), *Anabaptist-Mennonite Identities in Ferment* (Occasional Papers, 14), Elkart, IN. 1990, 59–83; Bryan R. Wilson, *An Analysis of Sect Development*, in: Ders. (Hg.), *Patterns of Sectarianism. Organization and Ideology in Social and Religious Movements*, London 1967, 22–45.

2 Johannes Wallmann, *Der Pietismus* (UTB, 2598), Göttingen 2005, 28.

3 Wallmann, *Pietismus*, 21.

4 Vgl. beispielsweise die innerkirchlichen Auseinandersetzungen über den Pietismus: Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 129), Göttingen 1997, bes. 193–205; s. auch die Vorwürfe in einer Verordnung für Braunschweig-Lüneburg von 1703, in: Martin Greschat (Hg.), *Vom Konfessiona-*

lismus zur Moderne (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, 4), Neukirchen-Vluyn 1997, 76–79; zu Gemeinden des radikalen Pietismus vgl. Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Martin Brecht (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, 1), Göttingen 1993, 391–437; Ders., Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Martin Brecht/Klaus Depermann (Hg.), Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus, 2), Göttingen 1995, 107–197.

5 Vgl. hierzu allgemein: William Doyle, Jansenism. Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution, Basingstoke et al. 2000; Peter Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977.

6 Zu den Entwicklungen unter den Mennoniten in den Niederlanden, vgl. Andrew Fix, Mennonites and Collegiants in Holland 1630–1700, in: Mennonite Quarterly Review 64 (1990), S. 160–177; B. Rademaker-Helfferich, Jan van Calcker, 1696–1773. De levensweg van een doopsgezinde piëtist aan de hand van zijn 'Levensberigt', in: Doopsgezinde Bijdragen, N.F. 20, 1994, 83–128, sowie weitere Beiträge in diesem Band; R. van der Zijpp, Niederlande, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 3, Karlsruhe 1958, 225–241, bes. 227–235; zu Deknatel, vgl. Christian Neff, Deknatel, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 1, Frankfurt/Main und Weierhof 1913, 398 f.

7 John D. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, in: Pietismus und Neuzeit 25, 1999, 182–202, hier 194 f.; vgl. zum Einfluß pietistischer historischer Werke auf die Mennoniten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auch: Douglas H. Shantz, »Back to the Sources«. Gottfried Arnold (1666–1714), Johann Heinrich Reitz (1655–1720), and the Distinctive Program and Practice of Pietist Historical Writing, in: C. Arnold Snyder (Hg.), Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull, Kitchener, Ont. 2002, 75–99.

8 Vgl. allgemein: Astrid von Schlachta, »Als ob man uns von engeln gottes saget.« Ein Netzwerk konfessionell devianter Untertanen im 18. Jahrhundert, erscheint 2006 in: Kaspar v. Greyerz/Thomas Kaufmann (Hg.), Konfessionen und Kulturen in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 206); vgl. auch: Irvin Buckwalter Horst, De hulp van Nederlandse Doopsgezinden aan de Hutterse Broeders in Slowakije in de 17e en 18e eeuw, in: Doopsgezinde Bijdragen, N.F. 8, 1982, 33–47.

9 Robert Friedmann, Mennonite Piety Through the Centuries (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 7), Goshen, IN 1949, Reprint Sugarcreek, OH. 1980; vgl. auch: Ders., Anabaptism and Pietism, in: Mennonite Quarterly Review 14, 1940, 90–169.

10 Vgl. Friedmann, Mennonite Piety, bes. 72–88.

11 Vgl. allgemein hierzu die Publikationen: Carl F. Bowman/Stephen L. Longenecker (Hg.), Anabaptist Currents. History in Conversation with the Present, Bridgewater/VI 1995; Stephen L. Longenecker (Hg.), The Dilemma of Anabaptist Piety. Strengthening or Straining the Bonds of Community? Bridgewater/VI 1997; vgl. auch: John Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, bes. Anm. 10.

12 John Roth hat in einem Aufsatz fünf Punkte aufgelistet, in denen er eine Übereinstimmung der Lehre pietistischer Gruppen mit der Lehre der Täufer des 16. Jahrhunderts sieht. Vgl. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, 183; zu älteren Klischees über den Pietismus, vgl. auch: Martin Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, in: Ders., Der Pietismus als theologische Erscheinung, hg. von Kurt Aland (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 20), Göttingen 1984, 9 f.

13 Vgl. hierzu: von Schlachta, »Als ob man uns von engeln gottes saget.«

14 Die Hutterer siedelten von 1770–1802 in Wyschenky und von 1802–1842 in Radičeva.

15 Vgl. Dietrich Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 60–64; Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906, bes. 205–267; Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts (Geschichte des Pietismus, 3), Bonn 1886, bes. 450–459.

16 Vgl. hierzu bes.: Christlieb Suter, Geschichte der Gemeinde Sarepta 1765–1775, hg. von Otto Teigeler (Beiheft der Unitas Fratrum, 8), Herrnhut 2003; U. Klaus, Unsere Kolonien. Studien und Materialien zur Geschichte und Statistik der ausländischen Kolonisation in Russland, Odessa 1887, 92–156; Gerhard Bonwetsch, Geschichte der deutschen Kolonien an der Wolga (Schriften des Deutschen Auslands-Instituts Stuttgart, 2), Stuttgart 1919, 43–47, 57–59; s. auch: Andreas Gestrich, German Religious Emigration to Russia in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries, in: Hartmut Lehmann et al. (Hg.), In Search of Peace and Prosperity, Pennsylvania State University 2000, 77–98, bes. 79–85.

17 Vgl. hierzu die Briefe von Ehrenpreis an die Gemeinden in Bodok und Alwinz (1642 und 1649): Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher, Alb. 1990, 623–628, 634–642; vgl. auch: Wes Harrison, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 36) Kitchener, Ont. et al. 1997, 107–111.

18 A. J. F. Zieglschmid (Hg.), Das Klein=Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, Philadelphia, Pa. 1947, 228.

19 Das Ende der Gütergemeinschaft in Oberungarn läßt sich anhand hutterischer Quellen nicht genau datieren; als mögliche Daten werden 1667, 1685, 1693 oder 1694, genannt. In Siebenbürgen wurde das Privateigentum nach dem Ende des Kurutzenkrieges (1707) und einigen innergemeindlichen Auseinandersetzungen über finanzielle Fragen eingeführt. Vgl. Josef Beck (Hg.), Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn (Fontes Rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen, Zweite Abteilung, XLIII. Band), Wien 1883, 549, 557 f., 577, 604; Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 222 f., 228.

20 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 228; Beck, Geschichts-Bücher, 575. Zu den Hutterern in Oberungarn allgemein, vgl. den kurzen Aufsatz: Mathias Szlávik, Zur Geschichte des Anabaptismus in Ungarn, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 18, 1898, 202–210.

21 Vgl. Robert Friedmann, Die Briefe der österreichischen Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 26, 1929, Reprint Vaduz 1964, 30–80, 161–187; Martin Rothkegel, The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography, in: Mennonite Quarterly Review 74, 2000, 51–85.

22 Vgl. zu diesen Tendenzen: Astrid von Schlachta, Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003, u.a. 395–404.

23 Vgl. als Resümee zu seiner Zeit: Harrison, Andreas Ehrenpreis, 233–243.

24 Wallmann, Pietismus, 28.

25 Bei Benjamin Kengel stand neben der Betonung des Gebets noch die generelle Kritik an den Ältesten und den äußerlichen Ordnungen im Vordergrund. Vgl. hierzu: Wolkan, Das große Geschichtsbuch, 630 f.; auch die Schrift Andreas Ehrenpreis' gegen Kengel; moderne Abschrift, in: Historical Archives of the Mennonite Church, Goshen, IN., 1–891, 6/23; zu den anderen Bewegungen, vgl. Wolkan, Das große Geschichtsbuch, 608 f.; Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 331–352.

- 26 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 380.
- 27 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief von 1811, mit einer Darstellung der Gemeindegeschichte und der Beschreibung der Ämter innerhalb der Gemeinde.
- 28 Authentische Nachricht von den so genannten Hutterischen Brüdern in der Ukraine, in: Christliche Zeitschrift für Christen 3, 1811, 113–153, hier 140.
- 29 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 354.
- 30 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 2.2.1798, 1 (eigene Paginierung);
- 31 Authentische Nachricht, 139.
- 32 Authentische Nachricht, 147.
- 33 Zur Datierung, vgl. J. Th. Müller, Die Berührungen der alten und neuen Brüderunität mit den Täufern, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 4, 1910, 180–234, hier 223.
- 34 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Gutachten, 15 (eigene Paginierung); vgl. auch: Authentische Nachricht, 147.
- 35 Authentische Nachricht, 147.
- 36 Vgl. zu diesen Entwicklungen: Horst Weigelt, Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Brecht/Deppermann, Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, 700–754, bes. 700–713; Klaus, Unsere Kolonien, 145.
- 37 Friedmann, Mennonite Piety, 31.
- 38 Friedmann, Mennonite Piety, 78.
- 39 Siehe als Überblick zur Entwicklung der Kontakte: Müller, Berührungen der alten und neuen Brüderunität, 210–215.
- 40 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 13. Juni 1774, 1 (eigene Paginierung).
- 41 1790 waren die Vorsteher von Sarepta zu Korrespondenten der Freien Ökonomischen Gesellschaft in St. Petersburg ernannt worden. Eventuell liegt hierin auch eine Ursache der Attraktivität, die die Gemeinde in Sarepta auf die Hutterer ausübte. Vgl. Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 83; Klaus, Unsere Kolonien, 147 f.
- 42 Zur Diasporaarbeit, vgl. H. Bauer, Das Diasporawerk der Brüdergemeine, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 5, 1911, 125–187; Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, 65–74; Klaus, Unsere Kolonien, 147. Johannes Waldner bekundet 1808 in einem Brief sein Interesse an den Missionen im Kaukasus: »so bite mir in kurtzen mit wenigen zu berichten, wie es den Schottischen Missionairen welche ins Kaukasische gebürge das Evagelion zu verkünden gereiset, gehet. Auch was sonst die verkündigung des Evangelio unter den Wilden für Segen und fortgang hat. Ob wir wol so arm sind das wir zu disen herrlichen Werk nichts können beytragen, ists mir doch eine freude darvon zu hören und ein hertzlich antheil daran.« Vgl. Brief vom 25.10.1808, in: Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, 3 (eigene Paginierung).
- 43 Zwar verwendeten die Hutterer seit dem 16. Jahrhundert das Los zur Wahl der Gemeindeämter, doch im vorliegenden Fall – einer Alltagssituation und Entscheidung im Alltag – dürfte es sich um die Umsetzung der herrnhutischen Praxis gehandelt haben. Zur allgemeinen und dann extensiv angewendeten Praxis des Loswerfens in der herrnhutischen Gemeinde, vgl.: Elisabeth Sommer, Gambling with God: The Use of the Lot by the Moravian Brethren in the Eighteenth Century, in: Journal of the History of Ideas 59, 1998, 267–286.
- 44 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief (undatiert, vermutlich 1803); zum Einfluß protestantischen Liedguts auf die Hutterer, vgl. Helen Martens, Hutterite

- Songs (Anabaptist and Mennonite Studies, 2), Kitchener, ON. 2002, 152–164.
- 45 Zit. nach: Jörn Reichel, Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf (Ars poetica, 10), Bad Homburg v.d.H. et al. 1969, 72.
- 46 Zit. nach: Reichel, Dichtungstheorie, 91.
- 47 Vgl. besonders August Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen 1954, bes. 1–7; allgemein: Reichel, Dichtungstheorie.
- 48 Vgl. Reinhart Koselleck, Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte, in: Carsten Dutt (Hg.), Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, 3–16, hier 5; vgl. auch zusammenfassend: Ute Daniel, Kompendium Kulturgeschichte, 4. Aufl., Frankfurt/Main 2004, bes. 347–350.
- 49 Zit. nach: Ludwig Jäger, Sprache als Medium politischer Kommunikation. Anmerkungen zur Transkriptivität kultureller und politischer Semantik, in: Ute Frevert/Wolfgang Braungart (Hg.), Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte, Göttingen 2004, 332–355, hier 332.
- 50 Kari Palonen, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck (Politische Theorie 2). Münster 2004, 11.
- 51 Zitate, in: Glaubensbekenntnis von 1797, 7, 8 (eigene Paginierung), in: Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55.
- 52 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 23.12.1797, 6 (eigene Paginierung).
- 53 Zieglschmid, Klein=Geschichtsbuch, 418.
- 54 Dagegen Martin Schmidt, der davon ausgeht, daß sich beide Konzepte entsprechen. Vgl. Schmidt, Pietismus als theologische Erscheinung, 20–22.
- 55 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 7. Aufl., Göttingen 1976, 42. Mit diesem Artikel verbindet die *Confessio Augustana* eine Zurückweisung der täuferischen Taufauffassung. Im Anschluß an das oben Zitierte heißt es: »Deshalb werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei.« Vgl. ebd.; vgl. auch: Walther Köhler, Dogmengeschichte. Das Zeitalter der Reformation, Zürich 1951, 291.
- 56 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 43; vgl. auch: Köhler, Dogmengeschichte, 238, 245.
- 57 Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 888; vgl. auch: ebd., 891
- 58 Hier Verweis auf 1. Kor. 15; vgl. Peter Ridemann, Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alb. 1988, 40; vgl. auch: Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 76), Heidelberg 2003, 220–222.
- 59 Ridemann, Rechenschaft, 53–55
- 60 Vgl. zur mittelalterlichen Mystik: Maren Ankermann, Der »Legatus divinae pietatis« – Gestaltete Mystik? in: Michael Bangert (Hg.), Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta (Mystik und Mediävistik, 2), Münster 2004, 37–56; Sabine B. Spitzlei, Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abteilung I, 9), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, bes. 112–153; vgl. auch: Peter Zimmerling, Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre, Gießen/Basel 1991, 158–160.
- 61 Ridemann, Rechenschaft, 56, 34.
- 62 Ridemann, Rechenschaft, 73, vgl. auch: Robert Charles Holland, The Hermeneutics of

Peter Riedemann (1506–1556), Ms. Diss. theol., (Theologische Dissertationen, V9), Basel 1970, 98–114.

63 Vgl. auch: Chudaska, Peter Riedemann, 235 f. Auch Menno Simons sprach in seinen Schriften bereits von der Wiedergeburt und einem Bußkampf. Vgl. Roth, Pietism and the Anabaptist Soul, 182.

64 Ridemann, Rechenschaft, 36.

65 So beispielsweise die Lehre Jeremias Rislers, eines herrnhutischen Bruders, der eine Biographie über August Gottlieb Spangenberg geschrieben hatte. Vgl. Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, undatiertes Brief; zu Jeremias Risler, vgl. Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 378.

66 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, undatiertes Brief; Brief vom 6.3.1804, 1 (eigene Paginierung).

67 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, 10 f. (eigene Paginierung).

68 Der Topos des geängstigten und zerschlagenen Herzens zieht sich durch die hutterischen Schriften hindurch. Bereits in der *Rechenschaft* betonte Peter Riedemann die Verzagtheit des Herzens, seinen »bekümmerten, betrübten, angsthaften, zerbrochenen und zerschlagenen« Zustand, der dadurch geheilt wird, daß es Ruhe und Trost bei Gott findet. Spangenberg wiederum spricht in der *Idea Fidei Fratrum* unter Hinweis auf Psalm 51, 19 sowie Jes. 57, 15 und Jes. 66, 2 von den Opfern, die »Gott gefallen«, die da seien »ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagen Herz«. Vgl. Ridemann, Rechenschaft, 55; August Gottlieb Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum* oder kurzer Begriff der Christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen, Barby, 1779, 245.

69 Vgl. allgemein: Schmidt, Pietismus als theologische Erscheinung, bes. 16–19; zu den Begriffen »Bekehrung« und »Wiedergeburt« bei Philipp Jakob Spener, vgl.: Gustav Adolf Benrath et al. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen, 2. Aufl. 1998, 98–102; Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 5/1, Tübingen 1991, 79–86.

70 Vgl. Martin Brecht, August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: Ders. (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, 440–539, bes. 462–466; zum Einfluß Großgebauers auf Spener, vgl. Wallmann, Pietismus, 73.

71 Peter Zimmerling, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Holzgerlingen 1999, 131–133.

72 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 246, 242 f.

73 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 244.

74 Ridemann, Rechenschaft, 33.

75 Cod. 213, I–III, *Codex ritualis*, 51r, Slowakische Akademie der Wissenschaften, Bratislava.

76 Vgl. zu einer kurzen Untersuchung des Begriffs im Taufertum: Robert Friedmann, Hutterite Studies. Essays by Robert Friedmann, hg. von Harold S. Bender, Goshen 1961, 83 f.

77 Langen, Wortschatz des deutschen Pietismus, 396; C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction, Kitchener, Ont. 1995, 239; zum Terminus der »Gelassenheit« im Quietismus, vgl. Mario Bendiscioli, Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge, 36), Wiesbaden 1964, 10.

78 Auf dem hutterischen Hof James Valley liegt heute noch eine 1622 gedruckte Edition mit einzelnen Kapiteln aus Werken von Paracelsus, Johann Tauler, Heinrich Seuse und Johannes Kreutzer. Wann diese Edition allerdings in den Besitz der Gemeinde gelangt

ist, läßt sich nicht feststellen.

79 Zit. nach: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, hg. von Georg Hofmann, Zürich/Düsseldorf 1999, 81.

80 Vgl. hierzu: George H. Williams, *The Radical Reformation*. Philadelphia 1962, 432 f.; Robert Friedmann, *The Hutterian Brethren and Community of Goods*, in: Guy F. Hershberger (Hg.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, PA. 1957, 83–90, 86.

81 Alle Zitate nach Lydia Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, I (Quellen zur Geschichte der Täufer, 3. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 20), Leipzig 1938, 226; vgl. auch Snyder, *Anabaptist History and Theology*, 239–242; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 19), Scottdale, PA./Kitchener, ON. 1977, bes. 17–34.

82 Zit. nach: Cod. 213, I–III, *Codex ritualis*, 44v, Slowakische Akademie der Wissenschaften, Bratislava.

83 Langen, *Wortschatz des deutschen Pietismus*, 221 f., 400, 402.

84 Vgl. hierzu auch: Benrath, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 100 f.

85 Schmidt, *Pietismus als theologische Erscheinung*, 19.

86 Ridemann, *Rechenschaft*, 30 f.

87 Irina Modrow, »Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und Mährischen Rock ...« Die Lösung der Identitätsfrage der Herrnhuter Brüdergemeine, in: Erich Donnert (Hg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*, Bd. 1, Weimar, Köln, Wien 1997, S. 577–591, hier 580.

88 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Glaubensbekenntnis von 1797, 10 (eigene Paginierung).

89 Johann Christoph Arndt verwies bereits 1620 auf diese Meinungen und schrieb dazu, daß der Mensch keineswegs in den Zustand der Sündlosigkeit gelangen könnte. Etliche würden zwar behaupten, sie seien schon vollkommen und könnten nicht mehr sündigen, doch diese würden die Bibel und andere erbauliche Bücher mißbrauchen. Vgl. Hans-Jochim Schwager, *Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen*, Münster 1961, 60.

90 Spangenberg, *Idea Fidei Fratrum*, 310.

91 Vgl. Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Gutachten von 1797, 14 (eigene Paginierung); Brief (undatiert, vermutlich 1803).

92 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55, Brief vom 6.3.1804, 3 (eigene Paginierung).

93 Archiv der Brüderunität Herrnhut, R 12. A.a. Nr. 55.

Die Elbmennoniten im Hamburg des 17. Jahrhunderts

Vor 400 Jahren schloß der Hamburger Rat den ersten Vertrag mit der »Niederländischen Nation«

Die Wedde- und Fremdenschoßzahlungen als Quelle der Migrationsgeschichte

Seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert leben Mennoniten in Hamburg, Altona und Wandsbek. Als anerkannte Religionsgemeinschaft besteht die Mennonitengemeinde zu Altona, seitdem der Flame François Noë im Jahre 1601 vom Souverän der Reichsgrafschaft, Ernst III. Graf von Schauenburg (1569–1622), das *exercitium religionis privatim* für seine Glaubensbrüder erwirken konnte. Als ethnische Gemeinde wurden niederländische Exulanten 1605 in Hamburg in einem Gruppenkontrakt angenommen¹, darunter auch einige Mennoniten. Rat und Bürgerschaft der Reichsstadt, die formell dem Kaiser unterstand, meinten freilich, den Vertrag mit der »Niederländischen Nation« abgeschlossen zu haben, Calvinisten, hinter denen als Schutzmacht die Generalstaaten standen, und holländische Lutheraner. Zwar wurden in den beigefügten Listen einige mennonitische Namen identifiziert², aber nicht alle Täufer, die sich um 1600 nördlich der Elbe aufhielten, waren Mennoniten, und nicht alle stammten aus den Niederlanden.³

Die Privilegierung von Minderheitenkirchen in Altona, die in religiösen Angelegenheiten indifferente Haltung des Hamburger Rates, der sich von den Fremden Handelsvorteile für die einheimische Kaufmannschaft versprach, und die Schirmfunktion, die die calvinistisch geprägte »Niederländische Nation« de facto für die täuferischen Landsleute ausübte, begünstigten das Aufblühen der mennonitischen Flamingergemeinde. Seit den zwanziger und dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts häufen sich von lutherischer Seite Klagen über das Auftreten von »Wiedertäufern«.

Gern wüßten wir heute mehr über die inneren Verhältnisse in den ersten Jahrzehnten der Exulantengemeinde, doch sind die ältesten Kirchenbücher der Flamingen infolge eines Streits mit den sogenannten »Dompelaars« (= »Tümpeler«, Taucher) über Taufe und Abendmahl verschollen.⁴ Das Mitgliederbuch, von Geeritt Roosen in seiner Eigenschaft als Flaming-Diakon um 1650 angelegt und fortgeführt, enthält zwar viele Einträge, die über 1655/56 zurückweisen⁵, doch gemäß den Entstehungsumständen der Quelle sind die Daten nicht vollständig. Später angelegte Personenregister bringen

zwar manche Ergänzungen, müssen aber für die früheste Zeit mit wenigen Ausnahmen ohne konkrete Personenstandsdaten auskommen.⁶

Entgegen aller Bemühungen, die Sekundärüberlieferung für die Klärung der ältesten Geschichte der Täufer an Alster und Elbe heranzuziehen, wurden noch keine befriedigenden Ergebnisse erzielt. Die wichtigsten Quellengruppen sind seit langem bekannt, doch wurde ihnen bislang nicht in gleichem Maße Aufmerksamkeit zuteil. Das gilt vor allem für den Hamburger Fremdenschoß und die ältesten Kämmereirechnungen der Hansestadt. Für unsere Absicht, die soziale Struktur und die ethnischen Beziehungen der Täufer in Hamburg zu umreißen, erwiesen sich die Fremdenschoßrechnungen als ergiebige Quelle. Sie bestehen aus zwei Hauptgruppen: den Fremdenschoßregistern der sogenannten Wedde (= Fremdenpolizei) und den Kämmereirechnungen.

Als »Fremde« wurden im Hamburg der Frühen Neuzeit alle Nicht-Bürger angesehen.⁷ Fiskalisch wurden zwei unterschiedlich besteuerte Gruppen unterschieden:

1. Die »Weddefremden«, das heißt die »kleinen Fremden« mit geringem oder mäßigem Einkommen: Handwerker und Gesellen in zunftfreien Berufen, Balbierer, Beherberger, Buchhändler, Conterfeyer (= Portraitmaler), Handlungsdienner, Heringskäufer, Höker und Händler mit geringen Umsätzen, Knechte, Musikanten, Schreiber (*Notarius*), Soldaten, die nebenbei einen Ausschank betrieben (krögen) und anders mehr. Sie mußten sich zu Beginn ihrer Gewerbetätigkeit mit der Wedde auf einen »Accord«, eine jährliche Abgabe, die am Vermögen bemessen wurde, einigen. Die Mindestgebühr, entsprechend dem Schutztaler, betrug drei Mark lübsch (Mk.), für die Bewohner der Außengebiete, so etwa auf dem Hamburger Berg zwischen Millerntor und der Grenze zu Altona (»vor Altona«), zwei Mark. Akkordieren mußten weiter bestimmte Gruppen von auswärtigen Händlern wie Vieh- und Kornhändler, die saisonal wiederkehrend in der Stadt ihre Waren anboten. Ferner sind hier auch Kaufleute, die gelegentlich die Stadt zu Handelszwecken besuchten, aufgeführt. Man konnte sie als »Stadtbenutzer« bezeichnen. Auch sie mußten für ihren Aufenthalt den Schutztaler entrichten. Dabei spielte es keine Rolle, ob sie jährlich, regelmäßig oder einmal und nie wieder kamen: Die Weddediener suchten ihre Klientel straßenweise auf und gingen in die Häuser, auch die Gasthäuser, um die Identität der Fremden sowie Zweck und Dauer des Aufenthaltes zu ermitteln. Insgesamt umfaßt dieser Teil des Fremdenschoßregisters 1746 Weddefremde.

2. Die »großen Fremden«, das heißt Kaufleute, Reeder, Makler usw. wurden von der Kämmerei verwaltet. Etliche vormalige Weddefremde sind hier

wieder aufgeführt. Überstieg ihr Vermögen eine bestimmte Grenze, mußte der Schoßpflichtige »mit Herrn und Bürgen« versichern, daß er den Schoß für die nächsten drei Jahre in gleicher Höhe würde bezahlen können. Anschließend wurde er unter die »großen Fremden« übernommen. Auswärtige Kaufleute, die eine feste Niederlassung in der Stadt unterhielten, mußten für ihre »Residenz« Steuern entrichten.

Nichtlutheranern waren politische Rechte verwehrt. Der Binnen- und Detailhandel mit »traditionellen« Erzeugnissen wie Wolle, Leinwand, Messern, Gewürzen, Tabak usw. wurde von zunftmäßig organisierten Ämtern und Bruderschaften kontrolliert, die lukrativsten Teile des Überseehandels von den im »gemeinen Kaufmann« zusammengeschlossenen Fernhandelscompagnien dominiert. Erlaubt waren den Kontraktfremden Bank- und Wechselgeschäfte sowie die Ein- und Ausfuhr en gros, unprivilegiert waren auch der Hökerhandel mit Nahrungsmitteln und einige Gewerke, etwa die handwerkliche Verarbeitung gewisser textiler Luxusgüter (Fell- und Pelzimport, Tapetenerzeugung, Seidenzwirnerei, Posamentenmacherei), zu deren Fertigung den altheimischen Produzenten die Voraussetzungen fehlten.⁸ Im Handel galt das Gebot, daß Gast nicht mit Gast handeln solle; freilich wurden seit 1604 immer mehr Ausnahmen zugunsten der nichtlutherischen Fremden, vor allem der Niederländer, gemacht.⁹ 1638 wurde der Niederländischen Nation der Großhandel zwischen Gast und Gast ohne höhere Zölle gestattet.¹⁰ Der Eintritt in die städtischen Handwerkskorporationen und Handelsgesellschaften setzte außer der lutherischen Konfession seit 1615 auch die Gewinnung des Bürgerrechts voraus. Erwarb ein »geringer« Einwohner das Bürgerrecht, mußte er das kleine Bürgergeld in Höhe von 40 Mark, welches oft in Raten gezahlt wurde, entrichten, von den vermögenden Fremden wurde das große Bürgergeld in Höhe von 50 Talern (= 150 Mk.) verlangt. Seit 1641 wurde eine besondere Gebühr »zum Eintritt« von der Kämmerei erhoben, und zwar in der Höhe der gleichartigen Bürgergelder: Großhändler, Überseekaufleute etc. zahlten 150 Mark, Kleingewerbetreibende 40 Mark. Ab 1666 wurde auch von Bürgerskindern eine Gebühr von 20 Mark gefordert. Verspätete Zahlungen säumiger Schuldner wurden seit 1607 als »Retardaten« gebucht.¹¹ Im Fall der Abwanderung mußten Fremde wie Bürger den zehnten Teil ihres Vermögens als Abzugsgeld entrichten.¹² Schlichen sie sich einfach davon, versuchten die Weddediener – hier meistens Heinrich Riege und Johan Helberch – zuweilen, ihren Aufenthalt zu ermitteln, wie im Falle der beiden Mennoniten Herman (1627–1696) und Cordt (1629–1688) Roosen.¹³

Im 17. Jahrhundert wurde in Hamburg nicht das laufende Einkommen, son-

dern das Vermögen besteuert.¹⁴ Der Steuersatz, zahlbar zwischen Luciae (13. Dezember) und Weihnachten¹⁵, betrug ein viertel Prozent des Vermögens. Der Schoßpflichtige zahlte Steuern nach Selbsteinschätzung »auf sein Gewissen« oder leistete den Bürgereid mit einer geheimen Zahlung an die Schoßtafel. Martin Reißmann neigt freilich zu der Ansicht, daß der von den Kontraktfremden erhobene Satz niedriger war als der Quartprozentschoß, den Bürger zu leisten hatten.¹⁶ Die Schoßzahlungen können aber Aufschluß über die Vermögensstaffelung der Fremden geben.¹⁷ Reißmann zufolge seien die Kämmereifremden auch bei der Abzugsbesteuerung bevorteilt worden: Statt des Abzugszehnten hätten sie nur einen doppelten Schoß entrichten müssen. Die in Wedde I, 18 zusammengestellten Schoßlisten weisen aber sowohl Fälle von *Abzugsschoß* wie *Abzugszehnt* auf.¹⁸

Freilich liegt auf der Hand, daß die Mennoniten aufgrund ihrer sparsamen Lebensweise besonders vom Hamburger Abgabensystem profitierten. Nach Abschluß des dritten Niederländervertrages 1639 wuchs die Zahl der Mennoniten in den Stadtmauern, wie die Wedderegister belegen. Insgesamt haben wir nach Abzug von Doppeleinträgen circa 125 verschiedene Einträge als Täufer identifizieren können, die sich zwischen 1611 und dem Anfang des 18. Jahrhunderts in Hamburg niederließen, die meisten davon auf Dauer. Sie alle lebten zunächst nach dem Hamburger Fremdenrecht in der Stadt, einige vermögende Familien im Gruppenkontrakt der »Niederländischen Nation«, die ärmeren aber im Einzelvertrag. Der Niederländervertrag von 1639 hatte offenbar Signalwirkung: Schon für das folgende Jahrzehnt läßt sich beobachten, daß kleingewerblich tätige Täufer, deren Geschäfte in der Hansestadt gut gingen, zügig eine gesicherte Rechtsstellung anstrebten. Wer es sich leisten konnte, nahm das Bürgerrecht an. Im Jahre 1650 kam es zu einem Gruppeneintritt in den Fremdenschoß. Parallel zur Anerkennung der wirtschaftlichen Leistungskraft der Einwanderer wuchs ihre gesellschaftliche Akzeptanz als Andersgläubige: Wurden die ersten Schutzgeldzahler im Jahre 1611 noch als »Wiedertäufer« geduldet, setzte sich um 1640 der Eigenname »Mennoniten« (bzw. »Ministen«) durch. Zwischen 1636 und 1663 erscheinen immerhin 32 Weddezahler als »Mennoniten«, nur drei als »Wiedertäufer«. Für 1650 ist der erste angestellte mennonitische »Pastor« mit Wohnsitz in Hamburg nachweisbar.

Die folgende Untersuchung will die Anfänge dieser Entwicklung in ihren einzelnen Stadien nachzeichnen. Grundlage der Untersuchung ist die nach mehreren Kriterien gesicherte Identifikation der taufgesinnten Weddezahler. Neben der oben genannten Gruppe, deren Mitgliedern eine Konfessionsbezeichnung beigegeben ist, wurde eine weitere Gruppe ausgehend vom Na-

men, dann – soweit genannt – von Herkunft, Beruf, sozialen Kontakten (Bürgen, Geschäfts- und Ehepartner, Erben), Lebensumständen, Zeitpunkt und Dauer des Auftretens und Verbleib als Mennoniten kategorisiert. Bei einigen im nordwestdeutsch-niederländischen Sprachraum gewöhnlichen Namen wie »Jans(s)en«, deren Träger in den Quellen nicht näher spezifiziert werden, mußten wir uns freilich auf Gruppenindizierung beschränken oder es bei der Vermutung belassen. Wir möchten diese Hinweise aber in der Hoffnung, spätere Untersuchungen könnten hier ein genaueres Bild zeichnen, nicht ganz unterdrücken.

Die Anfänge der Mennoniten-Gemeinde in Hamburg

Berend Carl Roosen unternahm in seiner Darstellung der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona den Versuch, aufgrund der Niederländerkontrakte und Familienaufzeichnungen ein Bild von den ersten Flamingern in Hamburg zu zeichnen. Er geht zu Recht von einer größeren Anzahl mennonitischer Familien in Hamburg um 1600 aus, als aus dem Niederländervertrag von 1605 herauslesbar ist. Roosen erklärt das Problem der »vermißten« Gründerfamilien der Gemeinde »einfach daraus, daß sie schon vorher von Hamburg nach Altona gezogen waren«.¹⁹ Er illustriert seine Auffassung mit der Niederlassung der Familien Noë und Quins in Altona, die noch vor Abschluß des Vertrages von 1605 erfolgt sei – schließlich sei hier auf das Privileg der stillen Gottesdienstausübung auch die Kirche der Gemeinde gegründet worden. Roosen selbst aber ist offenbar nicht zufrieden mit seiner These, wenn er das Fehlen von Nachrichten über »das Leben unserer Väter im streng lutherischen Hamburg« bedauert.²⁰

Tatsächlich ist kein Angehöriger der Familie Quins im 17. Jahrhundert in Hamburgs Wedderechnungen nachweisbar – wohl aber die Familie Noë. Die Brüder Adrian und François Noë fallen zwischen 1611 und 1626 durch vergleichsweise hohe Fremdgeldzahlungen auf, während die anderen Fremden jeweils nur eine geringe Abgabe um zwei Mark entrichten. Neben den Noës konnten weitere 14 Namen ermittelt werden, bei denen es sich um Mennoniten handeln könnte (vergleiche die Tabelle auf der nächsten Seite).

Sicher ist, daß mit den »Wiedertäufern« Nickel und Peter Petersen für 1611/12 erstmals Taufgesinnte in Hamburg aktenkundig werden. Auch bei Peter de Molle und seiner Mutter ist eine Identität mit dem Mennoniten Peter de Mol (s. u.) sehr wahrscheinlich, zumal die Mennonitenfamilie fortgesetzt in Hamburg handelt: 1637 akkordiert ein Mennonit Peter de Moll »der Ältere« mit der Wedde.²¹ Er stirbt 1642, seine Witwe führt sein Kaffamacher-Geschäft bis 1653 fort. 1651 akkordiert dann ein »Wiedertäufer« Peter de

Clasen Nr., Name	1611	1612	1615	1616	1620	1626
108 Jacob Berens					2 m 1 ß	
115 Johan Bergman (Bercham, Barchman)	1 m 8 ß	2 m 1 ß		2 m 1 ß	2 m 1 ß	
229 Hans Büssenschütter				2 x 2 m		
391 Jacus de Flege	2 m 1 ß	2 m 1 ß				
521 Hermen Gruwell						2 m 1 ß
690 Hans de Jager					2 m	2 m
701 Daniel Jansen	2 m 1 ß	2 m 1 ß				
812 Marten Kessel(s)				2 m	2 m	2 m
1078 Cornelius de Molle (de Mule)					2 m 1 ß	
1080 Peter de Molle		x	x		x	x
1081 Wwe. de Molle (de Mulle)					2 m 1 ß	2 m
1109 Joost Mostert (reformiert?)					1 m 8 ß	
1141 Adrian Noë		7 m				
1143 Frans (François) Noë (Nowe, Nohe)	4 m 2 ß	4 m 2 ß		4 m 2 ß	4 m 2 ß	2 m
1156 Willem (Wilm) Olthoff						1 m 8 ß
1217 Nickell Petersen (ein Wiedertäufer)	2 m 1 ß			2 m 1 ß		
1220 Peter Petersen (ein Wiedertäufer)		2 m		2 m	2 m 1 ß	2 m
1467 Hinrich (Heinrich) Simensen (Symens)					2 m 1 ß	2 m
1529 Michel Steffens				2 m 1 ß		
Einzelzahlungen	5	7	1	6	12	9

m = Mark lübsch

ß = Schilling

Moll auf 5 Reichstaler (15 Mark), in etwa gleicher Höhe wie zuvor die Witwe. Schon im folgenden Jahr erwirbt dieser jüngere de Mol(l) das Hamburger »kleine« Bürgerrecht.

Die de Mols gehören zu den ältesten Mitgliedern der Flamingergemeinde. Der erste Pieter de Mol war ein Schwager von François Noë d. Ä., der mit Pieters Schwester Perina verheiratet war, François jr. und Adrian Noë waren somit de Mols Neffen. In Geeritt Roosens Geschlechterregister wird ferner angegeben, Pieter de Mol sei der Großvater von Magdalena, Maria und Claes de Mol gewesen.²² Eine Magdalena »de Molle« akkordiert 1662 »wegen eines kleinen Krams in der Brandstwierte« auf drei Mark²³, ein Menno-nit Jacob »Moll« sitzt 1654 am Venusberg, ist aber wie der 1620 als Frem-dengeldzahler beurkundete Cornelius de Molle nicht einzuordnen.

Diejenigen Haushalte, die hier somit als taufgesinnte Familien gesichert sind, zahlen auch durchgehend Fremdengeld. Die Jahre, in denen Abgaben zu ent-richten sind, folgen unregelmäßig, gelten aber mit Ausnahme von 1615 je-weils für alle Zahler. In mindestens 3 Fällen – François Noë, de Mol/Molle und Peter Petersen – ist von einer ständigen Ansiedlung (Wohnung oder Ge-

schäftsräume) auszugehen. Bei den de Mols fallen Wohn- und Geschäftssitz spätestens 1651, als der jüngere Pieter de Mol im Manual »auf dem Dreck-wall« geführt wird, zusammen. Auch im Fall der Brüder Noë belegen die Wedderegister einen Hamburger Hauptsitz, überraschenderweise aber für die Erben von Adrian Noë, der nur einmal unter den Fremden geldzahlern verzeichnet ist. Der Eintrag von 1639 scheint dafür eine Erklärung zu bieten: Zum Lucientermin 1639 (am 14. Dezember 1639) entrichteten die Vormünder von Adrian Noës Kindern »auch für die restierenden Jahre, in denen sie kein Schoß gezahlt haben«, 20 Reichstaler (60 Mark).²⁴

Das Manual überliefert weiter, daneben habe Jochim Twestreng »wegen des Abzugs den 10. Pfennig entrichtet und ein doppeltes Schoß, ist nach Holland gezogen und hat dort gefreit«. Twestreng war ein hamburgischer Ratsherr; als Weddeherr zog er den Schoß ein. Adrian Noë hatte keinen Schwiegersohn dieses Namens, aber sein jüngster Sohn Harmen heiratete nach Amsterdam.²⁵ Der Wegzug und damit die Eheschließung dürften in das Jahr 1644, für das die Wedderegister eine außerordentliche Schoßzahlung von 84 Mark festhalten, fallen. Hier ist als letzte Zahlung der Erben für 1646 der normale Schoß in Höhe von 24 Mark vermerkt, den laut Manual der Mennonit Samuel Stockman, einer der Vormünder²⁶, am 1. August des Jahres erlegte.

Diese Einträge belegen nicht nur den Wohnsitz der jüngeren Noë-Linie in Hamburg. Sie beweisen vielmehr entgegen Martin Reißmanns Ansicht, daß die Hamburger Weddeherren zumindest die vermögenderen Fremden beim Abzugszehnt mit den eigenen Bürgern »gleichstellten«.

Mennonitische Prediger und Älteste in Hamburg

Eine der Bedingungen Hamburgs für die Abschließung der Gruppenkontrakte war, daß die Angehörigen der »Niederländischen Nation« auf jedwede Mission verzichteten. Die niederländischen Calvinisten galten im Hamburg der frühen Neuzeit als »Sakramentierer« und wurden von der lutherischen Orthodoxie und der unter ihrem Einfluß stehenden Bürgerschaft mißtrauisch beobachtet. Täufer taten in diesem Klima gut daran, ihr Bekenntnis nicht öffentlich zu äußern, wollten sie nicht riskieren, mit den Aufwühlern von Münster gleichgestellt und entsprechend behandelt zu werden – diese geschichtliche Anspielung kommt in dem Vorwurf »Wiedertäufer« zum Ausdruck.

Besondere Vorsicht war in der Konstituierungsphase der Täufergemeinden vor allem für jene geboten, denen ein Gemeindeamt übertragen war. Wenn demzufolge schon »einfache« Mitglieder der Täufergemeinde behördlich nicht auffallen wollten und heute nur umständlich im Wege des deduktiven

Vergleichs identifiziert werden können, so gilt dies noch viel mehr für ihre geistlichen Führer. So lassen sich unter Frem dengeldzahlern wie Jacob Berens, Daniel Jansen und Michel Steffen zwar Träger von Gemeindeämtern vermuten, doch insgesamt hat die Rekonstruktion früher Funktionsträger einen mosaikartigen Charakter.

Dem können neuerdings einige Steinchen hinzugefügt werden. Außer den oben genannten Mennonitenfamilien führt ein Johan Bergman oder Barchman von 1611 bis 1620 regelmäßig Frem dengeld in nahezu gleichbleibender Höhe ab. Arnim Clasen vermutet eine Identität mit dem Mennoniten Johan Barchman, der am 4. Mai 1639 Hamburg verließ und Abzugsschoß entrichtete.²⁷ Der Mennonitenprediger Jan Barchman stammte aus Haarlem, verfaßte eine Schrift gegen die Uccowallisten, die 1639 in Amsterdam erschien, und ging der Überlieferung zufolge 1639 nach Glückstadt.²⁸ Am 12. Mai 1639 wurde auf einer Hamburger Konferenz der Beschluß gefaßt, daß Glückstadt unter Loslösung von Friedrichstadt künftig »een besloten gemente« bilden sollte.²⁹

Als Nachfolger Barchmans im Predigtamt wurde offenbar Boudewyn Doom von der Flamingergemeinde nach Hamburg berufen. Doom stammte wie sein Vorgänger aus Haarlem und erscheint zusammen mit zwei anderen Mennoniten am 27. Juli 1639 bei der Hamburger Fremdenpolizei zum Akkord. Wahrscheinlich konnte er in der Hafenstadt seinen Brotberuf eher bzw. besser als in Altona ausüben; die schwankende Höhe seiner Abgaben an die Wedde weist auf einen kleingewerblichen Beruf hin, wohl ein spezialisiertes Handwerk.³⁰ In seiner ersten Hamburger Zeit wirkte Doom noch als unbezahlter »Liebesprediger«. 1644 verschlechterte sich seine Vermögenslage, erreichte aber kurz vor seiner Übersiedlung nach Altona am 4. September 1647 fast wieder das Niveau, das seinem Akkord von 1639 zugrunde lag. So ist am ehesten anzunehmen, daß es gemeindliche Gründe waren, die ihn zur Verlegung seines Wohnsitzes nach Altona veranlaßten. Doms Altonaer Zeit fällt mit der Eskalation des Streits mit der »Dompelaars«-Gruppe zusammen. Auf dessen Höhepunkt stritt man um die Teilung des Gemeindevermögens, so um die Verfügungsgewalt des Grundstücks und des Gebäudes, welches Paul Roosen der Gemeinde zur Verfügung gestellt hatte. Sicher ist jetzt, das Boudewyn Doom den Altdiakon († 1649) noch kannte und sich in der Auseinandersetzung mit der Taucher-Fraktion recht früh an die Seite von Paul und Geeritt Roosen stellte – unabhängig davon, ob er die Positionen der Flaminge rückhaltlos teilte oder nicht zeitweilig eine vermittelnde Rolle einnahm.

Am 27. Juli 1650 erscheint Doom wieder in Hamburg, akkordiert aber er-

heblich niedriger als elf Jahre zuvor. Grund dafür sind seine veränderten Einkommensverhältnisse: Die Flaminge statten ihren vormaligen »Liebesprediger« nun mit einem festen Salär³¹ aus. Die erste Rate in Höhe von 300 Mark lübsch hat Doom am 13. Mai des Jahres vom Diakon Hendrik Pender erhalten, am 12. Oktober zahlt ihm Pender nochmals 150 Mark, wie der buchführende Diakon Samuel Stockman vermerkt. Im folgenden Jahr erhält Doom vierteljährlich 150 Mark Gehalt, 600 Mark pro Jahr, wie ausdrücklich festgehalten wird.³² Mitte 1652 scheint die letzte Zahlung erfolgt zu sein. Zum 15. Januar 1653 notiert der Weddeschreiber, Doom »ist weg«. Der Überlieferung zufolge war Glückstadt sein nächster Wirkungsort.

Einige Fragen bleiben. Eine wäre, auf welcher Basis der erste angestellte Prediger der Flaminge seine Abgabenlast akkordierte. Stand sie in einem adäquaten Verhältnis zu seinen Einkünften? Wurde der Akkord auf der Basis eines zeitweilig oder noch reduziert ausgeübten weltlichen Berufs abgeschlossen, oder anders: War das Pastorengeloh nicht doch nur ein Zuschuß?

Letzteres kann mit Sicherheit ausgeschlossen werden. Spätestens 1650 hatte der Prediger seinen alten Broterwerb, der ihn zeitweilig zu dreifach höheren Abgaben, als jetzt auf Gehaltsbasis akkordiert, nötigte, aufgegeben. 1651 wurde sein Gehalt um ein Drittel erhöht, ohne daß er höhere Abgaben an die Stadt leistete. Mit nun 600 Mark Jahres-»Salär« bewegte sich sein Einkommen in der Größenordnung, die ein vermögendes Mitglied der katholischen Gemeinde in Hamburg schon 1593 für die Stelle eines Gemeindepfarrers aufgewandt hatte.³³ Zieht man die seitdem erfolgte Preissteigerung in Betracht, fällt Doms Höchsteinkommen aus dem Hirtenamt im Vergleich weiter zurück – jedenfalls ein Grund, nicht ohne Not mehr Schoß zu leisten, als einmal von den Weddeschreibern akzeptiert.

Eine weitere Frage ist, warum sich die kleine Flamingergemeinde bei stark vermindertem Beitragsaufkommen überhaupt den Unterhalt einer besoldeten Predigerstelle leistete. Immerhin waren 1648 neben zwei Predigern 15 weitere Mitglieder aus der Gemeinde und damit den gemeinsamen Verpflichtungen ausgeschieden, darunter die meisten Mitglieder der begüterten Familie Stockman in Hamburg. Am Maßstab ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit gemessen, waren den Flamingern ihre stärksten Mitglieder verlustig gegangen, was natürlich auch die Attraktivität der Glaubensgemeinschaft schwächte. Schwache und neue Mitglieder konnten nicht in dem Maße wie vordem unterstützt werden, Abspaltungen bei ansonsten geringen Lehrunterschieden sorgten in den Augen der armen Mitglieder für ein »Wahlangebot«, welches Witwen, abgewiesene Heiratskandidaten und dahinkümmernde Selbstständige mindestens zu Vergleichen gereizt haben

dürfte. Wie unten erwiesen wird, hatten die vermögenden Mitglieder aller Gemeinden mehrheitlich um 1650 wenn schon nicht ihren Wohnsitz, so doch ihre »Residenz« (Geschäftssitz) in Hamburg.³⁴ Somit ist naheliegend, warum der neue Wirkungskreis Doms der alte war: Der durch die Abspaltung eingetretene Predigermangel erforderte seinen vollen Einsatz, ein dauerhafter Erfolg der Abgefallenen besonders in Hamburg mußte schon deshalb, weil die Kaufleute unter den Dompelaars auch Arbeitgeber der ärmeren Mitglieder waren, verhindert werden. Diese Strategie war anscheinend erfolgreich; von Armutsklagen hört man erst in der Zeit nach 1655³⁵, aber schon bis zum Ende des Jahrhunderts gingen die konkurrierenden Gemeinden in den Flamingern auf.

Die Besoldung des bewährten Predigers Doom ist also eher mit den aktuellen geistlichen und auch wirtschaftlichen Erfordernissen der Flamingergemeinde zu erklären, weniger als Prämierung für seinen Einsatz gegen die Abtrünnigen in den Vorjahren. Eine Anerkennung seiner Arbeit hätte die Gemeinde auch mit weniger Aufwand erweisen können, etwa in Form eines zinslosen Kredits aus der Gemeindekasse, um Doms Geschäftsbetrieb in Hamburg wieder mit Startkapital auszustatten. Beispiele für Subsidiärkredite an Mitglieder sind in den Rechnungsbüchern der Gemeinde wiederholt anzutreffen.³⁶ So oder so: Auch nach seinem Weggang blieb Boudewyn Doom seiner ehemaligen Gemeinde an der Elbe ideell verbunden, wie sich zuletzt 1660 bei seiner Rolle auf der Leidener Synode zeigte.³⁷

Doms Amtsnachfolger sind offenbar wieder als »Liebesprediger« berufen worden. Joost van Steen kam im Mai 1652 von Elbingen nach Hamburg. Er nahm – noch vor Geeritt Roosen – seinen Wohnsitz in der Hamburger Neustadt und akkordierte Anfang Dezember des Jahres als Kämmererfremder auf 6 Reichstaler, was auf ein einträgliches Einkommen schließen läßt. Tatsächlich war er Strumpfwirker und somit ein Berufskollege von Geeritt, der zu diesem Zeitpunkt bereits ein Strumpfwarengeschäft führte.³⁸ Das kollegiale Verhältnis wurde bald durch eine Affäre getrübt. J. van Steen wurde eine außereheliche Beziehung zur Witwe Maria Olthofs vorgeworfen. Daraufhin wurde er am 21. September 1656 aus dem Dienst entfernt, das Paar vorübergehend aus der Gemeinde ausgeschlossen. 1664 ging van Steen nach Danzig.³⁹

Noch zur Amtszeit van Steens war mit Willem Wynants ein weiterer Prediger berufen worden. Wynants, ein Enkel von Adrian Noë, hatte in Amsterdam die Seidenweberei erlernt. Am 19. August 1654 akkordierte er mit der Wedde auf 8 Reichstaler, zahlte aber 1654 nur 16 Mark. Am 17. Juni 1655 wurde er ins Predigtamt eingeführt, heiratete noch im Sommer ein Mitglied

der Gemeinde zu Friedrichstadt und erwarb Anfang Mai 1657 das Bürgerrecht. Im Januar des folgenden Jahres verehelichte er sich erneut, starb aber unerwartet einige Tage vor Weihnachten 1658. Er hinterließ einen Sohn Beerend (!), der in Geeritt Roosens Aufzeichnungen als »Bootsgezell« angegeben wird.⁴⁰

Nach Wynants Ableben wurde die Gemeinde in Zeiten ihres Wachstums allein von Baerent Roelifs (Roelofs) geistlich betreut, bis Hilbrandt Harmens aus Campen am 20. Oktober 1659 als Prediger ordiniert wurde. Auch er wohnte als ehrenamtlicher »Liebesprediger« wenigstens zeitweilig in Hamburg, denn er gab sein Amt 1665 mit der Begründung auf, er könne »weder in Altona noch in Hamburg« seinen Lebensunterhalt verdienen.⁴¹

Schon im April 1660 war der Diakon Geeritt Roosen als Prediger im halben Dienst berufen worden. Am 6. Juli 1663 wurde er in den vollen Dienst gewählt; als einige Monate später sein Schwiegervater Hans Amoury verstarb († 15. Oktober 1663), zog der Kaufmann mit seiner Familie in Amourys Haus in der Neustadt, wohin er auch seinen Geschäftssitz verlegte. Roosens Person soll im folgenden noch einmal im Zusammenhang mit der Berufs- und Wohnsitzverteilung seiner Gemeinde – hier auch als ethnische bzw. Wohngemeinde gedacht – betrachtet werden. Bis hierhin bleibt festzuhalten, daß alle Mennonitenprediger, über die aus den Fremdenregistern wirtschaftliche und soziale Umstände ermittelt werden konnten, Einwohner des lutherisch beherrschten Hamburg waren. Demnach war die geistliche Führung der »Altonaer« Flamingerkirche im 17. Jahrhundert in einer Umgebung ansässig, die noch lange als feindselig empfunden werden mußte.

»Holländer« und »Hasenknütter« – Berufskreise und Gemeinden

Das wichtigste Merkmal für die Rekonstruktion der Täufergemeinde in Hamburg um 1650 war die Bezeichnung »Mennonit« oder »Wi(e)dertäufer« in den Fremdenregistern. Diese Gruppe umfaßt 32 Haushaltsvorstände. Daneben konnte nach den genannten Vergleichskriterien mit anderen Quellen eine gleich große Gruppe ermittelt werden, für deren Mitglieder keine Konfession angegeben ist, die aber zweifelsfrei Mennoniten waren, und zwar überwiegend Flamingen.

Nur für etwa jeden Zweiten konnte ein Beruf ermittelt werden. Die Branchen verteilen sich wie folgt:

- 13 Textilberufe (darunter ein Bleicher)
- 9 Handel (darunter ein Buchhändler)
- 8 Nahrungsmittelgewerbe (darunter ein Brandweinbrenner und ein Brandweindestillierer)

1 Viehkäufer

1 »Sluter«

Total: 32

Die Reihenfolge des zeitlichen Auftretens ist eine andere: Milchhändler sind früh als Gruppe belegt, gefolgt von den Textilverarbeitern. Kaufleute erscheinen gehäuft erst ab 1653.

Innerhalb der Nahrungsmittelbranche bilden die Milchhändler eine besondere Einheit. Sie umfaßt 5 Personen, zu denen noch der Viehhändler Dirich Jansen, der 1636 zusammen mit dem Milchhändler Willm Gerdes akkordiert, zu rechnen ist.

Von diesen sechs Personen tragen fünf einfache friesisch-patronymische, einer (Hinrich Dene) einen niederdeutschen (oder dänischen?) Namen. Bekannte Flamingerfamilien sind nicht darunter. Auffallend ist hingegen, daß fünf (einschließlich Dirich Jansen) in den Fremdenregistern (= im Manual) als Mennoniten bezeichnet werden, Willm Gerdes daneben auch als »Wiedertäufer«, Arendt Pauwels ohne Zusatz.

Die mennonitische Überlieferung schweigt über diese »Friesen«, die so freimütig ihren Glauben bekennen. Woher kamen sie? Bei Willm Gerdes und Dirich Jansen findet sich in den Wedderegistern übereinstimmend der Vermerk: »Ein Mennonit aus Holland«. Freilich hatten die Weddeschreiber oft Sprach- und Verständnisschwierigkeiten mit der Schreibung nichtdeutscher Namen und Herkunftsangaben.⁴² »Aus Holland« kann auch auf die Berufsbezeichnung »Holländer« zurückgehen, was hier eine gewisse Berechtigung hat: Unter einer »Holländerei« verstand man um 1640 entweder einen großgrarischen, nach bestimmten Kriterien organisierten Milchwirtschaftsbetrieb oder einfach einen Viehbestand holländischer Milchkühe, in beiden Formen meist Pachtbetriebe.⁴³ Die Milchhändler Gerdes zahlen von 1639–1659 mit 15 (1636), 21 (1639) und 30 Mark (ab 1653, unter »Gertkens«) den höchsten Schoß unter insgesamt 55 fremden Milchhändlern, Milchhökern und Fettwarenhändlern.⁴⁴ Der ältere Willm Gerdes erscheint nach dem April 1649 nicht mehr in Hamburg, dafür lebt ein Mennonit Willm Gertz einige Zeit nach 1647 in Tetenbüll.⁴⁵ Allein das Schicksal des »Wiedertäufers« Arendt Pauwels ist aufgrund der Recherchen von Jakobus ten Doornkaat-Koolman⁴⁶ in Umrissen rekonstruierbar: Ende 1645 kommen die »Mennoniten« (so der Autor) Boye Ovens, Jacob Tetens und Arend Paulsen aus Holstein nach Rostock und bekunden ihre Absicht, sich in der Hansestadt niederzulassen. Rostock hatte bereits im 16. Jahrhundert einen Kreis vertriebener Täufer um Obbe Philips, die sogenannten »Obbiten«, in seinen Mauern geduldet. Schon 1603 – also vor Abschluß der Hamburger Fremdenkontrakte – hegten Rat

und Geistliches Ministerium der Warnow-Stadt die Hoffnung, Niederländer »aus Holland« zum lutherischen Glauben zu bekehren und ihre wirtschaftlichen Fähigkeiten für die Stadt nutzbar machen zu können. Berichte über die Ansiedlung vertriebener Niederländer an der Westküste Holsteins und besonders aus Hamburg mögen dazu beigetragen haben, daß die Obrigkeit sich 1646 die Zeit nimmt, die Vereinbarkeit der Glaubensgrundsätze der Ankömmlinge mit den eigenen Überzeugungen zu prüfen.

Superintendent Johann Quistorp der Ältere (1584–1648) nimmt in einem Gutachten eine irenische Haltung ein und kommt zu dem Schluß, eine Anwendung des hansischen Wiedertäuferedikts von 1535 auf die Flüchtlinge sei nicht angezeigt. Er fordert die Gruppe zur Abgabe eines schriftlichen Glaubensbekenntnisses auf. Das Schreiben in einem »Gemisch aus Nieder- und Hochdeutsch«, so ten Doornkaat-Koolman, liegt am 25. Juni 1646 vor. Darin vermeiden die Verfasser Angriffe auf die Kindertaufe und betonen ihren Gehorsam gegenüber der Obrigkeit; jeder Widerstand gegen diese sei »ungöttlich«. Die Antworten befriedigen nicht, zum 29. Juni wird eine Disputation angesetzt. Wiewohl sich beide Seiten unter dem Vorsitz des nachsichtigen Superintendenten um einen freundlichen Tonfall bemühen, machen die Mennoniten in ihren Glaubenssätzen kein Zugeständnis. Auch ein zweites, am 20. Juli, abgehaltenes Gespräch überzeugt den Rat nicht; die Gäste müssen die Stadt verlassen. Ten Doornkaat-Koolman ergänzt, dem Geistlichen Ministerium habe ein Gesuch der »Kirchspiel Kinder [?], insonderheit der sembtlichen Gärtener« vom 11. Juni 1646 vorgelegen, darin suppliziert wurde, »dasz die hereingeschlichene Mennonieten und Wiedertäufer hinweggeschaffet werden mögen«. Dank der Hamburger Fremdenschoß-Rechnungen ist nun das Gewerbe zumindest des Milchhöckers Paulsen überliefert. Anscheinend hatten die fremden Fachleute die Zeit ihres Aufenthalts an der Warnow genutzt, um ihr Gewerbe zu erproben, was den einheimischen »Gärtnern«, wohl die Distributoren der Milcherzeugnisse, nicht verborgen geblieben sein dürfte. Einen zusätzlichen Zwischenhandel mit Milchprodukten vertrug Rostock aber, anders als das schnell wachsende Hamburg, nicht. Wirtschaftliche Beweggründe obsiegten also über die der Theologen, wie schon ten Doornkaat-Koolman vermutete. Über den Verbleib der Gruppe gibt er zwei wichtige Hinweise. Im Kolloquium vom 20. Juli hielt Quistorp seiner Gegenpartei vor: »Man findet von Handwerks-Leuten in Holland, daß ein jeder auftritt und lehret«, womit Stand und Herkunft der Täufer angesprochen sind: Ethnische Holländer, die ein Handwerk (= nicht nur Handel bzw. – s. unten zu Samuel Stockman d. Ä. – das Kreditgewerbe) ausübten. Deren Antwort schränkt das nicht erst seit dem Bauernkrieg ge-

fürchtete antiklerikal-plebiszitäre Element in den religiösen Volksbewegungen ein: »Wir haben beruffen Prediger in Hamburg, in Friederichs-Stadt.« Damit ist endgültig klar, daß es sich hier nicht um Flaminge handelte, denn die Hamburger Flaminge beriefen ihre Prediger in Altona, Friedrichstadt war eine eigene Gemeinde; es muß vorläufig offenbleiben, welche Gruppe von (zunächst ethnisch definierten) »Friesen« hier gemeint sein könnte. Jakobus ten Doornkaat-Koolman weist zur Herkunft von Ovens und Tetens darauf hin, daß beide Familiennamen noch um 1700 in Eiderstedt und Friedrichstadt vorkommen.

Dorthin mag sich zunächst auch das Grüppchen der in Rostock abgewiesenen holländisch-holsteinischen Handwerker gewandt haben. Für sechs Jahre fehlt jede Nachricht von ihnen, bis am 31. Juli 1652 der Milchhöker »Arendt Pauwels« in Hamburg auf 3 Reichstaler (9 Mark) akkordiert. 1654 aber konnte der »Wiedertäufer unter der Cramer-Compag[nie]« nur die Mindestgebühr von drei Mark entrichten, Pauwels (niederdt. Paulsen) erhielt »tho seiner nothdurfft« 30 Mark von den Friedrichstädtern.⁴⁷ Offenbar erlitt er in diesem Jahr einen Verlust, von dem er sich bis 1663 erholte. Die Wedderechnungen führen ihn bis 1668 mit je 9 Mark. Der Mann mit den guten Verbindungen an die Eider ist damit einer der besten Belege für die Existenz eines »holländisch« organisierten Milchhandels in der bevölkerungsreichen Elbmetropole.

Im Durchschnitt zahlen die sechs mennonitischen »Holländer« die höchsten Schoßsätze innerhalb der Gruppe der fremden Fett- und Milchwarenhändler, was auf professionelle Kenntnisse der Milchverarbeitung und eine funktionierende Absatzorganisation schließen läßt. Sie treten auch am frühesten innerhalb der Gruppe der fremden Milch-, Käse- und Butterhändler auf. Der erste mennonitische Fettwarenhändler war freilich ein Flaminge: Samuel Stockman, der schon 1605 als Mitunterzeichner des ersten Niederländervertrages erscheint, handelte Geeritt Roosens Aufzeichnungen zufolge erst mit »bass en Booten en andere waaren«, wechselte später aber ins Bankfach.⁴⁸ Sein Vermögensstatus wird 1645 deutlich, als der Kämmererfremde Samuel Stockman gepfändet wird.⁴⁹ Am 18. Januar 1645 muß Stockman dafür, daß er sich zweimal nicht zum Akkord einstellen wollte, neben seinem Jahr-schoß in Höhe von 45 Mark ein Bußgeld über 60 Mark zahlen. Im gleichen Jahr retardiert er fünf- bis sechsmal Schoß in Höhe von 270 Mark, insgesamt die höchste Zahlung, die bis 1684 für einen Mennoniten nachweisbar ist. 1646 ist Stockman wieder rückständig, muß außer dem Jahr-schoß eine Zulage in Höhe von 15 Mark entrichten und ist 1647 letztmals mit 45 Mark und 12 Schilling im Verzug.

Der sechsmalige Schoß von 1645 dürfte rückwirkend für die Jahre bis 1639 erhoben worden sein, so daß anzunehmen ist, daß Stockman seinen Butter- und Käsehandel spätestens um 1638 auf- bzw. abgegeben hat. Etwa zu dieser Zeit erscheinen die Milchhändler Willm Gerdes und Hinrich Dene sowie Dirich Jansen in den Quellen. Gerdes und Jansen akkordieren gemeinsam am 21. Mai 1636, Dene entrichtet am 11. Juni 18 Mark Strafe, weil er als Milchhöker fünf Kühe gemolken hatte.⁵⁰

Der »kleine« Niederländerkontrakt von 1650

In den folgenden Jahren ist zu beobachten, daß mehr und mehr Mennoniten in kleinen Gruppen den Gang zur Fremdenpolizei unternehmen. Den Anfang machen am 25. Mai 1639 wieder die »Holländer« Hinrich Dene und Willm Gerdes. Am 27. Juli des Jahres erscheint mit Willem Olthoff, Boudewyn Doom und Hendrik Mirbeeck erstmals eine kleine Flamingerguppe vor dem Weddeschreiber. Am Lucientag des Jahres 1650 läßt sich eine Gruppe von mindestens elf Mennoniten in den Fremdenschoß der Kämmerei überschreiben.⁵¹ Darunter sind sowohl Flaminge wie später als Mitglieder der Dompelaars bezeugte Mennoniten, etwa Anthony de Grijf. Am 17. Juni 1653 treffen sich die Kaufleute Paul Govers (Goverts), Herman und Cordt Roosen im Rathaus, am 22. April 1654 der »Hasenstricker« Peter Davidt, der Bleicher Salomon de Vlieger, wohl auch der Buchhändler Carel de Vlieger. Es mag noch mehr solcher Fälle gegeben haben, freilich ist nicht sicher zu belegen, ob sich bei den Kontrahenten in jedem Falle um Täufer handelt.⁵²

Wie ist das Gruppenphänomen zu erklären? Legt man Clasens Beobachtung, die Weddediener hätten ein Gebiet straßenweise auf nicht registrierte Fremde geprüft, zugrunde, so dürfte sich im Kleingruppenakkord mindestens eine Nachbarschaft, bei den Mennoniten aber eher eine Wohn- und Werkstattgemeinschaft widerspiegeln. Ein Beleg für die Annahme läßt sich Geeritt Roosens Familienbuch entnehmen: Danach arbeitete Herman Roosen (1627 bis 1696) einige Jahre auf dem Kontor seines Bruders Geeritt, sofern er nicht auf Reisen war.⁵³ Cordt Roosen, der jüngste der Brüder, habe (erst) in Friedrichstadt bei dem Lakenkramer Jan Jacobs van Bebborn »gedient«, aber auf Wunsch ihres Vater habe Geeritt ihn auf seinem Kontor in die Handlung eingestellt, später habe er ihm und Paul Gover(t)s »in Compagnie« einige Kommissionen übergeben.⁵⁴ Geeritts Handlung befand sich um 1653 auf dem Dreckwall, ein Gelände entlang des Alsterfleets, das heute in etwa der Nordwestseite der Straße Alter Wall zwischen Schleusentor und Mönckedammfleet entspricht, sich in seinem nördlichen Verlauf aber auch unter den Nordwestflügel des neuen Hamburger Rathauses erstreckte. Aus einer anderen

Notiz im gleichen Familienbuch ist zu entnehmen, daß Geeritts Haus an der heutigen Adolfsbrücke gelegen haben muß, die um 1650 noch ein Landungssteg für Boote war. Auf dem Dreckwall wohnte ferner der Kaufmann und Assekuradeur Abraham Stockman. Zwei seiner Töchter verheirateten sich mit den benachbarten Roosen-Brüdern: Anna am 13. April 1656 mit Cordt Roosen, Maria am 21. Juni 1657 mit Herman. Wohnumfeld und Heiratskreis decken sich hier also, in allen genannten Fällen spiegelt sich zudem die Verbindung von Wohnort und Geschäftssitz wider. Demnach dürfte auch die 1639 verhandelnde Gruppe Doom-Mirbeeck-Olthoff eine Wohn- und/oder Werkstattgemeinschaft gewesen sein. Dem Gruppenakkord der elf Mennoniten vom Dezember 1650 aber, deren Zahl zu hoch für eine einzelne Werkstatt ist, wird ein anderer Vorgang zugrunde liegen. Wahrscheinlich handelt es sich hier um die Legalisierung einer ethnisch-religiösen Gemeinschaft ähnlich der Vereinbarung, mit der 1638/39 Täufer in den erneuerten Niederländerkontrakt aufgenommen worden waren.

Der Akkord war eine Verhandlung, bei der sich auf der einen Seite die Obrigkeit, Weddeknechte und Weddeschreiber, andererseits im Falle der Mennoniten ethnische, mit dem Makel der Häresie behaftete Fremde, vorgewarnt vom politisch-konfessionellen System der alles andere als indolenten lutherischen Reichsstadt, gegenüber standen. Die Weddeknechte erhielten ein Drittel der beim Erstakkord vereinbarten Summe⁵⁵, werden also ein Interesse an einer genauen Darlegung der Vermögensverhältnisse der künftigen Schoßpflichtigen gehabt haben. Zahlte dann ein Weddefremder »auf sein Gewissen«⁵⁶, war das eine Erklärung, die einem Eid nahe kam. Die Flamingen aber waren auf äußerlich konformes Auftreten und Anpassung an das Rechtssystem bedacht. Auf keinen Fall wollten sie als »Wiedertäufer« gelten, eine Zumutung, die sie im herrschenden Klima unter Druck setzen mußte. 1638 hatten die Täufer anläßlich der Verhandlungen um die Erneuerung des Niederländervertrages erleben müssen, daß breite Kreise der politischen Klasse Hamburgs in ihnen immer noch nur die Nachfahren der Aufrührer von Münster sahen. Im Zuge der Verhandlungen hatte die »Niederländische Nation« den Rat »inständigst gesucht«, neben den sieben deutschen und hochdeutschen auch »vierzehn Wiederteuffer« in den Kontrakt, der nunmehr 170 Personen umfaßte, aufzunehmen. Dieses Gesuch beschied die Bürgerschaft im Sommer in einer gemeinsamen Sitzung von Rat und Bürgerschaft rundweg abschlägig. Nach einem Vortrag des Bürgermeisters Hieronimus Vögler (Vogeler) verabschiedete die Bürgerschaft eine Resolution, in der es hieß: »Belanget die Desingnirte [!] Wiedertäuffer, erklären sich die Bürger dahin, das [man sie dieselbe bey dem Rath, den Deputierten bürgern a par-

tem angegeben werden,] man ihnen einen solchen Contract, darüber sie sich mit füge, nicht zubeschweren haben sollen, gönnen und geben wollen.«⁵⁷ Zwar konnte der Rat letztlich die Aufnahme von 14 Täuferfamilien in den Kontrakt durchsetzen, doch ist die Zurückhaltung der Flaminge, sich selbst in der Öffentlichkeit als Mennoniten zu bezeichnen, gewiß als Echo auf die Atmosphäre unverhohlener Intoleranz während der Verhandlungen zu sehen. Das öffentliche Zeugnis überließen die kleinen mennonitischen Gewerbetreibenden lieber ihren Predigern, so dem streitbaren Joost van Steen, während bei den »Holländern« die wirtschaftlich Potenten früh eine Vorreiterrolle einnahmen, und zwar indirekt auch für die Flaminge. Der »Hasenknütter« Van Steen, der Strumpfwarenhändler Geeritt Roosen und fünf andere Hasenknütter, Hasenmaker und Hasenstricker gehörten zur Berufsgruppe der mennonitischen Strumpfhosenproduzenten.⁵⁸ Etwa gleich groß und mit Akkorden von 12 bis 30 Mark in der gleichen Vermögensklasse wie die Gruppe der »Holländer«, war sie dieser dennoch wirtschaftlich überlegen. Die Zahlungen sind hier regelmäßiger, Krisen seltener, mit Geeritt Roosen und Jan Reboom stellt allein diese Berufskorporation zwei Flaminge-Diakone. Dennoch sind nur zwei Hosenfabrikanten in der Gruppe derjenigen, die sich als Mennoniten bezeichnen, zu finden, und zwar für 1652/53 verhältnismäßig spät.

Ausblick: Die Mennonitengemeinde in Hamburg um 1650

Hamburg hatte um 1650 ca. 50.000 Einwohner. Setzt man voraus, daß jeder Haushalt fünf Personen umfaßte⁵⁹, so repräsentieren die hier vorgestellten 64 mennonitischen Haushalte 320 in Hamburg wohnhafte Mennoniten. Selbst wenn man davon ca. 30 Prozent allein lebende Schoßzahler wie junge Berufstätige und betagte Witwen, Abwanderungen ins aufsteigende Altona und diejenigen, die in Hamburg nur ein Kontor unterhielten und in Altona wohnten, in Abzug bringt, so umfaßte die Gruppe der täuferischen Fremden immer noch mehr als 200 Personen, die sich auf mindestens vier bis fünf Einzelgemeinden⁶⁰ verteilte. Eine stattliche Zahl, zumal wenn man bedenkt, daß die Mennoniten in ihrer schlichten, am holländischen Regentenkostüm orientierten Kleidung in einigen Gegenden wie etwa in der westlichen Vorstadt (= dem späteren Kirchspiel St. Michaelis) unübersehbar das Straßenbild beeinflussten.⁶¹ Auch lebten und arbeiteten, wie oben nachgewiesen wurde, nahezu alle Prediger der Flamingergemeinde in den Mauern der Hansestadt, darunter mit Boudewyn Doom der erste fest vergütete Prediger, eine Art mennonitischer »Pastor«.⁶²

Bisher ist man davon ausgegangen, daß der Siedlungsschwerpunkt der Elb-

mennoniten im 17. Jahrhundert in Altona auf der »Freiheit« lag. Die auf der Basis der Fremdenschoßregister ermittelte Wohnsitzverteilung der Mennoniten in Hamburg um 1650⁶³ zeigt aber, daß die mennonitischen Großkaufleute – wenigstens neun Haushalte – alle in der Hamburger Altstadt wohnten, die 18 zwischen 1644 und 1664 nachweisbaren Handwerker in der Hamburger Neustadt, dem späteren Kirchspiel Michaelis. Diese Gewichtung dürfte auch dem Flamingen-Ältesten Geeritt Roosen nicht verborgen geblieben sein, der nach 1663 in die Große Michaelisstraße zog, mitten in die zwischen Dompelaars und Flamingern umkämpfte Handwerkergemeinde. In Altona hingegen, scheint es, blieb von der Mennonitengemeinde zeitweilig wenig mehr als das von Paul Roosen (bzw. ab 1649 von seiner Witwe) bewohnte – man möchte fast sagen: »gehaltene« – Grundstück, ehemals François Noë gehörig, in der »Freiheit«. War die »Freiheit« als Folge des Schwedeneinfalls von 1644/45 vorübergehend von den Mennoniten geräumt worden, und wenn, mit welchen Folgen?⁶⁴ Jedenfalls schien es nicht wenigen Täufern in Hamburg auf Dauer besser zu gefallen, denn wie anders ist sonst der Gruppenkontrakt vom Dezember 1650 zu erklären? Es ist müßig, die Zählung, ob hier ein dritter oder vierter Kontrakt mit Niederländern nicht-lutherischer Religion auf den Vertrag von 1605 folgt, fortführen zu wollen. Denn der Gruppenkontrakt von 1650 war der einzige, in dem die »kleinen Fremden« erstmals sichtbar⁶⁵ von offiziellen Instanzen der hansischen Gesellschaftsordnung auf Dauer als Bewohner (das heißt nicht nur als »Gäste«) angenommen wurden, 45 bzw. 11 Jahre, nachdem ihre begüterten, im Sprachgebrauch der damaligen Zeit »fürnehmen« Protagonisten ein dauerndes Niederlassungsrecht für sich und ihre Familien durchgesetzt hatten. Er war der Vertrag der »kleinen Leute« unter den taufgesinnten Fremden mit der mächtigen Reichs- und Hansestadt, ein juristischer Akt, der ihnen mehr als nur das Gefühl gab, daß ihre Anwesenheit im größten Ballungsraum Norddeutschlands, im Finanzzentrum der deutschen Überseekaufleute, gewollt und erwünscht war. Dieser Kontrakt schuf einen schwer umkehrbaren Status des Hierseins und Bleibens und damit erstmals Rechtssicherheit für eine gesellschaftliche Klasse, die bis dahin doppelt dem Vorbehalt der ständebürgerlich-hansischen Rechts- und Gesellschaftsordnung ausgeliefert war, nämlich als Handarbeiter »ganz unten« und als Häretiker, verachtete Täufer zumal, als ideelle Nachfahren des Täuferreichs zu Münster, als ständige Kandidaten des Scheiterhaufens »ganz außen« am Rande der christlichen Zivilisation. Der Vertrag von 1650 war eine erste, frühe Stufe auf dem langen Emanzipationsprozeß einer religiösen Minderheit, zumal er – anders als 1605 und 1638/39 – erstmals nicht nur reiche Residenten ohne Ansehen der Per-

son in ein Schutzverhältnis nahm, ein Vorgang, für den es sonst kein Beispiel in einer anderen Reichsstadt, am wenigsten in einer Hansestadt, gab. Er wirft ein neues Licht auf die Geschichte der oft für ihre politische Kleinlichkeit gescholtenen »Republik der Pfeffersäcke«.

Quellen

Staatsarchiv Hamburg (StaH):

Senatsakten

- 111-1 Cl. VII Lit. Cc No. 2 Vol. 1 Fasc. 4a, Niederländerkontrakte von 1605–1639(1652) (der Vertrag von 1605 laut Randvermerk Abschrift v. 1615; mit Nachträgen)
- Wedde I Nr. 17: Manual über Schließung von Fremdenkontrakten und Schutzverwandtschaften und über das desfalls erhaltene Fremden- oder Schutzgeld, 1639–1663

Plankammer

- HAMBURGUM, zu Hamburg bey Arent Petersen, Niederlandischen Buch- und Kunsthandeler bey der Böerse. [Kupferstich, um 1641]

Bestand 521-5 Mennonitengemeinde

- 59 Bd. 1: Journal 1650–1670
- 147 Band 1: Mitgliederbuch
- 242: Geslächregister Roosen (und Koenen). Die Quelle ist mehrteilig, jeder Teil jeweils neu paginiert. Der I. Teil, Roosen, wird zitiert: GRR.

Clasen 1960

Wedde I Nr. 18: Armin Clasen: Fremdenschuß in Hamburg im 17. Jahrhundert. Typoskript, Hamburg 1960

Literatur

Davids 1994 Davids, Georg: Holländer und Holländereien. Selbstverlag des Vf., o. O. [Köln] <3> 1994

Dollinger 1930 Dollinger, Robert: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (= Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 17). Neumünster 1930

Dollinger 1937 Dollinger, Robert: Artikel »Gerrits«. In: ML II, 1937: 81f

Doornkaat-Koolman 1961 Doornkaat-Koolman, Jakobus ten: Die Täufer in Mecklenburg. Ein Forschungsbericht; in: Mennonitische Geschichtsblätter 18, Neue Folge Nr. 13, 1961, 20–56, hier: II. Rostock, 39–48, 54–56

- Driedger 1993* Driedger, Michael D.: Conflict and Adaptation in an Exile Community, Flemish Mennonites in Altona and Hamburg 1649–1711. Master thesis, (Typosk.), Queen's University, Kingston/Ontario, Canada 1993
- Driedger 1996* Driedger, Michael D.: Mennonites? Heretics? Obedient Citizens? Categorizing People in Hamburg and Altona, 1648–1713. Diss. phil. (Typosk.), Ontario 1996. – Als Buch: Michael D. Driedger, Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age, Aldershot et al. 2002
- Driedger 1997* Driedger, Michael D.: Mennonitengemeinde von Hamburg u. Altona; in: Schubert, Franz: Quellen und Schriften zur Bevölkerungsgeschichte Norddeutschlands. Trauregister aus den ältesten Kirchenbüchern Hamburgs. Von den Anfängen bis zum Jahre 1704, Bd. 6d: Hamburg Altstadt. Bearbeitet von Ulf Bollmann, Jürgen Dost, Michael Driedger und Uwe Henz. Hamburg 1997, 85–93
- Driedger 2002* Driedger, Michael D.: Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age. Aldershot, England, and Burlington, USA
- Reissmann 1975* Reißmann, Martin: Die hamburgische Kaufmannschaft des 17. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher Sicht (= Beiträge zur Geschichte Hamburgs. Hg. vom Verein für Hamburgische Geschichte. Band 4). Hamburg 1975
- Roosen 1905* Roosen, Berend Carl: Geschichte unseres Hauses [Aus dem Nachlaß hg. von Emma Roosen]. Hamburg 1905
- Roosen I, 1886; II, 1887* Roosen, Berend Carl: Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona. 2 Hefte, Hamburg 1886/87
- Schaser 1995* Schaser, Angelika: Städtische Fremdenpolitik im Deutschland der frühen Neuzeit. In: Demandt, Alexander / Müggenburg, Andreas und Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.): Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 1995, 137–157, 270–278
- Whaley 1992* Whaley, Joachim: Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529–1819 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs. Hg. v. Henneke Gülzow, Bernhard Lohse, Peter Krusche und Herwarth von Schade, Bd. 18). Hamburg 1992
- Wichmann 1865* Wichmann, E. H. Geschichte Altona's. Altona 1865

Anmerkungen

1 Vgl. StaH 111-1 Cl. VII Lit. Cc No. 2 Vol. 1 Fasc. 4a, fol. 107–133, Niederländerkontrakt von 1605 (in drei ungesiegelten Kopien). Die 4,8 cm (mit Pappdeckeln) starke Akte enthält neben den Verhandlungsprotokollen den ältesten Vertrag in drei Fassungen, die hier kurz unterschieden werden sollen: Kopie A (fol. 107–114) ist ein Entwurf, der Vertragstext in einer zügigen, hellbraunen, deutschen Kurrent, die Liste der niederländischen Zeichner (fol. 113r–114r, Überschrift: Designatio und Verzeichniß der hundert und dreißig Persohnen, welche in dießer Veranlaßung begriffen, so wohl des Anschlages, nach welchem nun jede Persohn taxiret worden) ist, da nicht-deutsche Namen, in einer kursiven Antiqua notiert. Die urkundliche, in allen 3 Fassungen transportierte Kontraktsumme von 5172 Mk., die von 130 Haushalten jährlich aufzubringen war, beruht auf einem Additionsfehler; das Gesamtaufkommen der Niederländer beträgt rechnerisch nur 5126 Mk. (Unterschiedsbetrag < 1%). Eine in A) am Rande notierte Nachtaxierung einer Gruppe von 6 Personen, darunter eine 5-köpfige Nachbarschaft, vergrößert die Differenz noch (um 6 Mk., nun > 1%). Ferner ist bei einigen Namen die Schreibung durch interlinearen Nachtrag korrigiert (z.B. Hans Langenbrech statt: -berg). Kopie B (fol. 115–120, schwarze Kanzleischrift) übernimmt die geänderten Einzeltaxen und Lesarten, behält aber die alte (falsche) Summe jeweils im Text als auch am Ende der Taxliste bei, ist also jünger. Die Variante C), fol. 121–133, ist eine Abschrift von A) mit dessen originalen Taxwerten und Lautungen, von einer Hand, die mit hellbrauner Tinte in einer zügigen, gut leserlichen Kurrent schreibt. Eine weitere Hand (schwarze Tinte) fügt hier am Rand Marginalien zu. Sie gehört einem Protokollanten, der um 1639–42 Kladdehefte zu Verhandlungen im Gefolge des dritten Niederländervertrages anlegt (vgl. Bl. 176r). Demnach überliefert nur B) den gültigen Text. Alle drei Kopien sind undatiert und transportieren am Ende der Vertragsbestimmungen jeweils das Datum »in denen 8 Tagen Ostern 1605«, zu dem der Kontrakt in Kraft treten sollte; bei A) außerdem auf fol. 113r am Rande der Zeichnerliste »Ao 1615«, wohl ein Verschreiber, darunter von moderner Hand in Blei als »1605« richtig gestellt. Der erste Vertrag wurde auf 10 Jahre bis 1615, sein Nachfolger auf 15 Jahre (bis 1630) abgeschlossen. Nach dessen Ablauf forderte die »Nation« (Brabanter, Flamen und Wallonen, davon ca. 31 Prozent Reformierte, 40 Prozent Lutheraner; die Wallonen bildeten bis 1618 eine eigene Gemeinde mit Sitz in Stade) eine Laufzeit von 25 Jahren. Die 1629 begonnenen Verhandlungen führten erst 1639 zum Abschluß des »dritten«, jedenfalls für die Ansiedlung der Mennoniten in Hamburg bahnbrechenden Vertrages (s.u.). Die Kontraktsumme betrug nun 15000 Mk, die von 169 Familien aufzubringen war.

2 Vgl. Roosen I, 1886: 9.

3 erinnert sei nur an die »Hochdeutschen«, die sich in Friedrichstadt am längsten als selbständige Taufgesinntenkirche behaupteten (vgl. Dollinger 1930).

4 Im Jahre 1648 erhob eine Gruppe von 17 Gemeindemitgliedern mit den Predigern Jacob Beerens und Jan Borchers als Sprechern die Forderung, die Taufe müsse künftig durch Untertauchen erfolgen, zum Abendmahl sei nach erfolgter Fußwaschung ungesäuertes Brot zu reichen (zum Ganzen vgl. Roosen I, 1886: 40ff). Dieser Forderung widersetzte sich insbesondere die große Familie Roosen um den Altdiakon Paul Roosen. Nach Roosens Tod 1649 begann die Auseinandersetzung über das Gemeindevermögen, spätestens 1656 mußte die Taucherfraktion das gemeinsame Grundstück in der Großen Freiheit, wo sich der Betsaal der Gemeinde befand, räumen. Es gelang ihnen aber, das Mitgliederbuch der Flamingen an sich zu nehmen, welches – wohl als Pfand im Streit um die Einkünfte – bei

ihnen verblieb. Daraufhin beauftragte der Kirchenrat den Diakonen Geeritt Roosen, ein neues Mitgliederbuch anzulegen.

5 Vgl. Diedger 1997: 85.

6 Das gilt vor allem für die Familienbücher (Geslachtregister) StaH 521-5, 242, GR Roosen (und Koenen) usw.

7 Zum Komplex Fremde im frühneuzeitlichen Hamburg vgl.: Gallois 1867: 188, 363f., passim; Reißmann 1975; Schaser 1995: 149–157, 275–278.

8 Zu den Umsätzen der fremden Überseehändler 1632–37 mit Sitz in Hamburg vgl. den Anhang bei Reißmann 1975: 372–78, darunter die Mennoniten Peter Plus (1632) sowie Abraham Stockman (1632/33, 1637), ferner zum Detail-, Höker-, und Buchhandel ebd.: 3–12, 14f, 27, zum Fettwarenhandel und zur Verbreitung textiler Berufe unter den Mennoniten den unten folgenden Text. Insofern ist Gallois' Ansicht: »Handlung zu treiben oder sich zu verheirathen, setzte die Gewinnung des Bürgerrechts voraus« (Gallois 1867: 364), zu relativieren.

9 Vgl. Gallois 1867: 192, 367f. Ein Beispiel für die Anwendung des Verbots noch 1634 s. Clasen 1960: 193 zu # 1729.

10 Vgl. Gallois 1867: 329.

11 Clasen 1960: VI.

12 Vgl. Clasen 1960: 31 zu # 268; 93 zu # 828; 114 zu # 1024; 130 zu # 1142 (ein Erbe Adrian Noë, s. u.); 172: # 1534; 192 zu # 192. Das Wissen um diese Gebührenpraktiken muß allgemein gewesen sein; sehr oft heißt es daher im Abzugsvermerk der Wedde »ist weg«, »ist wech«, »nicht aufzufinden« etc.

13 Die Brüder wohnten bei ihrer Ankunft 1653 in Hamburg »bei Gerth«, d. h. bei ihrem ältesten Bruder Geeritt Roosen (1612–1711).

14 Reißmann 1975: 129.

15 Clasen 1960: II.

16 Vgl. Reißmann 1975: 129.

17 Reißmann 1975: 131f.

18 Vgl. Clasen 1960: 233, zu Cornelis de Hertoch, bei dem auch nicht festzustellen ist, ob das Abzugsgeld in Höhe von 135 Mk. einem doppelten Schoß entspricht. Die Erben von Guiliam Labistrat hingegen zahlen 1686 einen Abzugszehnt in Höhe von 1.500 Mk., die Wwe. Jürgen Leßen 165 den 10. Pfennig in Höhe von 300 Mk. (vgl. Clasen 1960: 238f), bei Steffen Wolters sel. Witwe Erben heißt es nur »wegen ihres Abzuges 1640 276 Mk.« (vgl. Clasen 1960: 254). Allein das von Johan Wre(e)den 1680 entrichtete »Abzugsgeld« entspricht rechnerisch dem 4fachen Schoß von 1679, vgl. Clasen 1960: 255.

19 Roosen I 1886: 10.

20 Roosen I 1886: 13.

21 Clasen 1960: 123 # 1082.

22 StaH 521-5, 242 GRR: 19.

23 Clasen 1960: 123 # 1079.

24 Clasen 1960: 130 zu # 1142. Adrian Noë war demnach vor 1639 verstorben. Samuel und Isaak Stockman steuern ferner zu Lucien 1640 als Vormünder der Kinder Hilger Hilgers und Flores an die Kämmeri, vgl. unten Anhang C).

25 StaH 521-5, 242 GRR: 20.

26 Samuel Stockmann war ein Schwager Adrians. Er war mit Louiesjen Noë, Adrians jüngster Schwester, verheiratet (StaH 521-5, 242 GRR: 21); Jan war der älteste Sohn der Witwe Geesken Noë; er und ihr zweiter Sohn Wolter Noë sowie deren Schwager Peter Wynands

(verheiratet mit Adrians ältester Tochter Peryna) tätigten 1630 einen Kauf für die Gemeinde (Roosen I: 33); der ebd. von Roosen erwähnte Daniel Janssen (jr.), verheiratet mit Sara Noë, war ein Schwager der Brüder Jan und Wolter Noë (s. 521-5, 242 GRR: 20). Demnach können 1630 nur noch Adrians 3 jüngste Kinder Anna, Maria und Harmen unmündig gewesen sein. – Der andere Vormund war Jan Noë (Roosen I, 32).

27 Vgl. Clasen 1960: 14 # 115.

28 Vgl. Roosen I 1886: 29, II 1887: 35.

29 Dollinger 1930: 126f.

30 Detailhandel mit »zünftigen« Waren war allen Nicht-Mitgliedern des Krameramtes untersagt, worüber das Amt sehr genau wachte.

31 StaH, 521-5, 59 Bd. 1: Solarium (recte: salarium), mehrfach belegt.

32 Bisläng 10 Eintragungen festgestellt.

33 Alessandro della Rocca aus Florenz besoldete aus seinem Privatvermögen einen Priester mit 200 Tlren. jährlich, vgl. Whaley 1992: 62.

34 Mennoniten mit Wohn- und Geschäftssitz in Hamburg: Jan und Anthony de Buysen, Hans Harmens (Handlungsdienner bei G. Roosen, dann Kaufmann, »die nu op Moscovien handelt«, heiratet 1654 Bissen Milders, s. 521-5, 242, GR Roosen: 14); Daniel Janßen, Lucas Koenen, Guiliam Koenen (Schwiegersohn von Hans Harmens), Abraham Koopman (vgl. Clasen 1960: 99), Pilgram Milder († 1646, s. 521-5, 242, GR Roosen: 13; Milder beteiligte sich als Fremder in Hamburg am Überseehandel nach Archangelsk, vgl. Reißmann 1975: 63, 95, 381), Pieter de Mol, Hendrik Pender, Geeritt, Herman und Cordt Roosen und Paul Goverts (s. u.), Hans Simons, Samuel Stockman II (bis um 1660, dann nach Altona), Abraham und Isaak Stockman sowie die Nachkommen Noe und Hilgers; Residenz in Hamburg: Pieter Plus, vgl. Anhang C).

35 Der Fall von Hindrich/Hendrik Morbeck/Mirbeeck, der von 1646–49 nur den Schutztaler entrichten kann und über seine Armut klagt (vgl. Anhang A), spricht nicht gegen, sondern für diese These, zumal am 1. März 1663 mit Henderick Mirbeeck »de Jonge« wieder ein Angehöriger dieser Familie in der Flamingergemeinde getraut wird, vgl. Driedger 1997: 86. Ferner: Auch ein Schutztaler mußte von Mitgliedern, die von der Hand in den Mund lebten, erst aufgebracht werden. Wenn allein dieser Betrag von der Gemeinde übernommen wurde, garantierte er für das damit unterstützte Mitglied ein Bleiberecht in der »Boomtown« Hamburg.

36 So im Falle des Kleingewerbetreibenden Samuel Weeps, s. 521-5, 59 Bd. 1: 2v, zum 18. Oktober 1649.

37 Vgl. Roosen 1886, I: 50; Driedger 1996: 60.

38 Nach Roosen 1905: 38 eröffnete Roosen sein Strumpfwarengeschäft um Ostern 1636.

39 Vgl. Wichmann 1865: 105; Roosen 1886: 44; Driedger 1996: 54 A 53.

40 StaH 521-5, 242 GRR: 20.

41 In deutscher Übersetzung zit. nach Driedger 1996: 266.

42 Vgl. Clasen 1960: 140 zu # 1232, wo dem Schreiber des Manuals offenbar nicht klar war, was Vor- und Nachname war. Die Namen der Niederländer erscheinen häufig willkürlich in deutscher Lautung. Vgl. auch unten zu Willem »Lertz« 1659.

43 Vgl. zur Definition Davids 1994: 5; ein Holländerkontrakt Herzogs Hans mit dem »Holländer Daniel Janssen aus Eiderstedt im Kirchspiel Witzworth gebürtig« für den Halendorfer Meierhof vom 12. April 1641, abgedruckt bei Davids 1994: 24.

44 Willm Gerdes akkordiert zweimal, am 21. 5. 1636 auf 15 Mk., am 25. 5. 1639 auf 21 Mk., dazu aber in den Wedderegistern von 1638–40 eine Lücke. Gerdes zahlt letztmals am 28.

4. 1649 21 Mk. und »ist weg«. Am 15. 1. 1653 akkordiert ein Mennonit Willem Gertkens, der auch als Gerkens, Götzken, Gerdas, Gotkens in den Quellen vorkommt, auf 30 Mk. Er wohnt zu Hamburg im Schopenstehl, wird zu 1657 als Milchwöker bezeichnet und zahlt nach Clasen zuletzt am 16. 1. 1658, obwohl die Zahlung in den Wedderegistern zu 1659 vermerkt und das Vorjahr durchgestrichen ist, vgl. Clasen 1960: 51 # 471. Am 7. 5. 1659 akkordiert dann ein Mennonit Wilhelm Gotkens, ebenfalls im Schopenstehl, auf 30 Mk., dann heißt es, »er sei weg« (vgl. Clasen 1960: 52 zu # 471), aber am 25. 7. 1663 akkordiert ein Willem »Lertz« – die Schreibung merkt Clasen an – laut Manual »ein Milchwöker im Schopenstehl« auf 6 Rtl., vgl. Clasen 1960: 109 zu # 976.

45 Dollinger 1937: 82. Dollinger gibt den Zeitraum mit »etwas später« als 1647, wo bereits ein Willem Gertz in Tetenbüll wohnhaft ist, an. Jener zweite Willem Gertz war verheiratet mit Antje Lammerts, das Ehepaar hatte sechs Kinder.

46 Der folgende Absatz fußt auf Jakobus ten Doornkaat-Koolman 1961.

47 Dollinger 1930: 150.

48 Vgl. StaH 111-1 Cl. VII Lit. Cc No. 2 Vol. 1 Fasc. 4a, Variante A, fol. 114r: Samuel Stockman = Samuel Stockman (so in den beiden späteren Fassungen), * [Antwerpen?] ... [um 1565, † nach 1642?], verheiratet I. (um 1590) mit Louise (Louisjen) Noë, (Vater: François Noë I; StaH 521-5, 242, GR Roosen: 19), II. mit seinem Dienstmädchen Styntje. Stockman floh nach Hamburg und arbeitete hier zunächst als »Kleermaker« (Kleidermacher), übte dieses Gewerbe aber nicht lange aus, sondern handelte mit Fettwaren und betrieb daneben Kommissionsgeschäfte. Im Niederländervertrag von 1605 steuerte er mit 24 Mark Lübsch (vgl. Roosen I, 1886: 9). Stockman hatte vier Kinder: 1. Elisabeth, 2. Samuel (II, s. u.), Abraham und Perina (521-5, 242, GR Roosen: 21ff). Die älteste Elisabeth (* 1592) wurde 1640 Schwiegermutter von Geeritt Roosen; sie heiratet 28. 7. 1616 Hans Amoury, dessen älteste Tochter Maria (Mayken) heiratet in Altona am 30. 8. 1640 Geeritt Roosen (die Hochzeit fand in Hamburg im Hause des Schwiegervaters statt, zum Ganzen vgl. StaH 521-5, 242, GR Roosen: 17f, 35).

49 Vgl. Clasen 1960: 252. Es kann sich auch um den gleichnamigen Sohn handeln, der den Niederländervertrag von 1639 kontrahiert: Samuel Stockman (II) (* um 1593, † 1678), heiratet I. Elsen (Eeffken) van Sintern (Vater: Karsten van Sintern), II. Maria Janß (Vater: Daniel Janßen »de oude«; vgl. StaH 521-5, 242, GR Roosen: 4, 21).

50 Vgl. Clasen 1960: 28, zu # 249.

51 Gruppeneintrag im Fremdenschoßbuch am 13. 12. 1650 (Eigennamen in der Reihenfolge ihres Auftretens in den Wedderechnungen): Gruppe A (4 Personen): Clasen 1960 # 516: de Griß, Antoni; # 45: Backer, Willem; # 1472: Simeßen, Samuel; # 679: Jacobsen, Antoni. Gruppe B (7 Personen): # 1735: Weeps, Samuel; # 1270: Reeboom, Jan; # 820: Kipping, Harmen; # 227: de Buyser, Antoni; # 871: Koene(n), Lucas; # 810: Kessel, Harmen; # 527: van Guelick, Geerd. Zu diesem Kreis sind noch mindestens 4 weitere Personen zu rechnen, so daß die Gruppe insgesamt 15 Personen umfaßt: 1. Clasen 1960: 29 # 253: Denning (Denning), Balthasar: Akkordiert 24. 1. 1646 auf 3 Rtl. »Gibt ins Fremdenschoßbuch zuerst Luciae 1650« (wohl kaum Balthasar Denner). 2. Clasen 1960: 86 # 765: Jürgens, Peter: Ein Milchverkäufer in Baurmeisters Hof beim St. Johannis Bollwerk, akk. 8. 12. 1649 auf 3 Mk. »Gibt ins Fremdenschoßbuch zuerst Luciae 1650«, der aber nicht erfolgt, denn: zahlt wieder 18. 1. 1651, zuletzt 15. 1. 1653 (= Akkordtag Willem [Wilhelm] Gertkens, vgl. Clasen # 471) je 3 Mk. Juni 1653: »Ist weggezogen«. 3. Clasen 1960: 120 # 1065p: Meyer, Warner Stevens (in WR 1949: Warner Steffens): Manual: »Er hat die Kippingsche geheiratet«. Akk. 7. 4. 1649 auf 24 Mk., 13. 12. 1650 im Fremdenschoßbuch. 4. Clasen 1960: 138

1207: Peters, Hans: Ein Klütie im Bäcker gang, akk. 2. 5. 1646 auf 2 Rtl., doch wird ihm 1649: »weil er in Armut geraten«, der Betrag (auf 3 Mk.) ermäßigt. Er zahlt zuletzt am 23. 11. 1650, aber schon ab 13. 12. 1650 ins Fremdenschoßbuch. Clasen deutet »Klütie« nach Lübben und Walther: 178 als Kleintischer, vgl. Clasen 1960: 174 zu # 1547 (am 2. 5. 1646 akkordiert auch ein Nickel Peterßen »vor Altona auf Valcken Hof« auf 2 Rtl., zahlt zuletzt am 15. 4. 1648 und wohnt dann in der Grafschaft Pinneberg [!], vgl. Clasen 1960: zu # 1218). Doch war in allen vier Fällen eine Beziehung zu Mennoniten nicht sicher nachweisbar, so daß vorerst von 11 Mennoniten, die 1650 in den Lucienschosß eintreten, auszugehen ist. 52 Am gleichen Tage wie # 1082: Peter de Mol erscheint Clasen 1960: 129 # 1131: Neibuhr, Peter, akk. 29. 7. 1637 auf 9 Mk., ebenso am 8. 9. 1638, aber am 8. 2. 1640 auf 5 Rtl. und zahlt dann ins Fremdenschoßbuch. Eine Identität als Mennonit ist nicht sicher nachweisbar.

53 StaH 521-5, 242 GRR: 27.

54 StaH 521-5, 242 GRR: 32.

55 Clasen 1960: III.

56 Vgl. Clasen 1960: 46 zu # 407.

57 Protokoll unter Vorsitz des »Praesidirenden H[errn] bürgermeister[s]« (vgl. 265 r) Hieronimus Vogeler, StaH 111-1 Cl. VII Lit. Cc No. 2 Vol. 1 Fasc. 4a fol. 259r-263 v: »Conventus Senatus et Civium, den 19. July Anno 1638. Was von Rath und Bürgern in dießer Zusammenkunfft wegen der Niederländischen Nation und ihren Contract ist geredet und gehandelt worden«, hier: fol. 263 r. »Pro=Consul [...] Vögler« spielte die Täufer»gefahr« mit dem Argument herunter, ihr Anführer sei aus der Stadt verbannt, ebd. 259 v-260 r: »Man streitet jetzo wegen der Wiedertäufer, und auch wegen etzlichen Teutschen, fürnemblich wären nur der Wiedertäufer nicht mehr als 13, dann [260 r] der Sixtq [= Sixtus, i. e. der Mennonitenprediger Hendrik Six] verbannisiret und der Teutschen und Hochdeutschen mehr nicht als 7 Persohnen, für welche die Niederländer, das Sie mit in dem Contract möchten genommen werden, freundlich bitten [...]«. Vogeler malte in einer Denkschrift schwerwiegende Folgen für die Wirtschaftskraft der Stadt aus, falls der um die Täufer und Süddeutschen erweiterte Vertrag nicht von der Bürgerschaft angenommen werde, ebd. 267 r: »Erzehlung etzlicher fürnehmer Schaden, so auß dem abzug der Niederländischen Nation [267 v] erfolgen werden. 1. Zu erwegen, das dieße Stadt so im begriff weitläuffig und eine große Mannschafft erfodert, daran mercklich würde geblöset werden, in deme nicht allein die 169 Persohnen, sich würden von hinnen begeben, sondern auch ihre Weiber, Kinder, Gesinde, ja auch aller derjenigen, so von ihnen Leben und *Dependiren*, *Manufacturen*, welche sich mit ihren Jungen und Knechten wie auch Gesellen, auff etliche Tausend erstrecken würden, zugeschweigen wan ihn etwan andere Nationes, so wir alhir haben, folgen möchten.« Dieses Schreckensgemälde ist gewiß übertrieben, offenbart aber eine im Kern berechtigte Sorge, denn eine zu unnachgiebige Haltung gegenüber den Niederländern hätte ihre Rückübersiedlung in die seit 1608 konsolidierte Niederländische Republik forciert. Immerhin bemühten sich die Deputation zu Annehmung der Fremden und die Weddeherren während des Dreißigjährigen Krieges, die Fremden genauer zu erfassen und das Fremdenrecht restriktiver zu handhaben, wie sich in einem Erlaß von 1643 widerspiegelt (vgl. Schaser 1995: 152). Anmeldungen mennonitischer Schoßzahler erreichen 1643/44 ihren Tiefststand, für 1645 ist kein Neukord nachzuweisen.

58 Freilich dürfte der »Hasenstricker« Peter Davidt zu den Dompelaars zu rechnen sein, sofern er mit jener Person, die 1661 als einer der »vornehmsten Mennonisten der taucher

sect« bezeichnet wird, identisch ist, vgl. Dollinger 1930: 145f. Der Hasenstricker Davidt war jedenfalls nach Geeritt Roosen einer der vermögendsten Hosenproduzenten und erwarb 1661 ohne Probleme das Bürgerrecht, vgl. Clasen 1960: 27 # 236.

59 So Reißmann für das 17. Jahrhundert, vgl. Reißmann 1975: 26, 28 A 86.

60 Flaminger, Dompelaars, Friesen (= die »Holländer«?), Hauskäufer, Hochdeutsche Gemeinde.

61 Vgl. unten Anhang D, »Topographie der Mennoniten-Wohnsitze in Hamburg um 1650«.

62 Bislang galt der viel spätere Pieter Verhelle (Amtszeit Februar 1694 bis 29. April 1711), Geeritt Roosens Schwiegersohn, als erster angestellter Prediger, vgl. Roosen I, 1886: 65f; Driedger 1993: 87 A 39f, ders. 1996: 114 A 61.

63 Vgl. unten Anhang D, »Topographie der Mennoniten-Wohnsitze in Hamburg um 1650«.

64 Ein Ausweichen nach Hamburg ist für die Jahre 1643–46 bei der Altonaer Deutsch-Evangelisch-Reformierten Gemeinde, die hauptsächlich aus Flamen und Wallonen bestand, zu beobachten. Ihre Kirche in Altona wurde von schwedischen Truppen verwüstet. Daraufhin wurden, wie aus den von Ulf Bollmann transkribierten Trauregistern der Gemeinde ablesbar ist, die Trauungen in mehreren Fällen in Hamburger Wohnungen vollzogen oder in andere Städte (Amsterdam, Bremen, Köln, Middelburg/Seeland) verlegt. Zum Neuen Jahr 1644 wurden Otto thom Voorbroeck und Cornelia von Breda in Hamburg »privatim in behausung von Jürgen Nortboo in Hamborg, auß ursachen, weil wir unsern gottesdienst zu Altena wegen der Schweden infall nicht gebrauchen können«, kopuliert, zum Ganzen vgl. Ulf Bollmann: »Verzeichniß der Proclamirten und Copulierten bei der anfänglich combinirten holländisch- u. deutsch-reformirten Gemeine und nachher bei letzter zu Hamburg 1688 bis 1815 Nachricht«, in Schubert 1997: 39–84, zum Schwedeneinfall besonders ebd. 58f.

65 »Sichtbar« ist hier im Sinne von »gesondert« zu verstehen. Zwar kontrahierten im Niederländervertrag von 1605 22 Personen (= 16,92% von 130 Haushalten der »Niederländischen Nation«) mit Zeichnungssummen unter 10 Mk., doch damit betrug ihr Anteil am Gesamtaufkommen der Niederländer von 5126 Mk. nur 2,61%. Der Charakter der Verträge war der eines Schirmprivilegs für wohlhabende ausländische Handelsherren, deren Kontributionen Hamburg brauchte, um seine Verteidigungsausgaben, in erster Linie die stark bestückte Ringwallfestung um die Stadt, finanzieren zu können. Der Vertrag von 1650 hingegen, geschlossen nach dem Frieden von Münster, dürfte einen anderen politischen Hintergrund gehabt haben, und zwar den, die zu Friedenszeiten erstarkende, zudem seit 1640 dänische (am 6. Juni 1641 Konfirmation der mennonitischen Gemeindeprivilegien durch Christian IV.) Freistadt Altona, besonders das Gewerbezentrum »Freiheit«, eine Mennoniten-Gründung, durch Abwerbung in seinem industriellen Potential zu schwächen.

Zu der Abbildung

Erste Seite des Niederländervertrages von 1605 (Variante B), Staatsarchiv Hamburg

Photo: Matthias H. Rauert

A) Schoßzähler in chronologischer Reihenfolge, die als Mennoniten genannt werden (32)

Zeichenerklärung:

AHB = Akkordiert mit Herrn und Bürgen

m = Mark lübsch

ß = Schilling

WR = Wedderechnungen

w = Bezeichnung »Wiedertäufer«

x = Bezeichnung »Mennonit«

Rel. = Reichstaler.
 ** Aus Abzugsschoß errechnet. Bei den Namen wird zuerst die Schreibung der Hamburger Fremdenschoßregister nach Clasen angesetzt, in () werden die in den Quellen vorkommenden Varianten angeführt.
 Angaben der Akkordhöhe in Mark lübsch.

Clasen Nr., Name	Rel.	Gewerbe	Kontraktabschluß nach 1626?	Akkordhöhe	Verbleib od. letzte Nennung/Zahlung
115: Barchman (Bergman), Johan	x	–		24 ½**	04.05.1639 Abzugsschoß 49 m.
699: Jansen, Dirich	x	1645 Viehkäufer	21.05.1636, 04.11.1643	15	15.12.1646; ... 06.1647 Abzugsschoß.
464: Gerdas, Willm (Willem)	x/w	Milchhandel	21.05.1636 25.05.1639	15 21	28.04.1649. – »Ist weg«.
1082: de Molle, Peter d. Ä. (de Moll, de Moel)	x	Kaffamacher	29.07.1637	15	06.08.1653 »tot und bankrott«.
249: Dene, Hinrich	x	Milchhöker	18.11.1637 25.05.1639	6 9	18.09.1641 7 m 14 ß 02.12.1653
1105: Morbeck, Hindrich (Mirbeke, Mirbeck = Mirbeek)	x	–	11.01.1645 02.09.1654 15.06.1639	9 12 6	10.12.1659. – »Ist wech«. 31.07.1646 Bürger
149: Bomberg, Peter	x	–	27.07.1639	6	(+ 6 m für 1638)
1105: Morbeck, Hindrich (Mirbeke, Mirbeck = Mirbeek)	x	–	WR 1642 1643	3 m 15 ß; 7 m 14 ß	1642 5 m 4 ß (?)
516: de Griff, Antoni (Anthonio)	x	Schnürmacher	1646–1649 je 14.03.1640 WR 1641 zweimal 1643/44 je 1645/46 je	3 12 13 1/2 21 12	1645 »beklagt sich seiner großen Armut«. – 1649. 13.12.1650 Fremdenschoßbuch

1004: Lukas, Tewes	x	-	16.07.1641	3	1650 »weg«. Vgl. Clasen # 1005: Ein Milchköcher in der Bohnenstraße im Keller, akk. 30.05.1657 [gleichzeitig mit Anke van Gulick, s. u.] auf 3 Rtl., zahlt noch 01.08.1663. WR 1657 6 m, 1658-71 je 9 m, 1672-1674 je 6 m, 1676-78 je 3 m. † 1644, seine Frau heiratet einen (luth.?) Bürger.
811: Kessel, Hinrich	x	-	21.08.1641	3	
564: Harmens, Gertt	x	Milchköcher	13.11.1641 ab 1651 ab 1653	3 21 30	09.01.1663 WR 1642 4 m.
830: Clausen, Johan	x	-	28.05.1642 1643 1644 1646 1647-49 je 26.11.1642	6 10 m 8 ß 5 m 4 ß 9 3 3	
45: Backer, Willem	x	-	23.09.1643	6	28.07.1649 – vor 01.05.1650 weg. 13.12.1650 Fremdenschoßbuch 05.12.1644 Bürger.
400: Flickewert, Clement	x	Posamentmacher			
1472: Simeßen, Samuel	x	Schnürmachergesell	26.08.1644	3	13.12.1652 Fremdenschoßbuch 1651 AHB.
(1651: S. Welsimsen)	x	Seidenzwirner	15.12.1649	12	30.04.1652 Bürger.
674: de Jager, Peter	x	-	26.04.1651	15	17.12.1659. – »Ist tot«; vgl. Dollinger 1937: 153.
1083: de Moll(e) (der Jüngere), Peter w	x	Kaffamacherknecht	03.07.1652	3	
1199: Peltzer, Johan	x	Milchköcher	31.07.1652	9	
1187: Pauwels, Arendt	w	-	1656-68	9	1668 (1652?) AHB.
1521: von Steine, Jost (Joost van Steen)	x	Hasenknütter	04.12.1652	18	1658 durchgestrichen, 1659 30 m. 11.09.1657 Bürger; retardiert 21.08.1657, 12.02.1664 je 20 m. 20.07.1657 – Bürger.
471: Gertkens, Willem (Wilhelm; auch Gerkens, Götzken, Gerdos, Gotkens)	x	1657 Milchköcher	15.01.1653	30	
1119: Mustert, Josef	x	Hasenknütter	26.03.1653	12	
687: Jacobs, Josep (auch: Jacobsen)	x	-	23.04.1653	6	

Clasen Nr., Name	Rel.	Gewerbe	Kontraktabschluß	Akkordhöhe	Verbleib od. letzte Nennung/Zahlung
813: Kessel, Peter	x	Brandweinbrenner	14.05.1653	9	»Ein armer Brandweinbrenner«. 19.06.1658 – »Ist weg«.
1703: Winandt, Willem	x	–	19.08.1654	24	(WR 1654 16 m) Ist Bürger: Bürgerbuch 01.05.1657.
679: Jacobsoen, Anthoni (Jacobsen)	x	(Kaufmann)	30.09.1654	60	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
1077: Moll, Jacob	x	–	30.12.1654	12	(1655?) »Ist weggelaufen«.
1068: Mirbeck, Hinrich (vgl. auch Morbeck)	x	–	10.11.1655	3	10.01.1657 (!). »Ist arm«.
112: Berens, Cornelis	x	Heringkoper	22.01.1656	15	1657 AHB.
1634: Wagener, Peter	x	Schnürmachergesell	26.04.1656	3	10.12.1659 – »Ist weg«.
302: Dücke, Arent (= Arent Duycker »de Jonge«, 16.06.1653, Driedger 1997: 85).	x	Schnürmacher	01.09.1656	6	28.11.1663
497: Gotkens, Wilhelm (= 471?)	x	?	07.05.1659	30	»Er sei weg«.
393: de Flegler, Jacob d. Ä.	x	–	28.06.1663	12	
			1662/63	12	
			1667/68	18	
			1670–88 je	9	1688

B) Schoßzähler in chronologischer Reihenfolge, die als Mennoniten identifiziert sind (32)

Akk. = Akkordhöhe in Mark (übsch

Clasen Nr., Name	Gewerbe	Kontraktabschluß	Akk.	Verbleib bzw. letzte Nennung/Zahlung
1735: Wo(e)ppes, Samuel (auch: Webes = Weeps, vgl. # 526)	–	26.08.1637	3	Zahlt so bis 16.03.1650;
	–	28.02.1646	3	13.12.1650 Fremdenschoßbuch; 1657 Quartiergeber für # 526. Erhält am 18.10.1649 300 m Kredit von der Gemeinde.
1200: Penders (Penners), Hinrich	–	31.03.1638	15	
	–	11.04.1640	15	
	–	zahlt seit 1641	24	Zahlt so bis 15.12.1649. AHB Weihn. [1649?]
398: Flickwehr, Antoni	–	13.07.1639	6	[nach 1639:] »Ist im Fremdenschoßbuch«.
1156: Olthoff, Willem, Wilim	–	27.07.1639	2	[nach 1639:] »Zahlt ins Fremdenschoßbuch«.
283: Dom, Baudoin (= Boudewyn Doom)	–	27.07.1639	9	Prediger, 04.09.1647–27.07.1650 in Altona,
	–	1650–1651	3	um 1652 nach Glückstadt, später nach Haarlem.
1142: Noë, Adrians Kinder (= Anna, Maria und Harmen N.?)	–	14.12.1639	24	m Schoß, ferner 60 m »für die restierenden Jahre [seit 1636?], in denen sie keinen Schoß gezahlt haben«. Verlängert bis 1646, nach 01.08.1646 Abzugszehnten (wohl für Harmen N., der nach Amsterdam heiratet).

Clasen Nr., Name	Gewerbe	Kontraktabschluß	Akk.	Verbleib bzw. letzte Nennung/Zahlung
881: Kopman, Abraham (Koopman)	(Kaufmann, Reeder)	20.06.1641 1649	15 30	03.12.1649 AHB; Kämmererfremder: akk. 1653 5 Rtl. (mehr?)
1270: Rebohm, Johan (auch Rehboom = Jan Reeboom)	Hasenmaker	12.06.1647 1648/49 je	15 12	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
820: Kipping, Harmen	Hasenmaker	09.08.1648	12	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
227: de Bueser (de Buyser), Antoni		02.09.1648	12	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
871: Koene (Koenen), Lucas	Kaufmann	16.09.1648	5	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
810: Kessel, Harmen	Sluter (?)	14.07.1649	9	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
527: von Guelich, Gerd (van Gulick)	Korduanhändler	26.05.1649	12	13.12.1650 Fremdenschoßbuch
1701: Wynants, Johann (Wienant, Winnandt, Winandt)	Branntweindestillierer	20.07.1650	9	Zahlt so bis 05.02.1653; »Ist weg nach Lübeck«.
485: Govers, Paul	Kaufmann	17.06.1653 WR 1653, 1655 je	36 24	1656 in Altona.
1321: Gebr. Rose, Herman und Cordt (= Herman und Coordt Roosen)	Kaufleute	17.06.1653 WR 1653, 1655 je	36 48	vor 09.02.1656 nach Altona.
236: Davidt, Peter	Hasenstricker	22.04.1654	30	17.05.1661 Bürger.
392: de Flegel, Carll (Carell de Fliegel = Carel de Vlieger)	Buchführer (= Buchhändler)	April 1654	15	20.02.1657 Bürger.
395: de Flegel, Salomon	Bleicher	22.04.1654	12	1657 Bürger (Bürge: Carl de Flegle = Vlieger).
1145: Noë, Adrian Wittibe Liseken (= Geesken, * Harms/Harmens)		07.07.1655 WR 1655	3 3	[nach 1655:] »Ist weg«.

526: von Gülken, Anke (van Gulick)	–	30.05.1657	6	»Ist ins Armenhaus gekommen«.
624: Hingstberg, Peter	–	08.05.1658 WR 1658–64, 1669/70 je 1672 1672/74 und 1676 je 27.07.1658 WR 1658–64 je 1666	[12?] 12 18 9 6 6 4	
229: Büssenschütter, Hans (junior?)	–	23.06.1660 WR 1671 1672 WR 1671–1674, 1676–1677 je WR 1671 1672–1674 je 1677–1688 je (Kaufmann, Reeder) WR 1676	6 6 9 9 4 6 3 6	m für 2 Jahre, 1676 1666 24.08.1661 nur 3 Mk., »weil arm.« – »Ist weg«.
1144: Noë, Marie, Witwe (auch Nuwe)	–			
1639: Walcken, Philip	–			
394: de Fleger, Peter (auch de Vlieger)	–			
399: Flickwier, Antony (Wittwe)	–			
1113: Munster, Johan Elias				
228: de Bueßer (Buiser), Johan (= Jan/Jean de Buyser)	–	WR 1676–1688 WR 1681 1682–89 je WR 1682 1683	12 8 12 4 6	1688 1689
913: Kramer, Lorens				
821: Kipping, Dominicus	–			

C) »Verzeichniß derienigen, so mit den Deputirten Herren und Bürgern wegen der Residenz gehandelt« 1636–1640
(Kämmereifremde nach Clasen 1960, Anhang)

Der Altonaer Chronist E. H. Wichmann überliefert zur Niederlassung mennonitischer Kaufleute in Hamburg: » ... 1634 beschwerten sich Hamburger Bürger, daß Mennoniten aus Altona in Hamburg ihre Packräume hätten [...], wie z. B. die mit Elen= und Rennthierfellen handelnden Roosen und Beets, welche 1634 noch ihre Warenlager in in Hamburg hatten« (*Wichmann 1865: 44*). *Dazu ist ferner der schon zu 1632 in Hamburg nachgewiesene Überseehändler Peter Plus zu zählen, der am 29. Sept. 1640 Schoß für seine »Residenz« (Niederlassung) entrichtet:*

16) 1640 26. Aug. hatt Peter Pluß von Altonahe gehandelt uff 6 Jhar lang, von Mich. 1640 an zu rechnen, giebt anstatt Schosses 10 Rtl., und uff Luciae 1640 zum erstenmahl von 1/4 Jahre.

Isaak und Samuel Stockman (II) hingegen steuern kurz nach Abschluß des Niederländervertrages von 1638/39 für den Aufenthalt ihrer Mündel (Kinder aus Mennonitenfamilien) in Hamburg:

30) NB. Wegen Claus und Johan Flores, seel. Johannis Kindere, erkläret sich Isaac Stockman, daß ihretwegen daß Schoß den Bürgern gleich gegeben werden solle, und solches uff Luciae 1640 von 3.

32) Wegen seel. Hilger Hilgers Kindere nachzufragen, ob ihretwegen Samuel Stockman bey der Wette geaccordiret habe und solchen Accord anhero zusetzen.

Claes Flores wurde 1653 in der Flamingergemeinde getauft, heiratet am 28.10.1655 Susanna Bloms, vgl. Roosen I, 55; Driedger 1997: 86. Roosen zufolge verließ er 1679 seine Frau, um der Antoinette Bourignon nach Nordstrand zu folgen, »brachte all sein Vermögen ihr dar« und lebte »als Landmann auf die kümmerlichste Weise« auf der Insel, wo er um 1679/80 starb. Hilger Hilgers war ein Schwager von Fr. Noë II (verheiratet mit Maycken N.), besaß mit diesem großen Grundbesitz in Altona, trieb wie Noë Handel mit Plüschsammet »und ähnlichem Kram«, vgl. Roosen I, 32; Dollinger 1930:156, präzisiert für die Brüder Walrave (Walroben) und Hilger: »Wein, moskowitzischer Lachs, russische Elenhäute«.

D) Topographie der Mennoniten-Wohnsitze in Hamburg um 1650 (nach den Adreßangaben der Wedderegister)

Clasen 1960 Nr., Name	Beruf (k. A. = keine Angaben)	zählt	Haushalte
I) Altstadt			
<i>Bohnenstraße</i>			
# 249: Dene, Hinrich (1654 in der Bohnenstraße)	Milchhöker	1636–59	1
<i>Dreckwall (alte Wallstraße = Alter Wall)</i>			
1. # 1083: Pieter de Mol (der Jüngere, Vater: # 1082 P. d. Ä., Kaffamacher, 1637–41)		1651–52	
2. Hauswirt # 1321: Geeritt Roosen	(Strumpfwirker, Kaufmann)	1653	
3. # 1321: Herman (I) Roosen	(Fernhandel nach Rußland)	1653	
4. # 1321: Coordt Roosen	(Kaufmann)	1653	
5. # 679: Antonie Jacobs		1654–57	
6. Hauswirt # 679: Abraham Stockman	(1632–33, 1645 Fernhändler; Kaufmann; Assekuradeur)		
Summe		1651–57	6
<i>Hopfenmarkt</i>			
# 1105: Morbeck (Mirbeck), Hindrich	(k. A., aber: beklagt sich um 1646 »seiner großen Armut«)	1639–49	
# 871: Lucas Koenen (1649 in der »verkehrten Welt«; wohl Herberge)	Handlungsdienier bei Isaak Stockman (1649 selbständig, Kaffamacher – Reeder)	1648–49	
Summe		1639–49	2
<i>Schopenstehl</i>			
# 471: Willem Gertkens (Gerdes, Gotkens)	Milchhöker	1653–58	
# 497: Wilhelm Gotkens		1659	2
»unter der Cramer-Compag.« (Kramercompagnie; Gr. Johannisstr.?)			
# 1187: Pauwels, Arendt	Milchhöker (1657)	1652–68	1

<i>Wandrahm</i>			
# 229: Hans Bussenschutter	k. A.	1658-64	1
Summe Altstadt		1639-68	13
Clasen 1960 Nr., Name	Beruf (k. A. = keine Angaben)	zählt	Haushalte
II) Neustadt			
<i>Alter Steinweg</i>			
# 1521: Joost van Steen	Hasenknütter (1652-1656 Prediger der Flaminge-Gemeinde)	1652-1664	1
<i>Bäckergang</i>			
# 1472: Samuel Simeßen »im Bäckergang am Ende beim Neumarkt«	Schnürmachergesell	1644-51	
# 1199 Johan Peltzer »im Bäckergang in Johan Schor's Gang«	Kaffamacherknecht	1652-59	
# 624: Hingstberg, Peter »beim Bäckergang«	k. A.	1658-70	
Summe		1644-70	3
<i>Herrengraben (Neustadt)</i>			
# 227 Anthony de Buyser »bei Vincent van Dueten«	k. A.	1648-50	1
<i>Rotensood (= Rothesoodstraße)</i>			
# 1119: Mustert, Josef	Hasenknütter	1653-57	1
<i>St. Peter Straße</i>			
# 674: Pieter de Jager	Seidenzwirner »Sidentwerner«	1649-51	
# 1703: Willem Wynants	(nach Wichmann Seidenweber; Prediger der Flaminge-Gemeinde)	1654-57	
Summe		1649-57	2
<i>Schaarsteinweg (geht vom Schaarmarkt ab)</i>			
# 1270: Jan Reeboom	Hasenmaker	1647-50	
# 820: Harmen Kipping	Hasenmaker	1648-49	

# 810: Harmen Kessel	Sluter (?)	1649-50	
# 1701: Johann (Jan?) Wynants (»in Marta Flegers Wohnung«)	Brantweindestillierer	1650-53	
# 236: Davidt, Peter	Hasenstricker	1654-61	
# 112: Cornelis Berens	Heringkoper	1656-61	6
Summe		1647-56	
Tielbeck (Thielbeck)			
# 302: Arent duycker	Schnürmacher (1657)	1656-63	1
Venusberg			
# 1077: Jacob Moll	k. a.	1654	
# 526: Anke van Guelick (»bei Samuel Weps«)	k. a.	1657-60	
Hauswirt # 526: Samuel Weps (= Weeps)	(1649 selbständig, Darlehen 300 Mk.)	1657-60	
Summe		1654-60	3
Kirchspiel Michaelis			
# 699: Jansen, Dirich	Viehkäufer	1645-47	
# 527: von Guelich, Gerdt (van Gulick)	Korduanhändler	1649-50	
Summe St. Michaelis		1645-50	2
Summe Neustadt		1644-63	20
III) »Vor Altona« (auf Hamburger Umland)			
Eichholz			
# 1634: Peter Wagener (»in der Reterporde unten im Eichholz«)	Schnürmachergesell (1657)	1656-59	1
IV) Altona			
Große Elbstraße			
# 1068: Mirbeck, Hinrich		1655-57	1

Veränderungen ab 1660

I) ALTSTADT

Der in Clasen sub # 1005 aufgelistete Lukas Tewes, vermutlich der Sohn von # 1004, saß wie Hinrich Dene in der Bohnenstr.; war er auch Denes Geschäftsnachfolger? Der unter # 1321 genannte Haushaltsvorstand Geeritt Roosen erscheint später in der Gr. Michaelisstr. in der Neustadt. Clasen # 871: Lucas Koenen wohnte später in der Bohnenstraße unweit der »Blotlosen« oder Korbmachertwiete (StaH 521-5, 242 Geslachtegister Koenen: 1: »Blootlooze of manden maker twiet«; zum Wandel der »Brotlosen-« zur »Blotlosentwiete« vgl. Volckmann, Erwin: Unerklärte Niederdeutsche Straßennamen. Ein Beitrag zum alten Deutschen Städtewesen. Hamburg 1917: 49f.), dann bei der Mühlenbrücke (heute: Gr. Johannisstr. vom Burstah bis zum Adolphsplatz), trieb Überseehandel mit Frankreich, Portugal und Spanien und wandte sich 1669 der Grönland-Reederei zu (Coen & Co. 1669–1686, s. Oesau 1955: 266, 281ff.). – Clasen # 913: Lorens Kramer, erscheint 1681 mit 8 Mk., 1682–89 mit je 12 Mk. in den Wedderechnungen. 1682 schickt er erstmals ein Schiff auf Grönlandfahrt, bezahlt 1690 das große Bürgergeld und ist seitdem durchgehend bis 1715 als Grönlandreeder mit 18 Schiffen nachweisbar (vgl. Oesau 1955: 127f.). Lorens und sein Bruder Lucas, der sich seit 1706 als Grönlandreeder betätigte, bewohnten die Häuser Vorsetzen 3–4.

II) NEUSTADT

1521: Joost van Steen zog 1664 mit seiner Frau nach Danzig (Wichmann 1865: 105; Driedger 1996: 54 A 53). – Clasen # 1144: Maria Noë, Witwe, akkordiert 1660 auf 6, 1661 auf den geringsten Satz von 3 Mk., »weil arm« und scheint danach verzogen zu sein (»Ist weg«). Vermutlich handelt es sich um die verlassene Ehefrau von Samuel Stockman III, der mit einer anderen Frau in Lübeck lebte (vgl. StaH 521-5, 242 GRR: 21). – Von # 526: Anke van Guelich wird zuletzt berichtet, sie sei »ins Armenhaus gekommen« (Clasen 1960: 59). – Bleichergang: # 393: Jacob Jansen de Vlieger, Beruf: k. A., zahlt 1662–88; nicht zuzuordnen.

Ein sicherer Hafen in unruhigen Zeiten

Zur frühen Geschichte der westpreußischen Mennoniten

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts veröffentlichte Joost van den Vondel das Drama *Gijsbrecht van Aemstel*, in dem es vor allem um die Suche der Menschen nach Freiheit geht. Jahrhundertlang wurde dieses Drama alljährlich in Amsterdam aufgeführt. Zugrunde liegt ihm ein Thema, das die Geschichte der Menschen ganz entscheidend geformt hat: einige Menschen in großer Gefahr und Not, Menschen, die sich ihrer Zukunft unsicher sind und nicht wissen, ob sie den Antworten auf ihre Fragen trauen dürfen. In einer Vision erschien ihrem Anführer Gijsbrecht van Aemstel der Erzengel Raphael mit einem Rat, wie sie Gefahren und Schwierigkeiten entgehen könnten: »Sein Wille ist es, daß sie trecken in das fruchtbare preußische Land, wo die Weichsel aus den polnischen Bergen herunterrauscht und ihre fruchtbaren, schönen Ufer überspült (...) / Baut dort eine Stadt, Neuholland genannt.«¹

Der Dichter Joost van den Vondel wurde in Köln geboren. Dorthin war seine Familie aus den südlichen Provinzen der Niederlande vor den spanischen Truppen Philips II. geflüchtet, die in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts versuchten, die Gegend um Antwerpen von Ketzern zu säubern. Später siedelte die Familie nach Amsterdam über. Hier schlossen sich seine Eltern, und dann auch er selbst, der Mennonitengemeinde an. Jahrelang war Vondel sogar Mitglied im Kirchenrat dieser bedeutenden Gemeinde. Später bekannte er sich allerdings zur katholischen Kirche.

Als Vondel im Jahre 1638 den *Gijsbrecht* schrieb, hatte sich alles dramatisch verändert. Die Niederlande waren für ihre »Freiheiten« bekannt geworden. Das Thema dieses Dramas spiegelt aber noch die damaligen Ereignisse in weiten Teilen Europas wider. Es konnte den Zuschauern seines Theaterstücks ja nicht entgangen sein, daß der Dreißigjährige Krieg zu dieser Zeit grausam wütete oder in der Schweiz die Täufer noch verfolgt und ausgewiesen wurden, oder daß die besonders angespannte Situation zwischen Katholiken und Calvinisten auf die Glaubenskriege in Frankreich zurückzuführen war. Die Zuschauer nahmen die Parallelen zwischen den Mennoniten wahr, die eine neue Heimat in Polen gefunden hatten, und der Vision des Gijsbrecht van Aemstel.

Die literarischen Bilder Vondels wurden durch andere Faktoren erheblich verstärkt, wie zum Beispiel die Verbindung zwischen den Niederlanden und Polen, insbesondere zwischen dem mächtigen Amsterdamer Handelszen-

trum und Danzig, dem wichtigsten Handelszentrum im Baltikum, das damals schon als die »Königin der Ostsee« bekannt war. Der Deutsche Orden und die Hanse waren für den Abschluß weitreichender Handelsabkommen zwischen beiden Hafenstädten von besonderer Bedeutung.

Deutscher Ritterorden, Hanse und polnische Obrigkeiten

Die Niederlande betrieben im ausgehenden Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit einen blühenden Handel mit den Hansestädten, dem wichtigsten Städtebund im Ostseeraum. Viele dieser Städte, vor allem im Osten, waren vom Deutschen Ritterorden gegründet worden, der einst angetreten war, das Heilige Land zurückzuerobern. Als diese Bemühungen aber scheiterten, verlegte er seine Kreuzzüge ins Baltikum. Herzog Konrad von Mazowien hatte ihn in seinem Kampf mit den heidnischen Pruzen um Hilfe gebeten, mit einem Volk, das an der Südküste der Ostsee wohnte und dem Aufmarsch des polnischen Landadels trotzte. Als Konrad militärische Unterstützung forderte, erklärte sich der Deutsche Orden mit dem Segen des Papstes und des Kaisers bereit, ihm beizustehen.

Schon bald errichteten die Ordensritter Machtzentren an der Ostseeküste und stromaufwärts an der Weichsel. Um die vielen Burgen herum, die von den Rittern gebaut worden waren, entstanden neue Städte. Es bildeten sich Stadtgesellschaften heraus, die das Recht der Hanse, besonders das Recht Lübecks, der Hauptstadt der Hanse, übernahmen. Dieses Recht wurde vor allem von Kulm aus verbreitet, einem der stärksten Zentren des Deutschen Ritterordens, der befestigte Burgen zu seinen politischen und militärischen Stützpunkten ausbaute. Mit dem neuen Recht und der neuen Ordnung waren Bedingungen geschaffen, die es ermöglichten, daß Orte entstanden, von denen aus inländische Produkte und jene aus dem Weichseldelta sicher zu den Handelsplätzen Nordeuropas gebracht werden konnten. Danzig, Elbing, Thorn und Kulm wurden zu den wichtigsten Umschlagsplätzen, die diese Region mit den Märkten in anderen Ländern verbanden. Die Erweiterung der Territorialrechte des Deutschen Ordens führte zu heftigem Widerstand Polens und schließlich zum Krieg. Im Jahre 1410 erlitt der Ritterorden eine schwere Niederlage in der Schlacht bei Grünwald (Tannenberg). Zu einem befriedigenden Friedensabkommen führte diese Niederlage aber nicht. 1452 kam es erneut zum Krieg mit dem Ritterorden. Polen wurde dieses Mal von so wichtigen Zentren wie Danzig, Marienburg und Thorn unterstützt. Im Frieden von Thorn (1466) fiel die westliche Region des Ordens an Polen. Daraus wurde das königliche Preußen. Der Ritterorden zog sich nach Osten, ins Herzogtum Preußen mit der Hauptstadt Königsberg, zurück.

Die neue politische Struktur, die sich aus diesen beiden Kriegen entwickelte, führte dazu, daß Danzig und einige andere Orte an der Weichsel ein hohes Maß an Autonomie erhielten und ihre Herrschaftsgebiete erweitern konnten. Danzig wurde zum wichtigsten Handelsplatz an der Ostsee und versuchte, gestärkt durch wachsenden Wohlstand und Einfluß, seine Selbständigkeit auszubauen. Obwohl die polnische Krone ihre Rechte nicht an die Stadt abtreten wollte, war Danzig praktisch doch unabhängig. Gelegentlich griffen die polnischen Könige zwar zu militärischer Gewalt, um sich Geltung zu verschaffen, was jedoch an der errungenen Autonomie der Stadt nichts änderte.

Glaubensänderungen ohne Krieg

In diese Region mit ihrer politischen Neuordnung und einer rasanten wirtschaftlichen Entwicklung drangen im frühen 16. Jahrhundert reformatorische Bewegungen ein. Städte wie Danzig, Elbing und Thorn, aber auch die Landbevölkerung öffneten sich den Reformideen Martin Luthers. Seine Schriften waren allen zugänglich, denn die vielen Händler, die sich in den Handelszentren niedergelassen hatten, waren Deutsche, außerdem war die Behörden- und Handelssprache deutsch, so daß diese Schriften schnell verbreitet und mühelos verstanden werden konnten. Trotz des starken Widerstands, der vom altgläubigen Klerus ausging, wurde in Danzig auf die Parteigänger Luthers gehört. Andere Städte zogen nach. Weder der katholische König noch der altgläubige Klerus konnten die Verbreitung der neuen Lehre aufhalten. Darüber hinaus bekannte sich der Großmeister des Deutschen Ordens 1525 zur Reformation und säkularisierte seine Gebiete. Er begab sich in die Gefolgschaft des polnischen Königs und konnte sich auf diese Weise dessen Unterstützung sichern. Er nahm die Würde eines Herzogs an und war als weltlicher Herrscher nicht mehr der Lehnsmannt des römischen Papstes.

Die Verbreitung der Reformation führte zu religiöser und politischer Zwietracht in Europa. Doch die traditionellen Bindungen zwischen Kirche und Staat blieben erhalten, so daß für diejenigen Reformbewegungen kein Platz war, die diese Bindungen lösen wollten. Die einsetzenden Verfolgungen zwangen die Täufer – später nach Menno Simons Mennoniten genannt – sehr bald, sich eine neue Heimat zu suchen, wo sie sich in Freiheit zu ihrem Glauben bekennen konnten. Die Geschichte dieser schweren Verfolgungen unter der spanischen Krone ist allenthalben bekannt, und den zahlreichen Märtyrern wurde in Thieleman van Braghts *Märtyrerspiegel* (1660) ein Denkmal gesetzt.² Als der niederländische Freiheitskampf 1581 zur Unabhängigkeitserklärung vom spanischen »Tyrannen und Rechtsbrecher« führte, wa-

ren schon viele Niederländer ausgewandert. Sie hofften, eine sichere Zukunft in der neuen Heimat an der Weichsel zu finden.

Politische und wirtschaftliche Faktoren mennonitischer Migration

Die Mennoniten hatten das Glück, daß ihnen der erfolgreiche Handel zwischen Amsterdam und Danzig dazu verhalf, sich im Ostseeraum niederzulassen. Sie kamen dorthin vor allem zu Wasser, gelegentlich auch auf dem Landwege. Beide Städte waren kosmopolitisch ausgerichtet und anderen Teilen der Welt gegenüber aufgeschlossen. Als bedeutende Handelsplätze übten sie auch in ihrer jeweiligen Region einen überzeugenden Einfluß aus. Eine Analyse der Beziehung zwischen Amsterdam und Danzig in den Jahren 1550 bis 1650 zeigt, wie eng sie miteinander verbunden waren.

Statistiken zur Schifffahrt, die in den Archiven Danzigs und Amsterdams liegen, bezeugen den regen Handel zwischen beiden Städten.³ Gegen Ende des 16. Jahrhunderts vermehrte sich die Zahl der Schiffe, die nach Danzig fuhr, erheblich.⁴ Wie die Zollregister zeigen, fuhr in den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts jährlich mehr als 1000 Schiffe aus Danzig durch den Sund.⁵ Die meisten Schiffe kamen aus den Niederlanden und wurden auf der Rückfahrt nach Amsterdam registriert. Die weitaus bedeutsamste Ladung war Getreide,⁶ und so wurde Amsterdam zum Kornspeicher Europas. Da um 1600 etwa 70 Prozent des Getreides aus dem Baltikum über Danzig verschifft wurde,⁸ war schnell deutlich, daß die Achse Danzig-Amsterdam für die Wirtschaft dieser Region äußerst wichtig war. Im Jahre 1618 wurden 84.800 Schiffslasten verschifft,⁹ 84 Prozent auf niederländischen Schiffen.¹⁰ Neben dem Getreide wurden Pottasche, Holz, Hanf, Wolle und andere Waren aus Danzig mitgenommen. Von Amsterdam aus gelangten unter anderem Salz, Gewürze, Mandeln und Wein ins Baltikum.¹¹ Mehr als dreihundert Händler beteiligten sich während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an dem Handel mit Danzig. Große Handelshäuser unterhielten eigene Agenten oder Vertreter im Ostseehafen. Die Niederländer verfügten sogar über eine eigene Bank im Artushof, dem eindrucksvollsten Geschäftszentrum der Stadt.¹²

Der blühende Handel bot Unternehmern, Händlern, Künstlern, Handwerkern in Danzig und den Bauern auf dem Land viele Erwerbsmöglichkeiten. Durch die Einwanderung nahm die Bevölkerung in der Stadt im 16. Jahrhundert schnell zu. Sie wuchs bis ins 17. Jahrhundert hinein. Obwohl auch einige Immigranten aus Schweden, Schottland, Deutschland und Frankreich kamen, stammten die meisten aus den Niederlanden, aus einem Gebiet, das die heutigen Niederlande und Belgien umfaßte.¹³

Anfangs bemühte sich die Hanse, keine Bewegungen zu unterstützen, die den »offiziellen« katholischen Glauben bekämpften. Aber als die lutherische Reformation vor allem in den Hafenstädten Norddeutschlands immer mehr Anhänger gewann, versuchte die Hanse, den Handel auf die katholischen und lutherischen Handelszentren zu beschränken. Doch das Anwachsen der reformierten Bewegung machte diese Haltung bald unhaltbar. Die Calvinisten ließen sich nicht vom norddeutschen Handelsleben ausschließen. Sie waren in der Schweiz, in Frankreich, Schottland und in den Niederlanden so kräftig angewachsen, daß sie zu bedeutenden Handelspartnern wurden, auch wenn der Augsburger Reichstag von 1555 die Reformierten vom Friedensvertrag ausschloß.

Mennoniten: dulden oder ausschließen

Der Hanseverband war sich darin einig, daß keines seiner Mitglieder die Ansiedlung von Ketzern innerhalb einer Stadtgrenze erlauben sollte. In einer Resolution, die 1535 beschlossen wurde, heißt es, wenn »eyn gemeine in eyner anzestadt mit dem ardoeme und ketterschen leere der wedderdoper edder sacramenterer bossmittet und behaft were und darinne beharrede«, sollte die Stadt von allen »Freiheiten, Rechten und Privilegien der Hansekontore« ausgeschlossen werden.¹⁴ Als Wismar, vielleicht weil diese Stadt einige Täufer beherbergte, andere Hansemitglieder nicht davon überzeugen konnte, frei von jeglicher Ketzerei zu sein, beauftragte der Bund Hamburg und Lübeck, den Beschuldigungen nachzugehen. Die Untersuchung verlief ohne eindeutig belastendes Ergebnis, und so blieb Wismar im Hanseverband.

Auch andere Ostseestädte versuchten, die Einwanderung vermeintlicher Ketzer zu unterbinden. Als sich der lutherische Bischof Ostpreußens bzw. des Herzogtums Preußen, Paul Speratus, bei Herzog Albrecht darüber beklagte, daß Ketzer im Herzogtum wohnten, befahl dieser ihre Ausweisung, und als Philipp Melanchthon ihn später vor Wiedertäufern in seinem Territorium warnte (1545), antwortete der Herzog: »Wir sind einer Meinung; wenn Wiedertäufer nicht bereit sind, sich zu bekehren (zum lutherischen Bekenntnis), dann sollten sie nicht hier wohnen.«¹⁵

Herzog Albrecht erließ einige Ausweisungsmandate, doch als seine Beamten ihm meldeten, daß auch Mennoniten an führender Stelle am Handel beteiligt seien, gestattete er Ausnahmen. Die Einheit des Glaubensbekenntnisses war zwar geboten, eine gesunde Wirtschaft aber war dem Landesherrn wichtiger.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Albrecht als erster politischer Herrscher das lutherische Bekenntnis zur Staatsreligion erhob, zugleich aber

Mandate gegen Wiedertäufer und andere nonkonformistische Glaubensbewegungen erließ, während katholische Bischöfe, lutherische Stadtmagistrate, Grundherren unterschiedlicher Bekenntnisse und sogar der polnische König den Wiedertäufern oder Mennoniten erlaubten, sich in ihren Gebieten niederzulassen.

Mit seinen unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Ordnungen wurde Polen für seine Toleranzpolitik bekannt, die sich von der Politik der meisten anderen europäischen Länder unterschied, wo Abtrünnige schweren Verfolgungen ausgesetzt waren. So überrascht es nicht, daß viele Auswanderer gerade in dieses Land relativer Glaubensfreiheit zogen und hier eigene Gemeinden gründeten. Trotz der Warnungen der Hanse wurden Glaubensflüchtlinge auf Schiffen aus den Niederlanden in das Baltikum gebracht.¹⁶ Warnungen vor Ketzertransporten fanden kaum Beachtung. Das läßt vermuten, daß es den Reedern wichtiger war, Gewinne zu erzielen, als sich religionspolitischen Anweisungen zu unterwerfen.¹⁷ Niederländische Mennoniten siedelten sich ohne großes Aufsehen in den Sümpfen des Danziger Deltas an, das zum Herrschaftsgebiet der Stadt gehörte. Die holländischen Kolonisten betrieben den Ackerbau auf so spezifische Weise, daß bald von »Holländereien« in dieser Gegend gesprochen wurde. Diesen Bauern wurde das Land in Erbpacht zugewiesen. Aus diesem Grund zogen viele Mennoniten auch in das Weichsel-Nogat-Delta, einem ausgedehnten Sumpf- und Waldgebiet, das im Besitz einiger Bewohner Elbings war, oder anderswohin. Bald sah dieses Gebiet mit den vielen Windmühlen ziemlich holländisch aus, auch mit den Deichen, Kanälen und Grachten, die dafür sorgten, daß aus den Sümpfen fruchtbares Ackerland wurde. Auch hier war für die meisten Grundherren der wirtschaftliche Fortschritt viel wichtiger als die religiöse Verpflichtung der Untertanen auf ein bestimmtes Bekenntnis.

Manches Land der Grundherren grenzte an die Stadt Danzig oder lag sogar innerhalb der Stadt. Diese Herren, aber auch geistliche Obrigkeiten, wie der Bischof von Leslau (Włocławek), der Pelpliner Abt oder die Äbtissin des Brigittenklosters luden die Mennoniten ein, sich auf ihren Besitzungen niederzulassen, um gewerbliche Werkstätten und Handelshäuser zu gründen. Weil diese Siedler die wirtschaftlichen Erträge ansehnlich vermehrten, wurde ihr abweichendes Glaubensbekenntnis in Kauf genommen. Die lokalen Herrschaften verfügten über ein hohes Maß an Autonomie in diesen Gebieten und konnten sich über die Weisungen der polnischen Krone hinwegsetzen, sobald ihnen die Ansiedlung »Abtrünniger« gelegen kam. Wenn die Obrigkeiten wechselten, konnte sich die Lage ändern; auch gab es zwischen

Bischöfen, Stadträten oder anderen Herrschaften große Unterschiede, gewöhnlich aber hatten die wirtschaftlichen Belange den Vorrang. Bestand zwischen den öffentlichen Verlautbarungen und nachfolgenden Aktionen keine konsequente Übereinstimmung, so konnte dies manchmal dramatischen Folgen haben. Zum Beispiel erlaubte der Bischof von Ermland keinem Mennoniten, in seinem Gebiet sesshaft zu werden. Wiederholt verlangte er von anderen geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, den »Ketzer« jegliches Recht zu verweigern, sich bei ihnen anzusiedeln. Doch für die mennonitischen Siedler änderte sich nichts. Im Jahre 1556 forderte König Sigismund II. August den in Marienburg tagenden Landtag auf, Vorschläge zu unterbreiten, wie die »destruktiven Aktivitäten der Mennoniten« beendet werden könnten¹⁸, während zu eben dieser Zeit die Mennoniten im Großen und Kleinen Werder sesshaft wurden. Diese Ansiedlung führte gelegentlich zu heftigen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten im Landtag oder im Parlament, dem »Sejmik« des königlichen Preußen, aber auch im nationalen »Sejm«. Im selben Jahr (1556) veröffentlichte der Elbinger Burgvogt ein königliches Mandat, in dem erklärt wurde, daß sich »Wiedertäufer, Pikarden und andere Ketzer« dort frei ansiedeln dürften.¹⁹ Er beklagte den Bericht, daß die Behörden solche Ansiedlungen nicht nur erlauben, sondern diese »Zerstörer der allgemeinen Wohlfahrt«²⁰ einladen und unterstützen sollten. Dieses Ansinnen fand großen Beifall bei Bischof Hosius, mit dem man ansonsten immer rechnen konnte, wenn es galt, Dissidenten zu denunzieren und ihre Ausweisung zu erwirken. Diese Verlautbarungen folgten der Maxime: »Alles versprechen, nichts halten.«²¹ Als der Thorner Landtag sich 1594 gegen die Ansiedlung schottischer Händler in der Stadt oder auf dem Land aussprach,²² hatte diese Weisung kein Gewicht, weil die Lokalbehörden nicht bereit waren, sie zu befolgen. Davon profitierten die Einwanderer.

Toleranz ohne Gleichheit

In einigen Fällen wurden Ausweisungserlasse erzwungen. Der Ermländer Bischof unterstützte die Ausweisung aller Protestanten. Er hoffte, das an die Protestanten verlorene Land zurückzuerobern, wenn Jesuiten in das Königreich Preußen geholt würden. Auch wies er darauf hin, daß Toleranz gegenüber anderen Konfessionen, die den katholischen Glauben nicht teilten, wie sich oft gezeigt habe, zu tragischen Folgen führen würde.²³ Im eigenen Bistum war er mit dieser Politik aber ziemlich allein. Seine Nachfolger äußerten sich oft ähnlich. Im Jahre 1648 schloß der damalige Bischof einen Kompromiß: Nur Lutheranern und selbstverständlich Katholiken sollte im königlichen Preußen mit Toleranz begegnet werden.²⁴ Für Protestanten gab

es in diesem Bistum selbst aber überhaupt keinen Platz. Das Ermland sollte katholisch sein und bleiben.²⁵

Dann und wann traf der Danziger Rat eine ähnliche Entscheidung – allerdings in umgekehrtem Sinn: vor allem und zuerst sollte das lutherische Bekenntnis gewahrt und gefördert werden, während dem katholischen Glauben mit Toleranz zu begegnen sei. Als die Stadt sich 1573 vorbereitete, die Delegierten zur polnischen Nationalversammlung in Warschau abzuordnen, wurden die Abgesandten Danzigs angewiesen, sich jeglicher Forderung nach allgemeiner Glaubentoleranz zu widersetzen. Zugelassen werden sollten nur das lutherische und das katholische Bekenntnis. Konfessionsfreiheit würde die Türen für »Wiedertäufer, Calvinisten und andere Sekten« öffnen.²⁶ Die polnische Nationalversammlung unternahm nichts dergleichen.

Als die neuen Konfessionen festen Fuß faßten, besonders in den Städten, und die Reformierten oder Calvinisten immer mehr Zulauf fanden, ging Polen allmählich zu einer offiziellen Toleranzpolitik über. Mitte des 16. Jahrhunderts gehörten gleichviel protestantische wie katholische Adlige zum Sejm. Bald war die Mehrheit sogar protestantisch. Sowohl die Protestanten als auch die Katholiken sollten religiöser Toleranz zur Geltung verhelfen. 1573 wurde eine solche Verpflichtung auf einer stürmischen Versammlung in Warschau besiegelt. Die Adligen, die sich getroffen hatten, um einen neuen König zu wählen und einen Kurs festzulegen, der religiösen Streitigkeiten zuvorkommen sollte, »wie wir sie in anderen Reichen klar vor Augen haben«,²⁷ kamen überein, sich an keinem Religionskrieg mehr zu beteiligen.²⁸ Mit dieser kurz nach der Bartholomäusnacht in Frankreich (1572) geschlossenen Warschauer Konföderation wurde erklärt, daß Krieg kein Mittel im Kampf Polens gegen religiöse Änderungen sei. Auch wenn der Papst und viele Mitglieder des höheren Klerus diesen Vorstoß als Freibrief verurteilten, der Ketzerei Tür und Tor zu öffnen, markierte diese Konföderation doch einen Wendepunkt in der polnischen Geschichte. Spätere Könige mußten schwören, sich an die hier beschlossene Politik der Glaubensfreiheit zu halten.

Die Warschauer Konföderation ist einer der anregendsten Höhepunkte der Reformation. Zu dieser Zeit wütete in Frankreich ein Glaubenskrieg, und Spanien setzte seine Truppen ein, um die traditionelle Religion in den Niederlanden zu stärken. Zahlreiche Menschen, die sich dem Konformitätsdruck widersetzen, wurden verbrannt, ertränkt oder enthauptet.²⁹ Nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 sollten die Landesherren über die Konfessionszugehörigkeit ihrer Untertanen entscheiden. In Polen war das anders. Hier war konfessionelle Vielfalt anerkannt und erlaubt, obwohl die Krone

nicht soweit ging, alle Konfessionen vor dem Gesetz gleichzustellen. Religionstoleranz bedeutete nur, daß der Staat niemanden hinrichtete, der sich nicht zum offiziellen Glaubensbekenntnis bekannte. Glaubensunterschiede sollten mit dem »Wort und nicht mit dem Schwert« diskutiert werden.³⁰ Trotz unterschiedlicher Ansichten darüber, welche Glaubensbekenntnisse im Reich zugelassen werden sollten, einigte sich die Warschauer Konföderation 1573 auf ein Dokument, das im Hinblick auf die stürmischen Auseinandersetzungen damals sicherlich als eine der aufgeklärtesten Stellungnahmen zu religiöser Toleranz angesehen werden muß. In bemerkenswertem Vertrauen und großer Hoffnung versprach die polnische Nationalversammlung, daß trotz gravierender Glaubensunterschiede im Königreich »jeder von uns, der sich zu einem anderen Glauben bekennt, den Frieden aufrechterhält und kein Blut vergießt.«³¹ Dieses bemerkenswerte Dokument, schrieb Janusz Tazbir, erfüllte Polen und manches andere Land mit Hoffnung. Die Konföderation fand ein Echo in Frankreich und trug dazu bei, daß die Belagerung von La Rochelle beendet wurde.³² Sie ermutigte die französischen Calvinisten, sich für dieselben Rechte einzusetzen, wie sie ihren Glaubensgenossen in Polen zugestanden wurden.³³ Es muß jedoch wiederholt werden, daß die Konföderation nicht die volle Freiheit aller Konfessionen bedeutete, wie die spätere Ausweisung der Antitrinitarier ganz klar zeigte; deutlich aber wurde, daß der Adel und die übrigen Sejmmitglieder religiöse Differenzen nicht mehr mit kriegesischen Mitteln austragen würden. Manche Historiker sehen eine Parallele zwischen der Warschauer Konföderation (1573) und der Union von Utrecht (1579). Beide gingen über den Augsburger Religionsfrieden (1555) hinaus und legten fest, daß niemand wegen seines Glaubens verfolgt werden dürfe.³⁴

Trotz der Warschauer Konföderation blieb die Lokalautonomie gewahrt. Besonders die Stadt Danzig ließ keinen Zweifel daran, daß sie am eigenen Kurs, der sich aus ihrer langen Unabhängigkeitstradition speiste, festhalten wolle, sogar wenn ein König, wie Stefan Bathory, militärisch gegen die Stadt vorgeing, um seine königliche Autorität zur Geltung zu bringen. Das bedeutete jedoch nicht, daß die Stadt den König grundsätzlich ablehnte. Gezeigt werden sollte lediglich, daß die Stadt fest entschlossen war, weitgehend unabhängig zu bleiben. Bemerkenswert ist folgendes: Hatten die Danziger Calvinisten das Gefühl, ihnen würden in der Warschauer Konföderation festgelegte Rechte vorenthalten, wandten sie sich um Unterstützung an die niederländischen Generalstaaten. Zu dieser Zeit hörte der Danziger Stadtrat wohl mehr auf die niederländischen Behörden als auf den Hof zu Warschau. Der polnische König hatte kaum Einfluß und Macht in Danzig. Die Niederlande

dagegen, als Danzigs wichtigster Importeur verschiedenster Produkte, um so mehr.

Die Stadt war nicht bereit, sich ihrem bedeutendsten Handelspartner zu entfremden. In dieser Zeit wurde weiter versucht, die Herrschaft der katholischen Kirche im Königreich Preußen und in den weiter östlich gelegenen Gebieten wiederherzustellen. So bestanden einige Sejmikabgeordnete des königlichen Preußens 1610 darauf, eine Delegation nach Ostpreußen zu entsenden, um die Obrigkeiten dort zu überzeugen, »Zwinglianer, Calvinisten, Mennoniten und andere Sektierer« auszuweisen.³⁵ Doch wie des öfteren wurde eine solche Empfehlung überhört oder nicht berücksichtigt.

Der mennonitische Kampf um größere Gleichheit

Nicht nur die Calvinisten, auch die Mennoniten hatten Vorteile von ihren Beziehungen mit den Niederlanden. Wenn verschiedene Obrigkeiten im königlichen Preußen die Mennonitengemeinden mit willkürlichen Restriktionen überzogen oder ihre Lebensbedingungen änderten, wandten sich mennonitische Älteste an den königlichen Hof zu Warschau oder an die Regierung der Niederlande. Hin und wieder verlangten religiöse oder weltliche Institutionen im königlichen Preußen Maßnahmen zur Einschränkung der Mennoniten, gelegentlich sogar ihre Ausweisung. Der Woiwode, der in Pommern herrschte, entfesselte 1676 einen neuen Angriff auf die Mennoniten. Dieses Mal richtete er sich vor allem gegen die Stadt Danzig, die seiner Meinung nach zu einem »Nest der Mennoniten« geworden war.³⁶

Wegen der milden Ketzerpolitik habe Gott das Weichseldelta bestraft, indem er die Deiche entlang der Weichsel und der Nogat zerstören ließ. Die Überschwemmungen waren verheerend und führten zu großem Elend. Danzigs Toleranz den Ketzern gegenüber sei schuld daran gewesen. Die stolze Stadt, das weitaus mächtigste Handelszentrum im Land, wehrte sich heftig gegen diese Verleumdung. Elbing solidarisierte sich mit Danzig und erklärte, daß gerade die Mennoniten mitgeholfen hätten, die Deiche wieder aufzubauen. Weiterhin konnte jeder Besucher dieser niedriggelegenen Gebiete leicht erkennen, wo ein »fauler und trunksüchtiger Kleinbauer lebte und wo die fleißigen, einfach lebenden Mennoniten wohnten«.³⁷ Dem Woiwoden zeigten sie ihre Geringschätzung, indem die Obrigkeiten Danzigs und Elbings die Mennoniten nicht nur zu bleiben baten, sondern noch weitere einluden, sesshaft zu werden. Dieser starke Widerstand veranlaßte den Sejmikvorsitzenden zu der Feststellung, daß man jetzt den nächsten Punkt beraten würde.³⁸

Es muß noch erwähnt werden, daß Städte, Grundherren, katholische Bischö-

fe, Äbte und andere Obrigkeiten ihre Religionspolitik dann und wann auch änderten. Der eine Bischof konnte bestimmen, daß Mennoniten unerwünschte Ketzer seien, während ein anderer sie verteidigte und gute Bürger nannte. Oft kam es zu einem Machtsstreit, wenn im politischen Lager nach Verbündeten gesucht wurde. Als der Kulmer Bischof starb, wurde über seine Nachfolge heftig gestritten. Der König nahm für sich das Recht in Anspruch, einen neuen Bischof zu ernennen. Der preußische Sejmik jedoch war der Meinung, daß seine Stimme ausschlaggebend sei. Danzig schließlich fand, daß es als mächtigste Stadt im Bistum ein gewichtiges Wort mitzureden habe. Auch die benachbarten Bischöfe und die Kanoniker der Kathedrale waren der Auffassung, daß ihren Stimmen Rechnung zu tragen sei.³⁹ Schließlich wurde dieser Machtkampf von der römischen Kurie genau beobachtet, die eine letzte Entscheidungsbefugnis für sich beanspruchte.

So überrascht es nicht, daß die Diskussionen um die Akzeptanz oder Ablehnung der Mennoniten oft von anderen Ereignissen überschattet wurden, die wichtiger waren als die Lösung der Frage, was mit den neuen Siedlern zu geschehen habe. Gleichzeitig entstanden in diesen Machtkämpfen auch Allianzen, die den Mennoniten zugute kamen.

Mennoniten hatten ihren Verteidigern im Landtag des königlichen Preußen viel zu verdanken, auch wenn ihre Befürworter von Versammlung zu Versammlung durchaus wechseln konnten. Die Stadt Elbing gehörte zu den Mitgliedern, die sich in ihrer Toleranzpolitik als sehr beweglich erwiesen. 1565 verpachtete Elbing den Mennoniten aus den Niederlanden weite Teile des sumpfigen Ellerwaldes im Westen der Stadt.⁴⁰ Einige Jahre später beschwerten sich aber einzelne Ratsmitglieder über die zunehmende Anzahl der Ketzer in der Region. Sie warnten davor, ihnen das Bürgerrecht zu erteilen. Dennoch war Elbing die erste größere Stadt im königlichen Preußen, die den Mennoniten das Bürgerrecht gewährte, nachdem zwei Glaubensbrüder schon früher Bürger geworden waren (1585).⁴¹ Überraschenderweise erlaubte Elbing den Mennoniten in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts sogar, eine eigene Kirche in der Stadt zu unterhalten. Die politische Führung zeigte sich gegenüber den wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen sehr anpassungsfähig. Danzig hingegen wartete noch bis 1800. Erst dann erhielten die Mennoniten das Bürgerrecht. Wohl aber wurde ihnen vorher schon erlaubt, sich hier anzusiedeln und Kirchen in den Vororten zu errichten, außerhalb der Mauern in Neugarten und Petershagen. In diesem Fall rechtfertigte die Stadt die Beschränkungen, die sie den Mennoniten auferlegte, mit ihren eigenen Gesetzen. Diese Gesetze bestimmten, daß Bürger bereit sein mußten, sich zu bewaffnen, um die Stadt zu verteidigen zu können. Da die Menno-

niten aber den Kriegsdienst verweigerten, konnte ihnen nicht erlaubt werden, Häuser in der Stadt zu kaufen oder zu bauen. Selbstverständlich fanden einige Mennoniten Wege, diese Regeln zu umgehen. Statt Häuser zu kaufen, erwarben sie langfristige Mietverträge für Häuser in der Stadt. So konnten sie, wenn auch nicht in eigenen Häusern, doch in der Stadt wohnen.⁴²

Mennoniten, Stadtrat und Zünfte

Im Zuge der umstrittenen Fragen, die sich auf nicht-katholische und nicht-lutherische Gruppen bezogen, überrascht es kaum, daß von den Mennoniten gewöhnlich Zurückhaltung in religiösen und politischen Angelegenheiten erwartet wurde. Danzig bot ihnen zwar einen wirtschaftlichen Spielraum, aber auch er galt nur in eingeschränktem Maße, denn die Statuten der Stadt legten fest, daß nur Mitglieder katholischen und lutherischen Bekenntnisses, später auch der reformierten Konfession, als Meister eines Handwerks oder eines anderen Berufs anerkannt werden konnten. So wurde den Mennoniten der Zugang zu den Zünften verwehrt. Daraus entstanden mancherlei Konflikte. Die Mennoniten hatten nämlich die handwerkliche Kunst der Herstellung von Spitzen und anderer Zutat für elegante Kleidung eingeführt. Als dieses Handwerk bedeutend wurde und Gewinne abwarf, versuchten die Zünfte, Mennoniten aus diesem Erwerbszweig zu verdrängen. Wiederholt bemühten sich die Zünfte, sie daran zu hindern, Spitzen und Borten herzustellen. Da der Stadtrat kaum etwas gegen das Handwerk der Mennoniten unternahm, forderten die Zünfte immer wieder die Könige auf, ihr Anliegen zu unterstützen. Ein zeitgenössischer Chronist berichtete jedoch von gescheiterten Bemühungen. Als König Sigismund III. Danzig im Jahre 1623 besuchte, hätten die Zünfte ihm zwar ihr Anliegen vorgetragen, bis jetzt (1688) sei aber nichts unternommen worden.⁴³ Die ganze Zeit über und weit darüber hinaus stellte sich der Rat der Stadt schützend vor die Mennoniten, denn der Gewinn, den sie der Stadt einbrachten, war zu beträchtlich, als daß man darauf hätte verzichten können. Gelegentlich erhob der Rat sogar Sonderabgaben von den Mennoniten, und dennoch wurde die Produktivität dieses Handwerks nicht gedämpft.⁴⁴

Erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts gelang es den Zünften, einen militärisch bedrängten König zu überreden, ein Zunftmonopol für dieses spezifische Gewerbe zu erlassen. In dieser Zeit war das Zunftgewerbe nämlich in eine Krise geraten, die wirtschaftliche Lage der Stadt verschlechterte sich und die Zünfte versuchten verzweifelt, ihre wirtschaftliche Stellung zu halten. Einst hatte der Rat denjenigen, die sich über die Mennoniten beklagten, geraten, die Privilegien zu lesen, die den Mennoniten von den Königen immer wie-

der zugestanden worden seien. Dann schlug er vor, die ganze Angelegenheit vor Gericht zu bringen. Da ein solcher Gerichtsgang aber alles verzögern würde, protestierten die Zünfte gegen diesen Vorschlag aufs heftigste. Der Dritte Stand, in dem die Zünfte den Ton angaben, zog das Ausmaß der königlichen Privilegien in Zweifel, und als Zugeständnis stimmte der Rat einer höheren Besteuerung der Mennoniten zu. Einige Flugschriften wurden in der Stadt verbreitet, in denen die Mennoniten bezichtigt wurden, Anhänger Jan van Leydens und eine Plage für das Gemeinwesen zu sein. Schließlich willigte König August III. in die meisten Forderungen der Zünfte ein, weil er sich auf diese Weise ihre Unterstützung in seinem Machtkampf mit der Stadt Danzig zu sichern hoffte. Keine weiteren Mennoniten sollten mehr als Lehrlinge in diesem Gewerbe ausgebildet werden, so daß die Zünfte hoffen konnten, daß es in absehbarer Zeit keine mennonitischen Spitzenklöppler und Bortenwirker mehr geben würde. Verkauft werden sollten die mennonitischen Erzeugnisse außerdem nur noch von städtischen Kaufleuten. Diese Maßnahmen wurden in der königlichen Verfügung vom 20. Juli 1750 erlassen. In diesem Konflikt konnte sogar der Einfluß der Niederlande nichts ausrichten.⁴⁵

In der Landwirtschaft waren die Spannungen wesentlich geringer, vor allem wohl deshalb, weil die Mennoniten hier Sachkenntnisse einbrachten, durch die sie ödes Land, wie jemand beobachtete, in »Gärten« verwandelten.⁴⁶

Das Land im Weichseldelta gehörte dem König, dem Landadel, der katholischen Kirche oder den Städten Danzig und Elbing. Diese Grundherren begrüßten die Sachkenntnis und Produktivität der mennonitischen Bauern. Der Erfolg dieser Bauern lenkte die Aufmerksamkeit der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, die stromaufwärts lebten, auf sich, und es dauerte nicht lange, bis auch die Städte Kulm und Thorn, Grundherren in dieser Region und Verwalter königlicher oder kirchlicher Ländereien die Mennoniten einluden, auf ihrem Land zu siedeln.⁴⁷ Die Verträge, die hier mit den Mennoniten abgeschlossen wurden, zeigen deutlich, daß die Siedler sich persönliche Freiheit und ein hohes Maß an Selbständigkeit erwarben, nicht nur in der Bestellung des Landes, sondern auch in der Ausübung des Freihandelsrechts. Außerdem durften sie eine lokale Selbstverwaltung aufbauen, Handwerksbetriebe gründen und eigene Gottesdienste abhalten. Schließlich verfügte König Johann Kasimir, daß Mennoniten, die sich über Zerstörungen von Gehöften und Ländereien durch Soldaten beschwerten, keine Truppen zu versorgen und unterzubringen brauchten.⁴⁸ Vom Wehrdienst waren sie ohnehin schon befreit.

Was die Religion betrifft, ist bemerkenswert, daß manche Obrigkeiten an der Weichsel den Mennoniten toleranter begegneten als im Delta. In Mon-

tau wurde ihnen schon 1586 erlaubt, eine Kirche zu bauen.⁴⁹ Die ihnen gewährten Privilegien stellten sie aber nicht von der Verpflichtung frei, der katholischen oder lutherischen Kirche eine Kirchensteuer zu zahlen, ganz gleich ob sie nun im Delta oder flußaufwärts wohnten.⁵⁰ Die Vielfalt kirchlicher Obrigkeiten führte dazu, daß es hier keine allgemeine Religionspolitik gab. Nicht immer entschieden lokale Bischöfe positiv über den Kirchenbau anderer Konfessionen. In vielen Fällen war es den Mennoniten sogar jahrzehntelang verboten, Kirchen zu bauen, so daß sie ihre Andachten in Häusern oder auf Bauernhöfen abhielten.

Einige größere Gemeinden im Großen Werder durften erst 1768 eine Kirche bauen, in anderen Gebieten war es den Mennoniten schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts erlaubt, Kirchen zu errichten und Schulen zu gründen.

In dieser Zeit gab es nicht nur Beschränkungen für die Mennoniten. Als das lutherische Bekenntnis sich im Großen Werder verbreitete, wurden Lutheranern ähnlich Regeln auferlegt. 1686 berichtete der Historiker Christoph Hartknoch, daß viele Bewohner des Weichseldeltas zum lutherischen Bekenntnis übergingen. Da das Delta aber überwiegend unter katholischer Kirchenverwaltung stand, wurde es den Lutheranern untersagt, eigene Kirchen zu bauen. In zahlreichen Dörfern blieben die katholischen Kirchen fast leer, während die einheimische Bevölkerung, ob lutherisch oder mennonitisch, ihre Andachten in Wohnhäusern hielt.⁵¹ Ebenso mußten die Angehörigen beider Religionsgemeinschaften ihre Kirchensteuer an die katholische Kirche abführen. Erst allmählich, und das nach entschiedenem Widerstand, änderten sich die konfessionellen Bedingungen. Es zeigt sich also überaus deutlich, daß von Religionsgleichheit noch nicht gesprochen werden konnte, so groß die Religionsfreiheit im königlichen Preußen, verglichen mit anderen Ländern Europas, damals auch schon war.

Zu oft werden nur die Mennoniten als Opfer der Glaubensunterdrückung beschrieben und nur die Katholiken als diejenigen, die eine rigide religiöse Kontrolle auszuüben suchten. Schon ein flüchtiger Blick auf die Reformation in Europa aber zeigt, daß dies überhaupt nicht stimmt. Auch Protestanten waren eifrige Verfechter religiöser Ausgrenzung und Kontrolle, wenn sie an die Macht gelangt waren, wie die Lutheraner beispielsweise, die im Danziger Rat die Mehrheit besaßen und erhebliche Anstrengungen unternahmen, den Calvinisten nicht nur den Zugang zur Mitgliedschaft im Rat zu verwehren, sondern darüber hinaus auch die Nutzung von Kirchen in der Stadt vorzuenthalten. Erst nachdem die Calvinisten – die meisten aus Schottland und den Niederlanden – zu wirtschaftlichem Erfolg gelangt waren und die niederländische Regierung sich mit Verve für sie verwandt hatte, gab die

Stadt nach. Es darf nicht vergessen werden: Während Danzig den wirtschaftlichen Beitrag der Mennoniten und Calvinisten schätzte, waren die Glaubensbekenntnisse ein Kapitel für sich. Selbst wenn die Herrschenden nicht bereit waren, ihre Kontrolle aus der Hand zu geben, ob katholisch oder lutherisch, ob Sejm oder König, Stadtrat oder Bischof, hatten die Anführer der Nation doch für alle verordnet: »Polen werde nie ein Blutbad erleben, wie es in Frankreich stattgefunden habe.«⁵² Der Kampf um die Gesinnung der Menschen werde nicht mit dem Schwert, sondern mit Worten und einer Vielzahl politischer Maßnahmen ausgetragen.

Wurden die Mennoniten in der Warschauer Konföderation nicht eigens genannt, so galten doch auch ihnen gegenüber die allgemeinen Toleranzprinzipien, allerdings nur in dem Maße, wie sie den Bedürfnissen der örtlichen Obrigkeiten gerade entsprachen. Bei mehreren Gelegenheiten überprüften Kirchenführer die mennonitischen Glaubensüberzeugungen, um festzustellen, ob sie orthodox genug seien. So wurde 1678 der Älteste der friesischen Mennonitengemeinde in Danzig von einer bischöflichen Kommission besucht, um herauszufinden, wie sich der mennonitische Glaube zum offiziellen katholischen Dogma verhielt. In einigen Punkten gäbe es nur geringe Abweichungen, wurde berichtet. Es freute die Mitglieder der Kommission besonders, daß der Älteste dieser Gemeinde, Heinrich van Dühren, anders als Martin Luther im Papst nicht den Antichrist sah. Weiter befragt, ob die Mennoniten glaubten, daß Katholiken zur Familie Gottes gehörten, habe der Älteste geantwortet, daß viele Katholiken »heilige Leute« seien, also Glieder der erlösten Familie Gottes.⁵³ Drei Tage später wurde Georg Hansen, Ältester der flämischen Gemeinde in Danzig, befragt. Als er nach möglichen sozinianischen Ansichten über die Trinitätslehre gefragt wurde, wies er sofort auf seine Übereinstimmung mit der protestantischen und katholischen Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes hin. In dieser Frage befanden die Mennoniten sich auf dem Boden der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse.⁵⁴ Auch der lutherische Pastor Christoph Hartknoch, der ebenfalls einige Mennoniten in dieser Gegend aufsuchte, kam zu einer ähnlichen Schlußfolgerung.⁵⁵ Der katholische Bischof gab sich nach seiner Visitation mit der Glaubensüberzeugung der Mennoniten zufrieden, und Hansen bemerkte später, daß dieses freundliche Urteil durch eine große Spende der Mennoniten an den Bischof begünstigt worden sei.

»Neuholland« an den Ufern der Weichsel

Nicht alle Mennoniten und andere Gruppen, die in diesen Teil Polens zogen, begründeten ihr Kommen mit dem Bedürfnis nach Glaubensfreiheit. Calvi-

nisten aus einigen Ländern, in denen sie alle politischen Rechte und Glaubensfreiheit genossen, waren beispielsweise gekommen, weil sie auch die anderen Möglichkeiten nutzen wollten, die das königliche Preußen bot. Die Fähigkeiten, die sie mitbrachten, konnten sich hier voll entfalten und trugen dazu bei, daß Danzig sich am Ende des 16. Jahrhunderts zum größten Gewerbe- und Handelszentrum im Ostseeraum und Polens entwickelte.⁵⁶ Mennoniten aus den Niederlanden und anderen Teilen Europas zogen noch in das Weichseldelta, als Glaubensverfolgungen schon längst keine triftigen Gründe mehr zur Auswanderung lieferten.

Es kann nicht überraschen, daß über Jahrzehnte hin politische und wirtschaftliche Veränderungen gelegentlich die Sympathisanten und Verteidiger der Mennoniten veranlaßten, sich von ihnen abzuwenden. So wurden Mennoniten in der Mitte des 18. Jahrhunderts, als die wirtschaftliche Situation sich von Grund auf verschlechterte, zu Sündenböcken für die wirtschaftliche Misere. Dennoch konnten Mennoniten, die damals im königlichen Preußen Zuflucht gefunden hatten, ihren Glauben frei bekennen und in ziemlichem Wohlstand und Frieden leben. Nicht immer waren sie gesellschaftlich voll integriert, aber niemals waren sie Opfer schwerer Verfolgungen, denen Mennoniten in anderen Ländern Europas noch oft ausgesetzt waren. Sie hatten tatsächlich einen ruhigen Hafen in stürmischen Zeiten gefunden. Die neue Heimat an den Ufern der Weichsel, in bewegenden Worten von Joost van den Vondel beschrieben, war Wirklichkeit geworden.

Anmerkungen

1 G. H. de Wilde, Gysbrecht van Aemstel, Leipzig 1867, S. V; vgl. auch Kristiaan P. Aерcke, Joost van den Vondel, Gijsbrecht van Aemstel, Ottawa 1991.

2 Thieleman Jans van Braght, Het Bloedigh Toneel der Doopsgezinde, Weereeloose Christenen, Dordrecht 1660; vgl. A. L. E. Verheyden, Anabaptism in Flanders, 1530–1650, Scottsdale, Pa., 1961; Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum und Leeuwarden 2000.

3 Archivum Panstwowe u Gdańsku, 300, S. 19 (Pfahlkammerbücher, fortan abgekürzt: APG).

4 Johannes Schildhauer, Handelsbeziehungen bedeutender Ostseestädte zu den Niederlanden; in: The Interactions of Amsterdam and Antwerp with the Baltic Region, 1400–1800, Leiden 1993, S. 24; Elisabeth Harder-Gersdorff, Lübeck, Danzig und Riga. Ein Beitrag zur Frage der Handelskonjunktur im Ostseeraum am Ende des 17. Jahrhunderts, in: Hansische Geschichtsblätter 96, 1978, S. 119.

5 Harder-Gersdorff, Lübeck, S. 119.

6 Ebd., S. 121.

7 Aksel E. Christensen, Dutch Trade to the Baltic About 1600, Den Haag 1941, S. 405.

8 Harder-Gersdorff, Lübeck, S. 121; s. auch J. K. Fedorowicz (Hg.), A Republic of Nobles, Cambridge 1982.

- 9 Eine Schiffslast ca. 4000 Pfund.
- 10 Christensen, Dutch Trade, S. 415.
- 11 Maria Bogucka, Zur Problematik der Profile im Handel zwischen Danzig und Westpreußen (1550–1650), in: Hanseatische Studien, Weimar 1981, S. 43.
- 12 Dies., Das alte Danzig, Leipzig 1980, S. 97.
- 13 Dies., Danzig an der Wende zur Neuzeit: Von der aktiven Handelsstadt zum Stapel- und Produktionszentrum; in: Hansische Geschichtsblätter 1984, S. 94.
- 14 Klaus Friedland und Gottfried Wentz, Hanserezesse, 2. Bd., 4. Abt., 1531 bis 1560, Wien 1970.
- 15 Paul Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, Bd. 1, Leipzig 1980, S. 203; s. auch Bd. 2, S. 324, 326. – Zu Melanchthon: ebd., Bd. 3, S. 94.
- 16 Friedland und Wentz, Hanserezesse, Bd. 2, S. 24 f.
- 17 Das wird deutlich, wenn bemerkt wird, daß es den Lutheranern in Danzig nicht gelang, den Calvinisten Religionsgleichheit in der Stadt zu verwehren, sie von der Ratsmitgliedschaft fernzuhalten oder eigene Kirchen zu besitzen.
- 18 C. P. Woelky (Hg.), Urkundenbuch des Bisthums Culm, Danzig 1887, S. 887.
- 19 Gottfried Lengnich, Geschichte der preußischen Lande Königlich-Polnischen Antheils, Bd. 2, Danzig 1727, S. 131.
- 20 Ebd., S. 131.
- 21 Ebd., S. 131; Karin Friedrich, The Other Prussia, Cambridge 2000, S. 177.
- 22 Lengnich, Geschichte, S. 189.
- 23 Ebd., S. 131.
- 24 Ebd., Bd. 7, S. 19 f.
- 25 Ebd., Bd. 9, S. 13.
- 26 Christoph Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia, Frankfurt/M. 1686, S. 719.
- 27 Janusz Tazbir, A Stake Without Stakes, Warschau 1973, S. 91.
- 28 Ebd., S. 91.
- 29 Brad S. Gregory, Salvation at Stake, Cambridge, MA, 1999, S. 6.
- 30 Tazbir, A Stake Without Stakes, S. 209.
- 31 Zit. n. J. H. Elliott, Europe Divided, 1559–1598, New York 1968, S. 234; Tazbir, A Stake, S. 91.
- 32 Ebd., S. 93.
- 33 Ebd., S. 95.
- 34 R. Po-chia Hsia und Henk F. K. van Nierop (Hg.), Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002.
- 35 Christoph Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia, S. 524.
- 36 Lengnich, Geschichte, Bd. 2, S. 126.
- 37 Ebd., S. 127.
- 38 Ebd., S. 127.
- 39 S. Hans Schmauch, Marienburg: Das Bistum Culm und das Nominationsrecht der polnischen Könige; in: Zeitschr. d. westpr. Geschichtsvereins, Heft 71, 1934, S. 115–149.
- 40 APG, 369, 1/3798.
- 41 Abraham Hartwich, Geographisch-historische Landesbeschreibung derer dreyen im Polnischen Preußen liegenden Werdern, Königsberg 1776, S. 276 (Hartwich gibt 1610 an, andere Quellen 1586).
- 42 APG, 300/10, S. 83 ff. führt die Wohnungen zahlreicher Mennoniten auf, die Häuser in der Stadt gemietet haben.
- 43 Reinhold Curicke, Der Stadt Dantzig historische Beschreibung, Amsterdam und Dan-

zig 1688, S. 31.

44 APC, 369, 1842, S. 1169 ff.

45 Dazu vor allem Edmund Kizik, A Radical Attempt to Resolve the Mennonite Question in Danzig in the Mid-Eighteenth Century; in: Mennonite Quarterly Review 1992, S. 127–151.

46 Oskar Kossmann, Die Deutschen in Polen seit der Reformation, Marburg 1978, S. 84 (Beobachter war der französische Diplomat Charles Ogier, der die Mennonitensiedlungen im Delta 1635/36 besuchte).

47 Karola Ciesielska, Osadnictwo olęderski w Prusach Królewskich I na Kujanwach w świetle kontraktów osadniczych; in: Studia i Materiały, Posen 1958, S. 225.

48 Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Gdansk (Bibl. PAN Gd), MS 1251, S. 12.

49 Bibl. PAN Gd., MS 1251, Urkunden und Notizen zur Geschichte der Mennoniten in Westpreußen, Bl. 7.

50 Bibl. PAN Gd., MS 969, S. 300.

51 Christoph Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia, S. 1082.

52 Ebd., S. 719.

53 Bibl. PAN Gd., MS 973: Interrogatoria der Mennonisten, so man die Bekümmerten (sic) nennet, beantwortet von Heinrich von Dieren, ihren Vermahnern, 17. Jan. A. 1678, Bl. 29.

54 Bibl. PAN Gd., MS 694: Confessio oder kurze, einfältiges Glaubensbekänntnisse derer Mennonisten in Preussen, so man nennet die ›Clarchen‹, von Georg Hansen, im Jahre 1678, Bl. 497–513. S. die informative Dissertation von Harvey Plett, Georg Hansen and the Danzig Flemish Mennonite Church: A Study in Continuity, Univ. of Manitoba, 1991.

55 Christoph Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia, S. 858.

56 Maria Bogucka, Danzig an der Wende zur Neuzeit, S. 93.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Jürgen Goertz

Die Bedeutung des Krimkrieges, der Bauernbefreiung und der Landlosenkrise für die Mennoniten an der Molotschna

Die Landlosenkrise der Mennoniten in der Molotschna kann als Wasserscheide für die Geschichte der Mennoniten im zaristischen Rußland bezeichnet werden. Nur eine kleine Minderheit besaß in den 1860er Jahren Land, und nur diese Minderheit war tatsächlich die wohlhabende Schicht. Die meisten Mennoniten dagegen waren nicht im Besitz von Land, sondern arbeiteten in der Landwirtschaft, im Handwerk, als Kaufleute oder Händler. In einer bitteren und Spaltungen verursachenden Konfrontation verlangten in den 1860er Jahren die Landlosen ihren Teil am gemeinschaftlichen Land. Der zaristische Staat intervenierte 1867 und forderte, die Probleme der Siedlungen zu lösen, doch der Schaden war bereits entstanden. Die Auseinandersetzung hinterließ bleibende Wunden in der mennonitischen Gesellschaft, die zu religiösen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Spaltungen führten. So jedenfalls wurde die Geschichte üblicherweise dargestellt.

Mennonitische Historiker und Gemeindeglieder haben diese Geschichte immer und immer wieder erzählt. Doch auch die besten unter ihnen haben sie einzig und allein als *mennonitische* Geschichte erzählt. Der allgemeine Hintergrund des zaristischen Rußlands spielte in ihrer Geschichte nur in einem so geringen Ausmaß eine Rolle, daß die Landlosenkrise genauso gut in Kansas, Manitoba oder Paraguay verortet werden könnte. Es ist nun an der Zeit, das zaristische Rußland wieder in diese fundamental wichtige Epoche der mennonitischen Geschichte zu integrieren. Mein Anliegen ist es, die Landlosenkrise *nicht* als mennonitische Geschichte zu sehen – auf jeden Fall nicht ausschließlich oder vordergründig. Die Mennoniten waren Untertanen des Zaren. Zudem – und dies ist ein sehr wichtiges Element der Geschichte – waren sie Teil einer multiethnischen, multireligiösen und multinationalen südukrainischen Region des Zarenreichs.¹ Um die Landlosenkrise zu verstehen, müssen wir die Geschichte des Molotschna-Fluß-Beckens verstehen, die Geschichte der Ukraine und die Geschichte des Zarenreichs. Anders formuliert: Um die Geschichte des Zarenreichs, der Ukraine und der Molotschna zu verstehen, müssen wir auch die Geschichte der Mennoniten verstehen – eine Aussage, die der mennonitischen Geschichte der Zarenzeit den richtigen Platz zuweist, den eines wichtigen Teilgebiets der russischen, ukrainischen und sowjetischen Geschichte.

Meine Absicht ist es, den Ausbruch der Landlosenkrise – ein kritisches Er-

eignis der mennonitischen Geschichte – als Teil zweier kritischer Ereignisse der Geschichte des zaristischen Rußlands zu rekonstruieren: des Krimkrieges (1835–55) und der Aufhebung der Grundherrschaft (1861). Mein Argument lautet, daß für die Mennoniten und ihre Nachbarn die lokalen ökonomischen Auswirkungen des Krieges mit den generellen Folgen der Befreiung der ukrainischen Bauern im Norden der Molotschna zusammentrafen und die mennonitischen Siedlungen in der Molotschna so in eine Krise stürzten.

Land und Landlosigkeit in der mennonitischen Gesellschaft²

Die Ursachen der Landlosenkrise lagen in den besonderen Besitzverhältnissen unter den Mennoniten. Als die Mennoniten in der Ukraine ankamen, teilte man ihnen einen bestimmten Anteil an Land zu (ungefähr 123 000 Desjatinen, ca. 131 100 ha). Jede Familie erhielt davon 65 Desjatinen (ca. 74 ha). Ein beträchtliches Stück Land behielt man als Reserve für zukünftige Siedler, und nur ein relativ kleiner Teil des Landes – das sogenannte »überschüssige Land« – wurde für die Nachkommen der ersten Siedler reserviert.³ Den Mennoniten war es verboten, das ihnen zugewiesene Land nochmals zu teilen oder kurzzeitig umzuverteilen, wie es unter den benachbarten ukrainischen Bauern üblich war. Als Folge dieser Bestimmungen wuchs schließlich die Zahl an landlosen Familien. Bereits im Jahr 1834 waren die Hälfte aller mennonitischen Familien landlos, 1860 fast zwei Drittel.⁴

Eigentümer von Land zu sein war für die Mennoniten in der Molotschna aus zwei Gründen wichtig. Der wichtigste Grund war, daß das Eigentum an Land in der hauptsächlich landwirtschaftlich geprägten Wirtschaft der Ukraine in der Mitte des 19. Jahrhunderts wirtschaftliche Sicherheit garantierte. Obwohl es einige landlose Mennoniten gab, die ihren Lebensunterhalt als wohlhabende Kaufleute oder Händler verdienten, waren die meisten von der Arbeit in der Landwirtschaft und in den Manufakturen abhängig. Eine volle Landzuteilung bedeutete ökonomische Sicherheit. Ein zweiter wichtiger Grund, über Eigentum an Land zu verfügen, lag in der mennonitischen ethno-religiösen Tradition begründet. Die Mennoniten bezeichneten sich selbst als die »Stillen im Lande«, was auf ihr religiöses Ideal verweist, sich aus allen säkularen Verstrickungen herauszuhalten. Ihr Ideal war ein bäuerliches Leben, mit dem sie ihre Absonderung hervorragend ausdrücken konnten. Das Leben in den landwirtschaftlich geprägten Dörfern erlaubte es, sich sowohl physisch als auch geistlich von säkularen Dingen fernzuhalten. Mennoniten jedoch, die nicht zur landbesitzenden Minderheit gehörten, mußten sich damit abfinden, auch nicht zu den religiös »Auserwählten« gezählt zu werden.

Ein letzter Grund war, daß die landlosen Mennoniten in ihren Dörfern auch politisch über keine Macht verfügten. Nur diejenigen, die eine volle Landzuteilung erhalten hatten, wählten die Dorf- und Distriktoberigkeit. Sie hatten das politische Machtmonopol, das auch Entscheidungen darüber mit einschloß, wer Dorf- und Siedlungsland erhielt, wenn dies bei einer der wenigen Gelegenheiten zur Verteilung kam.

Im Jahr 1862 starteten landlose Mennoniten gemeinsam mit einigen einflußreichen mennonitischen Landeigentümern und Kaufleuten eine Kampagne für eine gerechtere Verteilung des mennonitischen Landes. Dabei ging es gleichzeitig auch um die politische Macht. Die Landlosen und die, die sie unterstützten, verlangten, von der Dorfbobrigkeit das wenige übriggebliebene Land zur Verfügung gestellt zu bekommen. Gegner und Befürworter dieses Vorschlages verwickelten sich einerseits in heiße Diskussionen in der deutschsprachigen Presse; andererseits kam es zu einem Wettkampf um Eingaben beim russischen Staat. Schließlich wurde die Krise gelöst, indem der Staat die landbesitzenden Mennoniten aufforderte, den Landlosen eine Reihe von Konzessionen zu machen.

Die Mennoniten haben die Krise lange als ein dunkles Zeichen gesehen, das ihre Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft als gerecht und gleichberechtigt in Frage gestellt hat. In dieser Tradition stehend, schrieb der große mennonitische Historiker Peter M. Friesen im frühen 20. Jahrhundert: »Aber wie ein Unsegen lagert er [der Haß aus »der Zeit des unglückseligen Landstreits«] gewiß auf der Seele der Gemeinschaft, weil man sich nicht gründlich als Körperschaft gereinigt hat durch bewußte Buße.«⁵ Vor einiger Zeit haben mennonitische Historiker angefangen, die Krise als eine Wasserscheide zu sehen, in deren Folge soziale und ökonomische Differenzierungen innerhalb der mennonitischen Gesellschaft zu bestimmenden Kräften geworden sind. Allerdings haben diese Historiker dem moralisierenden Tonfall früherer Autoren nicht entsagt. David Rempel, dessen grundlegende Arbeiten in den 60er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts den Forschungen zur Geschichte der russischen Mennoniten neuen Aufschwung gegeben haben, charakterisierte die Aktionen der Landeigentümer als »gewissenlos«. Andere Historiker wiederum sahen die Landlosenkrise als ein besonders deutliches Beispiel für einen Klassenkonflikt in einer Gesellschaft, die sich in der Phase der Industrialisierung befindet. James Urry, dessen *None but Saints* das Standardwerk zum ersten Jahrhundert der mennonitischen Siedlungen in Rußland darstellt, schreibt, daß die »Landstreitigkeiten das häßliche und inakzeptable Gesicht einer ökonomischen und sozialen Transformation offenbarten, die seit den ersten Ansiedlungen in Rußland stattgefunden haben.«⁶

Wenn wir uns die Quellen anschauen, auf deren Basis Aussagen über die Landlosenkrisis traditionellerweise gemacht wurden, so wird schnell klar, daß manche historiographische Arbeit auf sehr wackligen Beinen steht. Zu schnell wurden Urteile aufgrund von Aussagen gefällt, die von Leuten stammten, die in die Krise involviert waren und die ein klares Interesse an einer bestimmten Art der Überlieferung hatten. Briefe an Zeitungen und Petitionen an das Fürsorgekomitee, die auf dem Höhepunkt der Krise geschrieben wurden, schienen die Forderungen der Landlosen tatsächlich zu bestätigen, während einzelne Aussagen von habgierigen Unterpächtern des Weidelandes als Beweis für die weitverbreitete Profitgier aller Landeigentümer interpretiert wurden.

Vor allem eine Quelle hat alle folgenden Interpretationen der Krise besonders beeinflusst. In Franz Isaaks *Die Molotschnaer Mennoniten* sind zahlreiche Schlüsselbriefe und -petitionen der Kontrahenten ediert.⁷ Obwohl Isaaks Bericht äußerst wertvoll ist, da in ihm viele Dokumente abgedruckt sind, die sonst nirgendwo überliefert sind, bezieht er doch sehr stark Position für die Landlosen. *Die Molotschnaer Mennoniten* erzählt die Geschichte fast ausschließlich in den Worten der Landlosen. Das Werk enthält lediglich zwei Petitionen von Landeigentümern, die Isaak als »Schmähschriften« betitelt. Die Position dieser Landeigentümer wird in schlimmster Art und Weise beschrieben.

Um die Krise neu zu untersuchen, ist es nötig, in einem ersten Schritt zu fragen, ob die Begriffe, mit denen die Kontrahenten immer wieder tituliert werden, überhaupt zutreffend sind. Weder der Terminus »Landeigentümer« noch der Terminus »Landlose« kennzeichnet präzise die jeweiligen Gruppen in der Molotschna. Denn die Landlosen können in zwei Gruppen unterteilt werden: die »Einwohner« und die »Anwohner«; letztere verfügten zwar über Häuser, jedoch über keine Zuteilungen an landwirtschaftlichem Grund. 1860 waren 69 Prozent der landlosen Familien Einwohner und 31 Prozent Anwohner. Obwohl die Petitionen der Landlosen offenkundig beide Untergruppen repräsentierten, kann angenommen werden, daß sie keine einheitliche Front bildeten. Letztlich sah die Lösung der Krise nur Landzuteilungen für die Anwohner vor. Die Einwohner, die als wahres Proletariat der Molotschna bezeichnet werden können, konnten nur wenige oder gar keine Erfolge verbuchen. Dies legt den Schluß nahe, daß die Einwohner bestenfalls Juniorpartner in der Allianz waren.

Wendet man sich den Landeigentümern zu, so können diese ebenfalls in zwei Gruppen unterteilt werden: Eigentümer von größeren Gütern und Eigentümer von 65 Desjatinen Landzuteilung. Es waren vor allem die Gutseigentü-

mer, die von den Landlosen angegriffen wurden; das Recht der durchschnittlichen Grundeigentümer auf ihre Zuteilung an 65 Desjatinen Land wurde nie in Frage gestellt. Es gibt keine eindeutigen Hinweise darauf, daß die Landeigentümer sich in einer Gruppe zusammenschlossen, um den Forderungen der Landlosen zu begegnen, obwohl dies in historischen Darstellungen der Mennoniten behauptet wird. Vielmehr gibt es interessante Hinweise, die genau das Gegenteil nahelegen. Sie stammen aus dem Werk *Die Molotschnaer Mennoniten* und illustrieren, wie Isaak die Berichte über die Krise verzerrt hat. Isaak überliefert, daß eine dritte Interessengruppe in der Molotschna, die Kaufleute, größtenteils gegen die Landlosen gewesen seien. Aber die Petition, die er als Beleg für diese Aussage heranzieht, stammt nicht von den Kaufleuten, sondern von den »Kaufleuten und Landeigentümern«.⁹ Da jedoch die Unterzeichner der Petition nicht namentlich genannt werden, ist es unmöglich zu sagen, wer genau diese Eigentümer waren. Somit wird auch durch diese Petition klar, daß nicht *alle* Landeigentümer gegen *alle* Landlosen standen. Vielmehr handelte es sich um eine Auseinandersetzung zwischen einem Teil der Landlosen und einem Teil der Landeigentümer.

Als die am stärksten in die Auseinandersetzung involvierten Landeigentümer sind die reichen Gutsbesitzer zu nennen. Doch auch hier ist Vorsicht geboten: Philip Wiebe, Johann Cornies' Schwiegersohn und einer der reichsten Grundeigentümer in der Molotschna, gehörte während der Krise zu denjenigen, die die Rechte der Landlosen verteidigten. Dennoch: Diejenigen Anführer der Landeigentümer, die identifiziert werden können – unter ihnen vor allem der Distriktbürgermeister Friesen und der Präsident des Landwirtschaftlichen Vereins Peter Schmidt – gehörten eindeutig zur reichsten Schicht der mennonitischen Gesellschaft in der Molotschna.

Diese kurze Analyse der mennonitischen Quellen zur Krise sollte für die Schwächen der traditionellen mennonitischen Interpretationen sensibilisieren. Eine Erklärung für die falsche Interpretation der Landlosenkrise als tiefe Zäsur in der mennonitischen Geschichte des Zarenreichs dürfte darin zu sehen sein, daß diese Krise für die Mennoniten als rein internes Problem galt, weshalb Erklärungen lediglich in der geschlossenen sozialen und religiösen Welt der Mennoniten gesucht werden. Stellt man die Krise jedoch in den größeren Kontext des zaristischen Rußlands, so wird klar, daß die Wurzeln des Problems *nicht* mennonitisch, sondern zaristisch waren. Dies öffnet die Tür zu einem völlig neuen Bild über die grundlegende Struktur der mennonitischen Gesellschaft im Zarenreich in der Zeit nach der Bauernbefreiung. Aber dies ist ein anderes Thema. Hier geht es darum, die Gründe für die Krise neu zu überdenken.

Der Krimkrieg und die Landlosenkrise

Für Forscher, die sich mit der zaristischen Geschichte Rußlands beschäftigen, stellt es keine Überraschung dar, daß der Krimkrieg den Ausgangspunkt für die neue Interpretation bildet. Dieser Krieg legte die fundamentalen Schwächen des zaristischen Staates offen. Mit ihm wurden Rußlands Rolle in der internationalen Gemeinschaft, seine Fähigkeit, interne Stabilität zu erhalten, und seine Wirtschaftspolitik in Frage gestellt. Es ist eine der grundlegenden Schwächen der mennonitischen Historiographie, daß sie dieses wichtige Ereignis so stark vernachlässigt hat. Die ökonomischen Probleme, die der Krimkrieg hervorrief, waren äußerst wichtig für die Molotschna. Seit den 1830er Jahren hatten Mennoniten, andere deutschsprachige Kolonisten und ukrainische Bauern in der Region angefangen, den Wechsel von der Weidewirtschaft zu einer auf Getreideanbau basierenden Landwirtschaft zu vollziehen. Nur die große Bevölkerung der Nogaitataren widersetzte sich diesem Trend.¹⁰

In den Jahren 1847 und 1848 dezimierte dann eine Tierseuche die Herden und trieb die Nogai in eine Krise. Der Schafe beraubt, jedoch nicht bereit, zur Getreideproduktion zu wechseln, wurden viele Nogai stattdessen Grundherren. Am Abend des Krimkrieges hatte also eine wachsende und beträchtliche Anzahl landloser mennonitischer Familien signifikante Anteile des Nogailandes gepachtet. Diese Tatsache sollte jedoch nicht in diesem Sinne gedeutet werden, daß die Mennoniten aus den Problemen der Nogai Vorteile gezogen hätten. Tatsächlich zahlten landlose Mennoniten eine beträchtlich höhere Pacht für Nogailand als für mennonitisches Land, und bis 1853 scheinen die Kräfte des Marktes für die Nogai-Grundherren gearbeitet zu haben.

Der Krimkrieg hat dieses Verhältnis verändert. Die Kriegszeiten steigerten den Bedarf an Getreide, und die rapide Inflation nach dem Krieg trieb die Preise erneut stark nach oben.¹¹ Mennonitische Pächter, die langjährige Pachtanteile an Nogailand zu festen Preisen hielten, genossen demzufolge eine gute Zeit hoher Preise und geringer Pachten. Die Grundherren der Nogai hatten jedoch mit der gegenläufigen Erfahrung zu kämpfen: Sie mußten Getreide dazukaufen, das auf ihrem eigenen Land gewachsen war – zu Preisen, die ihr Einkommen aus der Pacht überstiegen.

Ich würde gerne besonderen Nachdruck auf die Situation der landlosen Mennoniten in dieser Periode legen. Frühere Interpretationen der Landlosenkrise sind davon ausgegangen, daß die Krise tief verwurzelte, langjährige sozioökonomische Spaltungen in der mennonitischen Gesellschaft hervorrief. Doch es gab nie Beweise für eine solche Spaltung kurz vor der Krise, und

obwohl jeder weiß, daß eine Krise nicht aus dem Nichts entsteht, wurde die Landlosenkrise selbst als Beweis für bestehende Spaltungen gesehen. Von einer bereits bestehenden Krise auszugehen, entbehrt jeglicher Grundlage. Der Grund, warum es keine Beweise für eine solche Krise gibt, ist einfach: Es hat eine derartige Krise nicht gegeben. Die landlosen Mennoniten standen am Anfang der 1860er Jahre ökonomisch sehr gut da. Nicht interne Auseinandersetzungen sind für die Krise verantwortlich, sondern externe Kräfte. Die Krise begann als Folge der Probleme mit den benachbarten Nogai-gemeinschaften. Mögen die landlosen Mennoniten als Pächter an der Entwicklung auch nicht unbeteiligt sein, so lagen die Ursachen für die Probleme doch grundsätzlich in den speziellen Entwicklungen der zaristischen Wirtschaft und dem Krimkrieg.

Die ökonomischen Schwierigkeiten der Nogaitataren, oder genereller gesagt, der Krimtataren, führten zum großen Tatarenexodus im Jahr 1860. In diesem Sommer verließen ungefähr 35 000 Nogai ihr Land und flohen in die Türkei. Bis Oktober 1860 waren nur 150 Nogai in der gesamten Region übriggeblieben.¹²

Dies hätten eigentlich gute Nachrichten für die landlosen Mennoniten sein können. Und selbstverständlich hatten sich die Führer der Molotschnaer Mennoniten sofort bei den Obrigkeiten dafür eingesetzt, das freigewordene Land – von dem ja bereits viel von landlosen Mennoniten gepachtet war – den mennonitischen Siedlungen zuzuschlagen. Doch der Nogaixodus fand mitten in einem der größten sozialen Entwicklungsprojekte des 19. Jahrhunderts statt: der Abschaffung der Leibeigenschaft. Ebenso wie der Krimkrieg blieb dieses elementare Ereignis der zaristischen Geschichte von den Historikern, die sich nur auf die mennonitische Geschichte konzentrierten, weitgehend unbeachtet. Jedoch ist klar, daß es nicht unbeachtet bleiben darf.

Die Bauernbefreiung und die Landlosenkrise

Die zaristische Verwaltung wollte große Teile des Landes nicht jenen überlassen, die eindeutig als prosperierende mennonitische Gemeinschaft erkennbar waren. Stattdessen beabsichtigte sie, das frei gewordene Land ärmeren Bauern zu geben, vor allem Bulgaren. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Mennoniten weder Besitzer des Nogailandes wurden, noch die mennonitischen Pächter das freigewordene Land behalten durften, das an neue Siedler übergang.

Wäre dieser plötzliche Umschwung der Ereignisse schon ausreichend gewesen, eine Krise hervorzurufen, so verschärften zudem die Folgen der Bauernbefreiung die Probleme der landlosen Mennoniten. Zu Beginn der Auf-

hebung der Leibeigenschaft wurde die Molotschna von ukrainischen Bauern überschwemmt. Diese bäuerlichen Migranten warteten nicht ab, bis die Aufhebung umgesetzt wurde, sondern reagierten auf bloße Freiheitsversprechungen, indem sie spontan ihre Häuser verließen und nach Süden zogen, um sich ihre eigenen Träume vom Erwerb des freigewordenen Tatarenlandes zu erfüllen. Zwischen 1861 und 1863 immigrierten 16426 Bauern illegal nach Berdjansk Uezd, und weitere 11199 Bauern kamen in den Melitopol Uezd.¹³ Nach ihrer Ankunft konkurrierten sie mit den landlosen Mennoniten um Arbeit und Land. Die Folge war, daß die Löhne fielen und die Landpreise stiegen.

Es wäre wohl ein Wunder gewesen, wenn die Auswirkungen des Landverlustes und der sich verschärfenden Kämpfe um Land und Arbeit nicht zu einer Krise der landlosen Mennoniten in der Molotschna geführt hätten. Ich habe an anderer Stelle darüber geschrieben, wie die Mennoniten auf diese Krise reagierten. Es ist ein sehr komplexes Thema, das eine ausführliche und eigenständige Untersuchung erfordert, doch kurz zusammengefaßt, gehörten zur Lösung der Krise folgende Elemente: Erstens eine Umverteilung des mennonitischen Landes; zweitens eine eindeutige Rolle des Staates in der Durchführung dieser Umverteilung.

Der Umverteilung von Land galt die oberste Priorität der Landlosen in den 1860er Jahren. Unabhängig von der Tatsache, daß nur ein kleiner Teil des relativ schlechten Landes letztlich verteilt wurde (und dies auch nur an die Anwohner), muß diese Verteilung als Sieg der Landlosen gesehen werden. Abgesehen vom realen Gewinn aus der Akquisition von Land gab es einen symbolischen Hoffnungsschimmer, schließlich in die Bruderschaft der mennonitischen Landeigentümer aufgenommen zu werden.

Die Umverteilung von Land war weitaus weniger »revolutionär« als die mennonitischen Berichte der Krise dies traditionell weismachen wollen. In Wirklichkeit war es kaum mehr als die Formalisierung eines bereits bewährten Systems, dessen Ursprünge in den 1840er Jahren liegen und das Zuteilungen auf »gemeinsame Höfe« beinhaltete. Eine wesentlich größere Bedeutung als die Landzuteilung hatte für die Landlosen der Aufbau von Tochterkolonien, der in den 1870er Jahren begann. Damit wurde den landlosen Mennoniten weitaus mehr Land zur Verfügung gestellt als durch die Umverteilung des bestehenden Angebots. Natürlich hatten auch die Tochterkolonien ein Vorbild, das aus der Zeit vor der Landlosenkrise stammte: Solche neuen Kolonien waren von Johann Cornies in den 1840er Jahren propagiert und dann zuerst in den 1850er Jahren im »Judenplan«-Experiment realisiert worden.¹⁴

Es ist wichtig zu betonen, daß die Entwicklungen, mit denen die Landlosen besänftigt wurden, *nicht* das Ende des mennonitischen Systems mit sich brachten, in dem Landeigentum große Bedeutung zukam. Vielmehr signalisierte es Hoffnung für die Landlosen, in dieses System eingefügt zu werden. Und eigentlich war es die Zustimmung der Landlosen für die Fortsetzung des Systems in einer modifizierten Form. Gleichermäßen muß betont werden, daß die Lösungen voll mit der Politik gegenüber den Landlosen übereinstimmten, die bereits in der Zeit vor der Krise gang und gäbe war.

Die Rolle des Staates beim Umsetzen und Vorantreiben der Reformen darf nicht unterschätzt werden. Viele Mennoniten sahen darin eine dramatische Gefahr für die traditionelle interne Autonomie ihrer Gemeinden. Doch auch hier darf nicht vorschnell geurteilt werden, denn der Staat zwang die Mennoniten nicht in die ökonomische Zwangsjacke. Indem der Staat die Mennoniten nämlich zur Aktion zwang, wurde an die mennonitischen Erfahrungen angeknüpft, die bis in die Zeiten von Johann Cornies zurückreichten. Und auch Johann Cornies hatte ja nie außerhalb staatlicher Intervention gehandelt. Der zaristische Staat hatte der mennonitischen Unabhängigkeit *immer* strenge Grenzen gesetzt, und es muß als Verdienst dieses Mannes angesehen werden, daß er so viel Raum für Flexibilität innerhalb dieser Grenzen fand.

Neue Perspektiven für die Forschung

Blickt man über spezielle Reaktionen auf die Krise hinaus, so bietet es sich an, kurz über einige mögliche Konsequenzen zu spekulieren. Ich sage »spekulieren«, weil die folgenden Ausführungen noch nicht das Ergebnis historischer Forschung sind. Doch sie zeigen Perspektiven auf, von denen ich denke, daß sie für Historiker, die sich mit der allgemeinen Geschichte des zaristischen Rußlands und der Mennoniten beschäftigen, sehr aufschlußreich sein können.

Ein zukunftsweisender Weg für die Forschung führt über die Industrialisierung in der südlichen Ukraine. Diese Region befand sich an der Spitze des industriellen Wachstums im Rußland des 19. Jahrhunderts, und mennonitische Historiker haben zurecht darauf hingewiesen, daß die Mennoniten in diesem Prozeß eine führende Rolle eingenommen haben. Es gibt bereits einen umfassenden Corpus an Forschungen zu wohlhabenden mennonitischen Unternehmern, und ukrainische Historiker sind zur Zeit dabei, neue aufschlußreiche Arbeiten zu diesem Thema vorzulegen.¹⁵ Eine wichtige Frage jedoch, die bis jetzt unbeantwortet geblieben ist, betrifft die Kumulation von Kapital und die Investitionen. Es gab einige Vermutungen darüber, wie die

mennonitischen Erbpraktiken und das Verbot, Landzuweisungen aufzuteilen, die Anhäufung von Kapital und Investitionen beeinflußt haben könnten. Weiterhin bleibt der Frage nachzugehen, ob und inwiefern die Ereignisse, die der Landlosenkrise vorausgingen, zentral für diesen Prozeß waren. Denn von 1853 bis 1860 konnten landlose Mennoniten hohe Profite erwirtschaften; 1861 mußten sie schließlich nach neuen Absatzmöglichkeiten für ihre Produkte suchen. Inwieweit hat diese Dynamik von Wachstum und Krise zur Industrialisierung beigetragen? Und weiterhin ist zu fragen, inwieweit der ökonomische Erfolg der Mennoniten eine – vielleicht nicht intendierte – Konsequenz der Politik des zaristischen Staates war. Anders ausgedrückt: Ist nicht die ökonomische Geschichte der Mennoniten in der südlichen Ukraine auch ein Kapitel in der Geschichte der großen Reformen?

Eine zweite Frage, die sich im Zusammenhang mit der Industrialisierung stellt, betrifft den Arbeitsmarkt. Landlose Mennoniten boten ein Potential an Arbeitern für die mennonitische Wirtschaft. Doch wie wir aus späteren wirtschaftlichen Aufzeichnungen wissen, waren die meisten Arbeiter in den mennonitischen Betrieben am Ende des 19. Jahrhunderts ukrainische Bauern. Welchen Effekt zeitigte der große Zustrom von ukrainischen Bauern in der Folge der Bauernbefreiung für diesen Markt? Hat dieser Zufluß billiger Arbeitskräfte Investitionen angeregt? Und hätte die mennonitische Industrialisierung so erstaunliche Erfolge vorweisen können ohne das historische Ereignis der Bauernbefreiung? Ist also, um dies zu wiederholen, die Wirtschaftsgeschichte der Mennoniten in der südlichen Ukraine nicht tatsächlich ein Kapitel in der Geschichte der großen Reformen?

Neben dem Einfluß des zaristischen Staates und der ukrainischen Bauern auf den wirtschaftlichen Erfolg der Mennoniten wirft die nicht unbedeutende ökonomische Interaktion der Mennoniten und ihrer Nachbarn wichtige Fragen nach der Entwicklung religiöser Überzeugungen unter den Mennoniten auf. Denn wir befinden uns genau in jener Epoche, in der sich die Brüdergemeinden zu einer wichtigen neuen Bewegung innerhalb des Mennonitentums formierten. Doch es ist auch die Periode, in der einige ukrainische Bauern in der Region begannen, Alternativen zur Orthodoxie auszuloten. Bis zu welchem Ausmaß waren die religiösen Unruhen unter den Mennoniten und unter den Ukrainern das Produkt eines gemeinsamen Aufbruchs?

Resümee

Faßt man die Entwicklungen des Krimkrieges und der Bauernbefreiung zusammen, so lautet das Ergebnis für die Mennoniten in der Molotschna folgendermaßen: eine kurze Periode des Wohlstands und damit verbundener

Hoffnung für die Landlosen; ein plötzlicher Verlust von Land, Wohlstand und Hoffnung; harter Wettkampf um das verbleibende Land, verschärft durch den Zustrom ukrainischer Migranten; harter Wettkampf um Arbeit, ebenso verschärft durch den Zustrom ukrainischer Migranten; und ein grober Verfall der Landpreise. Es ist also, wie anfänglich geäußert, sehr unrealistisch, anzunehmen, daß das Zusammentreffen all dieser Umstände nicht zu einer Krise führte.

Doch wenn wir akzeptieren, daß die Krise bis zu einem gewissen Grad durch Einflüsse außerhalb der mennonitischen Gemeinschaft stimuliert wurde, dann öffnen wir die Tür für die These, daß das Ergebnis nicht nur Trennung bedeutete und auch nicht ausschließlich negativ war. Die Mennoniten beklagen staatliche Einflußnahme: Doch dies würde voraussetzen, daß ihre Probleme rein intern waren und durch interne Lösungen geregelt werden könnten. Tatsächlich war die Landlosenkrise ein staatliches Problem, das aus dem Krieg und der Bauernbefreiung resultierte und für die Mennoniten zu schwierig zu lösen war. Staatliche Intervention war nötig. Dies unterstreicht die Tatsache, daß die Mennoniten in der Molotschna Teil des Staates waren, dessen Politik auch sie betraf. Sie waren auch von den Entwicklungen unter den anderen Untertanen berührt wie den Nogai und den ukrainischen Bauern – ob sie dies wollten oder nicht. Die Aktionen der Nogai *und* der Ukrainer *und* der Mennoniten *und* des Staates verursachten die Krise. Die Krise selbst zwang den Staat zu Anordnungen bezüglich der Religion, des Landbesitzes und schließlich auch des Militärdienstes. Diese Anordnungen betrafen die Nogai *und* die Ukrainer *und* die Mennoniten. Am Ende kommt dabei eine Geschichte heraus; und es ist nicht eine mennonitische Geschichte, sondern die Geschichte von vielen Menschen, die im zaristischen Rußland zusammenlebten. Diese Geschichte anders zu sehen, heißt sie mißzuverstehen.

Anmerkungen

1 Ukrainische Historiker, die sich mit der mennonitischen Geschichte beschäftigen, bemühen sich besonders darum, die Geschichte der Mennoniten als Hinweis auf eine tolerantere, multinationale ukrainische Vergangenheit zu interpretieren. Vgl. beispielsweise: Katharina Lyakh, Institut pokazovikh gospodariv sered nimets'kikh kolonistiv pivdnia Ukraini (druga polovina XIX st.), Vortrag auf der Konferenz Molotschna 2004: Mennonites and their Neighbours (1804–2004), 2. Juni 2004; Natalia Ostasheva Venger, The Mennonite Industrial Dynasties in Alexandrovsk, in: Journal of Mennonite Studies 21, 2003, 89–108; Marina V. Belikova, The Mennonite Colonies of Southern Ukraine, 1789–1917, Ph. D. Diss., Saporoschje State University, 2005.

2 Die folgenden Ausführungen basieren hauptsächlich auf: John R. Staples, Cross-Cultural Encounters on the Ukrainian Steppe: Settling the Molotschna Basin, 1783–1861, Toronto: University of Toronto Press, 2003, S. 171–177.

- 3 Ebd., S. 42–44; S. 78–81.
- 4 Ebd., S. 77.
- 5 Peter M. Friesen, Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789–1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Halbstadt 1911, S. 682.
- 6 James Urry, None But Saints. The Transformation of Mennonite Life in Russia, 1789–1889, Winnipeg 1989, S. 207.
- 7 Franz Isaac, Die Molotschnaer Mennoniten. Ein Beitrag zur Geschichte derselben, Halbstadt 1908, S. 63–64.
- 8 Ebd., S. 31.
- 9 Ebd., S. 56.
- 10 Vgl. meinen Aufsatz: On Civilising the Nogais'. Mennonite-Nogai Economic Relations, 1825–1860, in: The Mennonite Quarterly Review, Volume 74, Number Two, April 2000, S. 229–256.
- 11 Die beste Quelle zur russischen Erfahrung im Krimkrieg: E. V. Tarle, Krimskaja Voina, 2 Bde., Moskau 1950.
- 12 Zhurnal Ministerstva Gosudarstvenii Imushestv, März 1861, S. 143–145.
- 13 Zhurnal Ministerstva Gosudarstvenii Imushestv, April 1863, S. 475.
- 14 Staples, Cross-Cultural Encounters, S. 125.
- 15 Vgl. bes. Natalia Ostasheva Venger, The Mennonite Industrial Dynasties in Alexandrovsk, in: Journal of Mennonite Studies 21, 2003, S. 89–108; und Marina V. Belikova, The Mennonite Colonies of Southern Ukraine, 1789–1917, Ph. D. Diss., Saporoschje State University, 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta

Predigten aus früherer Zeit

HANS ADOLF HERTZLER

Wehrhafte Friedensbringer

Eine Predigt von Dirk Cattepoel aus dem Jahr 1949

Einführung

Im Zentrum der Gottesdienste mennonitischer Gemeinden stand ebenso wie in der ganzen evangelischen Glaubensfamilie für Jahrhunderte die Predigt.¹ In Predigten wird der Versuch unternommen, zentrale Aussagen biblischer Tradition im Blick auf die Gegenwart der Gemeinde auszulegen. Es läßt sich auch sagen: in Predigten wird christlichem Glauben im Kontext der Zeit eine sprachliche Gestalt gegeben; sie soll Begleitung, Hilfe, Ermutigung und Wegweisung für die Hörer bringen. Wenn das so ist, muß sich an Predigten aus früheren Generationen ablesen lassen, wie Prediger die gemeindliche, gesellschaftliche, politische Lage gedeutet haben und was sie ihren Gemeinden zu sagen hatten.

Es ist naheliegend, mit einer Predigt aus der Zeit nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu beginnen. Im Jahr 2005 wurde in Erinnerung an das Kriegsende in wissenschaftlichen Büchern, Zeitungen, Zeitschriften, Filmen, Romanen die nationalsozialistische Zeit, der Krieg, aber auch die Zeit danach verstärkt in den Blick genommen; es ergaben sich wichtige neue Einsichten. Im Jahr 1949 wurde die hier abgedruckte Predigt in Krefeld gehalten. Der damalige Pfarrer der Gemeinde hat über eine Reihe von Jahren die sonntäglichen Predigten in schriftlicher Form interessierten Mitgliedern und Freunden zugesandt. Einige der entstandenen Sammlungen wurden Jahrzehnte später dem Gemeindearchiv bzw. dem Stadtarchiv zur Verfügung gestellt.² Für die Veröffentlichung in den Mennonitischen Geschichtsblättern habe ich eine Predigt ausgewählt, die sich mit einem klassischen mennonitischen Thema befaßt, nämlich – allgemein gesagt – mit der pazifistischen Tradition.

Der Prediger – einige biographische Daten

Der Prediger, Dirk Cattepoel, Dr. theol.³, wurde am 10. Januar 1937⁴ in sein Amt als Pfarrer der Krefelder Mennonitengemeinde eingeführt. Davor war

er in der Gemeinde gut anderthalb Jahre als Hilfsprediger tätig gewesen.⁵ Cattepoel, am 7. Juli 1912 in Middelburg/Niederlande geboren, war am 22. Februar 1931 in Neuwied von Gustav Kraemer, seinem Krefelder Amtsvorgänger, im Alter von achtzehn Jahren getauft worden.⁶ Er hatte in Bonn, Marburg, Wien, Berlin und zuletzt wieder in Wien evangelische Theologie studiert, wo er im Wintersemester 1934/35 sein Studium mit dem Examen abschloß und promovierte.⁷ 1950 schied er aus persönlichen Gründen aus dem Pfarrdienst aus. Er war, obwohl er verheiratet war und mit seiner Frau zwei Kinder hatte, eine Beziehung zu einer anderen Frau eingegangen. Damit hatte er sich nach eigener Einschätzung für seinen Dienst disqualifiziert.⁸ Nach einem für alle Betroffenen quälenden Entscheidungsprozeß⁹ trennte er sich in der Folgezeit von seiner Ehefrau, die mit den beiden Kindern in Krefeld blieb. Er selbst verließ die Stadt, hielt aber noch eine Zeitlang über seine »Gesprächsbriefe«¹⁰ Kontakt zu einzelnen Mitgliedern und Freunden. Als er am 23. März 1976 starb, erschienen großformatige Anzeigen namhafter Firmen in überregionalen Tageszeitungen. Er hatte nach dem Ausscheiden aus dem Pfarramt in der Wirtschaft Karriere gemacht.¹¹

Der Prediger und das friedenskirchliche Erbe

Als junger Student hatte Dirk Cattepoel 1934 einen längeren Aufsatz mit dem Titel »Mennonit und Wehrwille« veröffentlicht.¹² Seine Ausgangsfrage lautete: »Darf der Mennonit die Waffe führen? Darf er sich als bewußter Christ in die Reihen derer scharen, die dem Verlangen des Staates nach militärischem Schutz gehorchen und bereit sind, ihr Blut im Dienste der Heimat zu opfern und, wenn nötig, andere Menschen zu töten?«¹³ Anders als in der Vergangenheit, schreibt Cattepoel, bejahen die einen inzwischen diese Frage, »die andern verneinen sie, wiederum andere glauben, die Stellungnahme dem Gewissen des Einzelnen überlassen zu müssen«¹⁴. Die letztgenannte Position fand Cattepoel in einer aktuellen Entschließung des »Kuratoriums der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich«, in der es hieß: »Im Falle der Wiedereinführung der Wehrpflicht sollten die deutschen Mennoniten keine besonderen Vorrechte mehr beanspruchen. Die letzte Entscheidung bleibt dem Gewissen des Einzelnen überlassen.«¹⁵ Cattepoel kritisiert, daß in der Erklärung der Vereinigung »eine der wichtigsten sittlich=religiösen Fragen dem einzelnen Gewissen zur Entscheidung überlassen«¹⁶ wird. »Zwar glaubte man dadurch einen Kompromiß gefunden zu haben, der keinem [sic] vor den Kopf stößt. Man sagte weder ja noch nein, hoffte allen gerecht zu werden – und wurde deshalb keinem gerecht.«¹⁷ Er aber war der Meinung, daß die christliche Gemeinde nicht »als Konglome-

rat von Individualitäten«¹⁸ aufgefaßt werden kann. »Die Gemeinde ist vielmehr Kunderin und Trägerin Gottes, die ihn einem jeden offenbaren will durch ihr Wort und ihr Leben. Daher muß sie suchen, wissen und verkünden, was göttlich ist und was Christus will. Sie darf nicht ihre Glieder ins Dunkle schicken, ohne ihnen Licht mitzugeben. Sie darf dem Einzelnen nicht die Entscheidung in wichtigen Fragen des Lebens überlassen. Eine Gemeinde, die die Gewissensverantwortung des Einzelnen nicht mehr als die eigene Gewissensverantwortung betrachtet, ist lau geworden und hat ihre Daseinsberechtigung verwirkt.«¹⁹

Seiner eigenen Position, wie er sie in diesem Aufsatz darlegt, kann man nicht den Vorwurf machen, es handele sich um einen Kompromiß: »Wir müssen als Christen und Mennoniten die Waffe tragen, nicht, weil uns eine böse Obrigkeit dazu zwingt oder sich aus Mangel an Mut oder um des lieben Friedens willen leider nicht viel dagegen machen läßt, sondern weil wir als diesseitsbejahende Christen unser Volk lieben, ihm dienen und für seinen Fortbestand und glückliche Entwicklung sei es auch mit dem Leben einstehen wollen. ‚Heldische Tugenden sind die Erhaltungskraft unseres Volkes‘ sagt Adolf Hitler.«²⁰

Auf heutige Leser mag es schockierend wirken, daß in diese Erörterung eines jungen mennonitischen Theologen wie selbstverständlich ein Hitler-Zitat eingeflochten ist, wenn es doch darum geht, eine ethische Frage im Sinne einer auf Christus bezogenen Theologie zu klären. Für die damaligen Leser der *Mennonitischen Blätter* aber wird das kaum überraschend gewesen sein. Die Schriftleitung nimmt immer wieder eine Pose der Huldigung gegenüber Hitler ein und erweckt den Eindruck, unkritisch den neuen politischen Machthabern zu vertrauen.²¹ Dirk Cattepoel allerdings war bei Abfassung dieses Artikels erst 21 Jahre alt; daß er sich damals von nationalsozialistischer Propaganda blenden ließ, ist in seinem Fall leichter verständlich als bei Älteren, die durch eigene Erfahrung und Studium der Geschichte mehr Gelegenheit hatten, sich ein kritisches Urteil hinsichtlich dieses Staates und seiner Lenker anzueignen. Aber auch bei Cattepoel, der offensichtlich eine schnelle Auffassungsgabe hatte und die Fähigkeit besaß, größere Zusammenhänge rasch darzustellen, verwundert es, daß er das staatskritische Potential des Urchristentums und auch des Täuferniums nicht erfaßte, es jedenfalls hier nicht auf den NS-Staat anwendete.

Soweit ich sehe, ist im damaligen Mennonitentum nicht wahrgenommen worden, daß Dietrich Bonhoeffer im selben Jahr, nämlich am 28. August 1934 bei der Ökumenischen Konferenz in Fanö als Morgenandacht unter dem Titel »Kirche und Völkerwelt« seine berühmte Friedenspredigt hielt²².

Es war keineswegs so, daß sich in diesen Jahren alle Christen in Deutschland gutgläubig von Hitler und seinem Gefolge hätten täuschen lassen. Einzelne begriffen sogar, daß in der christlichen Tradition ein friedenskirchliches Potential steckt, und gerieten so in Gegensatz zur Mentalität der als Volkseinheit geführten Massen. Bonhoeffer predigte 1934 der Versammlung in Fanö, daß ein großes ökumenisches Konzil der Welt das Wort vom Frieden so sagen könne, daß sie es »zähneknirschend« vernehmen müsse mit dem Resultat, »daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt«²³. Cattepoel geht am Ende seines Aufsatzes aus dem Jahr 1934 auf die Frage nach der Daseinsberechtigung der mennonitischen Gemeinde ein, »wenn viele ihrer Merkmale als zeitbedingt erkannt worden sind und ihre Bedeutung verloren haben«²⁴. Seine Antwort lautet: »Wenn ihre Daseinsberechtigung sich nur auf Merkmale stützt, hätte das Täuferium niemals ein Daseinsrecht gehabt. Es sind nicht die Merkmale, die das Dasein unserer Gemeinde rechtfertigen. Es ist vielmehr die tiefe Erkenntnis, durch die wir uns grundlegend unterscheiden vom Katholizismus und Protestantismus, die Erkenntnis, daß der Mensch in sich den göttlichen Funken trägt, der im Leben sich auswirken muß. Wir Mennoniten wollen das Gute und die Liebe²⁵, weil wir das Gute und die göttliche Liebe in uns wirken fühlen. Wir wollen das Gute, weil wir das Gute wirken können. Nicht aus eigener Kraft, sondern aus Gottes Macht. Wir sind Gottes trotz aller Mängel, aller Schuld.«²⁶ Positiv ist meines Erachtens zu werten, daß der junge Cattepoel die mennonitische Variante des Christentums nicht über die Unterscheidungsmerkmale definieren will, sondern seinen Kern zu erfassen sucht. Der Begriff vom göttlichen Funken allerdings kann das in sich disparate Täuferium mit seinem allen Spielarten gemeinsamen Interesse an der Christus gemäßen Lebensgestalt von Menschen und Gemeinden nicht ausreichend charakterisieren. Vor allem aber bietet dieser Begriff keinen Ansatzpunkt für notwendige Konflikte und Differenzierungen zwischen Kirche und Gesellschaft. Das neutestamentliche Wort von der Nachfolge Christi wäre theologisch schlüssiger gewesen, stimmig im Sinn der täuferisch-mennonitischen Tradition, klar im Blick auf die politische, die gesellschaftliche Situation²⁷. Der Lutheraner Dietrich Bonhoeffer hatte das erfaßt. Eins seiner Bücher trägt den Titel »Nachfolge«²⁸. Wer in der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland pointiert von Nachfolge Christi redete, war unerschwellig im Konflikt mit dem Staat, der auf das Führerprinzip setzte und totalen Anspruch auf seine Bürger erhob.²⁹

Erfahrungen in schwieriger Zeit – Hinweise

Als Cattepoel 1949 seine Predigt zur Seligpreisung der Friedfertigen hielt, war er im Vergleich zu 1934 ein erfahrener Mann. Er hatte in schwieriger Zeit als Pfarrer gearbeitet und vielfältige Erfahrungen gemacht. Sein Amtsvorgänger Gustav Kraemer war von 1903 an in der Krefelder Gemeinde tätig gewesen; er hatte gute Beziehungen vor allem zur führenden Schicht der Gemeinde und dachte beim Eintritt in den Ruhestand keineswegs an ein untätiges Pensionärsdasein, obgleich er damals schon 73 Jahre alt war. Er hatte sich 1936 zum Ältesten wählen lassen³⁰, behielt also starken Einfluß auf die Leitung der Gemeinde. Außerdem wurde ihm das Recht zugestanden, jederzeit in der Gemeinde pfarramtliche Aufgaben zu übernehmen³¹. Kraemer wohnte weiter im Pfarrhaus, wo auch Cattepoel eine Wohnung erhalten hatte.³² Cattepoel hatte also wenig Freiraum und mußte sich ständig unter Aufsicht stehend fühlen. Nimmt man die bestehenden theologischen Differenzen zwischen beiden hinzu, so ist klar, daß Konflikte vorprogrammiert waren.³³ Trotz dieser ungünstigen Konstellation zu Beginn seiner Tätigkeit hatte Cattepoel ideenreich eine vielseitige Tätigkeit entfaltet.³⁴

In Bezug auf gesellschaftliche und politische Entwicklungen und deren Wahrnehmung erinnern einige Stichworte an dramatische Veränderungen in diesen Jahren: Cattepoel hat zum Beispiel die Auswirkungen der Pogromnacht im November 1938 gesehen mit der Zerstörung der Krefelder Synagoge, die nur etwa 200 m von der Mennonitenkirche entfernt gestanden hatte³⁵. Schon davor kann ihm der starke Antisemitismus nicht verborgen geblieben sein und er muß wahrgenommen haben, daß immer mehr jüdische Menschen unter dem Druck der Nazi-Herrschaft und ihrer zahlreichen Sympathisanten emigriert waren beziehungsweise später unter Einsatz von Gewalt aus der Stadt deportiert wurden.³⁶ Sein Verhältnis zum nationalsozialistischen Staat ist kritischer geworden in diesen Jahren; das belegen manche seiner Predigten aus den Jahren 1939 bis 1941.³⁷

In einer Taufpredigt, die im Mai 1941 in den *Mennonitischen Blättern* abgedruckt wurde³⁸, hatte er als Predigttext Matthäus 4,4 gewählt: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht.« Die Predigt trägt die Überschrift »Gott, die grundlegende Wirklichkeit unserer Welt und unseres Lebens.« Hier ist von einer unkritischen Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Staat nichts zu spüren. Stattdessen benutzt Cattepoel pointiert – in einer Kunstbetrachtung zu Gestalten des Naumburger Doms – den Begriff Nachfolge Christi. Christus, so heißt es hier, »geht im Kampf gegen das Böse voran«, ist unerbittlicher »Verfechter der Wahrheit«. In diesem Zusammenhang spricht

Cattepoel von der »Überzeugung, wie viel das deutsche Volk an inneren Werten verliert, wenn es Christus verliert«³⁹. In einer Predigt zu Galater 6,2 sagte er, daß Christen zur Tötung kranker Menschen nein sagen und den Begriff »unwertes Leben« ablehnen.⁴⁰

Im Juni 1943 wurde die Stadt Krefeld von Bomberverbänden angegriffen. Es kam zu schweren Zerstörungen. Auch die Mennonitenkirche und die angrenzenden Gemeindehäuser (das heißt Pfarrhaus und Altersheim, früher Waisenhaus) wurden in Trümmer gelegt.⁴¹ Cattepoel war 1942 zum Wehrdienst eingezogen worden – als Wehrmachtspfarrer.⁴² Er kam im Sommer 1945 aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft zurück. Unter erheblich erschwerten Bedingungen nahm er seine Arbeit wieder auf: Trauerarbeit im Blick auf die Vergangenheit, Sammlung der Gemeinde, bald Betreuung und später Integration von Flüchtlingen aus West- und Ostpreußen, Pläne um den Wiederaufbau der Kirche – sehr viel Außergewöhnliches war zu leisten neben der herkömmlichen Gemeindegemeinschaft mit Gottesdiensten, Seelsorge, Kasualien, Kinder- und Jugendarbeit.

Ein Hungermarsch, im Dezember 1946 von Krefelder Kirchen organisiert, machte auf die Lage der Bevölkerung aufmerksam, war als Protest gegenüber der Politik der Besatzungsmächte gedacht. Cattepoel war daran beteiligt, genauso am Aufbau einer Christlichen Arbeitsgemeinschaft, deren Vorsitzender er für einige Jahre war.⁴³ Direkte Hilfe für Hungernde war notwendig. Mit Hilfe süddeutscher Mennoniten und des nordamerikanischen Mennonite Central Committee (MCC), das für mehrere Jahre ein Team in Krefeld hatte, wurde sie organisiert.⁴⁴ 1948 fuhr Cattepoel zur Mennonitischen Weltkonferenz in Goshen; er legte dort ein Schuldbekenntnis ab und bat die Versammlung: »Vergebt uns! Und gewährt uns im Namen Christi so einen neuen Anfang christlicher Brüderlichkeit!«⁴⁵ An die Gemeinde zu Hause sandte er eine Reihe von Briefen, in denen er ausführlich seine Eindrücke von Land und Leuten schilderte.⁴⁶ In einem vom 15. Januar 1949 datierten Text mit dem Titel »Bei den Mennoniten Nordamerikas (1948)« macht er deutlich, daß er die amerikanischen Mennonitengemeinden als Friedenskirche wahrgenommen hatte: »... nonresistance ... ist zum eigentlichen Auftrag des amerikanischen Mennonitentums an die Welt, zum mennonitischen Eigenen, zum mennonitischen Daseinsrecht geworden. Es ist die positive Aufgabe des amerikanischen Mennonitentums innerhalb des grossen amerikanischen Christentums die christliche Friedenskirche zu sein.«⁴⁷ Er selbst hatte 1946 in einem für das Konsistorium bestimmten Vortrag über Probleme und Aufgaben der Krefelder Mennonitengemeinde das friedenskirchliche Erbe noch nicht genannt, als er die aus seiner Sicht wichtigen mennoniti-

schen Besonderheiten aufzählte, nämlich Eidesverweigerung, Erwachsenentaufe und Unabhängigkeit der Gemeinde.⁴⁸

Denkt man an Ereignisse und Erfahrungen in den Jahren zwischen 1934 und 1949, so liegt die Annahme nahe, daß Cattepoel wegen seiner theologischen Weiterentwicklung, aufgrund der zunehmend kritischeren Wahrnehmung des nationalsozialistischen Staates, sodann aufgrund des Krieges, schließlich infolge der Begegnung mit amerikanischen Mennoniten erneut über das friedenskirchliche Erbe der Mennoniten nachgedacht und die eigene Position überprüft hat.

Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist seine Predigt zu Matthäus 5,9 vom Juli 1949. In ihr fallen starke dialogische Elemente auf. Cattepoel nimmt Bezug auf Gespräche und Diskussionen zum Thema. Zu dieser Beobachtung paßt, daß er in derselben Zeit durch eine Zusammenstellung von Thesen⁴⁹ die Diskussion in der Gemeinde gefördert hatte, besonders unter jungen Leuten. Die Einladung zu einem »Gespräch zur Frage der Kriegsdienstverweigerung« vom Mai 1949 macht dies anschaulich.⁵⁰

Die Predigt habe ich nur sparsam in einigen Anmerkungen kommentiert. Die Leser und Leserinnen werden selbst herausfinden, ob diese Predigt sie über die Jahrzehnte hinweg anspricht und berührt oder nicht, ob sie eher zustimmen oder aber widersprechen möchten.

DIE PREDIGT

Aus der Bergpredigt Christi (Matthäus 5,9): Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen ...⁵¹

Vor vierzehn Tagen trafen sich in Süddeutschland amerikanische und deutsche Mennoniten, um sich über den Grundsatz der Wehrlosigkeit und der Kriegsdienstverweigerung zu beraten. Wer die Geschichte der Mennoniten kennt, weiss ja, dass sie ursprünglich alle sich zur Wehrlosigkeit bekannt und den Kriegsdienst verweigert haben. Die amerikanischen Mennoniten tun das auch heute noch – jedenfalls offiziell, während die holländischen und deutschen Mennoniten die Wehrlosigkeit und die Kriegsdienstverweigerung nach und nach als Gemeindegrundsatz aufgegeben haben und es dem Gewissen des Einzelnen überliessen, wie er sich entschied. Grund hierfür war die Erkenntnis, dass, wer in einer Gemeinschaft lebt und ihre Rechte übernimmt, auch Pflichten hat und dass zu solchen Pflichten im Notfalle auch die Wehrhaftigkeit und der Kriegsdienst gehören können. Andererseits haben aber gerade die furchtbaren Erfahrungen des letzten Krieges vielen deutschen und holländischen Mennoniten die Frage vorgelegt, ob wir nicht durch die Aufgabe jener Grundsätze dem Vätererbe und dem urchristlichen Glau-

bensgut untreu geworden sind. Ferner kommt hinzu, dass das neue Bonner Grundgesetz die Verweigerung des Dienstes mit der Waffe verfassungsmäßig verbietet und wir somit auch von hier aus gefragt werden, welche Stellung wir als Mennoniten heute und in Zukunft einnehmen sollen.

Jene Versammlung amerikanischer und deutscher Mennoniten hat die einzelnen Gemeinden und Gemeindeglieder aufgefordert, auch ihrerseits sich mit dem Grundsatz der Wehrlosigkeit und der Kriegsdienstverweigerung zu beschäftigen. So wollen wir das hiermit tun. Und wir tun das von unserer Christusgrundlage aus. Auf das, was Christus uns hier zu geben hat, wollen wir uns besinnen in kritischer Prüfung dessen, was die Vorväter einst vertraten und heute noch zahlreiche unter uns jenseits des Ozeans vertreten, und vor allem in kritischer Selbstprüfung dessen, was wir selbst bisher vertreten haben.⁵²

Zunächst dies: Das Wort »wehrlos« kommt in der ganzen Bibel nicht vor. »Wehrlosigkeit« ist kein biblischer Begriff! Dass unsere mennonitischen Vorväter sich dennoch und sogar mit Vorliebe »Wehrlose Christen« nannten, liegt daran, dass sie ein zusammenfassendes Wort haben wollten für eine Haltung, die sie z.B. in der Bergpredigt mit den Worten fanden: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn!‘ Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern, so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen dem biete den andern auch dar. Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und so dich jemand nötigt eine Meile, so gehe mit ihm zwei!« Jedoch, wir müssen sogleich die Frage stellen, ob das, was Christus in der Bergpredigt fordert, mit dem Wort »Wehrlosigkeit« richtig bezeichnet ist. Denn als Christus selbst vor dem Hohenpriester stand und ihm ein Knecht einen Backenstreich gab, hat er ihm nicht die andere Wange hingehalten, sondern ihm zugerufen: »Habe ich Übel geredet, so beweise es, dass es böse sei; habe ich aber recht geredet, was schlägst du mich?« Hier ist Christus keineswegs wehrlos gewesen, hier hat er sich gewehrt! Wie aber reimt sich diese Haltung Christi mit seinem Wort der Bergpredigt?

Da scheint es mir doch von besonderer Bedeutung, dass die ganze Bibel das Wort »wehrlos« nicht kennt. Es liegt da die Vermutung nahe, dass sie damit auch die ganze Haltung nicht kennt, die mit dem Wort »Wehrlosigkeit« bezeichnet werden soll. Und im übrigen ist es dann auch leicht einzusehen, weshalb die Bibel an keiner Stelle von der Wehrlosigkeit spricht: Wehrlosigkeit ist ein völlig negatives Wort, es spricht nur von dem, was man *nicht* tun will – nämlich davon, dass man sich *nicht* wehren will –, nicht aber von dem, was man wohl tut. Die Bibel und erst recht der biblische Christus ist

niemals negativ, sie sind immer positiv! Oder anders gesagt: Wehrlosigkeit ist nicht das rechte, das positive Wort für die Haltung, die Christus fordert, wenn er in der Bergpredigt von der linken Wange und von dem Mantel und von der zweiten Meile spricht. Denn Wehrlosigkeit an sich ist nicht ohne weiteres etwas wertvolles, sie kann z.B. auch Feigheit sein.

So brachte das »Sonntagsblatt« kürzlich folgende Begebenheit: Ein junger Mann, Hauptmann einst, war aus dem Felde zu seiner Frau nach Berlin zurückgekehrt. Eines abends drang ein bewaffneter Russe in ihre Wohnung, und es fiel das Wort, das zu so vielen Frauen des Ostens in den letzten Jahren gesprochen worden ist: »Frau, komm!« Die junge Frau blickte ihren Mann an, er blickte sie an, und dann sagte er zu ihr: »Geh schon!« Und sie ging. Als sie wiederkam, fiel zwischen Mann und Frau kein Wort, sie ging nur auf ihn zu und schlug ihm ins Gesicht und verliess ihn für immer. – Nun wollen wir über diesen Mann nicht richten. Wir können dies und das für ihn anführen, um ihn zu entschuldigen. Wohl aber wird keiner zu behaupten wagen, dieser Mann sei ein Christ im Sinne der Bergpredigt gewesen, weil er sich nicht gewehrt und seine Frau nicht beschützt habe!⁵³

Nein, Wehrlosigkeit an sich kann sehr wenig, sie kann eine sehr schwache und niedrige Feigheit sein, an sich ist sie völlig negativ. Christus aber ist stets positiv! Was heisst dies jedoch?

Wir sind ausgegangen von dem Christuswort: »Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heissen!« Auch dieses Wort scheint auf den ersten Blick etwas Negatives zu haben. »Friedfertig« – das heisst eigentlich nur, dass wir zum Frieden bereit sein sollen. Dieses scheinbar Negative liegt aber nur darin, dass Luther das Christuswort nicht seinem Vollsinn nach übersetzt hat. Wörtlich übersetzt heisst es nämlich: »Glücklich sind die Friedensbringer (die Friedensmacher!); denn sie werden Gottes Söhne genannt werden!« Wir sehen, das ergibt einen ganz anderen, einen positiven Sinn! Es handelt sich nicht nur darum, dass der Christ in der Nachfolge Christi zum Frieden bereit ist, es handelt sich darum, dass⁵⁴ dort, wo er ist, Frieden ist, dass dort, wo er wirkt, Frieden entsteht. Nachfolge Christi ist nicht ein passives Erleiden, es ist ein aktives Tun. Wo Christus ist und wo Christus in Menschen wirkt, da geschieht etwas, da verwandelt sich etwas, da sieht die Welt anders aus, als sie vordem war.

Auf jener Zusammenkunft amerikanischer und deutscher Mennoniten sagte der von uns allen so sehr verehrte Vertrauensmann der russlanddeutschen Mennoniten, Prof. Unruh, ein Wort, das mir sehr nachgegangen ist. Es handele sich bei Christus nicht, so sagte er, um Wehrlosigkeit, sondern um die Wehrhaftigkeit *mit Gott*. Der Christ in der Nachfolge Christi ist nicht wehr-

los, im Gegenteil, er ist sogar im höchsten Masse wehrhaft. Aber es ist nicht jene Wehrhaftigkeit des »Auge um Auge, Zahn um Zahn!«, die Wehrhaftigkeit der blossen Vergeltung und einer triebhaften Rache⁵⁵, es ist die Wehrhaftigkeit derer, die von Gott her leben können, die Wehrhaftigkeit der in Gott Freien und Befreiten, die Wehrhaftigkeit derer, die durch den Sohn Gottes selber Gottes Söhne werden!

Denn wir verbauen uns das Verständnis der Botschaft Christi völlig, wenn wir sie nur als eine Botschaft des Leidens und Leidenwollens sehen. Im Gegenteil, sie ist die Botschaft von der Überwindung, sie ist die Botschaft von dem *königlichen* Menschen, von dem Menschen, der durch Christus zum Königreich Gottes gerufen wird, von dem Menschen, der wirklich das ist, was er sein soll: Krone der Schöpfung und Herr der Welt, Gottes Ebenbild.

Und von diesem königlichen Menschen kündet dann auch die Bergpredigt! Sie kündet von dem Menschen, der in allem aus Gott frei geworden ist, der sich in seinem ganzen Verhalten, in seinem ganzen Tun und Handeln nicht von dem bestimmen lässt, was die Menschen ringsum tun und handeln, sondern von Gottes Tun und Gottes Handeln. Von nichts in der Welt ist der Christ abhängig, in keiner Weise ist er nur das Echo seiner Umgebung, er ist in allem der Welt gegenüber frei. So frei ist der Christ, dass er sogar die Freiheit besitzt, einem, der ihn zu Unrecht schlägt, die andere Wange hinzuhalten, oder der den Rock fordert, den Mantel zu geben, oder der eine Meile Begleitung haben will, noch die zweite Meile dazu zu schenken. Aber der Christ ist auch so frei, wie Christus einen fleghaften Tölpel von Kriegsknecht zusammenzustauchen: »Was schlägst du mich?« und sich schützend und auch sich wehrend vor die zu stellen, die in Gefahr sind. Und noch mehr: der Christ in der Nachfolge Christi ist so frei, dass er auch den, der ihm feindlich gesonnen ist, lieben will und lieben kann, lieben kann und lieben will auch über alle Klüfte der Völker, der Rassen und vor allem auch der persönlichen Empfindlichkeiten hinweg. Und schliesslich: der Christ in der Nachfolge Christi ist der Mensch, der mitten in einer Welt des Hasses und des Krieges das Zeichen des Friedens und der Liebe errichtet – ganz unbekümmert darum, ob das nun Erfolg hat oder nicht, sondern einzig und allein aus dem Bekenntnis, dass Gott Friede und Liebe ist. »Glücklich sind die Friedensbringer, denn sie werden Gottes Söhne genannt werden!«⁵⁶

Wie aber bringen wir Frieden?

Das fängt sehr persönlich, sehr beim Einzelnen an. Das ist zunächst eine Frage des persönlichsten Verhaltens in der eigenen Umgebung. Es ist ja nicht schwer, mit Menschen fertig zu werden und friedvoll zu leben, mit denen ich nichts gemein habe. Aber mit denen fertig zu werden, die mir nahe ste-

hen, die mir gar am Ende auf die Nerven gehen, das ist schwer genug. Selbstbeherrschung ist da schon viel. Die Lebensweisheit des Apostels Paulus sagt davon: »Lasset die Sonne nicht über euerem Zorn untergehen!«⁵⁷ Und wagt stets selbst den ersten Schritt zur Versöhnung! Keiner vergibt sich damit⁵⁸ oder würde gar ehrlos dadurch! Mir gefällt an der Moralischen Aufrüstung besonders, dass sie diese menschliche Vergebungsbereitschaft als Grundlage menschlicher Gemeinschaft so wichtig nimmt. Noch mehr aber und vor allem christlicher ist es, den Mitmenschen auch gelten zu lassen, auch in ihm gleichsam das Kind Gottes zu sehen, das manchmal etwas wunderbarlich zwar, manchmal sogar sehr eigenwillig seinen Weg gehen muss. Ohne Humor kein rechter Christ – und ist nicht jenes Wort der Bergpredigt von der linken Wange, von dem Rock, von der zweiten Meile voller Humor? Der vorhin genannte Prof. Unruh hat davon einmal so gesagt: »Bisher hast Du Kerl mich ohne Erlaubnis geschlagen! Bitte, jetzt, tue es mit Erlaubnis! Du Unverschämter willst den Rock! Aber mein Mantel passt Dir so genau! Hier hast Du ihn! Du bist so dreist, sieben Kilometer Weg Begleitung zu verlangen? Ich bin ein vorzüglicher Spaziergänger: Du sollst vierzehn Kilometer von mir haben!« Ist das nicht Humor, dieses königliche Darüberstehen, diese innere Freiheit gegenüber aller Torheit und Bosheit der Welt? Und wäre es z.B. nicht gut, wenn wir, die wir heute so zusammengepackt mit Menschen zusammenleben müssen, etwas mehr von dieser christlichen Freiheit und von diesem christlichen Humor besäßen! Ist es doch das Erbübel des Deutschen, dass er sich immer so blutig ernst nimmt und dort von seinem Recht und seinem Standpunkt spricht, wo er von Vergebung sprechen und aus einem freien, humorvollen Geltenlassen des anderen handeln sollte!

Somit fängt das christliche Friedemachen in diesem unserem kleinsten persönlichen Bezirk an. Aber es hört damit nicht auf! Denn der Christ soll Friedebringer auch in der Öffentlichkeit sein! Und er vermag das auch; denn er ist allein aus seiner königlichen Freiheit in Gott fähig, den Menschen menschlich zu sehen und Recht Recht und Unrecht Unrecht zu nennen. Er ist kein Klassenkämpfer. Wohl aber wird er sich ohne weiteres zu denen bekennen, die sich für soziale Gerechtigkeit und menschliche Daseinsbedingungen einsetzen. Er ist kein Nationalist. Aber er wird sein Vaterland lieben und, wenn es sein muss, auch verteidigen.

Hierzu jedoch noch ein Wort! Unsere mennonitischen Vorväter sind dem Staat gegenüber stets sehr misstrauisch gewesen, so misstrauisch, dass sie kein staatliches Amt übernahmen. Wir Mennoniten, ja, wir Christen heute sind oft dem Staat gegenüber zu vertrauensselig geworden – mit Ergebnis-

sen, unter denen wir immer noch leiden⁵⁹. Gewiss, der Staat ist nicht vom Teufel, der Apostel Paulus nennt sie⁶⁰ sogar eine Gottesordnung, die das Schwert nicht umsonst trage. Und doch bleibt Vorsicht dem Staat gegenüber immer geboten: hat er doch immer irgendwie das Bestreben, sich an Gottes Stelle⁶¹ oder modern gesprochen: sich total erklären zu wollen. Wir wissen, dass hier uns in der Vergangenheit viel Schuld trifft: wir Christen in Deutschland und zumal wir Mennoniten hätten dem nationalsozialistischen Staat viel entschiedener unser Nein sagen müssen, als wir es getan haben. Und auch heute ist dieses Nein gegenüber so mancher Staats- und Parteimisswirtschaft viel entschiedener nötig! Und vor allem sollten wir eins aus der jüngsten Vergangenheit lernen: Befehl ist noch lange kein Befehl! Sondern ein Befehl ist erst dann wirklich verpflichtend und bindend, wenn ich ihn mit meinem Gewissen vor Gott und den Menschen vereinbaren kann. Jene Arbeiter, die augenblicklich im Ruhrgebiet demontieren, handeln auf Befehl der Militärregierung. Aber sie handeln gegen ihr Gewissen! Und dies allein ist entscheidend für die Bewertung ihres Tuns! Und so kann immer wieder die Entscheidungsfrage in dieser oder jener Form an uns herantreten! Wer weiss, ob wir nicht demnächst zu den Waffen gerufen werden? Da könnte die Frage vor uns stehen, ob Kriegsdienstverweigerung dann das Gebot der Stunde wäre. Die Frage könnte aber auch sein, ob Kriegsdienst das Gebot der Stunde ist.

Jedoch, dies alles darf nie zu einer christlichen Staatsfeindlichkeit führen. Im Gegenteil, der Christ anerkennt den Staat als Ordnung Gottes. Und es wäre gut und gerade heute gut, dass wahre Christen unsere Staatsführung übernähmen – und nicht, wie heute so oft, solche, die das Christentum als Mittel zum Zweck benutzen. Es gibt keinen christlichen Staat. Wohl aber könnte es den Staat geben, in den Christen ihre königliche Freiheit, ihre Kraft der Vergebung und ihr Wissen um die Macht der Gottesliebe hineintragen. Das wäre dann der Staat der echten Friedensbringer.

Schliesslich noch dies! In der vorigen Woche kam⁶² in Krefeld holländische und deutsche mennonitische Jugend zusammen. Für die Holländer war es ein schwerer, gewagter Schritt, sich mit Angehörigen eines Volkes zusammenzutun, das ihnen noch vor wenigen Jahren soviel Leid bereitet hatte. Aber sie wagten diesen schweren Schritt – in der Nachfolge Christi wagten sie ihn. Und alle, die an diesem Treffen teilnehmen durften, können bezeugen, dass dieser Schritt gesegnet war. Es war doch mehr als nur eine Geste, dass der Leiter der Holländer am Schluss der Tagung einem Deutschen öffentlich die Bruderhand bot: wir waren wirklich zu Brüdern und Schwestern geworden. So hatte sich auch hier in einem kleinen Kreis das Christuswort

erfüllt: »Glücklich sind die Friedensbringer, denn sie werden Gottes Söhne heißen!«⁶³

Anmerkungen

1 Für Gottesdienste in mennonitischen Gemeinden von heute gilt das nicht mehr in gleicher Weise.

2 Die hier wiedergegebene Predigt stammt aus der Sammlung von Irma Clauß geb. Lucas, Jg. 1896, die dem Leitungsgremium der Gemeinde, dem Konsistorium, von 1951 bis zu ihrem Tod im Jahr 1975 angehörte.

3 Informationen über Dirk Cattepoel und Bewertungen seiner Tätigkeit finden sich in: Beate Kosterlitzky und Friedrich Zunkel, Krise und Versagen. Die Krefelder Mennoniten in der Weimarer Republik und während des »Dritten Reiches« (1919–1945), in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stadtarchiv Krefeld in Verbindung mit der Mennonitengemeinde Krefeld, Krefelder Studien 8, 1995, besonders S. 215–221. Darstellung und Bewertung Cattepoels auch in: Hertha Sagebiel, Wiederaufbau und Neuorientierung. Die Krefelder Mennoniten in der Nachkriegszeit (1945–1962), ebd., S. 251–282, bes. S. 264ff.

4 Stadtarchiv Krefeld (=STAKR) 80/4/103/2, Protokollbuch des Konsistoriums 1907–1937, S. 269 und STAKR 80/4/322, S. 87–92, wo sich Cattepoels »Einführungspredigt« zu 2. Korinther 1,24 findet.

5 STAKR 80/4/473, Dirk Cattepoel, Ein deutscher Pfarrer sieht Deutschland, S. 303. Cattepoel schrieb diesen Text im Dezember 1946. Die beruflichen Angaben stimmen mit denen des Protokollbuchs des Konsistoriums überein.

6 Kirchenbuch der Mennonitengemeinde Neuwied: Geburts Buch und Aufnahme in die Gemeind, Einleitungswort Neuwied den 18. February 1771, S. 41

7 Kosterlitzky/ Zunkel (Anm. 3), S. 215 und STAKR 80/473, S. 303

8 In der Gemeinde wird in mündlicher Form überliefert, Cattepoel habe im Herbst 1950 zu Beginn eines Gottesdienstes vor versammelter Gemeinde in einer dramatischen Szene seinen Talar abgelegt und erklärt, dass er nicht mehr würdig sei, diesen zu tragen. Vgl. zur Beendigung seines Dienstes STAKR 80/4/450, Protokollbuch des Konsistoriums 1945–1950, S. 101, Sitzung des Großen Konsistoriums vom 13.10.50: »Es wurde Kenntnis gegeben von einem Schreiben von Herrn Dr. Cattepoel vom 9. Okt. 50 an das Große Konsistorium, in dem er sein Pflichtversäumnis bekennt und sein Amt als Pfarrer zur Verfügung stellt.« Einige Monate später hatten sich die Wogen der Erregung in der Gemeinde wohl etwas geglättet. STAKR 80/4/451, Protokollbuch des Konsistoriums 1951–1960, S. 17, Rückseite, findet sich eine Vereinbarung zwischen Gemeinde und Cattepoel, wonach dieser »in allen Ehren von seinen pfarramtlichen Pflichten entbunden worden ist. Pastor Dr. Cattepoel erklärt, dass er strikte Neutralität in allen Gemeindeangelegenheiten wahren und innerhalb des Krefelder Stadtgebietes und vor Mitgliedern der Krefelder Mennonitengemeinde keine pfarramtlichen Handlungen vornehmen und keine Gottesdienste abhalten wird.« Im März 1951 richtet sich Dr. Cattepoel mit einem gedruckten Abschiedswort an alle Mitglieder der Krefelder Mennonitengemeinde. Auf die Gründe für sein Ausscheiden aus dem Dienst geht er nicht ein: STAKR 80/4/451, S. 22.

9 STAKR 80/4/498, S. 347ff., Brief von Benjamin Unruh an Heinz von Beckerath. Unruh stellt die komplizierte Situation nach einem längeren Besuch in Krefeld und verschiedenen Gesprächen umsichtig und differenziert dar.

- 10 STAKR 80/4/473, S. 90ff. Die Gesprächsbriege erschienen unter dem Titel »Wort und Leben« und griffen verschiedene Themen auf. Den letzten Gesprächsbrieg verschickte Cattepoel im März 1952 unter dem Titel »Die Aufgabe bleibt«, ebd. S. 112ff.
- 11 STAKR 80/4/322, S. 204. 1952 hatte er als Grund für die Einstellung seiner Gesprächsbriege (vgl. Anm. 10) angegeben, daß er »neuerdings auch als Sozialberater der Mannesmann-Steinkohlenbergwerke« tätig sei: STAKR 80/4/473, S. 112. In späteren Jahren war er leitend tätig im Personalbereich der Quandt-Gruppe. Das ergibt sich aus seinem Beitrag: Erfahrungen bei der Vorstellung und Beurteilung von Bewerbern, in: Zeitschrift für Menschenkunde, 36. Jg., 1972, S. 243–251. Antiquarisch erhältlich ist noch immer sein Buch: Sozialreise durch Deutschland. Vom Arbeiter zum Mitarbeiter, Düsseldorf 1953.
- 12 Mennonitische Blätter, 81. Jahrgang, 1934, S. 9ff., 23ff., 33ff., 42ff. Laut einer handschriftlichen Notiz auf einer Durchschrift des Typoskripts in Krefelder Unterlagen wurde der Aufsatz bereits im Herbst 1933 geschrieben: STAKR 80/4/322, S. 55.
- 13 Ebd., S. 9. Die Redaktion setzt ab Folge 2 des Aufsatzes jeweils eine distanzierende Bemerkung voraus: »Wir bringen diesen Artikel unter eigener Verantwortung des Verfassers, ohne unserer in manchen Punkten anderen Auffassung Ausdruck zu geben.«
- 14 Ebd. S. 10
- 15 Ebd.
- 16 Ebd. S. 42. Wahrscheinlich ist, daß Cattepoel seinen umfangreichen Artikel als Reaktion auf die Erklärung des Kuratoriums der Vereinigung geschrieben hat.
- 17 Ebd.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd.
- 20 Ebd. S. 44
- 21 Einige Beispiele: Mennonitische Blätter 83,1 (Januar 1936), S. 1f., aus »Rückblick und Ausblick beim Jahreswechsel« – das Jahr 1936 ist als »Menno-Gedenkjahr« ausgerufen – folgende Sätze des Schriftleiters Emil Händiges: »Obgleich rings um uns her die Kriegswolken sich auftürmten, blieb uns durch die weisheitsvolle Führung unseres Kanzlers Adolf Hitler der edle Frieden erhalten. Wir durften die Befreiung der Saar und die Wiederaufrichtung der Wehrmacht erleben.« – Mennonitische Blätter 85/4 (April 1938), S. 25, Worte von Emil Händiges in seiner Funktion als Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden: »Das ganze Deutschland soll es sein! Der 10. April 1938 ein Bekenntnistag des Deutschen Volkes. Ein Volk! Ein Reich! Ein Führer!« – Siehe auch Mennonitische Blätter 86,5 (Mai 1939), S. 33, wo Händiges sein Schriftleiterwort »Zum 50. Geburtstag unseres Führers« veröffentlicht. – Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Hans-Jürgen Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in ders., Hg., Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975, S. 259–289; Erstfassung in MGBL 1974, S. 61–90.
- 22 Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Erster Band, München 1965, S. 216–219
- 23 Ebd. S. 219
- 24 Mennonitische Blätter, 81 Jahrgang, 1934, S. 44
- 25 Ebd., S. 43, hatte Cattepoel sein Verständnis von Liebe erläutert: »Der Mensch ist zu schwach, die ganze Menschheit zu lieben. Er muß seine Liebe beschränken auf die Menschen, die seine Liebe erfassen kann. Seine Liebe darf nicht eine abstrakte sein, die sich auf Herrn X in Chikago und Fräulein Y in Feuerland erstreckt, sondern sie muß sich richten auf die, die im wahrsten Sinne des Wortes seine Nächsten sind: die ihm so nahe sind,

daß seine Liebe ihnen tätig hilft und ihnen das gibt, was der Christ an Kraft und Lebenswillen in sich birgt. Seine nächsten sind ihm daher diejenigen, deren Wesen er besitzt, deren Blut in ihm fließt, deren Seele seine Seele ist. Sein Volk ist dem Christen das Gebiet, auf das sich seine Liebe erstreckt. Leben kann sich oft nur auf Kosten anderen Lebens erhalten. So ergibt sich für den Christen die Notwendigkeit einer Entscheidung. Er wird, weil er seinen Nächsten liebt oder ihm helfen muß, den vernichten müssen, der die Entfaltung jenes Lebens bedroht ... Tätige Liebe am Nächsten macht ihn schuldig anderm Leben gegenüber, das er dem Liebesgebote nach auch tätig lieben und erhalten muß. Leben heißt deshalb unvermeidlich: vor Gott schuldig werden.«

26 Ebd. S. 44

27 Kosterlitzky/ Zunkel (wie Anm. 3), S. 216–218, sehen einen Zusammenhang zwischen der damaligen Position Cattepoels und den Veröffentlichungen von Ethelbert Stauffer, der einer seiner theologischen Lehrer war.

28 Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, München 1937

29 Es ist sehr wahrscheinlich, daß Cattepoel 1934 diesen totalen Anspruch des nationalsozialistischen Staates nicht durchschaute. Im selben Jahr hatte er bei einem sogenannten Rundbrieflertreffen einen Vortrag gehalten, der in der Mennonitischen Jugendwarte 1934/4, S. 80–91 abgedruckt ist: Der Kampf des Evangeliums mit der neuen deutschreligiösen Weltanschauung. Dort (S. 90f.) hatte er gesagt: »Ein starker Mut tut not, ein Glaubensmut derjenigen, die um das Heil des Evangeliums wissen. Mut zum Bekennen und wenn nötig zum Leiden! Vor allen Dingen aber keine Kompromisse in Sachen des Evangeliums! Denn es geht in ihm nicht um dein oder mein Erdenglück, sondern um das Heil Gottes in Christ!« – Im Bericht von diesem Treffen schreibt Margarete Dyck aus Berlin (in: Mennonitische Jugendwarte 1934/3, S. 69): »Dirk Cattepoels Meinung, der Nationalsozialismus wäre nicht wirkliche Weltanschauung, weil in ihm das echte religiöse Moment fehle, wurde stark angegriffen.«

30 Konsistoriumsbuch der Mennonitengemeinde Krefeld, Eintrag 1936, wo es unter der Rubrik Aelteste heißt: »designiert für Gerh. v. d. Herberg Pastor Kraemer«. Das Konsistoriumsbuch wird in der Mennonitengemeinde Krefeld aufbewahrt, da es noch in Gebrauch ist. Zur Wahl Kraemers zum Ältesten vgl. auch STAKR 80/4/103,2, Protokollbuch des Konsistoriums 1907–1937, S. 271. – Seiner Rolle entsprechend nahm Kraemer auch nach seinem Ausscheiden aus dem Amt an den Sitzungen des Konsistoriums teil. Belegt sind allerdings nur noch die Sitzungen bis zum Herbst 1937. Das Protokollbuch der Jahre 1937–1945 ist nicht erhalten.

31 Siehe STAKR 80/4/103,2, S. 271, Sitzung des Kleinen Konsistoriums vom 2. Dez. 1936: »Pastor Kraemer behält auch nach seiner Emeritierung das Recht, soweit er oder Gemeindeglieder es wünschen, jede Art pfarramtlichen Dienstes zu übernehmen.«

32 Mündliche Mitteilung von Lore Cattepoel gegenüber dem Verfasser. Vgl. auch den Mietvertrag STAKR 80/4/322, S. 110

33 Kosterlitzky/ Zunkel (wie Anm. 3), S. 218; Sagebiel, ebd., S. 252f., S. 266, S. 280, mit Anm. 120–122

34 STAKR 80/4/103,2, S. 273: Cattepoel erklärt seine Absicht, Jugendunterricht einzuführen (Kinder ab 10 Jahre); S. 276: Cattepoel schlägt vor, beim Abendmahl in Zukunft »Brot in Wein getaucht zu reichen«; S. 285: Cattepoel beginnt mit seiner Vortragstätigkeit. Er führt einen regelmäßigen Kindergottesdienst ein und richtet Sprechstunden »mit bereits getauften jugendlichen Gem. Mitgliedern« ein.

35 STAKR 80/4/473, S. 298; vgl. Anm. 5

36 Vgl. dazu Stadt Krefeld – Der Oberstadtdirektor, Juden in Krefeld. Quellen und Materialien zur Geschichte der Stadt Krefeld, erarbeitet von D. Antonius Beermann, Robert Claßen, Frank Deisel, Dieter Hangebruch, Hans Peter Hansen, Franz Janssen, Wolfgang Kutz und Margot Schumachers, S. 35–40; S. 83–97, bes. S. 84f.: Bilder der Synagoge an der Petersstraße

37 Vgl. Sagebiel (wie Anm. 3), S. 252f.

38 Mennonitische Blätter 88,3 (Mai 1941), S. 17–20

39 Ebd. S. 20

40 STAKR 80/4/326, S. 230ff., Predigt vom 21. 9. 1941. Vgl. STAKR 80/4/323, Predigt vom 15. 1. 1939: »Im Kreuz ist Heil – das ist das christliche Ja zum Leid!«

41 Taufbuch der Mennonitengemeinde Krefeld, Taufen von 1701 bis 1956, S. 124: »Am 22. Juni 1943 brannten beim Fliegerangriff die Kirche und die beiden Gemeindehäuser ab.«

42 Kosterlitzky/ Zunkel (s. Anm. 3), S. 220. In dieser Zeit schickte er Briefe an die Gemeinde. Etliche Exemplare sind erhalten, z. B. STAKR 80/4/120

43 STAKR 80/4/322, Vortrag Cattepoels vom 14. Juli 1949: Drei Jahre Christliche Arbeitsgemeinschaft

44 STAKR 80/4/312, bes. S. 42ff. (MCC) und S. 122ff. (Michael Horsch bzw. Mennonitisches Hilfswerk Christenpflicht e. V.). Vgl. die Erinnerungen von Hildegard Pfundt: Hilfswerksarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg in: H. A. Hertzler, Hg., 300 Jahre Mennonitenkirche Krefeld 1693–1993, Krefeld 1993, S. 14

45 Ausschnitte in deutscher Sprache in: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 9, S. 159f. Lichdi zitiert aus Fourth World Conference Proceedings, Scottdale, Pa 1950, S. 14ff. Auch in der eigenen Gemeinde ging Cattepoel auf die Schuldfrage ein. Vgl. seine Predigt zu Matthäus 6,12 vom 15. 10. 1949, STAKR 80/4/328, S. 109ff.

46 STAKR 80/4/473, S. 1, 2, 14–26

47 STAKR 80/4/473, S. 12

48 STAKR 80/4/450, S. 7ff.

49 STAKR 80/4/328, S. 182: »Leitgedanken zur Kriegsdienstfrage

1) Unsere Stellung zum Kriegsdienst ist bestimmt von dem ans Evangelium Jesu Christi gebundenen christlichen Gewissen, nicht aber von der augenblicklichen Zweckmässigkeit, von der Gunst oder Ungunst der Zeit oder auch in einer an sich vielleicht begrüssenswerten Koordinierung der Anschauungen der verschiedenen Mennonitengruppen der Welt.

2) Unsere täuferischen Vorväter begründeten ihre Ablehnung des Kriegsdienstes mit dem alttestamentlichen Gebot »Du sollst nicht töten!«, mit der Forderung Christi, dem Übel nicht zu widerstehen, und mit dem Gebot der unbedingten Feindesliebe.

3) Eine grundsätzliche Besinnung zeigt, dass dort, wo der Christ auf Anordnung der Obrigkeit die Waffe zur Hand nimmt, er dies weder tut aus dem Wunsch, zu töten, noch aus dem Hass gegen die Feinde, sondern nur aus der Notwehr als Schutz für seine Heimat und seine Angehörigen.

4) Eine biblische Besinnung ergibt, dass das Problem des Kriegsdienstes, wie es zumal nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht heute vor uns steht, weder in dem Neuen Testament aufgestellt noch beantwortet worden ist.

5) Es ist daher Aufgabe des christlichen Gewissens, seine Stellungnahme zum Kriegsdienst in der Verantwortung vor Gottes Evangelium in Jesus Christus jeweilig zu bestimmen und zu begründen.

6) Unsere christliche Stellungnahme zum Kriegsdienst muss ausgehen von unserer christlichen Stellungnahme zum Staat.

7) Der Staat ist für den Christen keine Ordnung des Reiches Gottes, sondern eine Ordnung der vergänglichen, sündigen Welt. Als Ordnung ist sie jedoch eine positive Setzung Gottes. Der Staat darf daher weder verachtet oder verneint noch verabsolutiert oder totalisiert werden. Seine Aufgabe ist Dienst an seinen Bürgern zu deren Wohle und zu deren Schutz.

8) Zum Wesen einer Ordnung in der vergänglichen Welt gehört die Macht, in letzter Konsequenz die Gewalt. Alle Macht- und alle Gewaltanwendung erhält ihre Rechtfertigung nur durch die Aufgabe des Staates, zu dienen und zu schützen. Reine Machtpolitik kann niemals von Christen bejaht werden. Andererseits darf sich der Christ dem Ruf des Staates nach Hilfe bei seinem Dienst- und Schutzauftrag nicht entziehen.

9) Neben einer negativen hat der Christ auch eine positive Aufgabe am Staat: Er soll mit dafür sorgen, dass der Staat seiner Dienst- und Schutzaufgabe wirklich gerecht wird. Das kann einmal dadurch geschehen, dass der Christ durch lebendige Verkündigung des Evangeliums Menschen heranbildet, die sich ihrer Aufgabe vor Gott und dem Nächsten bewusst sind, zweitens aber dadurch, dass er für solche Ordnungen in und zwischen den Völkern eintritt, die ein Leben für alle in Frieden und Gerechtigkeit und Wohlstand gewährleisten.

10) Es ist eine geschichtliche Erfahrung, dass das Wohl des Einzelnen vom Wohl der Gesamtheit abhängt: es gibt für den Christen daher nur die Politik der nationalen und internationalen Solidarität jenseits aller Völker-, Klassen-, Rassen- und Konfessionsgegensätze.

11) Es ist ferner eine geschichtliche Erfahrung, dass der Krieg und erst recht der moderne Krieg für den Einzelnen wie für die Gesamtheit ein furchtbares Unglück ist. Der Christ wird daher mit all seiner Kraft für Bestrebungen und Einrichtungen eintreten, die Kriege in der Zukunft verhindern und die psychologischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ursachen des Krieges aufheben wollen.

12) Für den Christen in Deutschland heisst dies, dass er sich dafür einsetzt, dem deutschen Volke solche Daseinsbedingungen zu schaffen, die ihm ein Leben in Gerechtigkeit, Wohlstand und Frieden ermöglichen. Es heisst dies ferner, dass er alle Bestrebungen, Einrichtungen und Zusammenschlüsse bejaht, die der Verständigung, der Gerechtigkeit, dem Frieden und dem Wohlstand aller Völker gewidmet sind.

13) Der Christ weiss aber stets, dass bei allgemeinem Dienst in der Welt die Kraft seines Dienstes aus dem Reich Christi stammen muss, das nicht von dieser Welt ist. »Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen.«

Gez. Dr. Cattepoel«

50 Ebd. S. 183, Einladungsschreiben zu einem Gespräch zur Frage der Kriegsdienstverweigerung im Mai 1949: »Die Frage der Kriegsdienstverweigerung, die uns schon lange beschäftigt, wird jetzt zu einer entscheidenden Frage des deutschen Mennonitentums. An uns junge Mennoniten richtet sich diese Frage mit ganz besonderer Dringlichkeit. Wie sollen wir uns als Christen und Träger des täuferischen Erbes entscheiden?

Um darüber zu sprechen, laden wir Euch herzlich ein zu Mittwoch, den 5. Mai 19,30 zur v. Steubenstr. 17.

Beiliegende Leitgedanken sollen Euch zu einer selbständigen Stellungnahme anregen. gez. Marga Beyer«.

Marga Beyer, Jg. 1921, Mitglied der Krefelder Gemeinde, war ehrenamtlich in der Gemeinde tätig.

51 STAKR 80/328, S. 75ff.: Blätter aus der Krefelder Mennonitengemeinde, Nr. 24, 2. Juli 1949. Die Textgestalt der Predigt bleibt auch bei eigenwilliger Rechtschreibung und Satzkonstruktion bewahrt.

52 Cattepoel beschreibt in diesem Einleitungsteil seiner Predigt ergebnisoffen die durch die Erfahrung des Krieges und die Begegnung mit amerikanischen Mennoniten veränderte Ausgangslage. Es läßt sich – rhetorisch geschickt – nicht erkennen, welche Position er selbst beziehen wird.

53 Cattepoel will vermutlich denjenigen seiner Hörer den Wind aus den Segeln nehmen, die eine friedenskirchliche Position von vornherein ablehnen. Auch wenn man das unterstellt, wirken seine umfangreichen Überlegungen zum überlieferten Begriff Wehrlosigkeit nicht offen im Ergebnis, sondern eher tendenziell. Er gibt – rhetorisch gesehen ein Höhepunkt seiner Rede – einer vieldeutigen Zeitungsgeschichte Raum, die jederzeit in einem Boulevardblatt hätte Aufnahme finden können. Aus heutiger Sicht wird es dadurch nicht leichter, sondern schwerer, kritische Hörer und Hörerinnen für eine friedenskirchliche Position zu gewinnen. Cattepoel hätte auf diesen Einspruch vermutlich gesagt, daß er so ausführlich Wehrlosigkeit ablehnen und später dann den Gedanken einer besonderen christlichen Wehrhaftigkeit aufbauen mußte, um überhaupt Gehör zu finden für seinen Versuch, seiner Gemeinde eine friedenskirchliche Position näher zu bringen. Vgl. Wolfgang Froese, Weltflucht und Weltzuwendung. Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert, MGBL 1990/91, S. 104ff.

54 Hier findet sich im Original ein überflüssiges »er«.

55 Die Formel »Auge um Auge, Zahn um Zahn« ist, anders als hier dargestellt, nicht Ausdruck für maßlose Rache, sondern ein Satz alten Rechts, der maßlose Vergeltung unterbinden soll.

56 Cattepoel akzentuiert hier anders als 1934; Kirche wird als Friedenskirche gedacht, wenn auch nicht in radikal pazifistischem Sinn.

57 Epheser 4,26

58 Im Text fehlt das Wort »etwas«.

59 Das Leiden anderer ist nicht angesprochen.

60 Cattepoel hat hier offenbar den Begriff Obrigkeit aus Römer 13,1ff. im Sinn; damit ist der grammatische Fehler erklärt.

61 Sinngemäß zu ergänzen ist »zu setzen«.

62 Im Text steht versehentlich »kamen«.

63 Vgl. STAKR 80/4/451, S. 22: In seinem Abschiedsbrief an die Gemeinde vom März 1951 (s. o. Anm. 8) beschrieb Cattepoel, wie er seine Aufgabe gesehen hatte: »... ein Pfarrer der Mennonitengemeinde hat ja nicht die Aufgabe, fertige Lösungen des Glaubens vorzutragen, sondern brüderlich und redlich mit allen und für alle die Wahrheit zu suchen.« Dem eigenen Anspruch ist er in dieser Predigt m. E. gerecht geworden.

JOCHEN SCHOWALTER

Der Nachlaß Christian Neffs in der Forschungsstelle auf dem Weierhof

Am 30. Dezember 2006 jährt sich der Todestag von Christian Neff, dem sowohl in Deutschland als auch im Ausland bekannten und hochgeachteten Mennonitenprediger, zum 60. Mal. Aber Neff war nicht nur Prediger, sondern auch Historiker, Organisator und unermüdlicher Kämpfer für die mennonitische Sache.

In den letzten Monaten habe ich den umfangreichen Nachlaß dieses überaus rührigen Mannes mit Hilfe eines Computerprogramms archiviert. Vorher waren es Joe Springer, Klaus Till und vor allem Ortwin Driedger, die das Hinterlassene nach Sachgebieten geordnet hatten. Der Nachlaß ist jetzt vollständig aufgelistet und steht für Forschungszwecke zur Verfügung. Bevor ich ihn beschreibe, sollen einige biographische Daten vorangestellt werden, ein umfassendes Lebensbild hat Paul Schowalter bereits in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 1951 gezeichnet.

Christian Neff wurde am 18. Februar 1863 auf dem Hemshof bei Ludwigshafen am Rhein als Sohn von Peter Neff aus Assenheim und Barbara, geborene Schowalter, Witwe von Heinrich Stauffer, geboren. Seine Großeltern waren Abraham Neff und Magdalena Krehbiel von der Lohmühle bei Langmeil. Christian Neff besuchte zuerst die Volksschule in Ludwigshafen, dann 1874 die Schule auf dem Weierhof und trat 1875 in die Ludwigshafener Lateinschule ein. Nach einem zweijährigen Intermezzo am Landauer Gymnasium ging er nach Speyer, wo er 1883 das Abitur mit gutem Erfolg ablegte. Er hätte anschließend gern Geschichte studiert, aber seinem Vater war diese Laufbahn zu unsicher. So beschloß der Sohn, das Studium der Theologie aufzunehmen. Nach zwei Jahren in Erlangen, einem Jahr in Berlin und einem weiteren in Tübingen nahm er im Oktober 1887 an dem protestantischen Pfarrexamen in Speyer teil, das er mit gutem Ergebnis bestand. Kurze Zeit später bekam er die vakante Predigerstelle auf dem Weierhof angeboten. Er sagte nach kurzer Bedenkzeit zu. Die Wahl fand am 30. Oktober 1887 statt, Einführung und Ordination erfolgten am 3. November. Am 28. Dezember

desselben Jahres heiratete er Babette Christine Lydia Krehbiel vom Weierhof, Tochter von Daniel Krehbiel IV und Dorothea, geb. Krehbiel. Seine kluge, tüchtige und humorvolle Frau war ihm zeitlebens eine treue Gehilfin und Beraterin, die regen Anteil an seiner gemeindlichen und wissenschaftlichen Arbeit nahm. Sie las fast jede Predigt, bevor sie gehalten wurde, und die meisten Briefe, bevor sie zur Post gingen. Der Gemeinde Weierhof diente Neff von 1887 bis 1938. Als sein junger Amtsnachfolger Paul Schowalter 1940 zum Kriegsdienst eingezogen wurde, mußte er noch einmal bis 1945 als Pfarrverweser aushelfen, da war er schon 82 Jahre alt.

Von Anfang an legte er großen Wert auf eine sorgfältige Kirchenbuch- und Protokollführung, was in der Gemeinde Weierhof bisher nicht der Fall war. Er legte sowohl ein Familienbuch als auch ein laufendes Geburts-, Tauf-, Trau- und Sterberegister an. Darüber hinaus führte er Bibelstunden, Kindergottesdienst und Jugendarbeit ein und förderte auf diese Weise das Gemeindeleben. 1907 wurde der erste Bibelkurs angeboten, der anfangs von bekannten Zeltevangelisten, später hauptsächlich von mennonitischen Brüdern, wie beispielsweise Jakob Kroeker aus Wernigerode, Benjamin Unruh, Christian Schnebele oder Samuel Nußbaumer und David Geiser aus der Schweiz geleitet wurde. An der Realanstalt am Donnersberg erteilte Neff nicht nur Religionsunterricht, sondern auch mehrere Jahre lang Aushilfsunterricht in den Fächern Deutsch und Geschichte.

Aus seiner langen Zeit auf dem Weierhof liegen etwa 2000 handgeschriebene Predigten vor. Er bereitete sich intensiv und gewissenhaft auf die sonntäglichen Gottesdienste vor und formulierte seine Predigten immer vollständig schriftlich aus. Auf vier Seiten im Postkartenformat ist der ganze Text winzig klein aufgeschrieben. Da Neff auch im hohem Alter keine Brille trug, frage ich mich, wie er diese Schrift überhaupt lesen konnte, wenn er auf der Kanzel stand. Die Predigten sind tief durchdacht, und es wäre zu wünschen, wenn sie von Freiwilligen transkribiert werden könnten. Rund 100 Predigten liegen über das Alte Testament vor, davon relativ viele über Jesaja. Über die Psalmen sind es 60 Ausarbeitungen. 200 Predigten gibt es über das Matthäusevangelium, 36 über Markus, 112 über Lukas, 165 über Johannes, 14 über die Apostelgeschichte, 66 über den Paulusbrief an die Römer, 49 über die Korintherbriefe, 9 über den Galaterbrief, 47 über den Epheserbrief, 20 über den Philipperbrief, 9 über den Kolosserbrief, 11 über die Thessalonicherbriefe, 8 über die Timotheusbriefe, 1 über den Titusbrief, 45 über den Brief an die Hebräer, 20 über den Jakobusbrief, 36 über die beiden Petrusbriefe, 15 über die Johannesbriefe und 45 über die Offenbarung an Johannes.

Die Predigten zu besonderen Anlässen sind chronologisch geordnet mit An-

gabe der Bibelstellen: Neujahr (44 Predigten), Karfreitag (43), Ostern (47), Himmelfahrt (25), Pfingsten (44), Erntedankfest (49), Weihnachten (54), Sylvester (43), außerdem 46 Abendmahlspredigten. Weiterhin liegen vor: 52 Taufpredigten, 77 Traupredigten und 342 Predigten zu Beerdigungen und Trauerfeiern.

Neff hat über 100 Vorträge hinterlassen, Ansprachen und Gedenkreden, die er auf Jugendtagen, Missionsfesten und Konferenzen gehalten hat. Einige Titel mögen die Spannweite der Themen verdeutlichen: Das Heilige Abendmahl; Was stellt uns der Weltkrieg für neue Aufgaben?; Das biblische Gemeindeideal; Von der wirtschaftlichen Bedeutung der Mennoniten; Unsere Stellung zur Trennung von Staat und Kirche; Die geschichtliche Beziehungen zwischen unseren und den amischen Mennoniten bis auf die Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der stattgehabten Einigungsversuche; Unsere Gemeinschaft und die neuere Theologie; Die heilsgeschichtliche Entwicklung der Gemeinde Gottes im Laufe der Zeit; Unsere Geschichte im Lichte der deutschen Geschichtsforschung in den letzten 50 Jahren; Über die Wehrlosigkeit. Außerdem finden sich Berichte über seine Reisen nach Holland, Westpreußen und in die USA.

Wie bereits angedeutet, wollte Neff eigentlich Geschichte studieren, ein Plan, den er jedoch aufgeben mußte. Dennoch hat er sich intensiv mit Geschichte, vor allem der Täufergeschichte, beschäftigt. Er korrespondierte schon früh mit so bekannten Mennoniten wie B. C. Roosen und Hinrich van der Smitten aus Hamburg und mit H. G. Mannhardt aus Danzig, wie im Nachlaß dokumentiert ist. Ab 1897 begann er ein umfangreiches Quellenstudium. Im Auftrag der Vereinigung und aus eigenem Interesse durchforschte er verschiedene Archive, so das königliche Kreisarchiv Speyer, das Archiv der Universität Heidelberg und vor allem das Karlsruher Generallandesarchiv. In den Heidelberger Akten fand er Unterlagen über die Täufer, die die Themen Heiraten, Schutzgelder und Probleme mit den Wiedertäufern betreffen (53 Seiten, maschinengeschrieben). Aus dem Karlsruher Archiv sind vorhanden: 90 Seiten Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in der Kurpfalz, Die Mennonisten-Verzeichnisse ab 1664, Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in der Kurpfalz nach dem Dreißigjährigen Krieg (1648–1815), 97 Seiten Maschinenschrift über die Rechtsverhältnisse der Mennoniten, 35 Seiten über die Verehelichung der Mennoniten mit Gliedern der drei tolerierten Konfessionen, 341 maschinengeschriebene Seiten über amtliche Mitteilungen verschiedener Ober- und Unterämter aus der Kurpfalz, Mennonisten betreffend, Hauptthema Schutzaufnahme (1651 bis 1867), außerdem 115 Seiten Beiträge zur Geschichte der badischen Men-

noniten, beispielsweise Baden-Durlach-Gesetz-Verf. 133 Seiten Über Wiedertäufer, Briefe an den Fürsten 1674–1737, Wiedertäuferverzeichnisse, Schutzgelder, Dekrete, Die kirchlichen Verhältnisse in dem oesterreichischen Breisgau, Die Toleranz deren Menonisten in der Churfürstlichen Rheinpfalz. Die gesamten Archivalien wollte Neff als Quellenmaterial zur Mennonitischen Geschichte herausgeben. Leider ist es dazu nicht gekommen. Einiges davon wurde von Christian Hege in seinem Buch *Die Täufer in der Kurpfalz* von 1908 verwertet. Ein anderer Teil, aber nur aus dem 16. Jahrhundert, erschien 1951 in den *Quellen zur Geschichte der Täufer, IV. Band, Baden und Pfalz*, herausgegeben von Manfred Krebs, Staatsarchivrat in Karlsruhe. Einiges ist auch in *The Mennonite Quarterly Review* veröffentlicht.

Als weitere maschinengeschriebene Dokumente liegen folgende Abschriften vor: 153 Briefe von Lorentz Friedenreich und Jakob Jutzy an Peter Weber, 165 Seiten Briefe von und an Peter Weber von verschiedenen Personen, 94 Briefe von Lorenz Friedenreich, 116 Briefe von David Kaege, Offstein, David Möllinger, Monsheim und Johs. Galle, Monzernheim.

Aus dem Staatsarchiv Basel haben wir 22 Dokumente und Täuferakten (1525–1869), unter anderem Gesuch um Errichtung eines Bethauses durch die Brüdergemeinde Basel (1847), Niederlassung von Täufern, Extractus Protocolli der Nationalversammlung vom 14. Februar 1798, betr. Wiedertäufer, Legalisation der Schriften von Wiedertäufern, Taufangelegenheiten, Ratsprotokolle Kanton Basel, betr. Niederlassung von Wiedertäufern, Anfrage, wie die Wiedertäufer behandelt werden sollen.

Im Nachlaß befinden sich weiterhin 23 Briefabschriften von Hans von Steen, Danzig, an Martin Möllinger, Mannheim und Lorenz Friedenreich und umgekehrt, 37 Briefe von und an Jakob Gingerich, J. Molenaar und L. Weydmann (1781–1866), 13 Briefe, die verschiedenes beinhalten, beispielsweise Grundsatzdiskussion und Erlasse des kurfürstlichen Kirchenrates an den reformierten Pfarrer in Mutterstadt über Wiedertäufer und Mennonisten.

Ein Teil der Archivalien wurde direkt oder indirekt für das eigentliche Lebenswerk Neffs verwendet, das *Mennonitische Lexikon*. Zusammen mit Christian Hege hat er damit eine äußerst fruchtbare Arbeit geleistet, welche 1913 mit der Herausgabe der ersten 48 Seiten starken Lieferung begann. Die Vorbereitungen waren aber schon einige Jahre vorher angelaufen, wovon die umfangreiche Korrespondenz zeugt, 1500 Briefe aus dem Zeitraum zwischen 1901 und 1943. Am Anfang schrieben Neff und Hege die meisten Artikel selbst, schnell wurde aber der Mitarbeiterstab erweitert und außer geeigneten Personen aus mennonitischen Kreisen wurden auch namhafte For-

scher, wie Prof. Walter Köhler, Heidelberg oder Johannes Loserth, Graz, hinzugebeten.

Für diese und andere Leistungen bekam Christian Neff anlässlich der Ersten Mennonitischen Weltkonferenz in Zürich 1925 die Würde eines Ehrendoktors der Universität Zürich verliehen.

Als Vorsitzender der Gesangbuchkommission war er verantwortlich für die Herausgabe des *Gesangbuchs zum häuslichen Gebrauch in evangelischen Mennonitengemeinden* im Jahre 1910. Im Nachlaß befinden sich dazu Briefwechsel, Entwürfe, Protokolle, eine Liederauswahl und vieles andere mehr aus den Jahren 1907 bis 1910.

In der mennonitischen Bruderschaft nahm Christian Neff viele Aufgaben wahr, es gab kaum eine Organisation, der er nicht angehörte. Jahrzehntlang fungierte er als Vorsitzender der Predigerkonferenz der Pfälzisch-Hessischen Gemeinden. Er bestimmte weitgehend das Programm und hielt selbst viele Vorträge und Referate, die im Nachlaß erhalten sind. 1903 wurde er zum Vorsitzenden der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, die ihm besonders am Herzen lag, gewählt. Über dieses Ehrenamt liegen rund 70 Briefe und Protokolle vor. Seit 1892 war Neff in der Kalenderkommission und ab 1899 in der Soldatenkommission. Er war auch ein Freund der äußeren Mission und wurde 1913 in das Komitee der Taufgesinnten Missionsgesellschaft von Holland gewählt. Ab diesem Zeitpunkt gab es auch ein eigenes Missionsfest im Pfälzisch-Hessischen Raum. 1923 wurde als erster süddeutscher Missionar Hermann Schmitt vom Deutschhof und später Otto Stauffer von Obersülzen nach Holland zur Ausbildung entsandt, worüber zahlreiche Dokumente vorliegen.

Auch der Vereinigung der Mennonitengemeinden im Deutschen Reich stellte Neff sich zur Verfügung, 1905 wurde er in den Vorstand bzw. das Kuratorium und in den Publikationsauschuß gewählt, 1934 zum Ehrenvorsitzenden ernannt. Aus der Zeit von 1888 bis 1940 existieren über diese Tätigkeit 220 Briefe und Protokolle.

Am 22. November 1920 wurde auf Anregung Neffs anlässlich einer Tagung der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten die Mennonitische Flüchtlingsfürsorge, später Deutsche Mennonitenhilfe, ins Leben gerufen. Diese Einrichtung hat es sich zur Aufgabe gemacht, aus Rußland geflohenen Glaubensgeschwistern zu helfen. Seine teils persönlichen Verbindungen zu amerikanischen Mennoniten kamen ihm als Vorsitzenden bei der Bitte um finanzielle Unterstützung sehr zu Hilfe. »Wir haben Bettelbriefe geschrieben mit einem beispiellosen Erfolg«, stellte er später rückblickend fest. Eine ausföhrliche Korrespondenz mit etwa 650 Briefen, Berichten, Protokollen und

sonstigen Dokumenten zeugt von dieser Epoche (1920 bis 1930). Interessant ist außerdem die Auseinandersetzung um das Lager Lechfeld mit dem Mennonitischen Hilfswerk Christenpflicht und seinem Vorsitzenden Michael Horsch.

Für Christian Neff waren Einigkeit und brüderliche Liebe in Mennonitenkreisen, regional und überregional, von großer Bedeutung. Persönliche Begegnungen waren für ihn besonders wichtig. Nicht nur innerhalb Deutschlands, im Norden und Süden und Westpreußen im Osten, war er oft unterwegs, sondern er reiste auch nach Holland, in die Schweiz, ins Elsaß und nach Lothringen. Seine Amerikareise 1913 beruhte ebenfalls auf der Vorstellung, daß nur der persönliche Kontakt eine enge Beziehung zu den dortigen Glaubensgeschwistern bewirken kann. Die umfangreiche Korrespondenz ist ein reger Beweis für diese zahlreichen Bemühungen, in die noch Rußland und das Missionsfeld in Java eingeschlossen sind, wohin er allerdings nicht kam.

Neff war die treibende Kraft für das Zustandekommen der ersten drei Weltkonferenzen, an deren Organisation er wesentlichen Anteil hatte. Es waren dies die Weltkonferenz 1925 in Zürich aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Mennoniten, die Welthilfskonferenz in Danzig 1930 und 1936 der Allgemeine Kongreß der Mennoniten in Holland. Zu diesen Themen haben wir verschiedene Dokumente.

Zum Schluß muß ich natürlich den Mennonitischen Geschichtsverein nennen, dessen Gründung 1933 auf Christian Neff und Christian Hege zurückzuführen ist. Neff übernahm das Amt des 1. Vorsitzenden, Dr. Ernst Crous war sein Stellvertreter, Christian Hege Schriftführer und Dr. Hendrik van Delden Kassenführer. Die ersten Geschichtsblätter kamen 1936 heraus. Neben den offiziellen Unterlagen gibt es auch im persönlichen Nachlaß verschiedene Dokumente dazu.

Die allgemeine Briefesammlung umfaßt etwa 7300 Schriftstücke. Viele davon betreffen die Gemeinde Weierhof, andere die zahlreichen im Vorfeld bereits angesprochenen Ämter in den verschiedenen Gremien. Leider hat Neff seine meisten Briefe handschriftlich geschrieben und deshalb keine Kopien angefertigt. Weitaus die meisten Briefe sind Empfängerbriefe von den verschiedensten Persönlichkeiten. Sie sind hier chronologisch und innerhalb der einzelnen Jahre alphabetisch geordnet. Ich möchte ohne Wertung im folgenden einige der Personen nennen, mit denen Neff korrespondierte: A. Bachmann, Prof. H. S. Bender, S. Blickensdörfer, A. Braun, D. Cattepoel, Prof. E. Corell, Dr. E. Crous, J. Ellenberger, A. Ellenberger, Joh. Foth, W. Fellmann, David Geiser und Samuel Geiser (beide Schweiz), E. Göttner,

Chr. Guth, E. Händiges, A. Hirschler, M. Horsch, Ijntema (Holland), Joh. Klaaßen, Prof. Walter Köhler, H. J. Krehbiel (USA), Jak. Kroeker, H. G. Mannhardt (Danzig), S. Nußbaumer (Schweiz), H. Pauls (Westpr.), V. Pelsy (Elsaß), O. Schowalter, Käthchen und Joh. Risser, G. Reimer (Heubuden), H. v. d. Smissen, P. Sommer (Elsaß), J. R. Thierstein (USA), David Toews (Canada), A. Warkentin, E. Weydmann, v. d. Zijpp (Holland).

Unter Verschiedenes sind folgende Archivalien zu nennen:

- Adreßbuch, 1935–1936
- Brüder in Not, 1929–1932
- Dollinger, Robert, Manuskript: Das Täuferum in seiner Eigenart und in seinem Verhältnis zum Staat, 1935
- Friesennot, Film: Kommentare, Diskussionen, Briefe, Zeitungsausschnitte
- Marburger Disputation, um 1577, Das Bekenntnis des Hans Kuchenbecker, 24 Seiten; Theodor Sippel hat es Neff zur Veröffentlichung in den Geschichtsblättern angeboten (Juni 1940). Es ist da aber nicht erschienen, sondern 1951 in den Urkundlichen Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Vierter Band, Wiedertäuferakten 1527–1626, bearbeitet nach Walter Köhler, Walter Sollm und Theodor Sippel von Günther Franz, Marburg 1951
- Gemeindebestimmungsrecht, 1925
- Göttner, Erich, Reden und Predigten, 1936–1941, z. B. Vom Wesen und Auftrag der Kirche Christi (25 S.); Das Ende des christlichen Zeitalters oder die Stunde des Christentums (24 S.); Predigt zum 1. Rundbrief-Treffen in Danzig (1937)
- Akte Philip Kieferndorf, 1894–1903;
- Ausführliche Dokumentation über »Die Kirche im 3. Reich«, vor allem Eidesfrage, 40 Briefe und Dokumente, u. a. Beiträge von E. Crous und B. Unruh.
- Neff, Christian: Konrad Grebel, sein Leben und Wirken, Manuskript, 1931, 42 Seiten
- Pfälzisch-Hessische Konferenz, 1820–1944, 21 Dokumente
- Protokolle und Berichte verschiedener Konferenzen
- Mennonitische Publikationen und Buchbesprechungen, 1891–1935
- Rhönbruderhof, Briefwechsel, Diskussionen, 1936–1937, 42 Briefe
- Einige Schriftstücke über Brasilien und Paraguay, 1932–1939
- Täuferbibliographie, 1936, 59 S.
- Teufel, Eberhard, Briefe und verschiedene Dokumente
- Weltkonferenzen, 35 Briefe und Schriftstücke

- Gemeinde Zweibrücken, Briefwechsel betreffend Zusammenschluß der amischen Gemeinde Ixheim mit der mennonitischen Gemeinde Ernstweiler, 30er Jahre
- Theologie-Studium an den Universitäten Erlangen, Tübingen und Berlin, Vorlesungen
- Vereinigung der Mennoniten im Deutschen Reich, 218 Dokumente
- Vereinigung, Prüfungsordnung und Prüfungsprotokolle
- Vereinigung, Pensionskasse, 1917–1927
- Konferenz der Süddeutschen Mennoniten, 1900–1920, Briefwechsel, Protokolle, Rechnungsberichte, zusammen 70 Dokumente
- Jugenwarte, Jugenkommission
- Verschiedene Gemeinden, Altleiningen, Monsheim
- Mennonitengemeinde Weierhof, Statistische Erhebungen 1937
- Theologische Arbeitsgemeinschaft, 2 Tagungen 1941
- Zeitungsausschnitte, Prospekte, 1889–1936
- Vorträge, Referate, Predigten verschiedener Autoren, beispielsweise Dirk Cattepoel: Gegenwartsaufgaben des deutschen Christentums, 1946; A. Ellenberger: Die Hauptstellen der Heiligen Schrift über das falsche Prophetentum, eine Mahnung zum Frieden in der Bibel, für und an alle Gläubigen, 1912, 50 Seiten
- Stauffer, Ethelbert, Die Theologie des Neuen Testaments, Buchbesprechung von Walter Fellmann
- Kraemer, Paul, Festpredigt in Heubuden 1942
- Die Mennoniten, Glaubensgrundsätze und Geschichte, 1525–1935, z. B. Glaubensbekenntnis der flämischen, friesischen und hochdeutschen Taufgesinnten Mennoniten in Preußen 1680; Diskussion der Militärfrage der Täufer vor dem Bernischen Großen Rat vor 100 Jahren (1835), von Samuel Geiser 1935

Diese Zusammenstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Alle Dokumente des persönlichen Nachlasses von Christian Neff sind aber im Archivprogramm des Computers gespeichert und können dort abgerufen werden. Die Schriftstücke selbst sind noch nicht eingescannt, das bleibt einer späteren Generation überlassen. Wir wollen aber versuchen, das Findbuch ins Internet zu stellen.

Von neuen Büchern

Rodney James Sawatsky, *History and Ideology. American Mennonite Identity Definition through History* (Anabaptist and Mennonite Studies 5), Pandora Press, Kitchener, Ontario, 2005, XV und 215 S., Pb., ISBN 1-894710-53-3

Rodney J. Sawatsky, der ehemalige Präsident des Conrad Grebel Colleges in Waterloo, Ontario (1989–1994) und des Messiah Colleges in Grantham, Pennsylvania (1994–2004) ist im November 2004 nach einer schweren Krankheit sowohl für seine Familie und Freunde als auch für das akademische Leben der Mennoniten in Nordamerika viel zu früh gestorben. Hinter ihm liegen fruchtbare Jahre in Lehre und Forschung, eine Karriere, die allerdings mit einem Fehlstart begann. Seine Dissertation über die ideologische Funktion der nordamerikanischen Täuferforschung für die Suche nach der konfessionellen Identität der Mennoniten heute wurde zu Lebzeiten nicht veröffentlicht, obwohl ihr Verfasser sie den Herausgebern der renommierten *Studies in Anabaptist and Mennonite History* (Goshen College) zur Veröffentlichung angeboten hatte – in gutem Glauben selbstverständlich, sie könne für den Fortgang der Täuferforschung nützlich sein, ebenso für die Bemühungen der Mennonitengemeinden, in einer Zeit extremer Herausforderungen durch die moderne Gesellschaft immer wieder zu sich selbst zu finden. Diese Dissertation, mit der Sawatsky an der Princeton University erfolgreich promovierte, wurde abgelehnt bzw. ihre Veröffentlichung an so hohe Korrekturauflagen geknüpft, daß der Autor seine Grundeinsichten hätte aufgeben und die Wirkung, die er mit seiner Arbeit zu erzielen hoffte, mit Sicherheit hätte verfehlen müssen. Die Analyse der Geschichtsschreibung, die damals als »Goshen School« oder »Bender School« die konfessionelle Meinungsbildung unter den Mennoniten Nordamerikas beherrschte, war für die Herausgeber, die über die »reine Lehre« wachten, offensichtlich zu kritisch, ja, vernichtend, als daß man bereit gewesen wäre, Sawatsky eine Chance zur Verbreitung seiner Einsichten zu bieten. Sie duldeten keinen Zweifel an der Übereinstimmung der »Anabaptist Vision«, wie sie historisch erarbeitet wurde, und der täuferischen Identität der Mennonitengemeinden in der Gegenwart. Doch gerade die Nichtidentität zwischen beiden aufzudecken, war die Absicht Sawatskys. Nach dem Scheitern der Veröffentlichung, das im Grunde die These von der Vorherrschaft der Ideologie gegenüber der hi-

historischen Arbeit bestätigte, hat Sawatsky keine Anstrengungen mehr unternommen, diese Dissertation noch woanders unterzubringen, auch nicht außerhalb des nordamerikanischen Mennonitentums. Klar ist jedoch, den Fehlstart hatte Sawatsky nicht selbst verschuldet. Auf seine Weise hat er sich schließlich sogar durchgesetzt, insofern immer deutlicher wurde, daß die sogenannte Bender-School, die das »evangelische Täuferium« zur Norm des Täuferischen in Vergangenheit und Gegenwart erklärt hatte, seit Mitte der siebziger Jahre allmählich von der revisionistischen Täuferforschung überwunden wurde.

Kurz vor seinem Tod haben sich das Conrad Grebel College und Pandora Press entschlossen, diese Dissertation in den *Anabaptist and Mennonite Studies* zu veröffentlichen. Der Autor hatte dieser Absicht sicherlich mit einiger Genugtuung zugestimmt. Er wollte alles noch einmal überarbeiten und auf den neusten Stand bringen. Leider mußte er diesen Plan aber aus gesundheitlichen Gründen aufgeben, so daß der Verlag sich entschied, diese Dissertation in ihrem ursprünglichen Zustand als eigenen, immer noch anregenden Forschungsbeitrag und als Dokument einstiger Forschung zu veröffentlichen. Der Verfasser hat das Erscheinen dieses Buches nicht mehr erlebt. Über diesen Vorgang berichtet James M. Juhnke, Historiker am Bethel College (Newton, Kansas), in seiner kurzen Einführung in diese bedeutsame Schrift (S. IX–XIII).

Unter den Mennoniten spielte die Erinnerung an die Geschichte der eigenen Glaubensgemeinschaft eine wichtige Rolle. Das ist evident. Dagegen sind die »Funktion der Geschichte«, meint Sawatsky in seiner methodisch orientierten Einleitung, und die »historische Situation, in der es zu einer Renaissance des Täuferiums bzw. der Täuferforschung in neuerer Zeit kam, bisher nicht untersucht worden« (S. 7). Dieser Aufgabe hat er sich mit wissenschaftstheoretisch und religionssoziologisch geschärftem Blick selber gestellt und das Ringen der nordamerikanischen Mennoniten um ihr Selbstverständnis von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts einer kritischen Analyse unterzogen. Dabei hat er sich besonders auf die Geschichte der Old Mennonites und der General Conference Mennonites konzentriert und gezeigt, wie das Bedürfnis, sich in ihrer Zeit und Umgebung zu begreifen, die Geschichte in seinen Dienst nahm und sich so zurechtlegte, daß sie half, die Schwierigkeiten konfessioneller Selbstdefinition in der jeweiligen Gegenwart zu bewältigen.

Von der Religionssoziologie, wie sie vor allem Peter L. Berger und Thomas Luckmann vertraten, übernimmt Sawatsky zwei Grundeinsichten. Zum einen: Die Idee oder das gedanklich zum Ausdruck gebrachte Selbstverständ-

nis ist nur im Kontext der sozialen Situation zu erfassen, in der beide ausgebildet wurden. Zum anderen: Wie die Wirklichkeit allgemein, in der wir leben, ist auch die Geschichte, die hinter uns liegt, nicht objektiv zu erfassen. Ihr Verständnis ist von der konkreten Situation, in der wir über diese Geschichte nachdenken oder in der wir sie erforschen, entscheidend geprägt, das heißt von aktuellen Bedürfnissen, Interessen und Erwartungen. Wie von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« gesprochen wurde (so der Titel eines bahnbrechenden Buches beider Religionssoziologen), muß auch von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Geschichte« gesprochen werden.

Sawatsky beobachtet, daß sich besonders in Krisenzeiten, wenn ihre Gemeinschaft auseinander zu fallen drohte, wenn es zu Streitigkeiten untereinander und zu Spaltungen kam oder die Konturen ihrer Existenzberechtigung verblaßten, mit großem Nachdruck das Bedürfnis einstellte, sich mit Hilfe der Geschichte ihrer Glaubensgemeinschaft neu zu definieren. In den frühen Jahren der Ansiedlung in einer oft unwirtlichen oder feindseligen Umgebung war es die Erinnerung an die Leidensbereitschaft und das Durchhaltevermögen der täuferischen Märtyrer. Davon handeln die beiden Kapitel über *The Martyrs Mirror: History for an Almost Alien People* (Kap. II) und *The Martyrs Mirror as Denominational History* (Kap. III). Wird der Akzent zunächst auf die Leidensbereitschaft gelegt, verschiebt er sich bald auf das Bedürfnis, sich von anderen Denominationen abzugrenzen. In besonders schwere Krisen wurden die Mennoniten durch Pietismus, Liberalismus und Fundamentalismus gestürzt. In immer neuen Anläufen wird im Kontext dieser Einflüsse um das Proprium der eigenen Denomination gestritten. Vor allem sind es die beiden Weltkriege, die das nordamerikanische Mennonitentum in eine schwere Identitätskrise gestürzt und es genötigt haben, das Friedenszeugnis in ihrem Verhältnis zur eigenen Nation, die ihr die Freiheit zu religiöser Selbstentfaltung gewährt, neu zu überdenken. Da die Mennoniten inzwischen zu festgefügt, mit Colleges und Publikationsorganen ausgerüsteten Konferenzverbänden herangewachsen waren, wurden die Auseinandersetzungen um die »Identity Definition« jetzt nicht nur auf einem gedanklich höheren Niveau ausgetragen, sondern auch mit schneidender Schärfe geführt. Davon berichten vor allem die Kapitel über *Two Wars: The Context of Identity* (Kap. V) und *Conflicting Identities as Publication Fodder* (Kap. VI). Schließlich legt Sawatsky den Schwerpunkt seiner Argumentation auf die Diskussion um das Friedenszeugnis in *Biblical Nonresistance: An Acceptable Denominational Distinctive* (Kap. VII) und auf die tonangebende Täuferforschung, wie sie vom Goshen College, das vorher mit seiner vor-

übergehenden Schließung eine besonders schwere Krise durchgemacht hatte, in den dreißiger und vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts ausging: *The Anabaptist Vision as Mennonite Ideology* (Kap. VIII).

Es wird vor allem die kritische Analyse dieser Täuferforschung gewesen sein, die Sawatskys Dissertation den Weg an die Öffentlichkeit verspernte. Um es nur kurz anzudeuten: Die sogenannte Bender-School war ja nicht nur angetreten, die nordamerikanischen Mennoniten mit Hilfe eines neuen Bildes vom Täuferum des 16. Jahrhunderts aus der krisenhaften Situation zwischen Fundamentalismus und Modernismus herauszuführen und durch Rekurs auf die wieder freigelegte Tradition des »evangelischen Täuferums« zu neuem Leben zu erwecken, sie war ja auch mit dem Anspruch aufgetreten, eine wissenschaftlich verantwortete, objektive Darstellung von den Anfängen und dem Charakter des Täuferums zu bieten. Zu Recht hat Sawatsky darauf hingewiesen, daß Bender nicht sonderlich viel an geschichtswissenschaftlich geforderter Objektivität lag, sondern mehr an einer religiösen Interpretation des Täuferums, die das historische Objektivitätspostulat einschließt, aber auch überhöht. Dennoch ließ Bender keinen Zweifel daran, daß das »evangelische Täuferum« nicht eine Wunschvorstellung ist, es ist vielmehr historische Realität gewesen. Er beschreibt also ein historisches Faktum und zieht das Täuferum in jenen Bereich hinein, dessen Realität sich doch objektiv erweisen lassen muß. Einen Zweifel daran, daß die »Anabaptist Vision« eine bereits realisierte und immer wieder zu realisierende Vision mit normativer Kraft für Vergangenheit und Gegenwart ist, kennt Bender nicht. An dieser Stelle (S. 134) hätte Sawatsky noch schärfer argumentieren und die Bender-School mit der Problematik konfrontieren müssen, die Max Weber einst mit der Unterscheidung von Wertbeziehung und Wertfreiheit wissenschaftlicher Forschung zur Diskussion gestellt hat. Das Fazit wäre gewesen: Mit einer historischen Tatsache kann ein Urteil darüber, welche Konfession die beste Religionsgemeinschaft sei, nicht begründet werden.

Bender meinte, nicht nur das konfessionalistisch entstellte Bild der Täufer korrigiert und es von mancherlei apokalyptischen und revolutionären Perversionen gereinigt, sondern auch die Normativität seines »täuferischen Leitbildes« für das Gemeindeleben der Mennoniten heute geschichtswissenschaftlich begründet zu haben. Doch genau das hat Sawatsky auf schonungslose Weise in Frage gestellt, wenn er in der »Anabaptist Vision« eine »Mennonite Ideology« sieht und andeutet, daß ein solcher Umgang mit Geschichte überwunden werden muß, um der historischen Erforschung des Täuferums wieder neuen Auftrieb zu verleihen. Inzwischen ist diese Aufgabe

mit der so genannten revisionistischen Täuferforschung erfolgreich in Angriff genommen worden.

Sicherlich hat Sawatsky nicht ahnen können, daß seine Grundannahmen von der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, die sich für die Annahme einer Konstruktivität von Geschichte stark macht, eine späte Bestätigung finden würden. So gesehen fügt sich diese Dissertation in den gegenwärtigen Diskussionsrahmen um Geschichte ein und ist immer noch aktuell. Doch die Täuferforscher sind gut beraten, über die ideologische Vereinnahmung der Täuferforschung nicht die Nase zu rümpfen, da auch ihre eigenen Forschungen unter dem Diktat gegenwärtiger Situationen, Bedürfnisse und Interessen stehen. Hoffentlich anders als Bender und seine Anhänger werden sie aber nicht in den Fehler zurückfallen, ihr Täuferbild als objektiv erwiesen, nicht widerlegbar und normativ für die Gegenwart anzubieten. Was sie heute tun können, ist, ihr Täuferbild als ein immer noch umstrittenes in der Diskussion zu halten. Was davon für die Gegenwart nützlich sein kann, darüber entscheidet nicht der Historiker.

Hans-Jürgen Goertz

Martin Rothkegel, Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts. Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johannes Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder (Bibliotheca Bibliographica Aureliana, CCVIII), Baden-Baden: Valentin Koerner 2005, 254 S. mit Abb., br.

Die vier Persönlichkeiten der reformatorischen Bewegung in der Markgrafschaft Mähren repräsentieren eine »links-utraquistische« Gruppe, die in der Abendmahlsfrage kontrovers zur nachhussitischen Kirche und zum Katholizismus stand. Rothkegel bezeichnet sie, da ein adäquater Begriff in der tschechischen Historiografie fehlt, als »Sakramentierer« mit einem positiven Begriffsinhalt. Ihre Theologie verbindet Motive der kirchlichen Tradition des radikalen Hussitismus mit humanistisch-reformatorischem Einfluß, namentlich Zwingli. Kern ist ein spiritualistisches Verständnis des Abendmahls. Bei vielfältigen Kontakten mit Gruppen außerhalb der großen Kirchen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts »war die Bewegung zu heterogen, um eine konfessionelle Gemeinschaft von nennenswerter Dauer hervorzubringen« (S. 19).

Der aus Saaz (Žatec) stammende Matěj Poustevník war ursprünglich Kürschner, dann lebte er als Einsiedler, ehe er im Herbst 1519 als Bußprediger in

Prag erschien und in denselben Kreisen verkehrte wie 1521 Thomas Müntzer. Nach einer Kerkerhaft auf Veranlassung des utraquistischen Administrators Cahera ging Poustevník 1524 nach Mähren und spielte fortan im Kreis um Jan Dubčanský eine herausragende Rolle.

Rothkegel listet nach einer Kurzbiographie bei allen Persönlichkeiten sorgfältig die Quellen, Erwähnungen in der neueren Literatur, die gedruckten, ungedruckt gebliebenen Schriften und Briefe auf. Zur Aufzeichnung des Jan des Ä. Hodějovský z Hodějova (S. 23 in der Bibliographie zu Poustevník) ist anzumerken, daß Václav Husa diese als Glosse zur Chronik des Vaclav Hájek von Libočan identifizierte und daß der tschechische Text infolge seines Bezugs zu Thomas Müntzers Aufenthalt in Prag inzwischen in deutscher Übersetzung vorliegt (Quellen zu Thomas Müntzer, bearbeitet von Wieland Held und Siegfried Hoyer, Leipzig 2004, S. 108).

Beneš Optát aus Teltsch (Telč) studierte wahrscheinlich in Wien, empfing die Priesterweihe, war utraquistischer Pfarrer, zeitweise auch Hauslehrer und warb früh für die Theologie Martin Luthers. Er übersetzte das Neue Testament nach der Ausgabe des Erasmus ins Tschechische und verfaßte eine tschechische Grammatik. Er verwarf entschieden die Realpräsenz Christi im Abendmahl, kritisierte alle Einrichtungen der Kirche, die nicht aus der Bibel zu begründen waren, lehnte aber die Bildung separatistischer Gruppen ab. Optát gehörte bis zu seinem Tod der utraquistischen Kirche an.

Johannes Zeising (Jan Čížek) war Mönch in Breslau, trat unter dem Einfluß der Reformation aus dem Kloster aus, schloß sich der Brüderunität an und vermittelte 1522/24 zwischen dieser und Martin Luther. Als er begann, zwinglianische Gedanken zu vertreten, wurde er aus der Unität ausgeschlossen, ging nach Mähren, stand mit Jan Dubčanský in Verbindung, wurde aber schließlich Täufer und starb als deren Prediger 1528 den Märtyrertod.

Jan Dubčanský ze Zdenína na Habrovanech aus dem mährischen Kleinadel nahm intensiv am politischen und juristischen Leben der Stände seiner Markgrafschaft teil. Über seinen Bildungsgang und frühe religiöse Einflüsse konnte Rothkegel offenbar nichts feststellen. Seit 1526 nahm Dubčanský eine führende Stellung innerhalb der reformorientierten Utraquisten ein. 1528 konstituierten sich unter seiner Leitung die Habrovaner Brüder. Sie folgten der Ordnung der Unität, übernahmen aber zwinglianische Gedanken in ihre Theologie. Dubčanskýs Ziel, die Brüderunität zu reformieren, scheiterte allerdings. Für die publizistischen Auseinandersetzungen verfügte er in Lulč über eine eigene Druckerei. Als ihn Ferdinand I. 1537 verhaften ließ, kam er gegen eine erhebliche Kautions, die der mährische Herrenstand für ihn aufbrachte, frei. Nach seinem Tod (vermutlich 1543) bestanden die Habrova-

ner Brüder noch einige Zeit als kleine Gemeinschaft. Ob der mährische Adel in ihr so stark war, daß man von einer »Junkerreformation« sprechen kann (so S. 125), wird allerdings nicht belegt.

Dank der intensiven Arbeit von Rothkegel liegt eine gut dokumentierte Untersuchung dieser bisher in der Forschung kaum beachteten religiösen »Dis-sidenten« aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor. Sie schließt auch eine Lücke in unseren Kenntnissen über die vielfältige Rezeption der Reformation in Ostmitteleuropa.

Siegfried Hoyer

Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.), Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Achtius Verlag, Zug o. J. (2004), 116 S., Pb., ISBN 3-905351-10-2

Die *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend* entstand 1527 in Schleithem bei Schaffhausen (Ostschweiz) und wurde im Laufe der Zeit als »Schleitheimer Bekenntnis« zu einem der wichtigsten Dokumente des Täuferturns über die Ostschweiz hinaus. In einer sprachlich modernisierten Form waren diese Artikel in Heinold Fast's *Linkem Flügel der Reformation* (1962) allgemein zugänglich. Die beste historisch kritische Edition erfuhren sie in dem ebenfalls von Heinold Fast herausgegebenen Täuferaktenband zur Ostschweiz (Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2), 1973, S. 26–36. Da die modernisierte Quellsammlung längst vergriffen ist, entschlossen sich Urs B. Leu und Christian Scheidegger, dieses Bekenntnis in einer separaten Buchausgabe anläßlich der Eröffnung des Täuferzimmers im Schleitheimer Ortsmuseum neu aufzulegen.

Wie der Untertitel anzeigt, enthält diese Ausgabe eine Einleitung, den Faksimileabdruck des frühen Wormser Druckes von 1527/29, eine Übertragung des alten Textes in eine modernisierte Sprachform und einen Kommentar zu den einzelnen Artikeln (Taufe, Bann, Abendmahl, Absonderung, Hirten-dienst, Schwert und Eid). Als moderne Fassung wird die Übertragung von Heinold Fast wiedergegeben, der allerdings nicht von dem im Buch abge-lichteten Wormser Druck von 1527/29, sondern von einer Berner Hand-schrift ausging. Diesen beiden Versionen der *Brüderlichen Vereinigung* hin-zugefügt haben die Herausgeber den berühmten Brief Michael Sattlers, auf den diese Artikel wohl zurückgehen, an die Täufergemeinde in Horb (März/ April 1527) und die *Artikel und Handlung, die Michael Sattler zu Rotten-*

burg am Neckar mit seinem Blut bezeugt hat (Mai 1527). Mit dieser Ausgabe leisten die beiden Historiker, die sich als Mitarbeiter der Zentralbibliothek Zürich mit alten Drucken gut auskennen, allen einen Dienst, die sich über ein historisches Glaubensdokument aus dem frühen Täuferturn informieren wollen.

Für einen Zugang zu diesem Bekenntnis sorgt vor allem die Einleitung. Sie schildert allerdings nicht die Entstehungssituation in einem selbständig erarbeiteten historischen Bericht, sondern teilt die notwendigen Informationen im Rahmen eines kritischen Forschungsabrisses mit. Gewöhnlich kann der Einblick in die bisherige Beschäftigung mit einem historischen Dokument hilfreich sein. Er informiert und bietet dem Leser erste Orientierungen zum Verständnis des Textes. Doch das ist hier nur bedingt geschehen, denn es handelt sich in diesem Fall weniger um einen sorgfältig gestalteten Forschungsbericht als vielmehr um eine polemische Abrechnung mit jener Täuferforschung, die seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine konfessionalistisch motivierte Täuferforschung abgelöst und den Akzent mehr auf die Analyse der konkreten historischen Situationen gelegt hat, in denen die Täufer ihre Reformanliegen zur Sprache brachten, als auf die Exegese ihrer theologischen Schriften, ohne ihre Entstehungssituation in ihre Deutung einzubeziehen.

Nichts spricht dagegen, die so genannte revisionistische Täuferforschung einer scharfen Kritik zu unterziehen. Ausgesprochen problematisch ist jedoch eine polemisch vorgetragene »Revision des Revisionismus« in der Form antithetischer Urteile, die kaum begründet werden und sich allenfalls auf das neuere Buch von Andrea Strübind *Eifriger als Zwingli* (2003) berufen, das sich bisher noch kaum durchgesetzt hat und dem es in seiner ebenfalls polemisch überzogenen Form schwer fallen wird, die neuere Täuferforschung als falsch oder als einen Irrweg abzulösen (s. die Auseinandersetzung um dieses Buch in *Mennonite Quarterly Review* 2004/4, S. 297–313 und die Besprechung in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2004, S. 132–137). Die beiden Autoren sind der Meinung, daß es falsch gewesen sei, im frühen Täuferturn eine religiös-sozialrevolutionäre, statt eine »theologische« Bewegung zu sehen (S. 13) und das »theologische Element« fast ganz auszublenden (S. 12). Mit beiden Vorwürfen verfehlen sie jedoch das Anliegen der neueren Forschungsansätze. Es geht nicht darum, den Täufem sozialrevolutionäre Ziele zu unterstellen und religiöse Absichten abzusprechen, es geht weiter nicht darum, nur herauszuarbeiten, was die Täufer wollten, sondern was sie im Milieu und im Horizont ihrer Zeit waren. Das ist ein Unterschied. Die Täufer wollten die Christenheit reformieren, wie sie es aber taten, vermisch-

ten sie sich mit sozialrevolutionären Bewegungen und wurden, vielleicht gegen ihren ursprünglichen Vorsatz zu Aufrührern, die von den Obrigkeiten verfolgt wurden. Die Gedanken, die damals gehegt wurden, lassen sich in ihrer historischen Wirksamkeit nur verstehen, wenn nachgezeichnet wird, wie sie in konkreten Situationen entstanden, ihre Sprache fanden und aufgenommen wurden. Um ein Beispiel zu geben: Die theologischen Auffassungen in der Situation Zürichs unmittelbar vor oder im Bauernkrieg waren andere als diejenigen in der Situation des Grüninger Amtes, wo Grebel sich mit den Aufständischen solidarisierte und von ihnen auch geschützt wurde, auch anders, als sie nach der Niederlage der Bauern in der Ostschweiz und in Schleitheim um 1527 formuliert wurden. Über diese feinen Differenzierungen haben sich die beiden Autoren hinweggesetzt und den Lesern wichtige Erkenntnisse vorenthalten. Für die Interpretation der Schleitheimer Artikel bedeutet das, daß sich in ihnen tatsächlich die Enttäuschung über den ursprünglich eingeschlagenen Reformweg widerspiegelt und sie nicht als die kontinuierliche Fortsetzung der Gedanken des so genannten Grebelbriefes an Thomas Müntzer vom September 1524 dargestellt werden können.

In der Einleitung informieren die Autoren auch über die Biographie Michael Sattlers. Leider sind ihnen aber die neueren Studien von Hans-Otto Mühleisen entgangen, der die Klosterzeit Sattlers genauer ausleuchtet und einen theologisch ziemlich nahtlosen Übergang von einem humanistisch geprägten Reformkatholizismus zur reformatorischen und täuferischen Position Sattlers bis in das Schleitheimer Bekenntnis hinein nachzeichnen konnte (Hans-Otto Mühleisen, *St. Peter auf dem Schwarzwald. Aus der Geschichte der Abtei*, 2003, S. 45–71). Also auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich ihre von Andrea Strübind angeregte Kontinuitätsthese als problematisch. Sattler brachte Eigenes in die »Brüderliche Vereinigung« ein.

Schließlich haben die Autoren kritisiert, daß die Schleitheimer Artikel zum Dokument einer Minderheit im Täuferium heruntergestuft worden seien. Niemand hat bezweifelt, daß diese Artikel für das Schweizer Täuferium sehr wichtig waren, bezweifelt wurde nur die ältere Auffassung, daß sie für das Täuferium insgesamt schon in der Reformationszeit eines der wichtigsten Glaubenszeugnisse darstellten. Und das bestätigen die Autoren mit ihren guten Hinweisen auf das Vorkommen des Schleitheimer Bekenntnisses im Raum des Schweizer Täuferiums doch selbst. Für diese Zeit führen sie keine Beobachtungen zum ober- und zum niederdeutschen Täuferium an. Der Hinweis darauf, daß Pilgram Marpeck den Straßburger Druck von 1533 gesponsert habe, geht auf eine ungenaue Lektüre eines Aufsatzes von Werner O. Packull zurück (*Preliminary Report on Pilgram Marpeck's Sponsorship*

of *Anabaptist Flugschriften*, in: *Mennonite Quarterly Review*, 2001, S. 84). Ob Marpeck hier seine Hand im Spiel hatte, läßt Packull gerade ausdrücklich offen. Bekannt ist auch, daß der Mapreck-Kreis gegen dieses Bekenntnis polemisierte (C. Arnold Snyder, *The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation*; in: *Mennonite Quarterly Review*, 1989, S. 343).

Mit einer »Revision des Revisionismus« haben die beiden Autoren sich übernommen. Dazu gehört mehr als unbegründete Polemik. Nützlich aber sind die Neuausgabe der *Brüderlichen Vereinigung* und der Abriß über seine einzelnen Drucke. Hier sind beide Autoren in ihrem Metier.

Hans-Jürgen Goertz

Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, in: Ulrich Gäßler et al. (Hgg.) *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 272 S., Hardcover, Fadenheftung

Der Titel läßt aufhorchen. Der ehemalige methodistische Pastor, Superintendent und Ökumenereferent Karl Heinz Voigt geht ein Wagnis ein. Konfessionskundliche Darstellungen sind immer ein problematisches Unterfangen. Wenn es um eine so heterogene Gruppe wie die Freikirchen geht, dann wird es besonders schwierig. Was findet sich nicht alles unter dieser Bezeichnung? Voigt ist ein Kenner der ökumenischen Landschaft. Viele Jahre ist er schon ökumenisch aktiv: im Ökumenischen Rat Berlin (ÖRB), in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), um nur einiges zu nennen. Er kennt die Materie, und er kennt das Dilemma. Noch immer gibt es viel zu wenige Informationen über Freikirchen auf Seiten der Großkirchen. Die Konfessionskunde ist Stiefkind der theologischen Ausbildung, nur selten examensrelevant. Die Kenntnisse der großkirchlichen Theologen sind entsprechend dürftig.

Dem will der methodistische Theologe abhelfen. Solide Grundinformationen will er bieten (S. 7). Das ist ihm im wesentlichen gelungen.

Beim Umfang des Themas ist eine Einschränkung verständlich. Er konzentriert sich auf das 19. und 20. Jahrhundert. Dabei geht es ihm weniger um den Zeitpunkt, wann einzelne Freikirchen entstanden, als vielmehr um die Beschreibung ihres Auftretens oder ihrer Situation in Deutschland.

Im ersten Kapitel stellt Voigt das Selbstverständnis der Freikirchen dar. Er beginnt mit den Voraussetzungen im gesellschaftlichen und (staats-)kirchlichen Umfeld, auf das die Freikirchen in Deutschland treffen. Sodann be-

schreibt er die Ursprünge des Begriffes »Freikirche« (Free Church) in England und Schottland. Überhaupt sind ihm angelsächsische Wurzeln der Freikirchen besonders wichtig. Hierdurch entsteht leider schon durch eine etwas unglückliche Bemerkung im Vorwort der Eindruck, daß alle Freikirchen aus dem angelsächsischen Raum kommen. So wird leider, vom Autor sicher unbeabsichtigt, das in Deutschland unausrottbare Vorurteil verstärkt, daß alles Religiöse, das man nicht kennt, »wohl irgendwie aus Amerika« kommt.

Sodann legt Voigt eine klassische Typisierung dar: das »täuferisch-kongregationalistisch-independentistische« Modell (z.B. Mennoniten), das evangelisch-methodistische Modell, das konfessionell-reformatorische Modell, das pfingstlich-charismatische Modell sowie als Anhang die landeskirchlichen Gemeinschaften, die sich auf der Grenze zwischen Landeskirche und Freikirche bewegen. Alle diese Modelle beschreiben mehr oder weniger ekklesiologische Unterschiede. Allerdings halte ich gerade die Bezeichnung »Evangelisch-methodistisches Modell« für keine wirklich gute Beschreibung analog zu den anderen. Es wäre besser gewesen, wenn er hier von dem »Connexialen Modell« gesprochen hätte, das später prägnant und verständlich als das genuin methodistische beschrieben wird. Dann wäre ein gewisser Gleichklang mit den anderen Modellen gegeben gewesen.

In den folgenden Kapiteln werden die Geschichte und theologischen Akzente einzelner Freikirchen vorgestellt. Voigt beschreibt Mennoniten, den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten und Brüderbewegung), den Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Pfingstbewegung, die Evangelische Brüder-Unität; ferner Herrnhuter, Methodisten, Heilsarmee, Nazarenen, Adventisten, Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) und Evangelisch-Altreformierte Kirche.

Leider wird im Rahmen der Pfingstbewegung nur auf den Mülheimer Verband ausführlicher eingegangen. Der mittlerweile in Deutschland viel bedeutsamere Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BfP) wird nur ganz am Rande erwähnt. Das ist ein echter Mangel des Buches.

Ausführlich wird die Geschichte der Freikirchen in der Weimarer Republik, im Dritten Reich und im Nachkriegsdeutschland behandelt. Im Zusammenhang mit dem Dritten Reich wird im Blick auf die Mennoniten leider auf die beiden maßgebenden Publikationen zu diesem Thema nicht eingegangen, sie fehlen auch in der Bibliographie: das Buch von D.G. Lichdi »Die Mennoniten im Dritten Reich« (1977) und der Aufsatz von Hans-Jürgen Goertz »Nationale Erhebung und religiöser Niedergang« (1974/75). Bei der Beschrei-

bung der Hilfswerksarbeit der Kirchen im Nachkriegsdeutschland vermißt man die umfangreiche Arbeit des Mennonite Central Committee (MCC). Ein Kapitel über die Freikirchen in der DDR gibt wichtige Informationen über diese Ära, die sonst kaum so komprimiert zu finden sind. Das letzte Kapitel ist einer Beschreibung der gegenwärtigen Situation gewidmet, einschließlich der Behandlung einiger »heißer Eisen« wie dem Verhältnis der Freikirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zur Ökumene im Allgemeinen. Ein hilfreicher Exkurs beschreibt in kritischer Weise die Entwicklung des Verhältnisses der Freikirchen zur Bewegung der sogenannten Evangelikalen. Dieser Exkurs ist deshalb nötig, weil beide in der weiteren kirchlichen Öffentlichkeit allzuleicht als identisch angesehen werden. Voigt hat sich schon früher mit dem Thema auseinandergesetzt und bringt hier seine Erkenntnisse ein.

Die Bibliographie ist den Kapiteln des Buches entsprechend geordnet am Anfang des Werkes zu finden. Ein gutes Namens- und Begriffsregister schließen das Buch ab.

Aus mennonitischer Perspektive hätte man sich etwas mehr Genauigkeit gewünscht. So beginnt die Beschreibung des täuferisch-kongregationalistisch-independenten Modells mit Menno Simons, anstatt mit den Schweizer Täufern. Auch findet sich ansonsten wenig Mennonitisches in dem Buch. Ob es daran liegt, daß die Mennoniten einfach zu unbedeutend oder im 19. und 20. Jahrhundert allzusehr »die Stillen im Lande« gewesen sind, muß hier offen bleiben. Bei der Bedeutung, die der Verfasser beispielsweise der Revolution von 1848 beimißt, wären Hinweise auf mennonitische und möglicherweise auch andere freikirchliche Abgeordnete in der Paulskirche zu erwarten gewesen.

Karl Heinz Voigt hat ein Buch geschrieben, das ich jedem zur Lektüre empfehlen kann, auch wenn es Defizite aufweist. Es ist dem Autor zu danken. Da es in einer vielgelesenen und in Bibliotheken weit verbreiteten Reihe erscheint, wäre zu wünschen, daß es bei Neuauflagen überarbeitet werden kann.

Rainer W. Burkart

George K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Rußland, Band III: Neues Leben in der Gemeinschaft. »Das Commonwealth der Mennoniten« 1871–1914, Logos Verlag, Lage: 2003, 304 S., ISBN 3-927767-76-X

Während sich die Bände I und II mit den mühsamen Anfangsschwierigkeiten der Siedler befaßten, stehen im Mittelpunkt des vorliegenden dritten Bandes die Überwindung der Krise von 1865–1895 und der einzigartige innere und äußere Aufschwung der Mutter- und Tochterkolonien der Mennoniten in Rußland bis zum Ersten Weltkrieg. Der Band enthält fünf Kapitel: Verwaltung, Wirtschaft, Schulwesen, Ersatzdienst, Tochterkolonien.

Die Verwaltung der Siedler unterstand zunächst dem Vormundschaftskontor und wurde dann vom Fürsorgekomitee übernommen. Die Regierung wollte die Siedler zur Selbstverwaltung erziehen. Der Autor beschreibt ausführlich den schwierigen Entwicklungsprozeß der Selbstverwaltung bis zu den »Anweisungen für die innere Ordnung und Verwaltung«, welche die Einführung von Bürgerversammlungen und die Bildung von Schulzen- und Oberschulzenämtern vorsahen. Johann Cornies hat als Vorsitzender des Landwirtschaftlichen Vereins dabei eine entscheidende Rolle gespielt. Im Zuge der gesamtrussischen Reformen wurden 1871 die Kolonien in die allgemeine Verwaltung der Gouvernements eingegliedert. G. K. Epp schließt das Kapitel mit der Zusammenfassung: »Einem Jahrzehnt der bittersten Krisen folgte das Goldene Zeitalter der Mennoniten in Rußland.«

Die mennonitischen Einwanderer aus Preußen wollten in Rußland »zurück zur Scholle«. Die Versprechungen der Zaren-Regierung schienen die Erwartungen zu erfüllen. Deshalb nahmen sie das zugeteilte Land an mit der Absicht, einen landwirtschaftlichen Betrieb zu gründen. Das zugewiesene Land mußte erst gerodet werden. Daher waren die Erträge in den ersten Jahren oft enttäuschend, es reichte gerade noch für die Versorgung der eigenen Familie. Die Ackerbaumethoden und Geräte mußten modernisiert und den neuen Umweltbedingungen angepaßt werden. Das erforderte Zeit und Geduld. Das allmählich aufblühende Gewerbe und die Einführung neuer Wirtschaftszweige, wie Viehzucht, Gartenbau und Waldplantagen, verbesserten die Lage erheblich. Die Schiffbarmachung des Dnjepr bis zur Mündung und die Gründung der Stadt Berdjansk am Asowschen Meer schufen einen willkommenen neuen Absatzmarkt für Agrarerzeugnisse. Das wiederum brachte eine ständig wachsende Nachfrage nach landwirtschaftlichen Maschinen mit sich. Vor allem war die Mühlenindustrie daran beteiligt. Landwirtschaft, Mühlenbau und Industrie bedingten einander und forderten einander heraus. Mit Erfindergeist und Unternehmungslust ausgestattete Handwerker und Fabrikan-

ten stellten sich dieser Herausforderung in großem Ausmaß. Fabriken für Pflüge, Mähmaschinen, Dreschmaschinen und Mahleinrichtungen sowie Mühlen, besonders Dampfmühlen, schossen wie Pilze aus dem Boden. Unternehmungen wie Lepp & Wallmann, A.J. Koop, J.G. Niebuhr, J.J. Neufeld & Co. hatten eine Jahresproduktion von bis zu 900 000 Rubel und beschäftigten mehr als 300 Arbeiter. 1914 sollen sich beispielsweise 60 Prozent aller großen Mühlen in NeuRußland in den Händen mennonitischer Unternehmer befunden haben. So nahm das »Goldene Zeitalter« der Mennoniten in Rußland, wie George K. Epp das Ergebnis dieser Entwicklung nennt, Gestalt an. Der unvergleichliche Wohlstand der mennonitischen Siedler erregte bald Neid und Mißgunst. Das nutzten Nationalisten und Panslawisten aus, um den Haß gegen alles Deutsche, auch gegen die »eigenen« Deutschen, zu schüren.

Das Bildungswesen der rußlanddeutschen Mennoniten lag George K. Epp besonders am Herzen. Deshalb ist es kein Wunder, daß er gerade dem Schulwesen seine besondere Aufmerksamkeit widmet (70 Seiten!). Die Mennoniten legten immer besonderen Wert darauf, daß jeder in der Lage sein müsse, die Bibel zu lesen. Deshalb sorgten die Siedler von Anfang an dafür, daß jedes Dorf eine Schule hatte. Bei der Aufteilung der Hofparzellen gliederte man deshalb in der Mitte des Dorfes ein Grundstück für die Schule mit Unterrichtsraum und Lehrerwohnung aus, ein weiteres natürlich für die Kirche. Die ersten Schulen waren schlecht ausgestattet, die Lehrer hatten keine pädagogische Ausbildung und verfügten auch nur über eine minimale Allgemeinbildung. Auch hier war es das »Bauerngenie« Johann Cornies, der die Reform des Schulwesens in die Hände nahm. Mit Unterstützung mutiger und intelligenter Männer wie Thobias Voth und Heinrich Heese I und ausgestattet mit weitgehenden Vollmachten, schuf er als Vorsitzender des Landwirtschaftlichen Vereins ein Schulsystem, das Vorbildcharakter hatte. In seinen »Allgemeinen Regeln über Unterricht und Behandlung der Schulkinder« (1846?) verlangt er in 88 Paragraphen eine humane Behandlung der Kinder und einen kindgerechten Unterricht der Lehrer, die sich auch im privaten Leben vorbildlich verhalten sollten. Cornies war es nicht vergönnt, die Reform des Schulwesens weiter zu gestalten: Er starb 1848 im Alter von 59 Jahren. Die Weiterentwicklung des Schulwesens war gekennzeichnet durch die Gründung von zahlreichen Fortbildungsschulen: Zentralschulen, Commerzschnulen, Gebiets- und Vereinsschnulen bis hin zu pädagogischen Klassen zur Ausbildung von Grundschullehrern. Die »Erste Allgemeine Schulordnung« erschien 1849. Im Zuge der Staatsreformen in den 60er und 70er Jahren wurde Russisch als Unterrichtssprache eingeführt, mit Ausnahme von

Deutsch, Religion und Singen. In den Tochterkolonien verlief die schulische Entwicklung im wesentlichen nach dem Vorbild und den Erfahrungen der Mutterkolonien.

Die Mennoniten hatten vor ihrer Einwanderung von der russischen Regierung die Befreiung von der Wehrpflicht »auf ewige Zeiten« zugesichert bekommen. Diese Zusicherung wurde jedoch problematisch, als in Rußland die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde. Schon die im Vorfeld geführten Diskussionen lösten in den Kolonien viel Unruhe aus, so daß zahlreiche Familien eine Auswanderung erwogen. Nach langen Verhandlungen, die der Autor ausführlich beschreibt, erreichten die Mennoniten für ihre Wehrpflichtigen einen Kompromiß, der unter dem Namen »Forsteidienst« in die Geschichte eingegangen ist. Er war eine Art Ersatzdienst. Den jungen mennonitischen Männern wurde es freigestellt, zwischen Werkstätten der Marine, Feuerwehrrückkommandos oder Waldanbau zu wählen. Die meisten entschieden sich für den Waldanbau. Die Dienstpflichtigen wurden in Kommandos (Forsteien) kaserniert und mußten genauso lange dienen wie alle Wehrpflichtigen. Die Kosten für die Unterhaltung der Forsteien waren zum größten Teil von den Kolonien zu tragen. Ungeachtet dieses Entgegenkommens der Zarenregierung sind in den 80er Jahren rund 70000 Mennoniten nach Übersee ausgewandert, vor allem in die USA und Kanada. Die russische Regierung hat sich sowohl im Russisch-Japanischen Krieg 1904/5 als auch im Ersten Weltkrieg an diese Regelung gehalten, sie begrüßte es aber, wenn Mennoniten sich freiwillig für den Dienst mit der Waffe oder für den Sanitätsdienst entschieden (versteh sich: aus patriotischen Gründen!). Im Ersten Weltkrieg haben viele Mennoniten Sanitätsdienst geleistet.

Die Mennoniten in Rußland hatten viele Kinder, zwölf und mehr waren keine Seltenheit. Im Schnitt verdoppelte sich die Bevölkerungszahl innerhalb von 25 Jahren. Die meisten Söhne und Töchter wollten wie ihre Eltern Ackerbau betreiben und zwar auf eigenem Hof und Land. Zusätzliches Land konnte die Regierung nicht im notwendigen Ausmaß zur Verfügung stellen (äußere und innere Bodensperre!). So ergab sich schon bald ein Heer von Landlosen, für die neues Siedlungsland gefunden werden mußte. Alle vier Mutterkolonien haben sich beim Erwerb von Land und der Gründung von Tochterkolonien beteiligt. Bald entstanden, über große Teile des russischen Reiches verstreut, zahlreiche Tochterkolonien mit 344 Dörfern oder Ansiedlungen. Die Anlage der Dörfer, die Architektur der Bauten und die Verwaltung richteten sich im allgemeinen nach dem Vorbild der jeweiligen Mutterkolonie. Zwischen Mutter- und Tochterkolonien bestand ein enges Verhältnis, das einen ständigen Austausch von religiösen Fragen und Erfahrungen

wirtschaftlicher, schulischer und kommunalpolitischer Art ermöglichte. Das Bildungswesen und die Alltagskultur der Tochterkolonien richteten sich im wesentlichen ebenfalls nach den Mutterkolonien. Trotzdem waren die Tochterkolonien eigene Einheiten. Insgesamt bildete sich eine Art »Commonwealth der Mennoniten« in Rußland heraus, wie Georg K. Epp diese Gemeinschaft nennt.

Das Buch schließt mit einem Register und einem gut ausgestatteten wissenschaftlichen Apparat. Der aufmerksame Leser wird einige Desiderata feststellen, die einen weiteren Band füllen würden: Kultur, Soziales, Presse, Banken, das Verhältnis zu Russen und Ukrainern, das Schrifttum der Mennoniten in Rußland, Diskriminierung und Terror in der Sowjetzeit und anderes mehr. George K. Epp ist 1997 gestorben, einen Tag vor Vollendung des 73. Lebensjahres. Wie Dr. Peter Lettkemann in einem Nachwort berichtet, hatte der Verstorbene zu diesen Themen bereits viel Material gesammelt. In der Bibliothek des Mennonitischen Geschichtsvereins auf dem Weierhof gibt es eine George-Epp-Sammlung, in der seine Schriften, Vorträge und der Nachlaß eingesehen werden können. Trotzdem kann die drei Bände umfassende Geschichte der Mennoniten in Rußland von George K. Epp als ein hervorragendes Werk im Rahmen der mennonitischen Historiographie bezeichnet werden. Hoffentlich findet sich ein mennonitischer Wissenschaftler oder ein Team, um mit einem vierten Band dem Werk seine verdiente Abrundung zu geben.

Herbert Wiens

Nachruf auf Sjouke Voolstra (1942–2004)

Sjouke Voolstra, einer der führenden niederländischen Täuferforscher, ist tot. Er starb unter dramatischen Umständen am 12. Oktober 2004 im Alter von 62 Jahren. Mit seinem Segelboot »Gratia« hatte der versierte Segelsportler den Hafen von Enkhuizen gerade in Richtung Friesland verlassen, als widrige Witterungsumstände und Sturm ihn über Bord rissen. Sjouke Voolstra, der kaum ein halbes Jahr im Ruhestand war, ertrank. Bekannt geworden ist der Verstorbene durch zahlreiche Publikationen in niederländischer, englischer und französischer Sprache. Obwohl er Mitglied des *Mennonitischen Geschichtsvereins* war, hat er nie einen Beitrag für die Geschichtsblätter geschrieben. Dennoch unterhielt er viele wissenschaftliche und freundschaftliche Kontakte nach Deutschland, auch war er ein gern gesehener Gast in der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof.

Inmitten der wiesen- und wasserreichen Provinz Friesland hatte Sjouke Voolstra am 26. März 1942 auf einem Bauernhof in der Nähe von Akkrum das Licht der Welt erblickt. 1970 heiratete er Trynka Voolstra. Aus der Ehe gingen zwei Töchter hervor, Gerbrich (1973) und Anna (1979). Nach dem Besuch des Gymnasiums in Heerenveen begann Sjouke Voolstra an der *Universiteit van Amsterdam* Theologie zu studieren, zusätzlich besuchte er das *Doopsgezind Seminarium*, um Pfarrer zu werden. Noch vor Abschluß seines Examens übernahm er eine Pfarrstelle in einer ökumenisch ausgerichteten Gemeinde der neuen Polderprovinz Flevoland (1970–1972). Weitere Gemeinden folgten: Goes, Middelburg und Vlissingen (Seeland, 1972–1978), Eindhoven (Nord-Brabant, 1978–1982) und Amsterdam (Nord-Holland, 1982–1984). Unterdessen war auch das Dissertationsvorhaben über die Inkarnationslehre bei Melchior Hoffman und Menno Simons zu einem glücklichen Abschluß gelangt: *Het woord is vlees geworden: de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (1982). Mit diesem wichtigen Aspekt des orthodoxen holländischen Täufertums hatte Sjouke Voolstra sich eines in historiographischen Kreisen unbeliebten Themas angenommen und es gründlich analysiert. Seine Stelle als Lektor für Christliche Theologie und Ethik, die er seit 1981 innehatte, wurde 1984 zu einer Professur für Religionsphilosophie ausgebaut, der 1988 noch der Lehrstuhl für die Geschichte des niederländischen Täufertums (Mennonitica) angeglie-

dert wurde. Darüber hinaus war er von 1990 bis 1995 amtierender Rektor des Seminariums.

Nicht nur die marginalisierte Lage des niederländischen Mennonitentums mit seiner sinkenden Mitgliederzahl, sondern auch die große Sorge um das geistliche Wohlergehen seiner Bruderschaft stellten für Sjouke Voolstra eine Herausforderung dar, der er durch sein vielseitiges Engagement gerecht zu werden versuchte: als Mitglied der Taufgesinntengemeinde seines nördlich von Amsterdam gelegenen Wohnortes Den IJp/Landsmeer, als scharfsinniger Theologe und visionärer Kirchenführer, aber auch als renommierter Historiker.

Als Theologe und Kirchenführer war Voolstra Vorkämpfer jenes biblisch inspirierten Mennonitentums, das seit dem Liberalismus des späten 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein vehement unterdrückt worden war. Nicht nur in vielen Artikeln, theologischen Traktaten und Amtsberichten, sondern auch in seinen Vorlesungen und öffentlichen Debatten vertrat Sjouke Voolstra einen konfessionell geprägten Glauben auf der Grundlage eines modernen Evangeliumsverständnisses, dessen historische Wurzeln er auf Menno Simons zurückführte. Gewappnet mit Gottes Wort, war Voolstra kampfbereit gegen Postmodernismus und Pseudoreligiosität, Individualismus und Säkularisierungstendenzen zu Felde gezogen, um das niederländische Mennonitentum zu läutern. Letztlich mußte er jedoch erkennen, daß seine Bemühungen nicht auf fruchtbaren Boden gefallen waren. Seine Enttäuschung schlug sich in Skepsis und Zynismus nieder, durch die seine letzten pastoralen Aufsätze immer stärker gekennzeichnet sind.

Obwohl Sjouke Voolstra immer Wert darauf legte, Theologe zu sein, der die Täufergeschichte »nur als Hobby« pflegte, genoß er einen guten Ruf als Historiker. Wie rührig er auf diesem Gebiet war, belegen seine vielfältigen Aktivitäten. Er gehörte nicht nur zu den Mitbegründern des 1974 ins Leben gerufenen *Doopsgezinde Historische Kring* (DHK, der niederländische Geschichtsverein), sondern war auch von Anfang an bis zu seinem Tode als Mitglied der Schriftleitung für die *Doopsgezinde Bijdragen* mit verantwortlich. Seit 1983 war er Vizepräsident der Täuferaktenkommission für die bei E. J. Brill, Leiden, verlegte Reihe der *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, außerdem gehörte er zum Ausschuß zweier weiterer historischer Reihen, in denen Akten und Egodokumente (*Manuscripta Mennonitica*) bzw. Beiträge zur örtlichen Gemeindegeschichte (*Doopsgezinde Documentaire Reeks*) erschienen. Voolstra selbst hat in der populär gehaltenen Reihe *Doperse Stemmen*, die auf die Gemeindearbeit zugeschnitten ist, vier alte Texte herausgegeben. Eine Tätigkeit, die sich mit dem Anliegen des Doopsgezinde

Historische Kring mühelos in Einklang bringen ließ: Das Ziel bestand darin, durch einen fruchtbaren Dialog mit der Vergangenheit, die heutige mennonitische Identität zu stärken. Wer wie Voolstra den biblischen Werdegang seiner Bruderschaft ins Zentrum rückte, mußte zwangsläufig mit Andersdenkenden in Konflikt geraten. Aus diesem Grund hat er von Anfang an die liberale und freisinnige Haltung seiner historiographischen Vorgänger kritisiert, die wie Kühler, van der Zijp und Meihuizen die spiritualistischen, nicht-konfessionellen und individualistischen Tendenzen im holländischen Täufertum favorisierten.

Insgesamt hat Sjouke Voolstra mehr als 60 wissenschaftliche, mehrheitlich kirchenhistorische Beiträge veröffentlicht. Zwei Themen lagen ihm besonders am Herzen. Einerseits schrieb er immer wieder über Menno Simons, seine Theologie und seine Zeitgenossen. Als besonders innovativ erwiesen sich hierbei seine Aufsätze über Mennos Verständnis von der Buß- und Sündenlehre sowie der Rechtfertigungs- und Restitutionslehre in ihrer Auswirkung auf die benachbarten Bereiche von Gelassenheit und Spiritualismus. Veröffentlicht wurden seine Aufsätze nicht nur in den *Doopsgezinde Bijdragen*, sondern auch in *Mennonite Quarterly Review*, *Conrad Grebel Review* und in den Festschriften für C.J. Dyck und I.B. Horst. Andererseits hegte er ein besonderes Interesse für die Entwicklungen des 19. Jahrhunderts, hier speziell die Auflösung des konfessionellen Biblizismus im Zuge des Liberalismus und Rationalismus der Spätaufklärung. Innovative Beiträge zur Assimilationsgeschichte seiner Bruderschaft enthält der 1994 erschienene Band *From Martyr to Muppy*. Beide Forschungsschwerpunkte werden schließlich in dem Sammelband *Menno Simons: His Image and Message* (1997) zusammengeführt. In überarbeiteter Form enthält er vier Vorträge, die Sjouke Voolstra 1996 am Bethel College, North Newton, Kansas (USA) gehalten hat. Zu erwähnen bleibt noch, daß er sich in letzter Zeit verstärkt für Theologie und Praxis konservativer Minoritäten interessierte, darunter die Danziger und Groninger Alt-flämischen Mennoniten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Leider ist es Sjouke Voolstra nicht mehr vergönnt gewesen, eine kritische Gesamtausgabe der Werke Menno Simons vorzulegen, obwohl die Vorarbeiten für dieses international ausgerichtete Projekt schon seit Jahren liefen. Ins Auge gefaßt worden war nicht allein eine Textedition in der Originalsprache, sondern auch eine neue englische Übersetzung. Was die kontinuierliche Weiterarbeit an dem Projekt anbelangt, so bedeutet Voolstras Tod einen herben, kaum zu ersetzenden Verlust.

Hunderte haben am 18. Oktober 2004 Sjouke Voolstra die letzte Ehre erwie-

sen. Die Trauerfeier fand in seiner ehemaligen Heimatkirche in Akkrum statt. Neben seiner Tochter Anna sprach sein bester Freund und Kollege Dr. Alle G. Hoekema. Und auch ich habe versucht, die vielen Verdienste meines Freundes, Segelkameraden und meines akademischen Vorbildes noch einmal in Erinnerung zu rufen und zu würdigen. Sjouke Voolstra war ein gelehrter, ein sehr rühriger, friesisch nüchterner Mensch und humorvoller Mennonit, Ehemann, Vater und Wissenschaftler.

Piet Visser

Nachruf auf Donald F. Durnbaugh

Die Church of the Brethren ist eine relativ kleine amerikanische Glaubensgemeinschaft, die ihre Wurzeln im Deutschland des frühen 18. Jahrhunderts hat und sich als täuferische und auch pietistische Gemeinde versteht. Sie ist im Jahr 1708 im kleinen Ort Schwarzenau in der ehemaligen Grafschaft Wittgenstein entstanden, blieb dort aber nicht lange. Bis 1733 waren alle ihre Anhänger in die Neue Welt ausgewandert, viele davon in die Nähe der Mennoniten von Germantown in Pennsylvania. Dort entwickelten sich die Brethren zu einer Glaubensgemeinschaft, die weltweit aktiv ist.

Die Geschichtsschreibung dieser Glaubensgemeinschaft und die Interpretation dieser Geschichte für die Gemeinde von heute verdanken die Mitglieder der Brethren-Gemeinden der Arbeit von Donald F. Durnbaugh, der am 27. August 2005 im Alter von 77 Jahren überraschend gestorben ist. Bevor er seine Arbeit aufnahm, gab es zwar andere Brethren-Historiker, ihre Arbeiten aber basierten jedoch auf wenigen Quellen und waren unvollständig und fehlerhaft. Donald F. Durnbaugh brachte Präzision, Vollständigkeit und Integrität in die Arbeit, so daß er am Ende seines langen Wirkens als Historiker, Lehrer und Kirchenmann zu Recht als *der* Brethren-Historiker bezeichnet wird. Einer seiner Kollegen, der Historiker und Theologe Dale W. Brown, hat ihn einmal den »Harold Bender der Brethren« genannt. Der Vergleich ist zutreffend. Er hat mit seinen Arbeiten das Selbstbild und das Selbstverständnis der Brethren grundlegend verändert und diese Glaubensgemeinschaft einem breiten Publikum auch außerhalb der USA bekannt gemacht, in Deutschland vor allem durch den von ihm herausgegebenen Band *Die Kirche der Brüder* in der Reihe *Die Kirchen der Welt* (Bd. IX), Stuttgart 1971.

Durch seine Doktorarbeit *Brethren Beginnings* (University of Pennsylvania, 1960) und besonders durch die zwei Quellensammlungen *European Origins of the Brethren* (1958) und *Brethren in Colonial America* (1967) legte er das Fundament einer wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte der Breth-

ren. Von jetzt an konnten nicht nur die Brüder selbst anfangen zu verstehen, woher sie kamen und wer sie sind, sondern auch Außenstehende sich mit der Geschichte der Brethren auseinandersetzen. Aber es war darüber hinaus noch weitere Interpretationsarbeit nötig. Donald Durnbaugh lieferte sie durch eine Fülle von Aufsätzen und Abhandlungen, in denen er nicht nur weitere Quellen publizierte, sondern auch eine Erklärung für die Eigenart der Brethren gab. Als Herausgeber der *Brethren Encyclopedia* (1983–84, 3 Bände) trug er zusätzliches Material zusammen. Als krönenden Abschluß seiner Quellenstudien und Deutungsarbeit veröffentlichte er 1997 *Fruit of the Vine: A History of the Brethren 1708–1995*. Bis zu seinem Tod arbeitete er weiter an verschiedenen weiterführenden Projekten; er war mitten in der Arbeit an dem vierten Band der *Brethren Encyclopedia*, als er starb.

Wer aber waren diese Brethren, die Donald Durnbaugh so detailreich und vollständig dargestellt hat? Während die ältere historische Tradition das pietistische Erbe der Brethren nur unzureichend und vage herausgestellt hatte, konnte Durnbaugh auf der Basis gründlicher Quelleninterpretation eine andere, präzisere Erklärung ihrer Identität liefern. Schon in seiner Doktorarbeit und in vielen Aufsätzen stellte er fest, daß die Brethren um Alexander Mack sich zwar als Teil der Erneuerungsbewegung verstanden, die man heute Radikalen Pietismus nennt, aber gerade als Erneuerungsbewegung den Ansatz der Täufer des 16. Jahrhunderts bewußt übernahmen. Nach Durnbaughs Überzeugung waren es die Erwachsenentaufe, das freiwillige Glaubensbekenntnis, die Ausrichtung auf die Nachfolge Christi und die Kirchenzucht, welche die Brethren in der täuferischen Tradition entdeckt und aus ihr übernommen hatten, um der Spiritualität, dem Missionseifer und der geschwisterlichen Hilfsbereitschaft aus der radikalpietistischen Tradition Gestalt zu verleihen und die Organisation einer Gemeinde erst möglich zu machen. Für Durnbaugh waren die Brethren beides: Täufer und Radikale Pietisten. In seinen früheren Werken sah er den täuferischen Einfluß auf die Brethren zunächst als stärker an. Später, besonders in *Fruit of the Vine*, räumte er dem Radikalen Pietismus immer mehr Bedeutung für die Identität der Brethren ein.

Trotzdem blieb diese zweispurige Erklärung bestehen; sie ist heute maßgebend für die Historiographie der Brethren. Und sie hatte für Durnbaughs theologische Arbeit Konsequenzen. Die geistige Verwandtschaft mit den täuferischen Konfessionen, vor allem den Mennoniten, und die Merkmale des radikalen Protestantismus, die die Brethren mit anderen (auch mit den Mennoniten) teilen, mußten untersucht und weiter erklärt werden. Aus diesem Anliegen entwickelte Durnbaugh mehrere Arbeitsschwerpunkte. Da war erstens der Begriff der »Believers' Church«, der den Charakter und das We-

sen der Freikirchen neu definierte. Seine Quellensammlung *The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism* (1968) und eine Reihe von Tagungen, die Durnbaugh zusammen mit John Howard Yoder koordinierte, führten zu einer Vertiefung dieses Ansatzes, der ursprünglich von Max Weber stammte. Dazu kam auch eine Untersuchung der freikirchlichen Tradition geschwisterlicher Hilfe. Die Quellensammlung *Every Need Supplied: Mutual Aid and Christian Community in the Free Churches, 1525–1675* (1974) entstand aus dieser Arbeit.

Vor allem aber war es die täuferisch-radikalpietistische Friedenstradition, die Donald Durnbaughs Arbeit tief beeinflusste. Aufgewachsen in der Friedenstradition seiner eigenen Kirche, ging er 1949 als Freiwilliger für Brethren Volunteer Service (BVS, vergleichbar mit dem MCC) nach Österreich und verbrachte einige Jahre dort und auch in Deutschland in dem Bemühen, den kriegsgeschädigten Menschen zu helfen. Sein Chef in der übergeordneten Verwaltung, der Brethren Service Commission (BSC), war M. R. Zigler, einer der Initiatoren der Puidoux Konferenzen (ab 1955). Auf Vorschlag von Zigler sammelte Durnbaugh die Dokumente und Texte der Puidoux- und anderer Tagungen in dem Band *On Earth Peace: Discussions on War/Peace Issues Between Friends, Mennonites, Brethren, and European Churches 1935–1975* (1978). Zusätzlich setzte Durnbaugh der langjährigen Arbeit von M. R. Zigler ein Denkmal mit einer Biographie seines Freundes und Mentors: *Pragmatic Prophet: The Life of M. R. Zigler* (1989). Nicht nur *On Earth Peace*, sondern auch Durnbaughs Aufsätze zum Friedensthema haben das Bewußtsein der Brethren maßgeblich verstärkt, zusammen mit den Mennoniten und Quäkern eine der »Historischen Friedenskirchen« zu sein.

Der bleibende Einfluß Durnbaughs besteht nicht nur in seinen Büchern und Aufsätzen. Vielmehr bleibt er lebendig für die vielen, die ihn als Lehrer erlebten. Er war von 1962 bis 1988 Professor für Kirchengeschichte am Bethany Theological Seminary, dem einzigen theologischen Seminar der Church of the Brethren (vormals in Chicago, dann Oak Brook, Illinois, und jetzt Richmond, Indiana). Dort und auch an den Brethren-Colleges Juniata College (Huntingdon, Pennsylvania) und Elizabethtown College (Pennsylvania) hat er Generationen von Studierenden (nicht nur Historikern) gelehrt, ihre Kirche zu lieben, die Geschichte ihrer freikirchlichen Tradition zu achten und die Geschichtsschreibung mit Energie, Ehrlichkeit, Klarheit und Herzensblut zu betreiben. Nicht wenige unter den Studierenden haben dadurch ihr täuferisches und radikalpietistisches Erbe wiederentdeckt und dieses Erbe in ihrem Leben weiterwirken lassen.

Dennis L. Slabaugh

Molotschna 2004: Mennoniten und ihre Nachbarn (1804–2004)

Unter dieser Überschrift fand vom 2. bis 5. Juni 2004 in Saporoschje und Melitopol in der Ukraine eine internationale, wissenschaftliche Konferenz über die Geschichte der Mennoniten im russischen Zarenreich und in der Sowjetunion statt. Anlaß dazu war das 200jährige Jubiläum der mennonitischen Kolonie an dem kleinen Fluß Molotschnaja, der Perle unter den mennonitischen Kolonien Rußlands. Die Zusammensetzung der Konferenzteilnehmer bestätigte das zunehmende Interesse an mennonitischen Forschungen in der Ukraine und Rußland. Die Forscher aus der ehemaligen Sowjetunion lieferten 27 von insgesamt 37 eingereichten Vorträgen. Die Forschungszentren der Mennoniten in Nordamerika waren unterrepräsentiert. Sechs Beiträge kamen von nordamerikanischen Teilnehmern, der Rest aus den Niederlanden, Österreich, Paraguay und Deutschland. Die Staatliche Pädagogische Universität Melitopol mit Rektor Prof. Ivan Anosow hat als Gastgeberin slawische Gastfreundlichkeit in einem Höchstmaß geboten. Die Verantwortung für die Planung der gelungenen Konferenz lag in den Händen von Prof. Nikolai Krylow aus Melitopol und Prof. Harvey Dyck aus Toronto.

Die Vorträge deckten ein breites Spektrum des mennonitischen Lebens in der Ukraine und Rußland ab. Chronologisch umfaßten sie die Zeitspanne von der Einwanderung nach Rußland bis zur Besetzung durch die Wehrmacht. Thematisch war alles vertreten – vom Entstehen eines Siedlungs-basisnetzes aus geographisch-systematischer Sicht über das Bildungswesen, Wirtschaft und Kultur bis zum Archiv- und Museumswesen, darunter auch einstmals tabuisierte Themen wie Mennoniten und die Oktoberrevolution sowie die Besatzungszeit. Überdurchschnittlich viele Vorträge galten dem mennonitischen Glauben.

Die Öffnung von Archiven und die damit verbundene explosionsartige Erweiterung der Dokumentenbasis bietet einen Anlaß zu einer Neubesinnung in Fragen der Forschungsmethodologie und einer neuen Einordnung des Mennonitentums in den Kontext der gesamtrussischen Geschichte. Dieser Fragestellung gingen Harvey Dyck und John Staples in ihrem gemeinsamen Eröffnungsvortrag nach. Dem bis dahin weit verbreiteten, von David Rempel geprägtem Leitbild von den Mennoniten als einer geschlossenen, ethno-konfessionellen Gemeinschaft innerhalb der russischen Gesamtgesellschaft stellen die Autoren das Konzept des Mennonitentums als integralen Teils der russischen Gesellschaft gegenüber.

Eines der großen Themen der Konferenz war das unter Forschern populäre mennonitische Bildungswesen. Alexandr Samurujtsew referierte über die Konzepte des Grundschulunterrichtes in der Molotschna. Elvira Plesskaja

aus Odessa berichtete über den verlorenen Kampf des mennonitischen Molotschnaer Schulrates gegen die Integrationstendenzen der russischen Regierung um den Einfluß der Kirche auf das Schulwesen in den Jahren 1881 bis 1905. Irina Tscherkasjanowa weitete dieses Thema auf die gesamtrussische Situation aus. W. Resnik untersuchte die medizinisch-hygienischen Aspekte und kam zu dem Schluß, daß mennonitische Schulen unangefochten an der Spitze bei der Größe der Schulzimmer standen, allerdings bei der Beleuchtung der Arbeitsplätze weit hinten lagen.

Eine Reihe von Vorträgen befaßte sich mit der Rolle der Mennoniten in Landwirtschaft und Industrie. Über erfolgreiche Anpassung von landwirtschaftlichen Strategien an lokale Verhältnisse in Westsibirien berichtete A. Betcher. K. Rudtschenko schilderte die Pionierleistung der Mennoniten im Wald- und Obstgartenanbau im frühen 19. Jahrhundert. Eigentümlicherweise hielten in der anschließenden Diskussion einige ortskundige Konferenzteilnehmer Waldanbau in der Molotschna immer noch für unmöglich. Marina Belikowa gab eine aufschlußreiche Übersicht der vielen von den Mennoniten ausgegangenen wirtschaftlichen Innovationen mit Signalwirkung für die benachbarten Volksgruppen. Natalia Ostaschewa-Venger verglich die mennonitischen Siedlungen mit den gegenwärtigen Freihandelszonen, die sich auf Mehlinindustrie und industriellen Maschinenbau spezialisiert haben. Die Chortitzaer Ansiedlung spielte die Rolle eines Innovations- und Extensionszentrums. Aufgrund der wirtschaftlichen Bedingungen Rußlands sowie der mennonitischen Weltanschauung zählten die wenigsten mennonitischen Betriebe zu den wirklich großen. Die mennonitischen Firmeneigentümer lehnten Verdrängungswettbewerb ab, waren aber durchaus konkurrenzfähig bis zu einem Grad, der das Überleben ihrer Betriebe sicherte.

Zum Themengebiet Gesundheitswesen und humanitäre Hilfe gab es Vorträge vom Ärzteehepaar Art und Marlies Friesen über die Glaubenshintergründe bei den Initiativen zu den ersten Krankenhäusern in der Molotschna vor dem Ersten Weltkrieg sowie von Piet Visser über die spontane und großzügige Hilfe der niederländischen Mennoniten an ihre fernen Nachbarn in Rußland in den Jahren 1920 bis 1938.

Mennonitische Kultur stand im Vordergrund der Abhandlung von Peter Letkemann über die maßgebende Rolle von Heinrich Franz in der Gestaltung des Chorgesangs unter den Mennoniten in Rußland. T. Martynjuk referierte über den mennonitischen Gesangsunterricht im 19. und beginnendem 20. Jahrhundert als integralen Bestandteil der Musikkultur der multiethnischen Gesellschaft am Nordufer des Asowschen Meeres. Rudy Wiebe, einer der

bekanntesten Schriftsteller Kanadas, erzählte sehr emotional über seine Streifzüge durch das Land der Erinnerung.

Über die Fremdartigkeit der Mennoniten in den Augen der russischen Bevölkerung im Nordkaukasus um 1860 sprach Valeria Babkowa. Sergei Schewtschuk berichtete über die außerordentlich vielseitige Tätigkeit von Johann Cornies am Nordufer des Asowschen Meeres. Jekaterina Lyach referierte über die mennonitischen Musterwirtschaften, Sergei Patschew über die gemeinsame Geschichte der Bulgaren und Mennoniten am Nordufer des Asowschen Meeres.

Mennonitische Historiographie der letzten zehn Jahre aus russischer Sicht stand im Mittelpunkt des Vortrages von Tamara Tschernowa. Der mennonitischen Forschung aus der Blickrichtung der Universität Toronto war ein Vortrag von Harvey Dyck gewidmet. Sergei Baach berichtete über die Rolle der Museen Westsibiriens in der Erforschung der Kultur der Rußland-deutschen, L. Gurbowa über die Bestände des Staatsarchives der Krim, W. Marotschko über die Sammlungen des Zentralarchivs der Republik Ukraine und über die mennonitischen Verbände der 1920er Jahre.

Ein beträchtlicher Teil der Vorträge war dem Fragenkomplex Religion gewidmet. Johannes Dyck stellte fest, daß die Gemeindestruktur der russischen und ukrainischen Baptisten mennonitische Muster nachbildete. John Staples stellte eine Verbindung zwischen dem Pietismus in seiner Herrnhuter Form und den Reformen von Johann Cornies her. Sergei Shuk begab sich auf die Suche nach Spuren der Radikalen Reformation in der Glaubensgemeinschaft der Schalaputen in der Ukraine in den 1860er Jahren, was allerdings auf berechtigte Kritik stieß. Oksana Besnosowa ergänzte die Lücken in der Schilderung der mennonitischen Einflüsse auf den russischen und ukrainischen Baptismus bei P. M. Friesen. Astrid von Schlachta untersuchte den Einfluß der Mennoniten auf die Identitätsfindung der Hutterer in Südrußland. Ljubow Sennikowa schilderte die Religionspolitik des Sowjetstaates in Bezug auf die Mennoniten am Beispiel Westsibiriens.

Historische Geographie am Beispiel der Mennoniten stand im Mittelpunkt der Vorträge von Nikolai Krylow (Rolle der Molotschnaer Mennoniten bei der Entstehung des Siedlungsnetzes am Nordufer des Asowschen Meeres) und seiner Tochter A. Krylowa (Mennonitische Landbesitzer im Bezirk Melitopol).

Viktor Kleis berichtete über die Sonderstellung der Mennoniten in der Ukraine während der Nazi-Zeit und ihre Reaktion auf die Maßnahmen der deutschen Besatzung. Tatiana Plochotniuk stellte das Leben und den Tod von Jakob Rempel als Beispiel des mennonitischen Widerstandes gegen die zer-

störerische Wirkung der Staatsmacht dar. Semen Wolownik erzählte von seinen langjährigen Nachforschungen über mennonitische Opfer der Massenverfolgungen unter Stalin. Die tragischen Ereignisse in den mennonitischen Siedlungen zur Zeit des Bürgerkrieges thematisierte in einer sehr ausgewogenen Weise Swetlana Bobylewa. David Sudermann rekonstruierte die Machtübernahme in Halbstadt durch die Bolschewiken vom 16. bis 21. Februar 1918 aus mennonitischer Sicht. Alexandr Tedeev, Leiter des staatlichen Archives in Saporoschje, ergänzte die Darstellung durch eine Reihe von Dokumenten über Mennoniten in den Reihen der Bolschewiken.

Das Thema Mutterkolonien umfaßte Beiträge von L. Moskaliuk (Soziale und demographische Einflüsse auf das Sprachverhalten der ethnischen Deutschen im Altaigebiet), Gerhard Ratzlaff (Parallelen und Kontraste zwischen mennonitischen Siedlungen in Paraguay und Rußland) und Peter Wiebe (Mennoniten in Sibirien).

Die Konferenz *Molotschna 2004: Mennoniten und ihre Nachbarn (1804 bis 2004)* war Teil einer großen Jubiläumsfeier. Den Höhepunkt dieser Feier bildete ein Festgottesdienst in der ehemaligen Zentralschule in Halbstadt, zu dem sich Mennoniten aus aller Welt zusammenfanden. Er wurde ausgerichtet von der Mennonitengemeinde in Petershagen (heute Kutusowka), die nach der Perestroika entstanden ist und von Deutschland aus betreut wird. In einem Festakt nach dem Gottesdienst wurde in Anwesenheit von vielen prominenten Gästen ein Monument zu Ehren der Einwanderer eingeweiht. Das Monument wurde in der Werkstatt von Paul Epp in Toronto entworfen.

Nach einer 60jährigen Zeit des Schweigens über die Mennoniten an der Molotschna werden nun nach und nach Zeichen gesetzt, die an ihre vormalige Existenz in diesem Gebiet erinnern. Auf der Eisenbahnstation Lichtenau/Swetlodolinsk, die in den 1920er Jahren als Ausgangspunkt für die Auswanderung nach Kanada galt und in den 1930er Jahren für viele den Beginn des Leidensweges in die Arbeitslager des Gulag markiert, wurde ihrer mennonitischen Erbauer gedacht. Man weihte zwei Mahnmale in Form von Bänken mit Inschriften auf Deutsch, Russisch, Ukrainisch und Englisch ein. An der Feier nahm auch der inzwischen verstorbene Delbert Plett aus Kanada teil, der, todkrank, in besonders bewegender Art den Bibeltext des Mahnmals aus Psalm 27,1 »Der Herr ist meines Lebens Kraft: Vor wem sollte mir grauen?« vortrug. Eingeweiht wurden fernerhin Gedenktafeln und Denkmäler in Waldheim/Wladowka und Gnadenfeld/Bogdanowka.

Die *Konferenz 2004* ist, wie auch ihre Vorgängerin *Saporoschje 1999*, dem Einsatz und der Energie von Prof. Harvey Dyck zu verdanken. Sie kostete ihn derart viel Kraft, daß er kurz vor ihrem Beginn ernsthaft erkrankte und

zum großen Bedauern der Teilnehmer an den Veranstaltungen nicht teilnehmen konnte. Als Anerkennung seiner großen Verdienste wurde ihm die Johann-Cornies-Medaille »Für hervorragende Beiträge und Studien zum Mennonitentum im Zaren- und Sowjetreich« zuerkannt.

Die Zusammenfassung der Vorträge auf Russisch oder Ukrainisch und Englisch ist als Buch erschienen (Molotschna 2004: *Mennonites and their Neighbours 1804–2004. An International Scholarly Conference, Saporoschje, Ukraine, June 2–5, 2004. Zaporizhia: RA Tandem-U, 2004. ISBN 966-7482-32-4*).

Johannes Dyck und Katharina Neufeld

Über Grenzen sehen – Mitgliederversammlung in Haarlem

Auf Einladung des Doopsgezinde Historische Kring, dem niederländischen Mennonitischen Geschichtsverein, fand am 21. Mai 2005 die diesjährige Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins in Haarlem statt.

Angesichts der aufwändigen Anreise bot ein attraktives Rahmenprogramm den einundzwanzig Teilnehmern die Möglichkeit, sich vom 19. bis 22. Mai ein wenig intensiver in Amsterdam und Umgebung umzusehen. Zu den Höhepunkten des ersten Tages zählten der Besuch der Amsterdamer Single Kerk, einer sogenannten Schlupfkirche (verborgenen Kirche) aus dem 17. Jahrhundert, der Doopsgezinde Bibliothek der Gemeinde und dem mennonitischen theologischen Seminar unter fachkundiger Leitung von Prof. Dr. Piet Visser und Adriaan Plak. Zu den wertvollsten Exponaten dieser Einrichtung gehören handschriftliche Aufzeichnungen von Menno Simons sowie Stiche bekannter niederländischer Täufer.

Am Freitagvormittag wurde die Gruppe von Vertretern des Gemeindevorstands der Aalkmaarer Doopsgezinde Gemeente begrüßt, deren Anfänge in das Jahr 1530 zurückreichen. Seit 1595 trifft man sich auf dem Gelände im Koningsweg, wo auch die jetzige Kirche steht, die 1853 erbaut wurde. Wie die meisten anderen Mennonitengemeinden in den Niederlanden, geht auch diese Gemeinde auf den 1674 erfolgten Zusammenschluß verschiedener Taufgesinnten zurück, zu denen tolerantere waterländische, flämische und deutsche Mennoniten gehörten. Bei einem Besuch in Aalkmaar durften sowohl der Käsemarkt als auch eine Grachtenfahrt nicht fehlen, die unter den teilweise extrem niedrigen Brücken der Altstadt hindurchführte. Einen anschaulichen Einblick in die wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen vergangener Jahrhunderte bot der Besuch des Zui-

derzee-Freilichtmuseums in Enkhuizen, der am Nachmittag auf dem Programm stand.

R.D. Bienfait, Vorsitzender der Doopsgezinde Gemeente von Haarlem, begrüßte am Samstagvormittag die angereisten niederländischen und ausländischen Gäste in der ehrwürdigen und traditionsreichen Mennonitenkirche. Ebenfalls herzlich willkommen geheißen wurden die ca. 150 Teilnehmer von der Vorsitzenden des Doopsgezinde Historische Kring, Bonny Rademaker-Helfferich. Prof. Dr. Peter Klassen aus Fresno/Kalifornien, Vorsitzender der Mennonite Polish Friendship Association, verwies in seinem Referat (abgedruckt in dieser Ausgabe der Geschichtsblätter) auf die seit Jahrhunderten bestehenden engen Beziehungen zwischen den niederländischen Mennoniten und ihren ausgewanderten Glaubensgeschwistern in Westpreußen. Ihrer Geschichte war auch eine Ausstellung gewidmet, die von der Stiftung Niederlande/Polen organisiert worden war. Bei einem anschließenden Stadtrundgang erklärte Ds. Arno Timm anhand verschiedener Gebäude die besondere Rolle der Mennoniten in der Geschichte Haarlems.

In getrennten Sitzungen fanden die Mitgliederversammlungen der beiden mennonitischen Geschichtsvereine statt. Besonders hervorzuheben ist, daß Frank Wiehler zum neuen 1.Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins gewählt wurde (s. Protokoll der MGV). Er versprach, sich mit Elan und Engagement den Herausforderungen zu stellen und Visionen für die Zukunft zu entwickeln.

Die abwechslungsreichen Tage beschloß der Gottesdienst am Sonntagvormittag mit anschließendem Gespräch bei einem »Kopje Koffie«.

Jörg Isert

Grenzen des Täuferniums – Konferenz in Göttingen

Vom 23. bis 27. August 2006 findet an der Universität Göttingen eine internationale Tagung zum Thema »Grenzen des Täuferniums: Forschungsperspektiven in der internationalen Täufernorschung. Margins of Anabaptism: Trends and Perspectives in International Anabaptist Research« statt. Dabei sollen der Standpunkt der Täufernorschung in aktuellen Diskursen der Geschichtswissenschaft bestimmt und Perspektiven für zukünftige Forschungen eröffnet werden. Der Blick wird auf jene »Grenzen des Täuferniums« gerichtet, an denen sich Identitäten und Erinnerungskulturen herausbilden. Die Konferenz setzt sich zum Ziel, anhand der vielfältigen religiösen, sozialen, rechtlichen und epochalen Grenzen anschaulich zu machen, was in den jeweiligen Phasen der Gemeindeentwicklung als Täufernium verstanden, be-

stritten und definiert wurde. Informationen bei: Dr. Astrid von Schlachta, Universität Innsbruck (Astrid.Von-Schlachta@uibk.ac.at) oder Dr. Anselm Schubert, Universität Göttingen (anselm.schubert@gmx.de).

MGBI

Auf den Spuren der hutterischen Geschichte – Ein kurzer Bericht aus Tirol

Die mediale Aufarbeitung von Täufergeschichte hat mittlerweile vor allem auf mennonitischer Seite eine ganz ansehnliche Zahl an Filmen, Dokumentationen und Theaterstücken hervorgebracht. Zu nennen sind unter anderem die Produktionen »And when they shall ask« oder »Täuferjagd«, ein Theaterstück, das im Sommer 2005 im Schweizerischen Moosegg aufgeführt wurde. Die hutterische Geschichte ist dagegen bislang weniger Gegenstand medialer populärer Verarbeitung gewesen. Um so mehr stechen zwei Produktionen hervor, die jüngst in Tirol die breitere Öffentlichkeit mit diesem dunkeln Kapitel der Landesgeschichte konfrontiert haben. Zum einen handelt es sich um das Theaterstück »Die Hutterer«, das im Sommer 2004 im Tiroler Städtchen Rattenberg auf einer Freilichtbühne in der Schloßruine uraufgeführt wurde. Zum anderen stand im März 2005 der Spielfilm »Jakob Hutter und die Hutterer. Märtyrer des Glaubens« auf dem Tiroler Kinoprogramm, der wohl demnächst auch im Fernsehen gezeigt werden wird.

Das Theaterstück »Die Hutterer. Eine Chronik« stammt aus der Feder des Tiroler Schriftstellers Felix Mitterer, der bereits durch sein Werk über die in den 1830er Jahren aus dem Zillertal vertriebenen Protestanten in der Aufarbeitung der regionalen Religionsgeschichte hervorgetreten ist. Zudem hat Mitterer einige Manuskripte für Fernsehproduktionen, unter anderem für Episoden des »Tatort«, geliefert.

»Die Hutterer« trägt den Charakter eines gewagten und ehrgeizigen Projektes, da die gesamte Geschichte der Hutterer in einem Theaterstück dargestellt werden sollte. Das Stück beginnt ganz auf dem Boden lokaler Bezüge zur Zeit der ersten Täufer in Rattenberg, wo – folgt man den Angaben der hutterischen »Chronik« – im 16. Jahrhundert 71 Märtyrer den Tod fanden. Der ersten Begeisterung der Rattenberger über die neuen täuferischen Ideen folgen schnell Tod und Vertreibung bzw. Auswanderung nach Mähren. Im folgenden stellt Mitterer dann die einzelnen Stationen der hutterischen Geschichte dar, die durch die wiederkehrende Situation der Verfolgung und Auswanderung verbunden sind – Mähren, Siebenbürgen, Südrußland, Nordamerika.

Die letzte Szene schließlich spielt auf einem modernen Bruderhof in der

nordamerikanischen Prärie. Den Zündstoff für diese Episode liefert die Konfrontation der heutigen hutterischen Jugend mit den modernen Medien und der »Außenwelt«. Natürlich, muß man leider fast sagen, geraten die Jugendlichen in Konflikt mit den Regeln der Gemeinde; die junge Huttererin Judy kehrt schließlich jedoch freudig zur Gemeinde zurück, nachdem sie diese auf der Suche nach »Neuem« zunächst verlassen hatte. Überzeugt das Stück von Felix Mitterer bis zur vorletzten Szene durch eine ausgewogene Darstellung, die nur selten in übertriebene Klischees verfällt – der feiste Priester darf allerdings auch in diesem Stück nicht fehlen –, so kippt es in der letzten Szene. Die Probleme der heutigen hutterischen Jugend werden sehr überspitzt, fast in der Manier des Michael-Holzach-Buches »Das vergessene Volk« aufgegriffen. Dennoch ist ein sehenswertes Werk über die Geschichte der Hutterer entstanden, das es zudem schafft, die historischen Epochen ohne Hektik und Hast nebeneinander zu plazieren. Dem Zuschauer wird ein ausgewogener Überblick über die Geschichte der Gemeinde geboten, und auch die Darstellung der geistlichen Grundlagen kommt nicht zu kurz.

Im Kinofilm »Jakob Hutter und die Hutterer« ging es ebenfalls darum, die gesamte Geschichte der Hutterer zu präsentieren, allerdings liegt der Schwerpunkt auf dem 16. Jahrhundert. Die Umsetzung gelingt jedoch weniger gut als im Theaterstück, denn die Epochen nach dem 17. Jahrhundert werden in einer Kürze dargestellt, daß der Zuseher nur schwer nachvollziehen kann, in welchem Teil Europas sich die Gemeinde gerade befindet. Der Film endet mit einer vergleichsweise langen Sequenz über das Leben auf zwei Höfen des 21. Jahrhunderts. Der Älteste Arnold Hofer (Riverbend Colony) schildert die Bedeutung des hutterischen Glaubens und der hutterischen Geschichte für die heutigen Generationen und verleiht dem Film so eine gehörige Portion Authentizität und Originalität. Der Schluß gehört damit ebenso zu den Stärken des Filmes wie die generelle Darstellung von Verfolgung, die in aller brutalen und schonungslosen Deutlichkeit gezeigt wird. Angesichts der Dramatik der Ereignisse durchaus gerechtfertigt, zielen die Produzenten offenkundig darauf, auch die emotionale Saite des Betrachters deutlich zum Klingen zu bringen.

Als Schwäche des Films »Jakob Hutter und die Hutterer« erweist sich seine Mischung aus Dokumentar- und Spielfilm, was die Wahrnehmung der historischen Ereignisse weder als künstlerische Adaption noch als dokumentarische Analyse festlegt. Durch die Stimme aus dem »Off«, die während des gesamten Films den historischen Hintergrund erzählt, wird ein klarer Anspruch auf Dokumentation erhoben. Mit diesem Anspruch korreliert allerdings die Präsentation von Geschichte, die mit zahlreichen Fehlern gespickt

ist. Historische Unwahrheiten, die sich durch intensives Quellenstudium leicht bereinigen ließen, stehen dabei historisierenden Interpretationen gegenüber, in denen moderne Phantasien über das, wie es in der Geschichte wohl gewesen sein mag, etwas überhand genommen haben. Die Gemeindeentwicklung der Hutterer erscheint, vor allem in der frühen Phase der Gemeinde, sehr geradlinig; Konflikte und Machtstreitigkeiten werden völlig ausgeblendet. Die omnipräsente Liebesgeschichte zwischen Jakob und Katharina Huter rutscht vollständig ins Kitschige ab, wenn die Rückkehr des Paares 1536 nach Tirol zu einer modernen Adaption der neutestamentlichen Herbergssuche von Josef und Maria wird.

Allen Schwächen zum Trotz zeigen beide Produktionen, daß die Geschichte der Hutterer stets aufs neue attraktiv ist und von einem breiten Publikum mit Begeisterung aufgenommen wird. Fragen nach dem Umgang mit Minderheiten, nach dem »Exotischen« und abseits des Mainstream Liegenden scheinen ebenso das Interesse hervorzurufen wie das generelle Anliegen, die dunklen Seiten der Landesgeschichte »aufzuarbeiten«. Diese Aufarbeitung in Tirol steht erst am Anfang. Für den Herbst 2006 sind verschiedene Veranstaltungen zur Geschichte der Hutterer geplant, unter anderem eine Ausstellung, ein Symposium und Filmabende mit Diskussionen. Zudem wird ein populärwissenschaftliches Buch über die Geschichte der Hutterer erscheinen.

Astrid von Schlachta

Das »lange 16. Jahrhundert« – eine neue Gesamtdarstellung

Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt, so lautet der Titel eines 2004 im Schöningh Verlag als UTB 2606 erschienenen neuen Buches von Hans-Jürgen Goertz. Kompetent und anschaulich zugleich, wie nur ein Kenner der Materie zu schreiben versteht, führt der Autor seine Leser und Leserinnen durch eines der spannendsten Kapitel deutscher Geschichte. Altes stürzte ein und Neues brach sich Wege in einer plötzlich »zertrennten Welt« (Thomas Müntzer) voller Zukunftshoffnungen und Ängste. Das insgesamt vierzehn Kapitel umfassende Buch geht auf Vorlesungen zurück, die Hans-Jürgen Goertz während der beiden letzten Jahrzehnte als Professor am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg gehalten hat. Der sehr übersichtlich strukturierte Band setzt mit dem »Ende der Welt und Beginn der Neuzeit« ein und klingt mit einem Kapitel über den Dreißigjährigen Krieg und den Westfälischen Frieden aus: »Das freye Römische Reich wird jetzt zur Barbarei«. Und noch etwas ist bemerkens-

wert. Für eine Gesamtdarstellung höchst ungewöhnlich wird nicht nur der kommunalen Reformation, sondern auch den Täufern besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

MGBI

Judith mordet weiter

Nachdem 2003 eine Anthologie unter dem Titel »*Ich bin Judith*«. *Texte und Bilder zur Rezeption eines mythischen Stoffes* im Leipziger Universitätsverlag veröffentlicht wurde, liegt nunmehr eine weitere Publikation von Marion Kobelt-Groch zum Judith-Thema vor. Dieses Jahr erschien im Verlag Wilhelm Fink ihr Buch: *Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert*. Auf über 300 Seiten wird die verschlungene Entwicklung eines Mythos untersucht, der bis heute wenig von seiner Faszination eingebüßt hat. Ob als Motiv an einer Hauswand in St. Pauli oder im Künstlernamen der Popsängerin Judith Holofernes (Wir sind Helden) – die biblische Geschichte der Judith, die Nebukadnezars Feldhauptmann Holofernes enthauptet und damit das jüdische Volk rettet, lebt weiter. Mit dem Interesse an der Täuferin Hille Feicken, die als Münsteraner Judith in die Geschichte eingegangen ist, hatte einst alles angefangen. Unterdessen hat Marion Kobelt-Groch nicht nur viele weitere Judiths entdeckt und zusammengeführt, sondern auch der begleitenden Magd jene Aufmerksamkeit geschenkt, die ihr bislang verweigert wurde.

MGBI

CD-ROM zur Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona

Als die »Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona«, wie sie noch immer offiziell heißt, im Jahr 2001 ihr 400jähriges Jubiläum beging, gehörte neben einem Festakt und einer Vortragsreihe auch eine Sonderausstellung im Altonaer Museum in Hamburg/Norddeutsches Landesmuseum zum Festprogramm. 1601 waren die ersten Mennoniten nach Altona gekommen. In Erinnerung an diesem Anlaß erschienen die Geschichte der Gemeinde aus der Feder von Michael Driedger sowie ein Katalog zur Ausstellung. Nun haben Dr. Matthias H. Rauert und Thomas Schamp, die an der Vorbereitung der Ausstellung maßgeblich beteiligt waren, eine CD-ROM vorgelegt, auf der die damalige Ausstellung am PC nachvollziehbar wird. Herausgegeben wurde diese CD-ROM von Dr. Annelie Kämpers-Greve im Mennonitischen Geschichtsverein.

Anlaß für die Publikation zum jetzigen Zeitpunkt ist ein weiteres Jubiläum, nämlich die ebenfalls 400ste Wiederkehr des ersten »Niederländervertrages«, mit dem die Stadt Hamburg, damals getrennt von dem zu Holstein gehörenden Altona, im Jahr 1605 einhundertdreißig Familien aus den südlichen Niederlanden aufnahm, darunter auch die mennonitische Familie Stockmann. Für die vorliegende Ausgabe der Geschichtsblätter haben Annelie Kumpers-Greve und Matthias H. Rauert die Niederländerverträge in ihrer Bedeutung für die Mennoniten genauer untersucht (S. 77ff.). Früher als gedacht und in einem größeren Ausmaß, als bisher bekannt, waren Mennoniten in Hamburg und nicht allein im holsteinischen Altona präsent.

Seit 2001 war vorgesehen, die Ausstellung auf einer CD zu dokumentieren, was nunmehr geschehen ist, wenn die CD auch nicht in allen Details deckungsgleich mit der Ausstellung von 2001 ist. Manches wurde weggelassen, beispielsweise eine Reihe von Stadtansichten von Altona und die breite Dokumentation von Gesangbüchern. Auch konnten einige Exponate, die damals Leihgaben waren und nicht photographisch dokumentiert wurden, nicht aufgenommen werden. Manches andere ist dafür dazugekommen, erwähnt seien hier Dokumente zur Gemeinde in Friedrichstadt und ein mennonitisches Pastoreninterieur aus den 1930er Jahren. Auch werden manche Dokumente genauer vorgestellt, darunter das wohl älteste Exemplar eines Niederländervertrages, das gleich zweimal abgebildet wird.

Auf eine Einführung folgt der Stoff, gegliedert nach Jahrhunderten, die wiederum nach Themen schlagwortartig unterteilt sind. Es schließt sich eine Übersicht zu den Pastoren der Gemeinde und ein Anhang mit Literaturhinweisen an. Rund 450 Bilddateien sind auf der CD enthalten, meist werden sie mit Texten und Nachweisen kurz erläutert. Dazu kommen weitere Texte, mehrere Zeitungsausschnitte sowie Auszüge der Festrede aus dem Jahr 2001. Wie die Ausstellung 2001 greift die CD über die Geschichte der Gemeinde hinaus und bietet zusätzlich Informationen und Abbildungen zu den Täufern des 16. Jahrhunderts und zur Geschichte der westpreußischen Mennoniten, deren Kirchen und Friedhöfen. Insgesamt wird so für den interessierten Nutzer eine anregende Beschäftigung mit der Geschichte nicht nur der Gemeinde für mehrere Stunden ermöglicht.

Man muß eine gewisse Portion Neugier, Ausdauer und Entdeckungsfreude mitbringen, wenn man die CD in den PC einlegt. Denn was er wo findet, erkennt der Nutzer nicht auf Anhieb. Und nicht immer wird in den Kapiteln das ausgeführt, was man erwartet. Und da man nicht, wie vom Surfen im Internet gewohnt, zu der zuletzt besuchten Seite zurückkehren kann, wird man alsbald zum folgsamen Nutzer, der, statt wie in einem Buch hier und da zu

blättern oder gar im Register nachzuschlagen, brav alle Seiten der Reihe nach aufruft. Dann aber wird man belohnt: Die CD ermöglicht eine anregende, oft freilich auch zufällige Begegnung mit den Themen und Motiven, mit Personen, Orten und Gegenständen, die für die Geschichte dieser Gemeinde von Belang sind. Sie führt diese buchstäblich vor Augen, das ist ihre Stärke. So liegt mit der CD, deren Schwerpunkt die Bilder sind, eine willkommene Ergänzung zu den Publikationen zur Gemeindegeschichte vor. Ersetzen kann sie diese Werke freilich nicht, das neue Medium CD-ROM tritt mit seinen spezifischen Möglichkeiten vielmehr an ihre Seite. Wer mehr und vor allem Zusammenhängendes wissen will, wird also immer wieder ins Bücherregal greifen, entweder nach Michael Driedgers oder Berend Carl Roosens Gemeindegeschichte oder zum Mennonitischen Lexikon – aber das ist kein schlechter Effekt! Der Hamburger Gemeinde ist zu dieser CD also zu gratulieren, sie hat mit dieser Art der Darstellung Neuland betreten, keine andere Gemeinde ermöglicht Interessenten eine so vielfältige Beschäftigung mit der eigenen Geschichte.

Annelie Kümpers-Greve, Mennonitischer Geschichtsverein (Hgg.), 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, Mennonitischer Geschichtsverein, ISBN 3-921881-21-8; Vertrieb: Thomas Schamp, Ziegenpfad 17, 22549 Hamburg; für Mitglieder des Geschichtsvereins zu ermäßigtem Preis zu beziehen bei Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof, jh.schowalter@t-online.de

Christoph Wiebe

400 Jahre Niederländerverträge mit Hamburg ...

... waren der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona und der Evangelisch-reformierten Kirche in Hamburg ein Anlaß, am 6. Oktober 2005 das Bestehen ihrer Gemeinden in Hamburg seit 1605 mit einem Festakt im Lorchsaal des Staatsarchivs Hamburg zu feiern. Grußworte sprachen unter anderem der Direktor des Staatsarchivs, Dr. Udo Schäfer, Pastorin Martina Severin-Kaiser, Ökumenebeauftragte der Nordelbischen Kirche und Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg und Veronique Huppertz als Vertreter des Honorarkonsulats des Königreichs Belgien. Unter den etwa 90 Teilnehmern war eine von Pastor Geert Brüsewitz begleitete Delegation der mennonitischen Partnergemeinde Groningen. Dr. Matthias Rauert (Lübeck) hob in seinem Festvortrag hervor, daß der Vertrag im Zeitalter des Konfessionalismus und vor dem Hintergrund des calvinistisch-nationalistischen Bockskay-Aufstandes, der 1605 vor den Toren

Wiens gerade seinem Höhepunkt zutrieb, ein „geheimes Kabinettsstück“ sein mußte. Der Vertrag „cum natione belgica“, wie es in einem Aktenstück heißt, sei daher bis heute nur in seinen Grundzügen bekannt und seine Wirkungsgeschichte wie überhaupt die Geschichte der sogenannten „Niederländischen Nation“ in Hamburg kaum erforscht. Erstmals war er im Rahmen einer kleinen Ausstellung historischer Dokumente im Foyer des Staatsarchivs öffentlich zu sehen. Schluß der Veranstaltung bildete die öffentliche Präsentation der CD-ROM *400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg*, auf der die gleichnamige Ausstellung des Jahres 2001 dokumentiert wurde.

Matthias H. Rauert

1. Eröffnung und Begrüßung

Der 2. Vorsitzende, Gery Walmer, begrüßt die in die Niederlande eingeladenen Mitglieder und Freunde der Vereinigung und eröffnet die Sitzung mit einem Gebet. Die Einladung erfolgte form- und freigelegt. Von den 26 Anwesenden sind 24 Mitglieder stimmberechtigt. Für drei juristische Mitglieder, die Mennonitengemeinden Berlin, Krefeld und Newwied, liegen entsprechende Vollmachten schriftlich vor. Die vier Gäste sind herzlich willkommen. Das Dank an die gastgebende Vereinigte Mennonitengemeinde in Houston für die freundliche Aufnahme und Betreuung während der Sitzungen liegt Gery Walmer bereits am Vormittag im Rahmen der gemeinsamen Veranstaltung mit dem Dougbezondere Himmelskrieg, dem niederländischen mennonitischen Geschichtsverein, auf der Gemeinde zum Ausdruck gebracht.

Die Anwesenden gedenken der im letzten Jahr verstorbenen Mitglieder.

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen.

2. Protokoll

Dies ist der MGBI 2004, S. 179–181, veröffentlichte Protokoll wird ohne Einwände verabschiedet.

3. Bericht des Vorstandes

Der Bericht der Vorsitzenden wird angenommen.

Der Vorsitzende faßt die wesentlichen Punkte seines schriftlich vorliegenden Berichts zusammen. Die Arbeit umfasst:

- die jährliche Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI),
- die Arbeit in der Mennonitischen Forschungsgesellschaft (MFG) zur Förderung der historischen Arbeit,
- die Herausgabe der Mennonitischen Gedächtnisblätter (Mennobrief) im Auftrag der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden durch einen

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 21. Mai 2005 in der Vereinigten Mennonitengemeinde in Haarlem/NL

1. Eröffnung und Begrüßung

Der 2. Vorsitzende, Gary Waltner, begrüßt die in die Niederlande angereisten Mitglieder und Freunde des Vereins und eröffnet die Sitzung mit einem Gebet. Die Einladung erfolgte form- und fristgerecht. Von den 28 Anwesenden sind 24 Mitglieder stimmberechtigt. Für drei juristische Mitglieder, die Mennonitengemeinden Berlin, Krefeld und Neuwied, liegen entsprechende Vollmachten schriftlich vor. Die vier Gäste sind herzlich willkommen.

Den Dank an die gastgebende Vereinigte Mennonitengemeinde in Haarlem für die freundliche Aufnahme und Betreuung während der Sitzungen hatte Gary Waltner bereits am Vormittag im Rahmen der gemeinsamen Veranstaltung mit dem *Doopsgezinde Historische Kring*, dem niederländischen mennonitischen Geschichtsverein, und der Gemeinde zum Ausdruck gebracht.

Die Anwesenden gedenken der im letzten Jahr verstorbenen Mitglieder.

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen.

2. Protokoll

Das in den MGBI 2004, S. 179–183, veröffentlichte Protokoll wird ohne Einwände verabschiedet.

3. Bericht des Vorstandes

3.1 Bericht des Vorsitzenden und Aussprache

Der Vorsitzende faßt die wesentlichsten Punkte seines schriftlich vorliegenden Berichts zusammen. Die Arbeit umfaßt

- die jährliche Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI),
- die Arbeit in der Mennonitischen Forschungsstelle (MFSt) zur Förderung der historischen Arbeit,
- die Betreuung der Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennokate) im Auftrag der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden durch einen

selbständigen Ausschuß sowie

– die Verwaltung der seit dem Jahr 2002 ins Leben gerufenen Stiftung *Mennonitische Forschungsstelle Weierhof*.

Der MGV hatte am 31. Dezember 2004 441 zumeist ältere Mitglieder. Eine entsprechende Mitgliederwerbung hat in dieser Situation darum eine gewisse Priorität.

Was die notwendigen Renovierarbeiten an der Mennokate anbelangt, teilen die Anwesenden die Meinung, diese nach der zukünftigen Pachtklärung in Angriff zu nehmen. Eine Internetpräsenz ist durch die Bekanntmachung in Museumsführern gegeben.

Gary Waltner berichtet, daß Dr. Dennis Slabaugh und Raphael Zeisset kleine Buchpräsente für ihre engagierte Mitarbeit überreicht worden sind. Ein besonderer Dank ergeht auch in diesem Jahr an Raphael Zeisset für die vorliegende Finanzaufstellung sowohl für den MGV als auch für die MFSt.

3.2 Kassen- und Prüfbericht

Für den entschuldigten Kassenführer Raphael Zeisset stellt Frank Wiehler den Kassenbericht vor. Er gibt zu einzelnen Positionen Erklärungen und beantwortet Fragen. Die Ausgaben bewegen sich weitgehend im Rahmen des verabschiedeten Budgetansatzes für 2004. Einige Fragen konnten wegen fehlender Detailkenntnis nicht beantwortet werden. Hier wurde eine schriftliche Antwort zugesagt, die sich im Anhang dieses Protokolls befindet.

Die Kassenprüfung erfolgte am 3. Mai 2004 durch Günter Krüger und Rainer Funck.

4. Entlastung des Vorstands

Frank Wiehler verliest den Kassenprüfungsbericht, der nach pflichtgemäßer Prüfung der Bücher durch die Prüfer keinen Anlaß zu Beanstandungen gegeben hat.

Wolfgang Schultz stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands. Dem Antrag wird, nach einem Dank an die Vorstandsmitglieder, mit 18 Ja-Stimmen ohne Gegenstimme entsprochen.

5. Wahlen

5.1 Wahl des 1. Vorsitzenden

Der Vorstand schlägt Frank Wiehler als einzigen Kandidaten vor. Weitere Vorschläge erfolgen nicht.

Frank Wiehler stellt sich kurz vor. Geboren in Elbing, Abitur in Hannover, Studium der Volkswirtschaft in Freiburg mit langjähriger Berufserfahrung

in der Europäischen Union als Abteilungsleiter im Europäischen Parlament. Seine praktischen Erfahrungen in der Verwaltung sowie Organisation dürften sich für die Aufgabe der Vereinsleitung als hilfreich erweisen. Frank Wiehler ist historisch interessiert und unter anderem Vorsitzender des *Mennonitischen Arbeitskreises Polen*. Seiner Geburtsregion Westpreußen im heutigen Polen gilt seine besondere Aufmerksamkeit.

Frank Wiehler ist außerdem für die EU als Wahlbeobachter und als freier Mitarbeiter in einer schweizerischen Beratungsfirma tätig.

Nach seinen Zielvorstellungen für die zukünftige Arbeit des Vereins befragt, gibt er zu verstehen, daß diese nur in gemeinsamer Diskussion mit den Mitgliedern des Vorstands erarbeitet werden können. Die Kooperation mit den mennonitischen Geschichtsvereinen in den Niederlanden, Frankreich und der Schweiz könnte verstärkt werden, unter anderem vielleicht auch im Hinblick auf künftige Publikationen. Die Familienforschung sowie die Geschichte der rußlanddeutschen Mennoniten könnten ebenfalls eine stärkere Berücksichtigung finden.

Frank Wiehler wird in geheimer Wahl bei 25 abgegebenen Stimmen mit 24 Ja-Stimmen und einer Enthaltung zum 1. Vorsitzenden des MGv für 6 Jahre gewählt. Er dankt für das entgegengebrachte Vertrauen und übernimmt die Sitzungsleitung mit einem besonderen Dank an Gary Waltner, der neben seinen vielfältigen Verpflichtungen im Verein die Vakanz überbrückt hat.

5.2 Wahl des Kassenführers

Aufgrund beruflicher Belastungen hat Raphael Zeisset seinen Rücktritt erklärt mit der Bereitschaft, die Kasse per 30. Juni 2005 an einen Nachfolger zu übergeben. Der Vorstand empfiehlt Rainer Funck für das Amt, der als kaufmännischer Angestellter im Außendienst bei der Firma Bayer tätig war und praktische Erfahrungen in der Buchführung sowie im Finanzwesen mitbringt. Er führt die Kasse in der Gemeinde Kochendorf. Aufgrund einer plötzlichen Erkrankung hatte Rainer Funck seine Teilnahme an der Sitzung absagen müssen. Weitere Kandidaten werden nicht benannt.

Die Versammlung wählt Rainer Funck bei 26 abgegebenen Stimmen mit 25 Ja-Stimmen und einer Enthaltung zum neuen Kassenführer des MGv für eine Wahlperiode von 6 Jahren. Rainer Funck hatte zu verstehen gegeben, die Wahl anzunehmen.

5.3 Wahl des Schriftführers

Jörg Isert war als Schriftführer zum 31. August 2004 aus persönlichen Gründen zurückgetreten, hatte die Aufgabe aber kommissarisch weitergeführt.

Aufgrund veränderter Rahmenbedingungen stellt er sich für die Weiterführung seiner Wahlperiode bis 2008 wiederum zur Wahl. Andere Kandidaten werden nicht vorgeschlagen.

Von den 26 abgegeben Stimmen entfallen 25 Ja-Stimmen bei einer Enthaltung auf Jörg Isert, der seine Schriftführungstätigkeit fortsetzen wird. Er nimmt die Wahl an.

5.4 Wahl der Beiräte

Der Verein kann bis zu zwölf Beiräte wählen. Die Wahlperiode von Beate Gathen und Dr. Bernd Quiring ist zu Ende. Beate Gathen möchte nicht wieder kandidieren, Bernd Quiring hat seine Bereitschaft erklärt, weiterzumachen. Unbesetzt geblieben ist auch der bis zur letzten Mitgliederversammlung gehaltene Beiratssitz von Dr. Heinold Fast. Der Vorstand empfiehlt, über die Wiederwahl von Bernd Quiring hinaus auch die Wahl von Jochen Schowalter in den Beirat und zeigt sich offen für weitere Vorschläge. Es gibt jedoch keine.

Auf Dr. Bernd Quiring entfallen von den 26 abgegebenen Stimmen 25 Ja-Stimmen bei einer Enthaltung. Für Jochen Schowalter werden 21 Stimmzettel abgegeben mit 20 Ja-Stimmen und einer Enthaltung. Jochen Schowalter nimmt die Wahl an. Bernd Quiring hatte im Vorfeld seine Zustimmung gegeben.

Für die Prüfung der Kasse des Jahres 2005 werden Günter Krüger und Ortwin Driedger gewählt.

6. Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

In Ergänzung des Beitrages im Geschäftsbericht zur Stiftung MFSt legt Frank Wiehler den von Raphael Zeisset zusammengestellten und ebenfalls von Günter Krüger und Rainer Funck geprüften Jahresabschlußbericht der Stiftung vor. Sie fanden keinen Anlaß zu Beanstandungen. Auf Fragen zu der Anlagepolitik und Wertentwicklung des Stiftungsvermögens, die nicht umfassend beantwortet werden können, wird eine schriftliche Beantwortung zugesagt, die sich im Anhang dieses Protokolls befindet.

7. Mennonitische Geschichtsblätter

Christoph Wiebe und Dr. Marion Kobelt-Groch berichten über die *Mennonitischen Geschichtsblätter 2004*, einer anregenden Ausgabe mit vielfältigen, internationalen Beiträgen und einer neuen Rubrik *Essay*, mit der sich die Redaktion der *Mennonitischen Geschichtsblätter* für gegenwartsbezogene Diskussionen unter den Mennoniten öffnen möchte. Aktuell und gegenwartsbe-

zogen ist auch der Berichtsteil, in dem unter anderem auf die Feierlichkeiten zwischen reformierten und mennonitischen Christen in Zürich im Juni 2004 eingegangen wird.

Eine thematisch reiche Konzeption liegt ebenfalls für die Ausgabe 2005 vor. Im Blick auf die besonders ansprechende Aufmachung der niederländischen Jahrbücher mit Mehrfarbdrucken und bunten Einbänden wird zu bedenken gegeben, daß dies mit erheblichen Mehrkosten verbunden wäre. Der neugewählte Vorsitzende hat Ideen und Anregungen geäußert, die verfolgt werden müßten.

Materialien zur Vertreibung und Flucht vor 60 Jahren sind im Bundesarchiv in Koblenz zu finden, aber vielleicht bedarf es noch Zeit, um über diesen Teil der Geschichte zu publizieren. Es stellt sich die Frage, inwieweit durch finanzielle Anreize jüngere Autoren gewonnen werden könnten. Frank Wiehler macht Mut zum Mitmachen.

Der Vorsitzende dankt dem Redaktionsteam der *Mennonitischen Geschichtsblätter* für die engagierte Arbeit und sieht in dieser regelmäßigen Publikation des Vereins auch ein Werbeinstrument, um Mitglieder zu gewinnen.

8. Verschiedenes

Der Vorsitzende lädt die beiden am weitesten angereisten Mitglieder ein, etwas über sich zu erzählen.

Tetsuya Nagamoto kommt aus Japan, studiert in Münster und recherchiert für seine Dissertation über die Täufer in Münster.

Dr. Theodor Regier aus Friesland in Paraguay ist Schulleiter seiner Kolonie und arbeitet in Kooperation mit der IMO in einem ländlichen Entwicklungsprojekt mit. Er hält sich zu Gesprächen mit der IMO und Gemeindebesuchen in Europa auf. Theodor Regier ist auch Mitherausgeber des Jahrbuchs des paraguayischen mennonitischen Geschichtsvereins.

Diether Götz Lichdi überreicht dem Vorsitzenden einen Scheck über 1005,12 Euro, die für Buchkäufe zu verwenden sind. Er verzichtet auf das Autorenhonorar seines Buchs *Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*. Fank Wiehler dankt herzlich für diese Spende.

9. Schluß

Um der geographischen Balance Rechnung zu tragen, stünde wieder eine Sitzung in Süddeutschland an. Die Gemeinde Zweibrücken wird als Tagungsort vorgeschlagen. Es gibt dort einen Bezug zu ehemals Amischen in der Region. Generell wird empfohlen, einen Fachvortrag anläßlich einer Mitgliederversammlung einzuplanen.

Die Gemeinde Krefeld begeht 2007 das Jubiläum 400 Jahre Mennoniten in der Stadt. Es bietet sich an, die Mitgliederversammlung 2007 dort abzuhalten.

Frank Wiehler dankt den Anwesenden für ihre Teilnahme und Mitarbeit. Er dankt auch der Vereinigten Mennonitengemeinde Haarlem für ihre Gastfreundschaft und die Bereitstellung des Sitzungsraums. Gary Waltner beendet die Sitzung mit einem Gebet.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 24. Mai 2004

Gelesen: Gary Waltner und Frank Wiehler

ANHANG I

Ergänzende schriftliche Antworten des Kassenführers Raphael Zeisset auf einige Fragen zum Kassenbericht (siehe Punkt 3.2)

FRAGE Der Kassenstand und die Rücklagen für die MFSt werden als relativ hoch empfunden. Sind die Rücklagen festverzinslich angelegt worden?

ANTWORT Der Kassenstand setzt sich – wie in den Vorjahren im wesentlichen aus der Rücklage für die MFSt, der gebildeten freien Rücklage und den zweckbestimmten Spenden sowie einem unverzinslich gewährten Darlehen zusammen. Die Rücklage für die MFSt ist für Ersatzinvestitionen und Reparaturaufwendungen gebildet worden, um einerseits den laufenden Haushalt entlasten und andererseits den Gebäudeunterhalt dauerhaft finanzieren zu können. Die Rücklagen sind entsprechend ihrer Fristigkeit lang- und mittelfristig fest- bzw. variabelverzinslich angelegt.

FRAGE Ist angesichts der zu erwartenden Kosten für Renovierungsarbeiten an der Mennokate die Bildung einer gesonderten Rücklage erforderlich?

ANTWORT Für die Mennokate besteht eine gesonderte Kassenführung, siehe dazu auch die Berichterstattung des Mennokaten-Ausschusses. Eine Rücklage wäre gegebenenfalls in der Kassenführung der Mennokate zu bilden.

ANHANG II

Ergänzende schriftliche Antworten des Kassenführers Raphael Zeisset auf einige Fragen zum Bericht über die Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof (siehe Punkt 6)

FRAGE Welche kurz-, mittel- und langfristige Anlagepolitik verfolgt der Stiftungsrat im Hinblick auf das Stiftungsvermögen?

ANTWORT Hierzu verweisen wir auf den Beschluß vom 9. November 2002, der unter anderem in den Mitgliederversammlungen 2003 und 2004 erläutert wurde. Danach hat der Stiftungsrat beschlossen, das Stiftungskapital bis

zu einer Höhe von 75000 Euro in den deckungsstockfähigen (auch »mündelsicheren«) offenen Immobilienfonds Hausinvest langfristig zu investieren.

FRAGE Das Stiftungskapital ist in einem offenen Immobilienfonds (Hausinvest) angelegt worden. Wie hat sich der Kurswert dieses Fonds seit 2002 und im Geschäftsjahr 2004 entwickelt? Welche Kapitalverzinsung wurde realisiert?

ANTWORT Die Anteilswerte sind seit 2002 gestiegen. Der Anlageerfolg betrug im Geschäftsjahr 2004/2005 1,6 Prozent (Vorjahr: 3,5 Prozent). Die Ausschüttung betrug im Vorjahr unverändert 1,15 Euro je Anteil. Diese und weitere Angaben sind auch über das Internet unter www.haus-invest.de frei zugänglich, darunter auch Vergleiche unterschiedlicher Immobilienfonds und historische Kursentwicklungen. Gerne schicken wir Ihnen auf Wunsch die jeweils aktuelle Kurzübersicht dazu zu (im Internet unter »factsheet« zu finden).

Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2004

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	12.316,72
Spenden	
allgemein, Förderbeiträge	1.895,65
Forschungsstelle, Spendenkasse	2.393,70
Forschungsstelle, Buchetat	530,00
Forschungsstelle, Personalkosten	4.447,87
so. zweckgeb. Spenden (Kate)	1.087,58
zweckbestimmt	8.468,95
	<u>10.367,60</u>
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	1.393,59
andere Bücher	8.504,16
	<u>9.897,75</u>
Mieteinnahmen	3.600,00
Kapitalerträge	1.275,70
Stiftungsförderungen	1.850,00
Sonstige Einnahmen (Erstattungen, Mietnebenkosten)	1.160,35
Summe	<u>40.468,12</u>
Kassenstand	<u>40.566,22</u>
	<u>81.034,34</u>

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	3.569,53
Betriebskosten Gebäude	3.961,20
Personal	5.192,68
Geräte, EDV, Inventar	122,80
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	2.189,41
	<u>15.053,62</u>
Buchverlegung	
Geschichtsblätter	3.888,68
andere Bücher	7.026,50
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	1.572,49
	<u>12.487,67</u>
Förderungen	179,20
Mennokate	1.022,58
Verwaltungskosten	1.419,55
Reisekosten	2.155,09
Sonstiges	124,80
Summe	<u>32.442,51</u>
Kassenstand	<u>48.591,83</u>
	<u>81.034,34</u>

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnenhalde 33, 79104 Freiburg
fwiehler@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6, 73760 Ostfildern
jaist@web.de
- Kassenführung: Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, 74638 Waldenburg
RFunck.Wb@t-online.de
- Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2

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
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»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 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.

Bankverbindungen / Payments

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland

Konto Nr. 87 781 677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)

- Payments from Europe and from overseas

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 Rainer Funck. 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 Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, D-74638 Waldenburg, Germany.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN de 79520604100000414131, BIC: genodeflekl

Lieferbare Bücher des Vereins

Genannt werden die Preise für Mitglieder des Vereins sowie die Preise für Nichtmitglieder und im Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten.

Neu: 400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, herausgegeben von Annelie Kümpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80

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 Ham-

burg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 14,85 / 17,50

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

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

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., 29,90

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 61 (2004), 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

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2006
ISSN 0342-1171

62. Jahrgang, 2005
ISBN 3-921881-22-6

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: Munkun Werkdruck, 80 g,
1,5faches Volumen, säurefrei,
alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 700 Ex.

