



400 Jahre Mennoniten in Krefeld

Referate vom 26.–28. Oktober 2007

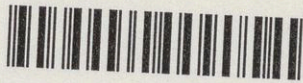
WZ

ZA
.2506

Mennonitische Geschichtsblätter
65. Jahrgang 2008



N12<524419449 021



UBTÜBINGEN



400 Jahre Mennoniten in Krefeld

Referate vom 26.–28. Oktober 2007

Mennonitische Geschichtsblätter

hg. v. Mennonitischen Geschichtsverein

65. Jahrgang 2008



38-3725 AS

Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen **Goertz**, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg;
hans-juergen-goertz@t-online.de
Priv.-Doz. Dr. Marion **Kobelt-Groch**, Bergstr. 4, 23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de
Christoph **Wiebe**, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; cw@mennoniten-kr.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Dr. Dr. Claus **Bernet**, Tauroggener Straße 2, 10590 Berlin; bernetc@web.de
Prof. D. Dr. Siegfried **Bräuer**, Nordendstraße 61, 13156 Berlin
Dr. Ursula **Broicher**, Hohenzollernstraße 53, 47799 Krefeld; ursulabroicher@gmx.de
Dr. Peter **Bührer**, An der Specki 39, CH-8053 Zürich; peter.buehrer@bluewin.ch
Prof. Dr. Geoffrey **Dipple**, History Department Augustana College, 2001 S. Summit
Ave, Sioux Falls, South Dakota 57197, USA; geoffrey_dipple@augie.edu
Eckbert **Driedger**, Klosterhof 2, 67295 Bolanden; e.driedger@gmx.de
Prof. Dr. Michael D. **Driedger**, Brock University, Dept. of History, 500 Glenridge Ave-
nue, St. Cathrines, ON, Kanada, L2S 3A1; mdriedger@brocku.ca
Dr. Alfred **Eisfeld**, Calsowstraße 54, 37085 Göttingen; a.eisfeld@ikgn.de
Lydie **Hege**, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de
Elfrieda Franz **Hiebert** †
Dr. Hanspeter **Jecker**, Fulenbachweg 4, CH-4132 Muttenz; jecker@bienenberg.ch
Dr. Peter **Kriedte**, Hainholzweg 2, 37085 Göttingen; peter.kriedte@gmx.net
Prof. Dr. Marc **Lienhard**, 17, rue de Verdun, F-67000 Strasbourg;
lienhard.marc@neuf.fr
Katharina **Reinholdt** M. A., Nußzeil 24, 60433 Frankfurt a. Main;
k.reinholdt@mx.uni-saarland.de
Dr. Martin **Rothkegel**, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-
Straße 7, 14641 Wustermark; mrothkegel@baptisten.org
Dr. Hertha **Sagebiel**, Lortzingstraße 3, 48145 Münster; hesa@muenster.de
Dr. Michael **Schippa**n, Herzog August Bibliothek, Lessingplatz 1, 38304 Wolfenbüt-
tel; schippa@hab.de
PD. Dr. Anselm **Schubert**, Knesebeckstraße 92, 10623 Berlin;
anselm.schubert@gmx.de
Dr. Dennis **Slabaugh**, Brahmsallee 6, 20144 Hamburg; dls@wulflabaugh.de
Prof. Dr. James M. **Stayer**, Dept. of History, Quenn's University, Kingston, Ont.,
K7L 3N6, Kanada; jms2@post.queensu.ca
Prof. Dr. Piet **Visser**, Jachtenlaan 20, NL-1503 HV Zaandam;
pvisser_sem@hotmail.com
Rainer **Wiebe** M. A., Agnetendorfer Straße 55, 53119 Bonn; wiebebonn@aol.com
Rudy **Wiebe** lebt in Edmonton, Kanada; rudy.wiebe@shaw.ca
Anneliese **Zerger**, Am Hollerbrunnen 5, 67295 Bolanden-Weierhof



BA 2506-65

Inhalt

7 Zu dieser Nummer

400 Jahre Mennoniten in Krefeld

- 9 PIET VISSER · Die Krefelder Mennoniten im Rahmen der niederländischen Mennonitengeschichte
- 34 HERTHA SAGEBIEL · Die Mennoniten und die anderen Konfessionen in Krefeld
- 49 CLAUS BERNET · Quäker und Mennoniten. Frühe Kontakte in der Pfalz, in Krefeld, Friedrichstadt, Hamburg, Emden und Danzig
- 62 PETER KRIEDE · Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und Krefelds Aufstieg zur »Manufactur-Stadt«. Der beispiellose Erfolg einer religiösen Minderheit
- 77 URSULA BROICHER · Urbanität und mennonitische Aufklärung. Das Wirken des mennonitischen Buchhändlers Abraham ter Meer
- 99 MICHAEL D. DRIEDGER · Krefelder Mennoniten, die Freimaurerloge »Zur vollkommenen Gleichheit« und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts
- 114 CHRISTOPH WIEBE · Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit
- 147 ELFRIEDA FRANZ HIEBERT (†) · Johannes Brahms und seine mennonitischen Freunde
- 155 HANS-JÜRGEN GOERTZ · Mennoniten und Moderne

Aus Archiven

- 173 URSULA BROICHER · »nur ein süßer Traum«? Ein Brief Abraham ter Meers über die Unsterblichkeit der Seele

Biographischer Essay

- 181 PETER BÜHRER · Wilhelm Reublin: Radikaler Prediger und Täufer

Predigten aus früherer Zeit

- 233 MARTIN ROTHKEGEL · Tobias Bersch über Matthäus 9,1–17. Eine hutterische Predigt aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts
- 254 Text
- 263 Anhang: Hutterische Predigten in europäischen Sammlungen

Erinnerungen

- 266 RUDY WIEBE · von dieser Erde. Eine mennonitische Kindheit im borealen Urwald Kanadas

Von neuen Büchern

- 278 Urs B. Leu und Chr. Scheidegger, *Die Zürcher Täufer 1525–1700* (GEOFFREY DIPPLE)
- 282 Jan Cattepoel, *Thomas Müntzer. Ein Mystiker als Terrorist* (SIEGFRIED BRÄUER)
- 285 John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* (MARION KOBELT-GROCH)
- 289 Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1587–1619)* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 295 Jiří Pajer, *Täufer-Studien* (MARTIN ROTHKEGEL)
- 298 Peter Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital* (CHRISTOPH WIEBE)
- 305 Peter P. Vibe, *Die deutschen Kolonien in Sibirien* (ALFRED EISFELD)
- 307 Lawrence M. Yoder, *The Muria-Story: A History of The Chinese Mennonite Church of Indonesia* (DENNIS SLABAUGH)
- 312 *Testing Faith and Tradition. A Global Mennonite History Series: Europe* (RAINER WIEBE)

Berichte, Hinweise, Meldungen

- 316 Das »Täuferjahr 2007« im bernischen Emmental (HANSPETER JECKER)
- 319 Neuer Täuferführer der Schweiz lädt zu Erkundungen ein (CHRISTOPH WIEBE)
- 319 Ein weiterer Quellenband zum Schweizer Täuferum
- 320 Workshop zur Radikalen Reformation in Saarbrücken (KATHARINA REINHOLDT)
- 321 Täuferkolloquium in Elkart (JAMES M. STAYER)
- 322 Mehrbändige Edition deutscher Quäkerschriften
- 322 Mythos und Wirklichkeit – täuferische und mennonitische Frauen 1525–1900 (LYDIE HEGE)
- 325 Ein Wiedertäufer-Zyklus in Münster (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 327 Thomas Müntzer-Gesellschaft: neuer Vorsitz und neue Publikation (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 328 Augustin Bader und das frühe Täuferum – eine Selbstanzeige (ANSELM SCHUBERT)

- 330 Nomi Nickels entfernte Cousine in Espelkamp (CHRISTOPH WIEBE)
- 333 Neue Untersuchung zur Theologie Bernhard Rothmanns – eine Selbstanzeige (JAMES M. STAYER)
- 335 »Friedenskirche in der Ökumene« jetzt auch auf englisch
- 336 Allgemeinverständliche Darstellung der Hutterer und ihrer Geschichte (CHRISTOPH WIEBE)
- 337 Dokumentation ökumenischer Dialoge der Mennoniten
- 337 Call for Papers – Tagung über Mennoniten und Moderne

Gratulation

- 339 Günter Vogler – 75 Jahre (MICHAEL SCHIPPAN)
- 344 Gary Waltner zum 70. Geburtstag
(ECKBERT DRIEDGER, ANNELIESE ZERGER)

Nachruf

- 347 Zur Erinnerung an Jean Ségué (MARC LIENHARD)

Mennonitischer Geschichtsverein

- 349 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 14. Juni 2008
- 357 75 Jahre Mennonitischer Geschichtsverein
- 358 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 359 Bücher des Mennonitischen Geschichtsvereins
- 360 Neue Publikation der Forschungsstelle über Minderheiten
in der Pfalz
- 360 Impressum

Zu dieser Nummer

Mit dem Hinweis auf die erfreuliche Resonanz, die das Jubiläum »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« 2007 erfuhr, schloß das Schrifleiterwort der letzten Ausgabe. Nun freuen wir uns, die damals gehaltenen Referate unseren Lesern und allen Interessierten in dieser Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* vorlegen zu können. Sechs der acht Referenten vom Oktober 2007 haben uns ihre Referate zur Verfügung gestellt: Prof. Dr. Piet Visser (Amsterdam), Dr. Hertha Sagebiel (Münster), Dr. Peter Kriedte (Göttingen), Prof. Dr. Michael Driedger (St. Cathrines, Kanada), Christoph Wiebe (Krefeld) und Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg). Ergänzt werden diese Referate durch vier weitere Beiträge: Dr. Claus Bernet bietet einen Überblick über die frühen Kontakte zwischen Quäkern und Mennoniten in mehreren Städten und Regionen Deutschlands und rückt damit die Krefelder Ereignisse der Jahre 1678 bis 1683 in einen größeren Zusammenhang. Dr. Ursula Broicher stellt den Krefelder Aufklärer Abraham ter Meer vor und gibt anhand einer Briefedition in unserer Rubrik *Aus Archiven* Einblick in die aufgeklärte und zugleich religiös geprägte Gedankenwelt dieses Mennoniten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert. Und schließlich führt der Beitrag von Elfrieda Franz Hiebert (†) über Johannes Brahms und seine mennonitischen Freunde den Leser in das kulturell aufgeschlossene Milieu Krefelder Bürger am Ende des 19. Jahrhunderts. Für all diese Beiträge danken wir den Autoren und Übersetzern ganz herzlich.

Über die Krefelder Mennoniten ist schon viel geschrieben worden. Dennoch zeichnet sich mit den hier versammelten Beiträgen ein neuer Akzent ab. Einige Arbeiten der letzten Jahre neigten dazu, Entwicklungen bei Mennoniten anderer Traditionen (West- und Ostpreußen, Süddeutschland) zum Maßstab zu machen, an denen gemessen die Geschichte der Krefelder Gemeinde als eine von Traditions- und Identitätsverlust gedeutet wurde. Demgegenüber machen die hier versammelten Aufsätzen auf vielfältige Weise deutlich, daß die Geschichte der Krefelder Mennoniten auf engste verbunden ist mit den Entwicklungen unter den lamistischen »doopsgezinden« in den benachbarten Niederlanden: Die Offenheit für die geistigen Fragen der Zeit, die Freiheit im Glauben, unabhängig von normativen Bekenntnissen, sowie der offensive Versuch, über wirtschaftlichen Erfolg seinen Platz in der Mitte der Gesellschaft zu behaupten. So gesehen ist die Geschichte der Krefelder Mennoniten

keineswegs ungewöhnlich. Und da zum Selbstverständnis dieser Mennoniten gerade die Offenheit für die Ideen der Moderne gehörte, wird man ihnen am besten gerecht, wenn man ihre Geschichte als eine von Identität im Wandel und in der Erneuerung statt als Identitätsverlust begreift und darstellt.

Die Beiträge zur Geschichte der Mennonitengemeinde Krefeld bilden den Schwerpunkt diese Ausgabe, doch kommen auch andere Aspekte der Täufer- und Mennonitengeschichte nicht zu kurz: Wie in jeder Ausgabe lenken *Berichte, Hinweise, Meldungen* den Blick auf aktuelle Ereignisse (Schweiz, Amsterdam, Elkart) sowie einzelne Figuren und Traditionen der radikalen Reformation (Thomas Müntzer, Augustin Bader, das Täuferreich zu Münster, die Hutterer). Und *Von neuen Büchern* führt die weltweite Vielfalt heutiger Forschungen zu Täufern und Mennoniten vor Augen. In der Reihe *Predigten aus früherer Zeit* hat Prof. Dr. Martin Rothkegel für uns eine hutterische Predigt aus dem 17. Jahrhundert ausgesucht. Seine Einleitung dazu ist zugleich ein bedeutender Beitrag zur Erforschung der hutterischen Predigttradition insgesamt. Und wer sich mit mennonitischer Geschichte am liebsten im Spiegel der Literatur beschäftigt, wird die Lektüre mit den Auszügen aus Rudy Wiebes Kindheitserinnerungen *von dieser Erde* beginnen, die in diesem Jahr in deutscher Übersetzung erschienen sind.

In besonderer Weise sei abschließend noch auf den umfangreichen biographischen Essay von Peter Bühner verwiesen. Er hat sich als Witikoner Pfarrer jahrzehntlang mit der schillernden Gestalt des Täufers Wilhelm Reublin befaßt, der einst am Anfang der Reformation in Witikon stand. Nun hat er im Ruhestand dessen »pikareske Wanderung« (Stayer) durch das frühe Täufer-tum« nachgezeichnet und uns zur Verfügung gestellt, wofür wir ihm herzlich dankbar sind. Allein in dieser Ausgabe, die wegen der Beiträge zum Krefelder Jubiläum sowieso umfangreicher ausfiel als normal, konnte sein Essay, der sonst zu lang gewesen wäre, als ganzes seinen Platz finden, ohne die Proportionen aus der Balance zu bringen.

Damit sei zugleich deutlich annonciert, daß der Umfang dieser Ausgabe wie auch der Einzelbeitrag in dieser Länge eine Ausnahme sind. Die nächsten *Mennonitischen Geschichtsblätter* werden wieder im normalen Umfang erscheinen. Das entspricht nicht nur unseren Möglichkeiten der ehrenamtlichen Schriftleitung, sondern auch dem Wunsch der Mitgliederversammlung. Die höheren Druckkosten dieser Ausgabe haben einige private Spender tragen helfen. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich dafür gedankt, diese außer-gewöhnlichen *Geschichtsblätter* ermöglicht zu haben.

Die Schriftleitung

400 Jahre Mennoniten in Krefeld

PIET VISSER

Die Krefelder Mennoniten im Rahmen der niederländischen Mennonitengeschichte

Ein niederländisches Koexistenzmodell auf Moerser Boden

Anfang und eindrucksvoller Aufstieg der Krefelder Mennonitengemeinde sind mit den damaligen staatlichen, politischen und religiösen Umständen und Voraussetzungen in der niederländischen Republik der Sieben Freien Provinzen unmittelbar verbunden. Rings umgeben von kurkölnischem Gebiet, befand sich Krefeld als Enklave der Grafschaft Moers, die ab 1600 als Erbschaft in den Besitz des niederländischen Statthalters, des Prinzen Moritz von Oranien-Nassau, übergegangen war, zweifellos in einer besonderen, herausgehobenen Lage. Dieser Konstellation verdankte Krefeld als östlicher Vorposten des religiös motivierten, revolutionären Aufstands der sieben nördlichen Provinzen der Niederlande gegen den katholischen, spanischen König Philip II. seinen besonderen Aufstieg zu einer Insel der Toleranz. Als militärstrategisch wichtiger Posten im Osten der jungen Republik war Krefeld zunächst noch sehr umkämpft, zweimal wurde hier die Reformierte Kirche sogar wieder katholisch. Als in den Verhandlungen 1607 die Grafschaft Moers für neutral erklärt wurde, mußten Oranien und die Haager Generalstaaten im Gegenzug die Duldung der katholischen Religion zugestehen.¹ Diese besondere Lage der Grafschaft wirkte sich vorteilhaft für die Mennoniten aus, denn die Aufsicht über die politisch bevorzugte Reformierte Kirche lag letztlich in Den Haag, und dort spielten immer auch wirtschaftliche Gesichtspunkte eine Rolle und sorgten für einen Ausgleich der Interessen. Dieses Vorgehen war seit 1579 in den Niederlanden praktiziert worden, auch in schwierigen Situationen. Es hatte sich bewährt und kam auch in der Grafschaft Moers ab 1607 zum Zuge.

Bei seinen Bemühungen, das aufsässige niederländische Reichsgebiet gegen habsburgische und katholische Bedrohungen zu verteidigen, war es das besondere Bestreben von Prinz Moritz, der ein erstrangiger Kriegsstratege war, die Ostgrenze abzusichern. Ab 1591 hatte er in mehreren Feldzügen von Gro-

ningen aus die östlichen Provinzen, besonders Overijssel und Geldern, für den reformiert-protestantischen Freiheitskampf gegen Spanien gewonnen. Schon 1597 hatte er nicht nur Lingen, sondern auch Rheinberg und Moers für sich eingenommen, das er dann drei Jahre später als privaten Erbbesitz zugesprochen bekam. In seinem Namen versprach sein Vertreter, Drost Jost Wirich von Cloudt, am 25. Januar 1602 der Krefelder Bürgerschaft, die Stadt zu beschirmen, von ungerechten Lasten zu befreien und die Herrlichkeit von Straßenräubern freizuhalten – womit er implizit auch die Vorherrschaft der Katholiken gemeint haben soll.² Wäre die Lage so geblieben, dann wäre es zweifelhaft gewesen, ob sich die religiösen Verhältnisse in Krefeld dermaßen positiv für die Mennoniten entwickelt hätten, wie es in der weiteren Geschichte ab 1607 der Fall war. Moritz, der religiös opportunistische Nachfolger seines erschossenen Vaters, des Prinzen Willem von Oranien, »Vater des Vaterlandes«, hatte die von diesem 1579 in der sogenannten Union von Utrecht gesetzlich festgelegten Toleranzprinzipien zwar anerkannt, daß nämlich jedem Einwohner der neugegründeten Republik Gewissensfreiheit in Glaubenssachen vergönnt sei, aber in seinem Auftreten als kriegerisch gesinnter Statthalter hat Moritz niemals gezögert, den Calvinismus zu fördern. Ab 1618 hat er sogar dazu beigetragen, daß in den Niederlanden fast ein Bürgerkrieg ausgebrochen wäre, als er sich auf einen Staatsstreich zugunsten der reformierten Orthodoxie einließ.³ Glücklicherweise wurde diese heikle Lage gleich nach seinem Tode im Jahr 1625 von einer politisch milderen Mehrheit der Generalstaaten wieder beendet, die sich vor allem an den internationalen Handelsinteressen der wirtschaftlich zum Goldenen Zeitalter aufblühenden Republik orientierten und das ständige Streben der Reformierten Kirche nach Dominanz abwehrten. Auf Moritz folgte sein Bruder, Frederik Hendrik, dessen Politik immer darauf zielte, die mehrfach entgegengesetzten Interessen zwischen wirtschaftlichen und religiösen Freiheiten im Gleichgewicht zu halten. Hätten die spanischen Truppen im Jahre 1605 Krefeld nicht aufs neue besetzt, dann wäre dieser kleine, jedoch strategisch wichtige niederrheinische Vorposten der jungen Republik höchstwahrscheinlich zum experimentellen Modell einer orthodox-reformierten Privatrepublik ihres Grafen Moritz geworden. Weil die Generalstaaten in Den Haag sich damals jedoch diplomatisch

Prinz Moritz in vergoldetem Harnisch (Abb. S. 11)

Gemälde auf Holz, um 1613. Im Auftrag der Generalstaaten gemalt von dem taufgesinnten Künstler Michiel Jansz van Mierevelt aus Delft. Rijksmuseum, Amsterdam



intensiv darum bemühten, den zwölfjährigen Waffenstillstand (1609–1621) mit Spanien zustandezubringen, hat man es nicht gewagt, dem Geplänkel am Niederrhein zuviel Bedeutung beizumessen. Und darum erklärten die Generalstaaten 1607 die Grafschaft Moers für neutral. Damit gelang es ihnen, die Spanier zum Rückzug aus Krefeld und der Burg Krakau zu bewegen. Als Kompromiß mußten die Generalstaaten – und auch Prinz Moritz – die Duldung der katholischen Religion im Städtchen teilweise gestatten, was de facto auch bedeutete, daß von da ab die Zuwanderung von anderen glaubensverfolgten Minderheiten nach Krefeld mehr oder weniger gesichert war.⁴ Staatlich und zivilrechtlich war Moers – ähnlich den siebzehn anderen, meistens neuerworbenen Besitzungen des Prinzen, wozu in Deutschland auch Lingen gehörte – mit den Vereinigten Niederlanden assoziiert. Aber die Steuer-, Akzisen- und Mietzinsgebühren der Domäne, die pro Jahr zwischen 1604 und 1625 insgesamt 100 000 bis 150 000 Gulden einbrachten, kamen Moritz selber zu. Darum war es auch in seinem eigenen Interesse, in den Prinzengütern wirtschaftlich günstige Bedingungen zu fördern.⁵ Unter diesen Umständen konnten Glaubensvertriebene von anderswo sich hier ab 1607 eine neue Existenz aufbauen. Unter den hinzuziehenden Fremden befanden sich auch Mennoniten. Sie waren ähnlich wie ihre mennonitischen Geschwister in den Niederlanden Einwohner mit minderen Rechten und ständig den Beschwerden und Protesten der einheimischen Reformierten Kirche ausgesetzt. Daß sie sich trotzdem gut entwickeln konnten, ist vor allem den Haager Generalstaaten zu verdanken und weniger Prinz Moritz.

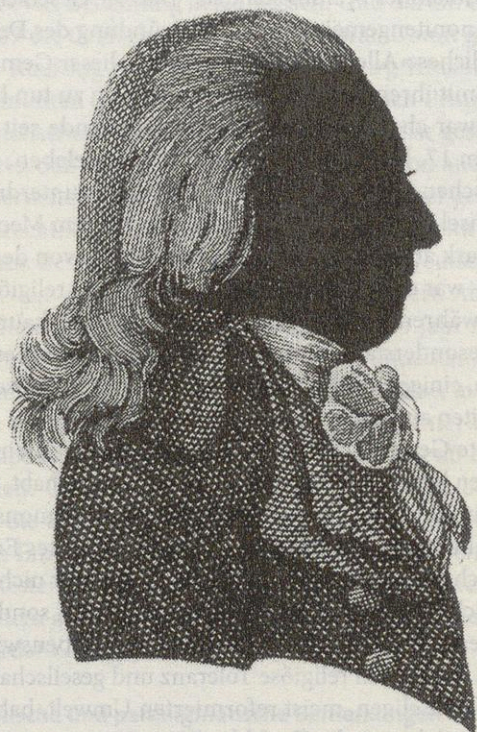
Historiographische und paradigmatische Bemerkungen

Die Geschichtsschreibung zu den Krefelder Mennoniten hat schon zahlreiche gute Artikel und Bücher hervorgebracht. Keine einzelne taufgesinnte Gemeinde der Niederlande wird, im Vergleich zu Krefeld, so viele historische Arbeiten aufweisen können. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei auf die Artikel und Monographien von Rembert, von Beckerath, Cattepoel, Crous, Nieper, Kraemer, Hertzler, Motl verwiesen, und vor allem auch auf das hervorragenende, 1995 von Wolfgang Froese herausgegebene Buch *Sie kamen als Fremde*.⁶ In diesem Beitrag werden darum auch kaum neue Fakten und Daten aufgeführt werden können. Diese fast übereifrige Demonstration historischen Bewußtseins unter den Krefelder Mennoniten – was den Umfang dieser historiographischen Ernte anbelangt, entsprechen die Krefelder überhaupt nicht den »Stillen im Lande« – kann nicht nur ihren Grund in der besonderen Tatsache haben, daß zum Beispiel ein Dutzend Mitglieder einmal zu den Gründern von Germantown in Pennsylvanien gehörten (oder waren

es vielleicht doch nur Quäker von entweder deutscher oder niederländischer Herkunft?),⁷ oder daß manche Mennoniten in enger Beziehung zu Gerhard Tersteegen oder zu Johannes Brahms standen.⁸ Daß die Geschichtsschreibung zur Krefelder Mennonitengemeinde seit der Gründung des Deutschen Reiches ein so wesentliches »Alleinstellungsmerkmal« dieser Gemeinde geworden ist, muß auch mit ihrem stolzen Selbstbewußtsein zu tun haben. Dieses Selbstbewußtsein war charakteristisch für die Gemeinde seit dem Beginn ihrer Geschichte im 17. Jahrhundert, als das Gemeindeleben, getragen von einem kaufmännischen Geist und der Mentalität einer unterdrückten Minderheit auf einer Insel relativer Ruhe, umgeben von einem Meer der Täuferfeindlichkeit, so stark aufblühte. Aus deutscher Sicht – von der Schweiz bis zum Niederrhein – war dieses Krefelder Experiment der religiösen Pluriformität einzigartig, während es aus niederländischer Sicht kaum oder sogar überhaupt nicht besonders anmutet. In diesem Beitrag wird es deshalb vor allem darum gehen, einige Parallelen zwischen den niederländischen und den Krefelder Mennoniten aufzuzeigen.

Diese zugewanderte Gemeinschaft, die überwiegend aus Kleinwebern und Textilgeschäftsleuten bestand, hat immer das Bedürfnis gehabt, nicht nur die moralische Qualität ihres Lebens zu verteidigen und zu demonstrieren, sondern auch die Qualität ihrer Produkte als hochqualifiziertes Ergebnis eines musterhaft-christlichen Lebenswandels darzustellen, wofür nicht nur der politische und rechtliche Schutz der Haager Generalstaaten, sondern auch die wirtschaftlichen Verbindungen mit den Niederlanden lebenswichtig waren. In ihrem ständigen Kampf um religiöse Toleranz und gesellschaftliche Anerkennung in einer feindseligen, meist reformierten Umwelt, haben die Mennoniten – und zwar nicht nur die Krefelder Mennoniten – niemals nachgelassen, Wettbewerb und Innovation, Mobilität und Flexibilität an den Tag zu legen und zu nutzen, um den von Gott versprochenen, aber von den weltlichen, prinzlichen Obrigkeiten gesetzlich geduldeten Platz im Leben der Gesellschaft einzunehmen und festzuhalten: nicht nur geistig, sondern auch materiell und kulturell. Diese mennonitischen Eigenschaften: eine Mischung aus religiösen Prinzipien und sozialem beziehungsweise wirtschaftlichem Pragmatismus – irgendwie ähnlich den Juden im Exil – sind ebenfalls besondere Merkmale des niederländischen Täuferturns nach der Epoche der Unterdrückung und Verfolgung durch die katholischen Spanier. Diese Entwicklung setzte mit der Gründung der Republik der Niederlande ein.⁹

Die längeren, fast zwei Jahrhunderte dauernden sozialen Assimilations- und Integrationsprozesse der mennonitischen Minderheit, die im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts in den Niederlanden begannen und sich während des



Jakob Hendrik Floh

Anonymer Silhouettstich, 1799

Doopsgezinde Bibliotheek, Amsterdam

Der Sohn der Krefelder Familie und spätere niederländische Mennonitenpfarrer engagierte sich politisch in der Batavischen Republik und trat in ihrem ersten Parlament für die politische Gleichberechtigung religiöser Minderheiten ein, auch der Juden.

17. und 18. Jahrhunderts auf drei unterschiedlichen Stufen weiter entfalteten, kamen im Jahre 1796 zu ihrem Ziel, als die bürgerliche und religiöse Gleichberechtigung der Minderheiten gesetzlich anerkannt wurde. Dieser unumkehrbare Aufstieg wurde zunächst vor allem durch die Ausnutzung des ökonomischen Spielraums ermöglicht. Sodann gestattete der wirtschaftliche Erfolg der sparsam lebenden Minderheit den weiteren Aufstieg im kulturellen Bereich, was die Mennoniten ab Ende des 17. Jahrhunderts schon in die Vorformen der sogenannten aufklärerischen Zivilisationsoffensive einreichte. Diese erstrangige Position im kulturellen Bereich führte schließlich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch zu dem Bewußtsein politischer Gleichberechtigung. Aufgeheizt von der nordamerikanischen und der Französischen Revolution, wurde ein wesentlicher Teil der niederländischen Mennoniten Anhänger und Befürworter der sogenannten Patriotenbewegung, die – notfalls militärisch und unter Anwendung revolutionärer Gewalt – das alte Regime des oranischen Statthalters und seiner bevorzugten reformierten Regentenclique zugunsten der Gleichberechtigung aller Staatsbürger und aller religiösen Minderheiten ausschalten wollte. Sobald dieser Zweck 1795 mit der Gründung der Batavischen Republik erreicht worden war, engagierten sich Mennoniten in Regierungsämtern, nicht nur auf lokaler, sondern auch auf nationaler Ebene.¹⁰ Einer der wichtigsten Vertreter des revolutionären Regimes in Den Haag war zum Beispiel Jakob Hendrik Floh, ein 1758 in Krefeld geborener Sproß der angesehenen Textilfamilie Floh. Nach seinem Studium am Amsterdamer Taufgesinnenseminar (1777–1783) wurde er Prediger der Gemeinde Enschede in Overijssel. Er war ein glühender Patriot und wurde als Volksvertreter in die Nationalversammlung gewählt, wo er, besonders als Sekretär der Ersten Kammer, eine wichtige Rolle in der Kommission gespielt hat, die 1796 die Trennung von Kirche und Staat vorbereitete.¹¹

Daß Geschichte und Schicksal der Krefelder Mennonitengemeinde engstens mit den Niederlanden und besonders mit der Entwicklung ihrer dortigen Glaubensgeschwister verbunden sind, vor allem während der oranischen Epoche des 17. Jahrhunderts (aber auch noch lange später), dürfte bekannt sein. Trotzdem muß festgestellt werden, daß die Geschichtsschreibung zu den Krefelder Mennoniten diese im politischen, sozialen und geistigen Sinne günstigen Voraussetzungen und die von den Haager Behörden rechtlich gewährten Lebensbedingungen bisher noch zu wenig berücksichtigt hat. Als Gewährsmann für diese Sicht sei hier der leider im Jahr 2000 früh verstorbene Experte des niederländischen Täuferturns, Samme Zijlstra, angeführt, der in seiner Rezension des 1995 veröffentlichten Krefelder Geschichtsbuches bemerkte: »Abgesehen vom Beitrag Klötzers, der in der Geschichte der Krefel-

der Täufer auch die des Maas- und Rheingebiets mit einbezogen hat, wird den Verbindungen mit anderen Regionen wenig Beachtung geschenkt. Diese Verbindungen hat es sicher gegeben angesichts der umfangreichen Präsenz der Mennoniten in Handel und Gewerbe, wobei vor allem an die Niederlande zu denken ist.¹² Zijlstras Kritik trifft zwar nicht ganz zu, dennoch bietet es sich an, seine wichtige Beobachtung aufzugreifen. Bevor dies geschieht, wobei nur zwei Phänomene aus der oranischen und preußischen Vergangenheit Krefelds ins Auge gefaßt werden, sollen noch einige Bemerkungen theoretischer und paradigmatischer Art vorausgeschickt werden.

Erstens bin ich der Meinung, daß das Täuferium im Grunde genommen als ideales theologisches Konzept und biblizistisch-evangelisch geprägtes und gepredigtes Muster für das gesellschaftliche Leben nur zu zwei von der Außenwelt isolierten Ergebnissen führen kann: entweder zu einer theokratischen Diktatur, oder zu einem freiwillig gewählten, wirtschaftlich unabhängigen, jedoch fast kompromißlosen und separatistischen Patronat. Die Geschichte hat beide Variationen hervorgebracht: eine fundamentalistisch und entartete theokratische Variante in Münster sowie die gescheiterte, aber mildere Reformationsalternative Balthasar Hubmaiers in Waldshut einerseits, und andererseits den noch immer nachwirkenden Separatismus der Hutterer, der »Old Order«-Amischen und der Altkolonier in Mittel- und Südamerika. Als jedoch Menno Simons sein Gemeindeideal propagierte, hatte er, als Antimünsteraner, zwar eine mildere, wehrlose Variante des evangelischen Separatismus theologisch befürwortet – »in der Welt, nicht von der Welt« –, aber zugleich hat er es niemals aufgegeben, die Anerkennung seiner Gemeinden und ihrer Mitglieder innerhalb der existierenden staatlichen und kirchlichen Ordnungen anzustreben. Wie starrköpfig Menno auch gewesen sein mochte, nie ist er, wenn er dazu herausgefordert wurde, dem Dialog mit den kirchlichen und staatlichen Behörden ausgewichen. Und deswegen hat besonders die niederländisch-norddeutsche Variante des Mennonitentums, trotz Menno's Diktat einer gesellschaftlich inkorporierten Außenseiterposition, zugleich auch Raum und Anlaß zu größerer Flexibilität, Modifikationsfähigkeit und Interpretationsverschiedenheit bei späteren Mennoniten gegeben, die sich dennoch gerade über diese Themen bald zerstritten. Die seit den Zeiten Menno's vollzogenen gesellschaftlichen Anpassungen und die außerordentlichen ökonomischen, kulturellen und intellektuellen Leistungen der Mennoniten sind nicht nur dank, sondern auch trotz Menno's zweideutigem Fundamentalismus zustande gekommen. Seine im Grunde steinharte Theologie und Ekklesiologie haben sich in der ständig ändernden Praxis zugleich auch als sanft und dehnbar wie Kaugummi erwiesen. Nicht nur die Geschichte der nieder-

ländischen Mennoniten kann dafür als bester Beweis dienen, sondern auch die der direkt am Rande des niederländischen Einflußbereiches liegenden Gemeinden, die mehr oder weniger unmittelbar von diesem doppelgesichtigen »Mennobazillus« angesteckt worden sind, wie zum Beispiel das norddeutsche Mennonitentum (Ostfriesland, Hamburg-Altona)¹³ sowie die Mennoniten am südöstlichen Rande, im niederrheinischen Gebiet von Kleve und Moers.

Zweitens möchte ich als Konsequenz der soeben erwähnten Beobachtung behaupten, daß ein primär ökonomischer und zugleich auch kultur- und mentalitätshistorischer Zugang zur Entwicklung dieses niederländischen Derivats des Mennonitentums ein besseres Verständnis seiner Geschichte ermöglicht als eine rein kirchengeschichtliche oder dogmenhistorische Analyse. Ein derartiger Versuch führt fast ausnahmslos zu dem ziemlich empörenden Ergebnis, daß seit den Zeiten Menno und seiner bis zum Tode verfolgten Anhänger der isolierten Gemeinden »ohne Flecken und Runzel« nicht am Hergebrachten festgehalten wurde, sondern sich allmählich eine Entwicklung manifestierte, die nicht nur die einstigen theologischen Voraussetzungen, sondern auch die weitere Entwicklung und Anpassungspotenz von Glaubenspraxis und Traditionen betraf. Aus rein christlichen oder mennonitisch-apologetischen oder sogar dogmenhistorischen Gründen mag das zu bedauern sein, aber Leidwesen oder Schadenfreude sind wissenschaftlich keine objektiven Maßstäbe der Geschichtsschreibung. Ein Beispiel: Noch immer ist in dem 1991 neu aufgelegte Buch von orthodox-mennonitischer Herkunft *Die Altevangelische Mennoniten-Brüderschaft in Rußland*, 1911 veröffentlicht von Peter M. Friesen, zu lesen: »Diese Breite der religiösen Anschauung eines großen Teiles der Doopsgesinden der Niederlande, Hand in Hand mit großem Reichtum und Geschäftsbetrieb, bereitete dem eigentlichen Rationalismus, der Vorherrschaft der Vernunft in Glaubenssachen, den Weg; diesem folgte ein großer Indifferentismus ... [Glücklicherweise, so schreibt er, blieben] die Preußischen Gemeinden holländischen Ursprungs ... auf dem rechtgläubigen Boden stehen ... Ebenso blieben rechtgläubig die Gemeinden der Schweiz und Süddeutschlands.«¹⁴ Von dieser fast überheblichen Sicht aus, die am angemessenen Verständnis des historischen Werdegangs der niederländischen Mennoniten, ihrer Beweggründe, Entscheidungen und Lösungen im zugemessenen Spielraum ganz vorbeigeht, kann man dem Autor nur zynisch rechtgeben, daß sich die eigenwilligen Niederländer nie mehr in das von Menno gepredigte Reich Gottes einreihen würden. Und nicht nur die Niederländer, sondern auch die Krefelder Gemeindeleitung war sich schon längst dieser Scheidelinie bewußt, als man 1789 dem preußischen König schrieb, daß man zu den ostpreußischen Mennoniten »in keiner kirchlichen Verbin-

dung« stehe, weil man, dem gemeinsamen Namen »Mennoniten« zum Trotz, »in manchen Glaubenslehren« ganz verschieden von ihnen sei.¹⁵

Daß nicht ein dogmengeschichtlich zu beschreibender Werdegang den Ausgangspunkt bilden kann – denn Theologie und religiöses Leben entwickeln sich im Dialog mit der umgebenden Gesellschaft und können nicht isoliert davon begriffen werden –, sondern daß vor allem die Erforschung der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und mentalen Voraussetzungen und Entwicklungen ein besseres Verständnis hervorzubringen vermag, zeigt beispielsweise das vorzüglich dokumentierte Geschichtsbuch des niederländischen Mennonitentums von 1530 bis Ende des 17. Jahrhunderts, das von dem bereits erwähnten Samme Zijlstra im Jahr 2000 vorgelegt wurde.¹⁶ Leider hat aber auch Zijlstra einen normativen Ausgangspunkt gewählt, um die Entwicklung der Mennoniten und Taufgesinnten zu beschreiben und zu erläutern: Abfall von dem ursprünglichen Gemeindekonzept. Einerseits war dieser Versuch sehr lohnend, um die vielen mennonitischen Streitigkeiten und Spaltungen übersichtlich darzustellen, andererseits soll aber auch in Ergänzung zu Zijlstra festgehalten werden, daß im Laufe der Zeit, seit der Aufstand gegen den König Spaniens begann (also ab 1568), die Mehrheit der Mennoniten sich allmählich gesellschaftlich von den theologischen und glaubenspraktischen Einschränkungen löste, die Menno und andere Führer so dogmatisch diktiert und als separatistische Tradition proklamiert hatten. Seit diesem Moment haben die Mennoniten, die sich dann schon teilweise »Taufgesinnte« nannten (niederländisch »doopsgezinde«), den vom Calvinismus motivierten Befreiungskrieg, der auch in ihrem besonderen Interesse lag, zwar wehrlos und passiv, aber trotzdem nicht nur moralisch, sondern auch finanziell unterstützt. Prinz Willem von Oranien und auch seine Nachkommen wurden seitdem als Förderer der Religionsfreiheit anerkannt und – fast angesehen wie alttestamentliche Erlöser der unterdrückten Stämme Israels im Lande der Verheißung – dauerhaft hoch geschätzt. Und seither haben sich die Mennoniten alle Mühe gegeben, trotz des zähen Widerstands der privilegierten Reformierten Kirche, sich als sehr eifrige »Honigbienen« und getreue steuerpflichtige Staatsangehörige der jungen Republik ihre Loyalitäten zu beweisen – zugunsten ihres eigenen Emanzipationskampfes und ihres sozialen Aufstiegs.¹⁷

Jedesmal, wenn Zijlstra derartige, von den äußeren Umständen veranlaßte Änderungen des traditionellen mennonitischen Konzeptes beschrieb und diese Abweichungen zu erklären versuchte, mußte er, mehr oder weniger paradigmatisch dazu gezwungen, diese Anpassungsphänomene – die immer von außen her, nicht theologisch, sondern sozial, ökonomisch, kulturell und

mental angeregt waren – in einer fast durchgehend negativen Terminologie ausdrücken: Sein Buch ist geprägt vom Stichwort »Identitätsverlust«. Wäre Zijlstra noch die Zeit vergönnt gewesen, dieses Buch mit einem zweiten Teil zu ergänzen – jetzt ist das meine Aufgabe –, dann hätte er bald feststellen müssen, daß die letzten Anhänger des überkommenen mennonitischen Konzeptes nur bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch zu finden sind, bei kleinen orthodoxen Splittergruppen wie den sogenannten Groninger und Danziger Altflämischen. Die große Mehrzahl der taufgesinnten Gemeinden hatte sich damals schon längst in der Gesamtgesellschaft eingeordnet. Sie waren damals schon zu den zweithöchsten Schichten der Bürgerschaft aufgestiegen, und sie hatten inzwischen auch längst Kirchenzuchtmaßnahmen wie Bann, Meidung und Mischehenverbot als alte Relikte hinter sich gelassen. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts war auch die ehemalige Wehrlosigkeit im Zuge eines gewandelten Selbstverständnisses als moderne Vertreter der Aufklärung verschwunden.¹⁸ Diese auffallenden Metamorphosen, die von Menno Simos theologisch nicht vorausgesehen werden konnten, weisen auf eine praktisch-theologische Beweglichkeit und dynamisch-pragmatische Mentalität hin, die es den Mennoniten offensichtlich erlaubt haben – provozierend gesagt –, sich das eine Mal als gnadenlose Prinzipienreiter und dann wieder als gewissenhafte Opportunisten zu benehmen. Deswegen ist es wertvoller und wichtiger, die soziale Präsenz der Mennoniten, ihre von Dynamik, Mobilität und Flexibilität geprägten Lebensweisen und ihre Anpassungsfähigkeit zu untersuchen, statt die Entwicklung ihrer Theologie und ihres Glaubens an kirchenhistorisch im 16. Jahrhundert gewonnenen Normen zu messen.¹⁹ Nicht der Identitätsverlust, sondern die Identitätsdynamik sollte das Stichwort sein, das die Darstellung bestimmt.²⁰

Von einer solchen Sicht aus, die besonders die »Appropriation« und »Accommodation« der Mennoniten in den Blick nimmt, läßt sich auch die Geschichte der Krefelder Mennoniten am fruchtbarsten studieren, denn nicht nur die bürgerrechtlichen Verhältnisse und Voraussetzungen waren denen der niederländischen Glaubensgenossen sehr ähnlich, sondern auch im weiteren inner- und außergemeindlichen Leben und Verhalten der Krefelder Mennoniten finden sich viele solcher Übereinstimmungen und Parallelen. Dies wird durch Peter Kriedtes Bemerkung unterstrichen: »Der Weg in die Welt hatte sie [d.h. die mennonitischen Seidenverleger Krefelds] in Zusammenhänge geführt, die über ihre Einbindung in die mennonitische Gemeinschaft weit hinauswiesen und sie mitunter auch zu ihr in Gegensatz brachten [...] Der Weg in der äußere Welt, den sie gewählt hatten, um ihr Überleben als Gemeinde zu sichern, machte die ›Säkularisierung‹ ihrer eigenen Welt nahezu unab-

wendbar. Es setzte ein Prozeß ein, der die Mennoniten immer näher an die Gesamtgesellschaft heranführte und in dessen Verlauf sich die ›Eigenheiten‹ ihres sozialen und politischen Verhaltens mehr und mehr verloren.«²¹ Diese Schlußfolgerung trifft fast genauso auch für die Entwicklung der niederländischen Mennoniten zu, bei denen sich aber diese substantiellen, unabwendbaren Änderungen und Anpassungen an die Gesellschaft – der von Kriedte erwähnte »Verlust der Eigenheiten« enthält noch eine negative Wertung – im allgemeinen schon einige Jahrzehnte früher vollzogen haben als bei den Krefelder Mennoniten. Um diese Beobachtung zu illustrieren, konzentriere ich mich jetzt noch auf zwei von mehreren Parallelphänomenen, die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch die Krefelder unmittelbar mit ihren niederländischen Glaubensgeschwistern verbanden.

Glaube und Geschäft

Das erste Beispiel betrifft die wirtschaftliche und berufliche Praxis, die beide Gruppen als Überlebensstrategie nutzen konnten. Obwohl sich viele niederländische Mennoniten intensiv an der Nahrungsmittelproduktion, der Fischerei und der internationalen Handelsschifffahrt beteiligten, waren sie teilweise auch im Textilhandel und Textilgewerbe besonders aktiv. Im Westen Hollands waren es die taufgesinnten Leinenweber, Linnenreider und später auch die Seidenverleger, die bevorzugt in Haarlem (dem Zentrum der Bleicherei auch für deutsches Leinen) und vor allem in Amsterdam ihre Geschäfte und Handelshäuser zu großer Blüte bringen konnten. Später im 17. Jahrhundert gründeten sie auch ein ähnlich erfolgreiches Leinen- und Seidengewerbe in Twenthe, im Osten der Provinz Overijssel.²² Ihre Dominanz und ihr wirtschaftlicher Erfolg in diesen einträglichen Nischen des Goldenen Zeitalters sind nicht unbemerkt geblieben. Die bevorzugte Reformierte Kirche und ihre Synoden haben nicht nur die theologischen Ketzereien dieser geduldeten Minderheit gebrandmarkt, sondern öfters auch ihre Eifersucht über den wirtschaftlichen Erfolg der Mennoniten bei den städtischen Behörden oder den Generalstaten zum Ausdruck gebracht²³ – ähnlich wie sich auch die Krefelder Reformierten nach dem Zuzug der Gladbacher Verfolgten in Den Haag beschwerten, die den Aufstieg des Textilgewerbes in der Stadt erst richtig in Gang brachten.²⁴ In beiden Fällen haben die niederländischen Behörden ähnlich reagiert: Der Lebensunterhalt durch Handel und Handwerk wurde fast immer gestattet. Meistens haben die Obrigkeiten auf die wirtschaftliche Relevanz der religiösen Minderheiten mehr Wert gelegt, als darauf, die »ketzerfeindlichen« Anklagen der Reformierten zu honorieren. Und diese zwar kalvinistisch geprägte, fast protokapitalistisch orientierte Politik galt

nicht nur den einheimischen Minderheiten wie Mennoniten und Remonstranten, sondern auch den vielen Immigrantengruppen, besonders den jüdischen Geschäftsleuten, die aus Osteuropa und Portugal kamen, aber auch den aus den deutschen Ländern sowie Schweden stammenden Lutheranern, die meistens als billige Gastarbeiter im Westen Hollands ihr Schicksal zu verbessern suchten. Diese Entwicklung hat wesentlich dazu beigetragen, daß die zu immer größerem Wohlstand gelangenden Mennoniten als wichtige Stützen der blühenden Volkswirtschaft und merkantilen Weltmacht der Republik anerkannt wurden, als die »Arbeitsbienen des Staates«.²⁵ Treffend ist in diesem Sinne der Vergleich mit den fast sprichwörtlichen Qualifikationen der Krefelder Mennoniten, über die der preußische König Friedrich Wilhelm I. im August 1738 sagte: »Die Mennoniten wollen zwar nicht in den Krieg gehen, ich muß aber auch Leute haben, die mir Geld schaffen!«²⁶ Dieser eindrucksvolle wirtschaftliche Aufschwung der Taufgesinnten – manche lebten bald nur noch als Rentiers mit ihren Kunstsammlungen in geschmackvoll eingerichteten Landhäusern, den sogenannten »Mennisten Himmeln« in der malerischen, ländlichen Umgebung Amsterdams oder Haarlems – half sogar bei der Rettung des Vaterlandes: Als im sogenannten Unheilsjahr 1672 die Republik wegen der Kriegsdrohungen der Engländer und Franzosen in eine große Krise geriet und zugleich die Ratspensionäre Johann und Cornelis de Witt in einem Volksauflauf ermordet wurden – sie waren die zeitweiligen Stellvertreter des nächsten, noch zu jungen Statthalters Willem III. (des späteren Königs von England, der in Krefeld mit der Königstraße geehrt wurde) –, haben die Generalstaaten insbesondere die Mennoniten zu Hilfe gerufen. Sie wurden mehr oder weniger gezwungen, Staatsanleihen zu zeichnen, um die Aufstellung der Nationalarmee wieder zu ermöglichen und diese kriegsfähig zu machen. Obwohl einzelne Mennoniten sich beklagten, daß nur sie und nicht die reformierten »captains of industry« angesprochen wurden, haben sie ohne weitere Proteste die Gesamtsumme von fast anderthalb Millionen Gulden zusammengebracht. Als Gegenleistung wurde ihre bürgerliche Rechtsposition verbessert, und von da an haben auch die bis dahin ständigen Beschwerden und Klagen der Reformierten aufgehört.²⁷ Dies hatte zweifellos für die Krefelder Mennoniten positive Auswirkungen und war ein wichtiges Ereignis, das als weiterer Grund für die von Ralf Klötzer beobachteten sozialreligiösen und politischen Klimaveränderungen innerhalb Krefelds genannt werden sollte: »Als religiöse Gemeinschaft wurden auch die Mennoniten durch die Dauer des Nebeneinanders mit Reformierten und Katholiken mehr und mehr wie Angehörige einer Konfession wahrgenommen und dadurch in die Stadtgesellschaft integriert.

Dieser Prozeß wurde unterstützt durch die Einbindung der Mennoniten in die städtische Ökonomie, die sie schon bald führend bestimmten. Daß viele Mennoniten das Bürgerrecht erwarben, sobald ihnen die Möglichkeit dazu eingeräumt worden war, brachte neben der konfessionellen und der ökonomischen dann auch ihre politische Integration in Gang.«²⁸

Neben diesen gesellschaftlichen Folgen der beruflichen Parallelentwicklungen soll andererseits auch noch auf die innerkirchliche Übereinstimmung hingewiesen werden, die nicht nur als soziale Konsequenz aus der mennonitischen Minderheitsposition zu deuten ist, sondern auch zum Kern des damaligen intermennonitischen Gemeindeverhaltens gehört. Dazu Peter Kriedte: »Der äußere Druck, dem sich die Mennoniten ausgesetzt sahen, war der Gruppenintegration und der Gruppenloyalität günstig. Die Gemeinde als der Mittelpunkt des gemeinsamen Lebens erfuhr dadurch eine wesentliche Stärkung ... Die Gemeinde fungierte nicht nur als Vermittlungsinstanz von Informationen aus Handel und Gewerbe, sondern auch zur Beschaffung von Kapital. Mit ihrer Hilfe wurde ein Netz geknüpft, das die Gladbach-Rheydter und die Krefelder Mennoniten mit denen anderer Orte verband und das den freien Fluß von Informationen, Waren und Kapital erleichterte. Vor allem der Verbindung zu den Mennoniten und Mennonitengemeinden in den Niederlanden kam dabei zentrale Bedeutung zu.«²⁹ Zweifellos wird hier ein wichtiger Aspekt betont, der im Rahmen der vielen Verbindungen zwischen Krefeld und den Niederlanden weiter untersucht werden sollte.³⁰ Die christliche Nächstenliebe, welche die wohlhabenden niederländischen Mennoniten großzügig den verfolgten, aus der Schweiz, der Pfalz oder Ostpreußen vertriebenen Glaubensgenossen bewiesen haben, bezog besonders geschäftliche Netzwerke, Kommunikationslinien und Infrastrukturen nutzbringend mit ein. Der zu diesem Zweck ab Mitte des 17. Jahrhunderts gegründete »Fonds für ausländische Nöte«, dessen Geschichte bis vor kurzem fast unbekannt war,³¹ ist wohl das beste Beispiel für die von Kriedte erwähnte Beobachtung, daß die damalige Gemeinde und auch die übergemeindlichen mennonitischen Beziehungen den Rahmen eines mennonitisch geprägten Merkantilismus darstellten. Um Geldsummen in die Schweiz oder anderswohin zu überweisen, nutzten die Amsterdamer und Haarlemer Glaubens- und Geschäftsfreunde, die zugleich entweder der Fondsverwaltung oder den Gemeindevorständen angehörten oder mit ihnen in Verbindung standen, ihre internationalen Handelskontakte. Wichtig war zum Beispiel das Frankfurter Bankiershaus d'Orville,³² aber auch die Krefelder Brüder haben manchmal solche Vermittlungsdienste geleistet, wie besonders Paulus Preyers in den Jahren 1671, 1689, 1694 und öfter,³³ und Gossen Goyen und Wilhelm von der Leyen,

die 1715 im Namen der Niederländer im traurigen Fall der schweizerischen Galeerensklaven in Turin vermittelt haben.³⁴ Interessant ist auch die Bitte, die der Krefelder Getreidekaufmann Geert Lemmen im Jahr 1648 an die Gemeinden in Haarlem, Leiden und Amsterdam um ein kurzfristiges Darlehen zur Kompensation seiner schweren Verluste aufgrund der Kriegshandlungen richtete. Er wies darauf hin, in den vergangenen Jahren auf Bitten der Niederländer einem Bruder namens Jan Geubels in Düsseldorf Geld geliehen zu haben, um die notleidenden Glaubensgenossen des [Berner] Oberlandes [?] zu unterstützen. Wegen Geubels Ableben könne er nunmehr sein Geld nicht umgehend zurückbekommen. Während die Haarlemer und Leidener Gemeindebehörden ihm einigermaßen halfen, lehnte der Amsterdamer Kirchenvorstand seine Bitte ab. Aber, so heißt es im Beschluß auch, wenn die Mitglieder der »Dienerschaft« – fast alles Geschäftsleute – ihm als Privatpersonen helfen möchten, stünde es ihnen frei.³⁵

Auch in der kurzen, aber aufregenden Quäkergeschichte Krefelds ist diese unmittelbare Verbindung zwischen Glaube und Geschäft offensichtlich. Eine wichtige Rolle, auch in der Auswanderung nach Pennsylvanien, haben die Amsterdamer Geschäftsleute Jan Claus und besonders Jacob Telner gespielt, die in engster Beziehung mit dem Engländer Benjamin Furly standen, William Penns Bevollmächtigtem, dessen Geschäft in Rotterdam gegründet worden war. Schon in den Jahren 1678 bis 1681 hatte Telner die Kolonien an den Flüssen Hudson und Delaware bereist.³⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Telner (wie manche andere Quäker) ein ehemaliges Mitglied der Amsterdamer Mennonitengemeinde war, und daß Claus, Führer der Amsterdamer Quäkerversammlung, in die mennonitische Familie Haesbaert eingeheiratet hatte. Ursprünglich kam Telner aus Elbing, wo die Mennoniten gleichfalls in Handel und Gewerbe tätig waren, während Claus in Straßburg geboren war. Ob Telner zeitweise in Krefeld gelebt hat, wie einige Autoren angeben, bleibt höchst fraglich. Wichtiger ist die Feststellung, daß auch das sich ausbreitende Quäkertum in den Niederlanden sowie in Krefeld sich offensichtlich mennonitisch-ökonomischer Infrastrukturen bedient hat.³⁷

Intellektueller Import und Export

Mit dem zweiten Beispiel für die engeren Beziehungen zwischen den Krefelder Mennoniten und den Niederlanden soll auf eine beträchtliche Lücke in der bisherigen Geschichtsschreibung aufmerksam gemacht werden. Sie betrifft den Einfluß der niederländischen Aufklärung auf das kulturelle Identitätsbewußtsein und Selbstverständnis der Krefelder Gemeinde seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Weder in den schon 1939 veröffentlichten

Beiträgen von Dirk Cattepoel noch in *Sie kamen als Fremde* findet man eine eingehende ideengeschichtliche Analyse, die zum Beispiel die Voraussetzungen und Wirkungen der Professionalisierung des Predigeramtes in diesem Bereich mit zu erläutern versucht.³⁸ Trotzdem hat Kriedte darauf hingewiesen, wo er auf das Aufklärungsphänomen der Mittwochsgesellschaft im Hause des Buchhändlers Abraham ter Meer verweist, daß nicht nur Wopko Molenaar und Zino van Abbema, sondern auch Hiddo Wibius van der Ploeg wesentlich dazu beigetragen haben »daß die Aufklärung in der Gemeinde Fuß fassen konnte. Durch sie konnten, so wird man vermuten können, Einflüsse aus den nördlichen Niederlanden wirksam werden.«³⁹

Als Johannes Remkes und Heinrich von der Leyen die Amsterdamer Gemeinde 1769 in klarem Niederländisch schriftlich baten, den Herrn Kandidaten De Vries, Proponent des Taufgesinntenseminars, nach Krefeld zur Berufungsprobe zu senden, führten sie nicht nur das hohe Lebensalter und die schwierige Gesundheitslage der Predigerschaft als Motiv an, sondern betonten auch, daß der neue, akademisch vorgebildete Prediger »mit Einsicht und Anstand« – bemerkenswerte Qualifikationen – in der Gemeinde auftreten sollte.⁴⁰ Ihr Kandidat, Anthonius de Vries, hatte sich jedoch schon fünf Tage später bei den Amsterdamerern entschuldigt, wegen seiner Berufung in die Gemeinde Den Hoorn auf der Nordseeinsel Texel diese Einladung nicht annehmen zu können.⁴¹ Wopko Molenaar, der sich dem Kreis um Engelbert vom Bruck anschloß, und in geringerem Maß van Abbema und Ahasverus Doyer, der übrigens ein Theologiestudent der Jenaer Universität war, können als Vertreter der niederländischen Aufklärung in Krefeld gesehen werden. In weit stärkerem Maße gilt dies für Hiddo Wibius van der Ploeg, der von 1794 bis 1817 der Gemeinde diente.

Hier sei nur auf van der Ploegs mit Silber- und Goldmedaillen honorierte Aufsätze verwiesen, die er als auswärtiges Mitglied der Niederländischen »Gesellschaft zum Allgemeinen Nutzen« (Maatschappij tot Nut van't Algemeen) schrieb, die 1784 von dem Mennonitenprediger Jan Nieuwenhuyzen gegründet worden war. Die Bedeutung dieser interkonfessionellen Gesellschaft für und ihr Einfluß auf die intellektuelle, soziale und pädagogische Erhebung der niederländischen Bevölkerung, besonders die der weniger gut gestellten Klassen von Arbeitern und Arbeitslosen, sind ohne Beispiel gewesen. Ihre Alphabetisierungs- und Erziehungsprogramme haben als »blue print« für die meisten wichtigen Reformen des niederländischen Schulwesens gewirkt.⁴³ Einer der preisgekrönten Aufsätze van der Ploegs, 134 Seiten umfassend und 1800 in Amsterdam veröffentlicht, trägt den Titel *Die Bedeutung der wahren Volksaufklärung (Het Belang der waare Volksverlichting)*.⁴⁴ Hierin be-

fürwortet er allerhand Reformen für das alltägliche Leben: Vorschläge zur Hebung der nationalen Sitten und Tugenden, zum Beispiel des Gottesdienstes, des Hochschulwesens und des Volksunterrichts oder Anregungen für Schauspielaufführungen, Volksfeste und die Verbesserung der Nationalsprache. Als Beispiel sei nur auf eine Passage über die religiöse Verschiedenheit hingewiesen, in der van der Ploeg Vorschläge zur Behebung des allgemeinen Rückgangs des Gottesdienstbesuches macht. Unter anderem behauptet er, daß die Predigten meistens langweilig und für die Mehrheit der Kirchgänger kaum verständlich, und weiter, daß die Psalmen altmodisch und sogar unchristlich seien. Deswegen wäre es empfehlenswert, »eine kirchliche Vereinigung von den sich annähernden Gemeinden anzustreben, gegründet auf die von wahrer Aufklärung bestimmten Grundsätze – dieses Bestreben vermag vielleicht mehr auszurichten als alle anderen ... Vorschläge ... Gott segne die edelen Versuche der wahren Menschenfreunde, die es gut vorhaben mit dieser wichtigen Sache.«⁴⁵ Dieses Ideal war keineswegs nur bloße Theorie; bald darauf wurde tatsächlich eine solche aufklärerische Ökumene praktiziert: »In seinem Nachruf auf den Ältesten der reformierten Gemeinde Werner Coenen,« [im Jahre 1807] sah van der Ploeg tatsächlich »die wahren Anbeter Gottes« als Angehörige jener konfessionsübergreifenden »unsichtbaren Kirche« ... Entsprechend dieser ... Sichtweise betrachteten die Krefelder Mennoniten ... [seit 1810] ... jeden als Bruder, der an Christus glaube, und unmittelbar darauf wurde diese Aussage mit der Feststellung konkretisiert, daß damit alle diejenigen gemeint seien, die die Pflichten und Tugenden eines ehrenhaften Menschen beherzigten. Ihnen allen boten sie Abendmahlsgemeinschaft an!«⁴⁶

Weil jede Medaille immer zwei Seiten hat, auch van der Ploegs Goldmedaille, soll zum Schluß noch an einen fast völlig vergessenen und verlorenen Sohn der Krefelder Gemeinde erinnert werden. Es handelt sich um ein trübseliges Waisenkind, das jedoch für die niederländische Geschichte im 19. Jahrhundert von höchster Bedeutung war. Die Rede ist von Samuel Muller, der 1785 als viertes Kind des Krefelder Schneiders Christian Müller und seiner Ehefrau Elisabeth Schmidt geboren wurde. 1801 siedelte er als 16jähriger nach Amsterdam um, wo seine glänzende Karriere, zunächst auf der Grundlage eines Stipendiums als eifriger Student des Taufgesinntenseminars ihren Anfang nahm. Nachdem er den Gemeinden Zaandam, Groningen und Amsterdam als Pfarrer gedient hatte, erwarb er 1827 eine Professur am Amsterdamer Seminar. Bis zu seinem Tod im Jahre 1875 spielte er eine bedeutende Rolle im akademischen und (inter)nationalen Mennonitentum, was ihm sogar den Spitznamen »Mennonitenpapst« eintrug.⁴⁷ Am Ende seines Lebens

hat er eine Autobiographie geschrieben, die in der Amsterdamer Taufgesinntenbibliothek aufbewahrt wird. Die ersten 29 Seiten sind seiner Krefelder »Jugend ohne Freude« gewidmet, die er zum größten Teil als Waise im Armenstift verbracht hatte.⁴⁸ Wie interessant Mullers Beobachtungen für die Geschichte des Krefelder Alltags und Gemeindelebens am Ende des 18. Jahrhunderts auch sein mögen, hier ist vor allem der Passus über die für ihn fast durchgängig quälenden sechs Jahre im Armenstift interessant. Diese Qual hat er vor allem seinem Betreuer, Pfarrer van der Ploeg, vorgeworfen, der »meine Entwicklung benachteiligt und selbst auf meine Charakterbildung und Umgang mit Menschen einen sehr verderblichen Einfluß gehabt hat. Ich wurde durch den Aufseher des Stifts, den nebenan wohnenden Küster und Vorsänger, zu allerhand Handarbeit gebraucht. Ich mußte helfen beim Einholen von Holz ... und beim Zersägen und Spalten desselben. Ich mußte Steinchen und Unkraut aus dem Pflaster herausklauben und die Wege der ganzen Stadt und Umgebung ablaufen, wenn Ds. van der Ploeg den Mitgliedern der Gemeinde das eine oder andere bekannt geben wollte oder auch eine besondere Mitteilung zu überbringen hatte – mit einem Wort: Ich schien für nichts anderes aufzuwachsen und auch bestimmt zu sein als für die eine oder andere untergeordnete Tätigkeit ... Inzwischen war die einschränkende und beklemmende Atmosphäre, worin man im Kleinstädtchen Krefeld und wo ich ja lebte, doch etwas gewichen. Die französische Umwälzung begann sich auch dort fühlbar zu machen und weckte die Geister aus den dumpfen Schlummer, worin sie sozusagen begraben waren.«⁴⁹ Diese andere Seite des Krefelder Gemeindelebens, »mein dunkles Schicksal«, so wie Samuel Muller diese Epoche auch nannte, konterkariert auf erleuchtende Weise die moderat aufgeklärte und gesellschaftlich liberale Mentalität seines geistigen Urhebers.

Rekapitulierend sei zum Schluß hervorgehoben, daß eine niederländische Perspektive wesentlich dazu beitragen kann, die schon überaus eindrucksvolle Geschichtsschreibung über die Krefelder Mennonitengemeinde zu ergänzen und zu vertiefen. Daß dabei noch einzelne Sprachschwierigkeiten zu überwinden sind, sollte in Kauf genommen werden. Haben nicht auch die Krefelder Vorfahren sich fast zwei Jahrhunderte lang die Mühe gemacht, das deutsche Kauderwelsch ihrer niederländischen Geschäfts- und Glaubenspartner und sogar das eindeutig niederländische, aber trotzdem dehnbare Wort Gottes in ihren Andachten und Gottesdiensten zu verstehen und zu tolerieren?



S. Müller.

Samuel Müller (Müller)

Kreidelithographie von Adrianus Johannes Ehnle, 1845

Doopsgezinde Bibliotheek, Amsterdam

Der später so bedeutende Theologe der niederländischen Mennoniten wuchs als Waisenkind im Waisenhaus der Mennonitengemeinde Krefeld an der Königsstraße auf, dort wo heute der Vorplatz der Kirche ist.

Anmerkungen

1 Ernst Köppen, *Kleine Stadtbiographie*. Krefeld von den Anfängen bis zum Jahre 1948, Duisburg und München 1970, S. 21.39–41; Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1995, S. 253, 264.

2 E. Köppen, *Kleine Stadtbiographie* (wie Anm. 1), S. 40; A. Th. van Deursen, *Maurits van Nassau 1567–1625. De winnaar die faalde*, Amsterdam 2005, S. 117–182; Kees Zandvliet (Hg.), *Maurits Prins van Oranje*, Amsterdam und Zwolle 2000, S. 23–26.

3 Während des sogenannten zwölfjährigen Waffenstillstande (1609–1621) geriet die Republik nicht nur religiös, sondern auch politisch in eine umfangreiche Krise. 1618–1619 löste die Dordrechter Synode das explosive theologische Problem dadurch, daß die Minderheit der Remonstranten (auch Arminianer genannt) zugunsten der kalvinistischen Orthodoxie der Mehrheit unterdrückt wurde. Gleichzeitig hatte auch der Statthalter, Prinz Moritz, sich für die Seite der Sieger entschlossen, einen Staatsstreich zugunsten der Kirche organisiert und infolgedessen seine politische Gegner verfolgt und sogar hinrichten lassen. Th. van Deursen, *Maurits van Nassau* (wie Anm. 2), S. 227–278; K. Zandvliet (Hg.), *Maurits* (wie Anm. 2), S. 383–402.

4 Siehe für das fortwährende Machtstreben der niederländischen Reformierten Kirche, die trotzdem niemals den Status einer Staatskirche erlangte und deswegen die seit 1579 von den städtischen, provinziellen und generalstaatlichen Behörden anerkannte religiöse Pluriformität hinnehmen mußte: R. Po-Chia Hsia und Henk van Nierop (Hg.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, insbesondere die beiden Aufsätze von Benjamin J. Kaplan, »Dutch« religious tolerance: celebration and revision, S. 8–26, und Willem Frijhoff, Religious toleration in the United Provinces: from »case« to »model«, S. 27–52. Weiter u. a.: C. Berkvens-Stevelinck, J. I. Israel und G. H. M. Posthumus Meyjes (Hg.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, New York, Köln 1997; Willem Frijhoff und Marijke Spies, *Nederlandse cultuur in Europese context: 1650. Bevochten eendracht*, Den Haag 1999, S. 351–432. Wie immer die vorbildliche Toleranz der Niederländer während des Goldenen Zeitalters auch gerühmt wurde und wird (besonders im Ausland) – Tatsache ist, daß davon zu dieser Zeit noch überhaupt nicht die Rede sein kann. Staat und Kirche duldeten (»connivierten«) nur die anderen religiösen Minderheiten, wobei die Harmonie von und der Konsensus über innerstaatliche Ruhe, bürgerliche Ordnung und die Beherrschung der »civil religion« maßgeblich waren.

5 K. Zandvliet (Hg.), *Maurits* (wie Anm. 2), S. 195. Als sein Vater Willem 1584 ermordet wurde, hinterließ er Moritz große Schulden aufgrund der Kriegsspenden, die er im Zusammenhang mit dem Aufstand gemacht hatte, mit Willems nur wenigen Güter als Unterpfand. Die Generalstaaten und der Hof von Holland waren Jahrzehnte dafür verantwortlich, die Erbschulden zu tilgen. Deswegen hat der tatsächlich wenig vermögende Moritz sich darum bemüht, neue Privatgüter und Domänen zu gewinnen, wie zum Beispiel 1618, als er noch sechs Territorien bekam, darunter die »Kronjuwelen« Breda in Brabant und Orange in Frankreich. Ganz typisch für die neuerworbenen Güter ist das Bemühen Moritz', die Land-, Orts- und Stadtflur nach geometrischen Mustern zu gestalten. Darin folgte er meist den mathematischen und militärstrategischen Einsichten seines wichtigsten Bauingenieurs, Simon Stevins (1548–1620), ebd., S. 107–121.

6 Vgl. die historiographische Darstellung Froeses in: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Krefeld 1995, S. 9–12.

7 Vgl. Guido Rothhoff, *Die Auswanderung von Krefeld nach Pennsylvanien im Jahre 1693*,

in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 40 (1983), S. 59–83, bes. S. 74, und Charlotte Boecken, »Dutch Quaker« aus Krefeld, die (Mit)Gründer Germantowns 1683?, in: *Die Heimat, Krefelder Jahrbuch* 53 (1983), S. 18–21. Der Streit über das Deutsch- oder das Holländertum der ersten Siedler in Germantown seit William Hull, William Penn and the Dutch Quaker Migration to Pennsylvania, Swarthmore 1935, ist gut zusammengefaßt und kritisch beleuchtet worden von Boecken, ebd., S. 15f., und Rotthoff, ebd. S. 73f. Vgl. auch den Beitrag von Claus Bernet in diesem Band.

8 Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: W. Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 6), S. 88, bzw. Gustav Kraemer, Von der wirtschaftlichen und der kulturellen Bedeutung der Mennoniten für Krefeld, in: *Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten*. Festgabe zum 5. Deutschen Mennoniten-Tag vom 17. bis 19. Juni 1939 zu Krefeld, Weierhof 1939 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 2), S. 75.

9 Eine theoretische Erörterung auf der Grundlage von Max Webers Protestantismusthese und dem »marginality/minority approach« von Paul H. Wilken, *Entrepreneurship. A Comparative and Historical Study*, Norwood, NJ 1979, bietet Cor Trompeter, *Agriculture, Proto-Industry and Mennonite Entrepreneurship. A History of the Textile Industries in Twente 1600–1815*, Amsterdam 1997, S. 121–142. Vgl. ebenfalls Peter Kriedte, Taufgesinnte, Dompe-laars, Erweckte. Die mennonitische Gemeinde und der Aufstieg des proto-industriellen Kapitalismus in Krefeld im 17. und 18. Jahrhundert, in: R. Vierhaus u. a. (Hg.), *Frühe Neuzeit – frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, Göttingen 1992, S. 245–270.

10 Piet Visser, Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: John D. Roth and James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden und Boston 2007, S. 317–343; Piet Visser, Keurige kettters. De Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Geschiedenis van het Doperdom en aanverwante stromingen aan de faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op vrijdag 6 februari 2004, Amsterdam 2004.

11 Karel Vos, Floh, Jacob Hendrik, in: *The Mennonite Encyclopedia II*, 1959, S. 341.

12 In: *Doopsgezinde Bijdragen* 22 (1996), S. 245f.: »Met uitzondering van de bijdrage van Klötzer, die de geschiedenis van de dopers van Krefeld relateert aan die van de dopers in het gebied tussen Rijn en Maas [wordt] erg weinig aandacht besteed aan connecties van de mennisten met andere gebieden. Deze zullen er, gezien de ruime vertegenwoordiging van mennisten in handel en industrie, zeker geweest zijn. Hierbij valt vooral te denken aan de Nederlanden.«

13 Michael D. Driedger, *Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional Age*, Aldershot u. a. 2002, S. 8–30.

14 Peter M. Friesen, *Die Altevangelische Mennoniten-Brüderschaft in Rußland (1789–1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte*, Nachdruck Göttingen 1991, S. 31; vgl. auch: Henry Schapansky, *The Mennonite Migrations (and The Old Colony, Russia)*, Rosentort, Man. 2006, S. 53: »The émigrés [nach Polen und Rußland] adhered to all the tenets of the Radical Reformation, while struggling in pioneer conditions in an alien cultural environment. The stay-at-homes [in den Niederlanden und Ostfriesland] prospered economically and achieved recognition for cultural achievements, while at the same time abandoning one by one the principles which distinguished them as Mennonites.«

15 P. Kriedte, Äußerer Erfolg (wie Anm. 8), S. 91.

- 16 Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de doopers in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum/Leeuwarden 2000.
- 17 P. Visser, *Mennonites and Doopsgezinden* (wie Anm. 10), S. 317–319, 331–333, 340–343.
- 18 P. Visser, *Keurige ketters* (wie Anm. 10), S. 9–19.
- 19 Ebd. S. 8f.; Willem Frijhoff, *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history*, Hilversum 2004, S. 28–35, 275–289.
- 20 Vgl. M. Driedger, *An Article Missing from the Mennonite Encyclopedia: »The Enlightenment in the Netherlands«*, in: C. Arnold Snyder (Hg.), *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener, Ont. 2002, S. 115.
- 21 P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 82f.
- 22 Vgl. Mary Sprunger, *Waterlanders and the Dutch Golden Age: A case study on Mennonite involvement in seventeenth-century Dutch trade and industry as one of the earliest examples of socio-economic assimilation*, in: Piet Visser u. a. (Hg.), *From Martyr to Muppy. A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands: the Mennonites*, Amsterdam 1994, S. 133–148; C. Trompetter, *Agriculture, Proto-Industry and Mennonite Entrepreneurship* (wie Anm. 9), S. 99–120. Piet Visser, *Spuren von Menno: Das Bild von Menno Simons und den niederländischen Mennisten im Wandel*, Krommenie u. a. 1996, S. 139–153.
- 23 Schon während der 1580er Jahre hat Prinz Willem von Oranien die ökonomisch diskriminierten Mennoniten in Middelburg (Hauptstadt der Provinz Seeland) gegen die Stadtbehörden, die ihnen die Bürgerschaft und Gildenmitgliedschaft zu nehmen versuchten, mehrfach in Schutz genommen. P. Visser, *Mennonites and Doopsgezinden* (wie Anm. 10), S. 319.
- 24 Vgl. Peter Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts–1815)*, Göttingen 2007, S. 120–124.
- 25 P. Visser, *Spuren von Menno* (wie Anm. 22), S. 118, Ill. 17.
- 26 P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 65.
- 27 P. Visser, *Mennonites and Doopsgezinden* (wie Anm. 10), S. 331, 340.
- 28 Ralf Klötzer, *Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530–1702)*, in: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 6), S. 46. Auch P. Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital* (wie Anm. 24), S. 124f., hat diese wichtige Kurswende im weiteren niederländischen Bereich nicht im Betracht gezogen.
- 29 P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 81f.
- 30 P. Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital* (wie Anm. 24), hat die Epoche der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kaum berücksichtigt. Für die späteren Jahrzehnte hat er die geschäftlichen Kontakte mit den Niederlanden, wahrscheinlich aus Aktenmangel, fast nur auf die (meistens mennonitischen) Seidenfirmen und Geschäftshäuser von De Neufville, Rutgers, Van der Vliet und Van Voorst in Amsterdam, Bevel in Haarlem und Verbeek in Utrecht beschränkt: S. 193–214.
- 31 Vgl. N. van der Zijpp, *Fonds voor Buitenlandsche Nooden*, in: *The Mennonite Encyclopedia II*, 1959, S. 344–346. Kürzlich sind zwei Texteditionen verlegt worden, die es ermöglichen, diese Geschichte des niederländischen Hilfswerks eingehend zu untersuchen: Jeremy D. Bangs (Hg.), *Letters on Toleration. Dutch aid to persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615–1699*, Rockport, ME 2004, und: James W. Lowry (Hg.), *Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists. Volume I, 1635–1709*, Millers-

burg, OH 2007 (Dutch Mennonite – Swiss Anabaptist Document Series 2).

32 Frederic, Pieter und Jacob Philippe d'Orville. Vgl. Lowry (Hg.), Documents of Brotherly Love (wie Anm. 31), S. 559, Anm. 3 und S. 603, Anm. 4. Die reformierte Familie d'Orville, die aus Frankreich stammte, hat sich etwa 1580 in Hamburg angesiedelt und später ihre Finanzgeschäfte auch nach Amsterdam und Frankfurt ausgeweitet.

33 J. D. Bangs (Hg.), Letters on Toleration (wie Anm. 31), S. 251f., Dokument 98: Brief an die Mennonitengemeinde Rotterdam, 19. Dezember 1671, mit Unterschriften von den Mitgliedern des Kirchenvorstands (?): Meves Claessen ter Meer, Paulus L. Preyers, Hennes Walts, Willem Holler und Adolf van Dushey; S. 341f., Dokument 145: Brief aus Amsterdam an ungenannte Brüder in der Pfalz, 9. Dezember 1689, eine Kopie davon hat David Rutgers (s. Anm. 30) an Pieter d'Orville (s. Anm. 32) geschickt; S. 391f., Dokument 188: Brief von Paulus Preyers an Enoch Hovens (Prediger einer Haarlemer Gemeinde), 14. September 1694. In einem Bericht der Amsterdamer Gemeinde vom 2. April 1690 an die Hamburger Gemeinde wird über die heikle Lage und Not der Pfälzischen gemeldet, daß nicht nur »vornehme Kaufmänner aus Frankfurt«, sondern auch »unsere Freunde und Brüder zu Crevelt« vermittelt haben. W. Lowry (Hg.), Documents of Brotherly Love (wie Anm. 31), S. 558, Dokument 49; siehe weiter ebd. S. 588, Dokument 58 (1695), S. 606–608, Dokument 62 (1696), und S. 642, Dokument 72 (1707).

34 J. G. de Hoop Scheffer, Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, Amsterdam 1883–1884, Bd. I: Nr. A1372 (29. Januar 1715), A 1376 (5. Oktober 1715), A 1378 (20. November 1715) und A 1380 (24. Dezember 1715).

35 J. G. De Hoop Scheffer, Inventaris (wie Anm. 34), Bd. I: A 1401–1403 (20. Juni – 8. Juli 1648). Lemme(n) hatte früher schon, zwischen 1635 und 1640, beträchtliche Mengen Getreide an die spanischen Truppen geliefert. Vgl. P. Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital (wie Anm. 24), S. 106.

36 Friedrich Nieper, Die ersten deutschen Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvanien. Ein Bild aus der religiösen Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Neukirchen 1940, S. 61–95.

37 Über Telner (oder Tellenae): F. Nieper, Die ersten deutschen Auswanderer (wie Anm. 36), S. 86–88; ebd. S. 87: »Bei Telner wird es deutlich, wie sehr die religiöse Verbundenheit der Mennoniten und Quäker untereinander auch ihr Geschäftsleben befruchtete«, vgl. auch: J. Z. Kannegieter, Geschiedenis van de vroegere Quakergemeenschap te Amsterdam 1656 tot begin negentiende eeuw, Amsterdam und Haarlem 1971, S. 51, und G. Rotthoff, Die Auswanderung aus Krefeld (wie Anm. 7), S. 64. Über Jan Claus: Kannegieter, ebd., S. 135–193, und S. 206–208 über dessen Bruder Jacob Claus, Verleger zu Amsterdam, den Nieper, ebd. S. 390, irrtümlich miteinander verwechselt. Auch der Amsterdamer Vermittler bei der Umsiedlung der Krefelder nach Pennsylvanien Pieter Hendricksz (Deen), Amsterdamer Kaufmann und ein Quäkerfreund von Pastorius, gehörte vor seiner Flucht aus Hamburg (1660) der Altonaer Mennonitengemeinde an: Kannegieter, ebd. S. 61–93; Nieper, ebd., S. 81; Rotthoff, ebd., S. 61f.

38 Vgl. Dirk Cattepoel, Das religiöse Leben in der Krefelder Mennonitengemeinde des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten (wie Anm. 8), S. 5–28, und ders., Die akademisch vorgebildeten Prediger der Mennonitengemeinde, in: ebd., S. 81–87. S. 20: »In der Krefelder Mennonitengemeinde können wir drei Kreise verschiedener Typen der Aufklärung feststellen: 1. der mehr wirtschaftlich bedingte Rationalismus der Gründer und Führer der Weltfirma von der Leyen; 2. der schöngeistige Kreis um Engelbert vom Bruck; 3. die Aufklärung der studierten Prediger der Gemeinde.«

- 39 P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 89.
- 40 P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 62f.
- 41 J. G. de Hoop Scheffer, *Inventaris* (wie Anm. 34), Bd. II, B1970: Brief von De Vries vom 18. Juni 1769 an den Amsterdamer Kirchenvorstand; vgl. P. Kriedte, *Äußerer Erfolg* (wie Anm. 8), S. 63 und 93, Anm. 21.
- 42 Kürzlich hat M. Driedger zu diesem Thema einen wichtigen Aufsatz veröffentlicht: Michael D. Driedger, »Een Woord op zyn tyd«. Eine Predigt von Hiddo Wibius van der Ploeg aus dem Jahr 1794, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 64 (2007), S. 117–128, bes. S. 118–121. Siehe auch seinen Aufsatz in dieser Nummer der *Geschichtsblätter*, S. 101–115.
- 43 Jan Nieuwenhuyzen (1724–1806) war damals Pfarrer der Mennonitengemeinde Monnikendam; sein Sohn Martinus (1759–1793), Arzt im nahegelegenen Edam, hat als Sekretär der Gesellschaft die wichtigsten Initiativen weiter ausgearbeitet. Vgl. W. W. Mijndhardt und A. J. Wichers (Hg.), *Om het Algemeen Volksgeluk. Twee Eeuwen Particulier Initiatief 1784–1984. Gedenkbboek ter gelegenheid van het tweehonderjarig bestaan van de Maatschappij Tot Nut Van 't Algemeen*, Edam 1984, S. 7–33; P. N. Helsoot, *Martinus Nieuwenhuyzen 1759–1793. Pionier van onderwijs en volksontwikkeling*, Amsterdam 1993.
- 44 H. W. van der Ploeg, *Het Belang der waare Volksverlichting. Uitgegeeven door de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen*, Amsterdam 1800.
- 45 Ebd., S. 112: »Eene kerkelijke vereeniging tusschen veele nader bij een komende gemeenten, gegrond op de door waare verlichting aangeweene beginzels – dit zoude misschien meerder werken, dan alle andere ... voorstellen ... God zegene de eedele pogingen der waare menschevrienden, die het wel meenen met deeze groote zaak!« Diese »ökumenische« Einsicht war nicht original: Schon seit 1796 haben besonders die Remonstranten für einen freisinnigen Nationalprotestantismus plädiert. Nur in Dokkum, im Norden Frieslands, wurde 1798 in diesem Sinne – jedoch als einzelartiger Erfolg – von Remonstranten und Mennoniten gemeinsam eine Vereinigte Christliche Gemeinde gegründet. J. Loosjes, Dokkum, in: *The Mennonite Encyclopedia* II, 1959, S. 80.
- 46 Wolfgang Froese, *Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871)*, in: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 6), S. 125.
- 47 Vgl. Annelies Verbeek, »Menniste Paus«. Samuel Muller (1785–1875) en zijn netwerken, Hilversum 2005, S. 15–24. Sein jüngerer Bruder Johannes Müller ist später auch nach Amsterdam umgesiedelt, wo er als Buchhändler und Verleger ein erfolgreiches Geschäft führte. Im Gegensatz zu Johannes hatte Samuel fast von Anfang an den Umlaut seines Familiennamens weggelassen.
- 48 Samuel Muller, *Herinneringen uit mijn leven* (Autograph 1866), Doopsgezinde Bibliotheek, Universiteitsbibliotheek Amsterdam: HS 65-250. Walther Risler hat die ungekürzte Wiedergabe der Schilderung von Mullers Jugendjahren in deutscher Fassung veröffentlicht: Samuel Muller. Ein Krefelder als Professor am Mennonitischen Predigerseminar in Amsterdam, in: *Die Heimat* 27 (1956), S. 38–47 u. S. 183–188. Ich danke Michael D. Driedger dafür, daß er mir seine Kopien zur Verfügung gestellt hat.
- 49 Ebd., S. 44. – S. Muller, »Herinneringen« (wie Anm. 48), S. 17 und 19: »... mijne ontwikkeling benadeeld en zelfs op de vorming van mijn karakter in den omgang met menschen een zeer verderfelijken invloed gehad heeft. Ik werd door den opzigter van het gesticht, den daarnaast wonenden koster en voorzanger, tot allerlei handenarbeid gebruikt, ik moest helpen bij het opdoen van het hout ... en bij het zagen of kloven er van, ik moest een steenachtigen grond van steenen zuiveren en die wegkruijen [nicht korrekt von Ris-

ler übersetzt] en de heele stad en omstreken afloopen, als Ds vd Ploeg aan de leden der gemeente ene of andere algemeene kennisgeving te doen, of eene partikuliere boodschap te brengen had; met één woord, ik scheen wel voor niets anders op te groeijen en ook bestemd te zijn dan voor een of ander laag bedrijf. ... Intusschen was er toch eenige verruiming gekomen in den bekrompen en benaauwendenden dampkring, waarin men in het kleinsteedsche Cr[efeld], en waarin ik met name leefde, de fransche omwenteling begon zich ook daâr te doen gevoelen en wekte de geesten uit de doffe sluimering, waarin zij als bedolven lagen.»

Die Mennoniten und die anderen Konfessionen in Krefeld

Die Voraussetzung für die einzigartige konfessionelle Entwicklung in Krefeld seit Beginn des 17. Jahrhunderts liegen im 16. Jahrhundert. 1541 erhielten die Grafen von Neuenahr die Grafschaft Moers mit den zugehörigen Herrschaften Krakau/Krefeld und Friemersheim als Lehen von Kleve. Sie setzten in ihrem Herrschaftsgebiet die Reformation und später das reformierte Bekenntnis durch. Der letzte Erbe des Hauses, Graf Adolf, war in die wegen des Reformationsversuchs des Kölner Erzbischofs Gebhard Truchseß von Waldburg 1583 entbrannten Kriege verstrickt. Er starb 1589 ohne Nachkommen. Seine Witwe schenkte diese Gebiete 1594 ihrem Verwandten, Moritz von Nassau-Oranien, König der Niederlande. Der ergriff 1598 von dem umkämpften Gebiet militärisch Besitz. Als Walburga 1600 starb, erhoben drei Parteien Ansprüche: Kleve erhob als Lehnsherr Anspruch auf die Grafschaft Moers samt den zugehörigen Herrschaften, der Erzbischof von Köln erhob aufgrund fragwürdiger Verträge Anspruch auf Krakau mit Krefeld, und Prinz Moritz berief sich auf die Schenkung. Moritz setzte sich mit militärischer Gewalt durch und machte die seit einigen Jahren unter Schutz des Kölner Erzbischofs Ernst von Bayern betriebene Rekatholisierung ab 1602 rückgängig. 1605 verlor Moritz noch einmal die Oberherrschaft, und es gab einen erneuten Rekatholisierungsversuch, bis Moritz endgültig durch einen Vertrag mit Albrecht von Österreich seine Herrschaft sichern konnte.

In den Niederlanden hatte man erfahren, daß Toleranz gegenüber Angehörigen verschiedener Bekenntnisse dem Land wirtschaftlichen Nutzen brachten. Und es hatte sich auch gezeigt, daß die Spannungen unter den Angehörigen verschiedener Bekenntnisse friedlich zum Ausgleich gebracht werden konnten. Dieses Rezept auch in den nun gesicherten, aber von Kriegen verwüsteten Gebieten der Grafschaft Moers zu verwirklichen, war vernünftig. In Krefeld vermochten Mennoniten diese Voraussetzungen zu nutzen.

1. Die oranische Zeit 1606/07–1702 – Die wachsende Anerkennung der Mennoniten durch die Reformierten – Erste Auseinandersetzung konfessionellen Dissidenten

Ab 1606/7 gehörten Moers und Krefeld nun endgültig zum Herrschaftsgebiet des niederländischen Königs Moritz von Oranien-Nassau. Das reformierte Bekenntnis war offiziell verbindlich, Katholiken wurden zwar geduldet, durften aber in der Stadt keinen öffentlichen Gottesdienst feiern. Die Reformier-

ten hatten Mühe, ihre Vorrangstellung zu festigen. In die nach totaler Verwüstung 1590 noch kleine Stadt kamen erste mennonitische Flüchtlinge, sie hofften auf Duldung durch den oranischen Herrscher wie in den Niederlanden. Die Reformierten sahen dadurch ihre Stellung zusätzlich bedroht.¹ Dennoch erhielten Mennoniten wie die Katholiken Duldung. Vergeblich wehrten sich die Reformierten gegen weitere Zuzügler, sie klagten bei der Regierung und bei der Moerser reformierten Klasse, der regionalen kirchlichen Vertretung der Gemeinden, die Zuwanderer würden nicht die Pflichten der Untertanen erfüllen, leisteten keinen städtischen Wachdienst und sie zögen oben-drein Reformierte zu sich herüber.²

Als erfolgreiche Kaufleute, die wohl auch Kapital mitgebracht hatten, erlangten einzelne Mennoniten bald Anerkennung. Im Jahr 1636 spendeten sie mehr als die Reformierten selbst für verfolgte reformierte Pastoren in der Pfalz, sie spendeten auch für die Armenversorgung der Reformierten.³ Die Reformierten beklagten sich über die Auffälligkeit mennonitischer Religionsausübung.⁴ Die Regierung erließ einschränkende Verordnungen. Anlaß für solche Klagen war mehr die Furcht vor Forderungen der Katholiken als die direkte Konkurrenz der Mennoniten. Als in Jülich-Berg die Mennoniten vertrieben wurden, kamen 1655–1657 rund 70 Familien in die Stadt, die damals rund 60 Häuser umfaßte. Krefeld war überbevölkert, die Mieten stiegen, wohlhabende Mennoniten verdrängten ärmere Reformierte, die in Not gerieten.⁵ Doch die Mennoniten durften bleiben. Dem Vorwurf, die Mennoniten nähmen Reformierten Arbeit weg, hielten sie bald mit Recht entgegen, vielmehr gaben sie den Einheimischen aufgrund ihrer Nachfrage Arbeit.⁶

Mit wachsendem Selbstbewußtsein setzten die Mennoniten durch, daß sie selbst die Trauungen ihrer Mitglieder durchführten, was eigentlich das Recht des reformierten Pastors war und auch die Katholiken nicht durften. Dann mahnten die Reformierten die vorgeschriebene dreimalige Abkündigung mennonitischer Brautpaare in der reformierten Kirche ab.⁷ Sie beanstandeten laute Gesänge im Gottesdienst und öffentlichen Prunk anläßlich mennonitischer Hochzeiten, erreichten aber nur Ermahnungen zu mehr Zurückhaltung. Auch daß die Mennoniten sich ein Haus als Versammlungshaus ausbauten, konnten die Reformierten nicht verhindern.⁸ Den Katholiken wurde erst 1679 wenigstens öffentlicher Gottesdienst im städtischen Kloster gestattet.⁹ Ab 1678 konnten Mennoniten in Anerkennung ihrer Bedeutung für die Stadt und die Landesherrschaft das Bürgerrecht erwerben. 1695 war ihre eigene Kirche fertig,¹⁰ ein sichtbarer Beweis ihrer inzwischen gegenüber den Katholiken bevorzugten Stellung. Zu dieser Zeit, 1694, wurden in Rheydt Mennoniten auf Befehl des Pfalz-Neuenburger Landesherrn Jan Wellem (Jo-

hann Wilhelm II.) gefangengenommen, ihrer Habe beraubt, dann für ein Lösegeld von 8000 Reichstalern von den Krefelder Mennoniten freigekauft. Sie kamen nach Krefeld. Auf Druck Wilhelms III. von Oranien sowie der Generalstaaten erklärte sich Jan Wellem 1697 bereit, Genugtuung zu zahlen, sie erfolgte binnen 10 Jahren.¹¹ Wilhelm III. erklärte gegenüber Jan Wellem, die Mennoniten seien Protestanten und friedliche, getreue Untertanen. Dies bedeutete eine Gleichstellung mit den anerkannten Lutheranern und Reformierten. Dieses Mal erhoben die Reformierten keinen Einspruch mehr gegen die Zuwanderer.¹²

Wo Duldung herrscht, kommen religiöse Dissidenten. Die ersten nachweisbaren waren Quäker. Ihre Bewegung begann in England um 1650, schon 1661/62 und seitdem mehrfach kamen Quäkermisionare nach Krefeld.¹³ 1680 erregte die Predigtstätigkeit von drei Quäkermisionarinnen Aufsehen in der Stadt.¹⁴ Die durch stilles Sich-Versenken in Gott immer neu erlebte Offenbarung Gottes, das innere Licht, war ihnen Wegweisung für ein Leben aus dem Glauben. Ihre Grundsätze waren unbedingte Wahrhaftigkeit – darum die Ablehnung des Eides und Ehrlichkeit in allem Tun –, Anspruchslosigkeit, Friedfertigkeit, Ablehnung des Wehrdienstes. Der Grundsatz, daß alle Menschen gleich seien, veranlaßte einige von ihnen, alle Menschen gleich zu behandeln, auch Respektpersonen. Dabei ging es zum Beispiel um das Hutziehen und um das Duzen aller Menschen.¹⁵ 1680 wurde ein Krefelder Quäker verhauen, weil er einen Gruß nicht erwiderte. Seit Ende der 70er Jahre klagten die Reformierten bei der Moerser Klasse über die Quäker, die einigen Zulauf hatten und nicht nur bei Mennoniten Anhänger fanden. Die Stadt versuchte vergebens, Quäker auszuweisen.¹⁶ Als 1683 dreizehn Krefelder Familien nach Pennsylvania aufbrachen, lösten sich die Probleme, und bei den Reformierten dürfte sich ein positives Bild von den bleibenden Mennoniten verfestigt haben. Diese Mennoniten waren keine Aufrührer, sie hatten sich von denen letztlich abgesetzt.

Dazu paßt, daß nach dem Tod des Ältesten Jan ter Meer 1672 die Gemeindeführer nicht mehr Älteste, sondern Prediger genannt wurden. Ralf Klötzer bezeichnet das als ersten Schritt der Veränderung der Beziehung zwischen der Gemeinde und ihrer geistlichen Führung.¹⁷ Sicher war dies Zeichen eines sich verfestigenden Gemeinde- und Kirchenbegriffs. Dahinter dürfte auch die Absicht gestanden haben, den eigenen Begriff von Gemeinde im Gegensatz zu den Quäkern und anderen Dissidenten deutlich zu machen.

Labadisten, pietistisch-spiritualistische Anhänger des Jean de Labadie (1610 bis 1674), die zur gleichen Zeit nach Krefeld kamen, scheinen vor allem Reformierte erreicht zu haben. Sie wollten eine Kirche der Wiedergeborenen,

die wirkliche Scheidung von Guten und Bösen in der Kirche. Diese Erfahrung von Konventikelbildung in den eigenen Reihen dürfte die Einstellung der Reformierten zu den Mennoniten positiv verändert haben.

II. Die erste preußische Zeit 1703–1794 – Die Position der Mennoniten in der Stadt – Konfessionelle Vermischung – Die weitere Auseinandersetzung mit Pietisten und Separatisten, darunter Dompelaars – Kontakte zu anderen Bekenntnissen

Die preußische Zeit brachte große Veränderungen für die Mennoniten.¹⁸ Sie befreiten sich ganz von den Verpflichtungen gegenüber den Reformierten, durften Trauungen bald ohne Aufgebot in der reformierten Kirche durchführen, und die an die Reformierten zu zahlenden Stolgebühren entfielen 1738. Die Mennoniten waren schon 1716 die größten Steuerzahler, sie regierten, wenn auch die städtischen Ämter noch in Händen der Reformierten waren, die Stadt.¹⁹ Die Angleichung der Mennonitengemeinde an die Reformierten zeigte sich in der Anschaffung einer Orgel, der Aufführung von Kirchenmusik und der Anstellung studierter Pastoren. Die Zahl mennonitischer Mischehen stieg schnell, sie betrug Mitte des 18. Jahrhunderts schon fast 50 Prozent und lag am Ende des Jahrhunderts bereits bei über 80 Prozent. Die meisten gemischtkonfessionellen Ehen waren mennonitisch-reformiert, ein kleiner Teil mennonitisch-lutherisch. Um die Wende zum 19. Jahrhundert gab es erste Ehen mit Katholiken. Im Lauf dieser Entwicklung verstummte die zuvor wiederholt vorgebrachte Klage der Reformierten über mennonitische Proselytenmacherei. Noch einmal wurden solche Ängste später, in den 1820er Jahren, laut, als man fürchtete, die Freistellung der Mennoniten vom Wehrdienst könne diesen vermehrt Zulauf bringen. Dieses letzte Argument wurde durch die Gesetze hinfällig, durch die die Freigestellten wirtschaftlich belastet wurden.²⁰

Zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurden alle Protestanten durch den Pietismus und neue Dissidenten beunruhigt. Der Pietismus selbst war an sich nicht abspaltend, war aber Nährboden für Dissidenten. Viel Aufmerksamkeit fand Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670–1721).²¹ Nach einem Bekehrungserlebnis löste er sich von der Kirche als verfaßter Institution, bezeichnete sie als Sekte, verwarf ihre Lehre von den Sakramenten und ihre äußere Ordnung sowie jede Gemeindebildung, vertrat eine auf die einzelne Person bezogene, mystisch-spiritualistische, von Endzeiterwartung getragene Christusfrömmigkeit. Er stand mit vielen Pietisten, auch Dissidenten, in Verbindung. Sein hauptsächlicher Aufenthaltsort war ab 1703 Schwarzenau (Wittgenstein). 1708 gründete Alexander Mack²² dort mit der Taufe von sie-

ben Gläubigen in der Eder – nach Vorbild der Taufe Jesu im Jordan – eine Neutäuferbewegung. Die Bildung einer Gruppe mit einem bestimmten Taufbegriff entsprach nicht Hochmann. Er selbst kam zwischen 1705 und 1718 mehrfach nach Krefeld und predigte in der Mennonitenkirche. Er beunruhigte auch die Reformierten, wie die Reaktion des Pfarrers [Vorname?] Püll zeigt. Hochmanns Einstellung zu Kirche und Gemeinde konnte seine Zuhörer verunsichern, sie gewissermaßen unbehaust zurücklassen. So bereitete er den Boden für die Neutäufer, die wegen der von ihnen praktizierten Untertauchtaufe »Dompelaars« genannt wurden.²³

Eine von Mack gegründete radikale Täufergruppe in der Grafschaft Marienborn (zu Isenburg-Büdingen) wurde dort 1715 ausgewiesen. Einige dieser Dompelaars kamen nach Krefeld, wo sich um sie eine neue Gruppe bildete und schnell wuchs. Sie erhielt Zulauf nicht nur von Mennoniten. Die Reformierten beschwerten sich über diese »Wiedertäufer«. Die Mennoniten setzten sich mit der Untertauchtaufe auseinander, sie wollten sie dulden, verlangten aber, daß die Dompelaars auch ihren Taufmodus anerkannten, wie der Prediger Jan Crous in einem Predigtmanuskript aus dem Jahr 1716 sagte. Zwischen 1717 und 1720 inhaftierte Solinger Dompelaars wurden von Krefelder Dompelaars, Mennoniten und Reformierten besucht. Über der Frage, wie mit Dompelaars zu verfahren sei, die Mennoniten heirateten, zerfielen die Krefelder Dompelaars in zwei Lager, und in der Folge wanderte ein Teil 1719 nach Amerika aus, 1733 folgte noch eine kleine Gruppe. Von den Solinger Gefangenen blieben zwei nach der Freilassung dauerhaft in Krefeld, Johannes Lobach und Luther Stetius, die abgeschieden lebten. Man muß sie weniger als Dompelaars einstufen, eher als Einzelgänger wie Hochmann von Hohenau. Vor allem Lobach hatte rege Kontakte zu Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen, beide zu den Mühlheimer Erweckten, Gerhard Tersteegen und dessen Lehrer Wilhelm Hoffmann.²⁴

Gerhard Tersteegen war mit seinem schwärmerischen Pietismus, seiner mystischen Innerlichkeit ein Grenzgänger zwischen Kirche und Separatismus. Er hat aber keine Glaubensgemeinschaft gegründet und Kirche nicht verurteilt. Seiner Meinung nach war jede Kirche gleich geeignet, um Menschen Heiligung und Vereinigung mit Gott finden zu lassen. Allein die persönliche Frömmigkeit war ihm wichtig. Sein Schwerpunkt war die persönliche Seelsorge. Darüber hinaus wirkte er durch seine Lieder, Gedichte und Traktate.²⁵ Er hatte Verbindung zu mehreren Krefeldern und war mehrfach hier, predigte hier 1751 das einzige Mal in einer Kirche, der Mennonitenkirche. Tersteegen berichtete, es seien wohl 700 Leute anwesend gewesen, in der Mehrzahl Reformierte.²⁶

Lutheraner²⁷ sind in Krefeld 1729 als Gemeinde zu fassen, Anfang der 40er Jahre suchten sie einen Gottesdienstraum. Die Reformierten waren nicht bereit, eine Mitbenutzung ihrer Kirche einzuräumen, verwiesen auf die Mennoniten, deren Kirche weniger belegt sei. Daraufhin stellte der König den Lutheranern frei, welche Kirche sie mitbenutzen wollten. Diese wollten Ärger vermeiden, eine gute Beziehung zu beiden Gemeinden behalten und suchten anderweitig Unterkunft, so im Saal des Hauses von Clemens von der Herberg. Über die lutherische Gemeinde ist aus den 1770er Jahren noch einmal bezeugt, daß einige Mitglieder sich einer nicht identifizierbaren Sekte anschlossen, die die Kindertaufe ablehnte, das Abendmahl mied, desgleichen Kirchenversammlungen.²⁸

Daß wenigstens loser, formaler Kontakt der Mennoniten zu den Lutheranern, auch zu den wenigen, im Lauf des Jahrhunderts zuziehenden Juden bestand, bezeugen die von Abraham ter Meer in seinem Tagebuch erhaltenen Schilderungen zur Einführung des lutherischen Pfarrers 1764 sowie zur Einweihung der Synagoge ebenfalls 1764.²⁹

III. Die französische Zeit 1794–1813 – Die Sonderstellung der Mennoniten unter den Kirchen – Die Gemeindeorganisation – Die politische Gleichstellung

Kirchenfeindliche Maßnahmen der französischen Direktorialregierung kamen für die Protestanten nur vorübergehend zur Auswirkung. Vorübergehend wurden die lutherische und die mennonitische Kirche beschlagnahmt und als Lager und Bäckerei genutzt. Lutheraner und Mennoniten hielten ihre Gottesdienste als Gäste der Reformierten in der Alten Kirche ab.³⁰ Napoleons Staatskirchenorganisation erfaßte Katholiken, Reformierte, Lutheraner, Juden, jedoch aufgrund ihrer geringen Zahl und der Unabhängigkeit jeder einzelnen Gemeinde nicht die Mennoniten. Sie waren deshalb nicht den anderen Konfessionen gleichgestellt, doch das beeinträchtigte sie nicht. Sie hatten sogar das Glück, daß ihr Gemeindevermögen im Unterschied zu den anderen Konfessionen nicht enteignet wurde. Ihre Abgrenzung war nur noch gering.

Unmittelbar vor der französischen Zeit schuf die Gemeinde den Großen Kirchenrat (das heutige Große Konsistorium), der sich aus den derzeitigen und allen gewesenen Mitgliedern des Kleinen Konsistoriums zusammensetzte. Der Große Kirchenrat trat als letzte Entscheidungsinstanz an die Stelle der Gesamtheit der Mitglieder, des Brüderrates. Die Geschlossenheit der gesamten Gemeinde war damit nicht mehr ihr tragendes Fundament. Auch dies war eine Angleichung an die Reformierten.³¹ Seit der Napoleonzeit wurden öffentliche Ämter ohne Rücksicht auf die Konfession an die Höchstbesteuerten

vergeben, so daß die Stadtregierung an Mennoniten fiel. Den Eid ohne religiösen Bezug leisteten sie ohne Skrupel.

IV. Die zweite preußische Zeit 1815–1918 – Die Offenheit gegenüber Christen anderer Konfession – Die weitere Annäherung an den Charakter der evangelischen Gemeinde und die vielseitige Zusammenarbeit mit ihr – Kontakte zu anderen Bekenntnissen – Die evangelisch-katholischen Auseinandersetzungen

Hiddo Wibius van der Ploeg, Prediger in der Krefelder Gemeinde von 1793 bis 1818, war von der Aufklärung, aber auch von der beginnenden Erweckung geprägt. Wichtig war ihm, daß der Glaube sich im Verhalten des Christen verwirklichen muß. Er sagte in einem Nachruf auf einen reformierten Ältesten, wo Gläubige ihre Kräfte zum Wohl der Menschen nutzten, da sei die konfessionsübergreifende Kirche der wahren Anbeter Gottes. In der Konsequenz dieser Einstellung veranlaßte er 1810 die Mennonitengemeinde, allen Menschen, die die Tugenden ehrenhafter Menschen übten, die Abendmahlsgemeinschaft anzubieten. Zu diesen zählte van der Ploeg allerdings nicht Sektierer, engherzige Konservative oder Pietisten wie Herrnhuter oder Quäker.³²

1818 wurde Isaak Molenaar Prediger der Gemeinde. Er suchte, allerdings ohne großen Erfolg, die Gemeinde auf bestimmte Werte und Normen wie die Eides- und Wehrdienstverweigerung, zurückgezogenes Leben, keine Übernahme öffentlicher Ämter zu verpflichten. In dieses Bild von Molenaar paßt, daß er 1825/6 Zusammenkünfte mit zwei englischen Quäkermissionaren, John Yardley und Martha Savory, organisierte.³³ Es sei erinnert, um 1810 hatte die Gemeinde Quäker als fanatische Sektierer eingeordnet.

Leonhard Weydmann, Pastor ab 1835, war vom bekenntnisgebundenen Glauben geprägt, er befürwortete die Gültigkeit der Hauptgrundsätze der evangelisch-protestantischen Lehre und brachte damit die Mennoniten theologisch so nah wie nie zuvor an die evangelische Kirche heran. 1866 veranlaßte er die Gemeinde, die Rechte und Pflichten ihres Pastors nach der Kirchenordnung der Rheinisch-westfälischen Provinzialkirchen zu definieren.³⁴ Ihm folgte 1866–1903 sein Sohn Ernst in der Pfarrstelle, der in dieser Hinsicht ebenso dachte wie sein Vater.

Bei den Reformierten unterblieb die Neubesetzung ihrer zweiten Pfarrstelle, die mit kurzer Unterbrechung seit 1801 vakant war. Die preußische Regierung argumentierte, man solle sich mit der kleinen lutherischen Gemeinde zusammenschließen, dann hätte man genug Pfarrer. In Krefeld waren sich beide Konfessionen sehr nah. Sie vereinigten sich 1821 zur Evangelischen Kirche.

Angesichts der fortschreitenden Annäherung an die Evangelischen war Zusammenarbeit nur konsequent. Die Pastoren vertraten sich gegenseitig bei Bedarf und hielten sogar, wie Pastor Heilmann 1820 erklärte, Gottesdienste im Wechsel miteinander.³⁵ Im Protokollbuch der evangelischen Gemeinde ist 1839 festgehalten, die Prediger wollten in Verbindung mit dem Prediger der Mennoniten »einen dreimaligen Missionsgottesdienst im Jahr veranstalten«.³⁶ Und 1840 baten die Evangelischen um Mitbenutzung der mennonitischen Kirche für die Zeit des Umbaus ihrer Kirche, 1842 dankten sie für die Gewährung der Gastfreundschaft.³⁷

Bis zum Ende des Kaiserreichs 1918 regierten auf Grund des Wahlrechts auf kommunaler Ebene, trotz inzwischen weit überwiegender katholischer Bevölkerung, die Protestanten. Das bedingte aber auch, daß erhebliche Spenden für städtische Zwecke und nicht speziell im kirchlichen Rahmen gegeben wurden, so für das städtische Krankenhaus und die Armenfürsorge. Man identifizierte das kirchlich-diakonische Tun zu einem erheblichen Teil mit dem gesamtstädtischen.

Die mennonitische Gemeinde hatte, wie jede Gemeinde, eigene Einrichtungen für die Unterstützung ihrer bedürftigen Mitglieder. Fragen gab es öfter im Fall Bedürftiger aus Mischehen: Wer zahlte? Und: Holten sich Bedürftige doppelte Unterstützung? Man regelte diese Fragen ohne Streit.

Im 19. Jahrhundert blühte das Vereinswesen auf. Aus den Gemeinden heraus bildeten sich von Laien getragene Hilfsprojekte, aber auch Vereine, die der Geselligkeit dienten. In Krefeld waren viele dieser kirchlichen Vereine gemeinsam evangelisch-mennonitisch. Das wohl älteste Beispiel hierfür stellte der „Verein für die Errichtung und Leitung von Kleinkinder-Bewahranstalten“ dar, zunächst Kleinkinderschulverein genannt. Hermann von Beckerath und Wilhelm von der Leyen riefen 1837 zu seiner Gründung auf. Eine Besonderheit bestand darin, daß er bis um die Jahrhundertwende von Katholiken mitgetragen wurde. Nicht viel jünger war der Jungmänner- und Männerverein, später CVJM, der eine Reihe Untervereine erhielt. Dann wurden auch Jungmädchen- und Frauenvereine gegründet. Später trug die Frauenhilfe einen Krankenverein, der 1862 schon zwei Diakonissen besoldete, außerdem unterhielt sie eine Hausschwesternschaft und die Bahnhofsmision. Der Verein Herberge zur Heimat kümmerte sich um durchwandernde Gesellen, 1857 gründete man den Verein für Gefangenenfürsorge und für die Betreuung Haftentlassener, die Aufzählung ließe sich vielfach verlängern. Die Mennonitin Marianne Rhodius stiftete 1884 das Mariannenstift, eine zunächst den von Pastor Theodor Fliedner gegründeten Diakonischen Anstalten in Kaiserswerth (heute Düsseldorf) unterstehende, seit 1897 von der Kre-

felder evangelischen Gemeinde übernommene Einrichtung, die formal unabhängig, jedoch wie die übrigen örtlichen diakonischen Kircheneinrichtungen funktionierte. Dazu gehörte eine Haushaltungsschule, eine Kleinkinderbewahranstalt, später auch ein Altersversorgungshaus für alleinstehende Frauen der evangelischen Gemeinde.³⁸ Am Frauenverein für Wöchnerinnen und Säuglingsfürsorge und am Cornelius-de-Greiff'schen Unterstützungsfond für wohltätige und gemeinnützige Zwecke war neben Mennoniten und Evangelischen auch die Stadt beteiligt.³⁹ In Notzeiten unterhielten die Protestanten schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemeinsam Suppenküchen.⁴⁰ Gemeinsam beschenkte man arme Schulkinder zu Weihnachten.⁴¹ Verschiedene Freikirchen bildeten Gemeindegruppen in Krefeld, so die Freie Evangelische Gemeinde seit 1854. Die Baptisten kamen wohl 1865 und wurden 1897 selbständige Gemeinde. Die Brüdergemeinde kam in den 80er Jahren, die Apostolische Kirche (Irvingianer) hatte um 1900 ca. 120 Mitglieder. Seit 1894 gab es Mitglieder der Heilsarmee. Mit all diesen Gruppen ist anscheinend kein näherer Kontakt gewachsen, auch nicht mit der seit 1904 belegten niederländisch-reformierten Gemeinde.⁴²

Die Deutsch-Katholiken oder Freie Religiöse Gemeinde, entstanden aus innerkatholischer Kritik an kirchlicher Hierarchie und Theologie, bildeten 1845 eine Gemeinde in Krefeld. Sie hielt Gottesdienst an verschiedenen Orten, zwischendurch auch in der evangelischen Friedenskirche und auch in der Mennonitenkirche. Nach den 1860er Jahren ist von ihr keine Kunde mehr.⁴³ 1871 spalteten sich in Auswirkung des Vatikanischen Konzils aus der katholischen Kirche die Altkatholiken ab.⁴⁴ Die 1872 in Krefeld gegründete Gemeinde bat um die Mitbenutzung der Mennonitenkirche, diese wurde eingeräumt mit der Auflage, dort nicht zu taufen und keinen Weihrauch zu benutzen. Die Altkatholiken waren bis 1880 bei den Mennoniten zu Gast, 1880 bekamen Mennoniten und Altkatholiken vorübergehend Gastrecht in der evangelischen Alten Kirche, ab 1881 waren die Altkatholiken in der Friedenskirche, 1893 erhielten sie ihre eigene, die Christuskirche.⁴⁵ Als die Mennoniten 1894 ihre Kirche umbauten, waren sie vorübergehend zu Gast in der altkatholischen Kirche.⁴⁶

Die Auseinandersetzungen zwischen evangelischer und katholischer Kirche sowie zwischen preußischem Staat und katholischer Kirche um die katholische Erziehung der Kinder aus Mischehen und im Kulturkampf brachten die Mennoniten in noch größere Nähe zu den Evangelischen. Der katholische Alleinvertretungsanspruch war mennonitischem Denken entgegengesetzt, das die Möglichkeit verschiedener Wege im Glauben achtet.

Konfessionelle Auseinandersetzungen entzündeten sich immer wieder an der

Schulfrage. Die Katholiken behaupteten, von der Stadtverwaltung benachteiligt zu werden. Evangelische und Mennoniten unterhielten gemeinsame Schulen, verwiesen darauf, daß sie selbst, nicht die Stadt, viel Geld zur Förderung der Schulen aufbrächten. Der Versuch, im Kulturkampf, Simultanschulen einzurichten, war ohne anhaltenden Erfolg. Hinterher zeigte sich, daß sich die Gewichte in der Stadtpolitik trotz des noch überproportionalen Einflusses der Protestanten verschoben hatten. Diese mußten seitdem um Erhalt und Neugründung evangelischer Schulen kämpfen. Im höheren Schulwesen markierte das Jahr 1875 einen Einschnitt. Da verlor die städtische höhere Schule, hervorgegangen aus einer Stiftung des Mennoniten Adam Wilhelm Scheuten, ihren evangelischen Charakter, und damit war der protestantische Einfluß auf die Stellenbesetzung erheblich verringert. Bald nach 1918 sorgte sich die evangelische Gemeinde, überhaupt noch protestantische Lehrer an die Schule zu bekommen.⁴⁷

1903 wurde Gustav Kraemer Pastor der Mennoniten. Er hatte zuvor als Pastor in der evangelischen Kirche seinen Weg nicht finden können. Er rief auf zur Abgrenzung von der evangelischen Kirche, zur Rückbesinnung auf den eigenen Ansatz, die Freiheit der Gemeinde, die Freiheit des Einzelnen in ihr. Ohne Barrieren zu bauen, ohne die Zusammenarbeit mit den Evangelischen in vielen Vereinen aufzukündigen, gründete er auch eigene Gemeindekreise, um Gemeindeleben und Zusammengehörigkeit zu pflegen.

V. Von 1918 bis 1939 – Die Zusammenarbeit mit den Evangelischen im diakonischen Bereich – Kontakte zu anderen Bekenntnissen – Stillhalten während des Dritten Reichs und die Frage nach der theologischen Orientierung

Die Zusammenarbeit mit den Evangelischen im sozialen und diakonischen Bereich lief wie zuvor, in den Vereinen. Beteiligt dürften die Mennoniten auch an der seit Ende des 19. Jahrhunderts durchgeführten Betreuung und Verköstigung von Schulkindern in den Ferien, den sogenannten Milchkuren, gewesen sein, die der Evangelische Arbeiterverein betreute⁴⁸ – 1934 übernahm die NSV diese Einrichtung. Die Jugendarbeit wurde in HJ und BDM überführt und 1935 die übrige Jugendarbeit sowie die Wohlfahrtsarbeit größtenteils von der NSV übernommen.⁴⁹ Damit endete die Arbeit mehrerer gemeinsam mit den Evangelischen unterhaltener Vereine. Auch die Cornelius de Greiff'sche Stiftung wurde ganz aus den Händen der Kirchen genommen, und den Frauenverein für Wöchnerinnen und Säuglingspflege übernahm das NS-Frauenwerk.⁵⁰ Ob die im Ersten Weltkrieg von den Mennoniten unterhaltene Suppenküche⁵¹ und die von den Evangelischen mehrfach in den 1920er und beginnenden der 1930er Jahren betriebene einen gemeinsamen Hintergrund

hatten, ist nicht ersichtlich. Daß es auch nach 1935 noch gemeinsame Vereine gab, beweist die Tatsache, daß Lore Catterpoel, die Frau des Mennonitenpfarrers Dirk Catterpoel, beim Frauenhilfsjahresfest im April 1938 einen Vortrag hielt über »Einblicke in die westfälische Frauenhilfe«.⁵² Die hergebrachte Offenheit der Mennoniten zeigt sich bis 1933 darin, daß sie ihre Kirche und Räume für Veranstaltungen der Quäker und einer Liga für Frieden und Freiheit zur Verfügung stellte. 1928 fand die Jahresversammlung der westdeutschen Quäker bei den Krefelder Mennoniten statt, und ein französischer Quäker sprach über die Friedensbewegung in Frankreich. Gottesdienste der Adventisten und Konzerte anderer Gruppen fanden in der Mennonitenkirche statt. Man hatte lockere Verbindungen zu Altkatholiken und Synagogengemeinde, und Pastor Kraemer erhielt zum 25jährigen Dienstjubiläum einen Glückwunsch vom katholischen Dechanten Prof. Dr. Schwamborn.⁵³

Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten zogen sich die Mennoniten weitgehend aus der Öffentlichkeit zurück. Man sorgte sich um die eigene Unabhängigkeit. Den Kirchenkampf der evangelischen Kirche zwischen Deutschen Christen und Staat einerseits, Bekennender Kirche andererseits hielt ein Teil der Gemeinde eher für einen Streit zwischen Anhängern verschiedener Bekenntnisrichtungen beziehungsweise zwischen Christusnachfolge und dogmatischem Christentum. Für Pastor Kraemer war Jesus Lehrer und Vorbild, dem es nachzuleben galt. Jede Festlegung darauf, wer Jesus war, jede Aussage über Jesus als Gottessohn oder Erlöser, jede Aussage über die rettende Bedeutung seiner Kreuzigung und Auferstehung lehnte Kraemer als verbotene Dogmatik ab. Er verteidigte das Mennonitentum als Glauben ohne Lehrfestlegung und ohne Dogma. Nachfolge allein war entscheidend. So mußte er natürlich eine Festlegung wie die Barmer Erklärung, die Grundlage der Bekennenden Kirche, ablehnen.⁵⁴

Mit dieser Haltung verhinderten die Krefelder gemeinsam mit den norddeutschen Mennoniten einen von den übrigen Mennoniten in Deutschland analog zu den evangelischen Landeskirchen erstrebten Zusammenschluß, denn diesem mußte und sollte eine Formulierung des gemeinsamen Glaubens als verbindliches gemeinsames Fundament zugrundegelegt werden. Darin sollte das Bekenntnis zu Jesus als dem gekreuzigten, auferstandenen und gegenwärtigen Sohn Gottes und Erlöser festgehalten werden.⁵⁵ Wenn auch wenig Direktes über die Differenzen zwischen Pastor Kraemer und seinem Nachfolger Dirk Catterpoel in diesen Fragen aus den Quellen ersichtlich ist, so läßt sich doch aus einzelnen Inizien und späteren Äußerungen anderer ersehen, daß sie in diesen Fragen unterschiedlicher Meinung waren und daß Catterpoel Nachfolge nicht als alleiniges, zentrales Fundament ansah.⁵⁶

Dem theologischen Dissens zwischen Pastor Kraemer und seinem Nachfolger ab 1937, Dirk Cattepoel, und ihren jeweiligen Anhängern lag neben anderen Meinungsverschiedenheiten auch die Frage zugrunde, ob mennonitische Identität über die Christusnachfolge hinaus an theologische Bekenntnisgrundsätze gebunden sei. Darum stritt man auch mit anderen Mennonitengemeinden.⁵⁷

VI. Die Zeit ab 1939 – Gegenseitige Hilfe mit den Evangelischen – Beginnende Ökumene – Die Hilfe amerikanischer Mennoniten für die Krefelder

Krieg und Zerstörung verlangten unter den Gemeinden gegenseitige Unterstützung. Schon während des Krieges mußten die Mennoniten nach der Zerstörung aller ihrer Gebäude im Juni 1943 bei den Evangelischen um Räumlichkeiten bitten, und unmittelbar nach Kriegsende bat man um die Mitbenutzung des Ernst-Moritz-Arndt-Hauses und des CVJM-Hauses.⁵⁸ Die Evangelischen benutzten ab Juni 1950 die wieder aufgebaute Mennonitenkirche, und im Gemeindeblatt hieß es, man freue sich, diesen Dienst erweisen zu können, nachdem man selbst so lange Gast der evangelischen Gemeinde gewesen sei.⁵⁹

Seit Ende des Krieges hatte die Not die christlichen Konfessionen in Kontakt gebracht. Daraus bildete sich im Sommer 1946 eine örtliche Christliche Arbeitsgemeinschaft, in der gerade der Mennonitenpastor als Vertreter einer in Krefeld wichtigen, aber kleineren Kirche eine vermittelnde Rolle vor allem auch zwischen Katholiken und Evangelischen übernahm. Als im Winter 1946/47 die Not am schlimmsten wurde, veranstalteten die in der Arbeitsgemeinschaft verbundenen Konfessionen einen Schweigemarsch hinter dem Kreuz und anschließende abendliche Bitt- und Opfergottesdienste in den Kirchen. 20 000 Katholiken, Evangelische, Mennoniten, Baptisten, Quäker, Altkatholiken und Mitglieder der Freien Evangelischen Gemeinde beteiligten sich, und neben vielen Sachspenden wurden 50 000 Mark gesammelt.⁶⁰ Die Arbeitsgemeinschaft wurde weiter gepflegt, doch stießen sich die Evangelischen am Ausschließlichkeitsanspruch der Katholiken, der die Evangelischen nicht als vollwertige Kirchen anerkannte, außerdem störte, daß statt der gemeinsamen Arbeit an Sachthemen in erster Linie nach der Konfession einzelner Leute gefragt wurde.⁶¹ Aber die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen existiert bis heute, deutschlandweit seit 1948, damals gehörten dazu die evangelische Kirche und fünf Freikirchen, Baptisten/Darbyisten, Methodisten, Mennoniten, Evangelische Freikirche und Altkatholiken, im Lauf der Zeit kamen viele hinzu, die katholische Kirche erst 1974. Zur Krefelder Gruppe gehören derzeit 11 Bekenntnisse, und die jüdische Gemeinde ist Gast.⁶²

Die Unterstützung des nach dem Krieg vor allem von den amerikanischen Kirchen für Europa unterhaltenen Hilfswerks erreichte Anfang 1947 Krefeld. Das Hilfswerk der amerikanischen und kanadischen Mennoniten (Mennonite Central Committee, abgekürzt MCC), baute in Krefeld einen eigenen Standort auf. Zwar wurden besonders Mennoniten betreut, doch organisierte man auch ein Speisungsprogramm für Bedürftige ohne Rücksicht auf die Konfession. Allein von April bis Juli 1947 wurden 435 150 Liter Suppe gekocht, 450 000 Brötchen gebacken. Noch 1949 erhielten 6000 Menschen Speisung.⁶³ In Konsequenz dieser weltweiten Ökumene der Tat gehörte die Vereinigung Deutscher Mennoniten, deren Mitglied die Krefelder Gemeinde ist, 1948 zu den Gründern des Weltrats der Kirchen, besser bekannt als Ökumenischer Rat der Kirchen, mit Sitz in Genf. Seit der Nachkriegszeit arbeiten christliche Hilfswerke über Länder- und konfessionelle Grenzen hinweg zusammen.

Anmerkungen

1 Frank Deisel, Kirchen, Konfessionen, religiöses Leben, Schulen, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Baugeschichte (1600–1900), Krefeld 2003, S. 15–156, hier S. 59. Ralf Klötzer, Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530–1702), in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Krefeld 1995, S. 13–60, hier S. 30f. – Im folgenden wird auch verwiesen auf Artikel aus: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. I–XXVIII, 1990–2007 (abgekürzt BBKL), benutzt wurde die ins Internet gestellte Fassung unter www.bautz.de.

2 Deisel (wie Anm. 1), S. 62; Klötzer (wie Anm. 1), S. 30.

3 Deisel (wie Anm. 1), S. 59; Klötzer (wie Anm. 1), S. 31; Dieter Hangebruch, Krefeld unter oranischer und preußischer Herrschaft, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt Bd. 2: Von der Reformationszeit bis 1794, Krefeld 2000, S. 111–252, hier S. 190 Anm. 505.

4 Klötzer (wie Anm. 1), S. 30.

5 Deisel (wie Anm. 1), S. 63. Hangebruch (wie Anm. 2), S. 192f. Hangebruch weist darauf hin, daß die reformierten Armenrechnungen für 1657 eine enorme Steigerung aufweisen, ein Indiz dafür, daß die Argumente nicht erfunden waren.

6 So reagierten die Mennoniten 1670 auf Klagen der Reformierten: Deisel (wie Anm. 1), S. 65 nach Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (AEKRh) Kr. 19.

7 Klötzer (wie Anm. 1), S. 42.

8 Hangebruch (wie Anm. 2), S. 193, 205; Deisel (wie Anm. 1), S. 65.

9 Hangebruch (wie Anm. 2), S. 150.

10 Hangebruch (wie Anm. 2), S. 212.

11 Klötzer (wie Anm. 1), S. 48f. und Stadtarchiv Krefeld, Archiv der Mennonitengemeinde Krefeld (fortan: AMGK) 80/4/19–80/4/22.

12 Hangebruch (wie Anm. 2), S. 194–196; Deisel (wie Anm. 1), S. 65f. Der oranische Rat Tullius hatte schon, als er 1678 nach Moers gekommen war, um dortige Probleme zu klären, deutlich gemacht, daß vermögende Mennoniten immer im Land willkommen seien: Han-

gebruch (wie Anm. 2), S. 150.

13 Deisel (wie Anm. 1), S. 79, 81; zu Quäkern in Krefeld: Claus Bernet, Artikel William Ames, BBKL, Bd. XXVI, 2006, Sp. 15–25, und ders., Artikel William Caton, BBKL, Bd. XXVI, Sp. 224–234, sowie ders., Artikel Stephan Crisp, BBKL, Bd. XXVI, Sp. 248–264.

14 Deisel (wie Anm. 1), S. 80

15 Paul Held, Artikel Quäker, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 728–733.

16 Deisel (wie Anm. 1), S. 81–84.

17 Klötzer (wie Anm. 1), S. 44.

18 Ausführlich hierzu: Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: Froese (wie Anm. 1), S. 61–104; und Peter Kriedte, Von Leinen zur Seide. Bevölkerungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Krefelds von Beginn des 17. Jahrhunderts bis 1794, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 2 (wie Anm. 3), S. 253–375.

19 Dies zeigt sich beispielhaft in dem Einfluß der von der Leyen auf den Standort einer katholischen Kirche ab 1749, Hangebruch (wie Anm. 2), S. 221f.

20 Hertha Sagebiel, Die evangelische Kirche, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4 (wie Anm. 1), S. 316–371, hier S. 344.

21 Heinz Renkewitz, Art. Hochmann von Hohenau, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 382; Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Hochmann von Hohenau, in: BBKL Bd II (1990) Sp. 914f.

22 Marcus Meier, Art. Mack, Alexander, in: BBKL, Bd. XX (2002), Sp. 962–967.

23 Kriedte (wie Anm. 18), S. 85; Deisel (wie Anm. 1), S. 84f.

24 Deisel (wie Anm. 1), S. 85–88. Kriedte (wie Anm. 18), S. 85–88.

25 Erwin Mühlhaupt, Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945, Düsseldorf 1970, S. 235–245.

26 Kriedte, (wie Anm. 18), S. 88; Deisel (wie Anm. 1), S. 89.

27 Werner Mohn, Die Geschichte der lutherischen Gemeinde in Krefeld (1729–1821), Krefeld 1998.

28 Deisel (wie Anm. 1), S. 90ff.

29 Deisel (wie Anm. 1), S. 93, 96.

30 Wolfgang Froese, Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871), in: Froese (wie Anm. 1) S. 105–156, hier S. 114f. und Anm. 76 (S. 145) mit Verweis auf Adam Scheutens Tagebuch; Werner Mohn (wie Anm. 27), S. 145.

31 Froese (wie Anm. 30), S. 119f.

32 Froese (wie Anm. 30), S. 125.

33 Froese (wie Anm. 30), S. 128.

34 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 376

35 Sagebiel, (wie Anm. 20), S. 345

36 Archiv des evangelischen Gemeindeverbands Krefeld (AEGvK) A1-1 Protokollbuch 1821–46.

37 Ebd.

38 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 336–341.

39 Beate Kosterlitzky und Friedrich Zunkel, Krise und Versagen. Die Krefelder Mennoniten in der Weimarer Republik und während des Dritten Reiches (1919–1945), in: Froese (wie Anm. 1) S. 205–249, hier S. 229.

- 40 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 334.
- 41 Sagebiel, (wie Anm. 20), S. 345.
- 42 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 331. AEGvK A1-1 Protokollbuch 1940–1954.
- 43 Frank Deisel, Freikirchliche und dissidente Gruppen, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd.4 (wie Anm. 1), S. 382–407, hier S. 388–395 (zur Versammlung in der Mennonitenkirche s. S. 394).
- 44 Klaus Peter Vosen, Die katholische Kirche und die Altkatholiken in Alt-Krefeld, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4 (wie Anm.1) S. 183–258, zu Altkatholiken spez. S. 214–227.
- 45 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 349.
- 46 Frank Deisel, Zwischen Innerlichkeit und praktischem Christentum. Die Krefelder Mennoniten in der Zeit des Kaiserreiches (1871–1918), in: Froese (wie Anm.1), S.157–204, S.190f.
- 47 Sagebiel (wie Anm. 20), S. 359–369 und AEGvK A1-1 Protokollbuch 1915–1923.
- 48 Im Sonntagsgruß, dem bis 1933 offiziellen evangelischen Gemeindeblatt, war in Nr. 29 am 17. Juli 1932 eine Anzeige zu den Milchkuren, aus der die Daten hervorgehen. Im Sonntagsgruß Nr. 33 vom 19. August 1934 wurde mitgeteilt, daß die NSV die Durchführung der Milchkuren übernommen habe.
- 49 AEGvK A1-1 (1932–1939) Februar 1934 und August 1935.
- 50 Kosterlitzky, Zunkel (wie Anm. 39), S. 229.
- 51 Hertha Sagebiel, Die Mennoniten, in: Krefeld. Geschichte der Stadt, Bd. 4 (wie Anm. 1), S. 372–381, S. 381.
- 52 Sonntagsgruß Nr. 18 [Datum].
- 53 Kosterlitzky, Zunkel (wie Anm. 39), S. 230, 236.
- 54 Ebd., S. 214f.
- 55 Ausführlicher dazu: Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, S. 68–73; Kosterlitzky, Zunkel (wie Anm. 39), S. 224ff.
- 56 Kosterlitzky, Zunkel (wie Anm. 39), S. 216 u. 219f.
- 57 Ebd., S. 224f.
- 58 AEGvK 07-o Schreiben der Mennonitengemeinde an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde vom 23. Juli 1945.
- 59 AMGK 80/4/470 gedruckter Gemeindeplan Juni 1950.
- 60 Hertha Sagebiel, Wiederaufbau und Neuorientierung. Die Krefelder Mennoniten in der Nachkriegszeit (1945–1962), in: Froese (wie Anm.1) S. 251–282, S. 253f.
- 61 AMGK 80/4/295.
- 62 Diese Angaben wurden aus dem Internet gezogen: ack-krefeld.de bzw.ack-deutschland.de.
- 63 Sagebiel (wie Anm. 57), S. 254–257.

Quäker und Mennoniten

Frühe Kontakte in der Pfalz, in Krefeld, Friedrichstadt, Hamburg, Emden und Danzig

Zwischen 1660 und 1670 entstanden an verschiedenen Orten Norddeutschlands Quäkergemeinden. Die ersten Übertritte seitens der Mennoniten zu den Quäkern gab es an der Rheinschiene und in der Pfalz, also in Gebieten, die von Holland aus relativ leicht erreicht werden konnten. Die Besuche der Quäker in Deutschland waren kurzfristig und oftmals nur eine Zwischentappe, denn anfänglich stand die Bekehrung der gesamten Welt an erster Stelle. Dazu wurden selbst Repräsentanten der großen Religionen gezielt von Quäkern aufgesucht, wie der Sultan in Edirne oder der Papst in Rom.¹ Wirksamer und langfristig angelegt war jedoch der Gemeindeaufbau in Norddeutschland, um den es im folgenden gehen wird.

Erste Missionierungsversuche: Alzey, Krefeld und Kaldenkirchen

Wohl als einer der ersten englischen Quäker überhaupt hatte William Ames (gestorben 1662) mehrfach in Alzey und Umgebung Mennoniten besucht, da sie wie die Quäker Eid, Militärdienst, die Kindertaufe und eine luxuriöse Lebensführung ablehnten.² Differenzen gab es freilich in der Weigerung der Quäker, Abgaben für Kriegszüge an den Staat zu zahlen und die kirchlichen Sakramente anzuerkennen, was jedoch von den Zeitgenossen kaum unterschieden wurde. William Caton (1636–1665) unternahm, zusammen mit Ames, 1661/62 eine Missionsreise nach Deutschland. Die Quäker wurden vom Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz vor den Kirchenrat nach Heidelberg zitiert. Dort verwarfen Ames und Christoph Moretz alle äußeren Sakramente und bekannten sich zur Lehre vom Inneren Licht.³ 1669 unternahm dann der Quäker Stephen Crisp (1628–1692) eine Reise entlang des Rheins nach Kriegsheim, Worms und Heidelberg.⁴ Wieder wurden Mennoniten und auch der Kurfürst aufgesucht. In Unterredungen konnte Crisp ihn dazu bringen, die »Quäkersteuer« von sechs Talern pro Familie aufzuheben. Dies betraf vor allem die erste kleine Quäkergemeinde in Kriegsheim bei Worms, die 1657 auf dem Territorium des Kurfürsten entstanden war.⁵ Sie darf den Anspruch erheben, die älteste Quäkergemeinde Deutschlands zu sein. Immer wieder fanden in den folgenden Jahren Engländer den Weg nach Kriegsheim und konnten die noch junge Gemeinde stützen. 1670 kam es hier zu Tumulten, als zwei Quäkerinnen predigten.⁶ 1677 besuchte William Penn den Ort

gleich zweimal, und 1681 erschienen hier die Prediger Roger Longworth (1631–1687) und Roger Haydock (1643–1696).⁷ Nach 1685 wanderten die Quäker aus Kriegsheim größtenteils nach Germantown in der Nähe von Philadelphia aus.⁸

Ebenfalls 1657 erschienen in Krefeld erste Quäker, ab 1679 gab es dort regelmäßige Quäkerversammlungen.⁹ 1680 wurde den Quäkern in Krefeld von der oranischen Obrigkeit »völlige Freiheit zugesichert¹⁰, doch anscheinend zu spät. Kurz darauf, 1683, emigrierten die meisten Quäker nach Pennsylvanien.¹¹ Drei der Emigrantenfamilien stammten aber genau genommen gar nicht aus Krefeld, sondern aus dem 30 km entfernten Kaldenkirchen.¹² Dort hörte man 1680 erstmals von Quäkern.¹³ Diese, wohl allesamt Frauen, hatten die reformierte Gemeinde verlassen und waren starkem sozialen Druck ausgesetzt.¹⁴ Nach der Auswanderung von 1683 scheint es in Kaldenkirchen keine Quäker mehr gegeben zu haben.

Über diese Auswanderung entzündete sich eine heftige Diskussion. Es ging dabei um die Frage, welcher Denomination die Auswanderer zuzurechnen seien. Die Diskussion ist wissenschaftshistorisch sowohl für Mennoniten- wie auch für Quäkerforscher von Interesse und soll hier kurz nachgezeichnet werden, bevor wir zu den einzelnen Gemeindegründungen kommen. Die Diskussion eröffnete Christian Neff, Begründer der Mennonitischen Weltkonferenz und Prediger der Mennonitengemeinde Weierhof, mit dem Aufsatz *Die Quäker in Kriegsheim bei Worms* (1911).¹⁵ Ihm antwortete der Quäkerhistoriker Wilhelm Hubben, der gleich drei Aufsätze publizierte: *Labadisten, Mennoniten und Quäker am Niederrhein* (1926)¹⁶, *Die Quäker in der Pfalz* (1928)¹⁷ und *The Germantown Immigrants of 1683* (1938)¹⁸. Hubben vertrat in seinem Aufsatz von 1926 die Meinung, daß sich bis 1692 alle dreizehn männlichen Auswanderer von 1683 bis auf eine Ausnahme (den Mennoniten Jan Lensen) unter dem Auswanderungsagenten Pastorius den Quäkern angeschlossen hätten. Dieser Meinung war auch William Hull, der bis heute beste Kenner des deutsch-niederländischen Quäkertums.¹⁹ Hull, der die Nationalität der Siedler allerdings vornehmlich am Namen festmachte, behauptete dann, daß lediglich acht oder zehn Personen unter den 175 ersten Bewohnern von Germantown von 1683 bis 1690 keine Holländer gewesen seien.²⁰ Darauf antwortete Samuel W. Pennypacker mit dem Aufsatz *Abraham und Dirck op den Graeff* (1927)²¹ und von deutsch-mennonitischer Seite Friedrich Nieper, gebürtiger Krefelder und Schüler von Wilhelm Goeters, mit seiner Dissertation *Die erste deutsche Auswanderung nach Pennsylvanien im Jahre 1683 und die Gründung von Germantown* (Duisburg 1937). Im gleichen Jahr meldete sich Dirk Cattepoel aus Krefeld mit einer Arbeit unter dem treffenden Titel zu

Wort: *Deutsche Mennoniten oder holländische Quäker?*²² Cattepoel ist nun der Meinung, daß lediglich sieben der Auswanderer als Quäker gelten könnten,²³ die zudem von ihrer Nationalität her als Deutsche zu sehen seien;²⁴ diese Ansicht vertritt Walter Fellmann in seinem Beitrag zur Festschrift für Christian Neff: *Kriegsheimer Mennoniten und Quäker in ihrer religiösen Verschiedenheit*.²⁵ Wilhelm Niepoth nahm 1953 die Diskussion wieder auf, wobei er erstmals niederrheinische Quellen einbezog. Das überraschende Ergebnis war, daß nur einer der 13 Auswanderer (Johann Lenßen/Jan Lensen) bis zu seinem Lebensende Mennonit blieb, während alle übrigen Quäker waren oder wurden, und zwar bereits in Krefeld.²⁶ Dieses Ergebnis wurde in der Folgezeit wissenschaftlich bestätigt, wenngleich auch die These Hulls von den Krefelder Mennoniten weiterhin durch die amerikanische Forschungsliteratur geisterte, wie Charlotte Boecken überzeugend aufzeigen konnte.²⁷ In ihrem Aufsatz von 1982 vertritt Boecken die These, daß höchstens zwei der Auswanderer mennonitisch gewesen sein können. Die damaligen Auseinandersetzungen haben die wissenschaftlichen Beziehungen beider Kirchen, die in Deutschland nur wenig gegenseitige Kontakte pflegen, leider nachhaltig gestört. Wissenschaftshistorisch ist zu bemerken, daß der Irrtum Hulls nicht zu korrigieren ist, erst jüngst wurden von renommierter Seite die Krefelder Auswanderer irrtümlich wieder als Mennoniten bezeichnet.²⁸

Friedrichstadt

Während also die Quäkergruppen in Alzey, Krefeld und Kaldenkirchen wieder eingingen oder auswanderten, entwickelten sich andernorts Quäkergemeinden, die über einen längeren Zeitraum bestanden, wie etwa in Friedrichstadt und Emden sowie in bedeutenden Hansestädten der norddeutschen Küsten, beispielsweise in Hamburg oder Danzig. In Friedrichstadt entstand die bedeutendste deutsche Quäkergemeinde.²⁹ In dem Handelsstädtchen, das 1621 von Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf gegründet worden war, wurden neben Remonstranten, Katholiken, Lutheranern, Mennoniten und Juden auch Quäker geduldet. Die Gemeinde entstand um 1660³⁰, eine Monatsversammlung gab es ab 1677.³¹ Im Winter dieses Jahres wurde das Bauholz zugerichtet, und bereits im Juli 1678 war der Bau eines einfachen, einstöckigen Versammlungshauses abgeschlossen.³² Es handelt sich um das erste Quäker-Versammlungshaus auf dem europäischen Kontinent und ist als Besonderheit anzusehen, da auch die Mennoniten, die in Friedrichstadt die Quäker an Zahl bei weitem übertrafen, erst Anfang des 18. Jahrhunderts ein eigenes Versammlungshaus bezogen.³³ Das Haus der Quäker bestand aus einem steinernen Keller und war ansonsten vermutlich aus-

schließlich aus Holz errichtet. Henrick Siemens (auch Hendrik Simons), einer der Quäker und der Bauleiter des Gebäudes, gab die Bausumme mit 2200 Gulden an. Fast die Hälfte der Kosten wurde durch Spenden aufgebracht. Die restlichen 1200 Gulden wurden zu einem Zinssatz von fünf Prozent von einem Mennoniten geliehen, wie Mennoniten auch sonst häufig Projekte der Quäker finanzierten.³⁴ Im Erdgeschoß fanden die Versammlungen statt, und das Dachgeschoß diente in den ersten Jahren als Speicher. Später wurde dieser Speicher an einen Händler vermietet, dann das gesamte Haus.

Nach Emden war dies die zweite Quäkergemeinde, die in Deutschland öffentlich toleriert wurde: Herzog Friedrich IV. von Dänemark (1671–1730) gewährte ihr 1706 die freie Religionsausübung, nachdem die Quäker ihm schriftlich ihre Treue zugesichert hatten.³⁵ Zeitweise besuchten 60 Mitglieder die Versammlungen der Quäker in Friedrichstadt. Doch zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging auch in Friedrichstadt die Zahl der Quäker stark zurück. 1709 predigte in der Stadt nochmals Thomas Chalkley (1675–1741) aus Philadelphia, einer der führenden Quietisten unter Quäkern wie Mennoniten, und 1713 bestätigte Zar Peter der Große den Quäkern zu Friedrichstadt das Privileg einer Andacht.³⁶ Nachdem diese Quäkergemeinde eingegangen war, wurde das Versammlungshaus am 12. Mai 1728 für 2000 Mark den Quäkern in London übertragen³⁷. Die letzten Quäker wanderten nach England und Pennsylvanien aus oder konvertierten schließlich zu den Mennoniten, die zu dieser Zeit in Friedrichstadt auf 400 Gemeindeglieder angewachsen waren.³⁸

Hamburg

Wie bereits angesprochen, ließen sich auch in Altona und Hamburg, wo es schon seit 1575 Mennoniten gab, vereinzelt Quäker nieder.³⁹ Auf einer seiner Reisen gelangte Ames im Oktober 1658 nach Hamburg, wo sogleich zehn Mennoniten einschließlich ihres Pastors Barend Roelofs zum Quäkertum wechselten.⁴⁰ Die Konversionen veranlaßten den Hamburger Mennonitenprediger Gerrit Roosen zu dem Pamphlet *Schriftelick Bericht Over eenige aenmerclijcke puncte de Engelschen Die Quaeckers genoemt worden* (Amsterdam 1660), worin insbesondere das geistliche Sakramentsverständnis der Quäker kritisiert wurde.⁴¹ 1670 hielt sich hier Stephen Crisp auf, bevor er nach Dänemark weiterreiste.⁴² 1672 konvertierte in Siegen eine Quäkerin zum Katholizismus, deren Verwandtschaftsbezüge nach Hamburg verweisen.⁴³ Des weiteren wohnte Peter Mejer in Hamburg, dessen Vater Johann Mejer zum Quäkertum konvertierte.⁴⁴ Schon 1659 waren die Andachten der Quäker fest etabliert, und ab 1683 gab es eine Monatsversammlung.⁴⁵ Anders als Fried-

richstadt gelang es den Mennoniten schon 1672–75, in der Großen Freiheit zu Altona eine Kirche zu errichten, während die Quäker lediglich einen Raum für ihre Andachten anmieteten, allerdings im Stadtbezirk von Hamburg.⁴⁶

Allerdings versuchte die Obrigkeit immer wieder (so 1660 und 1671), den Quäkern in Hamburg das Leben zu erschweren.⁴⁷ So sollten nach einem Edikt vom Juni 1660 drei Quäker Hamburg verlassen, darunter der ehemalige Mennonit Cornelis Roelofs.⁴⁸ Anfang der 1690er Jahre waren die Quäker Streitpunkt einer Auseinandersetzung mit der lutherischen Geistlichkeit in der Hansestadt. Anlaß waren Konventikel und das Buch *Die Klugheit der Gerechten*, eine von dem pietistischen Pfarrer Johann Heinrich Horb (1645–1695) in Druck gegebene pädagogische Schrift des französischen Mystikers Pierre Poiret (1646–1719). Die Situation spitzte sich zu, als noch 1693 ein für Horb ungünstiges *Theologisches Bedencken* der Universität Altdorff eintraf. Die daran anschließenden Streitigkeiten wurden von Frank Hartmann eingehend untersucht.⁴⁹ Der in diesem Zusammenhang anonym⁵⁰ verfaßte *Ausführlicher Bericht, von denen sich anjitzo ereigneden verdamlichen und unrechtmässigen Quäcker-Zusammenkünfften* erschien 1693 in Hamburg. Die darin von einer Anne Petersen beschriebenen Treffen ähnelten in der Tat zeitgenössischen Quäkerversammlungen. In ihnen wurde das »Licht der Welt« verehrt, es wurden chiliastische Vorstellungen vertreten sowie die Auffassung von der Vollkommenheit. Vor allem aber wurden soziale Standesunterschiede durchbrochen.⁵¹ Zur gleichen Zeit war die Quäkergemeinde Hamburgs jedenfalls noch existent. 1693 schrieb Nicolas Rüst von Quäkern, bezeichnet sie als »freinds« (sic!), die in Hamburg weilen.⁵² Anschließend ist über die Hamburger Quäker nichts mehr in Erfahrung zu bringen. 1706 mußte ein Anton Römeling (1675–1752) in Harburg öffentlich erklären, kein Quäker zu sein.⁵³ Im Zusammenhang mit den Quäkern ist dies für lange Zeit die letzte Nachricht aus der Hansestadt.

Emden

1670 wurde Emden von George Fox, im Jahr darauf von Wilhelm Penn besucht, der mehrmals für die dort lebenden Quäker die Stimme erhob.⁵⁴ 1674 schrieb Penn an den Magistrat zu Emden, um sich für Toleranz gegenüber den dortigen Quäkern einzusetzen, die aus England vertrieben worden waren.⁵⁵ Ein Jahr darauf hat der englische Quäker Benjamin Furly von Rotterdam aus an den Bürgermeister und Stadtrat zu Emden einen Brief geschrieben, der als *Coppye van een Brief* in Druck ging. Auch Furly mahnte zu Toleranz in Glaubensfragen und zur Einstellung der Verfolgungen, die an Schärfe selbst die

spanische (katholische) Herrschaft übertreffen würden. Die Quäker zu Emden hatten 1674 unter dem Arzt Johann Wilhelm Haesbaert begonnen, regelmäßig Versammlungen abzuhalten.⁵⁶ Doktor Haesbaert war, wie viele der ersten Quäker, Mennonit. Die Emder Mennonitengemeinde steht bekanntlich in der Kontinuität der hier seit 1530 existierenden, von Melchior Hoffman gegründeten Täufergemeinde und gilt als die älteste deutsche Mennonitengemeinde. Besonders aktiv unter den Mennoniten war hier der Quäkermisionar Stephen Crisp, der sich mehrmals in den 1670er Jahren in Emden aufhielt.⁵⁷ Die Folge dieser Aktivitäten war, daß man 1674 zunächst einmal alle Quäker verstärkt verfolgte und einkerkerte.⁵⁸ Überraschend wurden die Quäker 1686 seitens des Magistrats geduldet und den Mennoniten gleichgestellt, erstmalig in Deutschland und zudem ein Verstoß gegen den Westfälischen Friedensvertrag. Es wurde ihnen sogar möglich, ein Grundstück zu erwerben, worauf ein Versammlungshaus errichtet wurde.⁵⁹ Nachdem es 1689 den englischen Quäkern durch den »Act of Toleration« wieder möglich war, nach England zurückzukehren, starben die niederländischen und norddeutschen Gemeinden langsam aus. Diese Auswirkung des Edikts von 1689 ist bislang kaum gesehen worden, Emden war davon stark betroffen. Die Quäkergemeinde scheint sich paradoxerweise in Folge zweier Toleranzedikte aufgelöst zu haben.

Lübeck

Schließlich muß auch Lübeck als Ort mit einer Quäkergemeinde genannt werden, auch wenn es in Lübeck keine Berührungspunkte mit der kleinen Mennonitengruppe gab, die sich hier trotz Ausweisungen bis 1700 halten konnte.⁶⁰ Spätestens ab 1665 hat es in der Stadt auch Versammlungen der Quäker gegeben.⁶¹ Einer der Teilnehmer war der ehemalige Mennonit Isaac Harmens Grouwel aus Hamburg, der wahrscheinlich um 1655 von dort nach Lübeck umgezogen war.⁶² Von der Anwesenheit englischer Quäker in Lübeck zwischen den Jahren 1669 und 1673 berichtet der junge Johann Wilhelm Petersen.⁶³ Namentlich nachgewiesen sind der Quäker Hans Brunß und seine Frau Catharina, geb. Dreyer.⁶⁴ Auch der radikalpietistische Prediger Johann Fischer (1636–1705), der 1666 von Lübeck nach Sulzbach wechselte und englische Autoren übersetzte, wurde des Quäkertums verdächtigt, wahrscheinlich nicht gänzlich zu Unrecht.⁶⁵

Danzig

Heftige Auseinandersetzungen, die über Streitschriften und Handgreiflichkeiten ausgetragen wurden, gab es zwischen Quäkern und Lutheranern in Danzig. Dort war 1661 William Ames⁶⁶ aufgetaucht, neben Benjamin Furly

und William Caton einer der maßgeblichen Quäkermisionare Norddeutschlands. Die spezielle Verfassung der dortigen Quäkergemeinschaft unterschied sich von allen anderen Gemeinden auf dem Kontinent, da sie neben Schriften englischer Quäker auch Texte von Mystikern wie Johann Arndt und Thomas a Kempis lasen.⁶⁷ Es handelte sich hier um eine ganz eigene Mischung zwischen Mennoniten und Quäkern, zwischen Pietisten und Mystikern.

Zu dieser Zeit war Danzig eine Freie Hansestadt, die formal dem polnischen König unterstand, der in der Vergangenheit immer wieder die Mennoniten tolerierte, wenngleich sie auch ihre Kirche nicht innerhalb, sondern außerhalb der Stadtmauern bauen mußten. Ihre Kultivierung des Danziger Werders und ihre hohen Steuerabgaben hatten sie zu geschätzten Bürgern gemacht – einen Stand, den die ärmlichen Quäker kaum erreichen konnten.⁶⁸ Nicht zuletzt gegenüber den Katholiken sah sich die lutherische Geistlichkeit unter Josua Schwartz (1632–1709), Benedikt Figke (auch Benedict Figk, 1630–1693), Adrian Pauli und Friedrich Christian Büchern sowie der Magistrat genötigt, gegen die Anhänger der neuen Glaubensrichtung vorzugehen. Offensichtlich hatte sich die gesamte Geistlichkeit die Bekämpfung der »Quäkergefahr« zur Hauptaufgabe gemacht. Schon 1663 tauchten die ersten verbannten Quäker aus Danzig bei Mennoniten in den Niederlanden auf.⁶⁹ Anfang der 1670er Jahre eskalierten die Auseinandersetzungen, Folterungen wurden angewandt, und die drei angesehenen Bürger Georg Wunderlich, Daniel Abrahamson und Christian Puttel (Puthall) wurden ausgewiesen. Dadurch erfuhr William Penn von den Zuständen in der Ostseehansestadt.⁷⁰ Die erste Warnschrift aus Danzig ging bezeichnender Weise schon 1661, also im Jahr des Besuches von Ames, in den Druck, nämlich das Pamphlet *Nachdenckliche Wunderzeichen*. Die Berichte warnen vor der »Quäkergefahr«, gehen auf die speziellen Ereignisse in Danzig aber noch nicht ein. Eine wichtige antiquäkerische Schrift folgte 1663 mit Christian Paulis *Augensalbe*, die aber mit ihrem Teilabdruck von Quäkertexten mehr zu deren Verbreitung als zur Verhinderung beigetragen haben dürfte. Es ist das erste gedruckte Dokument, das ausdrücklich die Öffentlichkeit Danzigs vor den Quäkern warnte.⁷¹ Die Schrift Paulis löste unter den Quäkern heftigen Protest aus und führte zu einer umständlichen Widerlegung, genannt *Beschirmung der Unschuldigen*. Sie wurde von William Caton 1664 veröffentlicht. Umgehend antwortete Pauli 1665 mit *Hellklingender Widerschall*, die sich speziell gegen Caton richtete.

Der *Send-Brieff* William Penns von 1675 wurde zunächst als Schreiben an den Bürgermeister der Stadt und an den Rat geschickt, nachdem die drei oben genannten Verbannten in London den Quäkern über die Zustände in ihrer Hei-

mat berichtet hatten. Da sich offenbar die Situation in Danzig nicht änderte, wurde das Schreiben schließlich in den Druck gegeben, um jetzt über eine größere Öffentlichkeit Einfluß zu nehmen. Gleichzeitig wandte sich auch George Fox mit einem gedruckten Brief (*An den Regierenden Bürgermeister ... der Stadt Dantzig*, 1674) in gleicher Sache an den Bürgermeister und den Stadtrat. Penns *Send-Brieff* ist mit seinem Eintreten für Toleranz und Indulgenz ein bemerkenswertes Dokument der englischen Frühaufklärung. Wilhelm Hubben, ein früher Kenner der Materie, bezeichnete es einmal als das geschickteste aller während der Danziger Auseinandersetzungen verfaßten Schreiben.⁷² Im Zentrum der Kritik stand die Folter, die die lutherische Obrigkeit im Auftrage der Geistlichkeit nur allzu häufig in Religionsfragen anwendete: »Brauchet doch nicht eure Bürgerliche Gewalt zu quälen die, welche einer andern Religion seyn« (S. 7). Penn lehnte die Folter mit einem aus der Goldenen Regel Jesu (Matthäus 7,12) abgeleiteten allgemeinen Sittengesetz ab: »Was ihr wollet, das euch geschehe, das thut anderen. Wolt ihr Freyheit haben, so gebet sie. Ihr wisset, das Gottes Zeuge in euren Hertzen euch dieses als ein *unwandelbahr* Gesetz dictire« (S. 5). Der Mensch ist frei geboren (!) und hat gleiches Recht nach den Naturgesetzen (»Privilegien der Natur«) und nach dem Recht der »Policey«. Eine andere Gewissensmeinung macht ihn noch nicht zum »Unmenschen« und darf auch nicht zum Verlust von Rechten führen (S. 7). Darüber hinaus mahnte Penn die Lutheraner, den Quäkern zu Danzig doch die Toleranz, die man bereits den Mennoniten zugestanden hatte, zu gewähren, und die Verfolgungen, die man einst seitens der Katholiken erlitten hatte, nicht zu vergessen.

Letztlich blieben die Gegenmaßnahmen der Lutheraner erfolglos: Die Quäker konnten sich in Danzig halten.⁷³ In den Folgejahren mischten sich immer wieder Quäker aus England in die Danziger Verhältnisse ein, so erneut George Fox 1676 mit *Die Christliche Freiheit*, 1677 mit *Eine Antwort, auf die Lügen und Lästerungen Adrian Pauli*, 1678 mit *Christliches Sendschreiben an Johannes III. König von Pohlen*, 1679 mit der Schrift *Rauch und Nebel*, in der er sich nochmals mit Benedikt Figke auseinandersetzte. 1681 reichte Fox letztmalig (da einer seiner Briefe von 1689 nach Danzig nicht mehr gedruckt wurde) eine *Antwort auf Adrian Pauli* nach.⁷⁴

Parallel zu Fox nahmen sich eine ganze Reihe weiterer Quäker ihrer Glaubensgenossen in Danzig an; so William Gibson in *Eine Christliche Ansprache* (1679), der Verfasser der anonymen Schrift *An die Bediente des von Gott eingesetzten Obrigkeitlichen Amts in Dantzig* aus Amsterdam von 1679 sowie Robert Barclay mit zwei theologische Erwiderungen: *Antwort und Erläuterung auf Benedict Figken* sowie *Rettung der Warheit* gegen Adrian Pauli. Die kleine

Gemeinschaft von Danziger Quäkern konnte sich nicht nur halten, sondern 1683 sogar ein »Yearly Meeting« gründen, welches stets sechs Wochen nach dem Yearly Meeting in Amsterdam stattfinden sollte.⁷⁵ Wenig später gelang es den Quäkern, ein Versammlungshaus für ihre öffentlichen Gottesdienste zu mieten, das sogar innerhalb der Stadtmauern lag.⁷⁶ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts nahmen die Drangsalierungen und Verfolgungen für Mennoniten und Quäker jedoch wieder zu. August der Starke wurde nach der Personalunion des Kurfürstentums Sachsens mit Polen-Litauen ab 1697 neuer Landesherr, und im Sommer 1700 entschlossen sich die Quäker zur kollektiven Auswanderung nach Amsterdam.⁷⁷ Das Vorhaben scheiterte jedoch, und im Sommer des folgenden Jahres kehrten die Auswanderer wieder in die Hansestadt zurück. Anschließend hört man nicht mehr viel von ihnen; die 1700 in Danzig erschienene *Treuherzige Warnung für dem Auffrührischen Quaker-Geist* geht auf die lokalen Ereignisse nicht mehr ein. 1720 schließlich verstarb in Danzig der letzte Quäker.⁷⁸

Schluß

Warum die Quäker, im Gegensatz zu den Mennoniten, in Deutschland dauerhaft in keiner einzigen Stadt Erfolg hatten, ist nicht leicht zu beantworten. Zunächst gilt es wahrzunehmen, daß es bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine beträchtliche Zahl von Quäkern in Norddeutschland gegeben hat, deren Erforschung noch lange nicht abgeschlossen ist. Die Zahl der Gemeindegründungen ist beträchtlich und übertrifft Skandinavien, Frankreich, Spanien oder Italien, wo die Quäker vergeblich Fuß zu fassen versuchten, bei weitem. Es fällt weiter auf, daß sich die Quäker stets in Ortschaften niederließen, die bereits mennonitische Gemeinden aufwiesen. Neben der ähnlichen Religionsform und dem ähnlichen Sozialverhalten müssen besonders die Niederlande als gemeinsamer Ausgangspunkt und Netzwerkkoordinate sowohl von Quäkern als auch Mennoniten näher untersucht werden. Während aber die von den Niederlanden zuwandernden Mennoniten in Deutschland schnell heimisch wurden, stand den Quäkern die Alternative einer Auswanderung nach England oder Nordamerika offen, wovon viele Gebrauch machten. Sicherlich lagen die Gründe für den Niedergang der Gemeinden nach 1700 auch bei den Quäkern selbst. Von England kam bald keine Unterstützung mehr, da die Zeit von 1690 bis 1760 als eine Periode der Erstarrung anzusehen ist. Die Quäker beschäftigten sich mehr mit sich selber, zeigten für die »äußere Welt« kaum Interesse und stellten auch ihre Missionsbemühungen gänzlich ein. Während die Mennoniten weiterhin ein reges Beziehungsnetzwerk pflegten, waren die Quäker ab 1700 von der Kommunikation mit Eng-

land mehr und mehr abgeschnitten und auf sich gestellt. Daß man keine Geistlichen als Leiter hatte, stellte sich jetzt als Nachteil heraus: Den Gemeinden fehlte der personelle Bezugspunkt. Und ohne Werbung neuer Mitglieder war zwar der Konflikt mit den anderen Glaubensgemeinschaften entschärft, allerdings waren den Quäkern damit auch die Chancen auf eine dynamische Weiterentwicklung genommen. Der Untergang dieser Religionsgemeinschaft schien damit vorgezeichnet.

Anmerkungen

1 Zum Papst: Stefano Villani, I quaccheri contro il Papa. Alcuni pamphlet inglesi del 600 tra menzogne e verità, in: Studi secenteschi 38, 1998, S. 165–202 und ders., Complotti papisti in Inghilterra tra il 1570 e il 1679, in: Roma moderna e contemporanea 11, 2003, S. 119–143; zum Sultan von Edirne: Ruth Plumley, Lays of Quakerdom. Visit of Mary Fisher to the Sultan Mohammed IV, at Adrianople, in: The Knickerbocker or New York Monthly Magazine 46, 1864, S. 159–164; Christine Trevett, Woman and Quakerism in the Seventeenth Century, York 1991 und Phyllis Mack, Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth Century England, Berkeley 1992.

2 Paul Michel, Täufer, Mennoniten und Quäker in Kriegsheim bei Worms, in: Der Wormsgau 7, 1965/1966, S. 41–52, hier S. 43.

3 Gustav Adolf Benrath, Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberheins 116, 1968, S. 187–252, hier S. 196f. Ausführlich zu den Missionsreisen der Quäker bei den Mennoniten in der Pfalz: Claus Bernet, Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late Seventeenth Century, in: Quaker History 95, 2, 2006, S. 1–18, hier S. 5–12.

4 A Journal of the Life of Stephen Crisp, in: A Memorable Account (...), London 1694, S. 1–60, hier S. 28f.

5 Am besten immer noch: Christian Neff, Die Quäker in Kriegsheim bei Worms, in: Mennonitische Blätter 58, 10, 1911, S. 74–78.

6 Walther Risler, Notarielles Zeugenverhör über die Missionstätigkeit der Quäker in Krefeld, in: Die Heimat 31, 1, 1960, S. 84–87, hier S. 87; Paul Michel (wie Anm. 2), S. 46.

7 Ebd. S. 46.

8 Ebd. S. 47f.; Horst Gerlach, Mennoniten in Rheinhessen, in: Alzeyer Geschichtsblätter 18, 1983, S. 20–47, hier S. 27.

9 William Hull, William Penn and the Dutch Quaker Migration to Pennsylvania, Swarthmore 1935, S. 191; Henry J. Cadbury, First Settlement of Meetings in Europe, in: Journal of the Friends' Historical Society (JFHS) 44, 1952, S. 11–12, hier S. 12. Eine Monatsversammlung wurde in Krefeld 1682 etabliert.

10 Dieter Hangebruch, Krefeld unter oranischer und preußischer Herrschaft, in: Krefeld. Die Geschichte einer Stadt, Bd. 2, Krefeld 2000, S. 111–252, hier S. 196.

11 Ebd. S. 197.

12 Leo Peters, Geschichte der Stadt Kaldenkirchen, Bd. 1, Kleve 1998, S. 397.

13 Guido Rothhoff, Die Auswanderung von Krefeld nach Pennsylvanien im Jahre 1683, in: Die Heimat 53, 1982, S. 13–22, hier S. 14f.

14 Leo Peters (wie Anm. 12), S. 398.

15 Christian Neff (wie Anm. 5), S. 74–78.

- 16 Wilhelm Hubben, Labadisten, Mennoniten und Quäker am Niederrhein, in: *Die Heimat* 5, 4, 1926, S. 268–273.
- 17 Wilhelm Hubben, Die Quäker in der Pfalz, in: *Monatshefte der Deutschen Freunde* 5, 1928, S. 43–54.
- 18 Wilhelm Hubben, The Germantown Immigrants of 1683, in: *Bulletin of Friends' Historical Association* 27, 1938, S. 35–36.
- 19 William Hull (wie Anm. 9) passim, und insbesondere der Appendix The Dutch Pioneers of Germantown, S. 395–398; erneut: ders., The Mennonites and Quakers of Holland, in: Howard H. Brinton (Hg.), *Children of Light. In Honor of Rufus M. Jones*, New York 1938, S. 191–209.
- 20 William Hull (wie Anm. 9), S. 398.
- 21 Samuel W. Pennypacker, Abraham und Dirck op den Graeff, in: *Die Heimat* 6, 1, 1927, S. 21–28.
- 22 Dirk Cattepoel, Deutsche Mennoniten oder holländische Quäker?, in: *Die Heimat* 16, 1937, S. 122–126.
- 23 Ebd. S. 126.
- 24 Ebd. S. 122.
- 25 Walter Fellmann, Kriegsheimer Mennoniten und Quäker in ihrer religiösen Verschiedenheit, in: *Beiträge zur Geschichte der Mennoniten*, Weierhof 1938, S. 19–24.
- 26 Wilhelm Niepoth, Die Abstammung der 13 Auswanderer von Krefeld nach Pennsylvania im Lichte niederrheinischer Quellen, in: *Die Heimat* 24, 1953, S. 2–9, insb. S. 8; ebenso ders., From Kriegsheim to Pennsylvania, in: *Germantowne Crier. Journal of the Germantown Historical Society Philadelphia* 9, 1957, S. 7–9, hier S. 26; bestätigt von Guido Rothhoff (wie Anm. 13), S. 13–22.
- 27 Charlotte Boecken, »Dutch Quaker« aus Krefeld, die (Mit)Gründer Germantowns 1683?, in: *Die Heimat* 53, 1982, S. 23–31.
- 28 Andreas Deppermann, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002, S. 329; ebenso Martin Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: *Geschichte des Pietismus* 1, Göttingen 1993, S. 279–389, hier S. 317.
- 29 Sie ist auch die am besten aufgearbeitete deutsche Quäkergemeinde, siehe: Ferdinand Pont, *Friedrichstadt an der Eider* 2, Erlangen 1921, S. 136–154; Anna Corder, *Early Quakerism in Friedrichstadt*, in: *Friends Intelligencer* 118, 1951, S. 270–272; Volker Körntorpp, *Haltet stand in der Freiheit: Die Geschichte der Quäker in Friedrichstadt*, in: *Quäker* 66, 1992, S. 65f.
- 30 Peter Thomsen, Die Quäkergemeinde in Friedrichstadt, in: *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*, 2. Reihe 3, 1905, S. 435–465, hier S. 456.
- 31 Henry Cadbury (wie Anm. 9), S. 11–12, hier S. 12.
- 32 Peter Thomsen, Nochmals die Quäkergemeinde in Friedrichstadt, in: *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*, 2. Reihe 6, 1906, S. 49–60, hier S. 52f.; Christian Sem Sutter, *Friedrichstadt an der Eider. An Early Experience in Religious Toleration*, unveröff. Dissertation Chicago 1982, S. 177.
- 33 Zu den Mennoniten, die in Friedrichstadt seit 1622/23 toleriert wurden und dort seit 1650 die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft bildeten, siehe Sem C. Sutter, Die Anfänge der Mennonitengemeinde in Friedrichstadt, in: *Mennonitisches Geschichtsblätter* 37, 1980, S. 42–53.
- 34 Die finanziellen Beziehungen der Quäker und Mennoniten, die sich in den Quellen von etwa 1670 bis 1870 nachzeichnen ließen, sind bislang nicht weiter erforscht worden.

- 35 Freytag, E[rwin], Nichtlutherische Religionsgemeinschaften unter dem landesherlichen Kirchenregiment, in: Martin Greschat (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1984, S. 233–267, hier S. 257. Zur gleichen Zeit aber befahl der Gottorfer Herzog an den Landvogt, die Mennoniten zu dulden und die Quäker aus Norderdithmarschen zu vertreiben; LA Schleswig-Holstein, Abt. 7, Nr. 4932, Schreiben vom 18. April 1707.
- 36 Heinrich Otto, *Werden und Wesen des Quäkertums und seine Entwicklung in Deutschland*, Wien 1972, S. 119f.
- 37 Peter Thomsen (wie Anm. 32), S. 51.
- 38 Peter Thomsen (wie Anm. 30), S. 451f.
- 39 Wilhelm Hubben, *Aus der Quäkergeschichte Hamburgs*, in: *Monatshefte der Deutschen Freunde* 4, 1927, S. 21–27; Claus Bernet, *Ein unbekannter Brief von George Fox in deutscher Sprache an die Hamburger Bürger aus dem Jahre 1679*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 2006, S. 62–66. – Zu den Mennoniten in Hamburg siehe: Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck*, Neumünster 1930; Matthias H. Rauert, *Hajo Brandenburg* (Hgg.), *400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg*, Hamburg 2001 und vor allem: Michael D. Driedger, *Obedient heretics. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age*, Aldershot 2002 sowie Dennis L. Slabaugh, *Vierhundert Jahre in Altona und Hamburg. Die Geschichte der Mennonitengemeinde*, in: *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs* 22, 2004, S. 389–406.
- 40 Claus Bernet, *Ames, William*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 26, 2006, S. 15–25, hier S. 16.
- 41 Driedger (wie Anm. 39), S. 62 und 64f.
- 42 *A Journal of the Life of Stephen Crisp* (wie Anm. 4), S. 32–34.
- 43 Die Mutter lebte in Hamburg; Eduard Sachsse, *Aus den Kirchenbüchern der Stadt Siegen*, in: *Jahrbuch des Vereins für die Evangelische Kirchengeschichte Westfalens* 19, 1917, S. 49–77, hier S. 62–64.
- 44 Franz Wecker, *Heimliche Quäker in Norddeutschland zu George Fox's Zeiten*, in: *Quäker* 56, 1982, S. 22–24, hier S. 23.
- 45 Henry J. Cadbury (wie Anm. 9), S. 12. Gottfried Arnold berichtet also zutreffend, daß bereits 1660 Quäker in Hamburg Versammlungen abgehalten haben: Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Franckfurt am Mayn 1729, S. 1160; William Hubben (wie Anm. 16), S. 270.
- 46 Anna Corder (wie Anm. 29), S. 270.
- 47 Helge Bei der Wieden, *Quäker um 1607 in Lübeck*, in: *Zeitschrift des Vereins für Lübekische Geschichte und Altertumskunde* 70, 1992, S. 277–282, hier S. 278.
- 48 Dollinger (wie Anm. 39), S. 148; Driedger (wie Anm. 39), S. 62 und 139.
- 49 Frank Hartmann, *Johann Heinrich Horb*, Tübingen 2004, S. 349ff.
- 50 Jöcher folgend wird dieses Pamphlet dem Magister Johann Sigismund Starck zugeschrieben, nach einem Eintrag im AK der SLUB Dresden jedoch Johann Friedrich Mayer (1659–1712), einem Pietistengegner aus Wittenberg. Siehe auch: Paul Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, Reprint Hildesheim 1988, S. 294f.
- 51 Frank Hartmann und Joh. Heinr. Horb (wie Anm. 49), S. 353.
- 52 *Friends and Pietists in Germany*, in: *JFHS* 7, 1910, S. 136–139, hier S. 139.
- 53 Wilhelm Hubben, *Pseudo-Quakerism in the Eighteenth Century in Germany*, in: *Friends' Quarterly Examiner* 269, 1934, S. 24–27, hier S. 26.
- 54 Kees Nieuwerth, *Fritz Renken, A Plea for Freedom of Religion: William Penn and Friends*

- in Emden, in: JFHS 61, 2006, S. 45–50, hier S. 45.
- 55 Stadtarchiv Emden, Akte I, Nr. 416.
- 56 Henry J. Cadbury (wie Anm. 9), S. 12.
- 57 Claus Bernet: Crisp, Stephen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 26, 2006, S. 248–264, hier S. 249.
- 58 Tileman D. Wiarda, Ostfriesische Geschichte 6, Aurich 1796, S. 69.
- 59 Gottfried Arnold (wie Anm. 45), S. 1185; Tileman D. Wiarda (wie Anm. 58), S. 71; Kees Nieuwerth und Fritz Renken (wie Anm. 54), S. 49.
- 60 Robert Dollinger, Lübeck, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 2, Weierhof 1937, S. 696f.
- 61 Archiv Hansestadt Lübeck, Senatsprotokolle, III. Serie, 15. Februar 1665.
- 62 Michael D. Driedger (wie Anm. 39), S. 166f.; StAHbg/MG, 147, vol. 1, S. 115.
- 63 Walter Nordmann, Die Eschatologie des Ehepaares Petersen, in: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt 26, 1930, S. 83–108, hier S. 90.
- 64 Peter Thomsen (wie Anm. 30), S. 439.
- 65 Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Extravag. 96, 8.
- 66 Claus Bernet (wie Anm. 40), S. 15–25.
- 67 William Hull, Quakerism in Danzig, in: The Bulletin of Friends' Historical Association 41, 1952, S. 81–92, hier 84.
- 68 Zu den Danziger Mennoniten siehe: Das älteste Kirchenbuch der niederländischen Mennonitengemeinde zu Danzig, Gdansk, übertragen durch Konrad van Beuningen (Hamburg 1992); Edmund Kizik, Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku: studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej, Danzig 1994; Heinrich G. Mannhardt, Die Danziger Mennonitengemeinde, Danzig 1919 (Reprint Hildesheim 2007).
- 69 Ebd. S. 82.
- 70 Ebd. S. 87.
- 71 Christian Pauli, Augensalbe [bitte die Titelangabe genauer!!!], Danzig 1663, S. 51ff.
- 72 Wilhelm Hubben, Die Quäker in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1929, S. 100.
- 73 Noch 1689 erließen Bürgermeister und Stadtrat ein Edikt, da sich in Danzig die Quäker »immer noch vermehren und zunehmen«; Bekanntmachung des Bürgermeisters und Rats der Stadt Danzig vom Jahre 1689 gegen die Quäker, in: Quäker 62, 1988, S. 165.
- 74 William Hull (wie Anm. 67), S. 90.
- 75 Ebd., S. 86.
- 76 Peter Hendricks to George Fox. Amsterdam the 29 7 mo., in: JFHS 49, 1960, S. 113f.
- 77 Sünne Juterczenka, Von Amsterdam bis Danzig. Kommunikative Netze der europäischen Quäkermission im 17. und frühen 18. Jh., in: Atlantic Understandings, Hamburg 2006, S. 139–158, hier S. 146–147.
- 78 William Hull (wie Anm. 67), S. 92.

Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und Krefelds Aufstieg zur »Manufactur-Stadt«

Der beispiellose Erfolg einer religiösen Minderheit

»Ich nenne dir, indem ich Krefeld hinschreibe, den Nahmen der niedrigsten, saubersten, freundlichsten und blühendsten Manufactur-Stadt, die ich je gesehen habe. Der bloße Anblick macht den Fremden, so wie er hineinkömmt, heiter und froh. Das schöne, längst den Häusern bunt ausgelegte Straßenpflaster ist so rein als wenn es täglich gewaschen würde, und so eben als wenn die Steine abgeschliffen wären. Die Häuser sind alle von Backsteine und in holländischem Geschmack, aber doch mit mehr Abwechslung erbaut, als der holländischen Bauart sonst eigen zu seyn scheint.«

So begann Johann Heinrich Campe seinen Bericht über Krefeld in seiner 1790 erschienenen Beschreibung seiner Reise von Braunschweig nach Paris.¹ Daß Krefeld mit dem von Campe verwendeten Terminus »Manufactur-Stadt« überaus treffend gekennzeichnet ist, mögen die folgenden Hinweise belegen. Zur Zeit seines Besuches liefen in Krefeld, das damals ohne das Landgebiet knapp 6000 Einwohner zählte, 605 Seidenwebstühle, darunter 180 Seidenbandmühlen. Innerhalb der Stadtmauern gab es mehrere Komplexe von manufaktuellen Werkbauten, die sich dem Seidengewerbe zuordnen lassen. Der ausgedehnteste war derjenige der Firma Friedrich & Heinrich von der Leyen westlich des Friedrichplatzes. Zu ihm gehörte nicht nur ein weithin sichtbares Magazin für die Rohseide, sondern auch eine Seidenzwirnerei und eine Seidenschärferei. Die Seidenfärbereien lagen inzwischen größtenteils außerhalb der Stadtmauern: die beiden Färbereien der von der Leyen in Leyenthal, die von Lingen & Co. in unmittelbarer Nähe auf Crakau und die von Cornelius & Johannes Floh in dem an der Straße nach Moers gelegenen Blumenthal.² Die Zahl der Seidenarbeiterinnen und Seidenarbeiter belief sich 1791 in etwa auf 1524. Das aber bedeutet, daß zu dieser Zeit ein Viertel der Krefelder Bevölkerung im Seidengewerbe beschäftigt war.³ Um Krefeld hatte sich unterdessen im Zuge einer Standortausweitung des Seidengewerbes ein ländlich-städtisches Industriegebiet gebildet. Es reichte vom Rhein im Westen über Rheindahlen im Süden und Lobberich im Westen bis nach Xanten im Norden. In dieser Zone liefen 1792 schätzungsweise an die 1000 Samtband- und Seidenbandstühle, also mehr als in der Stadt.⁴

Daran, daß Krefelds Aufstieg zu einem gewerblich-industriellen Zentrum den Mennoniten zu verdanken war, gab es für die Zeitgenossen nicht den gering-

sten Zweifel. Der mit einer Mennonitin verheiratete Engelbert vom Bruck bemerkte 1785 im Westphälischen Magazin, man könne behaupten, »daß Intoleranz und Bigotterie an der einen Seite, und Duldung und Menschenliebe an der anderen Krefeld empor gebracht haben«; und, an »die Aufnahme der aus dem benachbarten Jülichischen vertriebenen Mennoniten« erinnernd, fügte er hinzu, »diesen emsigen Leuten« habe »Krefeld hauptsächlich seine Aufnahme« zu verdanken. Sie hätten nicht nur den »Handel mit feiner Leinwand« erweitert, sondern »auch noch andere Fabriken«, insbesondere die »hiesigen Seidenmanufakturen« errichtet.⁵ Drei Jahre später schloß sich der jüngere Comte de Mirabeau Engelbert vom Bruck an. Die Intoleranz am Ende des vergangenen Jahrhunderts, die sich gegen einige Sektenanhänger des Herzogtums Jülich-Berg richtete, habe einen Zustrom von »colons industrieux« in den benachbarten Gegenden ausgelöst; sie hätten sich vor allem im »grand bourg de Crefeld« niedergelassen.⁶ Ähnlich äußerte sich 1813 J. Ch. F. Ladoucette, der letzte Präfekt des Roer-Departements; Krefeld habe aus dem Gewerbe Nutzen gezogen, das Religionsflüchtlinge aus den verschiedensten Gegenden mitgebracht hätten. Und er fügte hinzu: »Welchen Schaden richten doch verfolgungssüchtige Machthaber an! Möchten doch die Lehren der Geschichte nicht verloren gehen!«⁷

Es waren nicht zuletzt die Krefelder Mennoniten, die sich wohl bewußt waren, welchen Beitrag sie zu Krefelds Aufstieg zu einem gewerblich-industriellen Zentrum geleistet hatten, ja sie zogen daraus einen wesentlichen Teil ihres Selbstbewußtseins als religiöse Gruppe. 1789 hieß es im Entwurf zu einer Eingabe an König Friedrich Wilhelm II.: »Gedachte unsere voreltern zum theil legten hieselbst, als an einem damahls noch gantz unbedeutendem kleinem orte, seidenfabriquen und manufactures an, welche von uns, deren nachkommen, extendiret und gegenwärtig zum höchstem grad möglichster vollkommenheit gebracht sind, wobey einige tausende menschen verdienst und reichlichen unterhalt finden, wodurch künstler und geschickte arbeiter aus fernen landen hiehin gebracht, wodurch der übrige beträchtliche hiesige handel hiehin gezogen, wodurch Crefeld bekandt, von zeit zu zeit erweitert, volckreich und zu einer nahrhaften und blühenden stadt geworden ist.«⁸

Zeitgenossen wird die Evidenz dieser Behauptungen vor Augen gestanden haben. Bereits das Feinleingewerbe, das seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts in Krefeld in Blüte stand, war ein von den Mennoniten dominiertes Gewerbe. 1716 gehörten nur drei der 32 Linnenreider, die Produktion und Handel miteinander verbanden, nicht der Mennonitengemeinde an. Die nach der Höhe der Steuern zu urteilen, die sie aufzubringen hatten, bedeutenderen unter ihnen wie Paulus Preyers-Bender und Cornelius Floh waren sämtlich

Mennoniten.⁹ Auch die Krefelder Firmen, von denen das Amsterdamer Handelshaus Jan Isaak de Neufville & Co. in den Jahren 1730–1740 Leinwand bezog, wurden alle von Mennoniten geführt.¹⁰ Der Autor einer Beschreibung der Grafschaft Moers aus dem Jahre 1725 hatte nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, daß »die aufnahme dieser stadt ... billig dem von den mennonisten daselbst geführten leinenhandel zuzueignen« sei.¹¹ Das Seidengewerbe, das seit den 1720er Jahren das Leinengewerbe mehr und mehr verdrängte, war wie dieses aus mennonitischer Wurzel. Sein Schöpfer war die aus dem bergischen Radevormwald stammende Mennonitenfamilie von der Leyen. Engelbert vom Bruck bemerkte 1785 über Adolf von der Leyen, der 1656 nach Krefeld kam, daß er »den Grund zu den hiesigen Seidenmanufacturen« gelegt habe.¹² Die europäische Geltung des Krefelder Seidengewerbes verdankt sich in erster Linie dem Ende 1730 von Adolf von der Leyens Enkeln Friedrich und Heinrich gegründeten Seidenverlag Friedrich & Heinrich von der Leyen. Er beschränkte sich zunächst auf die Herstellung von Seidenbändern. Noch vor der Jahrhundertmitte nahm er Seidentücher in sein Sortiment auf. Später kamen seidene Stoffe hinzu. Der Expansionskurs, den die beiden Brüder von der Leyen steuerten, stellte alles andere, was sich in dieser Zeit in und außerhalb des Seidengewerbes in Krefeld regte, in den Schatten. Die Zahl der Stühle, die für sie arbeiteten, belief sich 1763 auf 735. Die Bilanzsumme ihres Unternehmens stieg zwischen 1756 und 1794 von 520000 auf 1,74 Millionen Rtl. Das Eigenkapital erhöhte sich in diesem Zeitraum von 280000 auf 1,28 Millionen Rtl. – Ziffern, die für diese Zeit als in jeder Hinsicht außerordentlich gelten müssen.¹³ Als seit der Mitte des Jahrhunderts Konkurrenten auf den Plan traten, waren deren Inhaber gleichfalls zumeist Mennoniten. Zu der Zeit, als Campe in Krefeld weilte, gab es in der Stadt fünf Seidenverlage. Drei von diesen, die Firmen Friedrich & Heinrich von der Leyen, Cornelius & Johannes Floh und Gerhard Lingen & Co., waren mennonitisch. Eine vierte, die Firma Franz Heinrich Heydweiller Sohn & Rigal, läßt sich teilweise der mennonitischen Kommunität zurechnen. Denn Friedrich Heydweiller, einer ihrer beiden Teilhaber, war als Sohn einer mennonitischen Mutter, einer von der Leyen, Mitglied der Mennonitengemeinde geworden. Er diente dieser zeitweise als Mitglied des Kerkenraads. Nur die Inhaber des fünften Verlages, der relativ kleinen Firma Johann Valentin Heydweiller & Söhne, waren reformiert.¹⁴ Bezieht man die Größe der genannten Firmen ein, wird das Übergewicht der mennonitischen Firmen überwältigend. 1779 entfielen auf die drei rein mennonitischen Firmen 97,9% der in Krefeld in Gang befindlichen Seidenwebstühle.¹⁵ Gegenüber ihren Konkurrenten hatten sich die von der Leyen mit Hilfe der staatlichen Zwangsgewalt ein Teilmonopol si-

chern können. Dieses beinhaltete zunächst den Einsatz von Zwirnmühlen und Bandmühlen und im Zusammenhang damit die Herstellung von gezwirnter Rohseide und seidenen Bändern sowie ferner die Fertigung bestimmter Arten von seidenen Tüchern und Stoffen. Zusammen mit den vier anderen Seidenverlagen beanspruchten die von der Leyen ein Vollmonopol. Dieses Oligopol von fünf Seidenverlagen bestimmte den Gang des Krefelder Seidengewerbes bis zum Ende des Ancien Régime, das mit dem Einmarsch der französischen Revolutionstruppen im Oktober 1794 kam.¹⁶

Blickt man auf die Krefelder Mennonitengemeinde als ganzes, zeigen sich auch hier signifikante Unterschiede im Vergleich zu den übrigen Kirchengemeinden. Dem Groß- und Kleinsteuerverzeichnis von 1724 zufolge brachten die Mennoniten, auf die mindestens 24% der Steuerzahler entfielen, ca. 58% der Steuer auf. Die Durchschnittssteuer eines Mennoniten lag zu diesem Zeitpunkt um mehr als das Vierfache über der eines Nicht-Mennoniten. Den Steuerlisten von 1791 zufolge wurden 76% der Mennoniten, aber nur 32% der Nicht-Mennoniten steuerlich veranlagt. Die Durchschnittssteuer eines Mennoniten war ähnlich wie 1724 viermal höher als die eines Nicht-Mennoniten. Nicht anders war es bei der Gesindehaltung und beim Hausbesitz. 1791 hatte nur ein Fünftel der nicht-mennonitischen Haushalte Gesinde, dafür aber 57% der mennonitischen. 1754 besaß die Hälfte der mennonitischen Haushalte Häuser, während es bei den nicht-mennonitischen Haushalten nur ein knappes Drittel war. Was den Feuerversicherungswert anlangt, verfügten die Mennoniten über nahezu die Hälfte des Bestandes an Häusern, obwohl auf sie nur knapp 19% aller Haushalte entfielen. Der durchschnittliche Hausbesitz eines Mennoniten war mehr als zweieinhalbmals so groß wie der eines Nicht-Mennoniten. Auch innerhalb der einzelnen sozialen Gruppen dominierten zu meist die Mennoniten.¹⁷ Ihnen war es gelungen, die Reformierten, die seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die Stadt politisch beherrschten, ökonomisch gesehen, zu überflügeln und beiseitezudrängen.

Bevor man versucht, den Gründen für diesen Vorgang auf die Spur zu kommen, wird zu bedenken sein, daß alle die Familien, die den gewerblich-industriellen Aufstieg Krefelds bewerkstelligten, nicht hier zu Hause waren, sondern als Glaubensflüchtlinge aus Gladbach, Rheydt und Radevormwald zugewandert sind. Sie hatten sich bereits in ihren Heimatorten gewerblich betätigt. Das gilt zumal für die Gladbach-Rheydter Mennoniten. Die Gladbacher Täufer wiesen in einer Supplik 1653 darauf hin, daß sie »mehrentheils weberhandwerksleuth und dieselbige nahrung und gewerb ... landkundig allhie in ew. fürstl. landt erstlich angefangen und vortgepflanzt« hätten.¹⁸ Nach einer Liste von 1654 waren knapp 75% der hier nachgewiesenen Haus-

haltsvorstände im Leinengewerbe engagiert, darunter 14% als Garn- und Leinwandhändler. Ihnen ist es zuzuschreiben, daß im Umland von Gladbach und Rheydt eine verdichtete, sich dynamisch entwickelnde ländliche Gewereregion mit Handelsbeziehungen bis in die nördlichen Niederlande entstand.¹⁹ Bescheidener nimmt sich im Vergleich dazu die kleine Täufergemeinde in Radevormwald aus. Immerhin befanden sich 1638 unter den Vorständen ihrer 14 Haushalte 11 Posamentwirker, ein Posamenthändler, ein Blaufärber und ein Kaufmann.²⁰ Nun ist die starke Verbreitung von Textilberufen unter den Täufern links und rechts des Rheines zunächst nichts völlig Außergewöhnliches. Sie war ein Produkt der besonderen Lage, in der sich die Gladbach-Rheydter und Radevormwalder Täufer als Angehörige einer reichsweit geächteten Minderheit befanden und die sie gezwungen hatte, nach Nischen Ausschau zu halten, in denen sie am wenigsten eine Diskriminierung zu befürchten hatten und in denen sie hoffen konnten, vereint aus ihrer schwierigen Lage das Beste zu machen.

Einer expliziten Erklärung bedarf die Konzentration des händlerischen Elements in den Reihen der Gladbach-Rheydter und später der Krefelder Mennoniten. Es mag an dieser Stelle hilfreich sein, in aller Kürze auf die Diskussion über Religion und Kapitalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts einzugehen, wobei angemerkt sei, daß den Teilnehmern an dieser Diskussion der Krefelder Fall entgangen ist. Zwei Positionen standen sich damals gegenüber. Max Weber machte in seiner berühmten Studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* bei Calvinisten, Täufern, Pietisten und Methodisten eine »religiöse Wertung der rastlosen, stetigen, systematischen, weltlichen Berufsarbeit als schlechthin höchsten asketischen Mittels und zugleich sicherster und sichtbarster Bewährung des wiedergeborenen Menschen und seiner Glaubensechtheit« aus und wertete sie als den »denkbar mächtigsten Hebel« der Expansion jener Lebensauffassung, die er »als ›Geist‹ des Kapitalismus« bezeichnete.²¹ Dem widersprach sein Antipode Werner Sombart. Er sah nicht in einem »bestimmten Religionssystem oder einer bestimmten Sekte«, sondern im »Non-Conformismus«, der in der Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppen zum Ausdruck kam, eine Quelle des Kapitalismus.²² Beide Positionen wird man heute nicht mehr ohne weiteres vertreten können. Die Sombarts scheint mir viel zu allgemein, als daß sie uns weiterführen könnte. Was Weber anlangt, wird man, richten wir den Blick auf Täufer und Mennoniten, bedenken müssen, daß sich die von ihnen an den Tag gelegte innerweltliche Askese nicht zu jener rigiden Arbeitsaskese steigerte, deren Zweck die religiös verstandene Bewährung in dieser Welt war. Das dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß der Idee der Erlösung in

ihrem religiösen Diskurs und ihrer religiösen Praxis keine zentrale Stellung zukam. Einen Weg zu einem Erwerb um des Erwerbes willen gab es von hier aus nicht.²³

Einen konkreteren, nicht die Religion und ihre Inhalte, sondern den sozialen Kontext in den Blick nehmenden Ansatzpunkt eröffnet für die hier zu diskutierende Problematik Max Webers Sektentheorie, die er erstmals 1906 nach seiner Reise in die USA in einem Artikel in der Frankfurter Zeitung vorlegte. Die Sekte galt Weber im Gegensatz zur Kirche als »ein voluntaristischer Verband ausschließlich (der Idee nach) religiös-ethisch Qualifizierter«. Was nun das frühe Täuferturn anlangt, sprechen viele Indizien dafür, daß es sich diesem Typus der Sekte annäherte. Dem »voluntaristischen Prinzip« entsprach, daß in den damaligen Gemeinschaften streng über das Leben der Gemeindeglieder und deren Abschottung gegenüber der Außenwelt gewacht wurde. Auf diese Weise wurden Tugenden, die auf einen asketischen Lebenszuschnitt und eine methodische Lebensführung ausgerichtet waren, gefördert. Verstärkend wirkte sich aus, daß die Gemeindeglieder gezwungen waren, sich immer wieder zu bewähren, wenn sie nicht die sozialen »Prämien« einbüßen wollten, welche die jeweilige Gemeinde ausgesetzt hatte, zumal sie es war, die den Weg zum Heil eröffnete.²⁴ Was nun die Gladbacher Gemeinde anlangt, gibt es in der Tat Hinweise darauf, daß der zum Zweck der sozialen Kontrolle eingesetzte Bann praktiziert wurde. Für die Krefelder Gemeinde fehlt es zwar an solchen Belegen, doch scheint das damit zusammenzuhängen, daß die frühen Protokollbücher nicht überliefert sind. Allerdings wird man, wie die Zunahme der Mischehen zeigt, davon ausgehen können, daß der rigorose Gruppenzwang in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr nachließ.²⁵ Es ist davon auszugehen, daß die Sekundärtugenden, die in beiden Gemeinden auf dem genannten Wege durchgesetzt wurden, einer Entwicklung des geschäftlichen Sinnes förderlich waren.

Max Weber hat freilich mit dem externen Druck, dem religiöse Minderheiten zumal in der frühen Neuzeit von seiten staatlicher Machttträger und anderer Religionsgemeinschaften ausgesetzt waren, einen wesentlichen Faktor vernachlässigt, der zu diesem ersten Faktor hinzukommen mußte. Die Täufer im Jülicher Land und später zunächst auch in Krefeld waren Außenseiter. Diese Rolle war teilweise eine selbstgewählte. Sie erwuchs aus der religiösen Überzeugung der Mennoniten: Als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden sahen sie sich von denjenigen geschieden, die dieser Gemeinschaft nicht angehörten. Zugleich war diese Außenseiterrolle eine von außen auferlegte. Die Täufer trafen im Jülicher Land Tag für Tag auf feindselige Verhaltensweisen ihnen gegenüber und lebten in der ständigen Sorge, verfolgt und aus-

gewiesen zu werden. Auch in Krefeld waren die Mennoniten, nachdem sie sich einmal hier niedergelassen hatten, eine nur geduldete religiöse Minderheit; von Anfang an waren sie Anfeindungen und Ausgrenzungsversuchen durch die reformierte Gemeinde ausgesetzt.²⁶

Dieser externe Druck konnte so stark werden, daß er sich in internen Druck verwandelte und Verhaltensänderungen in eine bestimmte Richtung erzwang. Wenn eine »Sekte« (im soziologischen Sinn des Wortes) ihr Überleben als Gemeinschaft von wahrhaft Gläubigen in der jeweiligen Gastgesellschaft auf Dauer sichern und nicht der Gefahr des Untergangs erliegen wollte, mußte sie alles daran setzen, sich ökonomisch von ihrer Umwelt weitgehend unabhängig zu machen und sich auf eigene Füße zu stellen. Darüber hinaus war sie nicht zuletzt deshalb gezwungen, den wirtschaftlichen Erfolg zu suchen, weil es am ehesten auf diesem Wege möglich war, dem Druck die Spitze zu nehmen und ihn in »Protektion« umzuwandeln. Das konnte am ehesten dann geschehen, wenn es der Minderheit gelang, die wirtschaftliche Entwicklung zu fördern, um sich so für ihre potentiellen Protektoren unentbehrlich zu machen.²⁷ Auf Tolerierung und Schutz durch die lokalen und überlokalen Machthaber konnten Mennoniten um so eher hoffen, je größer ihr Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung eines Ortes oder einer Region ausfiel. Denn es ließ sich vermuten, daß die jeweiligen Machthaber nicht ohne weiteres bereit sein würden, auf den ökonomischen Nutzen zu verzichten, welcher der betreffenden Minderheit zu verdanken war.²⁸ Gladbach und Rheydt sind freilich ein Beispiel dafür, daß auch diese Strategie keine letzte Sicherheit bot. So sehr auch der Vogt von Gladbach dem Herzog von Jülich-Berg den »avantage« vor Augen stellte, den ihm die Mennoniten einbrachten, so wenig ließ sich dieser von seinem einmal eingeschlagenen Kurs abbringen.²⁹ Er war nicht bereit, die Mennoniten auf seinem Gebiet zu dulden, und sann darauf, ihr Vermögen an sich bringen.

Ganz anders verhielt es sich in Krefeld. Als Friedrich Wilhelm I. 1738 den Mennoniten die völlige Selbständigkeit ihrer Gemeinde gegenüber der reformierten Gemeinde zubilligte, nannte er als Grund für diese Entscheidung: »Die Mennoniten wollen zwar nicht in den Krieg gehen, ich muß aber auch Leute haben, die mir Geld schaffen.«³⁰ Ähnlich hatte er schon 1717 argumentiert, nachdem sich zwei mennonitischen Kaufleuten, die dabei waren, sich in Viersen niederzulassen, das dortige Schöffengericht entgegengestellt hatte; er erklärte, der katholischen Religion entstehe nicht »der geringste eintrag, indem es alhier nur auf daß commercium ankommet«.³¹ Hier wie in Krefeld ging die Strategie der Mennoniten auf: Der wirtschaftliche Erfolg, den sie gesucht hatten, verwandelte sich für sie in einen Hebel, der es ihnen mög-

lich machte, ihrer Gemeinde zu Schutz und Anerkennung durch die staatlichen Gewalten zu verhelfen.

»Fremdzwang«, der seinen Ursprung sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gemeinde hatte, verwandelte sich auf Dauer gesehen in »Selbstzwang«, um hier von Norbert Elias geprägte Termini zu übernehmen. So formte sich ein mennonitischer Sozialcharakter aus und damit jener »spezifische Charakter der Beweglichkeit« (Georg Simmel), der das mennonitische Händlertum aus seiner Umgebung heraushob und der auch dann noch weitgehend in Geltung blieb, als sich die Rahmenbedingungen schon längst zu Gunsten der mennonitischen Kaufleute und Verleger verändert hatten.³² In diesem Sozialcharakter verbanden sich ausgesprochen asketische Züge mit einer großen Wendigkeit in der Verfolgung wirtschaftlicher Ziele. Engelbert vom Bruck konnte gemäß seiner Autobiographie bei vielen Gemeindemitgliedern noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen asketischen Lebenszuschnitt beobachten.³³ Was die wirtschaftlichen Ziele anlangt, so blieben diese, folgen wir den wenigen Hinweisen, die überliefert sind, wenigstens vorerst noch nicht ohne Bezug zur Gemeinde und denjenigen, die ihr angehörten. Kaufleute und Verleger betrachteten die Gemeinde als ihren Bezugspunkt. Das Wohlergehen der Gemeinde galt für sie als ein Maßstab, den sie als verbindlich ansahen und dem sie sich verpflichtet fühlten. Diese Verpflichtung erstreckte sich auch auf die einzelnen Gemeindemitglieder. Hier liegt eine Erklärung für die Bevorzugung mennonitischer Fabrikenknechte durch die mennonitischen Verleger bei der Vergabe von Meisterpositionen noch in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts.³⁴ Auch das soziale Engagement der von der Leyen, soweit es sich nicht auf eine spezifische Unternehmensstrategie zurückführen läßt, deren Ziel es war, den aus Spezialisten bestehenden Kern der Arbeiterschaft auch in Krisenzeiten zusammenzuhalten, gehört möglicherweise in diesen Zusammenhang. So behaupteten die von der Leyen 1794, daß sie »noch bis auf diese stunde ... circa 200 menschen gleichsam ein beständiges gnadenbrodt verabreichten«.³⁵ Allerdings wird man annehmen müssen, daß unter diesen 200 Arbeitern auch solche waren, die nicht zur Mennonitengemeinde gehörten. Wenn es auch bei der gegebenen Quellenlage kaum möglich ist, ein ins Einzelne gehendes Bild des mennonitischen Sozialcharakters zu zeichnen, so spricht doch vieles dafür, daß wir in ihm die personale Basis des mennonitischen Kapitalismus vor uns haben. Er muß als der Träger derjenigen Eigenschaften gelten, die es den Mennoniten ermöglichten, jene Praktiken einzuüben, die in ihrer Summe zur Ausformung eines kapitalistisch ausgerichteten Produktionssystems beitrugen.

Der mennonitische Kapitalismus bedurfte der Einbettung in weitere Bezüge,

sollte er voll zur Entfaltung gelangen. Ich nenne hier vor allem zwei Bezüge: das Verwandtschaftsnetz und den Gruppenzusammenhang, der durch die Mennonitengemeinde gegeben war. Halten wir uns an die für 1716 nachweisbaren mennonitischen Linnenreider, Leinenkaufleute und Seidenverleger, so zeigt sich, daß praktisch alle durch verwandtschaftliche Bande miteinander verknüpft waren. Das trifft nicht nur für die von Aaken, die von Beckerath, die Bellen, die Floh und die Scheuten, sondern auch für die von der Leyen zu, um nur einige Familien zu nennen. Auf eine besondere Wertigkeit der Verwandtschaft deuten auch die nicht ganz wenigen Fälle von Geschwistertausch bei der Heirat hin, so zwischen den Familien von Aaken und Veiten, von Aaken und von Beckerath sowie von Aaken und von der Leyen. Über die Allianzbildung zwischen den mennonitischen Familien in Form von Heiraten ließ sich nicht nur ein Netz ökonomischer Austauschbeziehungen knüpfen, sondern im Zusammenhang mit der Mitgift und anderen Formen des Kapitaltransfers auch Kapitalbildung betreiben. Wie wichtig den Mennoniten selbst der verwandtschaftliche Zusammenhang war, zeigt das Scheutensche Stammbuch, dessen Urschrift spätestens 1749 entstand und als dessen Verfasser wahrscheinlich Abraham Scheuten sen. (1707–1789) anzusehen ist. Es enthält Stammtafeln der wichtigsten Krefelder Mennonitenfamilien.³⁶

Die Bedeutung des Gemeindezusammenhangs war dadurch gegeben, daß in einer Welt, in der die entsprechenden Institutionen und institutionellen Sicherungen fehlten und die Transaktionskosten entsprechend hoch waren, der Gemeinde Aufgaben zufielen, die von anderer Seite nur schwer oder gar nicht zu bewältigen waren. Sie war nicht nur eine Sammelstelle von Informationen aus Handel und Gewerbe, sondern sie war auch bei der Beschaffung von Kapital behilflich, zum Beispiel durch die Armenkasse.³⁷ Darüber hinaus war es über die Gemeinde möglich, Beziehungen zu den Mennoniten anderer Orte anzuknüpfen. Dieses Netz, das durch gemeinsame Glaubensüberzeugungen zusammengehalten wurde, war ein Vertrauen generierender sozialer Zusammenhang, der als solcher den ungehinderten Fluß von Informationen, Waren und Kapital erleichterte.³⁸ Den Beziehungen zu den Mennoniten und den mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden kam dabei eine grundlegende Bedeutung zu. Der Intervention der Generalstaaten in Düsseldorf war es zuzuschreiben, daß der Herzog von Jülich-Berg die 1694 im Zuge des Vorgehens gegen die Rheydter Mennoniten beschlagnahmten Besitzungen zurückgeben mußte. Die Krefelder Mennonitengemeinde nahm die Auszahlung des Lösegeldes, mit dem die Rheydter Mennoniten 1694 aus der Gefangenschaft freigekauft wurden, in die Hand, die niederländischen

Mennonitengemeinden hatten einen Vorschuß geleistet. Schon in der Gladbach-Rheydter Zeit bestanden enge Beziehungen zu den Leinenbleichen in Haarlem. In den 1730er Jahren wurde ein Teil des Krefelder Leinens über das von einem Mennoniten betriebene Amsterdamer Handelshaus Jan Isaak de Neufville & Co. abgesetzt. Peter von der Leyen, der ältere Bruder Friedrich und Heinrich von der Leyens, bezog die Rohseide, die er für seinen umfanglichen Rohseidenhandel benötigte, fast gänzlich bei mennonitischen Rohseidenhändlern in den Niederlanden. Der über die Gemeinde hergestellte Gruppenzusammenhalt stellte eine Ressource dar, die den Aufstieg des mennonitischen Händlertums zu einer beherrschenden Wirtschaftsmacht am Niederrhein beflügelte.³⁹

Engelbert vom Bruck schrieb über die von der Leyen in seiner Autobiographie: »Den größten Tadel ... von den Altdenkenden« zog »das von der Leyensche Haus« auf sich; »reich und stolz, hatte es die Schranken kaufmännischer Frugalität allzuweit überschritten und die Fesseln mennonitischer Convenienz völlig abgeschüttelt.« »Ihrer Prachtliebe, Verschwendung und lukulischen Gastmahlen, wozu, um sie nicht bloß unter sich zu halten, weniger Begüterte, die sie in ihren Kreis eingezogen hatten, eingeladen wurden«, sei vom Bruck zufolge »manche schädliche Folge« zuzuschreiben, »weil der Nachahmungstrieb da Luxus erzeugte, wo weise Sparsamkeit besser gewesen wäre«.⁴⁰

Wenn es auch voreilig wäre, von den von der Leyen auf die anderen führenden Mitglieder der Mennonitengemeinde zu schließen, wird man diesen Passus doch so deuten können, daß die spezifische Konstellation, in der so etwas wie ein mennonitischer Sozialcharakter entstanden war, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Vergehen war. Die Mennonitengemeinde hatte sich mehr und mehr der Welt geöffnet und verzichtete darauf, das Verhalten ihrer Mitglieder regulieren zu wollen. Die Endogamie wurde immer seltener praktiziert. Die realen und symbolischen Grenzen zur Außenwelt wie die bewußt einfache Kleidung, die Ablehnung des Waffentragens, die Verweigerung des Eides und die Ablehnung, öffentliche Ämter zu übernehmen, schwanden dahin. Gleichzeitig hatte der Druck von außen nachgelassen. Die Umwelt hatte sich zur Toleranz bekehrt und zeigte sich zunehmend bereit, die Mennoniten in ihrem Anderssein zu respektieren.⁴¹ Das heißt freilich nicht, daß auch das, was einst den mennonitischen Sozialcharakter ausgemacht hatte, vollständig verschwunden wäre. Er scheint, losgelöst von seinen Entstehungsbedingungen, durchaus in reduzierter Form weiter existiert zu haben, mögen uns auch konkretere Anhaltspunkte dafür mangels entsprechender Quellen fehlen.

Was die weiteren Bezüge anlangt, in die der mennonitische Kapitalismus eingebunden war, so gilt für die Verwandtschaft, daß ihr zwar weiter eine große Bedeutung zukam, daß ihr aber im Zusammenhang mit der abnehmenden Endogamie der Rückbezug auf die mennonitische Glaubensgemeinschaft mehr und mehr verloren ging. Die von der Leyen pflegten nicht nur Heiratsbeziehungen zur Mennonitenfamilie von Lövenich inurtscheid, sondern auch zu den Herstatt in Köln, die reformiert waren. Wichtiger als die konfessionelle wurde die soziale Endogamie. Angesichts der vielen Heiraten unter Blutsverwandten könnte man nahezu von einer familial-sozialen Endogamie sprechen. Das herausragende Beispiel dafür ist die Heirat Friedrich Heinrich von Friedrich von Leyens mit Henriette von der Leyen im Jahre 1793, mit der die beiden Linien Friedrich und Johann von der Leyen zusammengeführt wurden.⁴²

Auch der Gemeindezusammenhang büßte an Bedeutung ein. Ein Rekurs auf ihn erübrigte sich immer mehr, da im Verlauf des 18. Jahrhunderts generalisierte, nicht an einzelne Händlergruppen gebundene, über ein erhebliches Vertrauenskapital verfügende Netzwerke entstanden, die sich nutzen ließen, ohne daß man befürchten mußte, im Zuge des Austauschprozesses Schaden zu nehmen.⁴³ Auch in Krefeld änderte sich der Stellenwert der Gemeindezugehörigkeit. Das läßt sich vor allem an dem sich seit 1759 über viele Jahre hinziehenden Konflikt um das partielle Produktionsmonopol für Seidenwaren zeigen, das die von der Leyen für sich reklamierten. Schauplatz dieses Konflikts war die Mennonitengemeinde. Die Inhaber von G. Lingen & Co. und C. & J. Floh, der beiden Unternehmen, die in Konkurrenz zu F. & H. von der Leyen standen, waren Mennoniten. Den von der Leyen war inzwischen mehr an der Bewahrung ihres Monopols als an der Rücksichtnahme auf die Gemeinde als Solidargemeinschaft gelegen.⁴⁴

Nachdem der erste entscheidende Schritt mit der Etablierung eines Exportgewerbes und eines entsprechenden Produktionssystems auf hausindustrieller Basis getan war, bedurfte es der Mennonitengemeinde als eines religiös-sozialen, ein spezifisches unternehmerisches Verhalten befördernden Kontextes nicht mehr. Die gewerbliche Entwicklung hatte inzwischen eine gewisse Eigendynamik erreicht. Deren tragender Pfeiler war eine agile, innovationsfreundliche Gruppe von Kaufleuten und Unternehmern, die zwar ihren Ursprung in erster Linie in der Mennonitengemeinde hatte, die aber über sie hinausstrebte. In der Konsequenz dieser Entwicklung lag es, daß die Bedeutung des mennonitischen Elements in der Unternehmerschaft des Seidengewerbes insbesondere seit 1794 nach dem Fall von Teilmonopol und Oligopol zurückging.⁴⁵ Auch die Firma von der Leyen blieb von diesem Vorgang nicht

unberührt. Von den fünf Associés zwischen 1797 und 1808 gehörten nur noch zwei der Mennonitengemeinde an und ab 1808 nur noch einer. Die übrigen waren inzwischen reformiert.⁴⁶ Aber das mennonitische Erbe war überall weiterhin gegenwärtig. Es dürfte in letztlich entscheidender Weise dazu beigetragen haben, daß die Krisen, die das Seidengewerbe in der französischen Zeit und nach dem neuerlichen Anschluß Krefelds an Preußen heimsuchten, gemeistert werden konnten. Dieses Erbe begleitete das Seidengewerbe, bis um 1880 die Fabrikindustrialisierung einsetzte. Das proto-industrielle Produktionssystem, das bisher in Geltung gewesen war, war eine Schöpfung der Mennoniten; an der Genese des neuen fabrikindustriellen Produktionssystems waren sie zwar beteiligt, aber nicht mehr an führender Stelle.⁴⁷

Anmerkungen

1 Johann Heinrich Campe, Reise von Braunschweig nach Paris im Heumonath 1789, Braunschweig 1790, S. 47. Vgl. zum folgenden Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts–1815), Göttingen 2007.

2 Kriedte, Taufgesinnte, S. 224–228, 302–312.

3 Kriedte, Taufgesinnte, S. 228–230.

4 Kriedte, Taufgesinnte, S. 551–568.

5 Engelbert vom Bruck, Von der Herrlichkeit und Stadt Krefeld im Fürstentum Meurs, in: Westphälisches Magazin zur Geographie, Historie und Statistik 1, 4, 1785, S. 175–182, hier S. 177.

6 Honoré Gabriel Victor de Requeti, Comte de Mirabeau, De la monarchie prussienne sous Frédéric le Grand, Bd. 1–7, London 1788, hier Bd. 3, S. 237.

7 Jean Charles François Ladoucette, Voyage fait en 1813 et 1814 dans le pays entre Meuse et Rhin, suivi de notes, avec une carte géographique, Paris, Aix-la-Chapelle 1818, S. 120; vgl. auch M. X. de Golbery, Les mennonites, in: Mercure du Département de la Roer 1, 1810, S. 211–219, hier S. 217.

8 Stadtarchiv Krefeld (StAKr) 80/4 Nr. 29, fol. 3–3v. Mit dieser Eingabe versuchte die Gemeinde, ihre Eximierung von dem Mennonitenedikt vom 30. Juli 1789 durchzusetzen; s. dazu Wolfgang Froese, Die niederrheinischen Mennoniten und die Preisgabe des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit, Magisterarbeit Köln 1989 (Masch.), S. 79–84.

9 Kriedte, Taufgesinnte, S. 152–162.

10 Kriedte, Taufgesinnte, S. 219f.

11 Geheimes Staatsarchiv, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem: Rep. 34 Nr. 243 b, fol. 50, Entwurf: Hauptstaatsarchiv Düsseldorf (HStAD): Reg. Moers I Nr. 7, Druck: Carl Rembert, Ein amtlicher Bericht über Crefeld und die Burg Cracau vom Jahre 1725, in: Die Heimat 4, 1925, S. 93–97, hier S. 93f. Ferner Th[omas] Salmon, Hedendaagsche historie, of tegenwoordige staat van alle volkeren, Bd. 8. Nu vertaald en merkelyk vermeerderd door M[atthias] Van Goch, Amsterdam 1736, S. 538.

12 Vom Bruck, Von der Herrlichkeit, S. 181.

13 Kriedte, Taufgesinnte, S. 202–211, 234–239.

- 14 Kriedte, Taufgesinnte, S. 239, 267–269.; ferner ders., Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Die Geschichte der Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Krefeld 1995, S. 61–104, hier S. 62, 69, 77, 95.
- 15 Kriedte, Taufgesinnte, S. 268.
- 16 Kriedte, Taufgesinnte, S. 239–270.
- 17 Kriedte, Taufgesinnte, S. 174, 450–453.
- 18 Carl Rembert, Die »Wiedertäufer« im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein, Berlin 1899, S. 528, und Kriedte, Taufgesinnte, S. 185.
- 19 Kriedte, Taufgesinnte, S. 107–120.
- 20 Wilhelm Niepoth, Der »Catalogus der Widdertauffer zu Rade vorm Walde Anno 1638«, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 72, 1952, S. 74–84, hier S. 76f.
- 21 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, S. 17–206 (2. Fassung), das Zitat S. 192 und dazu ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Köln usw. 1968, S. 911–913; zur Interpretation Hartmann Tyrell, Worum geht es in der »Protestantischen Ethik«? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers, in: Saeculum 41, 1990, S. 130–177, hier S. 160f., 171–173; s. auch Joachim Radkau, Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München 2005, S. 316–350.
- 22 Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 1, 2, München usw., 2. Aufl., 1919, S. 881f.
- 23 Robert Friedmann, The Theology of Anabaptism. An Interpretation, Scottdale, Pa. 1973, S. 58–101; Ernst H. Correll, Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht, Tübingen 1925, S. 49f., 138f.; Jean Séguay, L'ascèse dans les sectes d'origine protestante, in: Archives de Sociologie des Religions 18, 1964, S. 55–70, hier S. 58, 67f.; vgl. auch Gerhard von Beckerath, Die wirtschaftliche Bedeutung der Krefelder Mennoniten und ihrer Vorfahren im 17. und 18. Jahrhundert, Diss. rer. pol., Bonn 1952 (Masch.), S. 107–109.
- 24 Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze I, S. 207–236 (3. Fassung), hier S. 221f., 226–228, 234–236, die Zitate S. 217, 226, 234; ders., Wirtschaft und Gesellschaft, S. 916–919 und dazu insbesondere C. Trompetter, Agriculture, Proto-industry and Mennonite Entrepreneurship. A History of the Textile Industries in Twente, Amsterdam 1997, S. 121–142.
- 25 Zur Praktizierung des Banns in der Gladbacher Gemeinde s. Walter Risler, Das Mönchen-Gladbacher Mennonitenverzeichnis von 1654, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten, Festgabe zum 5. Deutschen Mennoniten-Tag vom 17. bis 19. Juni 1939 zu Krefeld, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein, Weiherhof 1939, S. 94–127, hier S. 97, 117. Für die Krefelder Gemeinde s. Kriedte, Erfolg, S. 63. Bei der Zerstörung der Mennonitenkirche am 22. Juni 1493 ging das Protokollbuch Nr. 1 (1789–1843) zugrunde (ebenso übrigens wie die Abrechnungsbücher 1, 2 und 4 [1699–1733, 1733–1801 bzw. 1763]). Frühere Protokollbücher gab es also schon zu dieser Zeit nicht mehr.
- 26 Kriedte, Taufgesinnte, S. 107–125.
- 27 Dazu Karl A. Peter, The Certainty of Salvation: Ritualization of Religion and Economic Rationality among the Hutterites, in: Comparative Studies in Society and History 25, 1983, S. 222–240, hier S. 231–236, 238 und dazu Rudolf Stichweh, Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft, in: Rechtshistorisches Journal 11, 1992, S. 295–316, hier S. 307f.
- 28 Vgl. dazu Peter, Certainty, S. 231–236, 238 und Jean Séguay, Les assemblées anabaptistes-

- mennonites de France (Sociétés, mouvements sociaux, idéologies 1, 17), Paris 1977, S. 528.
- 29 HStAD: Jülich-Berg II Nr. 252, fol. 182–185, hier fol. 182–182v das Zitat (auch fol. 187–187v und 189–189v) sowie ebd., fol. 179–180, 186–186v, 197–197v, 215v, 215, 211v, 211; vgl. auch von Beckerath, Mennoniten, S. 26f.
- 30 StAKr 70 Nr. 127, fol. 14–17, Druck: Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in Krefeld und Umgegend, in: Die Heimat 10, 1931, S. 88–98, hier S. 90.
- 31 Historisches Archiv der Stadt Köln: Bestand 215: St. Gereon Akten Nr. 61n, fol. 120–121v, hier fol. 120; vgl. dazu vor allem F.W. Lohmann, Geschichte der Stadt Viersen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Viersen 1913, S. 582.
- 32 Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1–2, Bern 1969, hier Bd. 2, S. 312–326; Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (ders., Gesamtausgabe 11), Frankfurt 1992, S. 766 und dazu insbesondere Hans-Jürgen Goertz, Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Heinz Schilling (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (mit einer Auswahlbibliographie), Berlin 1994, S. 183–198, hier S. 192f. und Frank Konersmann, Studien zur Genese rationaler Lebensführung und zum Sektentypus Max Webers. Das Beispiel mennonitischer Bauernfamilien im deutschen Südwesten (1632–1850), in: Zeitschrift für Soziologie 33, 2004, S. 418–437, hier S. 429–433.
- 33 Engelbert vom Bruck, Selbstbiographie 1–3, Hg. von Walter Risler, in: Die Heimat 24, 1953, S. 9–20, 142–150; 25, 1954, S. 14–20, hier 2, S. 145.
- 34 Kriedte, Taufgesinnte, S. 519.
- 35 Freiherrlich von der Leyen'sches Familien- und Verwaltungsarchiv, Bloemersheim: VII Nr. 108 (17. Juni 1794).
- 36 Kriedte, Taufgesinnte, S. 166–173. Abschriften des Scheutenschen Stammbuchs: StAKr 70 Nr. 199 und dazu Walter Risler, Wer ist der Verfasser des sog. Scheutenschen Stammbuches?, in: Die Heimat 17, 1938, S. 330–332; eine möglicherweise frühere Fassung der ersten 40 Tafeln: StAKr 40/50 Nr. 55.
- 37 Kriedte, Taufgesinnte, S. 150f.
- 38 Correll, Täufermennonitentum, S. 48, 140f.; Herbert Kisch, Preußischer Merkantilismus und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes: Variationen über ein Thema des 18. Jahrhunderts, in: ders., Die hausindustriellen Textilgewerbe am Niederrhein vor der industriellen Revolution. Von der ursprünglichen zur kapitalistischen Akkumulation, Göttingen 1981, S. 66–161, hier S. 104–106 und von Beckerath, Mennoniten, S. 99–101.
- 39 Kriedte, Taufgesinnte, S. 116–119, 194, 219f. Vgl. auch Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronten. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum 2000, S. 473.
- 40 Vom Bruck, Selbstbiographie 2, S. 145.
- 41 Dazu im einzelnen Kriedte, Erfolg, S. 74–91 und ders., Taufgesinnte, S. 126–145.
- 42 Kriedte, Taufgesinnte, S. 479–484.
- 43 Ulrich Pfister, Die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft (ca. 1450–1850): ein endogenes Modell, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 2003/2, S. 57–81, hier S. 70f.
- 44 Kriedte, Taufgesinnte, S. 239–270.
- 45 Kriedte, Taufgesinnte, S. 509–512.
- 46 Kriedte, Taufgesinnte, S. 486, 492. Die beiden mennonitischen Associés waren die Brüder Friedrich Heinrich von Conrad von der Leyen (bis zur Teilung des Unternehmens 1823) und Johann von der Leyen (bis 1808). Ersterer lebte ganz in der Welt der Aufklärung. Sein

Bruder Gustav Franz sagte ihm 1834, nicht ohne Bosheit nach, er stelle »den kleinen Philosophen von Königsberg über Jesus Christus« (Gustav Franz von der Leyen, *Audiatur et altera pars*, oder was haben Friedr. H. v. d. Leyen und seine Schwester Maria zu ihrer Vertheidigung gegen die [!] Appell an die Menschheit an dem rheinischen Appellations-Hofe vorgebracht nebst einer Beleuchtung, Köln 1834, S. 97). Er fühlte sich aber der Mennonitengemeinde eng verbunden und diente ihr 1822–1826 und 1834–1838 als Ältester; zu seiner Person s. Wolfgang Froese, *Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871)*, in: ders. (Hg.), *Sie kamen als Fremde*, S. 105–156, hier S. 129, 151. Der seit ca. 1804 mit einer Katholikin verheiratete Johann von der Leyen gehörte der Mennonitengemeinde offenbar nur noch der Form nach an. Er wurde, anders als Friedrich Heinrich von Conrad von der Leyen, im Familienbuch der Mennonitengemeinde von ca. 1800/38 nicht mehr vermerkt (StAKr 80/4 Nr. 91, fol. 81–83). Er ging 1808 nach Wien und gründete dort ein eigenes Geschäft. An seine Stelle als Associé trat 1812 seine Mutter Elisabeth von der Nüll, verw. von der Leyen, die reformierter Konfession war; s. Kriedte, *Taufgesinnte*, S. 486f. mit Anm. 52. Von den beiden Unternehmen, die aus der Teilung von F. & H. von der Leyen im Jahre 1823 hervorgingen, könnte man das kleinere, Friedrich Heinrich von C. von der Leyen & Co. (1823–1855), als mennonitisch und das größere, Friedrich Heinrich von F. von der Leyen & Peter von Loevenich (1823–1845), als nicht-mennonitisch/reformiert klassifizieren.

47 Zur Stellung der Mennoniten im Seidengewerbe während des 19. Jahrhunderts s. Froese, *Revolution*, S. 110–113 und Frank Deisel, *Zwischen Innerlichkeit und praktischem Christentum. Die Krefelder Mennoniten in der Zeit des Kaiserreichs (1871–1918)*, in: Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde*, S. 157–203, hier S. 158–162. Im Dezember 1840 waren immerhin noch 31,9% der Seidenverleger mennonitisch (bei einem Anteil der Mennoniten an der Gesamtbevölkerung von 3,0%); s. Peter Kriedte, *Eine Stadt am seidenen Faden. Haushalt, Hausindustrie und soziale Bewegung in Krefeld in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 2. Aufl. 1992, S. 138 Tab. 17.

Urbanität und mennonitische Aufklärung

Das Wirken des mennonitischen Buchhändlers Abraham ter Meer

In die Geschichte der Mennoniten ist Krefeld eingegangen als die Stadt, die in Radevormwald 1638, in Gladbach 1654 und in Rheydt 1694 verfolgten und kriminalisierten Täufer aufnahm, ihnen eine Bleibe gab, ihre Religionsausübung duldete und ihnen ab 1678 gestattete, das Bürgerrecht zu erwerben. Innerhalb eines Jahrhunderts wurde aus dem kleinen Landstädtchen Krefeld mit nur 500 Einwohnern um 1650 eine Manufakturstadt von Weltgeltung. Der Anteil der mennonitischen Fabrikanten, vor allem der Brüder Friedrich und Heinrich von der Leyen, am wirtschaftlichen Aufstieg der Stadt zu einer Metropole der Seidenindustrie ist bekannt. Aber um den Anteil, den die Mennoniten im 18. Jahrhundert an der Ausbreitung des geistigen Lebens in Krefeld hatten, weiß man außerhalb Krefelds noch wenig.

Das 18. Jahrhundert war ein herausragendes Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung. In ihm vollzog sich, wie Immanuel Kant es nannte, das Herausreten des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit mit dem Ziele, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Die Auswirkungen in allen Bereichen des Lebens, besonders aber im geistigen Leben, waren gewaltig und erfassten auch die multikonfessionelle Enklave Krefeld im Fürstentum Moers, in der

Reformeerden en Papisten/ Lutheranen en Mennisten

Dompelaers en abrams Soonen/ T'samen nu in Kreyfeld wohnen,

wie der Krefelder reformierte Prediger Peter von Sarn die von dem Moerser Rektor Hermann Cruse in aufklärerischer Hochgestimmtheit verfaßten lateinischen Verse übersetzte.¹

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich in der Stadt ein Kreis von Mennoniten und Reformierten zusammengefunden, die sich als Wahrheitsfreunde und Weltbürger verstanden und mit ihrem Verständnis von Christsein, das sich die Freiheit zu denken vorbehielt, entscheidende Impulse setzten. Einer von ihnen, der mennonitische Buchhändler Abraham ter Meer, trug wesentlich zur Verbreitung des Buches bei, dem die Mennoniten als Medium der Besinnung und Aufklärung eine besondere Rolle einräumten. Seine Aktivitäten sollen hier dargestellt werden und zeigen, auf welche Weise ein bürgerlicher Mennonit in Krefeld das »Licht der Aufklärung« empfing und weitergab. Seine Lebensführung könnte aussagekräftiger sein als die der exponierten Familie von der Leyen. »Wenn von den Mennoniten gesprochen

wird, die Krefeld großgemacht haben, werden die von der Leyen stets zuerst genannt [...] Es wäre aber eine unzulässige Verkürzung, die Bedeutung der Mennoniten für Krefeld und ihre Geschichte allein auf die von der Leyen zu reduzieren.«²

Abraham ter Meer wurde am 9. August 1729 in Krefeld als fünftes Kind des Leinenhändlers Johann ter Meer und seiner Frau Anna ter Meer geb. Scheuten geboren. Die Familie ter Meer war 1654 aufgrund der Mennonitenverfolgung nach Krefeld gekommen und gehörte bereits in Mönchengladbach-Hoven zu den wohlhabenden Täuferfamilien. Abraham besuchte in Krefeld die deutsche und lateinische Schule und wurde am 4. April 1751 in Kleve von Gilles Brouwer getauft.³ In Kleve wurde er auch zum Sayettweber ausgebildet und war als solcher bis zum 21. Juni 1751 in Kleve, dann in Krefeld tätig und führte hier mit seinem Teilhaber Christoph Taschner eine Caffa (Wollgewebe-)Fabrik, die noch 1764 existierte.⁴ Später wandte er sich dem Handel mit Büchern zu und wurde der erste hauptberufliche Buchhändler Krefelds.

Über Lebensphasen Abraham ter Meers und seines ältesten Bruders Claes ter Meer liegt ausführliches Quellenmaterial vor. Dieses sind vor allem die Tagebücher der beiden Brüder, in der sie – nach der Mode der Zeit – chronologisch ihre Tageserlebnisse und wichtige Ereignisse festgehalten haben. Sie wurden in der Reihe *Krefelder Archiv* herausgegeben: *Das Tagebuch der Brüder Claes und Abraham ter Meer 1732–1756* wurde von Dieter Hangebruch bearbeitet und 2002 herausgegeben,⁵ *Das Tagebuch des Abraham ter Meer 1758–1769* von Gottfried Buschbell bearbeitet, das 1936 erschien.⁶ Das erste erhaltene Tagebuch umfaßt den Zeitraum von 1732 bis 1756. Die Eintragungen bis 1741 stammen von Claes, ab 1741 hat Abraham ter Meer in einem Wechsel zwischen Französisch und Holländisch diese bis 1756 fortgeführt, dazu – nach dem Tod von Claes 1756 – ein weiteres Tagebuch von 1758 bis 1769 verfaßt.

Ergänzt werden diese Aufzeichnungen durch rubrizierte Notizen, die Claes ter Meer, damals erst elf Jahre alt, begonnen hat und dessen früheste Eintragung aus dem Jahre 1733 stammt.⁷ Auf dem Briefumschlag, in dem sich dieses Heft befindet, ist notiert: »Auszug aus dem Tagebuch des Claes ter Meer 1722–1758«.⁸ Hier hat Claes, nach Sachgruppen geordnet, Nachrichten zusammengetragen – z.B. Personenstandstabellen und geschichtliche Rückblicke –, von denen er einige später in dem Tagebuch verarbeitet hat.

Eine Seite des französisch geschriebenen Tagebuchs Abraham ter Meers (S. 79)

Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Stadtarchivs Krefeld

Le 30 me avant midi on a fouillé une putain
des soldats, de la place neuve jusque dehors le port de
vischel.

Le 31 me ☉

1759

Le 1 me Janv: Le Magistrat de la ville a été fêlé;
citer ce matin M^r: Le Maréchal des principaux
Généraux a l'entrée de l'an. M^r le M^r: les a
gracieusement reçue & les a assurés de sa grace.

Le 4 me M^r: le M^r: a reçu du Roi son maître le
Cordon bleu.

Le 5 me on nous a mis une Lanterne a notre
Maison au coin; il y en a, a presens par toutes
les principales Rue de distance a distance.

Le 6 me la gazette fr: de Solty: nous dit que les français
ont occupé Frankfort & y ont établi le quart;
Gen: Du prince de Soubise.

Le 7 me ☉

Le 8 me cette nuit couchait chez nous un Cornissair.

Le matin les fr: ont en cor fouillé une putain de soldats

Le 9 me la nouvelle que les troupes palatines & de
Wisenbourg ont osé d'être a la solde de la France,
de la 1 me jour de l'an.

Le 10 me apres midi arrivèrent 4 charrettes chargées de
l'argent sous escorte de cavalerie.

Le 14 me ☉

Le 15 me M^r: de Falloux est revenu de Wezel & ^{reçoit} Lyden

Die Tagebucheintragungen von Claes als auch seine Notizen sind in holländischer Sprache geschrieben, ab 1741 führt Abraham diese in einem Wechsel von Französisch und Holländisch fort, sein 1758 begonnenes Tagebuch, das er im Titel als Fortsetzung des Tagebuches seines Bruders bezeichnet,⁹ führt er bis Ende 1763 auf Französisch, von 1764 bis 1769 auf Deutsch. Die Mennonitengemeinde orientierte sich bis zum Ende des Jahrhunderts stark an den Gemeinden in den Niederlanden, das Holländische war auch in Krefeld mennonitische Umgangssprache, aber es war wohl schon früher als nach der Franzosenzeit, wie Driedger¹⁰ annimmt, daß die Krefelder Mennonitengemeinde kulturell und sprachlich allmählich deutsch wurde. Bereits um 1760 sind von Krefelder Mennoniten deutsch verfaßte Briefe belegt,¹¹ was die Vermutung nahelegt, daß Holländisch zwar weiter gesprochen wurde und Hiddo Wibius van der Ploeg aus Amsterdam, der 1794 als junger Prediger in die Mennonitengemeinde Krefeld kam, seine Predigten ohne weiteres auf Holländisch halten konnte, daß aber auch die mennonitischen Bewohner der Manufakturstadt Krefeld wie die reformierte Oberschicht sich der deutschen Sprache bedienten.

Dazu hatten beide Brüder ter Meer in der Schule Französisch gelernt – 1735 notierte der 14jährige Claes für das Jahr 1735 in einem französisch-niederländischen Mischsatz: »J'ai acheter dans Apr[il] de M[onsieu]r Jean Floh le livre de Jaques la Maire pour neuf sou betaelt« (Im April habe ich bei Herrn Johann Floh das Buch von Jaques la Maire für neun Sou gekauft),¹² kennt aber die Vokabel für »betaelen« noch nicht und fügt sie auf Holländisch ein. Abraham beherrschte die französische Sprache später flüssig – trotz vorkommender Verstöße gegen Rechtschreibung und Grammatik –, und streute 1742 sogar Aufzeichnungen in italienischer Sprache ein, ja, 1741/1742 wechseln die Aufzeichnungen zwischen drei Sprachen: holländisch – französisch – italienisch.¹³ Selbst wenn man auch davon ausgehen muß, daß die italienischen Passagen von einem muttersprachlichen Italiener, die als Handwerker der Seidenfirma von der Leyen in Krefeld belegt sind, stammen könnten und Abraham ter Meer diese aus Spaß ins Tagebuch aufgenommen hat, so ist dieser Aspekt des Polyglotten interessant, zeigt er doch eine Freude an Kommunikation in mehreren Sprachen, die eine Offenheit der Krefelder Mennoniten gegenüber dem Stadt- und Weltgeschehen zeigt, die zwar nicht zu dem zurückgezogenen Leben mennonitischer Landgemeinden in Süddeutschland oder Westpreußen paßt, sehr wohl aber zu der weltoffenen Haltung, wie sie auch in etlichen niederländischen Mennonitengemeinden zu finden ist. Anläßlich der Friedensfeiern im preußischen Krefeld des Jahres 1763 (Friede von Hubertusburg) war die Stadt illuminiert und mit Sprüchen in deutscher, fran-

zösischer, lateinischer und holländischer Sprache dekoriert worden. Abraham ter Meer war in der Lage, die lateinische Sprache abzuschreiben,¹⁴ die Sprache selbst verstand er aber nicht.

Ein Merkmal seiner sprachlichen und sachlichen Aufgeschlossenheit sind auch die zahlreichen Zeitungen, die er las und wohl zusammen mit einigen Krefeldern abonniert hatte. Er las die französische Zeitung von Köln,¹⁵ die 1734 von Roderique gegründete *Gazette de Cologne*, die sich wegen der staunenswerten Fülle wichtiger Nachrichten die Posaune des Jahrhunderts nennen durfte, die Zeitung von Haarlem und weitere holländische Zeitungen, so die Zeitung aus Amsterdam, dazu als deutschsprachiges Blatt die Zeitung von Lippstadt. Aus ihnen trug er im Siebenjährigen Krieg die Nachrichten über die Kriegsentwicklung zusammen und wog die Informationen über Chancen zum Frieden sorgfältig gegeneinander ab. Am 25. November 1758 schrieb er: »Die französische Zeitung von Köln spricht vom Frieden unter einem Artikel von London. Gott segne dieses Werk und die, die die Hände dazu darbieten.«¹⁶

Wenn Claes ter Meer zu Beginn seines »dagjournal« behauptet, dieses nur für sich geschrieben zu haben und Außenstehende im Vorspann warnt, es zu lesen, so darf man froh sein, seiner Aufforderung: »ich rat Euch dies: durchforscht es nicht«¹⁷ nicht Folge geleistet zu haben. Denn sonst wüßte man weniger von den Bildungsangeboten, die an die Kinder der Familie ter Meer herangetragen wurden. Aus den Aufzeichnungen Claes', des erstgeborenen Sohns des Leinenhändlers, und seines Bruders Abraham zeigt sich eine erstaunliche Freiheit, wie der Bearbeiter der Tagebücher, Dieter Hangebruch, es charakterisiert: »Die vielen Reisen am Niederrhein, die Aufzählung der Sehenswürdigkeiten und besonderen Hinweise auf direkte Vergnügungsreisen sowie die in den anderen Schriften von Claes ter Meer aufgezeichneten Spiele, Zaubereien, außergewöhnlichen physikalischen und chemischen Experimente und Rezepturen zeigen das breite Interesse am örtlichen und am Weltgeschehen ...«¹⁸ Es muß für das damalige mennonitische Bürgertum in Krefeld ab der Mitte des 18. Jahrhunderts eine ausgeprägte Urbanität angenommen werden. Der führende Aufklärer Krefelds, Engelbert vom Bruck, der ein kluger Kopf war, aber selten eine diplomatische Feder führte, drückte es folgendermaßen aus: »eine aufgeklärtere Denkungsart fing auch unter ihnen an aufzuleben; die Steifheit geselligern Sitten Platz zu machen und mit der langsam sich selbst polierenden Zeit fortzuschreiten«.¹⁹

»Die sich selbst polierende Zeit« – das war die Zeit der Aufklärung, in der der einzelne seine persönlichen Interessen durch systematische Beschäftigung zum Glänzen, zur Wissenschaft brachte. Claes zeichnete schon früh ein Interesse für die Wissenschaften aus und ein Bedürfnis, die Beschäftigung

damit zu dokumentieren. Es liegt ein in Pergament gebundenes Notizbuch von ihm vor, bezeichnet als im Besitz von »Claas ter Meer a Creveld 1738«²⁰ befindlich – da war er 17 Jahre alt – und gekennzeichnet als »Collections des s[c]iences oder Collections van konsten«, in die er naturwissenschaftliche Nachrichten und Beobachtungen, darunter Himmelsbeobachtungen, aufgenommen und in denen er Zeichnungen von physikalischen und chemischen Experimenten und von technischen Geräten festgehalten hat.

Die Astronomie scheint Claes interessiert zu haben, aber sie ist ein besonderes Hobby von Abraham gewesen. Bereits in dem ersten Eintrag am 1. Januar 1741, mit dem er das Tagebuch seines Bruders fortsetzte, präziserte er die regelmäßigen Wetternotizen seines Bruders um eine genauere Himmelsbeobachtung: »Der Mond war an diesem Abend verfinstert, aber er war nicht hell. Man sah einen Ring um den Mond herum.«²¹ Diese Himmelsbeobachtungen vertiefte er als erwachsener Mann zu intensiven und systematischen astronomischen Studien, die sich durch Genauigkeit auszeichnen, etwa wenn er am 7. August 1758 notiert: »Um 10 Uhr wurde am Himmel im Südwesten eine Erscheinung sichtbar von 3–4 Ellen Länge, das obere Ende etwa 4 Zoll breit, das untere etwas weniger; strahlenförmig auseinandergehend. Im Anfange war es ganz hell wie der Mond, aber vom ersten Augenblick an verschwand es allmählich, bis es nur noch ein weißer Strahl war von der Form eines oben stark gebogenen Stockes. Es schien ganz hell ungefähr 2 Minuten lang. Das obere Ende war im Nordosten und das tiefere im Nordwesten.«²²

Kometenerscheinungen über Krefeld waren zahlreich in dem Zeitraum zwischen 1740 und 1760. Ter Meer hat sie sorgfältig notiert, er verfügte über astronomische Kenntnisse aus der Lektüre von Newton und Haley, wie sich aus den Sachinformationen zu einem kleinen Kometen beim Sternbild der Kassiopeia, den er am 4. Mai 1748 gesichtet hat, ergibt²³, er verfügte über astronomisches Hilfsmaterial – einen Tubus²⁴ – und ist wohl auch derjenige gewesen, dessen astronomische Beobachtungen der Krefelder Aufklärer Engelbert vom Bruck auf dem Umweg über den Berliner Buchhändler Friedrich Nicolai am 15. Oktober 1775 an den berühmten Astronom Johann Elert Bode und dessen Mitarbeiter Johann Heinrich Lambert in Berlin schickte. Diese gaben das von Bode 1776 begründete *Astronomische Jahrbuch* heraus. Am 23. Dezember 1775 erhielt vom Bruck mit einem Brief von Nicolai ein beigelegtes Antwortblatt.²⁵ Es hat sich nicht erhalten, es dürfte aber eine positive Reaktion enthalten haben. Denn vom Brucks Brief an Nicolai vom 11. Februar 1776 war ein Aufsatz für Prof. Lambert beigelegt, der in das *Astronomische Jahrbuch* aufgenommen worden sein könnte. Exemplare des Jahrbuchs befinden sich in der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universi-

tät zu Berlin und weiteren deutschen Bibliotheken. Die Suche nach einem solchen Beitrag steht noch aus.

Präzise waren ter Meers weitere Naturbeobachtungen. Er besaß ein Mikroskop, mit dem er Untersuchungen betrieb, etwa dergestalt, daß er am 7. Juli 1759 notieren konnte: »Frühmorgens ist Nebel gewesen, mit welchem eine Anzahl kleiner, schwarzer, langer Würmchen herübergekommen ist. Ich habe durch das Mikroskop gesehen, daß es längliche Fliegen sind; man sieht ähnliche im Sommer, aber nicht so zahlreich.«²⁶

Weiter werden genau die Erdstöße festgehalten, die zwischen 1758 und 1768 die niederrheinische Region erschütterten. Hier war es ter Meer allerdings wohl nicht möglich, geologische Kenntnisse einzubringen, man kann nur das Bemühen erkennen, den Zeitpunkt und die Stärke der Erdstöße durch eigenes Bemerken und das weiterer Krefelder genau einzugrenzen. Am 20. Januar 1760 notierte er: »Diesen Abend, ein wenig nach 8 Uhr, haben hier mehrere Leute einen leichten Erdstoß gespürt. Darauf kam zwischen 10 ½ und 11 Uhr ein stärkerer, der wohl eine Minute dauerte; ich habe ihn deutlich gespürt. Es scheint mir, daß ich noch einen leichten zwischen 11 ½ und 12 Uhr spürte. Mehrere Leute sagen, daß sie gestern nachmittag einen leichten spürten.«²⁷

Das ganze Jahr über dürfte Abraham ter Meer die Wetterlage notiert haben. Jedes Jahr des Tagesbuches schloß er – wie bereits Claes – zum 31. Dezember mit einem Wetterresumee des abgelaufenen Jahres und zeigt eine so vorsichtige Genauigkeit gegenüber seinen Angaben hinsichtlich der Tage, an denen z.B. Wind, Regen war, und denen, die nicht ohne Schnee und nicht ohne Regen²⁸ waren, daß er für das Jahr 1760 kommentierend ergänzte: »Daß diese Tage zahlreicher sind, als das Jahr Tage hat, kommt daher, daß an einem Tage verschiedenes Wetter, daß es z.B. Frost, Schnee usw., schön, heiß, Donner usw. war.«²⁹

An diesen Aktivitäten Abraham ter Meers, durch die er sich die Welt naturwissenschaftlich beobachtend erschloß, besticht die Genauigkeit seiner Beobachtungen, rührt aber auch die Behutsamkeit, mit der er diese betreibt. Hier blieb der wachsenden Urbanität der Manufakturstadt Krefeld um die Mitte des Jahrhunderts noch eine Prägung eigen, die der Krefelder Aufklärer Engelbert vom Bruck folgendermaßen analysierte: »Bei dem allen zeichneten Crefelds Einwohner sich durch mehr Sittlichkeit, Mildthätigkeit, Frugalität und selbst der große Haufe durch weniger Rohheit vor allen umliegenden Orten aus. Der tägliche Umgang der Protestanten und Katholiken mit den Mennoniten [...] hatte den natürlichen Erfolg, daß mennonitische Sitteneinfachheit usw. ein bemerkbarer Zug des allgemeinen Charakters wurde.«³⁰

In der Stadt Krefeld mit der Duldung der verschiedenen Religionen lebte man insoweit in einer besonderen Situation, als neben den Reformierten, den Mennoniten, den zahlenmäßig am häufigsten vertretenen Katholiken noch Lutheraner und Juden in der Stadt lebten, und Gerhard Tersteegen mit seiner meditativen Frömmigkeit, die in manchem an die *Devotio moderna* erinnerte, auch in der Mennonitengemeinde um die Mitte des 18. Jahrhunderts Anhänger hatte. Aus den Tagebüchern der beiden Brüder ter Meer läßt sich im kleinen ein Bild zeichnen, wie zwei Mennoniten mit dieser Multikonfessionalität umgegangen sind.

Claes ter Meer scheint bis zu seinem Tode im 36. Lebensjahr in das Leben der Mennonitengemeinde eingewoben gewesen zu sein. Unter den rubrizierten Notizen von Claes finden sich unter den frühen Eintragungen zur Historie seiner Heimatregion mehrere zu den Mennoniten, darunter zu Werbungen zum Militär in Preußen 1724 und zu der Untertauchtaufe der Dompelaars.³¹ Später werden in chronologischer Folge in Zeiträumen zwischen dem 11. Dezember 1729 und dem 12. Juni 1735 Informationen zur Mennonitengemeinde Krefelds gegeben. Es wird in einem in der Regel siebentägigen Abstand von Sonntag zu Sonntag der mennonitische Prediger und der seiner Predigt zugrundeliegende Text³² angegeben, die – besonders häufig für die Jahre 1740/1741 – als gelegentliche Informationen fortgeführt werden. Er gibt Informationen zu dem Gemeindeleben insoweit wieder, als er mehrere Jahre hintereinander Angaben zu denjenigen Gemeindemitgliedern macht, die zu Diakonen gewählt wurden – so für das Jahr 1735³³ –, er berichtet über die Einführung von Predigern und hält für den 6. April 1737 das von der Regierung in Moers der hiesigen Mennonitengemeinde erteilte strenge Verbot fest, bei keinen von reformierten Eltern Geborenen die Erwachsenentaufe vorzunehmen.³⁴ Manchmal muß man über die Zusammenstellung der Notizen lachen, wenn er etwa unter dem 27. Juli 1737 schreibt: »Am 27., am Sonntag, morgens habe ich einen neuen Anzug erhalten; Predigt Winand Peters, Text: 1. Thess. 2, V. 12; die ersten Dicken Bohnen gegessen.«³⁵

Als Abraham das Tagebuch seines Bruders ab 1741 fortführte, setzte er diese Angaben zur Mennonitengemeinde sporadisch fort. Es fällt allerdings auf, daß die sonntäglichen Angaben, die bei Claes üblich waren, fehlen (wogegen er die für diesen Tag notierte Wetterlage nach der Gewohnheit von Claes fortführt), eine erste seltene Erwähnung zum Gemeindeleben findet sich erst für den 23. Dezember 1752 zum neugewählten dritten Prediger der Mennonitengemeinde, Johann Remkes. Erst 1764 in dem von ihm 1758 begonnenen zweiten Tagebuch, und da auch erst mit dem Wechsel von der französischen zur deutschen Sprache, beginnen häufige Vermerkungen zu den Sonntagen

in der Mennonitengemeinde, die sowohl das gewöhnliche Geschehen in der Gemeinde – Angaben zu der Zahl der Täuflinge z.B. am 31. März 1765 – als auch das außergewöhnliche erfassen, wie die Gastpredigt des mennonitischen Predigers Johann Cuperus zu Utrecht in der Krefelder Mennonitenkirche am 23. Juni 1764³⁶ und für den 26. Juni 1768 das besondere Ereignis, daß man »in unsere Kirche zum ersten mahl bey dem öffentlichen Gottesdienste auf die neue Orgel gespielt, welche die Herren Friedrich und Hendr. von der Leyen der Kirche geschenkt haben«. ³⁷ Dies war auch insoweit ein besonderes Ereignis, als damit die Instrumentalmusik Eingang in den Gottesdienst der mennonitischen Gemeinde fand, während bis dahin in ihrer Kirche, wie Engelbert vom Bruck es ausdrückte, »nur ein überlauter schleppender Gesang«³⁸ zu hören war. Diese kulturelle Innovation dürfte damals zu Diskussionen geführt haben, ähnlich wie ungefähr 80 Jahre später, als 1842 die Mennonitenkirche durch eine Chorrundung erweitert und die bisher schmucklose Kirche mit aufgemalten Säulen versehen wurde, wogegen der mennonitische Wohltäter der Stadt Krefeld, Cornelius de Greiff, protestierte.³⁹

Was mögen die Gründe sein, die Abraham ter Meer bewogen haben, bei der Niederschrift vom Französischen zum Deutschen zu wechseln? Während der Bearbeiter des Tagebuches von 1936, Gottfried Buschbell, annehmen möchte, daß der Sprachwechsel aus starken Nationalgefühl geschehen sein könnte, so kann ebenso nicht ausgeschlossen werden, daß der Wechsel von der französischen zur deutschen Sprache auch ein Zeichen der Abkehr ter Meers von der Faszination durch das Gedankengut der französischen Aufklärung war, in deren Folge er wieder zu einer intensiveren Hinwendung zu dem hiesigen Gemeindeleben fand. Unter dem Datum des 22. September 1764 notierte ter Meer in seinem Tagebuch: »Die Menoniste Prediger haben den gebrauch, den sie eben vor dem Krieg angefangen, und um denselben unterbrochen haben, nemlich die Mittglieder ihrer gemeine zu besuchen und zum Kirchen und abentmahl gehen anzusetzen, wieder angefangen.«⁴⁰

Ab etwa 1760 ließ sich Abraham ter Meer von dem reformierten Theologen Johann Gerhard Hasenkamp faszinieren, der der Erweckungsbewegung nahestand. Nachdem Hasenkamp während seiner Kandidatenzeit wegen seiner theologischen Auffassungen in Konflikt mit den kirchlichen Behörden gekommen war, übte er – seit 1766 als Schulrektor und Prediger in Duisburg – durch »kraftvolle warme aufs praktische Christenthum gehende vom alltäglichen und von der strengen Orthodoxie abweichende Kanzelvorträge«⁴¹ eine weitreichende Wirkung aus. Für Sonntag, den 23. April 1769 notierte Abraham ter Meer in seinem Tagebuch, daß er mit einigen Freunden in Duisburg gewesen sei und vom Rektor Hasenkamp »eine gute predigt gehöret« habe.⁴²

Briefliche und persönliche Kontakte mit Johann Gerhard Hasenkamp und seinen Halbbrüdern Johann Heinrich und Friedrich Arnold, die beide Prediger waren und nach Krefeld kamen, sind auch mit weiteren Mitgliedern der Mennonitengemeinde bis in die Mitte der siebziger Jahre belegt.⁴³ Auch die hohe Zahl der gemischtkonfessionellen Ehen vor allem zwischen Reformierten und Mennoniten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts läßt auf eine solche überkonfessionelle Orientierung schließen.⁴⁴

Von den weiteren in der Stadt vertretenen Religionen hatten die Brüder ter Meer einen guten Kenntnisstand. In den Tagebuchaufzeichnungen werden von beiden die Reformierten, die Lutheraner, die Katholiken, die Juden erwähnt. Für die letzteren, die in der Stadt ebenso eine geduldete Minderheit waren, finden Claes und Abraham gute, letzterer auch lobende Worte. Anläßlich der Friedensfeiern zum Ende des Siebenjährigen Krieges notierte er: »Man darf die Juden nicht vergessen; sie taten auch ihre Pflicht in der Synagoge. Diese Nation sind die besten Untertanen des Königs, sie waren während des Krieges überall wie die Protestanten gute Preußen.«⁴⁵

Der junge Claes ter Meer nahm im wörtlichen Sinne mit offenen Augen an dem multikonfessionellen Leben der Stadt teil, schaute 1735 im katholischen Kloster der Stadt, dem Tertiärinnen-Kloster St. Johann Baptist, das den Katholiken zur Ausübung ihrer Religion geblieben war, bei der Beerdigung der Vorsteherin zu,⁴⁶ notierte unter dem 4. Januar 1739 einen Besuch in der reformierten Kirche, wo er der Predigt Heinrich Bruckmanns zuhörte.⁴⁷ Von großer Ausführlichkeit sind seine Schilderungen der katholischen Pilgerzüge, die von Krefeld ausziehen oder dorthin zurückkommen. Er kennt genau die Orte und Städte, wohin sie gepilgert sind, ja, er spricht da, wo er dies nicht weiß, ausdrücklich von unbekannten Pilgern, registriert als ein Mensch, der sich optisch beeindrucken läßt, die farbliche Vielfalt dieser Züge. Selten findet man eine persönliche Stellungnahme von Claes zu diesen Ereignissen. Anders ist es bei Abraham ter Meer. Sein Urteil ist da, wo er ein veräußerlichtes Zuschau-Stellen religiöser Inbrunst oder eine nicht echte Religiosität vermutet, ablehnend. Um 1750 kam es in Rheydt, einer Stadt, aus der 1694 die Mennoniten vertrieben wurden, wohl noch einmal zum Aufleben einer Erweckungsbewegung, wie Krefeld sie bereits im vorigen Jahrhundert unter den Quäkern erlebt hatte, die wegen ihrer bisweilen exaltierten Art, mit den Gliedern zukend zu predigen und zu beten, mit dem Spottnamen »quaker« (engl. quake – beben, zittern) bedacht worden waren. 1678 und 1679 hatten es die religiösen Gemeinsamkeiten mit den Mennoniten mit sich gebracht, daß die englischen Quäker vor allem unter den mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden und am Niederrhein missionierten, sie 1683 aber, um weiterer Unterdrückung

zu entgehen, von Krefeld aus nach Pennsylvanien auswanderten. Ob Abraham ter Meer diese geschichtlichen Zusammenhänge kannte, läßt sich nicht sagen. Unter dem Juni 1750 berichtete er für die Stadt Rheydt von einer bisher unbekannten Erweckungsbewegung unter vielen Menschen reformierter Konfession. Diese bekämen in der Kirche merkwürdige Zuckungen. Dieses Wissen kann er aus Augenzeugenberichten haben. Die weitere Anmerkung: »Ihre Moral besserte sich, später ist dieselbe – wie gewöhnlich – wieder gesunken.«⁴⁸ kann nur als sein persönlicher Kommentar angesehen werden, der hiermit seine Ablehnung gegenüber einer solch veräußerlichten Religiosität zum Ausdruck brachte. Ebenso kritisierte er mit einer ungewohnten Deutlichkeit ein opportunistisches Verhalten, wenn er am 25. Februar 1763 im Rahmen der Friedensfeierlichkeiten in Krefeld zum Ende des Siebenjährigen Krieges Katholiken als Heuchler bezeichnet: »Katholiken, die während des Krieges die glühendsten Wünsche für den Untergang des Königs hatten, rufen jetzt mit erkünstelter Stimme: ›Es lebe Friedrich der Große!‹«⁴⁹

In einem Bereich erkennt man bei beiden Brüdern eine Haltung, die aus der antiklerikalen Position der Mennoniten erwächst. Obwohl beide Brüder sich in ihren Aufzeichnungen niemals mit der Frage nach der wahren Religion auseinandersetzen bzw. den Ansprüchen einer Kirche, diese zu besitzen, so läßt sich aus einigen Notierungen entnehmen, daß sie gegen den alleinigen Wahrheitsanspruch einer Kirche sind. Die Aufspaltung der bisher alleinigen katholischen Kirche in Katholiken und Protestanten durch die Reformation und die Zersplitterung der Protestanten in evangelische Minderheiten führte im 18. Jahrhundert auch am Niederrhein zu privaten und öffentlich ausgetragenen Streitgesprächen, Disputen, Verdammungen, Bedrohungen und Abwerbungen einer, meist der katholischen, Kirche gegenüber Nicht-Katholiken.

So berichtet der junge Claes 1736 von einem Ereignis aus Kempen, einige [katholische] Bürger hätten mit einem reformierten Bauern eine Wette um 100 Reichstaler abgeschlossen, daß sie ihm beweisen wollten, daß alle Reformierten in die Hölle kommen müßten. Zwar erließ der Generalvikar von Köln, als er von dieser Wette hörte, deren Gewinner in einem Streitgespräch ermittelt werden sollte, ein strenges Verbot der Ausführung,⁵⁰ aber die Tatsache, daß Claes bereits für das Jahr 1733 von einem in Viersen ausgetragenen öffentlichen Religionsdisput zwischen dem reformierten Pfarrer und dem katholischen Pastor berichten konnte, zeigt, daß solche Auseinandersetzungen zahlreicher waren und trotz klerikalen Verbotes von höherer Stelle verbreitet waren. In Viersen stritten ein katholischer und ein reformierter Geistlicher um eine Magd, die, von reformierten Eltern geboren und konfirmiert, katholisch geworden war – eingeschüchtert durch den katholischen Priester,

daß sie des Teufels würde, wenn sie nicht katholisch würde, wie Claes schreibt,⁵¹ aber durch den Einsatz des leiblichen Vaters, der ihre Seele berührte, wieder zu den Reformierten gekommen sei.

Diese Mitteilungen stehen beide im Nachtrag des Tagebuches zu den laufenden Jahren. Claes hat sie also nicht spontan niedergeschrieben, sondern diese Ereignisse aus den Gesprächen der mennonitischen Erwachsenen aufgeschnappt, die sich sowohl über den allein seligmachenden Anspruch einer Kirche als auch über die Praxis der Seelenfängerei im geistlichen als auch privaten Gespräch ausgetauscht haben dürften.

Abraham ter Meer weist nicht auf die Streitgespräche, die Religionsdispute hin, sondern erwähnt nach der ihm eigenen friedfertigen Weise den Zuwachs an Religionsfreiheit, der den verschiedenen Konfessionen Krefelds zuteil wird. So freut er sich, daß »die hiesigen Katholiken von unserem König mehr Religionsfreiheit erhalten«, wie er im März 1744 notierte,⁵² aber auch, daß die »Creveldse profeßion nach Kevelaer gegangen, und heut abend wiedergekommen, ohnerachtet des Verbots von Bischof von Cölln«,⁵³ wie er am 24. Juni 1765 in sein Tagebuch schreibt. Fast vierzig Jahre später, 1802, erschien als Verlagswerk im Verlag Abraham ter Meer das Buch eines katholischen Geistlichen, das genau diese Praxis und Thematik noch einmal aufgreift. Verfasser war der führende katholische Aufklärer und Pädagoge am Niederrhein Jakob Hoogen, Prior des Kreuzherrenklosters und Pfarrer im niederrheinischen Wegberg. Er war durch die Säkularisation vertrieben worden und verbrachte seine letzten Lebensjahre in Krefeld.

In seinem Werk berichtet er von der Predigt eines Kapuzinerpaters auf dem Markt von Hilden, einem Dorfe zwischen Düsseldorf und Solingen, der an einem der öffentlichen Gottesverehrung geheiligten Tage auf offenem Markte aufgetreten sei, und dort »Bürgern, die nicht wie Kapuziner glauben, die ruhige und nützliche Staatsglieder sind, sagen durfte, sie und ihre Vorfahren wären Kinder des Irrthums, der Lügen der Falschheit und der Verdammniß«⁵⁴ und sie kurz und gut dem Satan übergeben. Hoogen fragt: »Was berechtigt einen Prediger des Evangeliums sich die Entscheidung darüber, wer am Reiche Gottes Teil habe, und die Rechte des ewigen Gottes, des alleinigen Herzenssprüfers und Richters anzumaßen?«⁵⁵ *Der Geist der Polemik ist nicht Der Geist des Christenthums* lautet der Titel von Hoogens Werk, das Abraham ter Meer in seinem 1775 gegründeten Verlag 1802 herausgab und damit dem Plädoyer Hoogens dafür, daß »das Evangelium, das überall Liebe und Bestreben, Menschen glücklich zu machen, athme, auch mit dem Geist der Liebe verkündet werde«,⁵⁶ eine Öffentlichkeit gab.

Dieses Anliegen der Aufklärung und der Aufklärer und ihren Kampf gegen

Orthodoxie und Intoleranz hat Abraham ter Meer auch mit seinem Krefelder Buchhandels- und Verlagsangebot vertreten. Es war zunächst Claes ter Meer gewesen, der mit dem Erwerb von Büchern begonnen hatte. Nach seinem frühen Tode mit 36 Jahren erbte Abraham ter Meer 1758 seine kleine Büchersammlung, die er zum Grundstock der ersten Krefelder Leihbibliothek machte.⁵⁷

Zunächst scheint Abraham ter Meer auch den Buchhandel als eine Nebenbeschäftigung betrieben zu haben. Er wird in einer undatierten Briefabschrift als derjenige bezeichnet, der in hiesiger Gegend für die Liebhaber meist alle Bücher bestellt.⁵⁸ Aber im Jahre 1773 gehörte er schon einem Vertriebsverbund von rheinischen, bergischen und westfälischen Buchhändlern an. Der Schwerpunkt seines Sortiments lag bei religiösen Schriften. Mit dem Verkauf von Werken regional bedeutender Prediger, darunter Johann Gerhard Hasenkamp, und bekannter Bibelexegeten wie Johann Lorenz von Mosheim setzte er die Krefelder Leser in die Lage, sich – im Sinne der Aufklärung – über verschiedenen Bibelauslegungen multikonfessionell zu informieren und bot ihnen durch den Verkauf der in der Aufklärung beliebten Reallexika die Möglichkeit, Wissen zu erwerben.

Möglicherweise befand sich auch eine lateinische Schrift über die Wiedertäufer unter Abraham ter Meers Büchern. Der Krefelder Aufklärer Engelbert vom Bruck schickte sie am 25. Mai 1773 an den Schriftsteller und Literaturkritiker Friedrich Nicolai in Berlin mit der Bitte, diese zu übersetzen und für die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, dem von Nicolai herausgegebenen berühmtesten Rezensionsorgan der damaligen Zeit, zu rezensieren. Vom Bruck empfiehlt Nicolai diese Schrift mit den Worten, sie könne beitragen, daß man in Deutschland von einer christlichen Religionspartei, welche man gewöhnlich nur unter dem verhaßten Namen der Wiedertäufer kenne, besser denken lerne und die gewißlich reinere Begriffe als größere Kirchenparteien habe und den Geist der Duldung in größerem Maße atme als andere. Er schließt mit den Worten: »Unter der hiesigen zahlreichen Mennoniten Gemeinde sei mehr Geschmack, mehr Liebhaberei, mehr Freiheit im Denken als unter unserer Reformierten Gemeinde.«⁵⁹ Aber Nicolai wich einer Rezension aus und antwortete vom Bruck am 10. Januar 1774, die Schrift über die Mennoniten sei nicht für Deutschland interessant, sondern nur für Holland, obwohl er, ergänzt er, die unter vernünftigen Leuten in Deutschland bestehende Wertschätzung der Mennoniten kenne.⁶⁰

Zahlreiche Schriften in ter Meers Sortiment thematisierten kirchlich-politische Auseinandersetzungen.⁶¹ 1782 schloß sich ter Meer einem Kollektiv von Buchhändlern in Kleve, Duisburg, Neuss und Düsseldorf an, das Drucker-

zeugnisse aus Straßburg, den Gebieten des Oberrheins sowie aus dem bayrischen Raum an den Rhein holte. Die aus Wien und dem bayrischen Raum angebotenen Schriften gaben aktuellen religiösen und politischen Auseinandersetzungen Zündstoff. Von Wien aus betrieb Joseph II. seine reformerische Staatskirchenpolitik mit dem Ziel, die päpstlichen Primatsansprüche zu beschneiden. Er hob Klöster auf, führte die staatliche Besoldung des Weltklerus ein und erließ Toleranzpatente, die sich auch auf den Buchhandel auswirkten. Schriften, die durch Veranlassung der kaiserlichen Toleranz- und Reformations-Edikte und -Verordnungen zu Wien erschienen waren und deren Verkauf in anderen Territorien verboten war, wurden in der Krefelder Buchhandlung Abraham ter Meers angeboten, darunter Traktate wie *Was Pius VI. in Wien gemacht hat* und *Beweis, daß die Päbste dem Kaiser unterthan gewesen* und *Gespräche zwischen Joseph II. und Pius VI. über Abschaffung der Klöster*. Diese dürften in einer Zeit, da Joseph II. eine Schwächung des Ordensklerus anstrebte, während sich Preußen zu dessen Protektion verpflichtet fühlte, bei den Krefelder Lesern ebenso Aufsehen erregt haben wie die von ter Meer angebotene Schrift *Über den falschen Religionseifer* des kurpfälzisch-bayrischen Kriegsratssekretärs Zaupser, der sich mit zahlreichen Schriften für die Befreiung der katholischen Kirche vom Einfluß der Kurie einsetzte. Die Krefelder Buchhandlung trat offensichtlich für die Auseinandersetzung mit einer kirchenpolitischen Richtung ein, wie sie seit dem 1763 erschienenen Werk des Justinus Febronius auch in den Rheinlanden schwelte. Der nach dem Verfasser benannte Febronianismus war der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gemachte Versuch, die päpstliche Jurisdiktion zu Gunsten einer Nationalkirche mit staatlicher Hilfe zurückzudrängen. So versetzte Abraham ter Meer mit seinem mutigen Buchangebot Krefelder Leser in die Lage, sich über Zeitfragen zu informieren und – im Sinne der Aufklärung – zu einem eigenen Urteil in kirchlich-politischen Streitfragen zu finden.

Innovativ war das Angebot ter Meers an die Krefelder, gute Bücher zum halben Preise zu kaufen, indem sie Mitglieder eines Leseringes wurden. Diese heute populäre Art wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert noch selten praktiziert. Ter Meer wurde dafür von dem Theologen Karl Friedrich Bahrdt geworben.

Dieser war einer der berühmtesten, ja, berühmt-berüchtigsten Männer seiner Zeit, der nach Professuren in Erfurt, Gießen, Halle sowohl wegen seines liederlichen Lebenswandels als auch seiner rationalistischen Lehrmeinungen zur christlichen Theologie seiner Ämter enthoben wurde und auch selbst niederlegte. Als Lehrer eines Philantropins in Heidesheim, einer »Schule der Menschenliebe« nach Basedowschen Muster, kam er auf einer Bettelreise um

Spenden 1777 nach Krefeld. Er ward, wie Bahrdt später in seiner herausfordernden Art schrieb, »im Orte als ein berufener Ketzler angesehen, und man wies hie und da, wenn ich auf der Straße ging, mit Fingern auf mich«. ⁶² Den Krefelder Buchhändler Abraham ter Meer charakterisierte er als »Original von biederem und redlichem Manne«. ⁶³ Ter Meer stand mit ihm mehrere Jahre als Empfänger seiner verbilligten Buchpakete, die in der Heidesheimer Buchhandlung zusammengestellt wurden, als auch als Vertreiber der Bahrdschen Schriften, die in anderen Territorien von der Zensur verboten worden waren, in beruflichem Kontakt.

Ebenso findet man Abraham ter Meer unter den Buchhändlern, die der Dessauer Buchhandlung nahestanden. Die Dessauer Buchhandlung war 1781 von mitteldeutschen Autoren als genossenschaftliches Verlagsunternehmen gegründet worden mit dem Ziel, die Produktion von Büchern weitgehend in die Hände der Autoren selbst zu legen, um die wirtschaftliche Situation der Schriftsteller zu verbessern. Wenn sich für ter Meer die buchhändlerische Beteiligung an dieser Buchhandlung auch nicht nachweisen läßt, so beteiligte er sich doch an anderen Selbstverlagsunternehmen, bei denen unter Umgehung eines Verlages das Buch vom Autor selbst herausgegeben wurde. Dazu gehörte die Altonaer Ausgabe des *Messias*, die Friedrich Klopstock 1779/1781 im Selbstverlag herausgab und für die er durch direkten Kontakt mit den Buchhändlern 1779 auch in Krefeld Subskribenten suchte.

Anders als in Frankreich und in England, das bereits seit 1709 das erste Urheberrecht kannte, war die rechtliche Situation des Schriftstellers gegenüber dem Verleger um die Mitte des 18. Jahrhunderts im politisch zersplitterten deutschsprachigen Raum noch nicht einheitlich geregelt. Fest hielt man an dem tradierten Gewohnheitsrecht, dem »ewigen Verlagsrecht« ⁶⁴, das dem Autor keinen Rechtsanspruch auf eine wirtschaftliche Beteiligung an Neuauflagen eines erfolgreichen Buches zusicherte. In Krefeld fand diese antiinstitutionelle Bewegung in dem mennonitischen Buchhändler Abraham ter Meer einen Sympathisanten.

Aus seiner buchhändlerischen Tätigkeit hat sich ein Brief ter Meers an den Berliner Buchhändler Friedrich Nicolai vom 24. Dezember 1776 im »Nachlaß Nicolai« in der Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz ⁶⁵ erhalten, in dem es um Lieferfragen zur *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* geht. In diesem Brief nutzte ter Meer aber auch die Gelegenheit, sein Lob über eine in dieser Zeitschrift gelesene Rezension von Lavaters *Physiognomik* anzuhängen, die er Nicolai zuschreibt.

Der Berliner Buchhändler und Schriftsteller Friedrich Nicolai, der im Zusammenwirken mit Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelsohn zum

Mittelpunkt und Organisator der Berliner Aufklärung wurde, war für die Entscheidung Abraham ter Meers, seinen Buchhandel zum Verlag zu erweitern, von Bedeutung. Dazu muß etwas weiter ausgeholt werden.

Zahlreicher als in anderen vergleichbaren Städten waren in Krefeld die in der Aufklärung beliebten Lesegesellschaften gegründet worden, in denen sich die Bürger zu gemeinsamer Lektüre, zum freien Gespräch und zum kritischen Rasonieren versammelten. Der Teilnahme von Mennoniten an diesen Vereinigungen war groß. 1767 wurde durch den mennonitischen Freundeskreis um Abraham ter Meer eine sogenannte »Mittwochsgesellschaft« gegründet, die bis 1788 bestand und sein Haus zum Treffpunkt hatte. Von den zehn Gründungsmitgliedern waren Abraham ter Meer, die Brüder Johann und Peter Lobach, Matthias von Wyck, Johann von Beckerath Mennoniten, als weitere Mennoniten kamen die Mitglieder Jakob Winkelmann, Abraham Crous, Wilhelm te Klodt und die Prediger Zino van Abbema, Wopko Moleenaar und Dr. Ahasverus Dojer in den nächsten Jahren dazu. Als Gast nahm der reformierte Krefelder Geistliche Jonas Heilmann teil. Ebenso waren an einer »Sonntagesgesellschaft« von mindestens 1777 bis 1792 mennonitische und reformierte Bürger beteiligt.

In der »Mittwochsgesellschaft« wurde – »bei einer Pfeiffe Toback und einem mäßigen Glase Wein«⁶⁶, wie vom Bruck schreibt – über alle wissenschaftlichen Gegenstände, besonders theologische und philosophische, gesprochen und auch über den Roman *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker* aus der Feder von Friedrich Nicolai, der ab 1773 in Fortsetzungen erschien.

Man kann von einer speziell mennonitischen Akzeptanz des *Nothanker* sprechen, geißelte Friedrich Nicolai in diesem Roman doch die Herrschaft der orthodoxen Geistlichkeit und prangerte den Institutionalismus an. Hier wurde den mennonitischen Lesern ein Antiklerialismus vor Augen geführt, der ein soziales Milieu darstellte, in dem die Täufer einst ihre Gedanken über die Erneuerung der Christenheit ausgebildet hatten und welches die Entscheidung mitbewirkt hatte, sich von den Kirchen zu trennen, in denen eine weltliche Obrigkeit mitbestimmte und Menschen verfolgte, die sich mit ihrer ganzen Kraft für eine Erneuerung der Christenheit einsetzten.⁶⁷ Solche strukturellen Konstellationen – zeitlich versetzt – bestimmten auch Friedrich Nicolais Roman.

Der Roman beginnt mit folgender Ausgangssituation: Sebaldus Nothanker, reformierter Landpfarrer in Thüringen, ist ein guter Seelsorger, dessen Vorgesetzte aber seine Amtstätigkeit als eigenmächtig charakterisieren. Als eine Predigt dem orthodoxen Konsistorium mißfällt, wird er von dem Generalsu-

perintendenten einem Verhör unterzogen, in dem dieser mit selbstbewußter Sicherheit bezüglich der Grundlehren des Glaubens, denen gegenüber er sich als Wissender gibt, auftritt und demzufolge »schändliche grundstürzende Irrtümer« des jungen Pastors Nothanker behaupten und ihn selbst als gottlos bezeichnen kann. Nothanker hatte seine eigene Überzeugung zu bekennen gewagt, »er glaube nicht, daß es Menschen gezieme, der Güte Gottes Maß und Ziel zu setzen.«⁶⁸ Diese Äußerung wird als irrige Lehre und Abweichung von den so teuer beschworenen symbolischen Büchern interpretiert, Nothanker seines Amtes enthoben.

Friedrich Nicolai stellt in diesem Roman nicht nur eine orthodoxe Geistlichkeit satirisch dar, die ihre eigene hohe Position in der Kirchenhierarchie gleichsetzt mit dem sicheren Besitz der Glaubenswahrheit. Auch weitere Inhalte seines Romans kamen der mennonitischen Einstellung nahe, wenn Nicolai Sebaldu Nothanker als Mann von einer festen bekennenden Treue zu dem einmal Gesagten schildert, dem er für die Aussicht auf eine neue Pastorenstelle nicht abschwört. »Sebaldu sagte mit Erstaunen: er wundere sich über diese Zumutung, werde aber um keines zeitlichen Vorteils willen die einmal erkannte Wahrheit verleugnen.«⁶⁹ Und auch eine friedfertig-wehrlose Haltung klingt an, wenn Nicolai Sebaldu Nothanker angesichts der unterlassenen Vorsicht, sich und sein mitgeführtes Geld bei einem Raubüberfall zu schützen, sagen läßt: »Ich habe an dergleichen Vorsicht nicht gedacht, denn ich hatte noch keinen Begriff davon, daß ein Mensch seinen Nebenmenschen mit kaltem Blute anfallen und berauben könnte.«⁷⁰

Nicolai hatte den ersten Teil des Romans am 1. Juli 1773 Engelbert vom Bruck, dem führenden Kopf der Krefelder literarischen Aufklärung, geschenkt. Er wurde, wie dieser in seiner Autobiographie notierte, in der Lese-gesellschaft mit Beifall aufgenommen. Als nach Erscheinen des zweiten Teils aus der Feder des jungen Arztes Johann Heinrich Jung in Elberfeld eine Schmäh-schrift gegen diesen Roman mit dem Titel *Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister den Verfasser des Sebaldu Nothanker* erschien und Engelbert vom Bruck in nur drei Tagen wiederum eine Verteidigungsschrift Nicolais mit schmähenden Worten gegen Jung verfaßte, entschloß Abraham ter Meer sich zu dem Schritt, seine Buchhandlung zum Verlag, zum ersten in Krefeld, zu erweitern. Als erstes Werk dieses Verlages erschienen 1775 aus der Feder Engelbert vom Brucks *Anmerkungen über die Schleuder eines Hirtenknaben dem verständigen Publikum zur Einsicht mitgeteilt*, in dem die Rechte des Christen gegen religiösen Gewissenszwang und kirchliche Bevormundung verteidigt wurden.

Der Elberfelder Arzt Johann Heinrich Jung (Stilling) stand 1775 noch in den

Anfängen seiner schriftstellerischen Tätigkeit.⁷¹ Er war ein Anhänger des Pietismus, dem außerkirchlichen Weg des Protestantismus zu einer Reform der Kirche, der eine lebendige Frömmigkeit der ernsthaft gläubigen Christen an die Stelle der starren Orthodoxie und der alten Formen stellen wollte. Der pietistische Weg zu einer Erneuerung des christlichen Lebens sollte sich in einem Leben des Glaubens mit Herzensfrömmigkeit, Gehorsam und Tugendstreben verbinden. Der Pietist, den Nicolai in seinem Roman zeichnet, ist ein Zerrbild eines solchen, der seine Auffassung von der Gnade, durch die allein die verderbte Natur des Menschen gerettet werden könne, mit eben der starren Selbstgewißheit, im rechten Glauben zu sein, vorträgt wie die kirchliche Obrigkeit, der Sebalduß bisher begegnet ist. Jung-Stilling sah Nicolais Roman an als eine Verhöhnung der protestantischen Prediger und der allertheuersten Wahrheiten der Religion in einer Zeit, in der sich die Freigeisterei gefährlich ausbreitete, und verdamnte, getrieben von der Sorge um die christliche Religion, Nicolais Roman.

Es zeugt von dem Bekennerwunsch, aber auch dem wachsenden Selbstbewußtsein des mennonitischen Buchhändlers ter Meer und der mennonitischen und reformierten Mitglieder der Krefelder Lesegesellschaft, daß sie mit ihrer Stellungnahme zu Nicolais Roman und Jung-Stillings Schrift aus einer auf die Mitglieder begrenzten Zurückgezogenheit einer Lesegesellschaft an eine größere Öffentlichkeit gingen.

Die öffentlich gemachte Antwort aus Krefeld, die einen kritischen Dialog in der niederrheinisch-bergischen Region bis nach Frankfurt erwirkte, zog eine weitere Gegenschrift Jung-Stillings nach sich, die mit einem weiteren Werk vom Brucks, *Abbitte an das einsichtsvolle Publikum wegen der Anmerkungen über die Schleuder eines Hirtenknaben nebst Beantwortung der Frage: Wer ist ein Christ?*, 1776 in Abraham ter Meers Verlag erschien. Das Werkchen, das mit einer ironischen Attacke gegen Jung-Stilling in einem rokokokohaft-spielerischen Stil beginnt, zeigt doch im weiteren, in welcher Ernsthaftigkeit sich die Krefelder Lesegesellschaft mit der reformatorisch-lutherischen Position der Gnade auseinandergesetzt hat und täuferisch-reformatorischen und mennonitischen Geist erkennen ließ. Die Gnadenlehre der Kirche, daß der Mensch Seligkeit erlange durch den von Gott geschenkten Glauben, beantwortete der Wortführer der Lesegesellschaft, vom Bruck, dahingehend, daß dieses Geschenk eine Gnade sei, die Anwendung dieses Geschenkes aber vom Menschen selbst abhinge. Damit gab vom Bruck der in Krefeld vertretenen kirchlichen Aufklärung eine eigene Akzentuierung durch die Position des tätigen Christsteins. Diese ist von mennonitischer Ethik inspiriert, wenn der Krefelder in dieser Schrift darlegt, daß er noch nie in der Brust eines Menschen alle

Triebe der Verwandten- und Nächstenliebe, der Hilfsleistung, der Geselligkeit, des Mitleids, der Achtung für Gott und Religion gänzlich erstickt und verloren gesehen habe und dieses nicht nur als Würde und Güte in der menschlichen Natur ansehe, sondern darin sehe: »noch einige Züge der Gleichheit mit dem ersten Menschen, so wie er aus Gottes Händen kam.«⁷² Vom Bruck begründet hier seine Hoffnung auf eine Erneuerung des christlichen Lebens dadurch, daß dieser paradiesische Zustand durch die tätige Liebe der Christen wiederhergestellt werden könne. Und er sieht – hier springt er wieder in die zeitgenössische Kritik an der in Orthodoxien und dozierender Gelehrsamkeit gefangenen Kirche –, daß diese Hoffnung Gott und Jesus würdiger sei als alle scholastischen Spinnweben gewöhnlicher Kompendiumstheologen.

Mit dem Verlegen dieser beiden Streitschriften kann man bei Abraham ter Meer das Bestreben erkennen, sich bekennend durch Werke zu Wort zu melden, die im weitesten Sinne auch die mennonitische Position bestimmten. Ein besonders kühner weiterer Schritt in diese Richtung war die Herausgabe der Predigt des reformierten Krefelder Geistlichen Jonas Heilmann. Dessen am 24. August 1775 vor der Moerser Kirchenbehörde gehaltene Predigt war von dieser als ketzerisch beurteilt worden. Die als Schiedsrichter aufgerufene preußische Oberste Kirchenbehörde in Berlin sprach den Prediger Heilmann von dem Vorwurf der Ketzerei frei, dies allerdings mit der Bedingung, daß er die Predigt nicht in Druck geben dürfe, weil »der gemeine Mann durch die publizierte Kontroverse verunsichert werden könne.«⁷³ Abraham ter Meer wick für die Drucklegung dieser Predigt, die mit einem Vorwort des Krefelder Schriftstellers Engelbert vom Bruck ergänzt wurde, nach Frankfurt aus. Dort erschien sie anonym bei ter Meers Verlagsbuchhändler Fleischer. Als Druckort wurde programmatisch »Deutschland 1777« angegeben und die Schrift trotz des preußischen Verbots von Abraham ter Meer in den weltlichen Territorien des Niederrheins verkauft. So hatte Abraham ter Meer mit seinem mutigen Buchangebot an der freien und aufgeklärten Denkungsart der Bewohner Krefelds – wie sein Freund Engelbert vom Bruck es formulierte – einen entscheidenden Anteil. Das von dem täuferisch-reformatorischen Ansatz der Mennoniten beeinflusste Buchhandels- und Verlagsangebot ter Meers dürfte Krefeld innerhalb des niederrheinischen Buchwesens ein eigenes Profil gegeben haben und der Aufklärung in Krefeld und über Krefeld hinaus eine eigene täuferisch-mennonitische Prägung.

Abraham ter Meer starb am 25. Januar 1804. Er hinterließ einen Warenbestand von 4500 Büchern.

Anmerkungen

- 1 Zit. in: Gottfried Buschbell, Geschichte der Stadt Krefeld in 2 Bänden, Bd. 1, Krefeld 1953, S. 142. Die lateinischen Verse von Hermann Cruse (zit. ebd.) lauten *Papa Moses, Pennus / Menno, Calvinus, Lutherus / Una in Creyfeldia / varium cantant alleluja*, wobei auffällt, daß zu den Katholiken kein Repräsentant genannt wird.
- 2 Christoph Wiebe, Stadtspaziergang (durch Krefeld), Manuskript 2007, 2/3.
- 3 Das Tagebuch der Brüder Claes und Abraham ter Meer 1732–1756, bearbeitet von Dieter Hangebruch (Krefelder Archiv. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Krefeld und des Niederrheins, Neue Folge, Bd. 5), Krefeld 2002, S. 243.
- 4 Das Tagebuch des Abraham ter Meer (1758–1769), bearbeitet von Gottfried Buschbell (Krefelder Archiv. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Krefeld und des Niederrheins, Bd. 3), Krefeld 1936, S. 67.
- 5 Hangebruch (wie Anm. 3).
- 6 Tagebuch (wie Anm. 4).
- 7 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 270.
- 8 Ebd., S. 12.
- 9 Ebd.
- 10 Michael D. Driedger, »Een Woord op zyn tyd«. Eine Predigt von Hiddo Wibius van der Ploeg aus dem Jahre 1794, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 64. Jg., 2007, S. 117–128, hier S. 118.
- 11 Der Briefwechsel des Krefelder Aufklärers Engelbert vom Bruck 1762–1812, bearbeitet von Ursula Broicher (Krefelder Archiv. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Krefeld und des Niederrheins, Neue Folge, Bd. 6), Krefeld 2006. Hier ist der Briefwechsel in deutscher Sprache mit dem Mennonit Johann Lobach seit 1764 zu nennen, S. 145ff.
- 12 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 284f.
- 13 Ebd., S. 208.
- 14 Kurt Jäger, Friedensfeiern im preußischen Krefeld des Jahres 1763, in: Die Heimat 51 (1980), S. 90–93.
- 15 Die Zeitungsangaben entstammen den Tagebucheintragungen in Tagebuch (wie Anm. 4).
- 16 Tagebuch (wie Anm. 4), S. 41.
- 17 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 19.
- 18 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 14f. Hangebruch konstatiert zugleich »die Ferne zur Strenge mennonitischer Lebensführung« und macht eine an anderen Mennoniten gewonnene Norm zum Maß. Für den Teil der mennonitischen Tradition, zu dem die Krefelder Gemeinde und auch die Familie ter Meer gehören, war gerade diese geistige Offenheit im 18. Jahrhundert typisch »mennonitisch«.
- 19 Walter Risler, Engelbert vom Bruck und seine Selbstbiographie, in: Die Heimat 24, 1953, S. 9–20, S. 142–150, und in: Die Heimat 25, 1954, S. 14–20, hier S. 145.
- 20 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 17.
- 21 Ebd., S. 197.
- 22 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 21.
- 23 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 235.
- 24 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 141.
- 25 Broicher, Briefwechsel (wie Anm. 11), S. 167.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., S. 91f.

- 28 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 129.
- 29 Ebd.
- 30 Risler, Engelbert vom Bruck (wie Anm. 19), S. 145.
- 31 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 27.
- 32 Ebd., S. 305f.
- 33 Ebd., S. 57.
- 34 Ebd., S. 83.
- 35 Ebd., S. 95.
- 36 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 248.
- 37 Ebd., S. 274.
- 38 Risler, Engelbert vom Bruck (wie Anm. 19), S. 144.
- 39 Buschbell, Geschichte der Stadt Krefeld (wie Anm. 1), Bd.2, S. 229.
- 40 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 250.
- 41 Risler, Engelbert vom Bruck (wie Anm. 19), S. 144.
- 42 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 276.
- 43 Broicher, Briefwechsel (wie Anm. 11), S. 94–99.
- 44 Wiebe (wie Anm. 2), S. 1/3.
- 45 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 217.
- 46 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 57.
- 47 Ebd., S. 119.
- 48 Ebd., S. 243.
- 49 Buschbell, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 211f.
- 50 Hangebruch (wie Anm. 3), S. 77.
- 51 Ebd., S. 51.
- 52 Ebd., S. 221.
- 53 Ebd., S. 255.
- 54 Der Geist der Polemik ist nicht Der Geist des Christenthums. Eine Abhandlung veranlaßt durch eine noch neulich zu Hilden gehaltene Kontroverspredigt. Nebst Der Verketzerungsgeschichte eines katholischen Kirchen-Gesangbuchs und des Miltheimischen Liederbuchs. Crefeld bei Abr. ter Meer, X – 1802, S. 8. Das Werk erschien ohne Angabe des Verfassers.
- 55 Ebd.
- 56 Ebd.
- 57 Risler, Engelbert vom Bruck (wie Anm. 19), S. 18.
- 58 Ursula Broicher, Kultur- und Geistesleben. 17. und 18. Jahrhundert, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Baugeschichte (1600–1900), Krefeld 2003, S. 43.
- 59 Brief Engelbert vom Brucks an Friedrich Nicolai vom 25. Mai 1775, in: Broicher (wie Anm. 11), S. 158 als Regest. Vorschrift Stadtarchiv Krefeld 40/20/8, S. 5f.; Brief Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Nachlaß Nicolai 10.
- 60 Broicher, Briefwechsel (wie Anm. 11), S. 160.
- 61 Das Folgende ist entnommen aus: Broicher, Kultur (wie Anm. 58), S. 440.
- 62 Ebd., S. 439.
- 63 Ebd.
- 64 Reinhard Wittmann, Geschichte des deutschen Buchhandels, München 1991, S. 145.
- 65 Nachlaß Nicolai.
- 66 Risler, Engelbert vom Bruck (wie Anm. 19), S. 147.
- 67 Hans-Jürgen Goertz, Mennoniten und Moderne, in Mennonitische Geschichtsblätter,

65. Jg., 2008, S. 160f.

68 Friedrich Nicolai, [Das] Leben und [die] Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Noth-
anker. Mit einem Nachwort von Harry Timmermann u. Norbert Miller, Berlin 1986, S. 45.

69 Ebd., S. 133.

70 Ebd., S. 184.

71 Er hat später im *Taschenbuch für die Freunde des Christentums* für Mennoniten Partei
genommen und stand in Korrespondenz mit pfälzischen Mennoniten.

72 Broicher, Briefwechsel (wie Anm. 11), S. 256f.

73 Frank Deisel, Kirchen, Konfessionen, religiöses Leben, Schulen, in: Krefeld. Die Geschichte
einer Stadt (wie Anm. 58), S. 36.

Krefelder Mennoniten, die Freimaurerloge »Zur vollkommenen Gleichheit« und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts

Als ich mit den Arbeiten für diesen Vortrag begann, konnte ich nicht wissen, welche Reaktion ich mit meinen Überlegungen beim Publikum hervorrufen würde. Ich beginne mit folgender Feststellung, die von meinem Familienhintergrund geprägt ist: Mennoniten und Freimaurer scheinen auf den ersten Blick Gegensätze zu verkörpern. Ich komme selbst aus einer kanadischen mennonitischen Familie, und obwohl ich im strengeren Sinne kein Mennonit bin, kann ich sagen, daß man in meinem Verwandtenkreis das Thema zweifelsfrei als fremd und merkwürdig empfinden würde.

Wahrscheinlich können Sie meine Überraschung verstehen, als ich vor etwa zehn Jahren in den Mennonitischen Geschichtsblättern auf einen Aufsatz stieß, der von einem mennonitischen Diakon am Anfang des 20. Jahrhunderts handelte, der auch gleichzeitig ein Logenmeister und leitender Geschichtsschreiber der Hamburger Freimaurer war.¹

An dieser Stelle sei mein Forschermotto vorgestellt: Da, wo etwas nicht zu stimmen scheint, kann der Historiker viel über die verlorengegangene Welt der Vergangenheit lernen. Nach diesem Motto habe ich über die Jahre, wenn sich die Gelegenheit dazu bot, in europäischen Bibliotheken und Archiven immer wieder auch nach weiteren Zusammenhängen zwischen Mennoniten und Freimaurern gesucht. Krefeld bietet sich in besonderer Weise als Fallstudie für diesen Zusammenhang an. Hier in der Seidenstadt trugen Mitglieder der Mennonitengemeinde 1788 entscheidend zur Gründung der ersten Freimaurerloge bei. Im letzten Frühling bin ich diesem Zusammenhang gezielt nachgegangen.

In meinem Vortrag möchte ich zeigen, daß wir viel über Mennoniten und bürgerliche Kultur sowohl in der Krefelder als auch in der europäischen Gesellschaft lernen können, indem wir ihren Beziehungen zu den Freimaurern nachgehen.

Vorurteile gegen die Freimaurerei

Ein Grund, warum mein Thema komplex ist, liegt darin, daß es seit dem 18. Jahrhundert eine kontinuierliche Tradition der Polemik gegen Freimaurer gibt. In Deutschland nahm diese Polemik – man könnte durchaus von Verleumdung sprechen – ihre schärfsten Züge zur Zeit der Nazi-Diktatur an. Die Nationalsozialisten haben Freimaurerlogen verboten, und um das zu legiti-

mieren, haben sie die Anti-Freimaurerforschung rege unterstützt. Die Nazi-Verfolgung ist hier erwähnenswert, weil damals viele historische Unterlagen vernichtet wurden. Zum Glück sind dennoch genügend Quellen vorhanden, um einiges mit Gewißheit sagen zu können.

Unabhängig von der Polemik in Deutschland haben konservative Mennoniten in Nordamerika seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen Freimaurer polemisiert. Unter den antifreimaurerischen Schriften sind auch mehrere Bekenntnisse, in denen vor Geheimgesellschaften gewarnt wird.² John Wengers Artikel in der *Mennonite Encyclopedia* über geheime Gesellschaften besteht hauptsächlich aus einer Zusammenfassung dieser Kritik, die sich auf die Freimaurerei als Musterbeispiel für eine geheime Gesellschaft konzentriert. An fünf Punkten macht Wenger die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Freimaurerei deutlich: Erstens sollen Christen keine Eide leisten, zweitens haben sie keine Geheimnisse, drittens organisieren sie sich nicht hierarchisch, viertens ist ihre Ethik biblisch fundiert, und fünftens glauben sie allein an Gott. Wenger möchte zeigen, daß Christen und Freimaurer gegensätzliche, einander ausschließende »Glaubensrichtungen« darstellen.³ Wengers Gegenüberstellung basiert allerdings auf Pauschalurteilen und wird der Komplexität der Krefelder (und europäischen) Geschichte nicht gerecht. Ich denke, das im Laufe meines Vortrages deutlich machen zu können.

Wenger behandelt in seinem Artikel die Situation in Europa nur sehr oberflächlich. Er merkt nur kurz, aber richtig an, daß in Europa einige Mennoniten Freimaurer geworden sind (was übrigens auch für Nordamerika zutrifft) und daß es bei europäischen Mennoniten keine offizielle Position gegen die Mitgliedschaft in geheimen Gesellschaften gab oder gibt.

Dieser letzte Unterschied zwischen Mennoniten in Europa und Nordamerika deutet auf einen wichtigen Punkt hin. Obwohl man annehmen könnte, daß alle, die sich »Mennoniten« nennen, etwas gemeinsam haben müßten, ist doch festzustellen, daß die weltweite Gemeinschaft der Mennoniten in sich immer sehr diffus und vielfältig war und noch immer ist. Um jenen Mennoniten, die hier in Krefeld Freimaurer wurden, näherkommen zu können, muß ich deshalb etwas genauer auf die europäische Freimaurerei im 18. Jahrhundert eingehen, die ebenfalls sehr vielfältig war.

Freimaurerei im 18. Jahrhundert

Die ersten Freimaurerlogen wurden im frühen 18. Jahrhundert in England gegründet. London war zu dieser Zeit ein Zentrum bürgerlicher Geselligkeit, Kaffee und Tabak wurden Modeprodukte, und Zeitungen vermehrten sich rasch. Diejenigen, die es sich leisten konnten, trafen sich gerne in den neuen

Kaffeehäusern oder in privaten Salons, meist um mit anderen Bürgern über Politik, Wirtschaft oder Kultur zu diskutieren oder um sich einfach zu amüsieren. Dieses ausgeprägte Streben nach Geselligkeit nahm indessen auch andere Formen an. Private Klubs mit besonderen Anliegen waren eine dieser Formen – die Freimaurerei ist ein Beispiel dafür. Wann und wie genau die ersten Logen entstanden, ist nicht völlig geklärt. Es ist aber bekannt, daß sich im Jahre 1717 fünf Londoner Logen zu einer sogenannten Großloge vereinigten. Ein Zweck dieser Großloge war es, eine Art Verfassung für die zusammengeschlossenen Logen zu entwerfen. Der presbyterianische Prediger James Anderson wurde 1723 beauftragt, einen Entwurf aufzusetzen.

Der Text dieses Entwurfs, genannt die »Alten Pflichten«, hat bis heute in vielen (allerdings nicht allen) Freimaurerverbänden eine fast normative Stellung. Anderson erklärt darin, daß die Freimaurer in der Tradition der mittelalterlichen Steinmetzzünfte stehen. Die Bürgermänner der Logen haben Begriffen wie »Handwerk«, »Bauhütte«, »rauhem Stein« symbolische Bedeutung gegeben. Die bürgerlichen Neu-Maurer trafen sich in Bauhütten, um ihr Handwerk am rauhen Stein auszuüben. Damit meinten sie, daß sie ritualisierte Schauspiele (Handwerk) untereinander in Logen (Bauhütten) praktizierten, mit dem Zweck, ihren moralischen Charakter (den rauhen Stein) gemeinsam zu verbessern. Anderson schreibt in den »Alten Pflichten« über die Ziele aller Freimaurer: »Wohltätigkeit und Wohlwollen üben, Reinheit schützen, die Bande des Bluts und der Freundschaft achten, die Grundregeln der Religion annehmen und ihre Gebote achten, dem Schwachen beistehen, den Blinden leiten, die Waisen beschützen, den Niedergetretenen erheben, die Regierung unterstützen, Sittlichkeit verbreiten und Wissen vermehren, die Menschen lieben, Gott fürchten, seine Gebote ausführen und auf Glückseligkeit hoffen.«⁴

Nicht jeder durfte Freimaurer werden. In England war die Freimaurerei Männern vorbehalten, Frauen waren nicht zugelassen. Darüber hinaus mußte man ein ehrenhafter Mensch sein, bereit, innerhalb der Loge alle ständischen Unterschiede zu übergehen und darüber hinaus unparteiisch in politischen und religiösen Fragen zu bleiben. Alle Maurer sollten in der Loge gleich sein, egal ob sie Kaufleute, Adlige oder Prediger waren, ob sie in ihrem Glauben katholisch, protestantisch oder deistisch ausgerichtet waren. Sie sollten niemandes Knecht sein.

Wie in England wurden im Deutschland des 18. Jahrhunderts Institutionen der neuen Geselligkeit (Klubs, Salons, Lesegesellschaften, wohltätige und patriotische Gesellschaften) sehr populär. Ab etwa 1730 verbreitete sich die Geselligkeitsform der Freimaurerloge rasch in Deutschland, Frankreich und an-

derswo in Europa.⁵ Die erste Loge Deutschlands wurde 1737 in Hamburg gegründet, und zwischen 1737 und 1789 entstanden mehrere hundert Logen in deutschen Territorien.

Für die Verbreitung der Freimaurerei in Deutschland war das radikale Gleichheitsideal der englischen »Alten Pflichten« von besonderer Bedeutung. Im Gegensatz zu unseren demokratisch-kapitalistischen Gesellschaften, in denen jeder ein gleichberechtigter Bürger und Kunde sein sollte, waren die europäischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts ständisch organisiert. Personen, die zur adligen (oder in katholischen Gebieten auch klerikalen) Hierarchie gehörten, verfügten über einen deutlich höheren politischen und sozialen Einfluß. Auch besaß nur eine Minderheit von Stadtbewohnern die Bürgerrechte, und volle Rechte politischer Mitsprache wurden nur denjenigen eingeräumt, die zur konfessionellen Mehrheit in einem Herrschaftsgebiet gehörten. Das bedeutete beispielsweise für Mennoniten oder Juden, daß sie keine vollwertigen Bürger sein konnten. Das Freimaurerideal der Gleichheit stand also im Gegensatz zu der ständischen Hierarchie und der Ungleichheit in der Gesellschaft. Ein Grund für die rasche Verbreitung der Freimaurerei ist darin zu sehen, daß sie soziale Freiräume schuf, in denen gebildete, weltoffene oder einfach nur neugierige Männer sich treffen konnten, ohne auf Unterschiede des sozialen Standes oder der religiösen Zugehörigkeit achten zu müssen.

Als die Freimaurerei sich im kontinentalen Europa verbreitete, bildete sie in den jeweiligen Kulturen unterschiedliche Eigenarten aus. Während es in England schon eine parlamentarische Monarchie gab und das Bürgertum sich relativ gut etabliert hatte, waren im Deutschland des 18. Jahrhunderts die ständischen Hierarchien noch fest verankert. Unmittelbar nachdem sich die Freimaurerei in Deutschland etabliert hatte, wurden einige Adlige Logenmitglieder. Sie haben die weitere Entwicklung der deutschen Freimaurerei stark geprägt. Das berühmteste Beispiel ist Kronprinz Friedrich von Preußen, der 1738 Freimaurer wurde und später als Friedrich der Große einer der mächtigsten Männer Europas war. Nachdem er 1740 König geworden war, hatten die deutschen Freimaurer einen König als Mitglied, der sich auch öffentlich dazu bekannte, was potentielle Neubewerber in vielen, besonders in protestantischen Gebieten anlockte. Als Spiegel der deutschen Gesellschaft bekamen viele Logen starke aristokratische Züge, aber man kann auch manche als Kaufmannslogen, Militärlogen oder Predigerlogen bezeichnen. Weil die Logen ihre Mitglieder aus den führenden Schichten einer lokalen Gesellschaft rekrutierten, erhielten sie unterschiedliche soziale Züge.⁶

Die Freimaurerlandschaft in den deutschen Territorien des 18. Jahrhunderts

war alles andere als einheitlich. Besonders in aristokratisch orientierten Logen wurden religiös-mystische Ideen sehr populär, beispielsweise fand die Auffassung, die eigene Loge stehe in der Tradition der alten Tempelritterorden oder Rosenkreuzer, in zahlreiche Logen Eingang. Während die Freimaurerei der »Alten Pflichten« nur drei Grade oder Stufen kannte (Lehrling, Geselle, Meister), gab es unter den sogenannten Ritterorden weitere Grade, die Hochgrade, die den Eingeweihten tiefere Weisheiten versprachen. Diese Hochgradgruppierungen verstanden sich als die Vollendung der einfachen Freimaurerei. Berühmte Freimaurer wie Goethe und Herder, die in den Logen Schulen der Aufklärung sahen, wiesen die religiös-mystischen Riten und Hochgrade der Ritterorden als törichte Spielereien zurück. Bald kam es zu offenen Machtkämpfen zwischen diesen verschiedenen Richtungen. 1782 trafen sich Freimaurer aus den verschiedenen Systemen in Wilhelmsbad, um ihre Differenzen zu diskutieren und zu regeln. Kritiker der Ritterorden sahen die Schwäche der derzeitigen Freimaurerei in der wachsenden Distanz zu den »Alten Pflichten«, was ihrer Meinung nach die Reformkraft der Freimaurer schwächte. Ein Resultat der Wilhelmsbader Zusammenkunft war die Auflösung der sogenannten »Strikten Observanz«, eines der bis dahin erfolgreichsten ritterlichen Hochgradsysteme.⁷

Als die Strikte Observanz an Bedeutung verlor, gewann eine konkurrierende geheime Bruderschaft an Einfluß unter den Freimaurern. Ihre Mitglieder nannten sich Illuminaten, und einer ihrer Leiter, Adolph Freiherr von Knigge, beschrieb ihre Ziele in dezidiert aufklärerischen Worten: die »Erziehung des Menschengeschlechts, [mit den] Aussichten, der Welt eine bessere Regierung zu geben.«⁸ Sie waren keine Revolutionäre, denn sie wollten den absolutistischen Staat von innen reformieren und dadurch bewahren, aber sie waren reformerisch in ihren Methoden, durch Erziehung einen allmählichen Wandel zu erreichen. Obwohl die Illuminaten im strengen Sinn kein Freimaurerbund waren, warben sie heimlich Mitglieder aus Kreisen der Freimaurer, weil sie zu Recht meinten, unter ihnen am ehesten Unterstützung zu finden.

Im Kontext der ständischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts ist es wahrscheinlich verständlich, daß einige territoriale Herrscher in den aufklärerischen Zielen der Freimaurer und verwandter Gruppierungen wie den Illuminaten eine Gefahr für den Staat sahen. Obwohl einige Herrscher Logen tolerierten, sie unterstützten oder ihnen sogar selber angehörten, kam es besonders in katholischen Gebieten zu Verboten von Logen und zu Polizeimaßnahmen. Die spektakulärste und berühmteste Verfolgung fand um 1784/85 in Bayern statt und richtete sich gegen Illuminaten und Freimaurer

gleichermaßen. Infolgedessen löste sich der Illuminatenorden in den folgenden Jahren allmählich auf.

Mennoniten und die erste Krefelder Freimaurerloge

Jetzt komme ich auf die Geschichte der Freimaurerloge »Zur vollkommenen Gleichheit« zu sprechen. Sie wurde kurz nach den schwierigen Entwicklungen der frühen 1780er Jahre gegründet, also in einer Zeit innermaurerischen Streitigkeiten und staatlicher Verfolgungen. Verfolgungen gab es auch in der Nähe Krefelds, was die Gründer der Krefelder Loge wohl aufmerksam beobachteten. Ende der 1770er Jahre hatte es eine antimaurerische Kampagne in Aachen gegeben, einer Stadt, zu der drei der ersten Krefelder Freimaurer gute Kontakte hatten und zu deren Loge sie sogar gehörten. Aber auch die Verfolgung in Bayern hatte Auswirkungen bis in die Umgebung Krefelds, denn das Herzogtum Berg gehörte dem antifreimaurerischen bayerischen Kurfürsten Karl Theodor. Um die Zeit, als Kurfürst Karl Theodor seine Edikte gegen Illuminaten und Freimaurer veröffentlichte, versuchte die Universität Duisburg, eine neu gegründete Loge zu schließen. Der Versuch scheiterte aber daran, daß der Freimaurer und preußische König Friedrich der Große die Loge unterstützte.⁹

All diese Vorgänge haben in den Quellen der Krefelder Loge keine Spuren hinterlassen. Das kann daran liegen, daß nur wenige Quellen der Vernichtung in der Zeit des Nationalsozialismus entgangen sind. Für unsere Zwecke ist es aber auch bemerkenswert, daß es am Ende des 18. Jahrhunderts in Krefeld viel ungewöhnlicher (und vielleicht sogar gefährlicher) war, Freimaurer zu sein als Mennonit, denn die Zeit der antitäuferischen Edikte und Ausweisungen war in Norddeutschland längst vorbei, und speziell in Krefeld gehörten Mennoniten zu den angesehenen Religionsgemeinschaften in der Stadt und waren Teil der städtischen Gesellschaft.

Es waren neun Männer, die 1788 Krefelds erste Freimaurerloge gründeten. Die meisten waren Kaufleute. Drei davon – Friedrich Heydweiller, Johannes ter Meer und Jakob Winkelmann – waren Mitglieder der Mennonitengemeinde und kamen aus deren führenden Familien. Von den anderen Freimaurern standen manche in familiärer Beziehung zu Mennoniten und gehörten zum Umfeld der Gemeinde. So war der Reformierte Engelbert vom Bruck seit 1768 mit der Mennonitin Maria Heskens verheiratet, und auch die Kinder des Paares wuchsen mennonitisch auf. Der Reformierte Peter von Loevenich wurde 1786 durch seine Heirat Mitglied der Familie von der Leyen, der reichsten Familie der Stadt. Sie war ursprünglich eine rein mennonitische Familie, aber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte sie sich für

gemischtkonfessionelle Ehen mit Reformierten geöffnet. Auch Friedrich Heinrich von Friedrich von der Leyen, ein Reformierter aus mennonitischem Elternhaus, gehörte zum Kreis der Logengründer. Alle diese Männer hatten schon vor 1788 zu Logen anderer Städte gehört.¹⁰

Das Jahr der Gründung war ein spannungsvolles Jahr. Krefeld war seit Anfang des Jahrhunderts preußisch, wurde also bis zum Tod Friedrichs des Großen 1786 von einem Freimaurer regiert. Zwei Jahre später aber erließ sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. ein antiaufklärerisches Religionsedikt. Der neue König stand dem religiös-konservativen Rosenkreuzerordern näher als den aufklärerisch gesinnten Freimaurern der »Alten Pflichten«, in deren Tradition auch die Krefelder Freimaurer standen.

Der Wechsel in der politischen Führung Preußens hatte Auswirkungen für Krefelds Freimaurer. Um eine anerkannte Loge zu gründen, mußten die Mitglieder ein Patent (eine Gründungsurkunde) von einer Mutterloge bekommen. In der Zeit Friedrichs des Großen hätten die Krefelder sich vermutlich nach Berlin an die dortige Loge gewandt. Durch den Regierungswechsel und aufgrund der innerfreimaurerischen Machtkämpfe nach der Wilhelmsbader Zusammenkunft hatte sich die Situation aber geändert. Engelbert vom Bruck und Friedrich Heydweiller hatten die Aufgabe übernommen, das Patent zu besorgen. Sie bekamen es von der englischen Provinzialloge des »Eklektischen Bundes« in Frankfurt am Main. Dadurch wurde die Krefelder Loge einer bestimmten Tradition zugeordnet. Der Eklektische Bund war eine relativ junge Freimaurergruppierung, die selbst erst 1783 entstanden war, direkt nach dem Wilhelmsbader Großtreffen der deutschen Freimaurer. Dies war kein Zufall. Der Eklektische Bund wurde von Männern etabliert, die Gegner der mystisch-ritterlichen Strikten Observanz und der Rosenkreuzer waren. Im Gegensatz zu den Hochgradsystemen anderer Freimaurergruppen orientierte sich der Eklektische Bund an dem klassischen Drei-Grad-System der englischen »Alten Pflichten«. Und noch etwas war wichtig: Viele der Gründer des Eklektischen Bundes waren auch Illuminaten oder standen ihnen nahe. Das heißt, sie verfolgten eine aufklärerische Erziehungspolitik.

Es war kein Zufall, daß die Krefelder wie auch die meisten anderen Logen, mit denen sie Kontakt pflegten, den Eklektischen Bund als Bezug wählten. Peter von Loevenich war 1782 Illuminat geworden, und Engelbert vom Bruck hatte in der Zeit, da er Freimaurer wurde (1786), enge Beziehungen zu mehreren Illuminaten, deren Orden sich gerade in der Auflösung befand, weshalb vom Bruck kein Illuminat mehr wurde.¹¹

Diese Beziehungen werfen eine interessante Frage auf: Welche Ideen und Ziele waren den Krefelder Logenmitgliedern, besonders den Mennoniten

unter ihnen, als Freimaurer wichtig? Beantworten läßt sich diese Frage am besten auf der Grundlage eines Aufsatzes aus dem Jahr 1788, den Engelbert vom Bruck verfaßt hat. Er heißt: *Brief an einen Glaubensfreund, über Toleranz, geheime Gesellschaften und Freymaurerey*.¹² Vom Bruck entwirft darin sein Idealbild eines von Dogmen freien, toleranten und tatkräftigen Christentums. Im Zentrum seines Ideals steht der aufgeklärte Mensch. Er schreibt: »Nichts veredelt die Menschennatur mehr, als wenn der Mensch Vernunft haben, über Staat und Kirche, Religion und Gesetze, Recht und Lehre denken, und (freylich mit Bescheidenheit) urtheilen darf.«¹³ Für vom Bruck bedeutete diese Denkfreiheit keineswegs die Freiheit, die christliche Religion zu verleugnen oder die öffentliche Ordnung zu bedrohen. Dennoch sah er in der Freimaurerei eine Philosophie, die das Christentum dadurch ergänzte, daß sie »den menschen die Tugend der christlichen Duldung einzuschärfen sucht [...]«¹⁴ In vom Brucks Darstellung ergänzten sich praktisches Christentum, Aufklärung und Freimaurertum in ihren Zielen.

Was Engelbert vom Bruck 1788 schrieb, wird aus anderen Quellen bestätigt. So wurde beispielsweise der Mennonit Johannes ter Meer 1788 als Freimaurerlehrling in Frankfurt am Main eingeweiht. Die Festrede dieser Zeremonie ist erhalten. In ihr wurde ter Meer angehalten, als Freimaurer folgende Gebote zu achten: »Schützet den Verlassenen, vertheidigt den Unschuldigen. Hellft den Bedrängten, tröstet den Traurigen, stärket den Schwachen, erbarmet euch Wittwen u. Waysen [...]«¹⁵ Bei seiner Einweihung wurde ter Meer also auf die hohe Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit bei den Freimaurern hingewiesen. Ein Indiz dafür, daß dieses Prinzip der Gerechtigkeit und der egalitären Ebenbürtigkeit ab 1788 zentral war, ist der Krefelder Logenname: »Zur vollkommenen Gleichheit«.

Täuferische Wurzeln

Es sollte uns nicht verwundern, daß Männer, die solche christlich-aufgeklärten Prinzipien wie Toleranz und Gerechtigkeit vertraten, nicht so viel Wert auf traditionelle, überkommene Konfessionsgrenzen legten. Es dürfte aber einige überraschen, daß diese Orientierung auch tief im Täuferium verwurzelt ist.

Die Komplexität der täuferischen Geschichte wird oft mißverstanden. Ein Grund dafür ist das ambivalente Erbe aus der Reformationszeit, mit dem die Mennoniten zu ringen hatten. Die ersten Täufergruppen waren von radikalen reformatorischen Vorstellungen bewegt. Sie vollzogen einen Bruch mit der kirchlichen Hierarchie des späten Mittelalters und strebten nach einer direkten Beziehung zu Gott durch das Wort der Heiligen Schrift. Priester durften

nicht mehr dazwischentreten. Als die anfängliche Euphorie der Reformationszeit nachließ, mußten sich die Täufer entscheiden, ob sie sich anpassen oder die radikalreformatorischen Gedanken weitertragen wollten. Einige gingen den Weg einer Gemeinde, die nur aus wahren, tadellosen Gläubigen bestehen sollte. Andere strebten nach einer Gemeinde, in der Nächstenliebe das höchste Gebot war und Gewissenszwang vermieden werden soll. Menno Simons ist der bekannteste Vertreter derjenigen, die den Erhalt der Gruppe in den Vordergrund stellten, während Hans de Ries, einer der früheren Vorsteher der sogenannten Waterländer, für ein milderes, von frühreformatorischem Spiritualismus geprägtes Täufertum eintrat. Aufgrund solcher Differenzen kam es am Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts mehrfach zu Spaltungen, aber auch zu Versuchen, diese durch Friedensschlüsse wieder zu überwinden. Zu solchen Friedensschlüssen zwischen den getrennten Gruppen von Mennoniten kam es auf der Grundlage von Bekenntnisschriften, in denen nicht die Unterschiede hervortraten, sondern die Gemeinsamkeiten. Teilweise erfolgreich, wurden solche Bekenntnisse ab Mitte des 17. Jahrhunderts aber selbst Gegenstand von Auseinandersetzungen. Als ein Teil der Amsterdamer Gemeinde »Zum Lamm« (benannt nach dem Bild eines Lammes am Eingang der Kirche) Bekenntnisse zur Glaubensnorm erheben wollte, stieß das auf den Widerspruch derer, die sich keinem Bekenntnis unterstellen wollten. Es kam zur Spaltung: Die Mehrheit unterstützte die moderate Position, eine beachtliche Minderheit aber zog aus und gründete eine eigene Gemeinde. Die moderate, antikonfessionalistisch gesonnene blieb in der Kirche und wurde fortan »Lamisten« genannt, die strengeren »Zonisten« (nach dem Bild einer Sonne am Eingang ihrer Kirche). Diese Amsterdamer Spaltung wiederholte sich in anderen Gemeinden bis hin nach Hamburg und Westpreußen. Die Krefelder Gemeinde neigte der lamistischen Richtung zu.

Bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts öffneten sich einige Mennoniten der lamistischen Richtung für frühe, radikale Gedanken der niederländisch-europäischen Aufklärung. Beispiele dafür sind Mennoniten wie Jan Rieuwertsz der Ältere, Jarig Jelles und Jan Hendrik Glazemaker, alles Männer, die den umstrittenen Philosophen Baruch de Spinoza entscheidend unterstützten. Im Laufe des 18. Jahrhunderts faßte in den Niederlanden eine moderate Variante der Aufklärung Fuß (bis etwa 1780), und Mennoniten, darunter etliche Prediger, spielten dabei eine herausragende Rolle. Einige wurden auch Freimaurer in Städten wie Harlingen, Deventer und Leiden. Dies geschah aber erst in den 1760er Jahren, also relativ spät in der Geschichte der niederländischen Freimaurerei, die früher als die deutsche begonnen hatte. Zuvor hatten schon andere Mennoniten dazu beigetragen, die Aufklärung in den

Niederlanden zu befördern. Sie übersetzten wichtige Schriften ins Niederländische, publizierten, gründeten Zeitschriften, Lesegesellschaften und riefen Stiftungen und soziale Einrichtungen ins Leben.

In seiner Autobiographie zeigte Engelbert vom Bruck sich begeistert über die tolerante konfessionelle Haltung, der er in der mennonitischen Kaufmannsfamilie Oudaan bei einem Besuch in Rotterdam begegnete. »Der Aelteste [Bruder], Andries, sagte: Unser Vater da, ist von der Sonnschen Denkweise, Bruder Franz Remonstrant. Meine Gesinnung stimmt mit denen zum Lamm [...] Unsere Schwester, die gegenwärtig in Zeist lebt, ist mit ihrem Manne Herrenhutisch. Der Buchhalter und der andere Kontorist sind ehrliche brave Reformirte, der Packknecht und die Küchenmagd Lutherisch – die zweite Magd ist Katholisch und der Beiläufer ein armer Judenjunge.«¹⁶ Diese Art eines konfessionsübergreifenden Milieus paßte gut zu vom Brucks Gesellschaftsideal – und zu dem der Freimaurer. Es paßte auch gut zur Realität vieler Mennoniten in Krefeld, die damals schon in gemischtkonfessionellen Ehen und Familien lebten.

Im Krefeld des ausgehenden 18. Jahrhunderts war die Freimaurerloge »Zur vollkommenen Gleichheit« nur eine von mehreren Institutionen der bürgerlich-aufgeklärten Öffentlichkeit. Die früheste Einrichtung dieser Art war die Mittwochsgesellschaft, die sich traf, »um sich wöchentlich einmahl über wissenschaftliche Gegenstände zu unterhalten«.¹⁷ Sie bestand von 1767 bis 1788 und setzte sich (mit vom Bruck als einziger Ausnahme) ausschließlich aus Mennoniten zusammen. Auch die beiden hauptamtlichen Prediger, Wopko Molenaar und Zino van Abbema, gehörten dazu. Sie stammten beide aus den Niederlanden und hatten am lunistisch ausgerichteten taufgesinnten Seminar in Amsterdam ihre Ausbildung erhalten. In ihrer ersten Phase war Krefelds bürgerlich-aufgeklärte Öffentlichkeit also wesentlich von Mennoniten geprägt. Auch die Krefelder Freimaurerloge ist soziologisch als Institution dieser bürgerlichen Öffentlichkeit und nicht als geheime Gesellschaft einzuordnen.¹⁸

Die politischen und ideologischen Konflikte der 1780er und 1790er Jahre stellten für das freimaurerische Weltbild eine Herausforderung dar. In seiner Freimaurer-Schrift hatte Engelbert vom Bruck 1788 geschrieben: »So müste doch bey einem Wahrheitsfreunde längst ausgemacht seyn, daß: Duldung das erste Gebot der Christlichen Religion seye, da Gott selbst, das erhabenste Muster allgemeiner Menschenliebe, Christlicher Duldung und Nachsicht gegen anders denkende ist. Dies Gebot rechtfertigt sich so sehr bey der gereinigten menschlichen Vernunft, daß keine aufgeklärte Nation jemals Scheiterhaufen zur Verbrennung eines Huß [Ketzers] anzünden, noch Dekrete zur Verfolgung und Ausrottung der Juden ausfertigen – noch zugeben wird, daß Inqui-

sitionsgerichte Denk- und Glaubensfreyheit einschränken dürfen.«¹⁹ Der Terror in Paris in den frühen 1790er Jahren war ein Schock für vom Bruck und seine Logenbrüder. Ab 1791 gehörte zum Beispiel der eifrige Befürworter der Französischen Revolution, der frühere Franziskanerpriester und Professor an der kurfürstlichen Universität Bonn, Eulogius Schneider, der Krefelder Loge an. Das ist nicht verwunderlich, denn die toleranten Freimaurer ließen verschiedene politische Meinungen und religiöse Orientierungen unter sich zu. Ein paar Jahre später aber tauchte Schneider in Frankreich bei Gerichtsverfahren als ein Ankläger auf, der dem Scharfrichter gern Arbeit gab. Als seine freimaurerischen Brüder von seiner Tätigkeit in Frankreich hörten, schlossen sie ihn offiziell aus der Loge aus. Ironischerweise wurde Schneider bald darauf selbst ein Opfer der Guillotine.²⁰

In den frühen 1790er Jahren kamen die Kriegsunruhen nach Krefeld. Infolgedessen trafen sich die Krefelder Logenbrüder zwischen 1794 (Einmarsch der Franzosen) und 1801 nicht. Als die Logenmitglieder sich ab 1801 in der Zeit wieder einkkehrenden Friedens unter französischer Herrschaft erneut versammelten, kam es vermehrt zu Meinungsverschiedenheiten unter ihnen. Zu den zentralen Streitfragen gehörte, ob sich die Loge nun mehr an deutschen oder an französischen Großlogen orientieren sollte. Wortführer waren die Gründungsmitglieder Peter von Loevenich, der ein Bündnis mit der Pariser Großloge »Grand Orient de France« befürwortete, und andererseits Engelbert vom Bruck, der die alte deutsche Orientierung beibehalten wollte. Der pro-französische Flügel setzte sich durch, und vom Bruck verließ 1807 erbittert die Loge.²¹ Die inneren Differenzen aber blieben und führten 1810 zur endgültigen Auflösung der Loge.

Im 19. Jahrhundert gründeten einige Krefelder erneut eine Freimaurerloge, diesmal mit dem Namen »EOS«. Als Folge der Franzosenzeit (1794–1814), der damit verbundenen Kriege und der industriellen Revolution büßten die einst dominierenden Mennonitenfamilien ihre fast alleinige Führungsrolle in Krefeld ein. Ein Beispiel für ihre anhaltende, aber nicht mehr zentrale Bedeutung für die Stadt war die Tatsache, daß Mennoniten zwar auch relativ früh in der Loge EOS aktiv waren, aber nicht zu den Gründern zählten oder eine starke Komponente unter den Mitgliedern bildeten. Unter ihnen befanden sich Gustav Andriessen und Hermann von Rath, beides wichtige Männer in der Stadt und auch in der Mennonitengemeinde.²²

Mennoniten, Freimaurer und die Politik im Zeitalter der Aufklärung

Die Krefelder Loge wurde im Jahr vor der Französischen Revolution gegründet und trug einen Namen, der auch an das revolutionäre Ideal von Frei-

heit und Gleichheit denken läßt. Gab es eine Verbindung? Diese Frage ist nicht uninteressant, besonders in Hinblick auf Gerüchte, daß es sich bei der Freimaurern um gefährliche Geheimgesellschaften handele.²³ Schon im 18. Jahrhundert hegten einige Menschen Vorurteile gegenüber Freimaurern – und besonders gegenüber Illuminaten –, die angeblich insgeheim eine große Verschwörung gegen die öffentliche Ordnung von Staat, Kirche und Gesellschaft organisiert hätten. Verleumdungen gab es schon sehr früh, die sich während der Französischen Revolution zuspitzten. Die tollsten Verbindungen zwischen Freimaurern und gefährlichen Machenschaften waren Produkte der antirevolutionären Polemik ab den 1790er Jahren. Sie zeugen von der Gedankenwelt der Gegner, nicht von der der Freimaurer selber. Sie sind darum genau so pauschal und unglaublich wie es beispielsweise die frühneuzeitliche Behauptung ist, die Täufer seien mit dem Teufel im Bunde. Was die Krefelder Freimaurer anbelangt, so sollte es klargeworden sein, daß sie zwar fröhdemokratische Ansichten teilten, revolutionäre Mittel jedoch entschieden zurückwiesen. Sie setzten auf bürgerliche Erziehung und Reform, nicht auf Revolution.

Vertreter der Gegenauflärung sahen dennoch grundsätzliche Verbindungen zwischen Reform- und Revolutionszielen. Ein berühmter Polemiker war der Katholik Augustin de Barruel, der um 1800 hunderte antifreimaurerischer Seiten niederschrieb. Engelbert vom Bruck, der sich gezwungen sah, eine Apologie zu verfassen, beschrieb 1803 Barruels Ansichten mit folgenden Worten: »Er sucht mit unverschämter Stirne die Lügen geltend zu machen: daß die franz. Revolution, mit allen sie begleitenden Greueln, bloß eine Folge der Aufklärung, eine Geburt der neuesten Philosophie, durch Gelehrte, und noch besonders durch Illuminaten und Freimaurer herbeigeführt sey [...] [E]r will die geistliche Hierarchie, den politischen Despotismus, die Adels-herrschaft und die Nichtachtung der untern Stände etc. so wieder hergestellt haben, wie sie fast in ganz Europa vor der Mitte des abgelaufenen Säkulums vorhanden waren.«²⁴ Die Konflikte des Revolutionszeitalters verschärften die Kluft zwischen traditionalistisch-konservativen und progressiv-liberalen Ideen und Gruppierungen.

Obwohl die Rolle der Aufklärung in der Entwicklung der Moderne immer kontrovers beurteilt wird und auch alte Verschwörungstheorien ihre Befürworter finden, versuchen Wissenschaftler heute, Abstand von der alten Propaganda zu gewinnen, so daß frühere Konflikte nicht mehr künstlich am Leben erhalten werden. Der Freimaurerforscher Helmut Reinalter faßt den wissenschaftlichen Konsens über die allgemein politische Bedeutung der Freimaurerei im 18. Jahrhundert gut zusammen: »In den Logen war die soziale

Gleichheit eine Gleichheit außerhalb des Staates. Der Freimaurer verstand sich in der Loge nicht als Untertan der Staatsgewalt, sondern als Mensch unter Menschen. Diese Freiheit vom Staat war wohl das eigentlich Politische in der Freimaurerei, denn ihre Unabhängigkeit und Freiheit konnte sie nur in jenem Bereich verwirklichen, der nicht unter dem Einfluß der politischen und kirchlichen Instanzen stand.²⁵ Aus ähnlichen Gründen wurden die Täufer in der Reformationszeit und die Freimaurer im Zeitalter der Aufklärung in obrigkeitlichen Kreisen von einigen gefürchtet und gejagt: Sie stellten das Bild von einem zentral regierten Christentum in Frage und förderten Zusammenkünfte, die sich offizieller Aufsicht entzogen. An den frühen Versuchen, Formen zivilgesellschaftlicher Freiräume zu schaffen, waren im 18. Jahrhundert auch viele Mennoniten in den Niederlanden und in Deutschland beteiligt, einige wenige unter ihnen waren Freimaurer. Sogar Frauen waren dabei, was für die niederländischen und deutschen Freimaurer so gut wie unvorstellbar war.²⁶ Zusammen waren sowohl diese mennonitischen Männer und Frauen als auch die mennonitischen und nicht-mennonitischen Freimaurer Vertreter des Zeitalters aufgeklärter Geselligkeit.

Zusammenfassung

In seinem neuen Buch über Krefelder Mennoniten und Proto-Industrialisierung zeigt Peter Kriedte, daß die Krefelder Mennoniten des 18. Jahrhunderts ungern konservativ-täuferische Verhaltensweisen (zum Beispiel die Ablehnung des Waffendienstes und die Verweigerung der Eidesleistung) als dogmatische Grundsätze interpretieren wollten.²⁷ Dies sollte uns nicht verwundern, besonders im Kontext der langlebigen, liberalen, moderat konfessionellen bis antikonfessionellen waterländisch-lamistischen Tradition und der breiten, weltoffenen, aufklärerisch-mennonitischen Öffentlichkeit in den Niederlanden. Die Krefelder gehörten dieser selbstbewußten täuferischen Richtung an.

Zu Beginn meines Vortrags habe ich Ihnen mein Forschermotto mitgeteilt: Da, wo etwas nicht zu stimmen scheint, können wir viel lernen, wenn wir genau hinschauen. Wenn wir die Beziehung zwischen Freimaurern und Mennoniten näher betrachten, wird deutlich, daß es im späten 18. Jahrhundert einige wichtige Affinitäten zwischen ihnen gab – oder um es genauer zu sagen: zwischen der aufgeklärten Richtung unter den Freimaurern und der freisinnigen Richtung bei den Mennoniten. Die Freimaurerloge »Zur vollkommenen Gleichheit« und die Krefelder Mennonitengemeinde gehörten diesen Richtungen an. Beide wollten ihren Mitgliedern dazu verhelfen, bessere Menschen zu werden. Das heißt, sie wollten menschliche Werte wie Nächsten-

liebe, karitatives Engagement, Toleranz und Treue weiter verbreitet sehen. Im Kontext der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit war dies nicht einfach. Diejenigen, die sich für solche Werte einsetzen wollten, hatten gegen Vorurteile und strukturelle Hindernisse in der politischen Gesellschaft zu kämpfen.

Anmerkungen

Ich danke der Mennonitengemeinde Krefeld, die mir einen mehrwöchigen Aufenthalt in Krefeld im Frühjahr 2007 ermöglichte, und ihrem Konsistorium sowie einzelnen Personen aus der Gemeinde, und ebenso dem Krefelder Stadtarchiv für seine Unterstützung bei meiner Arbeit.

1 Thomas Held, Carl Cornelius Wiebe und die Große Loge von Hamburg, in: Mennonitische Geschichtsblätter (fortan MGBL) 34, 1977, S. 73–84.

2 Das jüngste Beispiel ist die Confession of Faith in a Mennonite Perspective aus dem Jahr 1995.

3 John C. Wenger, Secret Societies, in: Mennonite Encyclopedia, Bd. 4, Scottdale 1959, S. 493f.

4 Zitiert aus Marcus Meyer und Heinz-Gerd Hofschien, Licht ins Dunkel. Die Freimaurer und Bremen, Bremen 2006, S. 13.

5 Eine gute Einführung in dieses Thema bietet Ulrich Im Hof, Das Europa der Aufklärung, München 1993.

6 Siehe zum Beispiel Karlheinz Gerlach, Die Freimaurer im Alten Preußen 1738–1806. Die Logen zwischen mittlerer Oder und Niederrhein, Innsbruck/Wien/Bozen 2007.

7 Ludwig Hammermayer, Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften, Heidelberg 1980.

8 Zitiert nach Hermann Schüttler, Der Wilhelmsbader Freimaurerkonvent im Spiegel der Illuminaten, in: Joachim Berger und Klaus Jürgen Grün (Hgg.), Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei, München und Wien 2002, S. 175–184.

9 Egon Wiegel, Krefelder Freimaurer im Spannungsfeld von Geschichte und Politik, in: Mensch – Bürger – Bruder. 215 Jahre Freimaurer in Krefeld, 150 Jahre Johannesloge EOS, Krefeld 2003, S. 15.

10 Vgl. ebd., S. 17f. und Guido Rotthoff, Das Anwesenheitsbuch der Loge »Zur vollkommenen Gleichheit«, in: Die Heimat 32, 1961, S. 109–113. Das neunte Mitglied war J. H. Willemssen aus den Niederlanden.

11 Siehe Walter Risler (Hg.), Engelbert vom Bruck und seine Selbstbiographie, in: Die Heimat 25, 1954, S. 14.

12 Engelbert vom Bruck, Zweiter Brief an einen Glaubensfreund, über Toleranz, geheime Gesellschaften und Freymaurerey, in: Der Familienfreund. Eine Monatsschrift zur sittlichen Bildung und Vervollkommnung des Menschen, 4, 1788, S. 189–213. Herausgeber der Zeitschrift war Johannes Lang, ebenfalls einer der Mitgründer der Krefelder Loge.

13 Ebd., S. 198.

14 Ebd., S. 193.

15 Rede, gehalten bey der Aufnahme des Bruders Joh. ter Meer von Creivelt in der [hier bleibt eine weiße Fläche, M. D.] zur Eintracht zu Frankfurt am Mayn 13. 7bris 1778 Vom ehrw. Joh. Christoph Ehrmann, in: Die Heimat 12, 1933, S. 109f.

- 16 Walther Risler (Hg.), Engelbert vom Bruck und seine Selbstbiographie, in: Die Heimat 24, 1953, S. 145f.
- 17 Ebd., S. 146.
- 18 Vgl. Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes, Göttingen 2007, S. 459–464.
- 19 Vom Bruck, Zweiter Brief (wie Anm. 12), S. 191.
- 20 Wiegel, Krefelder Freimaurer (wie Anm. 9), S. 19; und E. Bemme, Aus der Geschichte der Freimaurer-Loge »Zur vollkommenen Gleichheit« in Krefeld, in: Die Heimat 5, 1926, S. 34f.
- 21 Wiegel, Krefelder Freimaurer (wie Anm. 9), S. 20–23 und E. Bemme (wie Anm. 20), S. 33–36.
- 22 Wiegel, Krefelder Freimaurer (wie Anm. 9), S. 31 und 41.
- 23 Vgl. Helmut Reinalter, Die Freimaurer, 5. Aufl., München 2006, S. 110–127.
- 24 Engelbert vom Bruck, Über die Beschuldigungen des Abbé Barruel gegen neuere Gelehrte, Illuminaten und Freimaurer, in: Niederrheinische Blätter für Belehrung und Unterhaltung 3, 1803, S. 1–32, hier S. 5f.
- 25 Reinalter, Freimaurer (wie Anm. 23), S. 95.
- 26 Für eine Ausnahme s. Karlheinz Gerlach, Die Damenloge »Der Tempel der Freundschaft« in Stendal 1781–1789, in: TAU. Zeitschrift der Forschungsloge Quatuor Coronati, 2001.
- 27 Vgl. Kriedte, Taufgesinnte (wie Anm. 18), besonders S. 126–145.

Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit

Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit

Wenn die Geschichte der Mennoniten erzählt wird, heißt es oft, Mennoniten hätten im 19. Jahrhundert »das Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgegeben«, was dann häufig mit wertenden Kommentaren wie »Verlust von Identität und Glauben« oder »Verweltlichung« begleitet wird. Das ist problematisch. Denn *erstens* ist solch eine Erzählweise, die aus einer heutigen Gewißheit heraus, was richtig und was falsch ist, das Handeln früherer Generationen bewertet, ohne zu versuchen, es aus seine Zeit heraus zu verstehen, sehr fragwürdig. *Zweitens*: Wenn etwas »aufgegeben« wurde, muß es zuvor dagewesen sein. Die gängige Formulierung von der »Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit« unterstellt, daß es ein solches Prinzip im Sinn einer verpflichtenden, bekenntnismäßigen Festlegung gegeben habe. Die Vielfalt mennonitischer Handlungsweisen im Laufe der Zeiten, die etwas anderes nahelegt, wird dabei ausgeblendet. Ein *drittes* Problem ist die gegenüber früheren Zeiten veränderte Sichtweise eines Themenkomplexes, die sich in einem gewandelten Vokabular ausdrückt: *Gewaltlosigkeit* ist eine neue, heute sehr häufig zu findende Bezeichnung. Im Kontext gegenwärtiger Bestrebungen zur »Überwindung von Gewalt« macht man sich auf die Suche nach Vorbildern »gewaltfreien« Handelns in der Geschichte und entdeckt Beispiele der *Gewaltlosigkeit* bei Täufern und Mennoniten. An dem Wort *Gewaltlosigkeit* fällt aber auf, daß mit ihm die Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt umgangen wird – eine Unterscheidung, die früher ausschlaggebend war. Das traditionell verwendete Wort *Wehrlosigkeit* bezeichnet dagegen den einseitigen Verzicht auf Gegenwehr und Vergeltung. Das ist etwas anderes als *Gewaltlosigkeit*.

Ich möchte zeigen, daß die Rede von der »Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit« für die Krefelder Mennoniten nicht zutrifft. Zunächst erinnere ich daran, wie es im frühen Täufern bei einigen Täufern zu einer Haltung der *Gewaltlosigkeit* kam. Dann wende ich mich einem frühen Dokument der lokalen Tradition zu, in dem eine Haltung der *Wehrlosigkeit* hervortritt: den Artikeln Kempener Täufer von 1545. Nachdem so der Rahmen für die Geschichte der Mennoniten in Krefeld skizziert ist, zeichne ich deren Verhalten in der Frage des Waffentragens nach. Dabei kommt es mir darauf an, diese Geschichte nicht als eine vom Verlust der Identität zu deuten. Identität wandelt sich im Laufe der Zeiten und muß in jeder Generation neu gewonnen

werden. Dem Wandel der Beziehungen zwischen Mennoniten und der sie umgebenden Gesellschaft kommt dabei eine besondere Funktion zu. Die Geschichte mennonitischer Einstellungen zur Frage des Waffentragens muß darum aus der Wechselbeziehung zwischen Mennoniten und Gesellschaft heraus verstanden werden. *Wehrlosigkeit* wird dabei nicht als feststehendes Konfessionsmerkmal unterstellt, sondern als eine von mehreren symbolischen Abgrenzungen verstanden, mit der Mennoniten ihrerseits auf die reale Zurückweisung reagierten, die sie zuvor erfuhren.

»Schwertgebrauch«, Ohnmachtserfahrungen und neue Deutungen

Die täuferischen Bewegungen der frühen Reformationszeit traten an verschiedenen Orten in teilweise sehr unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung, jeweils geprägt von ihren Führungsfiguren und von den Kontexten, in denen die Bewegungen sich entwickelten. Das war auf dem Land anders als in Städten, in der Schweiz anders als in Mitteldeutschland, in den Niederlanden anders als in Mähren. Wenn die Täufer im reformatorischen Aufbruch gefragt wurden, was ihre besonderen Lehren sind, dann hat es darum neben der Ablehnung der Säuglingstaufe durchaus verschiedene Antworten gegeben. Die prinzipielle Ablehnung staatlicher Gewaltausübung ist dabei aber nie genannt worden. Sie stellte keine Lehre der frühen Täufer dar und wurde von ihnen auch nicht thematisiert, frühe täuferische Schriften sind diesem Thema nicht gewidmet. Von sich aus sprachen Täufer anderes an. Und erst recht, wo es Täufern im 16. Jahrhundert gelang, eine Obrigkeit für sich zu gewinnen und eine täuferische Reformation durchzuführen, war die legitime staatliche Gewaltübung für Täufer nicht fraglich. Dreimal war das in der Reformationszeit der Fall: in Waldshut, in Nikolsburg und in Münster.¹ Egal, wie man die drei genannten täuferischen Reformationsversuche heute bewerten mag: Es ist unbestreitbar, daß es bei den Täufern, die daran beteiligt waren, keinen Zweifel daran gab, daß es eine staatliche Ordnung geben muß, die zur rechtmäßigen Ausübung obrigkeitlicher Gewalt befugt ist.

Meist kam es aber anders. Auf die radikalreformatorischen Aktionen und Vorstellungen der Täufer, die auf eine Neugestaltung der Gesellschaft aus dem Geist urchristlicher Brüderlichkeit und Nächstenliebe zielten und die von den Herrschenden zu recht als Infragestellung der bestehenden Ordnung aufgefaßt wurden, reagierten Obrigkeiten mit Unterdrückung und Kriminalisierung. Binnen weniger Jahre war die Ächtung perfekt: Bereits 1529 wurde auf dem Reichstag zu Speyer die Wiedertaufe als weltliches Verbrechen mit der Todesstrafe belegt.

»Du kannst trefflich disputieren: du sitzt auf weichen Kissen an der Seite des

Rates. Ich aber liege am Boden und werde in Fesseln gehalten.« Das soll eine gefangene Augsburger Täuferin Urbanus Rhegius, dem evangelischen Prediger der Stadt, entgegengehalten haben. Diese Anekdote gibt realistisch wieder, wie asymmetrisch die Machtverhältnisse waren und als wie ohnmächtig Täufer ihre Lage bald empfinden mußten.² Und diese Erfahrung der Marginalisierung und Kriminalisierung konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Täufer selbst bleiben: Als Ohnmächtige begannen sie, die Bibel anders zu lesen.³ Das läßt sich in der Kirchengeschichte öfter beobachten: Wenn Christen verfolgt und an Leib und Leben bedroht waren, wurden Aussagen der Bibel für sie bedeutsam, die unabhängig von dieser Situation kaum Resonanz fanden: Bibelstellen, die tröstend vom nahenden Weltende und dem Gericht an den Gottlosen sprechen und den Leidenden Gerechtigkeit verheißen. Oder Aussagen, die geeignet sind, Rachephantasien Vorschub zu leisten. Oder die Aussagen, in denen von der Leidensbereitschaft in der Nachfolge Jesu die Rede ist, von Feindesliebe und vom Hinhalten der anderen Wange. Wie wir wissen, ist die Bibel vielfältig, verschieden waren die Kontexte, in denen Täufer ihre Erfahrungen machten, und unterschiedlich waren darum auch die Verhaltensweisen, mit denen Täufer ihre Erfahrung von gesellschaftlicher Ausgrenzung und Ächtung, von Verfolgung und Martyrium verarbeitet haben. Unterdrückung und Verfolgung führte bei Täufem zu verschiedenen Neudeutungen des christlichen Glaubens. Eine dieser täuferischen Antworten war die Wiederentdeckung biblischer Aussagen zu einer Haltung leidensbereiten Nachfolge, die das eigene Leiden um des Glaubens willen in Beziehung zum Leiden Jesu setzte und die Gewaltlosigkeit und Leidensbereitschaft der Christen lehrte: Anfang 1527 entstand bei einem heimlichen Treffen in Schleithem am Oberrhein ein Dokument, verbunden mit dem Namen Michael Sattlers, in dem diese Auffassung als Teil eines regelrechten Konzepts faßbar wird: die *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes*⁴. In diesem Dokument begegnet uns eine prinzipielle Ablehnung obrigkeitlicher Gewalt. Es heißt dort vom Schwert (gemeint ist damit die legitime obrigkeitliche Gewalt), daß es »eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi« sei. Der ehemalige Benediktinermönch Sattler blieb aber seinem monastischen Vollkommenheitsideal auch als Täufer treu, daher lehnte er jede Beteiligung an obrigkeitlicher Tätigkeit als mit wahren, vollkommenem Christsein unvereinbar ab. Die Gewaltlosigkeit Sattlers war Teil eines Konzeptes, das auf strikte Trennung von Gut und Böse, von Gemeinde und Welt hinausläuft. In diesem Konzept verband sich ein umfassender Dualismus mit einem ekklesiologischen Separatismus und einem moralischen Rigorismus. Als ein Modell, an das heutige Mennoniten anknüpfen könnten, kommt Michael

Sattlers Konzept darum nicht in Betracht. Wenn man aber danach trachtet, Sattler aus seiner Zeit heraus zu verstehen und ihm gerecht zu werden, wird man ihm Achtung nicht versagen. Die Art, wie er die totale Ausgrenzung der Täufer und die Kriminalisierung ihres Glaubens theologisch verarbeitete, kann als die ihm gemäße und für die damalige Zeit keineswegs abwegige Form gewürdigt werden, radikalreformatorische Impulse mit täuferischen Glaubensüberzeugungen zu verschmelzen und weiterzutragen, statt sie einfach nur aufzugeben. Und daß Sattler sie, kurz darauf verhaftet, unter Folter nicht preisgegeben, sondern mit dem Tod bezeugt hat, macht ihn zu einem beeindruckenden täuferischen Glaubenszeugen.⁵

Bei den Aussagen in der *Brüderlichen Vereinigung* zur Frage der staatlichen Gewaltanwendung handelt es sich um eine Bewältigungsstrategie, mit der Täufer versuchten, die Erfahrung von Ausgrenzung und rechtlicher Diskriminierung zu verarbeiten und dabei ihrem täuferischen Glauben treu zu bleiben. Dazu zwei Anmerkungen, und zwar *erstens* eine zur geschichtlichen Einordnung und zur Nachwirkung des Schleitheimer Konzeptes: Diese Position war 1527 nur eine von mehreren, bedeutende Täuferführer und ihre Anhänger dachten anders (Hans Hut, Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, Melchior Hoffman und Menno Simons – um nur einige zu nennen). Nur in Gruppen des späteren Schweizer Täufertums und in der Tradition der Hutterer ist diese Schleitheimer Haltung überliefert und weitergetragen worden. Allein die Hutterer, die in Mähren die Lebensform der Bruderhöfe entwickelten, konnten mit diesem separatistischen Konzept etwas anfangen. Eine besondere Aufmerksamkeit hat Schleithelm dann erst wieder in der modernen Täuferforschung gefunden, als nordamerikanische Theologen und Historiker nach einem täuferischen Leitbild suchten.⁶ Den damaligen Gegnern der Täufer kamen die Aussagen der *Brüderlichen Vereinigung* dagegen sehr gelegen, waren sie doch gut geeignet, die Täufer völlig zu diskreditieren. Es überrascht deshalb nicht, daß die *Brüderlichen Vereinigung* bei Gegnern der Täufer aufgegriffen und weitergetragen wurde. *Zweitens*: Mit dem Hinweis auf den Entstehungszusammenhang eines täuferischen Konzeptes ist noch nichts über dessen »Wahrheit« gesagt. Jede Erkenntnis ist einer speziellen Situation zu verdanken und insofern bedingt. Allerdings relativiert diese Einsicht in den Entstehungszusammenhang mögliche Geltungsansprüche, die sich damit verbinden, so als könne eine damalige Position heute normativ sein. Außerdem muß man zugestehen, daß andere täuferische Konzepte in ihren Zusammenhängen als ebenso »wahr« gelten können, und daraus folgt, daß man bei der Suche nach einer heute gültigen Position sich zwar von Täufern des 16. Jahrhunderts anregen

lassen kann, die Antwort aber letztlich vor dem Hintergrund heutiger Lebenssituationen selbst finden und verantworten muß.

Die Sechs Artikel Kempener Täufer und das »Programm« der Mennoniten

Ich wende mich jetzt dem Niederrhein zu und stelle ein Dokument vor, das in eine etwas spätere Phase des Täuferturns gehört: die Artikel ihres Glaubens, die Kempener Täufer 1545 vorlegten.⁷

Für die Entwicklung in dieser Region war das Täuferreich von Münster das Schlüsselereignis. Nach Münster zerfiel das Täuferturn in mehrere Richtungen,⁸ ich nenne drei: Es gab terroristische Täufergruppen (nach ihrem ersten Anführer Jan Batenburg nennt man sie Batenburger), die gerade am Niederrhein von Bedeutung waren. Sie trugen militante Elemente der Münsteraner Theologie weiter und glaubten, die Rache an den Gottlosen vollziehen zu sollen. Es gab Gruppen, die angesichts des großen Verfolgungsdrucks geneigt waren, Gemeinde als geistige Gemeinschaft im Verborgenen zu sehen, ohne auf Gemeindebildung Wert zu legen (Davidjoristen genannt, nach David Joris). Und es gab schließlich Täufer, die versuchten, sichtbare Gemeinden zu bilden und damit eine Alternative sowohl zu den altgläubigen wie auch zu den entstehenden evangelischen Gemeinden zu verkörpern. Sie versuchten trotz der Verfolgungen, sichtbare Gemeinden und Gemeindeverbände zu errichten, ja sie hatten sogar die Hoffnung nicht aufgegeben, Herrscher zu finden, die sich von ihnen überzeugen ließen und die auf ihrem Territorium täuferische Gemeinden dulden würden. Das waren die Mennoniten, benannt nach Menno Simons (1496–1561). Diese mennonitischen Täufer grenzten sich sowohl von den Münsteraner Täufern und deren terroristischen Nachfolgern ab wie auch von den Davidjoristen.

Menno Simons ist in den Jahren 1543/44 am Niederrhein gewesen und hat hier auch getauft. Die meisten der Kempener Täufer von 1545 waren neu zur täuferischen Bewegung hinzugekommen. Sie standen unter Menno Simons' Einfluß und gaben ziemlich genau seine Auffassung wieder. Der Kölner Erzbischof Hermann von Wied war zu dieser Zeit reformatorisch gesonnen und wollte sein Erzbistum der Reformation zuführen. Das gab dem Protestantismus im Rheinland großen Auftrieb, und auch die Kempener Täufer mögen sich Hoffnungen gemacht haben. In dieser Situation wurden die Täufer aufgefordert, Rechenschaft ihres Glaubens abzulegen. Sie taten das in sechs Artikeln. *Zunächst* tragen sie ihre besondere melchioritisch-mennonitische Lehre von der Menschwerdung Christi vor: Auch Jesu menschliche Natur sei göttlichen, nicht menschlichen Ursprungs. *Zweitens* erläutern sie ihre Taufauffassung, *drittens* in einem etwas längeren Abschnitt ihre Abendmahlslehre.

Darin begründen sie auch, warum sie am Abendmahl der anderen Christen nicht teilnehmen: Es seien Scheinchristen. Im *vierten* Punkt greifen sie diesen Aspekt auf und führen ihn weiter: Sie erklären, warum sie den Geistlichen nicht zuhören und auch nicht deren Anhänger sein können und warum sie demgegenüber auf einem eigenen täuferischen Gemeindemodell bestehen. Die Täufer vermissen den sittlichen Ernst und einen erkennbar vom Glauben geprägten Lebenswandel der Prediger. In immer neuen, biblisch geprägten Wendungen führen sie es aus: diese Prediger lebten nicht in der Nachfolge Christi, sie seien nicht von oben geboren, sie wiesen keine Früchte des Glaubens auf. Dieser vierte Punkt ist der umfangreichste, er ist länger als die drei ersten zusammen, und man merkt: Hier ist das Zentrum, auf das es den Täufern ankam. Dann der *fünfte* Punkt: »Bekenntnis unseres Glaubens an die liebe Obrigkeit«. Die Täufer versichern, daß sie die Obrigkeit als von Gott eingesetzt akzeptieren, daß sie mit einer gottesfürchtigen Obrigkeit rechnen und sich verpflichtet fühlen, für sie zu beten; daß obrigkeitliche Gewalt zum Schutz der Guten und zu Abwehr und Strafe der Bösen gottgewollt ist; daß aufrührerische Gewalt Unrecht ist und zu recht bestraft wird; und schließlich, daß eine Obrigkeit, die unschuldiges Blut vergießt, auf Vergebung bei Gott hoffen darf. Das ist kein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit, es ist vielmehr ein Bekenntnis zur legitimen obrigkeitlichen Gewaltausübung, modern gesprochen zum Gewaltmonopol des Staates und zur Staatsräson. Und es ist zugleich eine Distanzierung von den Täufern, die aufrührerische Gewalt befürworten. Das wird auch in dem abschließenden *sechsten* Punkt deutlich: »Von den Waffen der rechten Gläubigen in Christus«. Diese Waffe ist das Wort Gottes, weltliche Waffen zur Durchsetzung ihrer Position werden von den Täufern ausdrücklich zurückgewiesen. Mit diesen Punkten fünf und sechs gehen die Täufer auf die Vorwürfe ein, die gegen sie erhoben wurden.

Diese sechs Artikel der Kempener Täufer bildeten die Grundlage eines Verhörs, als dessen Ergebnis den Täufern verboten wurde, sich weiter zu treffen. Was aus ihnen geworden ist, wissen wir nicht. Trotz aller Beteuerung, friedlich zu sein und keinen Aufruhr zu beabsichtigen, wurden diese täuferischen Positionen offenbar als Gefahr für die Ordnung und den Frieden angesehen und galten darum als nicht tolerierbar.

Diese Täuferartikel von Kempen 1545 bestätigen meine bisherigen Ausführungen. *Erstens*: Die Täufer, nach ihren Lehren gefragt, warteten nicht mit einer Lehre der Gewaltlosigkeit auf, sie sprachen statt dessen von der Menschwerdung Christi, von der Taufe und vom Abendmahl. Das waren die Lehren, für die sie standen. *Zweitens*: Das Zentrum ihrer Artikel lag in der Antwort auf die Frage, was sie eigentlich von der evangelischen Reformation

trennt und warum sie den evangelischen Predigern nicht anhängen können. Ihre Antwort weist auf den Lebenswandel, auf die sittliche Bewährung des Glaubens in einem christlichen Leben. In diesem Zusammenhang griffen die Täufer zu den schroffsten Äußerungen und sprachen den evangelischen Predigern und ihren Gemeinden praktisch ab, Christen zu sein. *Drittens:* Zur Gewaltfrage nahmen diese Täufer Stellung, weil diesbezüglich Vorwürfe gegen sie erhoben wurden. Sie standen in der Defensive. Sie legten aber kein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit ab, sondern eins zur legitimen obrigkeitlichen Gewalt, also zum Gewaltmonopol des Staates. Abgelehnt wurden Rache und Aufruhr, das heißt illegitime, eigenmächtige Gewaltausübung, die versucht, das Recht in die eigenen Hände zu nehmen. Abgelehnt wurde auch jeder Versuch, die eigene Reformation mit Waffengewalt durchzusetzen. Gegenüber der rechtmäßigen Gewalt der Obrigkeit müssen Christen wehrlos sein und gegebenenfalls auch Unrecht hinnehmen, bis hin zum Martyrium, so wie Jesus es erlitten hat. Diese Mennoniten lehrten keine prinzipielle Gewaltlosigkeit, sondern den Verzicht auf Selbstjustiz, also Rach- und Wehrlosigkeit. So hieß es später im Märtyrerspiegel: »Märtyrerspiegel der Taufgesinnten oder wehrlosen Christen«. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß zwar im Abschnitt über die evangelischen Prediger diesen der christliche Glaube abgesprochen wurde, während dagegen der Obrigkeit auch für den Fall, daß sie irrt und unschuldiges Blut vergießt, nicht abgesprochen wurde, wahre, gute und christliche Obrigkeit zu sein. *Viertens:* Damit wird deutlich, daß hier in Kempen etwas grundlegend anderes als in Schleithem vertreten wurde. Die Kempener Mennoniten sprechen der Obrigkeit nicht ab, daß sie Christen sind, so wie sie insgesamt das legitime Gewalthandeln der Obrigkeit nicht als unchristlich denunzieren. Die *Brüderliche Vereinigung* von Schleithem tut genau das, wenn sie zwar zugesteht, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, aber zugleich lehrt, daß es nicht mit christlichem Glauben vereinbar sei, sich daran zu beteiligen. *Fünftens:* Es wird deutlich, daß die Kempener Mennoniten keine separatistische Vision vertraten. Sie wollten ihr Modell christlichen Glaubens der umgebenden Welt und Gesellschaft offen als Alternative entgegensetzen und dadurch überzeugen. Sagen wir es ruhig ganz direkt: Sie wurden getragen vom Bewußtsein, die besseren Christen zu sein. Und sie hofften auf eine gute christliche Obrigkeit, die sie ihres Glaubens leben ließ. Sie setzten darauf, daß sie dann aufgrund ihres überlegenen Lebenswandels der übrigen Gesellschaft ein Beispiel abgeben wie auch der Obrigkeit gefallen würden. Sie zweifelten nicht daran, daß sie sich – sozusagen in einer freien Konkurrenz verschiedener christlicher Modelle – als die besseren Christen erweisen und letztlich

auch die Obrigkeit für sich gewinnen würden. Ein atemberaubendes Selbstbewußtsein! So erklärt sich das Nebeneinander von äußerst aggressiver Polemik gegen die evangelischen Prediger und allerdemütigst-untertäniger Unterwerfung unter die legitime, nicht einmal andeutungsweise in Frage gestellte Gewalt der Obrigkeit.

Mennoniten kommen nach Krefeld und suchen ihren Platz in der Gesellschaft

Den Kempener Täufern war es 1545 verwehrt, dieses »Programm« einer alternativen christlichen Gemeinde durchzuführen. Aber rund sechzig Jahre später bekamen Mennoniten, nur wenige Kilometer von Kempen entfernt, diese Chance eingeräumt: In Krefeld konnten Mennoniten ab 1607 genau dieses tun. Und sie waren damit überaus erfolgreich.

Vermutlich Ende 1607 kamen mit Hermann und Grietgen op den Graeff die ersten Mennoniten nach Krefeld. In den Niederlanden hatten Obrigkeiten bereits gute Erfahrungen mit Mennoniten als Untertanen gemacht, und als persönlicher Besitz der Oranier geriet die Grafschaft Moers und damit Krefeld nun in den Einflußbereich niederländischer Politik. Bei ihrem Versuch, die Grafschaft und deren davon abgetrennten Vorposten Krefeld, der ziemlich heruntergekommen war, wieder hochzubringen, setzten die Oranier, sonst engagierte Parteigänger der Reformierten, auf Toleranz: Die Krefelder waren mehrheitlich katholisch – sie durften es bleiben, trotz des Prinzips *cuius regio – eius religio* (allerdings durften sie nicht öffentliche Gottesdienste in der Stadt abhalten). Das war Teil der Vereinbarungen, mit denen die Stadt den Oranieren überlassen wurde. Und auch den Mennoniten wurde Glaubensfreiheit gewährt. So lebten seit 1607 mehrere Konfessionen in einer Stadt, was zu dieser Zeit im Rheinland ungewöhnlich war, und Krefeld gewann seinen Ruf als religiöse Freistadt.⁹

Die op den Graeffs sind nicht die einzigen Mennoniten geblieben. Und sie begnügten sich auch nicht damit, bloß toleriert zu werden. Die Krefelder Mennoniten beschieden sich von Anfang an nicht mit der Rolle der »Stillen im Lande«, sie traten selbstbewußt auf und suchten ihren Platz in der städtischen Gesellschaft. Schon zwei Jahre später klagten die reformierten Prediger auf der Moerser Synode, daß die Mennoniten andere zu ihrem Glauben hinüberziehen – Klagen, die ab jetzt in Variationen ständig wiederkehrten.¹⁰ Aber 25 Jahre später sind manche Mennoniten bereits ein respektierter Teil der städtischen Gesellschaft. Im reformierten Protokollbuch von 1637 wird Hermann op den Graeff als »der hiesigen Mennisten Herr Bischoff« tituiert, eine Bezeichnung, die als Ausdruck des Respekts zu interpretieren ist.¹¹ Im Jahr zuvor hatte die reformierte Gemeinde eine Sammlung zugunsten notleidender Wit-

wen und Waisen reformierter Prediger und Schullehrer in der Pfalz durchgeführt. Die reformierte Gemeinde Krefelds brachte 22 Thaler auf – Hermann op den Graeff aber steuerte namens seiner Gemeinde 25 Thaler bei. Er hatte es, wie andere Mennoniten auch, in Krefeld zu Wohlstand gebracht, und daß er so großzügig eine Sammlung der reformierten Gemeinde unterstützte, zeigt auf eindruckliche Weise, wie die Mennoniten auftraten und ihre Rolle verstanden. Einige Jahre zuvor hatten Hermann und Grietgen op den Graeff in ihrem Haus in politisch brisanter Situation (Neutralitätsverhandlungen für die Stadt) vier entflohene Nonnen des Klosters Meer bei sich aufgenommen und sich dadurch exponiert.¹² Das taten sie auch mit einem Glasfenster, das sie 1630 in ihrem Haus anbringen ließen. Darauf findet sich, neben einem Bibelzitat aus Römer 8, das an Zeiten der Verfolgung erinnert, der Spruch:

Gott fruchtigh from/ und gutt von seden/

Luistigh frundtlich/ und war von reden,/

ist christlich und/ gefalt den herren,/

Bringt gunst und setzet/ menneger zu großer ehren./

Hermen op/ Den Graff/ und Greitgen/ sein hosfrow/A(nno) 1630¹³

In diesen Glastafeln kam eindeutig das große persönliche Selbstbewußtsein der op den Graeffs zum Ausdruck, aber auch das Selbstverständnis der Mennoniten insgesamt. Sie erhoben den Anspruch, durch vorbildliches christliches Leben ein Beispiel zu geben, der Obrigkeit zu gefallen und dadurch eine nicht nur geachtete, sondern sogar herausgehobene Stellung in der Gesellschaft zu erlangen. Keine besonderen Lehren wurden proklamiert, nur allgemein ein vorbildlicher christlicher Lebenswandel. Man kann mit Ralf Klötzer vom »Programm« der Krefelder Mennoniten sprechen,¹⁴ und wenn man sieht, daß die Mennoniten 150 Jahre später die wirtschaftlich, kulturell und letztlich auch politisch dominierende Kraft geworden waren, die »die ganze Stadt regieren«¹⁵, dann wird man feststellen können, daß es den Krefelder Mennoniten auf in Deutschland einmalige Weise gelungen ist, das »mennonitische Programm« zu verwirklichen.

Ungefähr aus der gleichen Zeit wie die Glasfenster stammt ein Dokument, das Aufschluß über die damalige religiöse Orientierung der Krefelder Mennoniten bietet: das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632.¹⁶ Die Niederländischen Täufer waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in sechs größere und eine Reihe weiterer kleiner Gruppen zerfallen, hatten aber auch Anstrengungen unternommen, diese Spaltungen zu überwinden. In zahlreichen Konsentexten formulierten sie Gemeinsamkeiten und schlossen sich zusammen, bis 1639 eine Vereinigung verschiedener Strömungen in Amsterdam erreichte wurde. Auf dem Weg dahin war das *Dordrechter Bekenntnis* von 1632 eine von

mehreren Etappen:¹⁷ Die Gruppen der Alten und Jungen Flamen schlossen miteinander Frieden, und aus Krefeld waren Hermann op den Graeff und Wilhelm Krienen nach Dordrecht gereist und hatten das Dokument mit unterschrieben. Die Krefelder Gemeinde gehörte innerhalb des mennonitischen Spektrums zur Richtung der Jungen Flamen. In der Frage der Gewalt vertritt das *Dordrechter Bekenntnis* die mennonitische Position im wesentlichen so, wie sie auch in den *Kempener Artikeln* neunzig Jahre vorher vertreten wurde: Die Obrigkeit wird als Gottes Dienerin gesehen, der man zu gehorchen und für die man zu beten hat. Ja, man soll für sie oder mit ihr zu allen guten Werken bereit sein – das klingt, als ob Kooperation nicht ausgeschlossen ist. Natürlich soll man ihr geben, was ihr zusteht. Für »alle Wohltat, Freiheit und Gunst, die wir hier unter ihrer löblichen Regierung genießen«, hoffen die Mennoniten, möge Gott die Obrigkeit belohnen. Und wie in den *Kempener Artikeln* folgt darauf sofort als nächstes ein Artikel, in dem Rache und Gegenwehr abgelehnt werden. Das Gewaltmonopol der Obrigkeit wird anerkannt. Es wird dann noch davon gesprochen, daß man notfalls um Jesu Willen fliehen und sich alles nehmen lassen müsse. Formulierungen von Hinhalten der anderen Wange usw. werden in einem allgemeinen Sinn interpretiert, daß es darum gehe, niemandem Leid oder auch nur Verdruß zuzufügen. Aufschlußreich ist, daß damit keine exklusive Ethik für die eigene Glaubensgemeinschaft formuliert wird. Die positive Umschreibung dessen, was Wehrlosigkeit bedeutet, hat alle Menschen im Blick, nicht nur Glaubensgeschwister: »aller Menschen beste Wohlfahrt und Seligkeit« sei anzustreben. Und auch die abschließend zitierte Goldene Regel, »niemandem etwas anderes tun, als wir wollen, daß uns geschehe«, formuliert keine exklusive Ethik unter Brüdern, sondern gilt im Umgang mit allen Menschen. Das zeigt: Diese flämischen Gemeinden, deren Vertreter sich in Dordrecht 1632 versammelten, waren Teil ihrer jeweiligen Gesellschaft. Sie fühlten sich für das allgemeine Wohlergehen des Landes und der Städte, in denen sie leben, mit verantwortlich. Die Mildtätigkeit Hermann op den Graeffs und seiner Gemeinde gegenüber der reformierten Krefelder Gemeinde lag genau auf dieser Linie. Von Separatismus im Stile Schleithaims ist da keine Spur, und es findet sich kein Gedanke daran, staatliches Gewalthandeln könne für alle Christen prinzipiell problematisch sein. Diese flämischen Mennoniten verstanden sich zwar als religiöse Minderheit mit eigenen Regeln, aber nicht generell als Außenseiter ihrer Gesellschaft. Und sie waren bereit, mit der Obrigkeit zu kooperieren.¹⁸

Im Laufe des 17. Jahrhunderts festigte sich die Gemeinde in Krefeld und erfuhr durch den Zuzug vertriebener Täufer eine außerordentliche Verstärkung. Besonders zwei Zuwanderungen aus der großen und wohlhabenden

Gladbacher Gemeinde, die in zwei Anläufen 1654 und 1694 zerschlagen wurde, ließen die Krefelder Gemeinde stark wachsen. Obwohl die Krefelder Reformierten sich 1654 mit allen Kräften gegen den weiteren Zuzug von Mennoniten wehrten, wurden sie durch den Landesherrn gezwungen, die Mennoniten aufzunehmen. Die Krefelder Mennoniten machten also früh die doppelte Erfahrung: einerseits, wie gefährdet ihre Existenz vielerorts weiterhin war, andererseits aber, wie gut und gewogen ihnen die oranische Obrigkeit in Krefeld war, die sie immer wieder in Schutz nahm.

Der Zuzug wohlhabender Gladbacher Mennoniten verstärkte die Stellung der Mennoniten in der Stadt ganz wesentlich. 1670 bekam die Gemeinde die Zusage, sich eine Kirche bauen zu dürfen. Um diese Zeit muß ein Haus für gemeindliche Zwecke wenn nicht gebaut, so doch eingerichtet gewesen sein, denn in Unterlagen aus späteren Jahren ist von einem »Lehrhaus« (1680) und einem »Küster« (1686) die Rede.¹⁹ Damit setzte sich in Krefeld fort, was bereits für Gladbach festzustellen war: Die Mennoniten übten ihren Glauben nicht heimlich aus, sondern traten damit offen hervor.²⁰ In Gladbach hatten Mennoniten bereits zeitweise die Möglichkeit gehabt, eigene Gottesdienste und Amtshandlungen in ihrem eigenen Haus durchzuführen,²¹ und auch in Krefeld ist schon für 1622 bezeugt, daß Mennoniten ihre Gottesdienste öffentlich abhalten.²² Schon für die frühen Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts läßt sich eine Situation offener Grenzen, verbunden mit Konfessionswechseln und einer Konkurrenz um Gemeindemitglieder zwischen Reformierten und Mennoniten konstatieren.²³

Die positive Erfahrung von 1654, daß der Landesherr sie schützte, wiederholte sich für die Mennoniten auf beeindruckende Weise 1694. Mennoniten in Rheydt (heute ein Teil Mönchengladbachs) wurden nachts überfallen und als Gefangene verschleppt, um Lösegeld freizupressen. Aller Besitz wurde ihnen genommen und verkauft. Aber dann wandte sich das Blatt: Einige Mennoniten hatten nach Krefeld fliehen können, und es zeigte sich, wie leistungsfähig die »mennonitische Internationale« war, das Netzwerk der niederrheinischen Mennoniten, das sich bis in die Niederlande erstreckte. Da niederländische Geschäftspartner durch diesen Überfall zu Schaden kamen, schalteten sich die Generalstaaten ein, ebenso der Landesherr Krefelds, Wilhelm von Oranien, seit 1689 als Wilhelm III. König von England. Damit hatte Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz, zugleich Herzog von Jülich und Berg, der leichtsinnig geglaubt hatte, die Mennoniten einfach ausrauben zu können, nicht gerechnet. Diesem Druck war er nicht gewachsen. Er mußte einlenken, alle Lösegelder zurückzahlen und den Mennoniten ihren geraubten Besitz erstatten.²⁴ Für die ehemals Gladbacher, nun Krefelder Mennoniten war das

eine Erfahrung, die sie nur bestätigen konnte: Der Erfahrung, einerseits der Willkür eines Landesherrn schutzlos ausgeliefert zu sein, korrespondierte die höchst positive Erfahrung, daß andererseits gute und wohlgesonnene Landesherren für sie eintraten und sie als ihre Untertanen beschützten. Das dürfte die Mennoniten in ihrem Programm bestärkt haben, einerseits als gute Untertanen das Wohlwollen und den Schutz der Obrigkeit zu erlangen, andererseits aber auch danach zu trachten, für die Gesellschaft, in der sie lebten, von Nutzen zu sein und zu versuchen, darin eine wirtschaftliche Position einzunehmen, die sie tendenziell unangreifbar werden ließ.

Ich fasse zusammen: Seit der Reformationszeit gibt es am Niederrhein Täufer, die in engen Verbindungen mit niederländischen Täufern stehen und die sich von dem Täufertum Schleithemer Prägung deutlich unterscheiden. Das legitime obrigkeitliche Gewalthandeln wird hier weder in Frage gestellt noch als an sich mit christlichem Glauben unvereinbar angesehen. Es wird vielmehr eine spezifisch mennonitische Haltung deutlich, die nicht separatistisch ist, auf eine gute Obrigkeit hofft und sich zugleich in der Gesellschaft, in der sie lebt, unentbehrlich zu machen versucht. »Wehrlosigkeit« bezeichnete in diesem Kontext eine Ergebenheit gegenüber der christlichen Obrigkeit, deren Handeln auch dann ohne Gegenwehr hinzunehmen ist, wenn es Unrecht ist. In Krefeld, wo Mennoniten die Erfahrung machen konnten, daß eine ihnen wohlgesonnene Obrigkeit sie schützte, ist es Mennoniten schon im 17. Jahrhundert innerhalb weniger Generationen auf beeindruckende Weise gelungen, dieses »mennonitische Programm« zu verwirklichen.

Damit sind die Voraussetzungen und der Rahmen der Geschichte der Krefelder Mennoniten bis zur Franzosenzeit (1794–1814) umrissen. Bevor ich nun nachzeichne, wie die Krefelder Mennoniten sich in der Frage des Waffendienstes verhalten haben, ist es nötig, wiederum eine Überlegung zwischenzuschalten. Wenn diese täuferischen »Programme« (das »mennonitische Programm«, das »Schleithemer Programm«, aber auch das hier nur am Rande erwähnte Programm eines nikodemischen Täufertums) als Reaktionen, als produktive Verarbeitungen von Ausgrenzung und Verfolgung anzusehen sind – als wie definitiv im Sinn maßgeblicher konfessioneller Festlegungen können sie dann gewertet werden? Sind solche Dokumente wie die *Brüderliche Vereinigung* und die *Kempener Artikel* wirklich den Lehrbekenntnissen evangelischer Kirchen vergleichbar, oder müssen sie nicht eher als symbolische Abgrenzungen interpretiert werden, mit denen die Täufer ihrerseits auf die real erfahrene Ausgrenzung und Kriminalisierung reagierten? Letzteres würde bedeuten, daß man diese Dokumente wie auch das Verhalten der Täufer jeweils am besten aus ihrer wechselseitigen Beziehung zur umgebenden

Gesellschaft heraus versteht.²⁵ Das würde auch erklären, daß mennonitische Traditionen sich in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedlich entwickeln konnten. Und auch die Wandelbarkeit und Flexibilität mennonitischer Positionen im Laufe der Jahrhunderte ließe sich besser nachvollziehen, wenn man in ihnen jeweils kontextbezogene symbolische Abgrenzungen sieht, die sich änderten, wenn Obrigkeiten und Gesellschaft ihre Einstellung den Mennoniten gegenüber änderten. Peter Kriedte hat in seinen Arbeiten zu den Krefelder Mennoniten in Anlehnung an soziologische Konzepte von »symbolischen Grenzen« gesprochen, die zusätzlich zu den realen Grenzen zwischen den Mennoniten und ihrer Umwelt existierten.²⁶ Ein solcher Zugang erscheint besser als die Kategorien bekenntnismäßig ausgerichteter Theologie dazu geeignet zu sein, um manche der oft genannten mennonitischen Besonderheiten oder Verhaltensweisen (Eidesverweigerung, Ablehnung öffentlicher Ämter, Ablehnung des Waffendienstes, besondere Kleidung, Endogamie) angemessen zu erfassen. Wenn man in ihnen bewegliche, symbolische Grenzen sieht, die aus der Interaktion zwischen Mennoniten und Obrigkeit sowie umgebender Gesellschaft heraus zu verstehen sind, statt in ihnen starre Bekenntnisnormen zu erblicken, dann wird *erstens* nachvollziehbar, daß Mennoniten sie verändern konnten, wenn Obrigkeit und Gesellschaft ihre Haltung ihnen gegenüber veränderten, und *zweitens* wird nachvollziehbar, warum damit für die Mennoniten kein Identitätsverlust einherging, sondern daß sie solche Veränderungen der symbolischen Grenzziehungen im Rahmen einer normalen Weiterentwicklung und Erneuerung ihrer Identität vornehmen konnten. Im folgenden zeichne ich das Verhalten der Krefelder Mennoniten in der Frage des Waffentragens in diesem Sinn nach.

Die Krefelder Mennoniten und die Frage des Waffendienstes²⁷

Ob Toleranz oder finanzielle Interessen Moritz von Oranien dazu führten, daß er die Mennoniten duldete, ist nicht abschließend zu beantworten. Mennoniten hatten von Anfang an regelmäßig eine Art »Duldungsgebühr« (»Recognitie«) zu leisten,²⁸ doch ist unklar, ob das zugleich auch als Ersatzzahlung für den städtischen Wehr- und Wachdienst angesehen werden kann oder ob Mennoniten davon zunächst befreit waren. Die ersten Nachrichten zu diesem Thema stammen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, als die Gladbacher Mennoniten nach Krefeld kamen und die Stadt Krefeld offen gegen deren Verbleib protestierte. Als einen der Gründe führte der Magistrat an, daß die Mennoniten keinen Wachdienst leisteten. Die dann 1657 verhängte Lösung sah vor, daß Mennoniten, »falls sie keinen Wehr- und Wachdienst leisten wollten«, einen Ersatzmann oder eine Wehrsteuer zu entrichten haben.²⁹ Als

Mennoniten 1678 die Möglichkeit eingeräumt wurde, das Bürgerrecht zu erwerben,³⁰ was etliche von ihnen umgehend taten, änderte sich ihr Status, und sie forderten die Befreiung von der »Recognitie«. Doch 1681 wurde entschieden, daß sie »für Freiheit, Bürgerrechte und Schutz« weiterhin alle zwei Jahre die »Recognitie« an die Oranier zu zahlen hätten, wodurch sie als Minderheit mit einem eigenen Status gekennzeichnet waren. Die »wachstuyr« für die »exemptie van de borgerwacht« hatten sie daneben weiterhin zu zahlen.³¹ Von Magistratsstellen blieben sie ausgeschlossen, insofern bestand gar kein Anlaß, daß Mennoniten ihrerseits sich die Frage stellten, ob der Staatsdienst für sie mit ihrem Glauben vereinbar ist. Ihre politische Enthaltksamkeit war die Voraussetzung für ihre Duldung, und die Ablehnung der Mennoniten, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen, kann als ihre spiegelbildliche Antwort darauf und als symbolische Grenzziehung gewertet werden. Mit der Lösung, statt des Dienstes an der Waffe einen Ersatz in der Form einer Geldzahlung (oder durch Stellen eines Ersatzmannes) zu leisten, war ein Modell gefunden, das auch andernorts üblich war, und bis in der Franzosenzeit (1794–1814) hinein ist es (mit Unterbrechungen) im wesentlichen dabei geblieben, daß entweder kollektiv oder individuell Ersatz geleistet wurde. Erst als ab 1814 die preußische Wehrpflicht eingeführt wurde, entstand eine grundlegend neue Situation. Denn es war neu, daß weder eine Rückkehr zu kollektiven Exemtionen zugelassen war (wie es sie früher gegeben hatte mit Ausnahmen von der Kantonpflicht für Mennoniten ab 1721, für die Stadt Krefeld ab 1736, für die Grafschaft Moers und das Herzogtum Kleve und Mark ab 1748) noch die Möglichkeit der individuellen Stellung eines Ersatzmanns eingeräumt wurde (wie es zuletzt in der Franzosenzeit möglich gewesen war). Erst ab 1814 waren die Mennoniten in Krefeld gezwungen, sich grundlegend mit der Frage zu befassen, welche Haltung zum Waffendienst sie einnehmen wollten, sowohl als einzelne wie als Gemeinde.

Die Verhältnisse in preußischer Zeit (1702–1794)

Als Krefeld mit der Grafschaft Moers durch Erbschaft an Preußen kam (1702), blieben die Verhältnisse im wesentlichen unverändert, die preußischen Herrscher knüpften an die Praxis der Oranier an. Es blieb dabei, daß Mennoniten statt des Dienstes mit der Waffe Zahlungen leisteten. Zwar versuchte Friedrich I. (1701–1713) ab 1703, ein System der Landmiliz einzuführen, was zu erheblichen Irritationen in der Bevölkerung führte,³² aber sein Sohn Friedrich Wilhelm I. (1713–1740) war ein strikter Gegner einer Miliz und versuchte, ein stehendes Heer aufzubauen, das ausschließlich durch Werbungen verstärkt werden sollte. Doch auch im Rahmen dieser Politik kam es

zu massiven Irritationen aufgrund von gewaltsamen Übergriffen bei Werbungen, es gab heftigen Protest bis hin zur Abwanderung ganzer Dörfer. Das Vorhaben erwies sich als nicht durchsetzbar, und so wurde ab 1733 das Kantonsystem eingeführt.³³ Inzwischen hatte es aber schon eine besondere Regelung mit den Mennoniten gegeben, die dadurch seit 1721 von Werbungen befreit waren. Die preußische Herrschaft hatte dabei auf eine einvernehmliche und auch einheitliche Regelung mit allen niederrheinischen Mennoniten hingearbeitet. So kam es dazu, daß die niederrheinischen Gemeinden (neben Krefeld waren dies Goch, Kleve, Rees, Emmerich, Duisburg und Hamm) gemeinsam einen Betrag von jährlich 500 Reichstalern zu zahlen hatten und dafür von »Werbungen« befreit wurden. Diese Regelung blieb auch unter seinen Nachfolgern Friedrich II. (1740–1786) und Friedrich Wilhelm II. (1786–1797) bestehen, bis die Krefelder Mennoniten 1797 letztmalig ihren Beitrag zu dieser Summe zahlten.

Diese Ausnahmeregelung für Mennoniten waren im Preußen des 18. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches, es gab solche Exemptionen beispielsweise auch für Juden, die ebenfalls gegen Zahlung von den Werbungen befreit waren. Im übrigen gab es zahlreiche individuelle Ausnahmeregelungen bis hin zur Exemption ganzer Städte und Regionen zur Förderung ihrer Wirtschaft. So kaufte sich auch die Stadt Krefeld bereits 1736 durch Zahlung von jährlich 200 Reichstalern davon frei, Mennoniten und Juden wurden aber weiterhin extra veranlagt.³⁴ Es gab im damaligen Preußen also keine Wehrpflicht im modernen Sinn. Heute verbinden viele mit Preußen den Militarstaat wilhelminischer Prägung, man darf aber nicht die Verhältnisse späterer Zeiten ins 18. Jahrhundert projizieren. Die moderne Wehrpflicht ist wie der Nationalstaat ein Ergebnis der französischen Revolution, und ihre Durchsetzung im 19. Jahrhundert war ein langer, schwieriger Prozeß, der auf Widerstand in der Bevölkerung stieß.³⁵

Im preußischen Kantonsystem des 18. Jahrhunderts wurden den Regimentern einzelne Kantone zugeordnet, deren Verpflichtung es war, das Regiment mit Soldaten aufzufüllen, falls die erforderliche Zahl anders nicht erreicht werden konnte. Doch nur ein kleiner Teil der in die Rollen eingetragenen (»enrollierten«) Männer wurde tatsächlich zum Militärdienst herangezogen. Von Wehrgerechtigkeit konnte keine Rede sein, denn »das Kantonsystem sah eine Vielzahl von Ausnahmen vor, die jungen Bürgersöhnen die Freistellung von der Dienstpflicht in der Armee ermöglichten. Dazu gehörten nicht nur die Söhne von Familien aus dem höheren Bürgertum, [...] sondern auch die Söhne der Handwerksmeister in einer Reihe privilegierter Gewerbe, die das Handwerk ihres Vaters erlernten. In den gesamten Hohenzollern-Gebieten

haben, so wurde geschätzt, rund 1,7 Millionen Männer von derartigen Ausnahmen profitiert.«³⁶ Es war nur eine Minderheit, die tatsächlich Militärdienst leistete, regionale Studien für das Ende des 18. Jahrhunderts zeigen, daß nur sieben Prozent der Enrollierten Soldaten wurden.³⁷ Allgemein läßt sich auch eine deutliche soziale Schichtung beobachten: Es waren überwiegend Männer aus unteren sozialen Schichten, die Militärdienst leisteten. Auch war der »Ausländeranteil« (angeworbene junge Männer aus anderen deutschen Territorien) in den preußischen Armeen des 18. Jahrhunderts durchgehend hoch. Für Friedrich II. war es ein erklärtes Ziel, die eigene Bevölkerung möglichst nicht zum Militärdienst heranzuziehen, und als 1792 das Kantonsystem noch einmal reformiert wurde, wurde stolz darauf verwiesen, daß »der Aushebungszwang soweit wie möglich gemildert ist und viele Schichten der Bevölkerung nicht betrifft«.³⁸ Vor diesem Hintergrund erscheint es überhaupt nicht spektakulär, daß Mennoniten Befreiung von den Werbungen zugestanden wurden, im Gegenteil: Davon befreit zu sein, war im Preußen des 18. Jahrhunderts der Normalfall, nicht die Ausnahme. Nicht die Befreiung der Mennoniten von den Werbungen war das Besondere, sondern die Tatsache, daß sie als Kollektiv aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde dafür zu zahlen hatten, obwohl Krefeld als Stadt exemptiert war und obwohl es unabhängig davon viele Gründe gab, die bei den meisten Männern zu einer Befreiung geführt hätten.

Die oft zitierte Äußerung Friedrich Wilhelms I. bei seinem Besuch in Krefeld 1738 – »Die Mennoniten wollen zwar nicht in den Krieg gehen, ich muß aber auch Leute haben, die mir Geld schaffen«³⁹ – zeugt von einer pragmatischen Haltung, aus der heraus der absolutistische Monarch einer Gruppe die Befreiung gegen eine Zahlung gewährte. Man kann das aber nicht so werten, als ob damit eine besondere Bevorzugung oder Privilegierung der Mennoniten verbunden wäre. Es ging einfach darum, in beiderseitigem Einverständnis und zu beiderseitigem Vorteil einen *modus vivendi* zu finden. Es war eine Lösung, die von den Gemeinden der niederrheinischen Mennoniten für ihre Mitglieder insgesamt ausgehandelt worden war, es war keine von Individuen für sie selbst getroffene Entscheidung, und es war auch keine Entscheidung der einzelnen Gemeinde. Für die Mennoniten ging es darum, bei der Bestätigung ihrer Religionsfreiheit insgesamt möglichst gute Bedingungen herauszuholen.⁴⁰ Die 500 Taler wurden auf die einzelnen Gemeinden und von diesen auf die Haushalte umgelegt. Da ab 1736 die Stadt Krefeld gegen Zahlung von nur 200 Talern von Werbungen befreit wurde, ab 1748 gar die Region insgesamt, konnte die besondere Zahlung der Mennoniten von diesen allmählich als ungerechtfertigte Sondersteuer aufgefaßt werden. Und je mehr

das Kantonsystem im Laufe des Jahrhunderts verwässert wurde und die meisten Männer freistellte, desto mehr konnten die besonders auferlegten Zahlungen von den Mennoniten als Diskriminierung empfunden werden. So erklären sich die zunehmenden Schwierigkeiten, in den Gemeinden die Summe von 500 Talern aufzubringen. Das war offenkundig keine Frage des Könnens, sondern des Wollens. Diese Sondersteuer erinnerte die Mennoniten je länger desto mehr an einen Status, den sie überwunden glaubten und der nicht mehr ihrem gewandelten Selbstverständnis entsprach.

An zwei bedeutungsvollen Änderungen läßt sich dieser Statuswechsel der Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert festmachen. Zum einen waren der Gemeinde im Jahr 1738 vom König anlässlich eines Besuches in Krefeld die vollen Pfarrechte zuerkannt worden. Mennoniten konnten nun aus eigenem Recht Trauungen vornehmen, ohne diese wie bisher den reformierten Pfarrern anzeigen und dafür eine Gebühr entrichten zu müssen. Von jetzt ab konnte die Gemeinde sich als vollwertig und der reformierten Gemeinde ebenbürtig fühlen, übrigens zu einem Zeitpunkt, da die katholische und die lutherische Gemeinde diesen Status noch nicht erreicht hatten.⁴¹ Ein ebenso bedeutender Einschnitt war die Zeit des Siebenjährigen Krieges (1756 bis 1763), in der Mennoniten als wohlhabende und wirtschaftlich führende Schicht der Stadt begannen, als Deputierte tätig zu werden und damit auch politisch Verantwortung zu übernehmen. Der Krieg brachte besondere finanzielle Lasten für die Stadt, die ohne die führenden, zumeist mennonitischen Unternehmer nicht aufgebracht werden konnten. So war es nur natürlich, daß sie mit in die Verantwortung für das Gemeinwesen hineinwuchsen. Mit Heinrich von der Leyen ist für 1760 erstmals ein Mennonit als Deputierter nachgewiesen, und von da an waren Mennoniten kontinuierlich als Deputierte tätig, im Jahr 1777 waren beispielsweise von 13 Bürgerdeputierten mindestens fünf mennonitisch.

Diese zwei Beobachtungen zur Veränderung des Status machen deutlich, was sich auch in anderer Hinsicht beobachten läßt: Die Verhältnisse zwischen Krefelder Mennoniten und ihrer Umwelt wandelten sich fortwährend, und beide Seiten hatten in diesem Prozeß ihre Positionen und gegenseitigen Rollenzuweisungen zu überdenken. Es kann nicht überraschen und sollte nicht als Identitätskrise bewertet werden, daß sich das mennonitische Selbstverständnis im Laufe der Zeit wandelte. Bei diesen Veränderungen ist damit zu rechnen, daß es in der Gemeinde zu Ungleichzeitigkeiten in dem Sinn kam, daß dieser Prozeß in Teilen der Gemeinde sich unterschiedlich schnell und auch unterschiedlich tiefgreifend vollzog, daß er unterschiedliche Teile der Gemeinde erfaßte und sich zudem auf verschiedenen Ebenen vollzog. Bei

manchen mochte sich die Haltung in Fragen der Kleidung ändern, bei anderen die Einstellungen zu konfessionsverbindenden Ehen, bei wieder anderen die Auffassungen vom Eid, von der Übernahme öffentlicher Ämter – oder eben auch vom Dienst mit der Waffe. Die realen Grenzen waren gefallen oder zumindest durchlässig geworden, und darum konnten auch die symbolischen Grenzziehungen, mit denen die Mennoniten auf die reale Ausgrenzung reagiert hatten, nicht unverändert aufrecht erhalten werden.

Ein Vorfall aus dem Jahr 1737 weist darauf hin, daß die Mennonitengemeinde schon zu dieser Zeit kein »Prinzip« der Ablehnung jedes Waffendienstes kannte und auch andere »mennonitischen Kennzeichen« symbolische Abgrenzungen waren, die man nicht im Sinn bekennnismäßig-dogmatischer Festlegungen deuten darf. Drei Personen der reformierten Gemeinde hatten sich von ihr ab- und der Mennonitengemeinde zugewandt, als Gründe gaben sie ihre Überzeugungen in den Fragen von Taufe, Eid und Waffendienst an. Dieser Konfessionswechsel trug den Mennoniten seitens der Reformierten den Vorwurf der »Proselytenmacherei« (des aktiven Abwerbens von Angehörigen anderer Konfessionen) ein und führte dazu, daß die Regierung in Moers zwei Kommissare nach Krefeld entsandte, die den Vorfall klären sollten. Sie stellten in ihrem Bericht fest, daß beide Gemeinden, die reformierte wie die mennonitische, »die kindertaufe, das eydschweren und das schwertführen nicht vor [= für] absolute zu seeligkeit nötige artikel« hielten.⁴² Der Vorfall wie auch diese Notiz sind bemerkenswert. Der Konfessionswechsel einfacher Krefelder Bürger belegt die Attraktivität der Mennonitengemeinde, die zwar eine Minderheit, aber durchaus anerkannt war. Der Konfessionswechsel zu den Mennoniten wurde ausdrücklich jedem freigestellt, ohne daß damit Nachteile für ihn verbunden sein dürfen. Damit waren die realen Grenzen zwischen den Konfessionen gefallen. Ausdrücklich wird festgehalten, daß die Mennoniten nicht nur toleriert, sondern gleichberechtigt sind. Die reformierte Gemeinde, die bis dahin eine Vorrangstellung beansprucht hatte, befand sich in der Defensive. In dieser Situation verzichtete sie darauf, in so essentiellen Fragen wie der Kindertaufe, dem Eid oder dem Waffendienst an einem absoluten Wahrheitsanspruch festzuhalten. Umgekehrt waren die Mennoniten klug genug, ihre symbolischen Abgrenzungen in diesen Fragen nicht dogmatisch zu überhöhen und ihrerseits mit einem absoluten Wahrheitsanspruch aufzutreten. Der preußische Staat gab jetzt ein gleichberechtigtes Nebeneinander mit der Möglichkeit eines freien Konfessionswechsels vor. Ein absoluter Wahrheitsanspruch und entsprechende Grenzziehungen einer Konfession waren damit unvereinbar.

Damit war das »mennonitische Programm« an sein Ziel gekommen: Die

rechtliche Diskriminierung war endgültig überwunden, eine freie Konkurrenz der verschiedenen christlichen Gemeindemodelle konnte auf der Grundlage gleicher Rechte stattfinden. Nun verloren die Grenzen, welche die Mennoniten ihrerseits symbolisch um sich herum errichtet hatten, ihren Sinn, und die Mennoniten mußten lernen, ihr konfessionelles Selbstverständnis neu zu bestimmen. Dazu waren sie bereit, und sie verzichteten darauf, die überkommenen symbolischen Grenzen umzudeuten und zu Bekenntnisartikeln oder Identitätsmerkmalen zu überhöhen.

Innergemeindliche Toleranz und Pluralität

Die große innergemeindliche Toleranz und Pluralität der Krefelder Mennoniten trug dazu bei, daß sich Wandlungen des mennonitischen Selbstverständnisses allmählich und ohne größere Spannungen vollziehen konnten. Im 17. Jahrhundert hatte sich das Zusammenwachsen von »flämischen« Krefelder und dazukommenden »hochdeutschen« Gladbacher Mennoniten ohne Spannungen vollzogen – in anderen Städten gab es verschiedene Mennonitengemeinden nebeneinander. Ab 1678 tauchten Quäker in Krefeld auf und stießen in der Mennonitengemeinde auf Resonanz. Die Schwierigkeiten, die die Quäker bekamen, hatten sie mit der Krefelder Stadtbrogkeit, weniger mit der mennonitischen Gemeinde. Eine Generation später traten Dompelaars in der Gemeinde auf und fanden Anhänger. Die Dompelaars waren eine täuferisch-pietistische Erweckungsbewegung, die die Untertauchtaufe vertrat. So wie man das Konzept einer Predigt des damaligen Predigers Jan Crous verstehen kann, wäre es innerhalb der Mennonitengemeinde möglich gewesen, unterschiedliche Taufformen zu tolerieren. Wenn die Gruppe der Dompelaars trotzdem als relativ eigenständige Größe in Erscheinung trat, dann in erster Linie deshalb, weil das Bestreben dazu wie zuvor bei den Quäkern von der andersdenkenden Minderheit ausging.⁴³ Ebenfalls in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es einen Kreis von Anhängern des niederrheinischen Pietisten Gerhard Tersteegen in der Gemeinde, und ihr Einfluß war noch 1851 groß genug, den in der Stadt weilenden Tersteegen offiziell durch das Konsistorium der Gemeinde bitten zu lassen, er möge in der Mennonitenkirche predigen (was er dann auch tat). Wie dem Tagebuch des Abraham ter Meer zu entnehmen ist, kam es gelegentlich zu Gastpredigten in der Mennonitenkirche, darunter befanden sich nicht nur Vertreter der »lamistischen« Richtung, der auch die Krefelder Gemeinde zuzurechnen ist, sondern mit Cornelis Ris im Jahr 1764 beispielsweise auch ein herausragender Vertreter der konservativeren »zonistischen« Richtung unter den niederländischen Mennoniten.⁴⁴ In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist dann nicht nur eine große Offen-

heit gegenüber der Aufklärung zu beobachten, sondern Mennoniten waren sogar führend daran beteiligt, aufgeklärte Lesekreise und allgemein bürgerliche Lebensformen in Krefeld einzuführen. Auch die Bildung einer Freimaurerloge in Krefeld gehörte in diesen Kontext. Da die seit 1770 aus den Niederlanden kommenden hauptamtlichen Prediger der Gemeinde an diesen Tendenzen maßgebend Anteil hatten, wird man diese Prozesse kaum als Verweltlichung oder Verflachung des religiösen Lebens bezeichnen können. Vielmehr sind sie im Gegenteil als zeitgemäße Formen der religiösen Entwicklung anzusehen. Daß dabei pietistische und aufgeklärte Strömungen in großer zeitlicher Nähe nacheinander auftraten, muß kein Widerspruch sein, wenn man bedenkt, daß beides Strömungen waren, die die Rolle des Individuums gegenüber der Gemeinde als Institution und gegenüber einem vorgegebenen Kirchenglauben stärkten, was den Mennoniten der lamistischen Tradition sehr entsprach. Dieser sehr summarische Überblick zeigt, daß innergemeindliche Toleranz und die Offenheit in den religiösen und allgemein geistigen Fragen der Zeit von Anfang an sich durchhaltende Kennzeichen der Mennoniten in Krefeld waren. Kollektive Verhaltensnormen in Fragen der persönlichen Lebensführung sind mit dieser für Krefeld typischen innergemeindlichen Toleranz und Pluralität nicht vereinbar und auch nicht überliefert. Das betrifft auch den Dienst mit der Waffe, drei Vorfälle aus der späteren Zeit der preußischen Herrschaft zeigen dies.

Als Anna Amalie, die Schwester Friedrichs des Großen, im Oktober 1763 nach Krefeld kam, empfing die Stadt sie mit einer Ehrengarde aus Bürgersöhnen, in Uniform und bewaffnet mit Säbeln, die der Prinzessin entgegenritten, darunter auch der Bruder des Tagebuchschreibers Abraham ter Meer.⁴⁵ Er dürfte nicht der einzige bewaffnete Mennonit an diesem Tag gewesen sein, denn ein Korps Jungesellen, ebenfalls bewaffnet, erwartete die Prinzessin am Fischelner Stadttor, und vor dem Haus Friedrichs von der Leyen, wo sie zu Gast war, hatten sich Bürger versammelt, um sie zu begrüßen, ebenfalls bewaffnet und mit Fahnen versehen. Abraham ter Meer notierte es wie eine Selbstverständlichkeit. Diente hier das Waffentragen nur repräsentativen Zwecken, kann man das beim zweiten Beispiel nicht sagen: Der Mennonit Gottschalk Floh, der im Februar 1793 als wachhabender Offizier der Krefelder Bürgerwache erwähnt wird. Floh (1752–1835, getauft 1771) war einer der bedeutendsten Seidenverleger und gehörte zu den reichsten Männern der Stadt.⁴⁶ Wenige Jahre später bekleidete er in der Franzosenzeit von 1805 bis 1814 das Amt des Maire (Bürgermeisters). Sein Beispiel zeigt, »daß am Ende des Ancien Régime (...) Mennoniten keine Bedenken hatten, im Rahmen einer kommunalen Miliz zu dienen«.⁴⁷ Floh hätte diesen Waffendienst zwei-

fellos nicht tun müssen, sondern hätte ihn umgehen können, wenn er es gewollt hätte. Wenn er trotzdem als Offizier der Bürgerwache tätig war, dann wahrscheinlich aus Überzeugung. Ein Blick in die Niederlande kann zum Verständnis seines Verhaltens weiterhelfen, denn die Krefelder Mennoniten standen nach wie vor in engem Kontakt zu ihren niederländischen Glaubensgeschwistern. Dort hatte sich in den 1780er Jahren in der Patrioten-Bewegung die Opposition gegen die Herrschaft der Oranier gebildet. Die Ideen der Aufklärung, das Vorbild der amerikanischen Revolution und die Unzufriedenheit über die Niederlage im Vierten Englisch-Niederländischen Krieg (1780–84) bildeten den Hintergrund für überall entstehende Patriotische Gesellschaften und bewaffnete Freikorps.⁴⁸ An diesem Aufstand gegen die Oranierherrschaft beteiligten sich zahlreiche Mennoniten und griffen zu den Waffen, auch etliche mennonitische Prediger schlossen sich der Bewegung an und übernahmen teilweise Funktionen,⁴⁹ bis im September 1787 mit Hilfe preussischer Truppen die alten Zustände gewaltsam wiederhergestellt wurden. Später übernahmen Mennoniten herausragende Ämter in der Batavischen Republik (1795–1806). Als ein Beispiel, das auch die Verbindung zu den Krefelder Mennoniten dokumentiert, sei der in Krefeld geborene Jakob Hendrik Floh genannt.⁵⁰ Der Griff des Bürgers zur Waffe war im Kontext dieser Jahre Ausdruck fortschrittlicher, bürgerlich-revolutionärer Gesinnung, so wie der Text eines französischen Revolutionsliedes (der heutigen Nationalhymne) wenige Jahre später es ausdrückte (»Aux armes citoyens! Formez vos bataillons!«)⁵¹ und wie es im Zweiten Verfassungszusatz der USA 1791 festgeschrieben wurde.⁵² Die niederländischen Mennoniten, die sich der Patriotenbewegung anschlossen, taten das nicht in dem Bewußtsein, damit ihren christlich-täuferischen Glauben oder täuferische Prinzipien hinter sich zu lassen, sondern sahen im Gegenteil darin eine Möglichkeit, das zu tun, was sie ihrem christlichen Glauben gemäß tun sollten. Man wird, zumal mit Blick auf den Anteil der Prediger an diesem Trend, nicht davon sprechen können, daß diese Hinwendung zur Patriotischen Bewegung als Ausdruck eines Verlustes an Glauben oder religiöser Substanz zu werten ist, sondern wird annehmen können, daß dieses Engagement zumindest zu einem guten Teil religiös motiviert war. Der ursprüngliche täuferische Impuls der Reformationszeit, an der Umgestaltung der Gesellschaft im Sinn christlicher Gleichheit und Brüderlichkeit mitzuwirken, konnte hier in neuer, zeitgemäßer Gestalt als bürgerlich-revolutionäres Engagement wirksam werden. Mennoniten waren nicht mehr von der Mitwirkung ausgeschlossen,⁵³ darum waren auch die symbolischen Grenzen, mit denen Mennoniten ihrerseits sich abgegrenzt hatten, nicht mehr nötig. Und sie ergriffen mehrheitlich Partei für die Bewegung, die

unter anderem bürgerliche Gleichberechtigung unabhängig von der Konfession auf ihre Fahnen geschrieben hatte.

Dieser allgemein zeitgeschichtliche Hintergrund und insbesondere die Ereignisse in den Niederlanden sind nicht nur erhellend für das Verständnis des Krefelder Offiziers Gottschalk Floh, sondern beleuchten auch das dritte Beispiel: das Schreiben, mit dem die Krefelder Mennoniten auf das Edikt König Friedrich Wilhelms II. im Juli 1789 reagierten. Dieses Edikt sollte einige Angelegenheiten, die insbesondere im Hinblick auf die Mennoniten in West- und Ostpreußen sowie Litauen zu klären waren, einer einheitlichen Regelung unterziehen, war aber so abgefaßt, daß es für alle Mennoniten galt.⁵⁴ Für die Krefelder Mennoniten waren die vorgesehenen Regelungen inakzeptabel, sie hätten eine massive Verschlechterung ihrer Stellung bedeutet. Die kommunalen und regionalen Behörden reagierten umgehend, und aus Berlin kam alsbald die Versicherung des Königs, es verstehe sich von selbst, daß das Edikt auf die Krefelder Mennoniten keine Anwendung finde.

Trotzdem lohnt es sich für unsere Fragestellung, einen Blick in den Entwurf des Schreibens der Krefelder Gemeinde an den König zu tun. Darin wird auf die allgemeine Befreiung der Stadt Krefeld und überhaupt der westlichen Landesteile Preußens verwiesen. Trotzdem »nehmen, wie andere hiesige Religionsbekenner gleichfalls wol thun, auch wol Mennonisten freywillig Kriegsdienste; wir excommunicieren sie aber darum, und weil sie dem einem jedem bürger allemal respectable sein müßenden Militair Stand erwählet, garaus (?) nicht, sie können sich nach wie vor zu unserer Gemeine halten.«⁵⁵ Dieser Auszug belegt, daß es mennonitische Männer gab, die sich freiwillig zum Militärdienst meldeten, obwohl die Stadt und die Region nach wie vor davon befreit waren. Von seiten der Gemeinde mußten diese Männer nicht mit Sanktionen rechnen. Die Frage, ob jemand Militärdienst leistet oder nicht, wurde als Frage individueller Lebensführung gesehen, die letztlich dem persönlichen Ermessen unterliegt. Die Wendung in dem Brief »und excommunicieren sie darum ... nicht« wird man auch nicht so interpretieren können, als sei damit immerhin die Möglichkeit von Gemeindezuchtmaßnahmen angedeutet. Tatsächlich war gerade der prinzipielle Verzicht auf Kirchenzucht nach dem damaligen Selbstverständnis der Krefelder Mennoniten etwas, wodurch sie sich von der weiterhin Kirchenzucht übenden Reformierten Kirche unterschieden. Aus dem gleichen Sommer 1789 stammt die Notiz Johann Heinrich Campes, der auf der Reise von Braunschweig nach Paris auch in Krefeld Station machte und den Mennoniten attestierte, daß sie eine der freiesten christlichen Gemeinden sei, weil die Mitglieder in ihr nicht der Kontrolle der Gemeinde unterlägen.⁵⁶ Bemerkenswert ist aber auch, wie das Konsistorium den Militär-

stand bewertet. Der Stand des Soldaten war damals keineswegs durchweg geachtet. Der einfache Soldat stand nicht in hohem Ansehen bei den Bürgern, die ihre bürgerliche Sphäre von der militärischen strikt getrennt sahen, lediglich Offiziere konnten die Achtung der Bürger erwarten.⁵⁷ Allgemein versuchten Bürgersöhne, den Militärdienst zu umgehen, und sie verfügten in der Regel auch über Mittel und Wege dazu. Wenn das Konsistorium bekennt, den Militärstand aus bürgerlicher Sicht »allemaal respectable« zu finden, erweist es sich damit als Träger einer damals nicht selbstverständlichen Auffassung, sie dürfte aber nachvollziehbar sein, wenn man damit rechnet, daß es unter den Gemeindemitgliedern tatsächlich Soldaten gab. Die Vertrautheit mit den Verhältnissen in den Niederlanden und das Vorbild des Befreiungskampfs der USA machen diese Haltung des Konsistoriums zudem als Ausdruck fortschrittlicher bürgerlicher Gesinnung verständlich.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts blickten die Mennoniten in Krefeld also auf über 150 Jahre zurück, in denen sie zumeist aufgrund von Ersatzzahlungen von dem Dienst mit der Waffe befreit waren. Von wenigen, kurzzeitigen Ausnahmen abgesehen, wurden die meisten Mennoniten dieser Zeit nicht gezwungen, sich mit der Frage des Dienstes mit der Waffe als einer sie persönlich betreffenden Frage auseinanderzusetzen. Während dieser anderthalb Jahrhunderte aber wandelten sich die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse grundlegend, und damit mußte sich auch das wechselseitige Verhältnis zwischen den Mennoniten und der Gesellschaft wandeln. Die realen Grenzen, durch die Mennoniten einst von einer vollen Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Leben ausgeschlossen wurden, waren verschwunden oder zumindest durchlässig geworden. Damit wurden auch die symbolischen Grenzen, mit denen Mennoniten ihrerseits die realen Grenzen im Gegenzug sozusagen ein zweites Mal errichtet hatten, fragwürdig geworden. Das »mennonitische Programm« war in den 1730er Jahren erfolgreich an sein Ziel gekommen, und die Konfessionen mußten ihre Rolle und ihre Identität im Konzert der Konfessionen im Ort neu finden. Bei den Krefelder Mennoniten entwickelte sich das neue Selbstverständnis ähnlich wie bei der lutherischen Mehrheit der niederländischen Mennoniten. Am Ende des 18. Jahrhunderts verstanden sich die Krefelder Mennoniten immer noch als etwas Besonderes, aber nicht als ausgegrenzte Minderheit, sondern eher als Avantgarde oder Elite: Den *wirtschaftlichen* Aufstieg des Ortes hatten unbestreitbar Mennoniten bewirkt, und sie dominierten trotz ihrer relativ geringen Zahl noch immer das Wirtschaftsleben der Stadt. Aber auch in *religiöser* Hinsicht war ihre Gemeinde in Krefeld der Ort, an dem die allgemeinen Fragen und Strömungen der Zeit offen diskutiert werden konnten. Schließlich hatten Menno-

niten in *kultureller* Hinsicht früh die Fragen der Zeit aufgegriffen und in die Krefelder Gesellschaft Gedanken der Aufklärung getragen und damit den geistigen Interessen des aufstrebenden Bürgertums Impulse gegeben. Und seit dem Siebenjährigen Krieg übernahmen sie auch *politisch* Verantwortung und erwiesen sich in politischen und gesellschaftlichen Fragen offen für neue Ideen. Auf allen diesen Feldern konnten sich Mennoniten mithin als Motoren der Entwicklung verstehen, als Avantgarde. Zugleich erwiesen sich vermögende Mennoniten nach wie vor wie schon zu Hermann op den Graeffs Zeiten als hilfsbereit und unterstützten durch Spenden Kirchen, Schulen und Armenhäuser auch der anderen Konfessionen, wenn es erforderlich war. Die traditionell ausgeprägte innergemeindliche Toleranz und Offenheit half den Krefelder Mennoniten, den allmählichen Wandel ihrer Anschauungen und die Erneuerung ihres Selbstverständnisses zu vollziehen, ohne daß es zu Ringkämpfen und damit verbunden zur Spaltung kam.

Für die Frage nach dem Militärdienst bedeutete dieser Wandel (wie in ähnlicher Weise auch für andere mennonitische Merkmale, die sich als symbolische Abgrenzungen verstehen lassen), daß er in den Bereich der individuell zu verantwortenden Lebensführung übergegangen war. Da seit 1736 ganz Krefeld und seit 1748 auch die anderen preußischen Territorien im Westen exentiert, das heißt von Werbungen befreit waren, konnte diese symbolische mennonitische Abgrenzung ihren Sinn nicht länger erfüllen. Die kollektive Zahlungsverpflichtung blieb zwar aufgrund der Regelung von 1721 bestehen. Aber die Entscheidung für oder gegen den Militärdienst war im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einer Frage geworden, die Mennoniten wie Angehörige anderer Konfessionen auch nach einem persönlichen Kosten-Nutzen-Kalkül entschieden, wobei sie sich nicht der Gemeinde, sondern nur sich selbst verantwortlich fühlten. Das Beispiel Gottschalk Flohs zeigt zudem, daß der städtische Wachdienst am Ende des Jahrhunderts als bürgerschaftliches Engagement mit mennonitischem Glauben vereinbar erscheint.

Franzosen führen die allgemeine Wehrpflicht ein

Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, daß die in der Franzosenzeit (1794–1814) eingeführte allgemeine Wehrpflicht (1802) auf keinen Widerspruch der Mennonitengemeinde stieß, zumal die französische Gesetzgebung für jeden Bürger die Möglichkeit eröffnete, sich durch Stellung eines Ersatzmannes von der persönlichen Verpflichtung zu befreien. Es blieb also weiterhin die Möglichkeit bestehen, den Militärdienst nicht abzuleisten, nur daß es jetzt eine individuelle Angelegenheit war, nicht mehr eine kollektive Zwangsabgabe der Gemeinde. Das kam dem Denken der Krefelder Men-

noniten zweifellos entgegen. Es hat darum von mennonitischer Seite keinen Protest gegeben, und an Aktionen der französischen Mennoniten, die 1809 und 1811/12 mit Delegationen in diesem Sinn in Paris vorstellig wurden, beteiligten sich die Krefelder Mennoniten nicht. 1802 endete für die Mennoniten am Niederrhein damit eine kurze Zeit, in der sie weder zum Militärdienst noch stellvertretend dafür zu Ersatzzahlungen herangezogen wurden. Begonnen hatte diese Zeit, als Preußen 1798 die linksrheinischen Gebiete an Frankreich abgetreten hatte. 1797 war das letzte Jahr gewesen, in dem die Krefelder Mennoniten ihren Beitrag zu den 500 Reichstalern gezahlt hatten, welche die niederrheinischen Mennoniten seit 1721 jährlich als Gegenleistung für die Befreiung von den Werbungen aufzubringen hatten. Das politische Engagement der Mennoniten, das sich seit dem Siebenjährigen Krieg belegen läßt, erfuhr in der Franzosenzeit noch einmal eine kräftige Verstärkung. Mennoniten beteiligten sich aktiv und an höchster Stelle in der städtischen Selbstverwaltung. Neben dem bereits genannten Bürgermeister Gottschalk Floh sind etliche weitere Mennoniten zu nennen. Das lag sicher einerseits daran, daß die Mitglieder der Selbstverwaltungsgremien aus der Gruppe der höchstbesteuerten Bürger zu besetzen waren. Andererseits war die Bereitschaft der betreffenden Mennoniten nötig, diese Ämter tatsächlich zu übernehmen. Und die war offenbar bei den meisten in Frage kommenden Mennoniten vorhanden.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war die oft zu hörende Behauptung, die deutschen Mennoniten hätten im Laufe des 19. Jahrhunderts das mennonitische Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgegeben. Ich habe dagegen zu zeigen versucht, daß dort, wo es bei Täufern in der Reformationszeit zu einer Haltung der *Gewaltlosigkeit* kam, dies nur eine von mehreren Reaktionen war, mit denen Täufer ihre Erfahrung der Ausgrenzung, Kriminalisierung und Verfolgung verarbeiteten. Für die Tradition, zu der auch die Krefelder Gemeinde gehört, läßt sich aber zeigen, daß das legitime Gewalthandeln der Obrigkeit nicht in Frage gestellt wurde und daß man von einem »mennonitischen Programm« sprechen kann, das mit einer guten Obrigkeit rechnete und ihre Gunst zu gewinnen suchte. Dieses »mennonitische Programm« konnten die Mennoniten in Krefeld dank günstiger Umstände innerhalb weniger Generationen erfolgreich durchführen. Die *Wehrlosigkeit* ist in dieser mennonitischen Tradition etwas anderes als die *Gewaltlosigkeit* des Schleitheimer Täufertums, und sie ist auch nicht als Prinzip oder konfessionelle Festlegung zu verstehen, sondern – zusammen mit einer Reihe anderer »mennonitischer Merkmale« – als bewegliche symbolische Grenze, mit der die frühen Mennoniten ihrerseits

auf die realen Grenzen antworteten, mit denen die frühneuzeitliche Gesellschaft sie von der vollen Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Leben ausgeschlossen hatte. Diese symbolischen Grenzen der Mennoniten waren Teil ihres Programms, mit dem sie versuchten, ihre Gemeinden der sie umgebenden Gesellschaft als Alternative entgegenzusetzen und damit Anerkennung bei der Obrigkeit und in der Gesellschaft zu erlangen. In dem Maß, in dem dies gelang und Obrigkeit und Gesellschaft ihre realen Grenzen zu den Mennoniten abbauten, mußten auch die symbolischen Grenzen der Mennoniten schwinden und ein neues mennonitisches Selbstverständnis gewonnen werden. In der zweiten Hälfte der 1730er Jahre war in Krefeld der Punkt erreicht, an dem gewissermaßen Einstand herrschte: Die Mennoniten wurden von der Obrigkeit als gleichberechtigt angesehen und behandelt, der freie Konfessionswechsel wurde möglich. Die Mennoniten waren am Ziel, ihr »mennonitisches Programm« hatten sie erfolgreich durchgesetzt. Von nun an verloren die symbolischen Abgrenzungen der Mennoniten ihre Funktion. Speziell die *Wehrlosigkeit* verlor ihren Sinn als symbolische Grenzziehung, als ganz Krefeld ab 1736 von Werbungen befreit wurde. Vor dem Hintergrund ihrer spezifischen Geschichte in der Stadt kam es bei den Krefelder Mennoniten zu einem ausgeprägten Selbstverständnis, die treibende Kraft wirtschaftlichen Aufschwungs und kultureller Entwicklung zu sein. Von den evangelischen Gemeinden unterschieden sie sich weiterhin durch die Glaubensstufe, dazu trat aber das Bewußtsein, sich von ihnen auch durch die Freiheit in Fragen des Glaubens und der Freiheit von gemeindlichem Zwang zu unterscheiden. Die Frage eines Dienstes mit der Waffe wurde im Rahmen dieses Selbstverständnisses zusammen mit anderen Fragen zu einer Entscheidung der individuell zu verantwortenden Lebensführung, die von der Gemeinde gerade nicht mit normierenden Vorgaben belegt wurde. Die Rede von einer »Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit« ist darum für die Geschichte der Krefelder Gemeinde nicht zutreffend, es hat ein solches Prinzip nicht gegeben.

So ist verständlich, daß die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht durch die Franzosen 1802 nicht auf Widerspruch stieß, zumal eine individuelle Stellvertretung möglich war. Erst die Einführung der preußischen Wehrpflicht, die prinzipiell keine Exemtion kannte (im Rheinland ab 1814), zwang die Mennoniten Preußens zur grundsätzlichen Reflektion. Das geschah auf unterschiedliche Weise und kann abschließend nur skizziert werden.

Ausblick auf das 19. Jahrhundert

Für die Krefelder Mennoniten trifft die Rede von der Aufgabe des Prinzips der Wehrlosigkeit nicht zu. Aber auch für die übrigen Mennoniten Deutschlands ist sie fragwürdig. Im Grunde war es überall so, daß die Mennoniten im

17. und 18. Jahrhundert ihren anerkannten Platz in der Gesellschaft, zumindest aber einen modus vivendi im Rahmen der alteuropäischen Ordnung gefunden hatten. Die Befreiung vom Militärdienst war Teil eines Bündels an Zugeständnissen, die absolutistische Herrscher gewährt hatten, weil sie auf die Besiedlung ihres Landes angewiesen waren, besonders nach dem Dreißigjährigen Krieg, der in weiten Teilen Mitteleuropas zu einem drastischen Bevölkerungsrückgang geführt hatte. Diese Befreiungen vom Militärdienst waren keine Angelegenheit der einzelnen Mennoniten gewesen, sondern Teil von Vereinbarungen, die von ihren Wortführern kollektiv ausgehandelt wurden. Für den einzelnen Mennoniten gehörten sie sozusagen zu den Rahmenbedingungen seiner Existenz.

Die Entstehung des Bürgertum als politischer Kraft, die Amerikanische und die Französische Revolution, danach die Herrschaft Napoleons – diese Ereignisse markieren das Ende der bisherigen alteuropäischen Staats- und Gesellschaftsordnung. Damit verbunden war der Gedanke individueller Freiheit und Verantwortung, individueller Rechten und Pflichten jedes einzelnen. Das zwang auch die Mennoniten dazu, ihr bisheriges Selbstverständnis zu überdenken. Besonders die neue preußische Wehrpflicht stellte eine Herausforderung dar, weil sie prinzipiell keine Ausnahmen mehr zuließ.

Bei der Auseinandersetzung mit der neuen Zeit und ihren Vorstellungen gingen die verschiedenen Gruppen der Mennoniten unterschiedliche Wege. Die *Ibersheimer Beschlüsse* der südwestdeutschen Mennoniten von Anfang des Jahrhunderts waren der Versuch, sich der neuen Zeit entgegenzustemmen, Veränderungen aufzuhalten und bestimmte Verhaltensweisen normativ für die Mitglieder aller Gemeinden vorzuschreiben. Ähnlich war die Tendenz in den west- und ostpreußischen Landgemeinden. Sowohl das, was einstmals symbolische Grenzziehungen waren, wie auch das, was man als Rahmenbedingung der Existenz zur Zeit des ancien regime bezeichnen kann, wurde nun gewissermaßen konfessionalistisch neu gedeutet und zur bindenden Glaubensnorm erhoben. Insofern muß man die gängige Behauptung, die Mennoniten hätten im 19. Jahrhundert den Grundsatz der Wehrlosigkeit aufgegeben, umdrehen: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist in der Reaktion auf die Moderne bei Teilen der deutschen Mennoniten versucht worden, die Ablehnung des Militärdienstes zur individuellen Glaubensnorm für alle zu erheben.

Die Krefelder Mennoniten sind aufgrund ihrer hier dargestellten Geschichte diesen Weg nicht gegangen. In der Krefelder Gemeinde ist man in den Folgejahren für den Gedanken individueller Entscheidungsfreiheit eingetreten und hat sich staatlichen Stellen gegenüber für die Minderheit derjenigen ein-

gesetzt, die den Militärdienst aus christlicher Überzeugung ablehnten. Das tatsächliche Verhalten der jungen Männer in den Jahrzehnten nach 1814 schwankt allerdings sehr stark, je nachdem, wie die Rahmenbedingungen sich änderten, und das zeigt, daß sie die Frage überwiegend nicht aufgrund eines Prinzips, sondern aufgrund einer individuellen Kosten-Nutzen-Analyse beantworteten. Der Versuch von Pfarrer Isaak Molenaar (Pfarrer von 1818–1835), die Gemeinde auf die Verweigerung des Militärdienstes als bekenntnismäßiger Norm festzulegen, fand keine Mehrheit.

Auch in West- und Ostpreußen waren die Mennoniten unter der Herrschaft polnischer oder preußischer Könige im 17. und 18. Jahrhundert kollektiv vom Militärdienst gegen Zahlungen ausgenommen worden, was dem einzelnen Mennoniten die Entscheidung darüber abgenommen hatte. Die ost- und westpreußischen Mennoniten haben dann im 19. Jahrhundert den Gedanken kollektiver Sonderrechte für Mennoniten vertreten und bis in die zweite Jahrhunderthälfte hinein zäh darum gerungen, daß für Mennoniten ein Ersatzdienst ohne Waffenanwendung möglich wurde. Damit sind sie insofern erfolgreich gewesen, als es noch im Ersten Weltkrieg für Mennoniten möglich war, statt des Dienstes mit der Waffe einen besonderen Dienst im Train- oder Sanitätswesen zu absolvieren.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts mußten die Mennoniten auf die Herausforderung ihrer Zeit eine neue Antwort finden. Die deutschen Mennoniten haben aufgrund ihrer geschichtlich gewachsenen Unterschiede verschiedene Antworten gegeben, wie sie auch rückblickend ihre Geschichte und ihr konfessionelles Selbstverständnis anders interpretierten. Zusammengenommen wird kann man sagen können, daß Mennoniten im 19. Jahrhundert ganz wesentlich dazu beitrugen, die Frage, ob der soldatische Dienst mit dem christlichen Glauben vereinbar sei, als Frage wachzuhalten und weiterzutragen. Auch wenn man aus heutiger Sicht kritische Anfragen sowohl an die Haltung der süddeutschen, der west- und ostpreußischen wie an die der Krefelder Mennoniten richten kann – man wird fairerweise ihre Geschichte nicht einseitig als eine Geschichte der Aufgabe von Prinzipien und des Verlusts von Identität darstellen können.

Anmerkungen

Die Abkürzung MGBI bezeichnet die Mennonitischen Geschichtsblätter.

1 An anderen Ort wurde es versucht: in Erfurt (1528) und in Amsterdam (1534/35). Dieser Amsterdamer Versuch steht in direkter Beziehung zu den zeitgleichen Ereignissen in Münster. Die Verschiedenheit täuferischer Einstellungen sowohl zur Obrigkeit wie auch zur Frage der Gewaltanwendung wurde in der modernen Forschung von James M. Stayer umfassend dargestellt (*Anabaptists and the Sword*, 2., überarb. Aufl., Lawrence 1976).

- 2 Hellmut Zschoch, Das Recht der Mächtigen und die Macht der Gerechten. Bemerkungen zur gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung des frühen Täuferturns, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998, S. 470–484, hier S. 470.
- 3 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation, Zürich 2004, S. 98f.: »In den Dörfern wurde die Schrift anders gelesen als in der Stadt, Herrscher zogen aus dem Wort Gottes andere Konsequenzen als Beherrschte, Mächtige hörten die Predigten anders als Ohnmächtige.«
- 4 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. II: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, S. 26–36, eine modernisierte Fassung bei Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 60–71, nachgedruckt in: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527, hg. v. Urs B. Leu u. Christian Scheidegger, Zug o. J. [2004], S. 65–73.
- 5 Zweieinhalb Jahre vor Schleithem (Januar 1527) finden sich Aussagen zum Leiden in der Nachfolge Christi bei dem Zürcher Konrad Grebel in einem Brief, den er namens eines Kreises von radikalen Zwinglichschülern an Thomas Müntzer schrieb (September 1524). Grebel und diese Radikalen schwankten zwischen Militanz und Friedfertigkeit, vgl. Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel (wie Anm. 3).
- 6 Vgl. Arnold Snyder, The Influence of the Schleithem Articles on the Anabaptist Movements: An Historical Evaluation, in: Mennoniten Quarterly Review 63, 1989, S. 323–344; vgl. zur Diskussion über die Bedeutung von Schleithem James M. Stayer, Noch einmal besichtigt: »Anabaptists and the Sword«, in: MGBI 47/48, 1990/91, S. 24–37, hier S. 26ff. und zuletzt James M. Stayer, Swiss-South German Anabaptism, 1526–1540, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, hg. v. John D. Roth u. James M. Stayer, Leiden u. Boston 2007, S. 92ff.; einseitig sind die Ausführungen in: Das Schleitheimer Bekenntnis (wie Anm. 4), vgl. die Besprechung von Hans-Jürgen Goertz in MGBI 62, 2005, S. 177–180.
- 7 J. F. G. Goeters, Das älteste rheinische Täuferbekenntnis, in: Cornelius J. Dyck (Hg.), The Heritage of Menno Simons. A Legacy of Faith, Newton/Kansas 1962, S. 197–212. Nachgedruckt in: Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, Bd. I: Das 16. Jahrhundert, bearb. v. Heiner Faulenbach, Düsseldorf 1991, S. 116–124.
- 8 Vgl. Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 312ff., zur Haltung der Melchioriten in der Frage der Gewaltanwendung s. S. 293ff.
- 9 Vgl. Dieter Hangebruch, Zur Geschichte der Toleranz in Krefeld am Beispiel der Mennoniten, in: 300 Jahre Mennonitenkirche Krefeld, Krefeld 1993 u. ders., Krefeld unter oranischer und preußischer Herrschaft, in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 2: Von der Reformationszeit bis 1794, Krefeld 2000, S. 111–252, hier S. 180–202.
- 10 Ralf Klötzer, Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530–1702), in: Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Wolfgang Froese, Krefeld 1995, S. 13–60, hier S. 30f.
- 11 Egal ob man in der Bezeichnung als »Bischof« Anerkennung und Wertschätzung sieht (so Ralf Klötzer) oder eine »Karikierung« (Frank Deisel) – in jedem Fall bezeugt diese Bezeichnung die herausgehobene Stellung, die Hermann op den Graeff in der Mennonitengemeinde aus der Sicht Außenstehender einnahm, vgl. Ralf Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 31 und Frank Deisel (in: Krefeld. Die Geschichte der Stadt, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Bausgeschichte [1600–1900], Krefeld 2003, S. 59 Anm. 217).
- 12 Zum Kontext dieser Aktion von 1622 vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 136f.
- 13 »Gottesfürchtig, fromm und von guten Sitten / Iebensfroh, freundlich und wahr im

Reden, / das ist christlich und gefällt den Herren, / bringt Gunst und setzt manchen zu großen Ehren. / Hermann op den Graeff und Grietgen, seine Frau.« Abbildung der Glastafeln in: Sie kamen als Fremde (wie Anm. 10), S. 33; zur Interpretation vgl. Klötzer, ebd. S. 32.

14 Ralf Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 32.

15 Im Zusammenhang mit einem Streit um Abgaben notiert der Mennonit Abraham ter Meer in seinem Tagebuch am 31. Oktober 1761: »Hier in der Stadt hat der reichste und wenig zahlreiche Teil den Streit wegen der Abgabe gewonnen gegen die Mehrzahl der Bürger und gegen den Magistrat. Mennoniten, die nach ihrem Bekenntnis kein weltliches Amt bekleiden, beherrschen die ganze Stadt« (im Original französisch, »gouvernent« sollte zutreffender mit »sie regieren« übersetzt werden): Das Tagebuch des Abraham ter Meer 1758–1769, bearb. von Gottfried Buschbell, Krefeld 1936, S. 148f.

16 Confessie van Dordrecht 1632 (Doperse Stemmen 5), hg. v. Doopgezinge Historische Kring, Amsterdam 1982; deutscher Text zit. nach: Der blutige Schauplatz, oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, 7. Aufl., Bern, Indiana 1950, S. 36–41.

17 Hans-Jürgen Goertz, Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MGBI 43/44, 1986/87, S. 16–46.

18 Michael Driedger hat darauf hingewiesen, daß das in zeitlicher Nähe entstandene Bekenntnis des Jan Cent (1630), dem das Dordrechter Bekenntnis in vielem ähnelt, weitergehende Aussagen der Ablehnung von obrigkeitlichen Ämtern enthält, die im Dordrechter Bekenntnis nicht erscheinen: Michael Driedger, Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View, in: A Companion (wie Anm. 6), S. 507–538, hier S. 533. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, Zwietracht (wie Anm. 17), hier S. 36f.

19 Vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 193, bes. Anm. 526.

20 Zu den Gründen der Krefelder Reformierten, mit denen sie 1656 in den Haag gegen die Duldung der Mennoniten protestieren, gehörte die Tatsache, daß diese sich die Freiheit nahmen, öffentlich Gottesdienste zu feiern (Klötzer, Verfolgt [wie Anm. 10], S. 41).

21 Zur Geschichte der Gladbacher Gemeinde s. Karl L. Mackes, Aus dem alten Neuwerk. Honschaften, Gemeinde, Ortsteil einer Großstadt, Bd. 2, Mönchengladbach 1972, S. 248 bis 269 u. Eckard Krumme, Die Täufer in Gladbach, in: Rheydter Jahrbuch 12, 1977, Mönchengladbach 1977, S. 9–58. Zu öffentlichem Auftreten und eigenem Haus s. Mackes, S. 256.

22 Klötzer, Verfolgt (wie Anm. 10), S. 30: Der Rentmeister will gegen die Mennoniten eine Strafe verhängen wegen öffentlicher Versammlung.

23 Ebd., S. 32.

24 Peter Kriedte kommentiert das Scheitern Johann Wilhelms so: »Das Vorgehen gegen die Mennoniten endete für Johann Wilhelm mit einem politischen und finanziellen Fiasko. Er hatte völlig verkannt, daß es so etwas wie eine mennonitische Internationale gab, auf deren Unterstützung die in seinem Land lebenden Mennoniten rechnen konnten« (Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes, Göttingen 2007, S. 117).

25 Für das später entstandene Dordrechter Bekenntnis ist eine andere Konstellation maßgebend als für Schleithem oder Kempen, es dient in erster Linie einem innermennonitischen Ausgleich und Frieden zwischen Alten und Jungen Flamen und formuliert dazu gemeinsame Abgrenzungen von der nichtmennonitischen Umwelt, vgl. zu Schleithem und Dordrecht Goertz, Zwietracht (wie Anm. 17).

26 Vgl. auch Kriedtes Beitrag S. 62–74 dieser MGBI, bes. S. 71.

27 Ich nutze im folgenden dankbar die Ergebnisse der intensiven Untersuchungen, die Wolfgang Froese im Rahmen seiner Magisterarbeit an der Universität Köln vorgenommen

hat: Die niederrheinischen Mennoniten und die Preisgabe des Grundsatzes der Gewaltlosigkeit, Köln (unveröffentl. Typoskript), 1989. Eine teilweise Zusammenfassung seiner Arbeit findet sich in dem Aufsatz: Weltflucht und Weltzuwendung. Die Aufgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit in der Krefelder Mennonitengemeinde im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: MGBI 47/48, 1991/92, S. 104–124. Froese geht von einem feststehenden mennonitischen Grundsatz der Gewaltlosigkeit aus, der aber allmählich (im Grunde beginnend schon mit dem Dordrechter Bekenntnis von 1632) aufgrund eines Mentalitätswandels aufgegeben worden sei. Der Ansatz beim Mentalitätswandel könnte erhellend sein, Froese großes Manko ist allerdings darin zu sehen, daß er nicht zwischen dem natürlichen Wandel religiöser Identität im Laufe der Generationen und dem Verlust von Identität unterscheidet. Auch die Tendenz in dem ansonsten sehr guten Sammelband Sie kamen als Fremde (s. Anm. 10) geht aufgrund der konzeptionellen Vorgaben dahin, jeden Wandel als Identitätsverlust zu deuten. – Bereits im 19. Jahrhundert hatte Wilhelm Mannhardt das Thema untersucht: Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten, Marienburg 1863. Diese Untersuchung verfolgte in einer bestimmten geschichtlichen Situation einen klar umrissenen Zweck, für den sie auch gut geeignet war. Abgesehen davon ergeben sich Fragen an Mannhardts Interpretationsrahmen.

28 Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 194.

29 Klötzer (wie Anm. 10), S. 41. Vgl. auch vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 192f.

30 Der Mennonit Hermann op den Graeff wird aber bereits 1632 als »Bürger« bezeichnet und war auch schon, bevor er nach Krefeld kam, Bürger von Kempen gewesen. Der Mennonit Goerd Lemmen wird sogar in einem amtlichen Dokument des Krefelder Gerichts als »Bürger« bezeichnet (Hangebruch, Krefeld [wie Anm. 9], S. 190f.). Es ist darum wohl damit zu rechnen, daß es einzelnen Mennoniten schon vor 1678 gelungen war, das Krefelder Bürgerrecht zu bekommen. 1656/7 protestieren die Krefelder Reformierten anläßlich des Zuzugs der Gladbacher Mennoniten dagegen, diese Mennoniten in der Stadt zu dulden, unter anderem mit dem Argument, sie würden Handel treiben, wozu nur Bürger berechtigt seien (vgl. Klötzer [wie Anm. 10], S. 40f.). Offenbar gehörte der Bürgerstatus von Mennoniten zu den strittigen Punkten. – Zu Bürgerrecht und Wachdienst vgl. Hangebruch, ebd., S. 150f.

31 Zit. nach Kriedte, Taufgesinnte (wie Anm. 24), S. 124.

32 Der Status Krefelds blieb allerdings nach 1702 auf Jahre hin ungewiß, da die Zugehörigkeit der Grafschaft Moers zu Preußen insgesamt strittig war, vgl. Hangebruch, Krefeld (wie Anm. 9), S. 156–162.

33 J[ürgen] Olmes, Die Wehrverhältnisse in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Niederrheins 1703–1806, in: Die Heimat. Zeitschrift für niederrheinische Heimatpflege, Jg. 27, 1956, S. 141–145, hier S. 142; vgl. auch Hangebruch (wie Anm. 9), S. 162f.

34 Olmes (wie Anm. 33), S. 142.

35 Vgl. dazu Ute Frevert, Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland, München 2001.

36 Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München 2007, S. 185f., unter Berufung auf Martin Winter, Preußisches Kantonsystem und städtische Gesellschaft, in: Ralf Pröve u. Bernd Kölling (Hg.), Leben und Arbeiten auf märkischem Sand. Wege in die Gesellschaftsgeschichte Brandenburgs 1700–1914, Bielefeld 1999, S. 243–265.

37 Ute Frevert (wie Anm. 35), S. 23: »Dieses System [das Kantonsystem, CW] teilte Preußen in Kantone, die sich bestimmten Regimentern zuordneten und deren Nachwuchs stellten.

Kantonpflichtig waren Feuerstellen, also Haushalte, deren männliche Mitglieder »enrolliert«, d. h. in die Kantonrolle eingetragen wurden. Ob sie bei ihrem 20. Geburtstag tatsächlich zum Militär gezogen wurden, hing von dem Bedarf der Regimenter und ihren persönlichen Verhältnissen ab. Als Hoferben oder einzige Söhne waren sie von der Aushebung befreit, darüber hinaus auch dann, wenn sie gesundheitliche Schäden namhaft machen konnten oder kleiner als 1,65 Meter waren. Regionalstudien in der Kurmark und in Westfalen haben gezeigt, daß aufgrund dieser Konstellation gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur 7 % aller Enrollierten wirklich Soldat wurden.«

38 Vgl. Gordon A. Craig, *Die preußisch-deutsche Armee 1640–1945*, Düsseldorf 1960, S. 41f.

39 Beiträge zur Geschichte der Mennoniten in Krefeld und Umgegend. Besuch des Königs Friedrich Wilhelm I. in Krefeld (1738), in: *Die Heimat* 10, 1931, S. 88–98, hier S. 90 (zit. nach Sie kamen als Fremde [wie Anm. 10], S. 65 u. S. 94 Anm. 40).

40 Wolfgang Froese notiert über die Verhandlungen zwischen der preußischen Regierung und den Mennoniten: »Aber es fällt doch das sehr geschäftsmäßige Verhalten der Mennoniten in diesen Verhandlungen auf. Die Wehrfreiheit wurde als Teil eines Privilegienbündels verstanden, und entsprechend ging es den Mennoniten in den Verhandlungen insgesamt darum, das, was sie während dreier Generationen an Rechten und Wohlstand erworben hatten, juristisch abzusichern« (Froese, *niederrheinische Mennoniten* [wie Anm. 27], S. 33). Zum Text des Dokumentes von 1721 siehe: *Urkunden und Zeugnisse zur rechtlichen Stellung der Mennoniten in Krefeld*, in: Beiträge zur Geschichte rheinischer Mennoniten, hg. v. Mennonitischen Geschichtsverein, Krefeld 1939, S. 50–57, hier S. 56f.

41 Vgl. Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 10), S. 61–104, hier S. 64f.

42 Ernst Crous, *Die rechtliche Lage der Krefelder Mennonitengemeinde im 17. und 18. Jahrhundert*; in: Beiträge zur Geschichte (wie Anm. 40), S. 29–49, hier S. 42.

43 Wie klar die Grenze zwischen Mennonitengemeinde und Dompelaars war, muß offenbleiben. Das Tagebuch von Abraham und Claes ter Meer berichtet von der Untertauchtaufe des Gossen Goyen, der ein Prediger der Gemeinde war. Er ließ sich 1724 im Rhein erneut taufen, offenbar tat das seiner Stellung als Prediger in der Gemeinde aber keinen Abbruch, was die tolerante Haltung der Gemeinde belegt (Das Tagebuch der Brüder Claes und Abraham ter Meer 1732–1756, bearb. v. Dieter Hangebruch, Krefeld 2002, S. 27).

44 Am 23. Juni 1764 predigte der am lamistischen Seminar in Amsterdam ausgebildete Prediger Johann Cuperus, von 1758 bis 1777 Prediger der Gemeinde in Utrecht, am 8. Juli Cornelis Ris aus Hoorn (Das Tagebuch des Abraham ter Meer [wie Anm. 15], S. 249).

45 Ebd., S. 238.

46 Eine Liste der vermögensesten Bürger aus dem Jahr 1811 nennt ihn an vierter Stelle, vgl. Kriedte, *Taufgesinnte* (wie Anm. 24), S. 438.

47 Froese, *niederrheinische Mennoniten* (wie Anm. 27), S. 83 Anm. 199. Froeses vermutet, daß dies nur auf einzelne Krefelder Mennoniten zutreffe (»wohl wenigstens einzelne Krefelder«), mit Blick auf das tatsächliche Verhalten der Krefelder in den nächsten Jahrzehnten ist auch eine andere Sicht möglich. – Die Bürgerwache war nach Abzug der preußischen Truppen reaktiviert worden, Flohs Aktivität läßt sich damit als bürgerschaftliches Engagement zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Stadt verstehen, vgl. Kriedte, *Taufgesinnte* (wie Anm. 24), S. 131f.

48 Michael North, *Geschichte der Niederlande*, 2. durchges. u. aktual. Aufl., München 2001, S. 70f.

49 Siehe den Artikel von Nanne van der Zijpp, Patriots and Mennonites in the Netherlands, in: Mennonite Encyclopedia, Bd. 4, 1959, S. 124f.

50 Vgl. Karel Vos, Artikel Jacob Hendrik Floh, in: Mennonite Encyclopedia, Bd. II, 1956, S. 341. Vgl. in dieser Ausgabe den Beitrag von Piet Visser, S. 14f.

51 Deutsch: »Zu den Waffen, Bürger! Schließt die Reihen!«, Teil der französischen Nationalhymne (Nationalhymnen. Texte und Melodien, 11. Aufl., Stuttgart 2006, S. 50–52).

52 Der zweite Zusatz zur Verfassung, heute stark umstritten, weil er von der amerikanischen Waffenlobby mißbraucht wird, sicherte ursprünglich das Recht der Bürger, sich im Rahmen einer Bürgermiliz zu bewaffnen: »A well regulated Militia being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms shall not be infringed« (Da eine wohlorganisierte Miliz für die Sicherheit eines freien Staates notwendig ist, darf das Recht des Volkes, Waffen zu besitzen und zu tragen, nicht beeinträchtigt werden).

53 Daß Mennoniten im Regime der Oranier von hohen politischen Ämtern ausgeschlossen waren, war mit ein Grund dafür, daß sie sich der Patriotenbewegung anschlossen (v. d. Zijpp, Patriots [wie Anm. 49], S. 124).

54 Text bei Mannhardt (wie Anm. 27), S. LXXVII (Anhang); zur Sache vgl. ebd., S. 137–143, sowie Froese, niederrheinische Mennoniten (wie Anm. 27), S. 79–84.

55 Zitiert nach Froese, niederrheinische Mennoniten (wie Anm. 27), S. 83.

56 »Die hiesigen Mennoniten machen eine der freiesten Religionsgesellschaften aus, die ich je gesehen habe. Sie stehen unter keiner sich in Glaubenssachen mischenden Synode, hängen von keinem die Gewissen beherrschenden Konsistorium ab, wissen von keinen symbolischen Büchern, nehmen zur Richtschnur ihres Glaubens nichts als die Bibel und ihr eigenes Gewissen an – kurz sie sind wahre Protestanten, welche gegen jeden Glaubenszwang protestiren«, aus J. H. Campe, Reise von Braunschweig nach Paris im Heumonat 1789, Braunschweig 1790, S. 59 (zit. nach: Sie kamen als Fremde [wie Anm. 10], S. 104 Anm. 216). – Daß die Mennoniten sich vor den Reformierten durch größere geistige Freiheit auszeichneten, attestierte ihnen auch der reformierte Engelbert vom Bruck, vgl. den Beitrag von Frau Dr. Broicher in dieser Ausgabe, S. 89: »Unter der hiesigen zahlreichen Mennoniten Gemeinde sei mehr Geschmack, mehr Liebhaberei, mehr Freiheit im Denken als unter unserer Reformierten Gemeinde.«

57 Vgl. Frevert (wie Anm. 35.), S. 11: Erst die allgemeine Wehrpflicht überbrückte auf Dauer die Distanz zwischen Militär und Zivil; aus einer Hardenbergschen Denkschrift für den König von 1807: »Man mache aus dem Soldatenstand einen wahren Ehrenstand« (S. 19), der es bis dahin eben nicht war: Der einfache Soldat wurde Ende des 18. Jahrhunderts weder von seinen Vorgesetzten noch von den Bürgern geachtet (S. 22). 1811 notierte der preußische Staatsrat Sack rückblickend, daß die Bürger »nur die Söhne in das Militär [gaben], welche nichts lernen oder sich der bürgerlichen Ordnung nicht fügen wollten« (S. 25).

Johannes Brahms und seine mennonitischen Freunde

Das rheinländische Krefeld in Deutschland ist seit zwei Jahrhunderten ein florierendes Zentrum für Kommerz, Industrie und Kultur. Die Mennoniten, die sich ab 1609 dort niederließen, etablierten sich so gut, daß sie um 1650 die Hälfte der gesamten Bevölkerung stellten.¹ Später, während des 18. und 19. Jahrhunderts, konzentrierte sich ein Großteil der Industrie und des Wohlstandes in den Händen mennonitischer Geschäftsmänner. Sie haben nicht nur einen außerordentlichen Beitrag zu dem finanziellen Wohlstand Krefelds geleistet, sondern waren auch maßgeblich an den kulturellen Aktivitäten beteiligt.

Um dies zu verdeutlichen, haben wir hier aus den Reihen der prominenten Mennoniten Krefelds die Familien von Beckerath und von der Leyen hervorgehoben. Während des 19. Jahrhunderts war die Familie von Beckerath in politischen Angelegenheiten einflußreich. Einige Familienmitglieder wurden sowohl als Künstler wie auch als Kunstsammler der italienischen Renaissance bekannt; einige waren exzellente Amateurmusiker. Die Familie von der Leyen brachte auch Musiker, Künstler und Gelehrte hervor. Zwischen 1740 und 1850 waren sie führend in der Weberei und Seidenindustrie. Bis heute, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg spielen mennonitische Familien eine wichtige Rolle für das Wohlergehen und religiöse Leben Krefelds, wenngleich zu erheblich geringerem Ausmaß als im florierenden 19. Jahrhundert.

Krefeld genießt schon lange eine reichhaltige musikalische Tradition, und die Mennoniten haben eine außerordentliche Rolle bei deren Entwicklung gespielt. Sie waren Mitglieder und Organisatoren von Gesangsvereinen, kommunaler instrumentaler Ensembles und privater Kammermusikgruppen. Von den engagiertesten Mennoniten der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts heben wir Rudolf von der Leyen und seinen Schwager, Alwin von Beckerath, hervor. Ersterer war ein hervorragender Pianist, der bestens mit der gesamten Klavierliteratur und Kammermusik Johannes Brahms' vertraut war. Der Ehemann seiner Schwester, Alwin von Beckerath, war ein versierter Bratschist. Er spielte entweder Geige oder Bratsche im ansässigen Streichquartett, geleitet von Professor Richard Barth, einem früheren Schüler Joseph Joachims.

Rudolf von Beckerath, Onkel Rudolf von der Leyens, war sowohl Förderer als auch Teilnehmer des Musizierens im Rheinland. Sein Haus in Rüdesheim, nicht weit von Wiesbaden, war ein beliebter Treffpunkt für viele herausra-





Johannes Brahms im Gespräch mit Freunden

Aufnahmen aus dem Frühjahr 1896

Die Personen auf dem Bild unten links (v. l. n. r.):

Dr. Gustav Ophüls, Johannes Brahms, Bram Eldering, Alwin von Beckerath

gende Musiker wie Johannes Brahms, Joseph Joachim, Amalie Joachim, Clara Schumann, Julius Stockhausen und Max Bruch. Rudolf von Beckerath besaß höchstpersönlich eine Stradivari, und man erzählt, er habe sie zauberhaft gespielt. Im Januar 1880 organisierte er ein Brahms-Konzert der Krefelder Konzertgesellschaft, welches von Johannes Brahms höchstpersönlich dirigiert wurde. Die Einführung Brahms in den Kreis Krefelder Musikliebhaber führte zu mehreren langjährigen Freundschaften, die durch häufige Briefwechsel vertieft wurden. Während dieses ersten Konzerts und auf jedem seiner weiteren Besuche in Krefeld war Brahms ein willkommener Gast im Hause Rudolf von der Leyens. Die Erlebnisse Brahms und Rudolf von der Leyens während ihrer langjährigen Freundschaft wurden in von der Leyens Buch Johannes Brahms als Mensch und Freund (Düsseldorf 1905) veröffentlicht.

Zu diesem ersten Konzert in Krefeld kam Rudolf von Beckerath aus Rüdesheim mit seiner Geige im Gepäck. Am darauffolgenden Abend spielte er zusammen mit Brahms dessen frisch veröffentlichte Sonate in G-Dur, Opus 78. Wie immer war Brahms sehr großzügig mit seiner Musik und zeigte allen gegenüber viel Wertschätzung. An solchen Abenden fügte er oft humorvolle Details hinzu. Dabei machte es ihm nichts aus, seine Hausschuhe zu tragen, wenn seine Stiefel noch vom Waldspaziergang naß waren. Er war ein sehr bescheidener Mann, der selten neue Kleidung kaufte und seine alte Kleidung so lange wie nur möglich trug. In den siebzehn Jahren ihrer Freundschaft konnte sich Rudolf von der Leyen nicht daran erinnern, Brahms jemals in etwas anderem als in seinem alten, braunen Mantel gesehen zu haben.

Während seines zweiten Besuches in Krefeld im Januar 1881 dirigierte Brahms wieder ein Konzert eigener Musik, gemeinsam mit dem Geiger Richard Barth. Durch diese Besuche bekam die Krefelder Konzertgesellschaft Zuwachs an Orchestermitgliedern. Zu diesem vertrauten Kreis Krefelder Musiker, die Brahms bei seinen Besuchen unterhielten, gehörten die Mennoniten Alwin von Beckerath, Rudolf von der Leyen und Alfred Molenaar (ein Nachkomme des Krefelder Pastors Molenaar aus dem frühen 19. Jahrhundert) in Begleitung ihrer Frauen. Weitere Musiker waren August Grüters, Richard Barth und die Musikfreunde Ernst Zillesen, Moritz Seyffardt, Gustav Ophüls mit ihren Ehefrauen. Diese seriösen Interpreten und wahrhaftigen Freunde Brahms' haben ihn immer wieder nach Krefeld gelockt, um ihre Freundschaft zu vertiefen und um gemeinsam mit Brahms dessen Kompositionen zu spielen. Über die Jahre hinweg haben sie Brahms gesamte Werke mit dem Meister selbst am Klavier gespielt. Gemeinsam studierten sie Brahms' Werke bis in die Details der musikalischen Interpretation. Diese Treffen spielten sich meistens im Haus von Alwin von Beckerath oder bei Ru-

dolf von der Leyen ab. In deren Familien war Brahms stets ein willkommener Gast. Der persönliche Kontakt mit dem meisterlichen Musiker und Komponisten hat diesen engen Zirkel so stark inspiriert, daß beim ersten musikalischen Treffen bei Rudolf von der Leyen am Ende des ersten Satzes Brahms' Klavierquartetts in A-Dur dieser sichtlich beeindruckt bemerkte: »Donnerwetter, hier muß man sich ja zusammennehmen und schön spielen.« Er erzählte Rudolf von der Leyen, daß solch freundliches, erfrischendes und erfüllendes Musizieren eine seltene Erfahrung auf seinen zahlreichen Konzerttourneen sei.

In einem Konzert mit der Krefelder Konzertgesellschaft im Jahre 1883 führte Brahms *Der Gesang der Parzen* (Opus 89) für sechsstimmigen Chor und Orchester vor. Es war eine bemerkenswerte Aufführung, die Brahms zutiefst berührte. Der Chor, in dem viele Mennoniten mitgesungen hatten, erntete stürmischen Beifall und mußte das gesamte Werk noch einmal vortragen. Um seine Dankbarkeit für diese einfühlsame Interpretation zu zeigen, schickte Brahms der Krefelder Konzertgesellschaft das vollständige Manuskript zu diesem Werk.

Im Mai des gleichen Jahres verbrachte die Familie von der Leyen ihre Ferien in der Villa von Großmutter von Beckerath in Bad Godesberg. Dort besuchten sie einige Tage lang Brahms. Er war Frühaufsteher und um sieben Uhr bereit beim Frühstück. Sein Rezept für ein gutes Leben war es, nachts seine Augen nicht nach der Uhrzeit zu schließen und morgens um sechs aufzustehen, egal wann er ins Bett gegangen war. Er war immer bereit zu langen Spaziergängen und Diskussionen über Literatur und Politik. Er liebte Kinder und spielte gerne mit ihnen. Es wird erzählt, daß er nach dem Dinieren selten Hotels oder Restaurants verließ, ohne sich vorher die Taschen mit ausreichend Süßigkeiten zu füllen, um später damit entzückte Gesichter bei armen Kindern hervorzuzaubern. Wo auch immer er war, lernten die Kinder ihn schnell zu schätzen, und sie folgten ihm.

Im Frühling 1884 verreisten Brahms und von der Leyen zusammen nach Oberitalien. Sie trafen sich in Trient, wo von der Leyen sich bereits bei Freunden einquartiert hatte; von dort aus ging es weiter nach Riva, Mailand und Turin. In Genua besuchten sie Schwester und Schwager von der Leyens, die Weyermanns, die dort wohnten. Auf der Rückreise fuhren sie über Mailand nach Cadenabbia, wo sie Gäste vom Herzog von Meiningen in der Villa Carlotta waren. Während ihres Aufenthalts haben sie viel Brahmsmusik als vierhändige Arrangements für Klavier gespielt. Danach reisten sie Ende Mai gemeinsam in das Rheinland zurück – Brahms nach Düsseldorf und von der Leyen nach Krefeld.

Um seine Dankbarkeit der Familie von Beckerath und ihre herzliche Freundschaft, die sie ihm viele Male entgegengebracht, zu zeigen, präsentierte ihnen Brahms 1885 das Manuskript für einen gemischten Chor mit sechs Stimmen und Klavierbegleitung, *Tafellied* (Opus 93b), welches er wärmstens mit den Worten »Alwin und Mariechen und einigen anderen freundlichst gewidmet. Johannes Brahms« übergab. 1885 schickte er auch Rudolf von der Leyen das Manuskript für das wunderschöne und zutiefst traurige Lied *Der Tod, das ist die kühle Nacht* (Opus 96, Nr. 1).

1887 hofften von der Leyen und Brahms erneut auf ein Treffen in Italien, aber leider verpaßten sie sich in Mailand. Brahms besuchte seinen Freundeskreis in Krefeld erneut 1890 und 1891. Diese Freundschaften dauerten bis zu seinem Todesjahr 1897.

Das letzte Zusammentreffen der Krefelder Freunde mit Brahms war nach Clara Schumanns Tod (20. Mai 1896). Ihr Mann, Robert Schumann, auch ein enger Freund Brahms, war bereits 1856 gestorben. Brahms und Rudolf von der Leyen waren bei Clara Schumanns Beerdigung zugegen. Von der Leyen beschrieb die Szene auf dem Friedhof, wo er mit Brahms zusammen am Grab stand – und wie er versuchte, Brahms über seinen großen Verlust einer solchen engen Freundin und großer Musikerin zu trösten. Da Brahms von seiner anstrengenden, 40stündigen Anreise ohne Pause aus Ischl erschöpft war, akzeptierte er die Einladung, seine geliebten Freunde in den Hager Hof bei Bad Honnef zu begleiten. Das Haus gehörte den Weyermanns und war nicht weit von Bonn entfernt. Frau Weyermann war die Schwester Rudolf von der Leyens. Alwin von Beckeraths Familie, so wie die von der Leyens, waren zu diesem Zeitpunkt dort zu Besuch. Dazu kamen noch Laura von Beckerath, die Witwe Rudolf von Beckeraths, der 1887 gestorben war, ihr Sohn Willy von Beckerath, Richard Barth (Geige), Leonhard Wolff (Bratsche) mit ihren Frauen sowie noch weitere Personen. Brahms blieb fast eine Woche, und während dieser Zeit widmeten sie ihr Spiel vieler nobler und wunderschöner Musikstücke dem Gedenken an Clara Schumann. Er nahm diese Gelegenheit wahr, um sein neuestes Werk Vier ernste Gesänge (Opus 121) zu spielen und zu singen. Er hat es wahrscheinlich komponiert, weil er die Anfänge einer Krankheit gespürt hat, die später zu seinem Tode führte. Es wurde bereits vor dem Tod von Clara Schumann komponiert und nicht zu ihrem Gedenken, wie oft vermutet wird. Als sich Brahms von seinen Freunden verabschiedete, gab er seinen Gefühlen Ausdruck, daß diese Tage zu den schönsten seines Lebens zählen.

Brahms' Gesundheit hatte sich durch die emotionale und physische Belastung, die der Tod Clara Schumanns mit sich brachte, zusehends verschlech-

tert. Anfangs 1897 war er bereits schwer krank. Am 3. April starb Brahms. Johannes Brahms scheint sich auch sehr für die mennonitische Lebensauffassung interessiert zu haben. Er selbst war ein norddeutscher Protestant, der der Lutherischen Kirche angehörte. Er wurde an die Bibel herangeführt und lernte, mit ihr zu leben. Brahms fühlte sich seinen mennonitischen Freunden durch eine gemeinsame Sehnsucht nach einer einfachen, zutiefst liebevollen Lebensweise und durch das Streben nach vollkommener Freiheit des Geistes durch Erreichen eines gradlinigen Charakters verbunden.

Brahms wußte seine gründliche Bibelkenntnis in seinen Texten gekonnt einzusetzen, so bei Deutsches Requiem, Vier Ernste Gesänge, so auch in seinen Motetten und anderen religiösen Werken.

Brahms soll mal erzählt haben, daß Robert Schumann, als er krank war und in der Psychiatrie in Endenich nahe Bonn im Sterben lag, nach der Bibel gefragt habe. Die Ärzte hielten dies für ein weiteres Symptom seiner Krankheit und ignorierten seinen Wunsch. Brahms sagte: »Was die Ärzte nicht wußten, war, daß wir Norddeutschen unsere Bibel im Dunkeln finden.«

Auf seinen Konzerttourneen nahm Brahms oft die Werke Ludwig Kellers mit. Er schätzte dessen Buch von Hans Denk, welches er griffbereit als Reiselektüre hielt. Er interessierte sich auch für Kellers Studien über Waldenser und bat Rudolf von der Leyen um Hilfe beim Sammeln aller Veröffentlichungen Kellers zu diesem Thema.

Ein mennonitischer Künstler, Willy von Beckerath (1868–1938), hat der Welt einige der besten künstlerischen Portraits von Brahms hinterlassen. Er war der Sohn Rudolf und Laura von Beckeraths aus Rüdesheim und wurde Kunstprofessor an der Polytechnischen Schule in Hamburg. Vielleicht am bekanntesten sind seine zwei Zeichnungen Brahms am Klavier und Brahms als Dirigent. Kopien von Brahms am Klavier kann man in Buchhandlungen, Studios und Musikhäusern in ganz Amerika finden. Auf ihnen sehen wir den späten Brahms am Klavier sitzen. Dieses Portrait strahlt Freundlichkeit, Warmherzigkeit und Qualität aus. Beide Zeichnungen sind mit Kreide gezeichnet und entstanden vermutlich zwischen dem 17. und 19. Februar 1895, als Brahms im Hause Laura von Beckeraths weilte. Ein weiteres Brahms-Portrait von Willy von Beckerath hängt in der Kunsthalle Hamburg. Es zeigt Brahms in ganzer Gestalt.

Im Besitz von Heinz von Beckerath, Sohn Alwin von Beckeraths, befinden sich noch Photographien, die Brahms zusammen mit seinen Krefelder mennonitischen Freunden zeigen. Er wohnt noch in Krefeld und erinnert sich an die Besuche von Brahms bei seinen Eltern. Ich bedanke mich herzlich für den Schriftverkehr mit Heinz von Beckerath, in dem er mir einige der obigen In-

formationen mitteilte. Von seinen eigenen musikalischen Aktivitäten erzählt er, daß die Quartetttrunden, in denen er Cello spielte, regelmäßig jeden Sonntag bis zum Zweiten Weltkrieg zusammenkamen. Sein ältester Sohn, ein sehr musikalischer Mann, ist Anfang der 1940er Jahre in Rußland gefallen, und seitdem ruht Heinz von Beckeraths Cello. Zurzeit schreibt er über Brahms Besuche in Krefeld, besonders über die der Besuche im Hause von Beckerath. Wir erwarten mit großem Interesse diese Erinnerungen.

Aus dem Englischen übersetzt von Kerstin March

Nachweise

Heinz von Beckerath, Die Familie von der Leyen in Krefeld, in: Der Mennonit, 9. Jg., Frankfurt 1956, Nr. 3, S. 42–43 u. Nr. 4, S. 58–59; Dirk Cattepoel und Roswitha von Beckerath, The Cradle of Germantown–Krefeld, in: Mennonite Life (North Newton, Kansas, 1947) July, S. 22–23; Ernst Crous, The Mennonites in Germany since the Thirty Years War, in: The Mennonite Quarterly Review (Goshen, Indiana, 1951), Jg. 25., S. 235–262; Walter Fellmann, Johannes Brahms und seine Beziehungen zu Krefelder Mennoniten, in: Christlicher Gemeindekalender, 1939, S. 82–85; Albert Dietrich und J.V. Widmann, Recollections of Johannes Brahms, translated by Dora E. Hecht, London 1899; Karl Geiringer, Brahms, his life and work, Second ed., revisited and enlarged, with a new appendix of Brahms' letters, New York 1957; Max Kalbeck, Johannes Brahms. Deutsche Brahms-Gesellschaft, 4 Bd.e, Berlin 1908–15; Rudolf von der Leyen, Johannes Brahms als Mensch und Freund. Nach persönlichen Erinnerungen, Düsseldorf 1905

Anmerkung

1 In älterer Literatur ist teilweise das Jahr 1609 für den Beginn mennonitischer Präsenz in Krefeld zu finden. Neuere Darstellungen rechnen damit, daß Hermann und Grietgen op den Graeff Ende 1607 in die Stadt kamen. Daß die Hälfte der Krefelder Einwohner Mennoniten waren, kann sich nur auf die Jahre nach 1654 beziehen. In diesem Jahr kamen ca. 200 bis 280 Mennoniten aus Mönchengladbach nach Krefeld, das bisher knapp 500 Personen (einschließlich des zur Stadt gehörenden Umlandes) zählte. Chr. Wiebe

Editorische Nachbemerkung

Dieser Aufsatz erschien im Oktober 1958 in *Mennonite Life* (S. 156–159). Auf deutsch ist seither das Buch von Kurt Stephenson, *Johannes Brahms und die Familie von Beckerath* erschienen (Hamburg 1979). Es verzeichnet aber weder diesen Aufsatz noch die hier genannten Arbeiten von Cattepoel, Crous und Fellmann. Der Abdruck der Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung von *Mennonite Life*.

Mennoniten und Moderne

Sich von einem Historiker bei einer Jubiläumsfeier helfen zu lassen, überrascht nicht, denn gefeiert wird, was hinter uns liegt; und darüber zu reden, ist Aufgabe des Historikers.¹ Darüber geschichtswissenschaftlich nachzudenken, könnte allerdings auch riskant sein, denn niemand weiß, wie das ausgeht. Wird dem Jubiläum eine besonders weihevolle Aura verliehen, wie von Festrednern zu erwarten ist, oder wird das Urteil des Historikers die Feierlaune verderben? »Nonkonformisten an der Elbe – fromm, reich und ratlos«²: So habe ich vor einigen Jahren ein ähnliches Gemeindejubiläum der Hamburger Mennonitengemeinde mit einer Rede im Altonaer Museum begleitet, und das hat einigen überhaupt nicht gefallen: »fromm«, das klang gut, »reich«, das zu hören, löste Wohlbehagen aus – aber »ratlos«: Wie können reiche Mennoniten »ratlos« gewesen sein? Vielleicht waren Käse- und Gemüsehändler, einige Diensthofen, die es auch gab, ratlos, Arme, die am Rande der Existenz lebten, doch nicht Reeder, Großkaufleute und Fabrikanten, diese Erfolgsmenschen der Frühen Neuzeit.

»Mennoniten am Niederrhein – fromm, reich und ratlos«: Wird sich der Altonaer Mißklang wiederholen? »Ratlos« war für einige Zuhörer negativ besetzt, doch hätte das nicht auch anders verstanden werden können, nämlich daß »Ratlosigkeit« manche Mennonitengemeinde überhaupt erst am Leben erhielt? Ich meine das so: »Ratlosigkeit« hat die Gemeindeglieder immer wieder bewogen, sich um das Wort Gottes zu versammeln und sich hier Rat zur Bewältigung ihrer Probleme zu holen, einen Rat, den sie sich selber nicht geben konnten, ebensowenig wie Trost in harter, leiderfüllter Zeit.

I. Doch in dieser Stunde geht es nicht um »fromm, reich und ratlos«. Hier steht ein anderes Thema zur Diskussion: Wie haben die Mennoniten auf die Herausforderungen der Zeit im Laufe ihrer langen Geschichte reagiert: immer wieder auf dieselbe Weise, mit Aufsässigkeit, Verweigerung und Absonderung, wie ihre täuferischen Vorfahren im Aufbruch der Reformation des 16. Jahrhunderts, oder mit Wohlverhalten, wirtschaftlichem Ehrgeiz und kultureller Anpassung, wie die Mennoniten in den nachfolgenden Jahrhunderten es taten?

Die Geschichte der Mennoniten in Krefeld eignet sich ganz besonders dafür, nach dem Verhältnis der Mennoniten zur Moderne zu fragen. Der Grund

liegt auf der Hand. Diese Gemeinde hat sich nämlich nicht mit dumpfem Bewußtsein durch den Wechsel der Zeiten treiben lassen. Sie ist vielmehr schon sehr früh dem Ruf des Amsterdamer Mennonitenpredigers Galenus Abrahamsz gefolgt, sich dem neuzeitlichen Rationalismus zu öffnen und sich für ein Religionsverständnis unter den Bedingungen der Moderne zu erwärmen, einer Moderne, die ihr Programm, ihren historischen Dreh- und Angelpunkt schließlich in der Aufklärung vom 17. zum 18. Jahrhundert fand: aufgeschlossen, vernünftig, kritisch und praktisch.³ So habe ich es noch unter der Kanzel des Krefelder Pfarrers Daniel Reuter mit eigenen Ohren gehört.

Diesen Weg in moderne Zeiten sind nur wenige Mennonitengemeinden bewußt gegangen: am wenigsten die ländlichen Gemeinden in der Pfalz, in Süddeutschland oder Westpreußen, auch nicht die städtischen Gemeinden in Hamburg und Altona, Emden, Leer oder Danzig.

Daß die Zeiten sich ändern, ist zwar eine Binsenweisheit, aber haben sich deshalb auch die Mennoniten, die sich auf die Täufer beriefen, im Laufe der Zeit geändert? Wer die Bücher durchblättert, die sich mit der Geschichte der Täufer und der Mennoniten beschäftigen, oder wer die Aufsätze studiert, die aus dem Geist der Täufer eine Theologie für die Mennonitengemeinden heute zu erarbeiten versuchen, wird nicht immer feststellen, daß auf den fundamentalen Unterschied zwischen den Täufern damals und den Mennoniten heute besonders hingewiesen worden wäre. Selbstredend haben die Mennoniten sich inzwischen aber verändert, bestimmt ihr äußeres Aussehen. Kein Prediger sieht aus wie Menno Simons, kein mennonitischer Fabrikant wie Hermann op den Graeff oder Adolph von der Leyen und keine mennonitische Geschichtsschreiberin wie Antje Brons. Unverändert geblieben ist aber, so könnte man meinen, der Sinn ihrer Worte – über die Zeiten hin immer derselbe Sinn. Darin sehen viele heute noch das Wohlergehen der Gemeinden begründet, und in der Tradition dieses Sinns meinen die Gemeinden noch heute zu ihrer Identität zu gelangen, die sie konfessionell von anderen Kirchen unterscheidet und sie als Kirche mit einem besonderen Auftrag in der Gegenwart erkennbar werden läßt: beispielsweise als historische Friedenskirche, die auf kompromißlose Weise für den Frieden unter den Menschen einsteht.

Genau besehen, verbindet uns aber nicht mehr viel mit den Täufern und Mennoniten vergangener Jahrhunderte. Wir sind andere geworden: in unserem Denken, in unserem religiösen Empfinden und in unserer politischen Orientierung. Die Täufer würden sich in uns nicht wiedererkennen. Sie stünden fassungslos vor dem Werk, das sie hinterlassen haben. Und umgekehrt sind auch uns diese Vorfahren fremd geworden. Wer versteht, daß jemand

Taufe und Abendmahl, Gütergemeinschaft und Verweigerung des Waffendienstes so wichtig nehmen konnte, daß er darüber sein Leben riskierte? Wer versteht, daß jemand Haus und Hof, Ehepartner und Kinder verließ, um mit Gleichgesinnten fortzuziehen und Jesus in der Fremde nachzufolgen? Und wer versteht schließlich, daß jemand sich wiederholt weigerte, seine Richter »gute Christen« zu nennen, nur das und nicht mehr, und dafür in Kauf nahm, dies mit lebenslanger, schwerer Kerkerhaft zu bezahlen. Das Einvernehmen zwischen den Täufern damals und den Mennoniten heute ist durch eine tiefe Kluft gestört – eben durch die Zäsur, die mit der Moderne gesetzt ist.

II.

Was unter »Moderne« verstanden wird, ist nicht einfach zu sagen. Da gehen die Urteile weit auseinander, und die Akzente werden unterschiedlich gesetzt: auf Philosophie, Weltanschauung und Kultur (geistesgeschichtlich), auf Staat und Recht (politik- und verfassungsgeschichtlich), auf Moral und Religion (philosophie- und religionsgeschichtlich), auf Gesellschaft und Wirtschaft (sozial-, wirtschafts- und technikgeschichtlich). Diese Vielfalt der Akzente zeigt, wie umfassend, vielschichtig und kompliziert der Prozeß war, der die Welt veränderte. Das hat Ernst Troeltsch in einem heute noch lesbaren Aufsatz aus dem Jahr 1907 über *Das Wesen des modernen Geistes* besonders eindrucksvoll beschrieben: »die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender, aber auch sich stoßender Entwicklungen, die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist.«⁴

Immanuel Kant verstand die Aufklärung als den »Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« und mahnte die Menschen, sich ihres »Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«.⁵ In diesem Sinne war Aufklärung eine Selbstbefreiung des Menschen von den Zwängen einer Offenbarungsreligion, die sich nicht an die Grenzen innerhalb der Vernunft hielt, eine Befreiung von despotisch-absolutistischer Staatsraison, von einem Recht, das autoritär gesetzt und nicht aus der Natur des Menschen erwachsen war. Was Menschen dachten und taten, was von ihnen erwartet und was ihnen zugemutet wurde, mußte sich vor dem Forum der Vernunft verantworten – und das nicht in der Gerichtsstube, unter der Kanzel oder auf dem Kasernenhof, sondern vor aller Welt.

Noch nie wurde der Mensch so ernstgenommen wie in der Aufklärung, darin wurden Renaissance und Reformation überboten. Noch nie war das Vertrauen in die Leistungskraft des Menschen so groß. Fortschritt durch Vernunftgebrauch, hieß die Devise, Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik. Troeltsch sprach von einem »Hochgefühl der Menschenkraft«⁶.

Die Veränderungen, die sich in diesen Bereichen andeuteten, haben allmählich ein Bewußtsein davon entstehen lassen, daß nichts mehr ist, wie es war. Von der Vergangenheit werden keine Impulse mehr erwartet, die das Leben noch entscheidend gestalten könnten. Traditionen verlieren ihre orientierende Wirkung auf die Gegenwart, sie brechen ab, und der Kopf wird für die Zukunft frei. Sie gilt es zu gestalten – und zwar aus dem Geist der Vernunft, die sich in der Gegenwart aufklärt.

Für das Thema »Mennoniten und Moderne« ist im Rahmen der erwähnten Akzente dreierlei besonders wichtig: *erstens* die voranschreitende Säkularisierung aller Lebensbereiche, *zweitens* die sich anbahnende Trennung von Kirche und Staat und *drittens* die Veränderung der sozialen Ordnung.

(1) Bereits mit der Reformation hat sich eine Entwicklung angebahnt, die zur Säkularisierung von Staat und Gesellschaft führte, das heißt zur Trennung von sakralem und profanem Lebensbereich. Gewöhnlich wird darunter ein Prozeß verstanden, in dem geistliche Herrschaft und kirchlicher Landbesitz in die Hände der weltlichen Obrigkeiten überführt werden, das Denken sich »von kirchlicher Bevormundung befreit und in wachsendem Maße seine autonome Unabhängigkeit bei der Erforschung der Welt behauptet und als Folge davon auch die geistigen Grundlagen des politisch-gesellschaftlichen und kulturellen Handelns eigenständig zu erkennen unternimmt bzw. sich berufen fühlt, eine universale und zugleich konkrete Weltverantwortung wahrzunehmen«.⁷ In Politik, gesellschaftlichem Leben, Wirtschaft, Kunst, Literatur und Wissenschaft, Kultur in einem umfassenden Sinne, begannen religiöse Obertöne allmählich zu verstummen. Besonders deutlich zeigt sich das in der Medizin, die mit dem religiösen Tabu brach, daß der menschliche Körper nicht geöffnet und sezirt werden dürfe. Das zeigte sich auch in der Astronomie, die sich von theologischer Kosmologie und volkstümlicher Astrologie zu lösen begann und mit Nikolaus Kopernikus das geozentrische gegen das heliozentrische Weltbild austauschte. Freilich dauerte es eine Weile, bis die Revolution des Kopernikus sich durchsetzte. Die Säkularisierung zeigte sich auch darin, daß der Alltag gegenüber dem Sonntag oder Feiertag aufgewertet wurde, ebenso die Welt des Berufs. Immer noch werden die Thesen Max Webers aus *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus* (1906) diskutiert:⁸ Nicht im kirchlichen Kultus, im sakralen Raum der Kathedralen oder hinter Klostermauern hat sich der Glaube zu bewähren, sondern in aller Alltäglichkeit, in der Werkstatt des Handwerkers, auf dem Feld des Bauern, auf dem Markt des Händlers oder in den Bergwerksminen der Knappen. Überall wo die Macht des Klerus über die Laien gebrochen wird, beginnt der Prozeß der Säkularisierung. Das war ein Prozeß, der sich nicht gegen den christlichen Glauben

richtete, sondern von diesem – nach reformatorischer Erkenntnis – geradezu freigesetzt wurde. Dabei handelte es sich also nicht um eine Verweltlichung des Glaubens, vielmehr umgekehrt um eine Verweltlichung der Welt: das heißt »daß diese unter allen Umständen und in jeder Hinsicht und in allem, was zu ihr gehört, ist und bleibt, was sie ist, eben Welt.«⁹ Der Glaube überhöht die Welt nicht, er läßt sie auch nicht religiös auf. Er entzaubert sie und bewährt sich in ihr. Der Akzent verschob sich vom Fürwahrhalten biblischer Offenbarungssätze zur Praxis des Glaubens – ein Akzent übrigens, der den Nachfahren der Täufer vertraut gewesen sein dürfte.

(2) In der Konsequenz dieses beginnenden und unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses hatte die Trennung von Kirche und Staat gelegen. Zwar wurde die religiöse »Einheitskultur« des Mittelalters, das Corpus christianum, zerrüttet und aufgelöst, zwar ist der Staat gegenüber der Kirche selbstbewußter und stärker geworden, mit der Reformation aber hat sich der institutionelle Zusammenhang zwischen Staat und Kirche, dieses Mal unter der Herrschaft des Staates, jedoch in den Landeskirchen verfestigt. Die institutionelle Trennung ist allmählich, in Deutschland erst mit der Verfassung der Weimarer Republik vollzogen worden. Die täuferische Trennung von Kirche und Staat, wie sie in den Schleithheimer Artikeln von 1527 zum Ausdruck gebracht wurde, »innerhalb der Vollkommenheit Christi« (Kirche) und »außerhalb der Vollkommenheit Christi« (Obrigkeit bzw. Staat), war in einer Zeit des sich herausbildenden modernen Staatswesens zunächst noch ein Fremdkörper, wenngleich sie in der Tendenz lag, die sich mit dem Westfälischen Frieden (1648) nach dem Dreißigjährigen Krieg durchzusetzen begann. Die Täufer konnten also ihr Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis in ihrer Zeit nicht verwirklichen. Die von ihnen geforderte Freiheit der Kirche (Freikirche) blieb ein Postulat; und was sich davon schon realisieren ließ, blieb weit hinter den theologischen Erwartungen zurück. Wenn Theologie in Worte faßt, was in der Kirche existiert, dann können die Gedanken der Täufer und Mennoniten damals noch nicht von einer freikirchlichen Theologie im Vollsinne, wie gewöhnlich behauptet wird, inspiriert gewesen sein. Es war eine Theologie auf der Strecke: noch dürftig, unausgereift, mit schwerem Makel belastet, eine Theologie, der noch der große Atem der Freiheit fehlte.

(3) Von besonderer Bedeutung ist im Rahmen der erwähnten Akzente auch die Veränderung der sozialen Ordnung. Der Sozialhistoriker Otto Brunner hatte einst von der Ablösung der »alteuropäischen Sozialstruktur« gesprochen.¹⁰ Das war die Ordnung, in der die Täufer und Mennoniten gelebt, in der sie gedacht, geglaubt und sich verständigt, gegen die sie rebelliert hatten, in der sie an Leib und Leben bedroht wurden und in der sie eine Chance er-

hielten, schließlich noch zu überleben. Ich möchte das zunächst ganz einfach erklären: Die Adelswelt wurde von der Bürgerwelt abgelöst. Die Einheit von Staat und Gesellschaft, die das lange Mittelalter hindurch bestand und die Lebenswelt aller Menschen bestimmte, war im Begriff auseinanderzufallen. Die Gesellschaft begann, sich vom Staat zu lösen und selbständig zu entwickeln. So war die Welt des Bürgertums, der Wirtschaft und des Handels entstanden. Sie forderte ihr Recht. Den schärfsten Ausdruck fand diese Forderung in der Englischen Revolution des 17. Jahrhunderts, in dem Unabhängigkeitskrieg der nordamerikanischen Kolonien gegen die englische Krone und vor allem in der Französischen Revolution des 18. Jahrhunderts, in der Herausbildung demokratischer Gemeinwesen, in der industriellen Revolution und im Siegeszug des modernen Kapitalismus. Das waren Vorgänge, die den ganzen Menschen ergriffen, »in die Poren unseres Daseins« strömten, wie Troeltsch treffend formulierte¹¹, und die teilweise bis heute andauern. Alles hatte sich verändert.

III.

Das Täuferium, dem alle Mennonitengemeinden auf die eine oder andere Weise ihre Existenz verdanken und auf das sich alle immer wieder berufen, wenn es gilt, Flagge zu zeigen, dieses Täuferium ist Kind einer vergangenen Zeit und einer untergegangenen Welt. Die Täufer hatten an ihrer Welt zwar viel auszusetzen, ihnen war es aber nicht gelungen, diese Welt hinter sich zu lassen. Wie sie dachten, wie sie fühlten, wie sie redeten und wie sie handelten, alles bezog sich auf die Welt, in der sie damals lebten. Sie waren auf das antiklerikale Milieu fixiert, in dem sich ihre Gedanken über die Erneuerung der Christenheit ausbildeten. Dem amtsvergessenen, liederlich lebenden Priester, der damals meinte, der »vollkommene Mensch« zu sein, stellten sie den Laien gegenüber, der, wie es im Schleithheimer Täuferbekenntnis von 1527 heißt, in der »Vollkommenheit Christi« lebt. Der »Kirche des Antichrist« stellte Menno Simons die »Kirche Christi« gegenüber. Die Täufer trennten sich von den Kirchen, in denen eine weltliche Obrigkeit mitbestimmte und Menschen verfolgte, die sich mit ihrer ganzen Kraft für eine Erneuerung der Christenheit einsetzten. Sie mieden die Gesellschaft derjenigen, die meinten, Christen zu sein, es aber an ihren Taten nicht erkennen ließen. Die Täufer wollten zwar, daß alles anders würde, sie gingen aber in die Auseinandersetzungen ihrer Tage ohne ein festes Programm. Sie versuchten dies oder das. Hier strebten sie eine Reformation mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit an, dort ohne sie, hier stellten sie sich unter den Schutz adliger Herren, wie die hutte-rischen Brüder in Mähren oder Menno Simons, der zeitlebens nach einer Ob-

rigkeit suchte, die ihn gewähren ließ. An den Täufern war im 16. Jahrhundert noch alles experimentell und provisorisch, vieles verband sie miteinander, vieles trennte sie auch voneinander. Die einen wollten mit den anderen nichts zu tun haben. Das hat die Täuferforschung inzwischen gründlich herausgearbeitet und gezeigt, wie problematisch es war, ein normatives Täuferum, auf das sich die Mennoniten bis in unsere Tage hinein berufen könnten, anzunehmen. Ein solches Täuferum gab es nicht.¹²

An drei Beobachtungen will ich noch einmal genauer zeigen, wie tief die Täufer in ihre Zeit eingebunden waren, so daß uns eigentlich alles, was sie dachten und taten, tatsächlich fremd erscheinen muß.

(1) Wenn die Täufer die Kirche im Auge hatten, dann war es nicht eine Kirche, die sich als geistliche Institution oder als Heilsanstalt verstand, wie es in der Sprache des Kirchenrechts heißt, sondern vor allem und zuerst als Hierarchie des Klerus, das heißt Kirche war ein geistlicher Personenverband. An dem Personenverbandscharakter änderte sich für die Täufer nichts: Die Kirche des Klerus wurde nur – in antiklerikalem Umkehrschluß – durch die Kirche der Laien ersetzt. In beiden Fällen wurde Kirche personal definiert. Doch Kirche als Leib Christi, worauf sowohl die katholische Kirche als auch die Täufer eigentlich hinauswollten, war nach neutestamentlichem Verständnis eine Gemeinschaft, die den Personenverband sprengte und sich auf keinen Fall in Personen konstituierte, sondern im Heilsgeschehen, das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi seinen Ausdruck fand. Kirche definiert sich weder durch das hierarchisch gegliederte Leitungsamt des Klerus (Papst, Bischof, Priester), noch durch den freien Entschluß der Laien, sich durch die Taufe in den Leib Christi eingliedern zu lassen. Der Antiklerikalismus¹³ hat den Täufern zwar zu einem neuen Kirchenverständnis als Gemeinde der wahrhaft Glaubenden verholfen. Diesem neuen Verständnis haften aber noch die Affekte gegen den klerikalen Stand an, die heute keine Rolle mehr spielen, wenn Mennoniten erklären müssen, was sie unter Kirche verstehen. Es ist nicht mehr plausibel, wenn Mennoniten sich als Kirche durch Negation der Hierarchie des Klerus definieren. Die »Herrschaft der Pfaffen«, wie es polemisch hieß, war in der Kluft zwischen Vormoderne und Moderne untergegangen und mit ihr verloren auch alle damaligen Gegenentwürfe von Kirche an Aktualität. Wer versucht, das Gemeindeverständnis der Täufer heute wiederzubeleben, ohne diese Kluft zu bedenken, wird an eben dieser Kluft scheitern. Er wird nicht überzeugen und daran verzweifeln, daß eine Kirche sich nicht mehr so, wie sie einst war, wieder herstellen läßt.

(2) Ähnliches zeigt sich auch im Verhältnis der Täufer zur weltlichen Obrigkeit. Hier geht es um Gewalt und Evangelium, um Krieg und Frieden, um die

eigene Existenz angesichts obrigkeitlicher Verfolgung, schließlich auch um die Chancen, in der Zurückgezogenheit und Ruhe des eigenen Glaubens leben zu können. Historiker sprechen für die Zeit des Mittelalters und der Frühen Neuzeit nicht vom Staat, sondern von »weltlicher Obrigkeit«. Hinter diesem Begriff stehen Herrscher (Kaiser, König, Fürst, adliger Grundherr, städtischer Rat), die in einem persönlichen Rechtsverhältnis zu ihren Untergebenen oder Untertanen stehen. Sie üben »Herrschaft über Land und Leute«¹⁴ aus. An Grund und Boden hafteten Rechte über die Menschen, die auf diesem Land saßen und es bewirtschafteten. Will man doch vom Staat sprechen, dann handelt es sich um einen »Personenverbandsstaat«, wie es sich vorhin um eine Personenverbandskirche handelte. Das Verhältnis zwischen Herr und Untertan ist besonders eng. Der Herr gewährt seinen Untertanen Schutz, die Untertanen sind zu Treue und Gehorsam verpflichtet – gelegentlich zum bedingungslosen Gehorsam, so daß die Täufer sich ernsthaft fragen mußten, wem sie mehr Gehorsam schuldig seien, symbolisch gesprochen, Gott oder dem Kaiser.

An dieser Frage entwickelte sich der täuferische Nonkonformismus. Er fand seinen Ausdruck in der Verweigerung der Kindertaufe, in der Verweigerung des Eides, der Kriegsdienstverweigerung, der Weigerung, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen oder sich das Recht bei Gericht zu holen. Radikale Jesusnachfolge und Freikirche – all diese täuferischen Besonderheiten wurden von einem Nonkonformismus geprägt, der an ein Obrigkeitsverständnis gebunden war, das später zwischen Vormoderne und Moderne aufgerieben wurde und spätestens in der Französischen Revolution unterging. Was sich über diese Kluft hinüberrettete und heute noch zur Bestimmung mennonitischer Identität dient, die Weigerung, der Obrigkeit oder dem Staat irgendeinen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu gewähren, mußte anachronistische Züge annehmen und wurde zu einem problematischen Erbe. Nachfolge Jesu zum Beispiel: Das hieß damals, nicht geistlichen und weltlichen Herren zu folgen, sondern bis in den Tod hinein Jesus Christus. Wo gibt es heute Herren, die Gefolgschaft in der Weise fordern, wie sie zum Konflikt mit der Nachfolge Jesu führt – es sei denn in Tyrannei oder Diktatur? Freikirche zum Beispiel: Das hieß damals, frei von personalen Bindungen an weltliche Herrn zu sein. Wo gibt es heute Regierende, die derart in die Kirchen eingreifen? Müßten nicht Nachfolge und Freikirche neu definiert, ja, vielleicht sogar neu erfunden oder, falls das nicht gelingt, in ihrem traditionellen Verständnis aufgegeben werden?

(3) Die Täufer waren nicht als Kirche auf den Plan getreten, sondern vor allem und zuerst als Bewegung: Bewegungen wurden von religiösen und so-

zialen Schlagwörtern und tatkräftigen Gesten geschaffen. Sie waren lose organisiert, sie führten zu unbestimmten, aber bewußt inszenierten Aktionen. Sie verfolgten wechselnde Ziele und legten ein Verhalten an den Tag, das zwischen Militanz und Friedfertigkeit schillerte, zwischen Aggressivität und Leidensbereitschaft. Die religiösen Anschauungen waren noch unausgereift, vieles an ihnen war provisorisch und experimentell. Alle waren auf der Suche, alles war bewegter Aufbruch, alles war im Fluß. Das ist der Grund, warum es so schwer ist, sich auf die Täufer zu berufen. Dynamik läßt sich kaum auf theologische Begriffe bringen, die alle Zeiten überdauern. Bewegung war im reformatorischen Aufbruch, einer wirklich aufgewühlten Zeit, eine soziale Form des Protests und Ausdruck des entschiedenen Willens, Altes abubrechen und Neues zu schaffen. Die Dynamik der Laien war angetreten gegen die Statik der oberen Stände, des Klerus und des Adels als Garanten des Bestehenden. So ist Bewegung die soziale Organisationsform, die allein versprach, eine Veränderung in der Ständegesellschaft, ja, letztlich sogar eine Überwindung dieser Gesellschaft herbeizuführen – auch die Überwindung eines Christentums, das sich weit von seiner Botschaft entfernt hatte.¹⁵

Auch der Bewegungscharakter des Täuferturns zeigt, wie intensiv die Täufer sich darauf eingelassen haben, ihre Erfahrungen mit den Herrschaftseliten gedanklich zu verarbeiten und in Verhalten und Handeln umzusetzen. Wie stark diese Bewegung ein Kind ihrer Zeit war, zeigt sich auch daran, daß sie von ihrer Zeit zerstört wurde. Sie erlosch oder ging in eine konfessionell-institutionalisierte Organisationsform über. Das geschah um 1600. Die Täufer am Niederrhein wiesen zu dieser Zeit noch Reste des ursprünglichen Bewegungscharakters auf, doch eigentlich waren sie schon im Begriff, in Krefeld beispielsweise unter dem Schutz der Oranier, zu einer kleinen Konfessionskirche zu werden.¹⁶ Sicherlich haben die Täufer versucht, die urchristliche Gemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird, für ihre Zeit wiederzubeleben. Das ist jedoch nur in einem sehr allgemeinen Sinn der Fall gewesen. Als Bewegung erinnerte das frühe Täuferturn zwar an die dynamisch-missionarische Kraft des Urchristentums, es trug aber auch deutliche Spuren kommunalistisch konzipierter Strategie und Taktik, wie sie sich seit den sozialen Unruhen des späten Mittelalters auf dem Land und in der Stadt mit ihrem Höhepunkt im Deutschen Bauernkrieg von 1525 herausbildeten.¹⁷

IV.

Grundsätzlich sehe ich drei Möglichkeiten, auf die Beschreibung der Kluft zwischen Vormoderne und Moderne zu reagieren: *erstens* diese Kluft zu leugnen und so zu tun, als ob es möglich sei, das konfessionelle Erbe ohne jede

intellektuelle Irritation weiter zu pflegen. Das geschieht auch auf verschiedene Weise: zum einen werden die täuferischen Besonderheiten (Erwachsenentaufe, Kriegs- und Eidesverweigerung, Freikirche) unablässig wiederholt; zum anderen werden diese Besonderheiten gegenüber der großkirchlichen Kritik weiterhin verteidigt, gegenüber der weltlichen Obrigkeit aber werden der nonkonformistischen Aggressivität die Zähne gezogen. Es kommt zur »conforming nonconformity« (Michael Driedger), das heißt zum Wohlverhalten gegenüber den weltlichen Obrigkeiten, zu nonkonformistischem Verhalten nur gegenüber der evangelischen oder katholischen Geistlichkeit. Das ist nicht mehr täuferische Nonkonformität, die als ein aggressives, Kirche und Welt umgestaltendes Bekenntnis wirksam war, sondern eine gebrochene, abgeschwächte Nonkonformität, bei der nicht mehr soviel auf dem Spiele stand. Und schließlich werden Argumente, Bekenntnisse, Lieder und Erinnerungen an die eigenen Märtyrer in einer biblischen oder traditionell religiösen Sprache zum Ausdruck gebracht, so daß der Eindruck entsteht, die christliche Wahrheit sei überzeitlich und überdauere, ohne Schaden zu nehmen, die Brüche, Risse und Klüfte der Zeiten. Die zweite Möglichkeit besteht darin, zu fragen, ob die frühen Täufer und Mennoniten tatsächlich Kinder einer versunkenen Welt oder nicht doch Vorboten einer neuen Zeit waren.¹⁸ Haben sie nicht vorweggenommen, was sich später unter modernen Gesichtspunkten allgemein durchsetzte? Wäre das der Fall, brauchte die beschriebene Kluft nicht weiter beachtet zu werden. »Es ist keine Frage«, sagte Harold S. Bender in seiner berühmten Rede über die *Anabaptist Vision* (das täuferische Leitbild) 1943, »daß die großen Prinzipien von Gewissensfreiheit, Trennung von Kirche und Staat und Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten, wie sie dem amerikanischen Protestantismus zugrunde liegen, letztlich von den Täufern der Reformationszeit herkommen, die sie erstmals klar herausstellten und die christliche Welt aufforderten, sie auch in die Tat umzusetzen.«¹⁹ Doch lange läßt Bender dieses Urteil nicht auskosten, er schränkt es sofort wieder ein: Religionsfreiheit, so wichtig sie ist, fährt er fort, »läßt faktisch (...) eine Definition des wahren Wesens des Täufernisses vermissen« und stellt sich als »rein formale Konzeption von sterilem Gehalt vor«.²⁰ Das Herz des Täufernisses schlägt woanders, nämlich im Dreiklang: Nachfolge Christi, Kirche als Bruderschaft und Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit. Wo dieser Dreiklang zu hören ist, ist »echtes« oder »normatives« Täuferniss – nur da und nicht woanders ist »wahre« Kirche.²¹ Was sich über die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne hinweggerettet hat, waren nach Bender nicht Vorboten der Moderne. Gewissens- und Religionsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, Freiwilligkeit in Religionsangelegenheiten sind Grundprinzipien von Kirche

und Gesellschaft heute allgemein. Um diese durchzusetzen, hätte es nicht einer mennonitischen Pressure group bedurft. Was im Gang der Kirchengeschichte vonnöten gewesen sei, ist der Dreiklang von Nachfolge, Bruderschaft und Friedenszeugnis. Doch dieser Dreiklang war nicht den Zeiten enthoben, anders als Bender es wohl meinte, sondern tief in der Erfahrungswelt verwurzelt, die mit der alteuropäischen Sozialordnung oder Ständegesellschaft untergegangen war. Schließlich, das ist die *dritte* Möglichkeit, auf die beschriebene Kluft zu reagieren, nehmen die Mennoniten die Herausforderungen ihrer jeweils eigenen Zeit an und versuchen, ihr täuferisches Erbe im Lichte der neuen Erfahrungen zu verstehen und der christlichen Botschaft eine zeitgemäße Sprache und Gestalt zu verleihen. Diesen Weg sind die Krefelder Mennoniten gegangen, als sie sich dem Geist der Moderne, hier in der Form eines vorauflärerischen Rationalismus, bald auch den Prinzipien der Aufklärung, öffneten. Auf diesem Wege wurden sie reich, sicherlich nur einige unter ihnen, doch die gaben den Ton an. Die Mennoniten wurden zu Pionieren eines protoindustriell geprägten Frühkapitalismus²², sie trugen entscheidend dazu bei, daß Krefeld sich von einem kleinen Flecken zu einer wirtschaftlich und bald auch kulturell blühenden Stadt entwickelte. Sie suchten nach gesellschaftlicher Anerkennung und blieben auf ihre Weise als eine christliche Gemeinde auch fromm, ja, sie waren davon überzeugt, Grundforderungen ihrer täuferischen Vorfahren wie Gewissensfreiheit des Einzelnen, selbstbestimmtes Bekenntnis und Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde, Solidarität untereinander, Friedfertigkeit (soweit sie sich mit der Verantwortung für das Gemeinwesen verantworten ließ) in ihrer so ganz anderen Zeit zu erfüllen. Heute hören wir oft, daß mit dieser Entwicklung, gemessen am täuferischen Aufbruch, von einem Niedergang des Täufertums oder von einem schwerwiegenden Identitätsproblem der Mennoniten gesprochen werden müsse.²³ Wird jedoch die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne wirklich ernst genommen, läßt sich das so nicht sagen. Wie die frühen Täufer und Mennoniten ihre ganz konkreten Erfahrungen in der Vormoderne religiös verarbeiteten – und das hat dieser verschwindenden Minderheit ihre Aufmerksamkeit seitens der Herrschaftseliten eingetragen –, so begannen auch die Mennoniten in modernen Zeiten, ihren Erfahrungen einen neuen Ausdruck und eine neue Gestalt zu geben. Allerdings vollzog sich dieser Prozeß nur allmählich, keineswegs abrupt. Sie haben sich ihrer Zeit nicht ausgeliefert, sie haben sich ihr auch nicht angepaßt, denn sie blieben immer noch als Andere identifizierbar, sie haben sich auf ihre Zeit nur neu eingestellt, nicht alle Mennoniten in gleicher Weise, die einen mehr, die anderen weniger, oft auch im Streit miteinander. Das ist etwas anderes als

pauschale Angepaßtheit, und noch lag Rückständiges mit Fortschrittlichem im Streit. Da waren die Mennonitengemeinden nur ein Spiegelbild der heftigen Auseinandersetzungen in Staat und Gesellschaft während des gesamten 19. Jahrhunderts.

V.

Wenn es stimmt, »daß Mennoniten immer ihre Geschichte erzählen müssen, um sich selbst darzustellen«, wie Hans Adolf Hertzler meinte²⁴, dann muß jetzt gesehen werden, daß das eine gebrochene Geschichte ist, die sich nicht glatt und einfach erzählen läßt. Zu tief ist die Kluft zwischen Vormoderne und Moderne. Der Schriftsteller Max Frisch hat in seinem Roman *Mein Name sei Gantenbein* geschrieben: »Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es (...)«²⁵ Die Erfahrung der Moderne wurde gemacht, die Geschichte der Mennoniten mit dieser Erfahrung wird immer noch gesucht. Hier und da wird Spuren nachgegangen. Doch solange wir diese Geschichte nicht im Zusammenhang und plausibel erzählen können, solange können wir uns nicht darstellen. Um uns darzustellen, müssen wir die Geschichte anders erzählen, als es bisher auf recht ungeschichtliche Weise – eben bruchlos von Anfang bis zum Ende – geschehen ist. Vielleicht sollten wir gar nicht mit den frühen Täufern und Mennoniten beginnen, so sehr ihre Geschichte auch weiterhin erforscht werden muß, sondern da einsetzen, wo die Moderne uns herausfordert, also mit einer Geschichte beginnen, die wir selber noch gestalten: nicht retrospektiv, sondern auf Zukunft hin – und da wird mancher Impuls der Täufer zu unserem Erstaunen vielleicht wieder zur Geltung kommen, beispielsweise Erfahrungen mit den Problemen der jeweils eigenen Zeit theologisch zu durchdenken, sich auf diese Probleme einzulassen und in ihnen nach Möglichkeiten zu suchen, das biblische Zeugnis frisch zu Gehör zu bringen. Ein Jubiläum läßt uns nicht in der Vergangenheit versinken und mit ihr untergehen. Es wird uns vielmehr für die Gegenwart stärken, um mutig in die Zukunft gehen zu können. Dazu abschließend dreierlei:

(1) Die religiöse Situation hat sich grundlegend geändert. Das Zeitalter der Rechtgläubigkeit, wie es von jeder Konfession, auch von den Täufern und Mennoniten durchlaufen wurde, ist einem Zeitalter gewichen, das vom »Zwang zur Häresie« geprägt ist, wie der nordamerikanische Religionssoziologe Peter Berger in seinem Buch über die *Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1979) schrieb.²⁶ Erfahrung ist vielfältig geworden, nicht gelenkt von Traditionen, sondern von Neugier und Phantasie. Das Wissen explodiert und

wird unüberschaubar, die Wahrheit ist relativ geworden. Zu ein und derselben Sache gibt es mehrere Wahrheiten. Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Liebe, um nur diese zu nennen: Was sie im Sinne absoluter Gültigkeit sind, weiß niemand zu sagen, erschließen läßt sich nur, was sie zu bestimmten Zeiten für die Menschen damals bedeuteten und was wir heute darunter verstehen wollen. In der Vormoderne bedeuteten sie etwas anderes als in der Moderne oder in der unmittelbaren Gegenwart. Es bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als aus dem vieldeutigen, komplexen Wahrheits- und Geltungsangebot der Anschauungen und Werte auszuwählen. Und genau das ist Häresie, nämlich nicht die ganze Wahrheit, sondern nur ein Teil von ihr als Wahrheit für uns zu nehmen. »Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene«, schreibt Berger, »für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit.«²⁷ Es geht nicht anders. Für eine kleine Konfession, der die Verketzerung durch angeblich Rechtgläubige tief ins Gedächtnis eingeschrieben ist, mußten die Einsicht in den »Zwang zur Häresie« und der »häretische Imperativ« wie eine Befreiung von einem bösen Fluch und wie eine Aufwertung der eigenen Stellung in der Gesellschaft wirken: Sie konnte sich gleichgestellt fühlen. So war der Drang nach gesellschaftlicher Anerkennung vieler Mennoniten in den vergangenen Jahrhunderten nicht eine unangenehm-egoistische Begleiterscheinung konfessioneller Selbstdarstellung, sondern eine unumgängliche Antwort auf den »häretischen Imperativ«.

Das hatte freilich Folgen: Die Kriterien der Auswahl können nicht beliebig sein, sie müssen vielmehr begründet werden – und das wird nicht unter seinesgleichen geschehen, sondern in einem intensiven Gespräch mit allen, die nach der Wahrheit ihrer Existenz in dieser Welt suchen: mit Kirchen, Wissenschaften und Künsten. Für die Mennoniten öffneten sich und öffnen sich immer noch ungeahnte Wirklichkeiten, in denen sie über sich selbst und ihre eigene Religiosität nachdenken werden – nicht mehr länger nur im geschlossenen Raum oder in der Abgeschlossenheit ihrer Gemeinden. Die alten Fronten, Kontraste und Mauern sind eingefallen. Es öffnen sich Räume gemeinsamer Gespräche, Erklärungen, Aktionen und Gottesdienste. Musik, bildende Kunst und Literatur, Politik und Wissenschaft werden nicht nur außerhalb der Gemeinden zur Sprache gebracht, sondern auch in ihnen. Es geht dabei nicht darum, Verantwortung für den Bereich der Kultur zu übernehmen, sondern sich nur über die kulturellen Lebensbedingungen und -einflüsse, denen jeder ausgesetzt ist, klar zu werden, sie für sich zu gestalten oder sich ihnen zu widersetzen. Das alles sind keine säkularen Zutaten zum kirchlichen Leben, die für die Identitätsbildung in der Kirche belanglos wären, in ihnen

verwirklicht sich vielmehr mennonitische Existenz heute. So bleibt diese Existenz nicht länger die private Angelegenheit eines jeden, sondern wird zu einer öffentlichen Existenz. Vielleicht kommt gerade darin wieder ein täuferischer Impuls zur Geltung. Niemand hat das bisher unter den Mennoniten theologisch so radikal durchdacht wie der Harvard-Theologe Gordon D. Kaufman in der Vielzahl seiner Bücher, besonders aber *In Face of Mystery* (1993). Zu denken ist aber auch an die gegenüber Kaufman mildere Fassung einer täuferischen Theologie der Kultur, die Duane K. Friesen mit größerer Vermittlungskraft ins Mennonitentum hinein vorgelegt hat.²⁸

(2) Der Nonkonformismus der Täufer fand seinen Ausdruck besonders in der Kritik an den geistlichen und weltlichen Herrschaftseliten. Pfaffenhaß und Gelehrtschelte sind inzwischen entfallen; verändert haben sich auch der staatliche Bereich und das Verhältnis der Menschen zu ihm: Nicht mehr Herr und Untertan, nicht mehr »L' État, c' est moi«, das Selbstverständnis des absoluten Monarchen, sondern, salopp ausgedrückt, »der Staat sind wir«, das heißt der Souverän ist jeder einzelne Staatsbürger. So ist es nicht mehr das Gegenüber zur Obrigkeit, in den Augen der Täufer gar einer gottlosen oder widerchristlichen Herrschaft, an der sich der täuferische Nonkonformismus mit seinen tragischen Folgen einst ausbildete, und auf diese Weise hat sich die Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen, in dem wir leben, verändert. Wir können uns nicht mehr von denjenigen absondern, die den Auftrag haben, das öffentliche Leben zu regeln, denn wir können uns nicht von uns selber absondern. Die Privilegien, die den Mennoniten von den Obrigkeiten gewährt wurden, beispielsweise vom Kriegsdienst befreit zu sein, büßten ihren Sinn ein, denn es ließ sich nicht mehr rechtfertigen, daß jemand sich selber Privilegien gewährt, sie anderen aber vorenthält, um Staat und Gesellschaft nicht schutzlos dem politisch-militärischen Spiel der Mächte auszuliefern.

Diese Veränderung im Staatsverständnis wurde schon sehr früh von den Krefelder Mennoniten wahrgenommen, nämlich als sie es unter napoleonischer Herrschaft jedem einzelnen Gemeindeglied freistellten, was ohnehin wohl schon vorher der Fall war, ethische Entscheidungen nach Maßgabe des eigenen Gewissens zu treffen, so sehr es auch weiterhin zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen konservativen und liberalen Gemeindegliedern quer durch die Familien kam.²⁹ Doch der Streit wurde nicht beigelegt, im Gegenteil, er schwoll an. Die Wehrdienstverweigerung wurde nicht nur dem Gewissen des Einzelnen überantwortet, vielmehr wurde dieses Gewissen von fortschrittlichen Gemeindegliedern auch darauf hin angesprochen, daß in einem demokratisch verfaßten Staat, den alle Liberalen jetzt schon anstreb-

ten, Rechte und Pflichten grundsätzlich für jeden Staatsbürger gleich sein müßten. Hermann von Beckerath aus Krefeld und Isaak Brons aus Emden sind sogar zu Befürwortern der allgemeinen Wehrpflicht im Frankfurter Paulskirchenparlament 1848/49 geworden und haben sich den Groll der Mennonitengemeinden in West- und Ostpreußen sowie in Baden zugezogen, die sich mit Eingaben an das Paulskirchenparlament für die weitere Freistellung vom Kriegsdienst einsetzten – allerdings erfolglos.

Was die liberalen Mennoniten mit ihren Vorfahren verband, war jetzt nicht mehr das Prinzip der Wehrlosigkeit, sondern der Geist der Freiheit, sich nicht mehr von irgendeinem Moralprinzip abhängig zu machen, zu dem die täuferische Friedfertigkeit, einst eine im Glauben ermöglichte Lebenshaltung und kein Prinzip, inzwischen geworden war, und aus der Selbstbestimmung des Individuums unter dem Wort Gottes heraus für das Allgemeinwohl zu wirken. Freiheit hat ihren Grund nicht in Privilegien, die eine Obrigkeit oder ein Staat, der wir selber sind, gewährt – jetzt spreche ich als Theologe –, Freiheit ist vielmehr ein Privileg, das Gott uns im Geschick Jesu Christi zu Gute kommen läßt. Die Mennonitengemeinden sind nicht eigentlich »Freikirche«, weil ihnen von Staatsverfassungen religiöse Freiheitsrechte gewährt werden. Sie sind Freikirche, weil sie sich einer Freiheit verdanken, die kein staatlicher Souverän, ja, ihre Gemeindeglieder sich auch nicht selber gewähren können.

(3) Der »Zwang zur Häresie«, unter dem christliche Religiosität heute steht, ist ein Problem für alle Kirchen. Einerseits sind sie gezwungen, sich von der Vorstellung zu verabschieden, die »wahre« Kirche zu sein (allein, schlechthin und für alle Zeiten), und andererseits wird von ihnen erwartet, sich ein konfessionelles Profil zuzulegen, das ihre Existenz rechtfertigt. Welcher Kirche ist aber zuzumuten, sich um ein Profil zu bemühen, das sich nicht an wahrer Kirche orientiert, oder um eine Identität, die nicht Ausdruck wahrer Kirche wäre? Damit müssen wir fertig werden. Die Moderne ist ambivalent: Sie befreit aus abgestandener Religiosität und läßt uns das Evangelium von Jesus Christus neu hören, sie vermag auch jede Form von Religiosität zu zerstören. Sie regt das Individuum an, aus selbstverschuldeter Unmündigkeit herauszutreten und nur zu akzeptieren, was seiner Vernunft einleuchtet (im Sinne vernehmender Vernunft können das auch religiöse Einsichten sein, die unsere Vernunft sich selber nicht einfallen lassen kann). Sie kann das Individuum aber auch dazu verführen, sich selbst zu überschätzen, oder es anleiten, sich jeder Macht zu widersetzen, die unvernünftig ist. Die Vernunft trägt dazu bei, uns das Leben mit Wissenschaft und Technik zu erleichtern, sie trägt aber ebenso dazu bei, Menschen auszubeuten, Völker mit Krieg zu überziehen und unsere Umwelt zu zerstören. Das ist die inzwischen vielbe-

schworene *Dialektik der Aufklärung* (Theodor Adorno, Max Horkheimer). So sind wir die Nutznießer und die Kritiker der Moderne zugleich. Doch hinter die Moderne kommen wir nicht wieder zurück. Allenfalls können wir den Weg der Moderne anders weitergehen. Das wird uns allerdings nicht allein gelingen, sondern nur mit allen, die sich gegen die Modernisierungsschäden in unserer Welt zur Wehr setzen.³⁰

Das ist ein Dilemma, das tatsächlich ratlos macht, es sei denn – und jetzt rede ich nicht als Historiker, sondern wieder als Theologe –, wir gehen davon aus, daß Kirche nicht ist, sondern sich stets aufs Neue unter dem Verheißungswort des Johannesevangeliums ereignet: »Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten (...), was zukünftig ist, wird er euch verkündigen« (Johannes 16,13). Kirche ist einmal dies, ein anderes Mal das, sie ist provisorisch und niemals definitiv.³¹ Was sie »in Wahrheit« sein wird, das wird uns noch gesagt werden. So gesehen ist Kirche exzentrisch. Sie hat ihre Mitte und ihr Maß nicht in ihrer je sichtbaren Gestalt, vielmehr außer sich. Exzentrisch ist ein anderer Begriff für nonkonformistisch. An allem, was in ihr gedacht, geredet und getan wird, wird spürbar sein, daß in ihr von anderswoher gedacht, geredet und gehandelt wird. Sie ist eine gesellschaftliche Größe, aber »sub specie aeternitatis«, im Lichte der Ewigkeit, doch eine »Institution gesellschaftskritischer Freiheit«, um einen Begriff des katholischen Theologen Johann Baptist Metz zu übernehmen.³² Auf mehr kann uns ein Jubiläum nicht hinweisen.

Anmerkungen

1 Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, der anlässlich der Gemeindeversammlung der Mennonitengemeinde Krefeld im Rahmen der Jubiläums »400 Jahre Mennoniten in Krefeld 1607–2007« am 28. Oktober 2007 gehalten wurde. Der Charakter der Rede wurde beibehalten, der Text wurde an einigen Stellen erweitert und um Anmerkungen ergänzt.

2 Hans-Jürgen Goertz, Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos. Vierhundert Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, in: ders., Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, Leipzig 2002, S. 151–166.

3 Peter Kriedte, Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794), in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart, Krefeld 1995, S. 61–104. – Samme Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de doperen in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum/Leeuwarden 2000, S. 402–429 (Hoofdstuk 16: De strijd om de identiteit). – Hendrik W. Meihuizen, Galenus Abrahamsz 1622–1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en vertediger van het Doperse Spiritualisme, Haarlem 1954.

4 Ernst Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, in: Preußische Jahrbücher 128, 1907, S. 36; zit. nach: Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von Friedmann Voigt, Tübingen 2003, S. 161.

- 5 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 53.
- 6 Ernst Troeltsch (wie Anm. 4), S. 12 (1907), S. 136 (2003).
- 7 Art. Säkularisierung, verf. v. Wilhelm Dantine, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 5, 4. Aufl., Göttingen 1983, S. 3.
- 8 Max Weber, Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus (1906), in: ders., Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920.
- 9 Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem, 2. Aufl., Stuttgart 1958, S. 12.
- 10 Otto Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1968.
- 11 Ernst Troeltsch (wie Anm. 4), S. 12 (1907) und S. 136 (2003).
- 12 Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit, München 1993, S. 75–89.
- 13 Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995.
- 14 Otto Brunner, Land und Herrschaft, Brünn 1939.
- 15 Zum Bewegungsbegriff: Hans-Jürgen Goertz, Eine »bewegte« Epoche. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen, in: ders., Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 23–53.
- 16 Ralf Klötzer, Verfolgt, geduldet, anerkannt. Von Täufern zu Mennoniten am Niederrhein und die Geschichte der Mennoniten in Krefeld bis zum Ende der oranischen Zeit (ca. 1530–1702). in: Wolfgang Froese (Hg.), Sie kamen als Fremde (wie Anm. 3), S. 13–60.
- 17 Peter Blickle, Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800, München 1988. Ders., Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987.
- 18 Hans-Jürgen Goertz, Das Täuferturn – ein Weg in die Moderne? in: ders., Das schwierige Erbe (wie Anm. 2), Leipzig 2002, S. 57–72.
- 19 Harold S. Bender, Das täuferische Leitbild, in: Guy F. Hersherberger (Hg.), Das Täuferturn. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 32.
- 20 Ebd., S. 33.
- 21 Albert N. Keim, Harold S. Bender 1887–1962, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 1998, S. 306–331.
- 22 Peter Kriedte, Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts – 1815), Göttingen 2007.
- 23 So die Tendenz z.B. bei: Wolfgang Froese, Revolution, Erweckung und Entkirchlichung. Die Krefelder Mennoniten von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gründung des Deutschen Reiches (1794–1871), in: ders. (Hg.), Sie kamen als Fremde (wie Anm. 3), bes. S. 139f. Ganz offensichtlich geht die Annahme, die späteren niederdeutschen Mennoniten seien von den Normen des ursprünglichen Täuferturns stark abgewichen, von der nordamerikanischen Täuferforschung aus. Am intensivsten hat die These vom Niedergang des Täuferturns, allerdings am Beispiel der nordamerikanischen Mennonitengemeinden, John Howard Yoder vertreten (John H. Yoder, Anabaptist Vision and Mennonite Reality, in: A. J. Klassen [Hg.], Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology, Fresno, CA: Council of Mennonite Seminaries, 1970, S. 1–46). Selbst wenn seine Beobachtungen zu »mennonitischen

Wirklichkeit« wertneutral gemeint sind, wie Yoder beteuert, fällt diese Wirklichkeit gegen die »Anabaptist Vision« doch so sehr ab, daß sie negativ eingeschätzt werden muß. Andererseits scheint Yoder für eine Realisierungschance der »Anabaptist Vision« in den Mennonitengemeinden heute keine rechte Möglichkeit zu sehen: »Now we are more aware of the distance between Anabaptism (or between Jesus) and Mennonitism, we can no longer identify the two as was done before with a good conscience. Either the commitment to Jesus and the Anabaptist modell will be strengthened, undercutting the Mennonite identification; or the commitment to constituency »loyalty« and »relevance« will be strengthened; and then it is more clear that Anabaptism is not our message« (S. 46). Ungeklärt bleibt bei Yoder die Frage, ob die »Anabaptist vision« im frühen Täufertum tatsächlich verwirklicht worden war oder nicht doch nur eine »Botschaft« blieb, also was damals nicht verwirklicht werden konnte, im Grunde auch heute nicht verwirklicht werden kann. Hier öffnet sich ein weites Feld für weitere Auseinandersetzungen. Kritisch zu Yoder hat sich inzwischen John D. Roth geäußert: *Living Between the Times*: »The Anabaptist Vision and Mennonite Reality« *Revisited*, in: *Mennonite Quarterly Review* 69, 1955, S. 323–335.

24 Hans Adolf Hertzler, zit. nach: Wolfgang Froese (Hg.), *Sie kamen als Fremde* (wie Anm. 3), S. 11.

25 Max Frisch, *Mein Name sei Gantenbein*. Roman, Frankfurt/M. 1975, S. 11.

26 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.

27 Ebd., S. 41.

28 Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge, Mass. und London 1993. – Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City. An Anabaptist Theology of Culture*, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 2000.

29 Ulrich Hettinger, Hermann von Beckerath. Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler, Diss. Köln 2003, S. 39ff.

30 Zur Kritik an der Moderne s. bes. A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*, Kitchener, Ont., 2001.

31 Vom provisorischen Charakter der sich stets aufs Neue ereignenden Kirche sprach auch John H. Yoder, *Another »Free Church« Perspective on Baptist Ecumenism*, in: John Howard Yoder, *The Royal Priesthood*, hg. von Michael G. Cartwright, Scottdale, Pa./Waterloo, Ont. 1998, S. 274. – S. auch Fernando Enns, *Der kritische »ökumenische Imperativ« in der Theologie John Howard Yoders*, in: Hanspeter Jecker (Hg.), *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt. Impulse aus der Arbeit John Howard Yoders*, Weisenheim am Berg 2001, S. 149f.

32 Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, S. 122.

Aus Archiven

URSULA BROICHER

»nur ein süßer Traum«?

Ein Brief Abraham ter Meers über die Unsterblichkeit der Seele

Als Abraham ter Meer im Jahre 1784 an seinen engsten Freund Engelbert vom Bruck den nachfolgenden Brief schrieb,¹ hatte er schreckliche Erfahrungen mit dem Tode gemacht. Am 20. Mai 1765 starb an den Folgen der in Krefeld grassierenden Masern seine zweijährige Tochter Anna, drei Tage später der kaum zwei Monate alte Sohn Johannes. »... jetzt bin ich ein kinderloser Vater. Gott tröste uns!«² schrieb er in sein Tagebuch.

Und am 25. Juni 1767 starb seine Frau, die erneut schwanger war, an körperlicher Schwäche. An ihrem Todestag schrieb er in sein Tagebuch: »ihr Tod war sanft, der gütige Gott hat ihr dadurch den schrecken der annäherung desselben überhoben, wovor sie so sehr fürchtete; [...] denn dieses war ihr wunsch, in unterwerfung an den Göttlichen willen, mit ihm³ zu leben, war ihr auch glückseligkeit. – Sie wird aber jetzt keine ursach haben, sich zu mir zurück zu wünschen, auch in der blühen(d)sten gesundheit nicht; ich aber mich zu ihr, den(n) ich hoffe, die Un Endliche güte wird ihr anjetzt in einem zustande versetzt haben, wo nicht mehr ihre Vorstellungen, ihre Einbildung, durch einen schwachen Körper bethöret; sondern wo alles rein, alles wesen, alles wahrheit, alles vollkommenheit, alles glückseeligkeit ist. – wie wird sie mich da entgegeneilen! wie Empfangen! über welche erfreüeliche, wichtige gegenstände sich mit mir unterhalten! welche Empfindungen – . Gieb o Gott! daß mir diese Vorstellungen oft gegenwärtig seyn und einen solchen Einfluß auf mein Leben haben, daß ich mit grunde auf deine Güte und die wieder-vereinigung mit meiner besten freündin hoffen kan(n)!«⁴

Aus diesen Aufzeichnungen spricht ein großer Schmerz, aber auch die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode. Abraham ter Meer entwirft sich dieses fast wie eine Fortsetzung des Lebens, vermindert um die Nachteile, die dem Menschen durch seine physische Natur gegeben sind. Und getragen von dem Glauben an die Totalität einer Vollkommenheit in einer nicht irdischen Welt, worin der Mensch in der Totalität der Glückseligkeit existiert über dieses Leben hinaus.

Abraham ter Meer hat sich in dem Brief aus dem Jahre 1784 mit der Frage

nach der Unsterblichkeit der Seele auseinandergesetzt. Man findet in dem Brief ter Meers eine Begrifflichkeit, die zeigt, daß er der Frage auch in philosophischen Texten nachgegangen ist.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele hat in der abendländischen Geistesgeschichte eine lange Tradition. Sie ist nicht nur den Christen eine Frage gewesen, die sie aus der Kraft ihres Glaubens beantworteten, sondern sie hat auch die Philosophen bereits in vorchristlicher Zeit herausgefordert, sich damit zu befassen, ob und was die Seele sei, und Beweise zu geben für ihre Existenz – Begriffe und Verfahren, die auch Abraham ter Meer in diesem Briefe anspricht.

Unsterblichkeit wird verstanden als eine über das irdische Leben hinausreichende Fortdauer des Menschen oder seiner Seele. Der Tod und das Sterben werden als ein Übergangsstadium aus der sichtbaren Existenz in eine unsichtbare Lebensform verstanden. Die Kategorie der Unsterblichkeit wird hier zuerst als die Unendlichkeit der Dauer gesehen und damit quantitativ. Wenn man aber der Interpretation der Ewigkeit eine qualitativ andere Gestalt gibt als die nicht nur unendlich dauernde, sondern auch unzerstörbare Existenz, so nimmt der Gedanke der Unsterblichkeit den Inhalt der Unzerstörbarkeit an. Die ewige Seele existiert als die vollendete Existenz der Person oder der Seele.

Nach Beweisen, von denen Abraham ter Meer auch in seinem Brief spricht, hat bereits Plato gesucht. Plato stellte eine Symmetrie her zwischen der Unsterblichkeit als Fortdauer der Seele nach dem Tod und der Präexistenz als Anwesenheit der Seele vor der Geburt. Die Präexistenz der Seele ist nicht nur deren Anwesenheit, sondern deren wiederkehrende Anwesenheit, »mithin ist es kein Wunder – wenn sie imstande ist, auch hinsichtlich der Tugend und anderer Dinge sich wiederzuerinnern an das, was sie ehemals ja doch wußte.«⁵ Daraus folgerte er: Die Präexistenz der Seele ist deshalb primär Bewußtsein oder Erkenntnis und der Prozeß des Seelenlebens eine Anamnese.

Einen weiteren Beweis für die Unsterblichkeit der Seele sah Plato in dem Prinzip des Lebens, als welches er die Seele – dem Tode entgegengesetzt – bestimmt. Als Prinzip des Lebens kommt die Bewegung zum Ausdruck. Die Bewegung als solche hat keinen Anfang und kein Ende. Die Seele, die mit dem Leben bzw. mit der Bewegung identisch ist, hat ebenfalls weder Anfang noch Ende. Bis in die Antike zurück gehen die Lehren des Einbettens der Seelenproblematik in eine Progression, von der auch Abraham ter Meer spricht. Aristoteles transformierte die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele in die Dualität von Sein und Idee. Er sagt in seiner *Metaphysik*: »Die Gestalt der ehernen Kugel und die eherne Kugel selbst existieren zugleich«⁶ und beantwortet die Frage, ob nach dem Gestalt-Ende noch etwas fort dauere, dahinge-

hend, daß der intellektuelle Teil der Seele fort dauere, und zwar als die Möglichkeit der ewigen Existenz des Verstandes.

Die vegetativen und sensitiven Teile der Seele dauerten nach dem Tode des Körpers nicht fort, wohl aber der intellektuelle Teil der Seele, weil das Denken keines körperlichen Organes bedürfe, um seine Funktion zu vollziehen. Er räumt die Möglichkeit der ewigen Existenz des Verstandes ein. Mit dieser Möglichkeit der ewigen Existenz des Verstandes im Sinne des separaten Verstandes hat Aristoteles der mittelalterlichen Philosophie den Weg bereitet für die Lehre vom *intellectus agens*.

In der Aufklärung fand das Problem der Unsterblichkeit seine Begründung in der Auffassung von der Harmonie des Weltganzen. Moses Mendelsohn sagt in seiner Abhandlung *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, zu unserem Trost sei alles, was wir in der Körperwelt und in der Geisteswelt wissen, schön und vollkommen. Diese Überzeugung begleite den Menschen zu seiner Beruhigung und Glückseligkeit in diesem und jenem Leben. Die Harmonie des Weltganzen finde deshalb ihren Ausdruck auch in der Beziehung zwischen der Fortdauer der Seele und der Glückseligkeit des Menschen. Die realisierbare Unsterblichkeit ist ein Teil der Harmonie des Ganzen.

»Gott ist unser Eigentumsherr, wir sind sein Eigentum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes.«⁷ Der Mensch kann in der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele leben, weil – so argumentiert Mendelsohn – Gott, der gütigste Versorger, sein Wunderwerk nicht vernichten werde.

Immanuel Kant schließt die Möglichkeit aus, die Unsterblichkeit der Seele, die er als eine ins Unendliche fort dauernde Existenz der Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens definiert, als ein Thema im Rahmen der Erkenntnis anzusehen. Denn: Es kommt uns hierbei keine Erfahrung zustatten. »Wir sind deshalb im Bereiche der Erdichtung und die Dencklichkeit ist ein bloßes Blendwerk.«⁸ Die Fortdauer der Seele nach dem Tode als eine Realität, die angeblich aus dem Begriff des Denkens als Substanz oder des Ichs als Substanz folgen sollte, ist für Kant ein kategorialer Fehlschluß. Aber sie wird für ihn ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Dem Menschen als einem vernünftigen, aber endlichen Wesen weist er die Möglichkeit – und nur die Möglichkeit – eines Progressus ins Unendliche zu, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit. Diese ist nur als Hoffnung formulierbar und bedeutet nur, »in der [Gott allein übersehbaren] Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben ... völlig adäquat zu sein«.⁹

Abraham ter Meer beleuchtet den Zustand der Progression zunächst quantitativ, indem er die mengenmäßige Zunahme an physischen Existenzen, die in der Zukunft ewig bleiben, sich vor Augen führt. Die Unmöglichkeit, den für

alle unsterblichen Seelen nötigen Raum in seinen Dimensionen sich nicht vorstellen zu können – er müsse ja schon jetzt mehr als unendlich sein –, läßt ihn fürchten, daß der Mensch nicht anders Teilhaber an einer Fortdauer sei als die Pflanze, nämlich als Teilhaber an einem Kreislauf des Werdens, Vergehens und Werdens.

Johann Gottfried Herders Werk *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* hat diese Furcht in Abraham ter Meer vermindert, denn Herder bestimmte den Menschen in der Vergleichung mit dem Tier als ein Wesen, das sich vervollkommen¹⁰ will, was das Tier nicht kann. Auf diese Weise gewann Herder für die Ausnahmestellung des Menschen den Aspekt der Bewegung als einen ihm innewohnenden Drang nach Progression und weiter in der Bestimmung dieser Bewegung als eine qualitativ aufsteigende Bewegung von niederen zu höheren Stufen die Entfaltung von Humanität und Religion im Menschen. Den Mennoniten Abraham ter Meer dürfte auch der Gesichtspunkt der Wehrlosigkeit angesprochen haben, so wie ihn Herder in bezug auf den Menschen versteht. »Man hat so oft gesagt« schreibt Herder, »daß der Mensch wehrlos erschaffen worden und daß es einer seiner unterscheidenden Geschlechtscharaktere sei, nichts zu vermögen.«¹¹ Aber nach Herders Auffassung kommt der Mensch im Leben und durch seine Gestalt ohne Klauen und Zähne zu der Erfahrung, daß seine Mittel, sich zu wehren, die immer fortschreitende Ausbildung der Humanität und der Religion ist, das bedeutet für Herder: »Seine Gestalt selbst lehret ihn also Friedlichkeit, [...] der Humanität erstes Merkmal.«¹²

Aus dieser Wesensbestimmung des Menschen als eines Geschöpfes, in dem sich Vernunftfähigkeit, Freiheit und Humanität entfalten, und aus der Einsicht, daß aller Zusammenhang der Kräfte und Formen weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung ist und keine Kraft der Natur ohne Organ, das Organ aber nie die Kraft selbst ist, kommt Herder zu dem Aufschluß, daß der Mensch zur Hoffnung auf Unsterblichkeit gebildet ist. Herder entwickelt diese Hoffnung nicht, wie Kant, durch einen Vernunftschluß, sondern durch einen Aufschluß, der die Beobachtung der organischen Natur, auf deren Basis er vergleichend Analogien bildet, vorausgegangen ist. Ter Meer selber wendet die bei Herder erlebte Methode der Analogiebildung auf die Vergleichung von Gott und Mensch an. Dieser ganzheitliche Weg dürfte es auch gewesen sein, der Abraham ter Meer die Furcht vor dem Tode genommen hat und in ihm, wie er in dem Briefe an Engelbert vom Bruck schreibt, die Gewißheit gestärkt hat, »daß kein Geschöpf welches Er – Gott – eine Portion geisteskraft mit zu theilen die güte gehabt hat, vergehen, sondern alle ewig glücklich leben werden.«



Der Empfänger des Briefes, Engelbert vom Bruck, war der führende Kopf der Aufklärung in Krefeld.

Briefedition

Der Brief, der sich im Stadtarchiv Krefeld befindet,¹³ lautet:

Mein werther Freund!

Ich habe Ihnen hiemit eins an meine Bitte erinnern wollen, mir Ihre jetzige Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele doch eins mitzutheilen.

Ich habe jetzt etwas mehr Hofnung als wie ich einige Zeit her gehabt, nicht daß ich meynte einen neuen Beweis gefunden zu haben, sondern daß mein Gegensatz mir zweifelhafter worden ist.

Von dem Unendlichen Wesen kann ich, wegen seiner Selbstständigkeit, die keine Veränderung zuläßt, nicht anders begreifen als daß es von alle Ewigkeit her muß gewürkt haben (welche große Veränderung von der unthätigkeit zu der Schöpfung einer Welt!) nehme ich diese aber an, wie ich nicht anders kann, so kann ich nicht damit übereinstimmen, wie in dieser ewigen Schöpfung geschöpfe gehören können welche in der zukunft ewig bleiben, denn aus der unendlichen Ewigkeit her, immer mehr und mehr, würden deren mehr werden, ja jetzt schon viel mehr seyn, als so zu sagen ein unendlicher Raum fassen könnte. Diesen Widerspruch nun hat mir fürchten gemacht ob in der ganzen Schöpfung nicht wohl ein Kreislauf statt haben könnte; daß also der Mensch[,] so wie die Pflanze, welche keymt, wächst, sich fortpflanzt, stirb[t] und dan wieder zu ihrem urstof zurück kehrt und ihren Lauf wieder aus neue anfängt u.s.w.[,] so auch könnte rund lauffen und daher unsere unsterblichkeit, so wie wir sie so sehr wünschen, nur ein süßer Traum seyn könnte.

Den Unterschied zwischen eine methaphysische und physische Progression kan ich nicht begreifen und sehe ihn daher für eine der Distinktionen an, wie die gelehrten mehr haben, womit sie nur ausweichen. Wenn Geschöpfe die noch nicht gewesen sind, ihr Daseyn erhalten und behalten, so verändert und vermehrt sich ja die schöpfung doch würklich im ganzen, wenn weiteres zugesetzt worden ist, wird doch mehr als es vorher war, und wenn auch die zurückgehende Theilung fortgesetzt werden kann, bis ins unendliche, so wird doch durch wegnehmung jedes theilchens das übrige doch geringer, so wie es durch zuthun vermehrt wird. Bei einem Kreislauf würde aber ein ganzes bleiben, welches von Ewigkeit her bestanden haben kann und bis in Ewigkeit bestehen würde. Durch das Lesen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit habe ich mir diesen Kreislauf sehr erweitert (denn die Seelenwanderung ist mir lange annehmlich gewesen) und dadurch meine Furcht sehr vermindert. Wenn die organische Kraft sich an der Pflanze, durch das Thier bis zum Menschen aus diesem Leben in ein zukünftiges fortübet, so

könnte diese Kraft oder unser geist sich auch immer vervollkommen bis er endlich (denn was stets fortgeht muß sich endlich dem Ziele nähern) zu seiner urquel zurück kehrte, und so der geist, wie Salomo sagt, wieder zu gott gehen, woher er gekommen ist; dan wieder aufs neue ausfließen, sich aufs neue vervollkommen und so beständig in alle Ewigkeit diesen Kreislauf machen, wie er sie in alle ewigkeit her gemacht hätte.

Dieses würde nun zwar unsere zernichtung oder das ende unsrer jetzigen persönlichkeit (denn zernichtung könnte es nicht wohl heissen) sehr weit hin aus setzen aber doch nicht völlig aufheben.

Durch mehreres Denken darüber bin ich nun auf den gedanken gerathen, daß das was ich von der schöpfung gesagt habe man auch von gott sagen kann, nämlich daß auch eine progression bey Ihm statt hat. Nach unsern Begriffen kann man heut nicht von ihm sagen daß er morgen schon ist und wirkte er heut was er gestern noch nicht wirkte, wodurch dan immer zusätze zu seiner dauer und wirkung entstehen. Kann dieses nun ohne daß ichs begreife mit seiner selbstständigen Dauer und ewige wirksamkeit bestehen, so sehe ich daß ich keine richtigen begriffe von Zeit und Raum haben muß und hoffe daher daß auch unendliche zusätze von bleibende geschöpfe in der ewigen Schöpfung werden statt haben können wenn ichs gleich auch nicht begreife. Daher habe ich nun wieder mehr Hoffnung daß der allgütige den ausfluß seines geistes in uns, bey unserm tode und in alle Ewigkeit nicht wieder zu der Urquelle werde zurücknehmen müssen, sondern ihn auf sich selbst werde bestehen und sich vervollkommen lassen, hier von staffel zu staffel und nach diesem Leben bis ins unendliche. daß kein geschöpf welches Er eine Portion geisteskraft mit zutheilen die güte gehabt hat, vergehen, sondern alle ewig glücklich leben werden.

Wenn ich hiervon ganz vergewissert werden könnte wollte ich nicht mehr jeden Tag der mir vorbey geht bedauern, sondern meine todesstunde getrost entgegen gehen und die auflösung der mir noch übrigen zweifel gelassen in meine künftigen auftritte erwarten.

Sie haben vielleicht gründe welche etwas dazu beytragen können und wollen mir daher Ihre Gedanken darüber mittheilen, aber wenn ich bitten darf, ohne zurückhaltung: denn getäuscht mögte ich in diesem gewichtigen Punkt nicht gerne seyn – ich bin

Ihr Freund Abr. ter Meer

Anmerkungen

- 1 Das Datum 1784 ist erschlossen.
- 2 Das Tagebuch des Abraham ter Meer (1758–1769), bearbeitet von Gottfried Buschbell (Krefelder Archiv. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Krefeld und des Niederrheins) Krefeld 1936, S. 254.
- 3 Vielleicht ein Lesefehler; eher »ihm«.
- 4 Tagebuch (wie Anm. 2), S. 268.
- 5 Platon, Menon, auf der Grundlage der Übers. v. O. Apelt neu hg. von K. Reich, Hamburg 1972, S. 37.
- 6 Aristoteles, Metaphysik, Zweite Hälfte (Buch VIII–XIV).
- 7 Moses Mendelsohn, Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Nachwort hrsg. von Dominique Bourel und einer Einleitung von Nathan Rotenstreich, Hamburg 1979, S. XIX, s. auch: Drittes Gespräch, S. 106ff.
- 8 Immanuel Kant, Briefwechsel. Ausgewählt von O. Schöndorfer, neu hg. von R. Malter u. J. Kopper. Hamburg 1972, S. 53ff. Zit. in: Mendelsohn, Phädon (wie Anm. 6), S. XXII.
- 9 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, zit. bei Mendelsohn (wie Anm. 7), S. XXVI.
- 10 Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhart Schmidt, Wiesbaden o. J. (Textausgabe nach der von Bernhard Suphan herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe, Berlin 1877–1913), S. 103.
- 11 Ebd., S. 115.
- 12 Ebd., S. 124.
- 13 Stadtarchiv Krefeld. Signatur 40/20/10 (2 Bl., 4 S.).

Der Abdruck der Abbildung auf Seite 177 erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Stadtarchis Krefeld.

Biographischer Essay

PETER BÜHRER

Wilhelm Reublin: Radikaler Prediger und Täufer

Wilhelm Reublins Lebenszeit (ca. 1490 bis ca. 1559) umspannt die Spätphase des Mittelalters, die Reformation und das Wiedererstarken der katholischen Kirche, eine Epoche des Umbruchs und des Neuanfangs, in der, zumal mit Hilfe des Buchdrucks, heterogene Meinungen nicht nur die Gelehrten, sondern auch den »gemeinen Mann« bewegten und in der Öffentlichkeit erörtert wurden. Da ist es nicht verwunderlich, daß das Leben Reublins auf der Suche nach religiösen Erfahrungen durch Brüche gekennzeichnet ist. Diese Brüche stellen den Biographen oft mangels Quellen vor unlösbare Probleme. Im Fall Reublins kommt hinzu, daß er vor allem mündlich seine Wirkung entfaltete und auf sein rhetorisches Geschick vertraute. Er war wohl nicht umfassend gebildet und hat nur wenig Schriftliches hinterlassen. Aus dem Nichts tauchte er 1521 in Basel auf, wo er als Anhänger der noch jungen reformatorischen Lehre mit forschenden Methoden gegen die Altgläubigen focht und deshalb die Stadt verlassen mußte. Auf den Ruf Huldrych Zwinglis hin kam er nach Zürich. Bald wurde er einer der Wortführer des frühen Zürcher Täufertums, bis er als »Fremder« 1525 aus der Stadt gewiesen wurde. Reublin begann eine Odyssee im Raum zwischen Hallau bei Schaffhausen, Straßburg und Ulm, wobei sich sein Weg und die Wege anderer Täuferführer mehrmals kreuzten. Er traf unter anderem Konrad Grebel, Balthasar Hubmaier, Michael Sattler, Pilgram Marpeck, Jakob Kautz und Hans Denck. Die letzten dreißig Jahre seines Lebens verbrachte er allerdings im selbstgewählten Exil in Mähren, in bedrückenden Verhältnissen, weitgehend zum Nichtstun verdammt, ohne jedoch ganz zu verstummen.

Obwohl Reublins Leben schon mehrfach dargestellt wurde, als Ganzes oder in Teilaspekten,¹ soll hier aufgrund von neuem Quellenmaterial der Versuch unternommen werden, den Lebensspuren dieses umstrittenen Täuferführers noch einmal nachzugehen. Der Verfasser dieser Studie ist weder Mennonit noch Kirchenhistoriker, er hat sich mehrfach mit Themen befaßt, die an der Schnittstelle von Staat und Kirche angesiedelt sind.² Daß er sich Reublin zuwendet, liegt daran, daß er seit mehr als vierzig Jahren in Witikon wohnt,

jenem Ort, der den streitbaren Schwaben zum ersten Pfarrer wählte, wodurch das Dorf, modern ausgedrückt, »in die Schlagzeilen kam« wie kurz darauf Zollikon, Höngg oder Tablatt bei St. Gallen. Ein zweiter, weitaus stärkerer Beweggrund ist die Möglichkeit, anhand der Biographie Reublins die Interaktionen zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten und theologischen Strömungen im dörflichen und überlokalen Rahmen (er umspannte die Schweiz, Süddeutschland und Mähren) darzustellen.

Nur etwa zehn Jahre in Reublins langem Leben sind ausreichend dokumentiert: die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts. Vor allem fehlen Nachrichten über seine Jugend und das frühe Mannesalter, und auch die dreißig Jahre seines Exils in Mähren hat er nicht genutzt, um sich schriftstellerisch zu äußern. Die vielen weißen Flecken in seiner Biographie bergen die Gefahr, sie mit dem Mittel der Konjektur, der Kombination und der Mutmaßung zum Verschwinden zu bringen. Sehr hilfreich bei der Erforschung von Reublins »pikareske(r) Wanderung durch das frühe Täufertum«³ waren die Arbeiten von James M. Stayer, Hans-Jürgen Goertz, Peter Blickle, Martin Haas und Andrea Strübind, die mit ihren Fragestellungen und Thesen die eigene Arbeit bereicherten und den Blick schärften für die Vieldeutigkeit historischer Prozesse, unter Einbeziehung der Wirtschafts-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte.

Der Verfasser ist sich darüber im klaren, daß er nur eine Skizze vorlegen kann. Zu schmal ist die Quellenbasis, zu dürftig die literarische Tätigkeit Reublins, und es war ihm als theologischem Laien auch nicht möglich, sich intensiv mit der Theologie Luthers und vor allem Zwinglis zu befassen und sie in Verbindung zu bringen mit den theologischen Ansichten Reublins, die ohnehin schwer zu fassen sind, weil die relevanten Texte als Gemeinschaftsarbeiten zusammen mit Michael Sattler und Jakob Kautz zu Papier gebracht wurden. Aber auch wenn wir ausführlichere Schriften, detailliertere Bekenntnisse hätten, stünde der Historiker vor der reizvollen, aber auch schwierigen Aufgabe, einen Menschen des 16. Jahrhunderts zu verstehen, seine Psyche, seine Denkweise, seine Gefühlsregungen und seinen Glauben.

I. Auftakt in Basel

Bis zu seinem fulminanten Auftritt in Basel 1521/22 liegt das Leben Reublins⁴ weitgehend im Dunkeln, nicht einmal das Geburtsjahr ist bekannt. 1507 erscheint er in den Matrikeln der Universität Freiburg im Breisgau unter der Nummer 51 als »clericus«.⁵ Diese Bezeichnung verweist darauf, daß er nur die niederen Weihen erhalten hat. Wäre er Priester gewesen, hätte er sich als »Presbyter« eingeschrieben (wie Nr. 60). So dürfen wir sein Geburtsdatum,

mit gebotener Vorsicht, um 1490 ansetzen, wie es auch der Bearbeiter der Freiburger Universitätsmatrikel, Hermann Mayer, vorschlägt. Geburtsort ist die heutige Bischofsstadt Rottenburg am Neckar, seit 1381 österreichischer Besitz. Höchstwahrscheinlich besuchte der junge Reublin die dortige Lateinschule, die nach dem Urteil des fast gleichaltrigen Johannes Eck keine Leuchte unter den Lateinschulen Württembergs war: »Nondum erat saeculum illud in quo elegantiores literae florebant« (Es war noch nicht jenes Jahrhundert, in dem die feinere Literatur blühte).⁶ Ecks Fortschritte wären, wie diejenigen Reublins, gering gewesen, hätte ihn nicht sein Onkel, der Pfarrer von Rottenburg, privat unterrichtet. Ob Reublin von Anfang an in Freiburg Theologie studierte, muß offen gelassen werden, denn es kam gelegentlich vor, daß man sich nach der Zulassung für einen Grad in die Matrikel eintragen ließ. Gegründet 1457, gehörte Freiburg zu den kleineren Universitäten (meist weniger als 300 Studenten), war mittelalterlich in Organisation und Charakter und öffnete sich dem Humanismus nur zögerlich. In der theologischen Fakultät gehörten Thomas Murner und Johann Geiler von Kaysersberg zu den Anhängern einer kritischen Geisteshaltung, die sich aus den Fesseln der Scholastik befreite. Es sei noch angemerkt, daß Wolfgang Capito (Köpfel) und Balthasar Hubmaier zu Reublins Kommilitonen zählten. Sie wechselten später ins reformatorische Lager, während Thomas Murner Jahre später mit seinen Streitschriften gegen Martin Luther und Ulrich Zwingli sowie deren Anhänger mitverantwortlich war für eine Verhärtung der Fronten im Laufe der 1520er Jahre.

Zum Sommersemester 1509⁷ wechselte Reublin nach Tübingen, wo ein freier Geist wehte und der bewunderte Johannes Reuchlin und andere Humanisten lehrten. Alle überragte Heinrich Bebel, der von 1496 bis 1518 den Lehrstuhl für Beredsamkeit und Dichtung innehatte und die jungen Leute scharenweise anzog.⁸ Als sich Philipp Melanchthon zu ihnen gesellte (er schrieb sich 1512 in die Matrikel ein), war Reublin wohl nicht mehr an der Universität. Man weiß aber nicht, wie lange er in Tübingen studierte, auch nicht, ob er hier oder an einer anderen Universität sein Magisterexamen ablegte.⁹ Als Student war er nicht auf das Betteln oder andere durchaus übliche Nebenbeschäftigungen angewiesen, denn er bestritt seinen Lebensunterhalt mit einer Pfründe der kleinen, zwischen Waldshut und Schaffhausen gelegenen Pfarrei Griesßen, die der Abtei St. Blasien inkorporiert war. Mit dieser Pfründe war nicht die Pflicht verbunden, in der Gemeinde Wohnsitz zu nehmen oder seelsorgerliche Aufgaben zu erfüllen, das hätte seinen Lebensentwurf zu sehr eingeschränkt. 1510 wurde die Pfründe letztmals verlängert, wie ein Eintrag im Kopialbuch der Propstei Klingnau belegt: »Item ein brieff wiset

den kilchensatz zuo Griefßhein, dem gotzhuß sant Blasien zuogehörig sin, wie ouch der Wilhelm Röblin uff selbig pfar ze wyteren investigiert worden ist anno 1510.«¹⁰ Die nächsten elf Jahre sind nicht mehr aktenkundig. Da später materielle Fragen einen hohen Stellenwert bekamen, gehörte er vielleicht zum akademischen Proletariat, zur Masse schlecht bezahlter Kleriker, die ständig auf der Suche nach Amt und Würden waren und in den Schriften Luthers und Zwinglis die Chance erkannten, die kirchlichen Verhältnisse zu verändern. Über Ursachen und Motive, seinem Leben eine neue Richtung zu geben, hat sich Reublin nie geäußert.

Daß Reublin die Stadt Basel als Bühne für seinen ersten Auftritt wählte, dürfte wohl nicht ganz zufällig gewesen sein. Rudolf Wackernagel¹¹ vermutet, daß er 1521 Leutpriester an der Pfarrkirche Laufenburg war, von wo aus sich die Vorgänge im nur eine Tagesreise entfernten Basel bequem verfolgen ließen. Die Stellung des Bischofs als Stadtherrn war seit Jahren geschwächt, denn der Rat vereinigte immer mehr Hoheitsrechte in seiner Hand, zuletzt 1521 das Recht, alle Wahlen ohne Mitwirkung des Bischofs durchzuführen. Gleichzeitig erfaßte auch die Handwerker und kleinen Händler eine wachsende Unruhe, die sich gegen die Handelsgesellschaften und Großkaufleute und schließlich auch gegen die kirchlichen Institutionen und Glaubensvorstellungen richtete. Die Basler Buchdrucker, die zahlreiche Werke der klassischen Antike in der Ursprache und auf Deutsch herausbrachten und den Ruf Basels in der Gelehrtenrepublik festigten, wandten sich auch den Frühschriften Luthers und seiner Übersetzung des Neuen Testaments zu. Diese fanden begeisterte Aufnahme, wie Konrad Pellikan am 30. November 1521 in einem Brief an Melanchthon in Wittenberg schrieb.¹² Solange Luthers reformatorische Schriften und seine fundamentale Kritik an der katholischen Kirche nur in humanistisch-akademischen Kreisen diskutiert wurden, fühlte sich der Rat nicht zu einer Entscheidung gedrängt. Seine Zurückhaltung wurde indessen auf die Probe gestellt, als einzelne Pfarrer das Evangelium im Sinne Luthers und Zwinglis auszulegen begannen, wie zum Beispiel Wolfgang Capito im Münster oder Wolfgang Pellikan in der Barfüßerkirche. Und jetzt hielt auch Reublin seine Zeit für gekommen, um aus der Anonymität herauszutreten und mit mutigen Worten die reformatorische Bewegung zu beschleunigen. Im Juni 1521 wählte die Gemeinde St. Alban (wohl: Kirchenpfleger) den Schwaben Reublin zu ihrem Leutpriester, vorerst auf die Dauer eines Jahres.¹³ Das Cluniazenser Priorat St. Alban hatte, obwohl ursprünglich reich ausgestattet, im kirchlichen und geistigen Leben der Stadt keine große Rolle gespielt, und die Tatsache, daß die meisten Priester Ausländer waren, trug zur Entfremdung zwischen dem Kloster und der selbstbewußten Stadt bei. So

entstammte zum Beispiel der zweitletzte Prior, Claudius Alingio (Claude d'Al-
 linge), einem Adelsgeschlecht aus der Waadt. Er war ein gebildeter, aber auch
 geltungssüchtiger Mann, der im Kloster St. Alban eine üppige Hofhaltung
 pflegte. Seine Lebensführung bot Anlaß zu Kritik, die der geschickte Agitator
 Reublin weidlich ausnutzte. Mit seinen Predigten erreichte er eine wachsende
 Hörergemeinde. Ein aufmerksamer zeitgenössischer Chronist, Fridolin Ryff,
 berichtet: »Inn disem erst genempten jor kam ein junger geleretter man har
 gon Basel, wasz ein priester, hiesz meister Wilhelm, der wart lütpriester sant
 Alban, der fieng an zu predigen usz der heilligen gschrift des nüwen und
 alten testamentz, desglichen die prophetten und apostel, leyd dasselbig so
 cristlich und wol usz, das desglich vor nie wasz gehört worden, des er ein
 mechtig volck uberkam, im all predig zuzuhören ...«¹⁴ Ohne Zugeständnisse
 an den alten Glauben zu machen, ging er aufs Ganze. Indem er die Bibel zur
 Grundlage seiner Predigten machte (»sola scriptura«), lehnte er alles ab, was
 ihm nicht schriftgemäß erschien: die kirchliche Hierarchie, das Geflecht mit-
 telalterlicher »Werkheiligkeit« (das Fasten und Rosenkranzbeten, das Stiften
 von Kreuzen und Altären) und sogar die Messe. Zu seinen Parteigängern ge-
 hörten, neben dem »einfachen Volk«, namentlich die Zünfte mit dem Ober-
 zunftmeister Lux Zeigler an der Spitze, die Buchdrucker und Formschneider.
 Das Pfarrhaus St. Alban war damals ein Mittelpunkt der Reformfreunde, zu
 denen sich auch Gäste gesellten wie zum Beispiel Hermann von dem Busch,
 der »erste humanistische Wanderlehrer«.¹⁵ Da alles, was Reublin in diesen
 Monaten tat, auf die Beeinflussung der öffentlichen Meinung abgestimmt war,
 wagte er schließlich den Bruch des Fasten- und Abstinenzgebotes, und zwar
 fünf Wochen nach dem Wurstessen im Hause Froschauers in Zürich im Bei-
 sein Zwinglis, ein Tabubruch, der in Basel nicht unbemerkt geblieben war. Es
 ging um die Frage, ob die kirchliche Lebensordnung, im konkreten Fall die
 Fastenvorschriften in der vorösterlichen Zeit, eingehalten werden müsse. Eine
 kleine Gesellschaft versammelte sich am Palmsonntag (13. April) 1522 im
 Klybeckschloß vor den Toren Basels zu einem Spanferkelessen. Beteiligt
 waren außer Reublin der Spitalpfarrer Wissenburg und der Kaplan zu St.
 Martin, Bonifaz Wolfhart, sowie zwei Laien, der stadtbekannte Papierfabri-
 kant und Chirurg Sigmund Steinschnyder und der oben erwähnte Kölner
 Humanist Hermann von dem Busch.¹⁶ Das Echo war vielfältig, in Zürich wie
 in Basel. Während Zwingli am 16. April seine erste reformatorische Schrift,
Von Erkiesen und Freiheit der Speisen, in Druck gehen ließ, antwortete in
 Basel am 21. April der Humanist Erasmus von Rotterdam auf den Vorfall,
 und zwar mit seiner *Epistola de interdicto esu carniarum* (Brief vom verbotenen
 Fleischessen), einem an den Bischof von Basel, Christoph von Utenheim, ge-

richteten Brief.¹⁷ Positiv wertete Erasmus das Fasten als Mittel zur wahren Frömmigkeit und als Element der Buße, indem es die Ausschweifungen des Körpers bändige. Auf der anderen Seite kritisierte er die exzessiven Fasten- und Speisegebote als äußerliche Form, als mittelalterliche Gesetzmäßigkeit, welche die Freiheit des Menschen zu sehr einenge. Und mit Besorgnis sah er die öffentliche Ordnung gestört, denn es war ihm bewußt, daß von der Übertretung des Fastengebots eine schwer kontrollierbare Dynamik ausgehen konnte. Zum erstenmal nahm auch die Tagsatzung Stellung zu Glaubensfragen, die in die Aufforderung mündete, gegen die neue Art von Predigt einzuschreiten, die nur »Unwillen, Zwietracht und Irrung« erzeuge.¹⁸ Im Juni 1522 erschien ein bischöfliches Predigtmandat, in Übereinstimmung mit dem Rat und der Universität, das den »predicanten, gaistlichen und weltlichen priestern« untersagte, weiterhin »solche uffrüerische, ergerliche, argwönische und nidige predigen« zu halten. Grundlage ihrer Tätigkeit sollten der approbierte Text der Heiligen Schrift, die Lehren der Kirchenväter und die kirchlichen Gebote sein. Jeder Angriff auf die kirchliche Autorität sei zu unterlassen.¹⁹ Gleichzeitig verlangten Bischof und Domkapitel das Einverständnis des Rates zur Festnahme des »ketzers« Reublin, »der cristliche kilchenbruch und gotzdienst schrüwe.«²⁰ Dazu kam es aber nicht, denn die Gemeinde von St. Alban, die zu ihrem Prediger hielt, versammelte sich in der Barfüßerkirche, der Pfarrkirche Johannes Lüthards und Konrad Pellikans, und ertrotzte vom Rat, der den Bürgermeister Jakob Meyer als Vermittler abgeordnet hatte, das Versprechen, Reublin seiner Gemeinde zu belassen. Es war nur eine Atempause im Streit zwischen dem Bischof und der Gemeinde. Reublin, der nichts mehr zu verlieren hatte (seine Anstellung war bis zum 28. Juni 1522 befristet), provozierte die kirchliche Hierarchie am Fronleichnamstag, der in diesem Jahr auf den 19. Juni fiel, ein letztes Mal. An diesem Feiertag trug er in der Reihe der Geistlichen statt der Reliquien, wie es bisher der Brauch gewesen war, die Bibel vor sich her, »thet die uff und truog sy also offen im har in der proceß, sagt, das wäre das rächt heylthumm, das ander wärind thoten bein.«²¹ Nun waren Reublins Tage in Basel gezählt, der Rat wies ihn aus, und er ließ sich auch nicht mehr umstimmen, als zahlreiche Frauen aus der Gemeinde St. Alban, »edel und andre wiber by den fünffzigen, etlich, die grosz mit kinden giengen«,²² ins Richthaus (Rathaus)²³ drangen und für ihren Pfarrer lauthals demonstrierten. Ihr Ansprechpartner war der Oberzunftmeister Lux Zeigler: »... und thet in jungker Lux Zeigler die red, und begertten, das man innen den predicanten liesz und handhabte, nochdem und der gemeint zugeseit wer worden, dieweil er doch nüt seit dan die cristlich worheit, das er sich erbut zu bewisen.«²⁴ Erasmus, der sich nach dem Fastenbruch mit einer Schrift zu Wort gemeldet hatte,

begnügte sich diesmal mit einer kurzen Bemerkung in einem Brief vom 24. Juni an Bonifaz Amerbach: »O te felicem! Hic mirus est tumultus ob Euangelium. Sed hec coram« (O du Glücklicher! Hier gibt es einen erstaunlichen Aufbruch wegen des Evangeliums. Aber dies unter vier Augen).²⁵ Der Rat ließ sich nicht unter Druck setzen und blieb bei seinem Entscheid.

Nach seiner Vertreibung fand Reublin sofort eine Anstellung als Leutpriester im nahegelegenen Städtchen Laufenburg, ein Amt, das er höchstwahrscheinlich bereits vor seinem Basler Intermezzo bekleidet hatte.²⁶

Auf juristischer Ebene war der »Fall Reublin« noch nicht abgeschlossen. So stritt er sich mit dem Propst und den Pflegern von St. Alban um den geschuldeten Lidlohn (ein oder anderthalb Jahre). Man einigte sich schließlich auf die Bezahlung von 39 Pfund Basler Pfennig.²⁷ Reublin legte sich nicht nur mit der geistlichen und weltlichen Behörde an, er beschäftigte auch das Gericht. Im ersten Fall handelte es sich um eine Klage »zwischen dem Herrn Wilhelm Reublin, Pleban [Pfarrer] von St. Alban in Basel, Kläger, und den Herren Bürgermeister und Rat der Stadt Laufenburg, Beklagte«.²⁸ In einem zweiten Fall reichte Reublin wegen vier angefertigter Bücher (»quattuor confectos libros«) eine Klageschrift gegen zwei Bewohner von Uedental (das heutige Ittenthal, südlich von Laufental gelegen) ein. Weil Reublin der Gerichtsverhandlung im November 1522 fernblieb, nannte ihn der Gerichtsschreiber einen »nebulosus« (Taugenichts, Schuft).

Es sei hier angemerkt, daß Reublin in seinen Predigten, soweit wir es den Chroniken entnehmen können, rein theologisch argumentierte, mit Belegen aus dem Alten und dem Neuen Testament, »das desglich vor nie wasz gehört worden«.²⁹ Bischof, Universität und Rat dagegen argumentierten auf einer anderen Ebene, der legalistischen, und hatten zunächst auch Erfolg. Reublin lernte seine Lektion, er wird in Witikon, seinem nächsten Tätigkeitsfeld, mit anderen Waffen kämpfen.

II. »Wilhelm von Wytikon«³⁰

Der zweite Aufenthalt Reublins in Laufenburg dauerte nur wenige Monate, da das habsburgische Vorderösterreich seine Anwesenheit mit Argwohn verfolgte und das Verhältnis zu den Stadtbehörden belastet war. Im Herbst 1522 tauchte der stellenlose Schwabe in Zürich auf, wo er Zwingli zu begegnen hoffte und wo nach der großen Stadtgemeinde St. Alban die kleine Bauerngemeinde Witikon³¹ sein neuer Wirkungsort werden sollte.

Das Gemeindegebiet liegt auf einem Plateau etwa 600 Meter über dem Meer und war damals nur durch eine schmale, steile Straße mit der Stadt Zürich verbunden. Die Bauern betrieben Ackerbau und Viehwirtschaft und nutzten

die Wälder zur Holzgewinnung. Absatzsorgen gab es nicht, was produziert wurde, wurde in die nahe Stadt geliefert, wohl mehrmals in der Woche. Die wichtigsten Grundbesitzer auf dem Witikoner Gemeindegebiet waren das Chorherrenstift Großmünster, das Fraumünster und vor allem das Heiliggeistspital, dem neben vier Bauerngütern umfangreiche Waldungen gehörten. Witikon unterstand verwaltungstechnisch einem Obervogt, der seinen Amtssitz im Haus »zur Haue« am Limmatquai hatte, aber wenig in Erscheinung trat, während der Untervogt von Hirslanden die unterste Stufe der obrigkeitlichen Beamtenhierarchie darstellte und einen breit gefaßten politisch-polizeilichen Auftrag wahrnahm. Das kleine Kirchlein auf dem Witikoner Moränenhügel, das in der Reformation wegen Reublin eine gewisse Bekanntheit erlangen sollte, wurde 946 erstmals erwähnt.³² Damals wurde durch Schiedsleute der Zehnt zahlreicher Ortschaften in der Umgebung von Zürich zwischen der alten Pfarrkirche St. Peter und dem Chorherrenstift Großmünster festgelegt. Nach den 1346 aufgezeichneten Statutenbüchern³³ gehörte Witikon zu den sechs Hauptzehnten (»decimae principales«) des Großmünsters, was nicht immer, aber oft zu Belastungen im gegenseitigen Verhältnis führte und uns noch beschäftigen wird. Witikon hatte keinen eigenen Pfarrer, man besuchte den Gottesdienst in der Stadt. Über Jahrhunderte war Witikon ein reines Bauerndorf, dessen Häuser an der Straße nach Pfaffhausen und um den Kirchenhügel gruppiert lagen. An Gewerbe ist nur eine Ziegelbrennerei nachgewiesen (1559).³⁴ Es gab kein freies bäuerliches Eigentum wie im benachbarten Zollikon, doch waren die Bauern persönlich frei, die Güter bewirtschafteten sie im Pachtsystem (Erblehen seit dem Spätmittelalter). Einblick in die Sozialstruktur und Siedlungsdichte gewähren die Steuerregister (Steuerrodel), die in unregelmäßigen Abständen angelegt wurden. Im Steuerrodel von 1401 wurden die Witikoner Haushaltungen erstmals in einer eigenen Rubrik erfaßt,³⁵ während sie früher nur in Gestalt von Einzelpersonen in Erscheinung traten. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts lebten zehn Steuerpflichtige in acht Haushaltungen zusammen und zahlten zusammen 2 Pfund, 6 Schilling.³⁶ 1467 führte die Stadt ein neues Steuersystem ein. Neben der Vermögenssteuer erhob man eine Leibsteuer von je 5 Schilling für die über 15 Jahre alten Steuerpflichtigen. Das verstärkte die soziale Differenzierung innerhalb der Dorfbevölkerung.³⁷ Da neben den Steuern auch die Zehnten an das Großmünster abzuliefern waren, deren Höhe nie der wechselnden Konjunktur angepaßt wurde, verarmte die Bevölkerung allmählich. Nicht nur einzelne verschuldeten sich, auch die Gemeinde sah sich 1502 genötigt, bei Bürgermeister und Rat der Stadt ein Darlehen von 300 Pfund gegen einen Zins von 15 Pfund jährlich aufzunehmen,³⁸ indem sie das ganze Dorf als Pfand setzte. Erst um

die Jahrhundertmitte, in der klimatischen Warmphase 1530 bis 1564,³⁹ besserte sich die Situation. Die Produktivität nahm zu, mehr Menschen konnten ernährt werden, was Zuzügler anlockte, und das Darlehen von 1502 konnte 1570 zurückbezahlt werden. Weil die Gemeinde das Gewonnene nicht aufs Spiel setzten wollte, schottete sie sich mit einem Einzugsbrief 1578 ab.⁴⁰

Fassen wir zusammen: Die soziale Wirklichkeit im Bauerndorf war geprägt durch festgefügte Strukturen, harte Lebens- und Arbeitsbedingungen. Das Land war zersplittert, die Dreifelderwirtschaft (Zelgen), die an Grund und Boden haftenden Lasten der Zehnten und der verschiedenen Zinsabgaben in der Höhe von mindestens einem Drittel des Bodenertrages hemmten die Produktivität, und diese Vorgaben schienen, ebenso wie die fortschreitende Verschuldung, kaum veränderbar zu sein. Auf der anderen Seite führten die Größe der Gemeinde (während Jahrzehnten 40–50 Einwohner), die Nähe zur Stadt und wohl auch ein wachsendes Selbstbewußtsein der Dorfbewohner zur Bildung einer wenn auch zunächst rudimentären Gemeindestruktur. Die Quellen sprechen von »Verordneten«, der »gmeind anwält«, die wohl in freier Wahl bestimmt wurden. Wenn sich die Stadt 1578 anerkennend äußerte, die Gemeinde habe sich 1561 eine Verordnung über ihre Waldungen und Allmenden gegeben und damit Erfolg gehabt, so dürfen wir ohne Zweifel eine stabile dörfliche Organisation voraussetzen. Ein »Säckelmeister« wird namentlich zwar erst 1640 erwähnt,⁴¹ doch dürfte sich eine solche Funktion schon früher aufgedrängt haben. Eine wirtschaftliche Führungsgruppe nahm politische Aufgaben wahr, ohne daß es einen »Dorfkönig« gab. Ihre Aufgabe bestand darin, die Einnahmen und Ausgaben des Dorfes zu verwalten, die Grenzen, Zäune, Wasserläufe, Wege und Brunnen zu überwachen, die Nutzung von Dorffluren und Allmenden zu regeln, soweit es ihnen die städtische Obrigkeit zugestand. Die Kleinräumigkeit war immer auch eine Chance, sich in einer »dörflichen Konfliktsituation« zu üben, und die Reformation schuf die Möglichkeit, den Dorfkreis zu überschreiten und Neues zu wagen.

Als der stellenlose Reublin im Herbst 1522 in Zürich erschien, fand er sofort gastliche Aufnahme im Haus des Junkers Konrad Huber am Napfplatz, in einem vornehmen Quartier, wenige Schritte vom Großmünster entfernt.⁴² Mit Erlaubnis des Chorherrenstifts Großmünster predigte er einmal im Fraumünster und gelegentlich in den Filialkirchen Witikon und Zollikon »um die spis,«⁴³ das heißt über den Fastenbruch in Basel und Zürich, ein Thema, das die Gemüter stark bewegte. Über die Religiosität und den theologischen Kenntnisstand der Witiker Bauern sind wir schlecht informiert, da sie wohl in ihrer Mehrzahl weder lesen noch schreiben konnten. Vielleicht baten sie ihren Hilfsprediger Reublin, ihnen die Bibel zu erklären in Analogie zum Le-

sekreis Andreas Castelbergers in Zürich, dem, wie es scheint, kein Witiker angehörte. Die Verzahnung von dörflicher und städtischer Politik, von religiösen und wirtschaftlich-sozialen Problemen entwickelte eine eigene Dynamik, wie sich sogleich zeigen sollte. »Zu Weihnacht« 1522 wählten die Witiker Bauern eigenmächtig ihren Prediger als Pfarrer ihrer Gemeinde (der aber weiterhin in der Stadt wohnte), wobei sie ihrem Patronatsherrn, dem Großmünster, den Zehnten verweigerten, um Reublin bezahlen zu können.⁴⁴ Wahrscheinlich stand er selbst hinter dieser Provokation, denn das Thema »Zehnt« war ihm wohl vertraut. Der Theologieprofessor Conrad Summenhart von der Universität Tübingen, wo Reublin eine Zeitlang immatrikuliert war, hatte gelehrt, daß der Zehnt keine Basis im göttlichen Recht habe.⁴⁵ Auch kannte Reublin persönlich Otto Brunfels, der ähnliche Gedanken vertrat (allerdings erschien seine Flugschrift *Vom Pfaffenzehnten* erst Anfang 1524). Obwohl die Rechtfertigung der Witiker Bauern vor der geistlichen Behörde recht banal klingt: »wyte und unkümmlichkeit des wegs, besunder ze winterzyten«,⁴⁶ ging es ihnen tatsächlich um eine bessere pastorale Versorgung und nicht zuletzt auch darum, Wilhelm Reublin zu behalten, der alle vierzehn Tage in ihrem Kirchlein predigte und das Evangelium im reformatorischen Sinn auslegte. Der Rat sanktionierte das eigenmächtige Vorgehen mit der ihnen auferlegten Verpflichtung, den Zehnten wie bisher zu entrichten gemäß ihrem Anerbieten: Sie wollten ihn gerne geben »es wäre dann, daß ander lüt den nit me gebint, wölltind si ouch ungebunden syn.«⁴⁷ Die Zehntfrage weitete sich aus und führte den Witiker Bauern Bundesgenossen zu. So unternahmen im Sommer 1523 Witikon, Zollikon und vier weitere Gemeinden einen neuerlichen Versuch, sich der ungeliebten Abgaben zu entledigen mit folgender Begründung: Sie würden »jetz durch das heilig Evangelium bericht(et) und underwist, daß der zechent nüt anders dann ein almuosen wär, und bruchtind etlich chorherrn solichen zechend zuo unnütz(en) und liechtfertigen dingen ... Darzuo müeßtind si umb alle sacrament und ding gelt geben, als namlich umb lüten, toufen, grabstein und gräbnussen, das si merklich beschwarte ...«⁴⁸ Der Rat lehnte das Begehren zwar ab, versprach aber, gegen Mißbräuche vorzugehen. Schließlich zahlte sich die Hartnäckigkeit der Witiker Bauern doch noch aus. Im November 1523 erhielten sie vom Rat im Einverständnis mit den Chorherren des Stifts die Erlaubnis, den von ihnen gewählten und bezahlten Seelsorger ein weiteres Jahr zu behalten. Das bedeutete: Aus der Kapelle war eine Pfarrkirche geworden, aus dem Helfer ein Pfarrer. In Witikon verknüpften sich die radikalen Glaubensvorstellungen Reublins mit den weitgreifenden Erwartungen der Bauern, die von ökonomischen und spirituellen Fragen genährt wurden. Nicht unerwartet entwickelte sich die

Zins- und Zehntproblematik zum Testfall. Was die Bauern bisher für das Großmünsterstift aufgewendet hatten im Glauben an die Heilsgewißheit frommer Werke, hatte in ihren Augen die Legitimation verloren, als ihr Pfarrer in seinen Predigten und »Bibelstunden« die Rechtfertigung durch den Glauben allein ins Zentrum rückte. Zwingli war gefordert, wollte er in dieser Phase des Umbruchs das Terrain nicht den Radikalen überlassen. Nachdem er schon im Blick auf die erste Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 die 67 Artikel der *Schlußreden* verfaßt hatte, in denen er auch die Zins- und Zehntfrage angesprochen hatte, veröffentlichte er im Sommer desselben Jahres die Schrift *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*,⁴⁹ in der er die Zusammenhänge von Obrigkeit, Gesellschaft und Kirche beschrieb. Er lehnte den Anspruch auf den Zehnten aus göttlichem Recht ab, forderte ihn aber aus menschlicher Notwendigkeit. In diesem Sinn suchte man einen Ausgleich zwischen dem Großmünsterstift und den Witiker Bauern, wie oben dargelegt wurde.

Nach der Zehntfrage folgte die nächste Provokation, indem Reublin die auch von Zwingli und anderen Geistlichen diskutierte Freigabe der Priesterehe auf seine Weise löste. Am 28. April 1523 hielt er öffentlich Hochzeit. Er heiratete im kleinen Kirchlein von Witikon Adelheid Leemann von Hirslanden,⁵⁰ worüber der Chronist Bernhard Wyß einen farbigen Bericht verfaßte: »Anno 1523 uf zinstag vor dem meitag des 28 tags aprellen gieng ... herr Wilhelm Rööbli mit einer junkfrowen, genant Adelheid Leemanin von Hirßlanden in bisin irer muoter, brüderen, fründen und vor 51 personen offenlichen ze kilchen uf Wyttikon. Da tet herr Jacob von Schwerzenbach vor hin ein köstliche predig, ermant alle menschen Gott ze loben, daß sich mit göttlicher gschrift erfunden und si erlept hettind, daß der erst priester under inen die ee beziehen wölte ..., und wer nun diser der erst, so in der Eidgnoschaft das loblich begieng. Wie wol die brut in junkfröwlichen kleideren und zier bekleid was, wer zuo lang ze schriben und wie man so in ein hübschen boumgarten, alle böüm voll bluost, ze imbis aß und darnach ein grosse schenke, daran us der statt 20 personen warend. Aber ich Bernhard Wyß und Heinrich Uttinger warend am imbis und an der schenki und von wunders wägen hinuf gangen.«⁵¹ Reublins Eheschließung war eine öffentliche Demonstration, ein Signal, das die Aufmerksamkeit auf die Reformbewegung lenken und Sympathie für die verheirateten Priester wecken sollte. Nicht zuletzt ging es auch darum, den Prozeß der kirchlichen Erneuerung zu beschleunigen.

In Basel hatte Reublin erfahren, daß seine besondere Stärke nicht der Disput mit Theologen, sondern die Predigt war, die ihm einen großen Zulauf gebracht hatte. War es dort, soweit wir sehen können, um die Vermittlung der

neuen theologischen Einsichten Luthers gegangen, insbesondere um die Rechtfertigungslehre, das Schriftprinzip und die Sakramente, weitete Reublin im bäuerlichen Umfeld Zürichs – Witikon, Zollikon, Schwerzenbach – den Themenkreis aus: Jetzt thematisierte er auch den Zölibat, das Fastengebot, das Mönchtum, den Zehnten, zuletzt auch die Taufe und die Messe. Und er predigte in der Sprache des »gemeinen Mannes«, ja er übernahm sogar dessen deftige sprachliche Respektlosigkeit. Ein Beispiel ist überliefert, eine Predigt in Schwerzenbach am Greifensee, acht Tage nach Ostern am 12. April 1523. Der Pfarrer dieser Gemeinde verfolgte eine ähnliche Linie wie Reublin, wofür er Jahre später (1529) in Schwyz den Märtyrertod erlitt. Über Inhalt und Sprache der Predigt sind wir durch Zeugenverhöre unterrichtet.⁵² Anwesend waren die Bauern aus dem Dorf und der näheren Umgebung, der Vogt von Greifensee, Heinrich Escher, der Untervogt Felix Denzler, der Junker Adrian Grebel, der Pfarrer Johannes Weber von Fällanden und die zwei Nonnen des nahen Lazariterhauses Gfenn bei Dübendorf.⁵³ In der Predigt, die das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lukas 16) auslegte, setzte Reublin die anwesenden Vertreter der »herrschenden Stände« auf die Anklagebank: »du richer mann«, »du stinkender burgermeister«, und zweimal »du stinkender junker und du stinkender vogt«. Die »fromb purli« (Original im Sing.) stellte er den »paffen« gegenüber: »du mörderscher, ketzerscher und diebischer pfaß, und du beschorner und verlornen buob und pfaß.« Den Klosterfrauen, die vor der Kirche warteten, rief er zu: »es wäre wäger, ir giengent herus und nemint mann, dann daß ir in klöstern sind«, dann folgte eine obszöne Bemerkung. Zum Schluß forderte er den Ortspfarrer auf, seine Ehe durch den Kirchgang öffentlich zu bezeugen. Die Predigt ist aus der Gefühlswelt des sozialen Umbruchs entstanden, der sich überall in Stadt und Land manifestierte. Aber sie war keine Aufforderung zum bäuerlichen Widerstand gegen die Obrigkeit, und selbst der maßlose Ton der Predigt, die auch Obszönitäten mit einschloß, war nichts Singuläres. Ständekritik und Antiklerikalismus gehörten zum Repertoire in Wort und Schrift. Zwingli wird zwei Monate später, auch in einer Predigt, eine andere Antwort auf die soziale Frage der Zeit geben.⁵⁴

Der Vorgang in Schwerzenbach hatte ein Nachspiel, denn die Chorherren am Großmünster und die Stadt Zürich waren alarmiert und trafen Gegenmaßnahmen. Während Reublin untersagt wurde, an Ostern in der Kirche von Zollikon zu predigen,⁵⁵ setzten Bürgermeister und Räte eine Kommission ein, die gewisse Prediger auf dem Land ins Visier nehmen und Bericht erstatten sollte über das, was sie »iren undertanen sagint, das ungeschickt und dem heiligen Evangelio und rechter göttlicher geschrift nit glichförmig syg.«⁵⁶ Reu-

blin verzichtete in diesem Jahr 1523 auf weitere Provokationen, so daß der Rat am 26. November seine Anstellung in Witikon um ein weiteres Jahr verlängerte.⁵⁷

1524/25 entstand im Rahmen der Reformation das Täuferturn. Und wieder sind wir mit der Tatsache konfrontiert, daß in Glaubensfragen nichts komplizierter ist, als die Probleme der Quellen und Einflüsse zu klären. Von Reublin sind aus dieser Zeit keine Äußerungen überliefert, und im Gegensatz zu seinem Weggefährten Johannes Brötli gehört er auch nicht zu den Unterzeichnern der zwei Briefe an Thomas Müntzer in den ersten Septembertagen 1524, die Konrad Grebel verfaßt hatte.⁵⁸ Wir wissen weder etwas über Reublins Lesegewohnheiten noch über eine Teilnahme an prototäuferischen Lesekreisen, in denen die Auslegung der Heiligen Schrift thematischer Schwerpunkt war.⁵⁹ Sicher reifte das täuferische Gedankengut bei den Gesprächen mit den anderen Radikalen in der Stadt, mit Felix Mantz, Konrad Grebel, Andreas Castelberger und Georg Blaurock, und vielleicht auch mit Andreas Bodenstein von Karlstadt, der im Oktober 1524 für kurze Zeit in Zürich auftauchte.⁶⁰ Und wieder verfolgten die Bauerngemeinden im Süden der Stadt ihren eigenen Kurs, geleitet oder beraten von ihren Predigern, Reublin in Witikon und Brötli in Zollikon. In beiden Dörfern kam es seit dem Frühjahr 1524 zu mehreren Fällen von Taufverweigerung. Die Eltern der Kinder wurden vom Rat Anfang August zur Rechenschaft gezogen, sie aber verteidigten sich unter Hinweis auf die Predigten ihrer Pfarrer. So sagte zum Beispiel Rudolf Maler, der seine vor Ostern geborene Tochter noch nicht hatte taufen lassen, Reublin habe gepredigt: »Wenn er kind hett, so wellte er die nit lassen toufen unz [bis] uf die zit, daß si zuo iren tagen kämint und selbs götti und gottinen köntind gewünnen.« Er habe gehandelt wie seine Nachbarn vor ihm.⁶¹ Am 11. August gaben Bürgermeister und Rat eine eindeutige Antwort auf die Provokation aus Zollikon und vor allem Witikon. Die Eltern wurden angewiesen, ihre Kinder unverzüglich taufen zu lassen, »bei Strafe 1 Mark Silbers«. Reublin wurde inhaftiert, um den drei Leutpriestern und weiteren Personen aus Rat und Kirche Rede und Antwort zu stehen über seine Tauflehre. Er sollte so lange im Gefängnis bleiben, bis die Tagsatzung zu Baden (16.–21. August) vorüber sei.⁶² Offenbar wollte man in Zürich die Lage nicht verschärfen, denn der Druck der altgläubigen Orte hatte sich im Laufe des Sommers erhöht. Daß weder die Tabubrüche noch die Zins- und Zehntfrage oder andere Streitpunkte zur Debatte standen, sondern die Kritik an der Säuglingstaufe ins Zentrum rückte und eine dramatische Wende herbeiführte, bedarf der Erklärung.⁶³ Es waren nicht nur theologische Motive, die Zwingli so hartnäckig für diesen Ritus kämpfen ließen. Ebenso großes Gewicht hatte der Gedanke, daß

ohne die Säuglingstaufe die ganze Struktur der Kirche zerbrechen würde. Eine andere Kirche als die Volkskirche konnte sich Zwingli als sichtbare Kirche nicht vorstellen. Er sah in den Gedanken der radikalen Theologen den Keim einer Anarchie, eine Bedrohung des »Corpus christianum«, der Einheit von Staat und Kirche. Für die Radikalen war das Vorbild der wahren Gemeinschaft die Urgemeinde der Apostel. Ihre Ordnung, so glaubten sie, mußte wiederhergestellt werden. Dazu gehörte auch die Erwachsenentaufe, die Taufe der Gläubigen, die ein Bekenntnis in der Nachfolge Christi bedeutete. Durch die Kindertaufe, so sahen es Zwingli und der Rat, wurde man in das vom christlichen Geist durchwirkte Gemeinwesen aufgenommen, sie war wie der Eid, den man später leistete, ein »Symbol für die Loyalität der Bürger gegenüber ihrer Obrigkeit«,⁶⁴ die sich für alle Lebensbereiche verantwortlich fühlte. Da spielte es denn keine Rolle, ob man zu den »Fremden« gehörte wie Reublin und Brötli oder zu den Stadtbürgern wie Grebel und Mantz. Die Tauffrage war nicht mehr nur ein Thema in kleinen Kreisen, in intellektuellen Zirkeln, man stritt sich in den Häusern und Gassen, wie man in Zwinglis Schrift *Wer Ursache zum Aufruhr gibt*, verfaßt Ende 1524, nachlesen kann: »So kämpfen sie aber an allen Ecken, Straßen und Marktständen, wo immer sie es zuwege bringen. Und deckt man das auf und sucht es zu unterbinden, haben sie ihre eigenen konspirativen Häuser: da kommen sie heimlich zusammen und sitzen zu Gericht über alle Mitmenschen und verurteilen sie. Haben sie das getan, lassen sie ihre Bitterkeit oft noch dermaßen aneinander aus, daß man im Überfluß der Gallensäfte wohl ein Bad nehmen könnte. Eine solche armselige, wirre, verbitterte Gemütsart heißt dann bei ihnen »Spiritus«, »Geist«, und ist doch nichts weiter als saturnisch-melancholisches Fleisch.«⁶⁵ Wegen der Spannung in der Stadt und angesichts der zunehmenden Entfremdung von den katholischen Orten, die zusätzlich durch den Ittingerhandel verschärft wurde,⁶⁶ setzten Bürgermeister und Räte, denen die Homogenität der Bürgerschaft ein erstes Anliegen sein mußte, eine Taufdisputation auf den 17. Januar 1525 an.⁶⁷ Unter den Anwesenden saß auch der junge Heinrich Bullinger, der Jahrzehnte später (aufgrund von Notizen?) kurz und ohne Häme über den Verlauf berichtet.⁶⁸ Neben Mantz und Grebel hatte Reublin zum letzten Mal in Zürich ein Forum, vor dem er seine Argumente gegen die Kindertaufe vorbringen konnte. Die Radikalen standen auf verlorenem Posten, der Rat stellte sich auf die Seite Zwinglis. Mit zwei Ratsbeschlüssen versuchte er, die Widerspenstigen zu zähmen und ihnen die organisatorische Basis zu nehmen: Erstens wurden sie aufgefordert, ihre ungetauften Kinder binnen acht Tagen taufen zu lassen, andernfalls sollten sie ausgewiesen werden; zweitens wurden »die bsondern schuolen« geschlossen, in denen sich die Radika-

len zu versammeln pflegten; und drittens: »darmit man dester rüewiger sölicher lüten halb hinfür blibe, so ist witer beschlossen, daß uß miner Herren (ge)piet schweren söllent, namlich: der pfaff (Wilhelm Reublin) von Wytiken, der helfer (Brötli) zuo Zollikon, Ludwig Hetzer (Hätzer) und Andres uf der Stützen (Castelberger); und söllent in acht tagen (das land) rumen.«⁶⁹ Das Vorgehen der Obrigkeit nötigte die Unterlegenen, Einheimische und Fremde, zur Entscheidung. Ob sie am Abend des 21. Januar im Hause der Familie Mantz die erste Gläubigentaufe empfangen, unter ihnen Reublin und Brötli, ist nicht verbürgt und »trägt typische Züge eines Ursprungsmythos« (Goertz)⁷⁰. Historisch belegt sind hingegen die Vorgänge im Bauernhaus des Ruedi Thomann in Zollikon am Abend des 25. Januar. Hier nahmen Reublin und Brötli auf Einladung des Bauern ein Abschiedsessen ein, eine sogenannte »Letzi«, das sich durch das Hinzutreten weiterer Personen zu einer »Urgemeinde von Taufwilligen« erweiterte. Die beiden Prediger nutzten die Gelegenheit zu einer »Bibelstunde«, die sich im Verlaufe des Abends in einer Atmosphäre hochgespannter religiöser Erwartung zu einer gottesdienstlichen Feier mit Gläubigentaufe und Abendmahl wandelte – die Geburtsstunde der ersten Täufergemeinde in der Schweiz.⁷¹ Der hochemotionale Akt in Zollikon hat zu manchen Deutungen Anlaß gegeben, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden kann.⁷² Nach gut zweijährigem Aufenthalt in Zürich bezahlte Reublin seinen ungestümen Glaubenseifer zum zweiten Mal mit der Ausweisung.

III. Im Umfeld des Bauernkrieges

Die Vertreibung aus Zürich erzeugte in den beiden Vertriebenen Reublin und Brötli keine Stimmung von Resignation. Im Gegenteil: Von missionarischem Eifer erfüllt, fühlten sie sich berufen, den täuferischen Glauben hinauszutragen. Zusammen schlugen sie den Weg nach Norden ein.⁷³ Auch wenn sich die Wanderung wegen der kalten Jahreszeit mühsam gestaltete, waren sie auf Züricher Gebiet vor Anschlägen sicher. Über Kloten und Eglisau gelangten sie nach Hallau, ihrem Etappenziel. Am selben Tag besuchten sie Schaffhausen, wo sich, was ihnen wohl bekannt war, Konrad Grebel aufhielt. Zusammen mit den beiden Prädikanten Dr. Sebastian Hofmeister und Dr. Sebastian Meyer nahmen sie das Abendessen ein. Man sprach auch über die Taufe, wobei Brötli den Eindruck gewann, er habe Hofmeister für seine Überzeugung gewonnen (»Ja doctor Sebastian ist einhellig mitt uß gsin des touffs halb, gott wel, das es besser umb in werd in allen dingen.«)⁷⁴. Wieder zurück in ihrem Refugium Hallau, trennten sich die Wege. Während Brötli in diesem Dorf sein Bekehrungswerk begann, entwickelte Reublin eine andere Strategie, die er in den fol-

genden Wochen und Monaten umzusetzen versuchte. Hin und wieder kehrte er nach Hallau zurück, wo seine Frau lebte, aber meist war er als Wanderprediger unterwegs in einer Gegend, die er von früher her kannte, im Klettgau und im südlichen Schwarzwald, immer auf der Suche nach zweifelnden, hoffenden, unsicheren Menschen, denen er einen neuen Weg zum Heil versprach.⁷⁵ Wenn er den Kreis täuferisch Gesinnter erweitern und eine Massengrundlage gewinnen wollte, brauchte er Erfolg in einer Stadt als organisatorischem Zentrum und militärischem Bollwerk. Seine Aufmerksamkeit richtete sich auf Waldshut, das er gleich nach seiner Ankunft in Hallau aufsuchte und über dessen Situation er informiert war. Ihm schloß sich der Stadtzürcher Merger an, der sich in Zollikon hatte taufen lassen.⁷⁶ Waldshut, auf dem rechten Rheinufer gelegen, war im 13. Jahrhundert von den Habsburgern als Marktsiedlung gegründet worden und nahm in der Folge eine wirtschaftlich und strategisch wichtige Stellung zwischen Schaffhausen und Basel sowie zwischen dem südlichen Schwarzwald und Zürich ein, obwohl es, nach den Worten Hubmaiers um 1520, nur rund tausend Einwohner (»etlich tusent menschen«) zählte.⁷⁷ Waldshut gehörte zu Vorderösterreich und wurde von Ensisheim aus verwaltet, das wiederum der Regierung in Innsbruck unterstand. Die Distanz zu den Machtzentren verschaffte der Kleinstadt einen gewissen Freiraum, den sie in den 1520er Jahren auszunutzen trachtete. Anfang 1521 wurde der gelehrte Theologe Balthasar Hubmaier, dem der Ruf vorausging, ein rechthgläubiger katholischer Geistlicher zu sein, Leutpriester in Waldshut. Doch bald geriet er in den Bann der Reformation und gewann durch die Lektüre Luthers und Zwinglis ein neues theologisches Verständnis. Unabhängig von Hubmaiers Hinwendung zur Reformation erhoben sich im Hinterland von Waldshut am 23. Juni 1524 die Stühlinger Bauern gegen den Grafen Sigmund von Lupfen. Im Zuge dieser Erhebung zogen die aufrührerischen Bauern zweimal in Waldshut ein, ohne daß daraus eine engere Verbindung, eine Art »evangelischer Bruderschaft« entstanden wäre, aber beide Teile sicherten sich Schutz und Hilfe zu.⁷⁸ Da Erzherzog Ferdinand Gegenmaßnahmen erwog, erbat sich Waldshut Hilfe von Zürich, mit Erfolg. Am 3. Oktober zog ein Trupp Freiwilliger, um die 140 Mann, in die Stadt ein. Sie waren überzeugte Anhänger Zwinglis, einige zählten zu den Sympathisanten der Radikalen in Zürich, denn ein Brief des Feldschreibers Rudolf Ambühl (Collinus) war an Heinrich Aberli gerichtet, einen der Mitunterzeichner des Grebelbriefes an Thomas Müntzer. Darin baten die »guotten Bruederen uß der statt und Lands Zürich« um Verstärkung von »ettwan noch fierzig oder füntzig redlicher woll uff gerüster christenlicher männer«.⁷⁹ Da sich die politische Lage von Waldshut dank dem »Zürcher Zusatz« gebessert hatte, kehrte Hubmaier am 27. Oktober 1524 aus Schaffhausen zu-

rück und begann noch am selben Tag mit praktischen Reformen im kirchlichen Leben: Bilder, Kelche, Monstranzen und Altartücher wurden aus den Kirchen entfernt und die deutsche Messe eingeführt, Maßnahmen, an denen sich die Zürcher lebhaft beteiligten. Noch aber hatte die katholische Lehre eine starke Anhängerschaft im Rat und in der Bevölkerung.

Wegen der Vorgänge in Waldshut gerieten Bürgermeister und Räte von Zürich auf den Tagsatzungen immer mehr unter Druck. Deshalb wollten sie alles vermeiden, was als Argument gegen sie verwendet werden konnte. Dazu gehörten auch die Aktivitäten der Radikalen. Als die Zürcher hörten, daß Reublin in Waldshut aufgetaucht sei, richteten sie durch einen Eilboten eine Botschaft an die Waldshuter, in der sie aufgefordert wurden, sich in Acht zu nehmen vor etlichen Bürgern und Fremden, die »etwas irriger meynung yn touffen vnd uffrichtung eins tischs gottes (wie sy es nennen)« verträten. Man solle sie abweisen (»abfertigen«). Waldshut antwortete am 1. Februar, daß in diesen Tagen tatsächlich einige Bürger »by vnsserm doctor gewesen«, man habe aber »nichts args« vernommen, und sie hätten »vff gestern zinstags« (31. Januar 1525) die Stadt wieder verlassen.⁸⁰ Über den kurzen Besuch, den Merger und Reublin dem »doctor« abgestattet hatten, erfahren wir von diesem selbst, als er am 5. Januar 1526 in Zürich verhört wurde⁸¹: Reublin, »der anfinger im touff«, sei zu ihm gekommen und habe ihm mitgeteilt, »was im dann gott berietete.« Einige Bürger habe er für sich gewonnen und sie in einem Dorf nahe bei Waldshut getauft. Die Täuflinge hätten ihn aufgesucht und gefragt, »warumb er die sach nit ouch an die hand neme.« Er habe es aber abgelehnt, diesen Schritt zu tun. Eine Taufdisputation, die Hubmaier in der »öffentlichen erbietung an all christgläubig menschen« auf den 2. Februar erstrebt hatte, scheint nicht stattgefunden zu haben.⁸² Das Zögern Hubmaiers hat verschiedene Ursachen, nicht zuletzt hoffte er noch immer, mit Zwingli ein Einverständnis zu finden.

Im Frühjahr 1525 war Hubmaier bereit für das Taufertum. Nach Johannes Keßler, der meist ein genauer Berichterstatter ist, führte er Gespräche mit Konrad Grebel, der aus Schaffhausen herbeigeeilt war.⁸³ Und Reublin erntete, was Grebel gesät hatte. Am Ostersamstag 1525, dem 15. April, taufte er den Stadtpfarrer Dr. Balthasar Hubmaier und 60 weitere Personen. Dieser selbst taufte über die Ostertage, vom Sonntag bis Mittwoch, ungefähr 300 Mitbewohner, darunter die meisten Ratsherren.⁸⁴ Der Taufstein wurde aus der Kirche entfernt und in den Rhein geworfen. Seine Stelle nahm ein Melkkübel ein, der mit gewöhnlichem Brunnenwasser gefüllt war. Beendet wurde die Zereemonie mit einem einfachen Abendmahl, an dem gewöhnliches Brot ausgeteilt wurde.⁸⁵ So hatte sich in einer wichtigen Stadt am Oberrhein eine volks-

kirchliche Täuferreformation durchgesetzt, angeregt von Reublin und vollzogen vom charismatischen Hubmaier. Ein Traum hatte sich verwirklicht: Stadt und Gesellschaft waren eine Einheit, zusammengehalten im Vertrauen auf das Wunder des reinen Wortes. Und wie Zwingli in Zürich gab Hubmaier in Waldshut die Richtung vor, betonte er die Interdependenz von religiösem und politischem Tun, die sich darin äußerte, daß er sich mit den aufständischen Bauern im nördlichen Hinterland von Waldshut verbündete, eine riskante Strategie, die ein halbes Jahr später in die Katastrophe mündete. Wer sich weigerte, zur Unterstützung der Bauern in Radolfzell Kriegsdienste zu leisten, verlor sein Eigentum und mußte Waldshut verlassen wie beispielsweise Jacob Groß.⁸⁶ Reublin hatte auf die Entscheidungen in Waldshut keinen Einfluß mehr, er hatte gleich nach den österlichen Festtagen die Stadt verlassen, um seine »Apostelreisen« im Klettgau wieder aufzunehmen.

Ein anderer Brennpunkt bäuerlichen und religiösen Widerstandes war Hallau,⁸⁷ ein Dorf im Unterklettgau, das erst 1521 durch militärischen Handstreich (»Allerheiligenkrieg«) in den Besitz der Stadt Schaffhausen gelangt war, sehr zum Mißvergnügen der Hallauer, die von Freiheit und Unabhängigkeit geträumt hatten. Sie konnten mit Stolz darauf hinweisen, daß sie 1508 vom Konstanzer Domkapitel gegen die hohe Summe von 500 Gulden das Recht erstritten hatten, einen eigenen Pfarrer zu wählen. Was in der näheren Umgebung in diesen turbulenten Zeiten geschah, in Waldshut, Schaffhausen oder im zürcherischen Herrschaftsgebiet, wurde genau registriert und mit Sympathie begleitet. Ein führendes Mitglied der Gemeinde war der Tischler Hans Rüeger, der 1518 auf einer Liste des päpstlichen Nuntius Antonio Pucci aufgeführt war (15 Gulden). Er wurde beauftragt, Hallauer zu rekrutieren, die in Italien auf päpstlicher Seite kämpfen sollten. Jahre später wechselte er ins reformatorische Lager. Als Reublin und Brötli Ende Januar 1525 in Hallau erschienen, distanzierte sich die Gemeinde unter Rüegers Einfluß vom unpopulären Pfarrer Hans Ziegler, entzog ihm die Pfründe und entfachte dadurch einen Streit, der in Schaffhausen geschlichtet werden sollte. Einer der drei Verantwortlichen der Gemeinde, die mit der Stadt verhandelten, war Hans Rüeger. Seinem Einfluß war es zu verdanken, daß Reublin und Brötli den glücklosen Pfarrer Ziegler beerben und mit der Täuferreformation beginnen konnten. Fast die ganze Gemeinde folgte ihrem Ruf.⁸⁸ Bekannte Flüchtlinge tauchten in Schaffhausen und Umgebung auf: Balthasar Hubmaier, Konrad Grebel und auch Thomas Müntzer hatten sich ab Mitte November 1524 bis zum Jahreswechsel im benachbarten Grießen aufgehalten, jenem Dorf im badischen Klettgau, in dem Reublin seine erste Pfründe erhalten hatte. Es ist aber nicht zu einer persönlichen Begegnung zwischen Reublin und Müntzer

gekommen, denn Ende Januar hatte dieser Süddeutschland schon längst wieder verlassen. 1524 gewährten die Hallauer den aufständischen Bauern aus dem Hegau und dem Klettgau, die das weitere Vorgehen gegen ihre Herrschaften berieten, Gastrecht in ihrem Dorf. 1525 entwickelten die Hallauer eine erstaunliche Aktivität, organisierten zweimal eine Versammlung der Schaffhauser Bauern, planten einen Sturm auf die Stadt Schaffhausen, veranlaßten einen Forderungskatalog der Schaffhauser Dörfer und unterstützten schließlich im August den Aufstand der Rebleute gegen die regierende Herrenzunft.⁹⁰ In den Augen der Schaffhauser Obrigkeit waren die beiden Predikanten die Schuldigen an den Unruhen, und sie beschloß, sie durch Kriegsknechte gefangen zu nehmen, »lebend oder tod«. Doch das ganze Dorf, ob täuferisch oder nicht, stellte sich schützend vor Reublin und Brötli und verhinderte die Auslieferung. Diese Episode wird in einem Brief Schaffhausens an die Stadt Straßburg vom 4. November 1528 folgendermaßen geschildert: »... daß derselb Wilhelm sich verschiner zit zu den unsern von Hallow gethan, inen ein zit lang prediget und nit allein ir vil von Hallow und an ander orten unser oberkeit, sonder auch etlich personen heimlich in unser stadt zu dem widertauf bewegt und selbs getauft, ein sonder brüderschaft mit inen gehalten, auch sie zu ungehorsam wider uns verursacht, solchermassen, dass wir uns auf ein zit fürgenommen, sie von Hallow, als die unsern, zu überziehen und mit der hand zu strafen, ... aber ine us genanter von Hallow ungehorsamen fürschieben nie betreten noch ergriffen mögen.«⁹¹ Spätestens hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Täuferreformation und dem bäuerlich geprägten revolutionären Umfeld, weit über den Gemeindebann von Hallau hinaus. Für die Obrigkeit der Stadt Schaffhausen waren aufrührerische Bauern und Täufer Synonyme für Revolution, für Ungehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Regierung, während umgekehrt die Bauern von Hallau die Botschaft von der »Freiheit eines Christenmenschen« (Luther) auf die wirtschaftlich-soziale Ordnung übertrugen, »gereizt uß der süeßi der fryheit« (Valentin Tschudi).⁹² Nach James M. Stayer hätten sich Glaubens- taufe und Entfaltung einer bäuerlich geprägten Gemeindeautonomie im Gleichklang entwickelt.⁹³ In Hallau freilich war der Kampf um Gemeindeautonomie schon längst im Gang, sie erhielt aber durch die Ankunft der beiden Täufer neue Nahrung, eine neue Legitimation. Aber auch da gilt es zu differenzieren. Da Reublin meist unterwegs war und nur gelegentlich in Hallau predigte, wissen wir nicht, was er gesagt hat. Es gibt keine Quellen, nicht einmal Bruchstücke. Von seinem Mitstreiter Brötli hingegen sind zwei Briefe vom Februar 1525 überliefert, die an die »Brüder in Zollikon« gerichtet sind,⁹⁴ konzipiert wie apostolische Briefe aus neutestamentlicher Zeit.⁹⁵ Zwar

erwähnt Brötli den Hagel, die Armut, die Teuerung und bittet die Zolliker um Zusendung von Lebensmitteln und Hausrat, aber er schlug keinen Bogen zum realen Umfeld, zu den vielfältigen Aktivitäten seiner Gemeinde. Seine Botschaft ist theologisch, nicht politisch. Ob seine und Reublings Predigten in Hallau im Laufe des Jahres 1525 eine andere Färbung angenommen haben, lässt sich aus den Quellen nicht dokumentieren. Ihr radikaler Biblizismus konnte die vom sozialen Widerstreit erregten Gemüter besänftigen, aber auch anstacheln. Vielleicht glaubte Reublin in diesen Monaten an den Erfolg einer volkskirchlichen Reformation im Geiste des Täuferturns, beflügelt von den Vorgängen in Waldshut, aber mit letzter Sicherheit lässt sich diese Frage nicht beantworten.

Letztlich scheiterte Reublin an den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Die aufständischen Bauern im südlichen Schwarzwald wurden am 4. November 1525 bei Griesen besiegt, einen Monat später eroberten die siegreichen habsburgischen Truppen die Stadt Waldshut und begannen sogleich mit der Rekatholisierung. Balthasar Hubmaier entkam im letzten Moment, brachte sich in Zürich in Sicherheit, wurde aber eingekerkert und nach einer Disputation zum Widerruf gezwungen. Auch die Stadt Schaffhausen rechnete mit ihren Widersachern ab: Reublin und Brötli wurden verjagt, die führenden Täufer vor Gericht gestellt und mit hohen Geldstrafen belegt, Hans Rüeger wurde enthauptet. Der katastrophale Ausgang des täuferischen Experiments in Waldshut und Hallau mag Reublin bewogen haben, sich neu zu orientieren und die »Tugenden der Gewaltlosigkeit« (Stayer)⁹⁶ als Handlungsprinzip anzuerkennen.

IV. Zwischen Hoffnung und Resignation

Die nächsten vier Jahre (1526–1529) sind geprägt von einer intensiven Missionstätigkeit, von Erfolgen und Rückschlägen, von Zeiten der Hoffnung und Zeiten der Resignation. Während Reublin nach seiner Vertreibung aus Zürich vor allem im bäuerlichen Hinterland von Hallau, Schaffhausen und Waldshut missioniert hatte, verlegte er nun sein Schwergewicht auf Städte, in einem Gebiet, das durch Straßburg im Westen, Esslingen im Norden und Ulm im Osten begrenzt war. Am längsten verweilte er in der Herrschaft Hohenberg.

4.1 Erster Aufenthalt in Straßburg

Straßburg, damals eine Stadt von 20000 Einwohnern, war ein Zentrum des Handels und des Geistes. Flüchtlinge aus halb Europa, eine sich dem Humanismus öffnende Universität, Buchdrucker, die zahlreiche Nachdrucke von Lutherschriften herausbrachten, ein klar denkender, behutsam agierender Po-

litiker Jakob Sturm – dies alles verhalf der Stadt zu Ansehen und Einfluß. Die Prediger Matthias Zell, Martin Bucer und Wolfgang Capito lasen Luther und standen in Kontakt zu Zwingli, lange unentschieden, welcher Seite sie sich zuneigen sollten. Fast alle Täuferführer haben sich in Straßburg eingefunden: Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Jakob Kautz, Melchior Hoffman, Michael Sattler und Wilhelm Reublin. Sie alle wußten, wie verhältnismäßig mild die Stadtoberkeit und wie weitherzig die reformatorischen Prediger dort waren. Allerdings machte man sich in Straßburg auch Sorgen wegen der Täufergemeinde, die schnell wuchs und im großen Gemeinwesen schwer zu kontrollieren war. Im April 1528 gab es ungefähr 250 Täufer, im August 1528 bereits 500, und im Oktober 1530 waren es gar 2000.⁹⁷

Im März 1526 erschien Reublin mit anderen Flüchtlingen aus dem Umfeld des Bauernkrieges und der ersten Täufergemeinden in Straßburg,⁹⁸ wo er im Haus des Schneiders Jörg Ziegler unterkam, dem Treffpunkt der ältesten Straßburger Täufergemeinde.⁹⁹ Er disputierte mit Capito in dessen Haus über die Taufe. In einem Brief an Zwingli vom 4. April berichtete Capito über die Unterredung, die Reublin in einem wenig schmeichelhaften Licht erscheinen läßt: »Dein Wiedertäufer Wilhelm war bei uns, der zum Schein sehr ehrenhafte und fromme, doch nicht stahlhart glaubwürdige Mann, hat er doch das, was wir unter uns in meinem Haus besprachen, auf unlautere Art unter die Leute gebracht: Dreimal dazu aufgefordert, habe ich mich über die Taufe geäußert. Er hingegen ging in verblümter Weise der Notwendigkeit aus dem Wege, sich auch über seine Lehre auszulassen, und streute doch dann überall in der Stadt aus, wir hätten ihm nachgegeben ... Dieser sein Gesprächsmaßstab lehrte uns ... wirklich auf ihn einzugehen. Als dann eine Versammlung unter uns angesagt wurde, verschwand der furchtsame Mann mit Wissen unseres Zell, der allerdings von unserer Unterredung keine Kenntnis gehabt hatte.«¹⁰⁰ So ist es denn nicht verwunderlich, daß Reublins erster Auftritt in Straßburg mit einem Debakel endete.

4.2 Im süddeutschen Raum

Nach seinem kurzen, wenig rühmlichen Gastspiel in Straßburg entfaltete Reublin eine rege Tätigkeit im Südwesten Deutschlands. In Rottenburg und Horb, die zur Grafschaft Hohenberg gehörten, sowie in den württembergischen Reichsstädten Reutlingen und Esslingen gründete er Täufergemeinden, die, kleine Inseln in katholischem Umfeld, stets gefährdet waren. Ein zweiter Täuferführer, der ebenfalls in der Grafschaft Hohenberg das täuferische Gedankengut verbreitete, war Michael Sattler. Er hatte es im Kloster St. Peter im Schwarzwald zum Prior gebracht, war dann aber, enttäuscht über die Kir-

chenpolitik des Abtes Jodocus Kaiser und ergriffen vom Geist der Reformation, ausgetreten und hatte sich schließlich in Zürich den Täufern angeschlossen. Am 25. März 1525 wurde er des Landes verwiesen.¹⁰¹ Aber offenbar war sein Missionseifer größer als die Furcht vor einer dunklen Drohung des Rates, denn er kehrte im Laufe des Jahres ins Zürcher Hoheitsgebiet zurück und war der rasch wachsenden Täuferbewegung in der Herrschaft Grüningen und im Unterland ein theologisch geschulter Ratgeber. Wieder kam er in Gewahrsam des Rates, wieder schwor er Urfehde und kam frei.¹⁰² Nach einem kurzen Zwischenspiel in Straßburg, wo er mit Capito und Bucer theologische Fragen erörterte, folgte er dem Ruf Reublings in die Grafschaft Hohenberg. Durch verschiedene Umstände wie die Niederlage der Bauern oder die verstärkte obrigkeitliche Repression hatte sich die Situation für die kleinen Täufergemeinden verschlechtert. Es war dringend nötig, die Bewegung zu konsolidieren, ihr eine bindende Leitlinie, eine Art Charta, zu geben, damit sie in feindlicher Umgebung, auf sich allein gestellt, zu überleben vermochte. Dies sollte bei einem geheimen Treffen geschehen, wobei der Ort, Schleithem am Randen, nahe der badischen Grenze, wohl auf Vorschlag Wilhelm Reublings gewählt wurde, der die Menschen und die Geographie von früher her genau kannte. Hier entstand am 24. Februar 1527 die *Brüderliche Vereinigung*¹⁰³ (d.h. Vereinbarung), als deren Verfasser Michael Sattler gilt, während Reublin als Koautor oder Berater mitgewirkt haben dürfte. Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden gab es nicht, in seltener Harmonie stimmten sie überein. Die sieben Artikel der *Vereinigung* handeln von Taufe, Bann, Abendmahl, Absonderung, Hirtenamt, Obrigkeit und Eid, von Problemen also, die bisher von den verschiedenen Täuferführern kontrovers beurteilt worden waren und die dringend einer verbindlichen Klärung bedurften. Die *Brüderliche Vereinigung* war geistlicher Zuspruch, Orientierungshilfe in schwieriger Zeit und geprägt von einem unerschütterlichen Sendungsbewußtsein und einer dualistischen Weltauffassung: hier die Kinder des Lichts, dort die Anhänger der Finsternis, hier die Jünger Christi, geheiligt durch die Taufe, dort die Kinder der Welt, Diener des Fleisches. Schleithem bedeutete auch Abgrenzung und Absonderung, denn das Dokument spricht von den »falschen Brüdern«. Nicht schon 1525, sondern erst jetzt – so die These von Martin Haas – kann man von einem »Weg in die Absonderung« der Schweizer Täufer sprechen.¹⁰⁴ Noch im selben Jahr 1527 schrieb Zwingli eine Entgegnung auf die *Brüderliche Vereinigung*, seine umfangreiche theologische Abrechnung mit dem Täuferfium *In catabaptistarum strophas elenchus*.¹⁰⁵ Und auch Calvin setzte sich, allerdings erst Jahre später, mit den Schleithemer Artikeln auseinander. Seine 1544 in Genf erschienene Schrift *Brieve instruction, pour armer tous bons fi-*

deles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes (Kurzer Unterricht, um alle guten Gläubigen zu wappnen gegen die Irrtümer der gemeinen Sekte der Anabaptisten)¹⁰⁶ folgt im Aufbau den sieben Artikeln und entwickelt dabei, elegant und polemisch zugleich, die Grundlagen reformierter Theologie, »ein glänzendes Beispiel seiner Hermeneutik.«¹⁰⁷

Die Regierung in Innsbruck verfolgte die Aktivitäten der verschiedenen täuferischen Gruppen in Vorderösterreich mit zunehmender Besorgnis und erließ den Befehl, den »verleugneten lutherischen pffaffen« (= Reublin) gefangenzunehmen.¹⁰⁸ Auf dem Weg von Schleithem zurück in die Grafschaft Hohenberg wurde die wandernde Täufergruppe von der habsburgischen Polizei gestellt. Während Reublin entkommen konnte, blieben seine Frau, ihr Kleinkind, das Ehepaar Sattler und zahlreiche weitere Frauen und Männer in den Händen der Polizei. Reublins Flucht endete in Reutlingen, wo seine Schwester Barbara verheiratet war.¹⁰⁹ Aus der Ferne mußte er mitverfolgen, wie man auf dem Rechtstag in Rottenburg seinem Mitstreiter Michael Sattler den Prozeß machte, der Form nach ein »Ketzerprozeß vor weltlichem Gericht« (H. W. Schraepler). Am 20. Mai 1527 wurde Sattler nach grausamen Folterungen, die er standhaft ertrug, hingerichtet, tags darauf seine Frau im Neckar ertränkt. Ungefähr zwei Monate nach der Hinrichtung seines Freundes wandte sich Reublin in einem Rundschreiben an die Täufer in Zollikon, Grüningen, Basel und Appenzell, in dem er sachlich, aber auch mit legendenhafter Ausschmückung des gewaltsamen Todes nach dem Vorbild einer Heiligen-Vita über die Vorgänge in Horb und Rottenburg berichtete.¹¹⁰ Das Schreiben sollte die Anhänger in der Schweiz ermuntern, im Andenken an den Märtyrer Sattler dem täuferischen Glauben die Treue zu halten. Während die gefangenen Täufer zu Horb im Gefängnis saßen und auf ihren Prozeß warteten, gingen viele Gnadengesuche ein, so von Capito und einigen anderen Predigern in Straßburg,¹¹¹ oder von der Zürcher Regierung, die sich für Reublins Frau und Söhnchen einsetzten, allerdings mit wenig schmeichelhaften Worten.¹¹² Alle Gefangenen kamen frei, nachdem sie auf einem zweiten Gerichtstag widerrufen hatten.¹¹³

Da Reublin durch sein Rundschreiben aus seiner Anonymität heraustrat und seines Lebens in Reutlingen nicht mehr sicher war, wechselte er für kurze Zeit nach Ulm,¹¹⁴ wo sich viele Täufer aufhielten und es vielleicht zu einer flüchtigen Begegnung mit dem Täuferführer Hans Denck kam. Obwohl Reublin anscheinend unbehelligt in Ulm hatte leben können, verließ er die Stadt im Herbst 1527 wieder und wählte Esslingen¹¹⁵ am Neckar zu seinem Quartier. An einer wichtigen Fernstraße gelegen (Ulm–Speyer), besaß Esslingen ideale Voraussetzungen zu einer bedeutenden Handels- und Gewerbestadt. Wegen

der geographischen Lage inmitten eines Flußtales setzte die Stadt nicht auf die Landwirtschaft, sondern auf den Weinbau, der sie reich machte, aber auch den Launen der Natur aussetzte. Politisch bedeutsam war, daß 1524 der Sitz von Reichsregiment und Reichskammergericht von Nürnberg nach Esslingen verlegt wurde, was einerseits das Ansehen der Stadt hob, andererseits zu besonderer Vorsicht zwang, vor allem in Zeiten religiöser Spannung während und nach dem Bauernkrieg. Gleich nach seiner Ankunft in Esslingen um die Jahreswende 1527/28 entfaltete Reublin eine rege Tätigkeit, predigte, taufte und begann mit dem Aufbau einer Gemeinde, die binnen eines Jahres auf 200 Personen anwuchs, etwa zwei Prozent der Gesamtbevölkerung. Aus Esslingen vertriebene Täufer schrieben 1529 aus Reutlingen, Reublin habe »... uns mit seiner ler so geweltig mit geschrift dargetan, wie bisher kain rechter glaub ... gewesen sei ... und das alles mit schrift dargeton und darbi anzezt, wie mir solent buoß ton und von sünden absten ...«¹¹⁶ Bei einer so großen Zahl von Getauften in der Stadt und wohl auch auf dem Land drängte sich eine Strukturierung der Gemeinde auf, wie es die *Brüderliche Vereinigung* vorgesehen hatte. Während Reublin dank seiner theologischen Bildung, die er in Bibelstunden und Predigten rhetorisch und autoritär einsetzte, als eine Art Bischof wirkte und damit die letzte Entscheidungsgewalt in seiner »Diözese« beanspruchte,¹¹⁷ war der vermögende Lienhard Lutz der erste Vorsteher, der in den Versammlungen die Schrift auslegte und für brüderliche Disziplin sorgte, während ein Säckelmeister die ärmeren Mitglieder der Gemeinde aus der gemeinsamen Kasse unterstützte.¹¹⁸ Die heterogen zusammengesetzte Gemeinde blieb von Meinungsverschiedenheiten nicht verschont, sie wurzelten im radikalen Biblizismus der Täufer. Da Bibel gegen Bibel stand, aus der alle zitierten, war der Weg aus der Krise so schwierig. Die Mehrheit bekannte sich zu Reublin, verpflichtete sich damit auf die Lehre und Praktiken der Schweizer Brüder und auf die gültige Bibelauslegung durch den »Bischof«, während eine kleine Minderheit unter Führung des Vorstehers Lienhard Lutz die chiliastischen Endzeitvisionen eines Hans Hut übernahm und das Kommen Christi für das Frühjahr 1528 erwartete. Weil der Streit eskalierte, sah sich Reublin gezwungen, den Vorsteher Lutz samt Anhang nach Reutlingen in die Verbannung zu schicken.¹¹⁹

Die Eßlinger Obrigkeit, die erst 1531 den Übergang zur lutherischen Reformation vollzog, behandelte die Frage zunächst dilatorisch und empfand wohl auch eine gewisse Achtung vor dem moralischen Rigorismus der Täufer, wie sie in einem Zitat des lutherischen Chronisten Dionysius Dreytwein zum Ausdruck kommt: »Darum sind die widertöffer noch die bestenn und frumstenn, sie schwerenn nitt, es sufftt keiner dem andern zu, allß du ellender

hauff.«¹²⁰ Doch von außen nahm der Druck auf Esslingen immer mehr zu. Im Sommer 1527 warnten Briefe aus Straßburg und Ulm vor den Täufern, während fast zeitgleich die ersten Mandate auf Reichsebene erschienen, am 20. August und 23. Dezember 1527 von Ferdinand I., am 4. Januar 1528 von Karl V.¹²¹ Das Mandat vom 23. Dezember assoziierte das Täuferium mit Aufstand und war deshalb von besonderer Tragweite: »Dann sollte solch ketzerisch verfuertlich leer und weyse und sonderlich der widertauff einwürtzeln, wurde ... nichts gewissers daraus volgen dann khünfftigen aufstandt von der gemain wider all ober- und erberkaitten.«¹²² So von höchster Stelle unter Druck gesetzt, ließ der Eßlinger Rat am 10. November 1527 von allen Kanzeln ein Verbot der Wiedertaufe verkünden, wer immer sich dazu bekannt habe, solle sich aus der Sekte zurückziehen, »dann welcher das nit thet, er wer fremd oder hajmsch ..., der soll wissen, daz ein ersamer Rath den selbigen diese Statt Vnd aller der selben oberkait zwing vnd pennnen verpietten vnnd sie darzu Schweren lassen wirdet, zu owigen zyten nymer mer daryn zekommen.«¹²³ Diese Ratsverkündigung war der Auftakt zu einer Welle von Verfolgungen, wobei in den Verhören nicht nur die Religion, sondern mit vielleicht noch größerem Gewicht die Loyalität gegenüber der Obrigkeit geprüft wurde.¹²⁴ In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Aussage Hans Zubers zitiert, die er unter der Folter gemacht hatte, daß an Ostern 1528 700 Täufer von Reutlingen nach Esslingen ziehen sollten und »all oberkeit, menich [Mönche] und pfaffen, die wider ir mainung sein, zu tod schlagen.«¹²⁵ Dieser Vorwurf der Gewaltbereitschaft ist von James M. Stayer¹²⁶ in einer kleinen Studie widerlegt worden, sie paßt nicht ins allgemeine Bild der Eßlinger Täufer, wie es uns aus den Quellen entgegentritt. Obwohl Reublin weder zur Gewalt aufgerufen noch sich von chiliastischen Visionen hat verführen lassen, wurde er im Februar 1528 in zeremonieller Weise ausgepeitscht und aus der Stadt vertrieben.¹²⁷

4.3 Zweiter Aufenthalt in Straßburg

Zum zweiten Mal lockte Straßburg den Vertriebenen aus Esslingen an, als Hort der Toleranz, wo sich in den 1520er Jahren Glaubensflüchtlinge aller Richtungen zusammenfanden, als ein Forum zum Gedankenaustausch und zur Diskussionen über brennende Probleme des Glaubens.¹²⁸ Die Positionen der Reformatoren können im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgezeichnet werden, doch sollen zwei Briefe die vorsichtige, differenzierende Betrachtungsweise Wolfgang Capitos dokumentieren. Anlaß war die grausame Hinrichtung Sattlers, während die Gefangenen in Horb auf ihre Verhöre und Urteile warteten. Am 31. Mai 1527 wandte sich Capito (»und etlich christliche

bruder zu Straßburg«, nicht aber die anderen Prediger, die ihre Unterschrift verweigerten) an Bürgermeister und Rat der Stadt Horb. Er drückt sein Mitgefühl mit den Gefangenen aus, rühmt ihre Bereitschaft zu leiden und bittet den Rat, »das man ir irthumb nit pinlich strofe, sunder sye früntlich eins bessern berichte, wo sy anders jrren, als sy dann jn häubtstucken des glaubens vnd weißlichen puncten gar nit jrren.«¹²⁹ Einzig Gotteslästerung wäre ein Grund, hart gegen sie vorzugehen. Dann aber, um alle Mißverständnisse auszuräumen, geht Capito dazu über, die abweichenden theologischen Ansichten zu nennen wie Taufe und Stellung zur Obrigkeit.¹³⁰ In einem zweiten Brief,¹³¹ den Capito allein verantwortete, sprach er den Gefangenen Trost zu, versäumte aber nicht, um ihnen das Schicksal Sattlers zu ersparen, sie zum Gehorsam der weltlichen Obrigkeit gegenüber zu ermahnen. Sie sollten für ihre Verfolger beten und dürfen sie nicht hassen, »sytemal gott durch sy handelt.« Capitos Sympathie für die Täufer brachte ihm viel Kritik ein, er verlor an Einfluß, und Bucer übernahm die Führung in geistlichen Dingen.

1528 verschärfte sich die Lage für alle Dissidenten in Straßburg. Der Rat beschloß den Druck des am 4. Januar vom Reichsregiment erlassenen Mandats gegen die »irrigen sect des widertaufs«¹³² und forderte die Ratsmitglieder auf, sämtliche Täufer zur Bestrafung anzuzeigen. Sie legten einen besonderen Eifer an den Tag, die Zahl der Verhöre stieg fast sprunghaft an. So wurden zum Beispiel am 31. März 40 Täufer gefangengenommen, verhört und nach zwei Wochen entweder ausgewiesen oder zur Bezahlung von Strafgeldern gezwungen.¹³³ Reublin wußte, daß er sich auf gefährlichem Terrain bewegte, und verhielt sich entsprechend vorsichtig, indem er sich als »Schreiner« tarnte,¹³⁴ aber sein Hauptziel, den Aufbau einer Gemeinde, verlor er nie aus den Augen. In den Ratsprotokollen steht,¹³⁵ Reublin sei ein »principal solcher secten« gewesen, eine Bewertung, die auch Jakob Kautz zukam, der im Juni nach Straßburg gekommen war.¹³⁶ Die beiden hatten sich in Horb kennengelernt, waren dann aber verschiedene Wege gegangen.¹³⁷ Die junge Gemeinde blieb von Geburtswehen nicht verschont, es konnte auch nicht anders sein, da die Flüchtlinge von überall kamen und von ihren je eigenen traumatischen Erlebnissen, ihren Erfahrungen und Illusionen geprägt waren. Klaus Deppermann unterscheidet im Straßburg von 1526/27 zwei Strömungen, wonach Hans Denck, Jakob Kautz und Ludwig Hätzer eine spiritualistische, Wilhelm Reublin und Michael Sattler eine Schweizer Richtung, das heißt eine streng biblizistische, repräsentierten.¹³⁸ Immerhin aber legten Kautz und Reublin während ihrer späteren Gefangenschaft ein gemeinsames Bekenntnis ab.

Am 22. Oktober 1528 löste der Rat eine Versammlung von einem Dutzend führender Täufer auf, unter denen sich Jakob Kautz, Wilhelm Reublin und

Pilgram Marpeck befanden,¹³⁹ und ließ sie im Turm des Ratsboten Thomas einsperren und verhören. Über Reublin wurden Erkundigungen in Schaffhausen, Waldshut und Rottenburg eingeholt,¹⁴⁰ in denen, aus der Rückschau, mit tadelnden Worten nicht gespart wurde. So berichtete aus Rottenburg Graf Joachim von Zollern, »daß dieser Reublin ein vast böse vffruerische, verfürische persohn seye«.¹⁴¹ Der Rat, der sich ein eigenes Urteil bilden wollte, forderte die Prädikanten auf, die beiden prominenten Täufer Kautz und Reublin im Gefängnis zu besuchen und mit ihnen über die Grundlagen des reformatorischen Glaubens zu disputieren. Ein Glaubensgespräch in kleinem Kreis entsprach nicht den Vorstellungen der Gefangenen. Es fehlte ihnen eine Plattform, wo sich ihre Beredsamkeit, ihre durch Leiden und Verfolgung gefestigte Überzeugungskraft hätte entfalten können. Der Rat lehnte ein öffentliches Gespräch ab, war aber bereit, Einsicht in ein schriftlich eingereichtes Glaubensbekenntnis zu nehmen. Am 15. Januar 1529 legten Kautz und Reublin es vor.¹⁴²

Im ersten Teil beschreiben sie den Weg vom Unglauben zum Glauben, vom heidnischen Leben in Finsternis zum »wunderbarlichen liecht«. Indem sie, der »himelischen bottschaft« gehorchend, das »wort der buß« annahmen, erneuerten sie den »innerlichen menschen« [nova creatura] und schlossen mit Gott einen Bund (»machend ein bundt mit gott in vnsern hertzen«),¹⁴³ um fortan ein Leben »in heyligkeit« zu führen und durch die Wassertaufe sich in den Leib Christi – das heißt in die »äußerliche Kirche« – einzugliedern (»haben wir vns auch durch die empfangnus des wassertauffs loßen inlyben als glider in den lichnam, welchs Christus ein haupt ist«). Auf die Wassertaufe sei die »crafft des tauffs« gefolgt (»crafft« hier im Sinne von Wirkung), nämlich der Haß der Welt und das Leiden um Christi willen (»werden wir ... von der welt durchecht [verfolgt], ... von einer stadt in die andere verjaget«). Christus aber habe ihnen befohlen, alle, die es beehrten (»so sich dermaßen gott ergeben haben als wir«), zu taufen. Der erste Abschnitt endet mit einer Metapher, die sich auch bei Luther und Hubmaier findet: »Dann der bekannt glaub ist der win, dem allweg der tauff als ein reyff oder zeiger vorm keller folgen, und nit vorgehn soll: dann was wer das, daß einer ein reyff vßsteckt, vnd der win stund noch an stöcken, der noch alsbald verderben als geraten mag?«

Der nächste, kürzere Abschnitt handelt von der Kindertaufe, die natürlich abgelehnt wird, weil sie nicht dem Befehl Christi entspreche (»... dann by jnen wirt nit gespürt, welches ein Esau oder Jacob, glaubig oder vnglaubig sey ...«). Wer mehr darüber wissen wolle, lese das sechste Kapitel des Römerbriefes. Der letzte Abschnitt beginnt mit einer scharfen Kritik an den Straßburger »predicanten, den vntüchtigen, kunstlosen zymmerluten, so nur vil abzubre-

chen vnd nichts vffzubuwen geschickt, zu verglichen verursacht sind.« Sie hätten es in fünf oder sechs Jahren nicht geschafft, eine »gemein nach christlicher Ordnung« einzurichten. Sie seien nicht von Gott, sondern von Menschen berufen worden.

Eine zweite, von Kautz und Reublin an den Rat eingereichte Schrift ist verlorengegangen, erhalten ist nur die Entgegnung der Straßburger Prädikanten.¹⁴⁴ Wenn wir beide Eingaben zusammenfassen, wird deutlich, daß die Taufe und die Kirche im Zentrum standen. Die Taufauffassung von Kautz und Reublin beruht, und hier zitiere ich Martin Rothkegel, »auf der dreifachen Unterscheidung von res, signum und virtus der Taufe. Für das Begriffspaar Sache und Zeichen wird die ... Metapher von Wein und Zweig am Wirtshaus, der anzeigt, daß Wein vorhanden ist, verwendet. Der bekannte Glaube entspreche dem Wein, die Wassertaufe dem Zweig. Die der Wassertaufe zeitlich folgende Kraft der Taufe sei das Leiden um Christi willen ... Der hier verwendete deutsche Ausdruck Kraft entspricht dem lateinischen virtus, das in der traditionellen Sakramentslehre als Synonym von effectus, Wirkung, verwendet wird.«¹⁴⁵

Der Kirchenbegriff der beiden Täufer ist nur aus der Entgegnung der Prädikanten, einem ausführlichen Gutachten an den Rat, zu erschließen. Kautz und Reublin gingen von der Unterscheidung zwischen der äußerlichen und der innerlichen Kirche aus. Die innerliche, unsichtbare Kirche sei nicht an Ort, Zeit oder Person gebunden (»die an keyn statt, zeitt oder person gebunden, on menschlich zuthun versamlet werde, von deren Christus den synen nichts bevolhen habe«). Die äußerliche, sichtbare Kirche, habe eine Ordnung nach der Lehre Christi und eine Führung durch Apostel (»und einer ußerlichen, sichtbaren, die maß, weyß und ordnung habe, von Christo gelernt und den aposteln gebraucht, wie sye beyde gesamlet und erhalten werden solle«). Von Gott, nicht von Menschen berufene Hirten gehen durch die ganze Welt und sammeln die unter allen Völkern verstreuten Schafe Gottes durch die Predigt des Evangeliums (»ein hirtten, des beruf von gott hymelisch, und nit von menschen irdisch sey, der auch an keyn statt, person oder element gebunden, in alle welt gang, die verstrauten schefflin ... zu samlen«). Zur Erhaltung der äußeren Kirche gehören die Ermahnung, das Brotbrechen und der Bann (»Die kirch aber zu erhalten, setzen sye ermanung, das brot brechen und den bann«). Auf den wahren Glauben müsse die äußere Taufe folgen, nur so könne die wahre Kirche entstehen. Weil die Gläubigentaufe und andere Elemente fehlten, habe sich in Straßburg keine wahre Kirche etabliert!¹⁴⁹ Eine Verständigung war auf dieser Basis nicht möglich, und da auch die politische Situation den Rat zu größter Vorsicht bewog, wurde auf ein weiteres

Schreiben von Kautz¹⁴⁷ nicht eingegangen und eine öffentliche Disputation wiederum abgelehnt. Die Zusammenarbeit zwischen Kautz und Reublin, eine Art »Balanceakt auf Zeit«, wurde nach der Entlassung aus dem Gefängnis nicht weitergeführt. Grund dafür waren aber nicht unüberbrückbare theologische Differenzen, sondern einfach die Tatsache, daß sich ihre Wege trennten. Mitte März 1529 wurden Kautz und Reublin aus der Gefangenschaft entlassen. Kautz kam »Krankheit und Blödigkeit [=Schwäche] halber« ins Spital, wo ihn seine Frau pflegte. Reublin hatte im Januar versucht, aus dem Gefängnis zu entkommen, war aber von den »Scharwächtern« ergriffen und wieder in den Turm gelegt worden. Auch er war krank, als er freikam. Es heißt im Ratsprotokoll: »Ist darin elendiglich krank und lahm geworden, deswegen heraus gethan, aber endlich auf sein Leben lang der Stadt und Bisthums verwiesen.«¹⁴⁸ Weil er nicht reisefähig war, blieb er in Straßburg, wo er wie gewohnt geheime Versammlungen besuchte und im Hause Claus Bruchs erwischt wurde. Die Verweisung wurde wiederholt mit der verschärften Drohung, ihn zu ertränken, sollte er sich in der Stadt noch einmal blicken lassen.¹⁴⁹

Wieder begann eine Wanderschaft, die den kranken Flüchtling durch Süddeutschland und schließlich ins Züricher Hoheitsgebiet führte, immer auf der Suche nach heimlichen Bekennern der täuferischen Lehre. In zwei Verhören gefangener Täufer im Regensberger Amt fiel auch der Name Reublin. Im ersten heißt es: »Bartli Hug von Tellicken [Dällikon] dixit ... Unnd sye her Wilhelm von Witticken, so uß miner herren stat und land vertriben, zuo Winnigen im wirtzhuß, als es uff dem abent, geläsen unnd prediget.«¹⁵⁰ Eine ähnliche Aussage findet sich im zweiten Verhör: »Item zuo Winigen im wirtzhuß nachts da were Wilhelm von Wittiken by inen und leß ouch.«¹⁵¹ Danach verliert sich die Spur Reublins in der Schweiz, seine »pikareske Wanderung«, so Stayers Formulierung,¹⁵² war zu Ende.¹⁵³

V. Im mährischen Exil

5.1 Austerlitz und Auspitz

Gezeichnet durch die Anstrengungen der vergangenen Jahre, müde und krank aus Straßburger Haft entlassen, unwillkommen auch in der reformatorisch gesonnenen Schweiz, wandte sich Reublin mit seiner Frau und einigen Anhängern nach Mähren. Die Markgrafschaft Mähren war seit der Schlacht von Mohacs 1526 habsburgisch-österreichisch. Da sie am Rand der damaligen Reichsgrenze gelegen war und die Kräfte Kaisers Karl V. und seines Bruders Ferdinand I. durch die Reformation und die Türkengefahr immer wieder gebunden waren, erfreute sich Mähren großer religiöser Freiheiten, die

durch mächtige Geschlechter wie die Liechtensteiner abgeschirmt wurden und die auch dem katholischen Olmützer Bischof enge Schranken setzten. In den größeren Städten wie Olmütz, Nikolsburg oder Znaim wohnten Bürger, die über eine gewisse Bildung verfügten, Flugschriften und Bücher lasen und sich ein eigenes Urteil in politischen und religiösen Angelegenheiten erlaubten. Die Wirtschaft erlebte nicht nur in den Städten einen Aufschwung, sondern entfaltete sich auch auf dem Land, wo man den Gewerbefleiß und den sittlichen Lebenswandel der Untertanen, ob Täufer, Lutheraner oder Katholiken, schätzte und durch Gesetze begünstigte. Und immer wieder kamen neue Flüchtlinge aus den nahen und fernen Teilen des vielgestaltigen Habsburgerreiches und anderen Herrschaften und brachten ihre Lebensformen, Gesinnungen und Träume mit.¹⁵⁴

Die erste Täufergemeinde in Mähren war Nikolsburg, wo Balthasar Hubmaier für kurze Zeit eine Zufluchtstätte gefunden und eine reiche literarische Tätigkeit entfaltet hatte, protegiert von Leonhard von Liechtenstein, der selbst ein Mitglied der Täufergemeinde wurde. Die Täufer in Nikolsburg pflegten ein positives Verhältnis zum Staat und dessen Ordnungen (Ämter, Kriegsdienst). Ihnen standen jene Täufer gegenüber, die den Kriegsdienst und die Kriegssteuern zum Kampf gegen die Türken verweigerten und miten in hierarchisch geprägten Ordnungen einen neuen Lebensentwurf wagten.¹⁵⁶ Von Hans Hut und seinen chiliastischen Visionen erfüllte Täufer, ungefähr zweihundert an der Zahl, lösten sich im März 1528 von der großen Täufergemeinde in Nikolsburg und gründeten eine kommunitäre Täufergemeinde in der kleinen, den Herren von Kaunitz gehörenden Stadt Austerlitz.¹⁵⁷ Eine wenn auch rudimentäre Struktur drängte sich auf, an der Spitze stand der »Diener des Wortes«, Jakob Wiedemann (der »einaugete Jakob«), zwei Helfer, »Diener in der zeitlichen Notdurft«, verwalteten die gemeinsame Kasse.¹⁵⁸ Als erste Täufergemeinde praktizierten sie, wenn auch nur unvollkommen, die Gütergemeinschaft auf der Basis von Apostelgeschichte 2 und 4. Mit der rasch zunehmenden Gemeinde – 600 Erwachsene plus eine unbekannte Anzahl Kinder – wuchsen auch die Probleme. Der Ruf von Austerlitz verbreitete sich in den Nachbarländern, auch in Tirol. Hier war Jakob Huter zum bedeutenden Täuferführer herangewachsen. 1529 kam er persönlich nach Austerlitz, beurteilte das dortige Modell als wegweisend und notierte nach seiner Rückkehr, »wie er zu Austerlitz die Gemeinschaft der Heiligen gesehen und erfahren habe.«¹⁵⁹ 1530 schickte er Jörg Zaunring mit einer Gruppe Brüder nach Austerlitz, um die Gemeinde zu verstärken und eine engere Verbindung mit Tirol zu knüpfen. Doch zu Beginn des Jahres 1531 wurde diese Gemeinde durch eine Spaltung erschüttert, die mit dem Namen

Reublins verbunden ist.¹⁶⁰ In einem Brief vom 26. Januar an Pilgram Marpeck, mit dem er seit seinem Straßburger Aufenthalt freundschaftlich verbunden war, erläuterte Reublin aus seiner Sicht die Gründe, die zur Spaltung geführt hätten. Er schildert ausführlich, manchmal auch kompliziert und schwer verständlich, die Differenzen, die er mit Jörg Zaunring und Jakob Wiedemann und ihren Parteigängern gehabt habe, und kritisiert, daß Wiedemann eine persönliche Diktatur errichtet habe, daß, obwohl eine Gütergemeinschaft vereinbart worden sei, den Reichen besondere Vorrechte eingeräumt worden seien. Insgesamt sind es elf Verfehlungen, die Reublin aufzählt. Dazu gehört auch, daß man ihm verwehrt habe zu predigen (»lernen«), wie es ihm der Geist Gottes aufgetragen habe (»hab ich angefangen mit heller stim zu reden, was mir der geist mit aufgethanen buech in heiliger gschrift 1 Petri 1 zeigt hat«). Zum Schluß bittet er, eine Kopie des Briefes an Erhard Rosenstock »vor der stat zu Zurich« zu schicken und unter Bekannten zirkulieren zu lassen.¹⁶¹ Seine Kritik betraf also die Führungsstruktur und die nur unvollkommen praktizierte Gütergemeinschaft. Wiedemann setzte sich gegen Reublin durch, Reublin und seine Anhänger wurden von der Tischgemeinschaft ausgeschlossen. Da ihre Lage aussichtslos geworden war, erfolgte die Sezession. Am 8. Januar 1531, mitten im Winter, unter schlimmsten äußeren Bedingungen, geplagt von Armut und Hunger, verließen Reublin und Zaunring mit 250 erwachsenen Personen (die Kinder blieben anfangs zurück) Austerlitz, um im gut 20 Kilometer entfernten Auspitz eine neue Gemeinde zu gründen.¹⁶² Die Stadt als wichtiger Weinbauort und Zentrum des Ochsen- und Pferdehandels für Mähren bot gute äußere Bedingungen für Flüchtlinge, ohne daß man Konkurrenzneid zu fürchten gehabt hätte. Hier bestand seit 1529 eine philippinische Täufergemeinde, die Philipp Plener 1529 gegründet hatte,¹⁶³ und da sie bisher keinen Anlaß zu Klagen bot, begegnete man auch den Neuankömmlingen aus Austerlitz mit Wohlwollen. Johanna von Boskowitz, Äbtissin des Altbrünner Klosters und Herrin von Auspitz, erlaubte ihnen, sich niederzulassen, ließ ihnen sogar Geld, so daß sie ein Haus am Pferdemarkt kaufen konnten. Als sich ihre Situation konsolidiert hatte, ließen sie die Kinder und die Kranken von Austerlitz nach Auspitz bringen und waren endlich wieder vereint. Jetzt hatte Reublin freie Hand, ein neues Gemeindemodell nach den Richtlinien des Evangeliums und unter Berufung auf das Vorbild des Urchristentums zu verwirklichen. Zum Auspitzer Modell gehörte, anders als in Austerlitz, eine rigorose Gütergemeinschaft und die Leitung durch einen vom göttlichen Geist inspirierten Vorsteher, eine Rolle, die Reublin für sich beanspruchte und die ihm kraft seiner Reputation als Gründungsmitglied des schweizerischen Täuferniums und seiner Verdienste

in Waldshut, Esslingen und Straßburg nicht strittig gemacht werden durfte, auch nicht von den Ältesten. Aber Reublin hatte die Schwierigkeiten in der praktischen Umsetzung seines Modells unterschätzt. Sie betrafen die Organisation der Arbeit, die Entlohnung, die Auslegung der Lehre, die Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und Zaunring, der über einen größeren Anhang verfügte. Reublin war zunehmend isoliert. Inzwischen hatten die Vorgänge in Südmähren die Täufer in Tirol alarmiert, so daß zwei Abgesandte, Jakob Huter und Sigmund Schützinger, die Vorgänge in Austerlitz und Auspitz untersuchen und wenn möglich schlichten sollten. Während man auf ihre Ankunft wartete, wurde Reublin krank. Dabei vertraute er einer ihn betreuenden Schwester an, daß er ein kleines persönliches Vermögen, 24 Gulden,¹⁶⁴ unter seinem Bett versteckt habe. Die Schwester teilte das Geständnis den Ältesten mit und besiegelte damit Reublins Schicksal. Die inzwischen eingetroffenen Huter und Schützinger leiteten eine gründliche Untersuchung gegen Reublin ein, er wurde für schuldig befunden und in den Bann getan. In der »Chronik« werden die Vorgänge wie folgt geschildert: »Inn dem ist der Räbel in ein grosse krankhait gefallen/ der hat on wissen der Eltesten vnd der Gmain/ vngeachtet das er den grossen mangel vnd not des volcks gsehen hat/ mit grossem hunger/ Inn die vierund zwaintzig gulden bey eim verborgen behalten/ die er noch mit Im aus seinem haimet bracht/ vnnd yetz in seiner krankhait einer schwester/ ... zu behalten vertraut hat/ Welches sie denn von stundan hat anzaigt/ ... In solcher weil ist Jacob Huter [Huter] vnd Simon [Sigmund] Schützinger aus der Grafschafft Tyrol komen/ die haben disen handel an dem Räbel fleissig ersuechet/ vnd gantz wol verhört/ Auff solliches den Räbel für die Gmain beschaiden [bestellt]/ do ist er als ein lugenhaffter/ vntrewer/ tückischer Ananias außgeschlossen [worden]/ welches er auch selbst hat erkennt vnd bekennt/ das solches vrtel billichen über In kommen sey.«¹⁶⁵ Die Leitung der Gemeinde übernahm Jörg Zaunring.

Der Bannstrahl der Auspitzer Gemeinde erschütterte Reublins Selbstbewußtsein und lähmte seine Energien – die nächsten 30 Jahre erscheinen wie ein allmählicher Abgesang. Er, der nach Mähren aufgebrochen war, um die Idealform christlichen Lebens nach dem Vorbild der Apostel zu gestalten, wo allen alles gehörte und man in Liebe und Demut zusammenlebte, war gescheitert: an den Zeitumständen, an der Heterogenität der Großgruppe, am Mangel ökonomischen Sachverstands und nicht zuletzt an seinem schwierigen Charakter. Ungelöst blieb die Leitung, denn wenn sich sowohl Reublin wie die Ältesten, aber auch einfache Mitglieder, auf den Heiligen Geist beriefen, stand Zeugnis gegen Zeugnis. Für Reublin war das Experiment zu Ende,

er wird nie mehr darauf zurückkommen.¹⁶⁶ Im Sommer desselben Jahres 1531 treffen wir ihn in der alten Heimat Horb und Esslingen. Über seine Beweggründe, sich dorthin zu begeben, gibt es nur Vermutungen. Sollte er die Absicht gehabt haben, Mitglieder für eine neu zu gründende Gemeinde in Mähren zu gewinnen, wie Gustav Bossert vermutet¹⁶⁷, so hätten die Maßnahmen des Schwäbischen Bundes seine Pläne durchkreuzt. Zum zweiten Mal wählte er Mähren als sicheren Zufluchtsort.

5.2 Reublins zweiter Aufenthalt in Mähren: Znaim

Reublins zweiter Aufenthalt in Mähren hat frühere Forscher ziemlich ratlos gemacht. So schreibt Gustav Bossert: »Reublin verschwindet nun für 28 Jahre aus dem Gesichtskreis. Ausgestoßen von der Täufergemeinde, wie mit einem Kainszeichen beladen, mußte er noch nahezu ein Menschenalter umherwandern ...«¹⁶⁸ Den Forschungen von Heinold Fast und Martin Rothkegel verdanken wir neue Einsichten in dieses letzte Kapitel von Reublins Leben.¹⁶⁹ Die königliche Stadt Znaim¹⁷⁰ wurde seine neue Heimat, wo er, wie James M. Stayer schreibt, seine letzten Lebensjahrzehnte wie Voltaires *Candide* verbrachte, indem er seinen eigenen Garten bestellte.¹⁷¹ In Znaim lebte eine kleine Gruppe von Täufern, die, solange sie sich ruhig verhielt, unbehelligt blieb und durch Zuwanderung auf ungefähr 50 Personen anwuchs (1535). Auch wenn sie von den Hutterern als »Schweizer Brüder« bezeichnet wurden, so heißt dies nicht, daß es sich um eine theologisch homogene Gruppe handelte.¹⁷² Es ist nicht bekannt, ob Reublin Verbindung zu dieser Gemeinde pflegte, noch läßt sich die Frage beantworten, ob er, wie manche annehmen, dem Täuferum abgeschworen hat. Wahrscheinlich hielt er eine Art Äquidistanz zu allen Formen religiöser Praxis und zu allen Glaubenssystemen, mit denen er im Verlaufe seines langen Lebens in Berührung gekommen war. Wenn er nicht auffiel, konnte er als Lutheraner (pro forma) oder heimlicher Täufer überleben, ein Grenzgänger zwischen den Fronten, wie Jakob Kautz, der während mehrerer Jahre in der alten Bischofsstadt Olmütz als Rektor der Humanistenschule wirkte.¹⁷³ Man muß auch bedenken, daß in den vier königlichen Städten Olmütz, Brünn, Iglau und Znaim die antitäuferische Gesetzgebung Ferdinands I., anders als auf den adeligen Grundherrschaften, keine großen Freiheiten in der Religionsausübung zuließ, wollten die Städte nicht Gefahr laufen, ihre königlichen Privilegien zu verlieren.

Reublin und seine Frau kamen in völliger Armut in Znaim an, und arm werden sie auch bleiben. Reublin mietete ein kleines Zimmer im Kaplanshof, einem Wohnhaus, das die Stadt der Pfarrkirche St. Nikolaus für die Altaristen, die niederen Kleriker, zur Verfügung stellte. An Pfingsten 1548 zahlte er dafür

einen Jahreszins von 2 Schock Groschen. Der Eintrag im Einnahmenbuch lautet: »Wilhel Rābl. Wilhelm Rābl hat ein jarzins vom Zimmer im Caplanhoff den 26ten Maii geben 2 ß. Terminus penthecosten.«¹⁷⁴ Auch wenn Reublin hier wohnte, heißt das nicht, daß er irgendeine kirchliche Funktion wahrnahm, obwohl eine Anstellung bei der toleranten Haltung der Stadträte möglich gewesen wäre. Da Reublin keine Neigung zu handwerklicher Tätigkeit zeigte, suchte er anderweitig zu Geld zu kommen, zum Beispiel als Vermittler. In einem Fall (andere sind bis jetzt nicht dokumentiert) erfahren wir aus einem Briefwechsel zwischen Zürich und Krakau, daß Reublin in einem Rechtsstreit als Bevollmächtigter (plenipotens) von Hans Jäckli, Untervogt in Küsnacht, vor dem Rat in Krakau auftrat.¹⁷⁵ Dazu kamen Schreibarbeiten. So schrieb er 1549 im Auftrag der Stadt ein Arzneibuch des Doktor Johann Rol ab, eine gut bezahlte Arbeit: »Dem Wilhalm Rabl vom abschreiben des doctor Johan Rol ertzneybuch 4 fl. 21 gr.«¹⁷⁶ Wenn wir bedenken, daß Deutsch die Sprache des Alltags und der städtischen Verwaltung war, erhielt er vielleicht auch von Privatpersonen Aufträge. Ob er sich von Leonhard Freisleben, der in unmittelbarer Nähe der Pfarrkirche St. Nikolaus mehrere Jahre eine lateinische und deutsche Winkelschule führte, als Hilfslehrer anstellen und bezahlen ließ, ist eine Möglichkeit, aber archivalisch nicht belegt.¹⁷⁷ Eine andere Quelle waren Erbschaftsforderungen – wie immer damals ein mühsames, kräftezehrendes Geschäft mit ungewissem Ausgang, aber auch eine Möglichkeit, mit alten und neuen Bekannten in Kontakt zu treten und der Einsamkeit zu entfliehen. Ein erstes Dokument in dieser Sache hat Heino Fast im Staatsarchiv Zürich aufgespürt und darüber in der Theologischen Zeitschrift berichtet unter dem Titel *Neues zum Leben Wilhelm Reublins*.¹⁷⁸ Es handelt sich um einen Brief vom 4. August 1535¹⁷⁹ an den damaligen Vorsteher der Zürcher Kirche, Heinrich Bullinger, seinen »geliebten[r] fründ und bruoder«. Er bittet Bullinger, ihm bei der Einforderung eines Darlehens und des väterlichen Erbteils seiner Frau, Adelheid Leemann, »mör dann anderthalb hundert pfund«, zu helfen. Felix Leemann, sein Schwager, hatte bisher eine Zahlung verweigert in der Hoffnung, der exilierte Wilhelm würde wegen seiner 1525 ausgesprochenen Landesverweisung den Rechtsweg nicht beschreiten können. Der Rat lehnte eine Bitte um freies Geleit ab (»Daruff ich eim burgermaister und rat umb glayt zuogschriben; und glayt, so den juden geben wyrt, ist mir abgeschlagen worden«). Weil sich Reublin als Bittsteller äußert, ist der Ton freundlich, ja schmeichelhaft, und die Anrede »lieber[n] fründ« und »geliebter fründ und bruoder« ist zwar unter Theologen der damaligen Zeit üblich, setzt aber auch eine gewisse Nähe voraus. Ob sie im Falle Reublin gegeben war, ist fraglich, eher Wunschdenken

als Realität.¹⁸¹ Reublin hofft, mit den Theologen in Zürich ins Gespräch zu kommen (er nennt im Brief auch »Maister Löwen« [Leo Jud]¹⁸² und nennt auch die Themen: »... und was wyr in der schuol des truebsals der zit erler-net, och von anderen landen, sachen und secten und nüwe meren [Nachrichten], darumb ich guot lust hett, mit uch tzuo reden, wo zitt wer«). Wollte er seine Rechtgläubigkeit nach den Normen der Zürcher Reformation, seine Abkehr von den »secten«, das heißt vom Täufern beweisen? Reublin legt dem Brief ein kleines Geschenk bei und verspricht, die erhoffte Hilfe Bullingers mit einem Gegendienst zu vergelten. Reublin hatte keinen Erfolg, denn ein Jahr später wiederholte er den Versuch, doch noch zu seinem dringend benötigten Geld zu kommen, und zwar von Schaffhausen aus. Am 13. November 1536 antworteten Bürgermeister und Rat von Zürich auf ein dringliches Schreiben Reublins. Sie versprachen freies Geleit, auf einen Monat befristet, im zürcherischen Hoheitsgebiet, damit er zu seinem Recht komme, unter der Bedingung, daß er sich »gebührlich« benehme und sich täuferischer Aktivitäten enthalte.¹⁸³

Mitte der 1540er Jahre fand Reublin endlich Gelegenheit, sich gegenüber Bullinger erkenntlich zu zeigen. Wieder ging die Initiative zu einer Kontaktnahme von ihm aus, die nur verständlich wird im Kontext der politischen und religiösen Verhältnisse. 1544 schloß Kaiser Karl V. Frieden mit seinem hartnäckigsten Gegner, dem französischen König Franz I. Jetzt stand einer Abrechnung mit den protestantischen Fürsten nichts mehr im Wege, wobei die von katholischem Gebiet umgebenen oder sogar isolierten Städte und kleineren Territorien wie Konstanz besonders gefährdet waren. Parallel dazu verlief die Erneuerung der katholischen Frömmigkeit und Kirche, die im Konzil von Trient gipfelte (1545–1563). Diese Ereignisse verdunkelten den Optimismus im protestantischen Lager und mögen auch Reublin veranlaßt haben, erneut Verbindung mit Zürich aufzunehmen, diesmal als Bote und Nachrichtenträger. Auf diese neue Rolle Reublins hat zuerst Heinold Fast aufmerksam gemacht.¹⁸⁴ Dabei spielte auch Znaim eine nicht unbedeutende Rolle. Obwohl die Stadt katholisch war, kam sie den Evangelischen so weit wie möglich entgegen, ohne den Zorn Ferdinands heraufzubeschwören. Ein Beispiel: Den katholischen Inhabern der Pfarrpfünden wurde seit den 1540er Jahren jeweils vom Rat ein evangelisch gesinnter Geistlicher als Prediger an die Seite gestellt. Einer dieser Prediger war Leonhard Soerin, der im Sommer 1545 eine Stelle an der Stadtkirche St. Nikolaus antrat, aber schon ein halbes Jahr später auf königlichen Befehl wieder entlassen wurde. Während seine Familie zunächst in Znaim zurückblieb, wechselte er nach Ulm, versehen mit einem Brief, der ihm ein untadeliges Verhalten (das heißt keine

täuferischen Neigungen!) bescheinigte. So war der Raum vorgegeben (Znaim–Ulm–Zürich–Znaim), wo sich für Reublin das Tor zur Welt auf tat. Er hatte endlich wieder eine Aufgabe, die ihn aus der Isolation erlöste. Mindestens zweimal legte er den langen Weg von Znaim nach Zürich zurück, um Briefe Soerins und Bullingers auszutauschen, und zwar im August/September 1545 und im Mai/Juni 1546.¹⁸⁵ Auf seiner zweiten Reise von Zürich nach Znaim, im Sommer 1546, befanden sich in seiner Begleitung, versehen mit »paß und kuntschafftbrieff«, zwei Zürcher, der Glasbläser Hans Hug (Hueg) und der Korbflechter und Händler Meinrat Oggenfuß, die glücklich ihr Reiseziel erreichten, während ein vierter Reisegefährte, ein Hans von Olmütz, in Ulm zurückblieb.¹⁸⁶ Der Znaimer Rat prüfte ihren Charakter, hatte nichts auszusetzen, obwohl Oggenfuß vom Zürcher Rat samt Familie ausgewiesen worden war aus Gründen, die nicht näher bezeichnet werden (»mangel halben, deren er mit antzal beladen [Wiedertäuferi?], sein narung anderer orten zue suechen fürhabens angezeigt«), und wies ihnen brachliegendes Land an, das der Rat um 1530 gekauft hatte und das sich für die Bebauung eignete. Ehe sich die beiden Auswanderer fest in Mähren niederließen, unternahmen sie noch einmal eine Reise nach Zürich, um einen Brief des Znaimer Stadtrates, datiert vom 23. Juli 1546,¹⁸⁷ an Bürgermeister und Rat von Zürich zu überbringen, der im Kern das verlockende Angebot enthielt, ausreisewilligen Schweizern Religionsfreiheit und Steuerbefreiung für sechs Jahre zu garantieren. Wird davon ausgegangen, daß man in Znaim höchstwahrscheinlich an Täufer dachte, ist das ganze Unternehmen ein bemerkenswertes Zeugnis toleranten Verhaltens in Zeiten zunehmender Intoleranz. Wie der Brief in Zürich aufgenommen wurde, ist nicht bekannt, er hat in den Archivalien keine Spuren hinterlassen.

Als sich 1547 die Situation für die evangelische Seite weiter verschlechterte, griff Reublin noch einmal zur Feder, um seiner Sorge und Befürchtung Ausdruck zu verleihen. Kaiser Karl V. hatte in der Schlacht bei Mühlberg triumphiert, seine größten Widersacher, Heinrich VIII. von England und Franz I. von Frankreich, waren gestorben, und am 19. Juni hatte Ferdinand I. einen fünfjährigen Waffenstillstand mit dem türkischen Sultan Mehmed unterzeichnet. Der siegreiche Kaiser plante auf einem Reichstag in Augsburg, die besiegten Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen und die Reichsverfassung auf eine neue Grundlage zu stellen. Daß die Nervosität in der Eidgenossenschaft zunahm, vor allem an der Nordgrenze, ist verständlich, war aber ohne realen Hintergrund, es gab keine Pläne, gegen die Schweiz vorzugehen.¹⁸⁸ Priorität hatten für den Kaiser Norditalien und die Konzilsfrage. Gerüchte, Falschmeldungen, »nüwe zytungen« hatten Kon-

junktur, nicht zuletzt in den Böhmischen Ländern, wo Ferdinand I. mit Härte und Entschlossenheit gegen die Brüderunität in Böhmen und die Täufer in Mähren vorging. Der Znaimer Rat erhielt strengen Befehl, täuferische Personen aufzuspüren und auszuweisen, was den Rat (und Reublin!) zu äußerster Vorsicht zwang.¹⁸⁹ Ein Dokument aus dieser Zeit der Verunsicherung und Not ist ein Brief Reublins vom 21. August 1547, der, elf Tage vor dem Augsburger Reichstag, an Bürgermeister und Räte der Stadt Zürich gerichtet war.¹⁹⁰ Indem er zunächst eindringlich auf die drohende Gefahr, die bösen Absichten des Kaisers gegenüber Zürich und der ganzen Eidgenossenschaft, die am kommenden Reichstag in Augsburg konkrete Gestalt annehmen würden, hinweist, soll der Brief »ain guldinen spiegel der warnung« sein. Und Reublin ruft, um das Unheil abzuwenden, die Zürcher zur Buße auf. Sie sollen dabei allein auf Christus setzen, wie es die »uralten Schwydzern und aydgnossen« gehalten und dabei die Gnade Gottes erfahren haben, weil sie weder auf König noch Kaiser, weder auf Herren noch Tyrannen setzten. Nach dem Exkurs in die Geschichte erinnert Reublin Bürgermeister und Räte an die Vorgänge »bey 25 jaren«, als der »truw gott« die Zürcher »in die verschlossne schatzkamer siner ewig wysheit hat ingefürt« durch »gotsfürchtige männer« als »hirten und propheten, die üch das gnadenreich wort erklärten.« Doch die Zürcher hätten die Botschaft nicht gehört und die »hirten und propheten« verfolgt: »O wie vyl sind dann als zeügen der warhayt umbs glaubens willen im schwert, für, wasser und in strick des galgens umbracht und erwirgt, wie vyl gond irer im ellend um« (Mantz, Grebel, Blaurock, Brötli etc.). Schließlich setzt er zu einer antiklerikalen Schelte an, die wir von seinem Auftreten in Basel und Zürich kennen: »In summa, der gantz layb ... ist voller gschär und unrayner wunden aller ungerechtigkait, obers und unders, gaistlichs und weltlichs ... Die gaistlichen begrifend das evangelium mit dem flaischigen zipffel, fürend ain zärtlich leben in iren lustigen hüusern wie die weltlichen fürsten und edellyt ...« Drohend stehen die apokalyptischen Reiter bereit, die Plagen »pestilentz« und »thürr«, und wer ihnen entgehe, falle dem »blutigen schwert des Dürken« zum Opfer. Nur die totale Hingabe an Christus, die Erneuerung des Lebens im Geiste Christi lasse noch Hoffnung auf Rettung und Freiheit keimen. Der Brief klingt versöhnlich aus, so wie er begonnen hat: »Ich lieb üch von hertzen ... Gott wölle E. W. sampt W. radtsghossen ... lang lassen leben. Amen. Datum in exilio, 21. August 47. jar.«

Dieser Brief, in mancher Hinsicht ein erstaunliches Dokument, wirft Fragen auf. Hatte sich Reublin in Mähren gewandelt? Tatsache ist, daß der Aufenthalt in Znaim, der Stadt an der wichtigen Straße von Wien nach Prag, Reu-

blins Sicht auf die großen politischen Zusammenhänge gelenkt hat, die im Kontext eines göttlichen Heilsplans erscheinen. Gerade die alte Eidgenossenschaft zeigt nach Reublin augenfällig das Wirken Gottes in der Geschichte, weil sie es verstanden hat, Freiheit und christlichen Glauben zu verbinden, aber jetzt Gefahr laufe, ohne Umkehr und Buße das Heil zu verlieren. Der Schwabe Reublin hatte sich in der Ferne zu einem leidenschaftlichen Bewunderer schweizerischer Eigenart und Geschichte gewandelt, indem er die Eidgenossenschaft in einer wundersamen Mischung des frommen und patriotischen Gefühls geradezu verklärte. Wahrscheinlich kannte er die »Kronika von der loblichen Eydtnoschaft« des Luzerners Petermann Etterlin von 1507, die als erstes Druckwerk Befreiungssage (Tell und Burgenbruch) und Wandersage (Herkunft der Schwyzer aus Schweden) allgemein zugänglich gemacht hat. Die Sprache freilich ist theologisch gefärbt in Wortwahl und Gedankenführung (»völklin Gottes«, »wie ouch der trüw Gott ... so väterlich durch sine guldinen pforten in die verschlossne schatzkamer siner ewig wysheit hat ingefürt«, Sünde, Buße, Zeugnis der Gnade usw.). Es ist schon vermutet worden, daß sich Reublin nach seiner Vertreibung aus Auspitz sich vom Täuferium verabschiedet habe, unser Brief belehrt die Zweifler an seiner täuferischen Grundhaltung eines Besseren. Bei aller Anbietung an seine Brieffpartner – Soerin, Bullinger – bleibt er sich selber treu, als Kritiker der verderbten Kirche und Gesellschaft, als Deuter der frühen 1520er Jahre in Zürich aus täuferischer Sicht, als Mahner, sich in Liebe und Brüderlichkeit der Schwächsten anzunehmen, der einfachen Handwerker und Bauern, die er auf seinen »Apostelreisen« für die täuferische Sache zu gewinnen bemüht gewesen war. Dieser Brief sollte uns davor bewahren, im frühen Zürcher Täuferium nur und in erster Linie eine religiöse Erweckungsbewegung zu sehen, sie stand in Wechselwirkung zum politisch-sozialen Kontext mit all seinen Komplikationen. War das Schreiben als eine Art »Türöffner« für eine Rückkehr nach Zürich gedacht? Schrieb er darum am Schluß »exul in eremo«, verbannt in der Einsamkeit? Wenn dem so wäre, hätten die provokativen Passagen alte Wunden aufgerissen und seine Hoffnungen zunichte gemacht. In den Ratsprotokollen und Missiven findet sich keine Antwort des Zürcher Rates, die Tore der Stadt blieben Reublin für immer verschlossen.

5.3 *Das bittere Ende*

Nach 25 Jahren Einsamkeit, um den Titel eines bekannten Buches zu variieren,¹⁹¹ entschloß sich Reublin, zusammen mit seiner Frau, die mährische Wahlheimat zu verlassen und sein Glück in der Schweiz zu suchen. Aus-

schlaggebend war, wie es scheint, weniger die gegenreformatorische Politik Ferdinands I. – solange er sich ruhig verhielt und seinen Glauben geheim hielt, blieb er unbehelligt – als seine persönliche Situation, sein Alter und seine Krankheit, die ihm sehr zu schaffen machten. Reublin hoffte in Basel Aufnahme zu finden, wo er sich als radikaler Prediger in Szene gesetzt hatte, noch unbeeinflusst von täuferischen Gedanken. Am 11. August 1554 richtete er eine »Supplikation«, eine Bittschrift, an »burgermeister vnd Raat« der »loblichen statt Basel«. ¹⁹² Er erinnert an seine Berufung »vor 33 iaren« an die Gemeinde St. Alban, wo er »das wort gottes in großer gfaar, angst vnd not« gepredigt habe, dessen er mit Tränen gedenke. Er erinnert an seine mühevollen Wanderschaft »siben iar lang in teütschem land hin vnd wider gezogen vnd schwarlich verfolgt worden«, bis er »mit wib vnd kinden« in Böhmen eine Bleibe gefunden habe. Doch jetzt sei er ein »alter presthafter man«, der seine letzten Lebensjahre zusammen mit seiner Frau gerne in Basel verbringen würde. Als Gegenleistung bietet er seine Dienste an »sonderlich mitt destillieren¹⁹³ [Spagyrik], krancken vnd armen zuo pflegen.« Der für Reublin ungewohnte sanfte Ton der Supplikation erreichte die Herzen der Basler Regierung jedoch nicht. Aufgrund seiner Vergangenheit traute man dem alten und kranken Mann nicht, noch immer wurde er als gefährlich eingestuft, haftete ihm doch der Makel eines Provokateurs an. Man schenkte ihm zwei Kannen Wein (»Schenckwyn«) und 15 Pfund für eine »badenfahrt«. ¹⁹⁴ So wurde denn nicht Basel oder eine andere Schweizer Stadt seine letzte Zufluchtsstätte, sondern das mährische Znaim.

Die letzte Nachricht über Reublin stammt aus dem Jahr 1559, und zwar von Kaiser Ferdinand I. höchstpersönlich. Auf den 1. Januar hatte er einen Reichstag nach Augsburg einberufen. ¹⁹⁵ Von Prag aus, wo er die Verhandlungen mit den Ständen aus den Ländern der böhmischen Krone geleitet hatte, brach er am 19. Dezember auf, nahm den Weg über Pilsen, Regensburg und Ingolstadt und traf am 31. Dezember in Augsburg ein. Reublin, der in Znaim an ein gutes Nachrichtennetz angeschlossen war, reiste dem kaiserlichen Gefolge nach und schaffte es, dem Kaiser mehrmals eine Supplikation zu überreichen, in der es um das väterliche Erbe in Rottenburg, seiner Geburtsstadt, ging. Am 8. Februar schrieb Ferdinand an die Regierung in Innsbruck, »Wilhalm Reble von Znaim«, der ihm nachgereist sei, habe ihm wiederholt eine Bittschrift übergeben (»abermals underthenigst an unns suppliciert«). Er, Ferdinand, sei dem »supplicanten mit gnaden genaigt, auch von wegen seines obligenden schwären alters«, und befahl, dem Bittsteller zu seinem Recht zu verhelfen. ¹⁹⁶ Offensichtlich wußte Kaiser Ferdinand nicht, welche Rolle Reublin einst als täuferischer Wanderprediger gespielt hatte, »jener verleugnete lutherische

pfaffe«, den er »einst in höchster Erregung zu ergreifen befohlen« (Bossert).¹⁹⁷ Die Frage, ob sich Reublin wieder der katholischen Kirche genähert hatte oder seine wahre Identität virtuos zu verheimlichen verstand, läßt sich aus den Quellen nicht beantworten. Die Regierung in Innsbruck kam nicht mehr zum Zug, Reublin dürfte im selben Jahr gestorben sein, arm, krank, »in exilio«.¹⁹⁸

Epilog

»Ein Nest von Widersprüchen wird jede lebende Seele, sobald man sie beschreiben will«, so zu lesen bei Golo Mann über Wallenstein,¹⁹⁹ und als ein widersprüchlicher Mensch begegnete Reublin den Zeitgenossen, die seinen Lebensweg kreuzten. Einerseits suchte er die Hoffenden, Zweifelnden, Verunsicherten in wilder Beredsamkeit an sich zu ziehen, andererseits ließ er sie allein, wenn Gefahr drohte oder er zwischen Martyrium oder Tod und Exil zu wählen hatte. Einerseits predigte er das zukünftige Reich der Gerechtigkeit und Gleichheit und der gemeinsamen Habe, andererseits verfolgte er immer wieder hartnäckig und ausdauernd seine privaten ökonomischen Interessen, mehr als dem Theologen gut tat. Das begann in Basel, wo er sich um den Lidlohn geprellt glaubte (weitere Streitigkeiten sind im *liber thornorum* verzeichnet), und setzte sich fort in Erbschaftsstreitigkeiten, die ihn zwangen, Verbindung mit seinen ehemaligen Widersachern aufzunehmen bis hinauf zur kaiserlichen Spitze. Erinnert sei auch an den Eklat im mährischen Ausspitz, wo er seine Ersparnisse am Gemeingut vorbeizuschmuggeln versuchte. Als Prediger in ständig bedrohten Täufergemeinden, schließlich als »Eremit« in Znaim während dreißig Jahren – die Sorge um das tägliche Brot war sein ständiger Begleiter.

Als Reublin 1521 aus der Anonymität heraustrat, war er Rebell und Provokateur. Er liebte diese Rolle, weil dramatische Reden und Handlungen die Öffentlichkeit erregten und den Spielraum der Freiheit erweiterten. Aber seine Provokationen forderten das Establishment heraus, die alte Kirche zuerst, dann die reformatorische, nicht zuletzt auch die Obrigkeiten. In Zwingli fand er einen überlegenen Gegenspieler, der dem Eiferer aus Witikon in mehreren Schriften seine allmählich reifenden Reformationsideen entgegensetzte. Zwingli versuchte, die Spannung zwischen den absoluten Forderungen Gottes und den praktisch gegebenen sozialen Verhältnissen durch Kompromisse zu überbrücken (*Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, 1523). Reublin war nicht bereit, seine fundamentale Opposition aufzugeben. Er fand seine Rolle als Rebell im Zusammenhang von ökonomischer Krise und gesellschaftlicher Umschichtung, von unsicherer Lebensgestaltung und -erwartung sowie Hoffnung auf die Heilsgewißheit eines gnädigen Gottes. Als re-

bellischer Mensch legte er seine Worte nicht auf die Goldwaage, wie die oft zitierte Predigt in Schwerzenbach zeigt, aber er rief nicht zur Gewaltanwendung, zu revolutionärer Agitation auf. Sein Vorbild war nicht Thomas Müntzer, zu dem er nie in persönliche Beziehung trat, auch nicht brieflich (er hat den von Grebel, Mantz und anderen an Müntzer gerichteten Brief vom 5. September 1524 nicht unterschrieben), vielmehr hoffte er, daß die Radikalität seines Denkens und Glaubens, erworben durch intensives Bibelstudium und besiegelt durch den Akt der Erwachsenentaufe, die Menschen befähigen sollte, in der Nachfolge Christi eine bessere Welt zu schaffen. Nach dem Scheitern seiner Pläne im Umkreis von Waldshut und Hallau war die Phase der Rebellion und Provokation abgeschlossen.

Wegen seiner heftigen und schwierigen Gemütsart – er war ein Eiferer – und erst recht als Täuferführer hat Reublin viel Kritik erfahren, aber eines konnte man ihm nicht vorwerfen: mangelnde Frömmigkeit, Zweifel an der Führung durch Gott, nicht einmal in Zeiten bitterster Not, als er Gefangenschaft, schwere Krankheiten, Demütigung erfuhr. Wie er den Weg zum Täufertum fand, ist nicht überliefert. Bald aber stieg er zu einem der Täuferführer im schweizerisch-süddeutschen Raum auf, erfüllt von einem apostolischen Sendungsbewußtsein, das ihn nirgendwo für längere Zeit Wurzeln schlagen und oft herrisch werden ließ und ihn auch nicht vor Verfehlungen bewahrte. Sein Kompaß war schwankend, doch er zeigte immer auf Gott (Stayer). Während manche seiner Gefährten – Michael Sattler, Balthasar Hubmaier, Jörg Cajakob (Blaurock) – in den Flammen umgekommen waren, blieb ihm der Märtyrertod erspart. Der Rebell und Provokateur war nach den Worten Capitos im Wesen ein »furchtsamer Mann«[homo meticulosus].²⁰² Mehrfach brach er aus dem Gefängnis aus, mehrfach schwor er Urfehde, um sein Leben in Sicherheit zu bringen, ohne Rücksicht auf das Schicksal seiner Glaubensgenossen oder seiner Frau.²⁰³ Die grausame Hinrichtung seines Gefährten Michael Sattler berührte ihn tief, aber er war nicht bereit, denselben Weg zu gehen.

Wo Reublin auftrat, in Disputationen, Bibelstunden, Lesezirkeln oder auf der Kanzel, spaltete er die Menschen. In der ältesten Chronik der Hutterischen Brüder lesen wir: «Inn solcher Zeit aber ist ainer gen Aussterlitz komen mit Namen Wilhelm Räbel, der gab sich für ein leerer oder dienner aus. Weil man aber In nit kennet, ... ward Im zu leeren nit zugelassen noch vergunt. Inn mitler zeit aber hat es sich zutragen, nach dem der Teüfel nit feiret, sonnder wie ein brüllender Löw vmb das hauß Gottes geet, suecht er allenthalben glegenhait, wo er möchte zertrennung anrichten, Die ainigkait im geist verstören, damit er alles götliche vertilget.»²⁰⁶ Weil er sich immer auf die Seite der Minderheit stellte, zuerst in Basel, dann in Zürich (Witikon), als Anwalt der

Zweifelnden, Hoffenden, Unterprivilegierten, wurde er aggressiv, rechthaberisch, unduldsam. Erst im Exil in Mähren, als er auf sich selbst zurückgeworfen war, fand er zu einer Gelassenheit, die ihn befähigte, rücksichtsvoller mit dem Gegenüber umzugehen, als es bisher geschehen war. Mit den reformatorischen Theologen – Zwingli und Bullinger in Zürich, Bucer, Capito und Zell in Straßburg – fand er keine gemeinsame Sprache. Reublins Rhetorik (Zwingli sprach von Geschwätzigkeit), die mit Bibelzitatzen gespickt war, und sein ungestümes Temperament stießen auf Widerspruch, am schärfsten äußerte sich Zwingli in einem Brief an Konrad Sam vom 1. September 1527: »Jener Wilhelm, von dem Du Andreas schriebs, ist ein schändlicher Taugenichts. In Witikon, wo er eine Zeitlang Pfarrer war, verhiess er den dort ansässigen Bauern ganz offen, er werde ihre Befreiung von den jährlichen Abgaben und Zehnten erreichen. Er ist dumm und frech, von großer Geschwätzigkeit und umso kleinerem Verstand.«²⁰⁷ In seiner Reformationschronik, aus zeitlicher Distanz geschrieben, urteilt Bullinger milder über den rebellischen Prediger, er reiht ihn unter die »vnrüowig koepff« ein, »die hernach Zuerych große vnruew machtend«, aber es fällt kein böses, abschätziges Wort.²⁰⁸ Auch wenn sich Reublin am Ende seines langen Lebens – er wurde etwa 70 Jahre alt – eingestehen mußte, daß er gescheitert war, lohnt sich eine Beschäftigung mit ihm, denn sein Leben, so widersprüchlich es auch war, richtet in seiner Verflechtung mit den Willensäußerungen, Denkweisen und Glaubensformen, mit den sozialen und wirtschaftlichen Kräften den Blick auf Möglichkeiten menschlichen Daseins im 16. Jahrhundert.

Anmerkungen

1 Gustav Bossert, Die Täuferbewegung in der Herrschaft Hohenberg, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 1889, Nrn. 10, 11, 12; 1890 Nrn. 1, 2 (fortan: BfWKG). – Christoph Dejung, Neue Gedanken zu Rolle und Person von Wilhelm Reublin; in: Zwingliana 17 (1987), S. 279–286. – Heinold Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins; in: Theologische Zeitschrift, 1955, S. 420–425. – James M. Stayer, Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täuferium, in: Radikale Reformatoren, hg. von Hans-Jürgen Goertz, München 1978, S. 93–102. – Art. Reublin, in: Mennonitisches Lexikon (fortan ML) III, S. 477 ff.; Gustav Bossert, Art. Wilhelm Reublin, in: Mennonite Encyclopedia (fortan ME) IV, S. 304ff.

2 Peter Bühner, Der Kreuzkrieg in St. Gallen 1697/98, Diss. Zürich 1951. – Ders., Die Frage der geistlichen Fürstentümer St. Gallen und Basel auf dem Wiener Kongreß 1814/15; in: Rorschacher Neujaarsblatt 1996. – Ders., Die Verfolgung des armenischen Volkes im Osmanischen Reich und das Echo in der Schweiz; in: Völkermord und Verdrängung, hg. vom Arbeitskreis Armenien, Zürich 1998, S. 55–67.

3 James M. Stayer (wie Anm. 1), S. 93.

4 Mehr als ein Dutzend verschiedene Schreibarten sind überliefert: Röubli, Röblin, Räbel, Rebl, Reble, Rebli, Rebly, Reibel, Reiblin, Reublin usw. Lateinisch: Guilhelmus, Vuilhelmus, Wilhelmus, Reblinus (vgl. ML III, S. 477).

- 5 Der Eintrag lautet: »Guilhelmus Reiblin de Rottenburg dioc. Constant. clericus die 7. Septembris«, Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460–1656, hg. von Hermann Mayer, 1. Bd., Teil I, Freiburg 1907, S. 178, Nr. 51.
- 6 Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, hg. von der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1912, S. 276.
- 7 Die Matrikeln der Universität Tübingen, hg. von Heinrich Hermelink, Stuttgart 1906, 1. Band, S. 171, Nr. 36.
- 8 Reinhold Rau, Philipp Melanchthons Tübinger Jahre; in: Tübinger Blätter, 47. Jg. (1960), S. 16ff.
- 9 Fridolin Ryff führt ihn als »meister (= magister) Wilhelm« ein, in: Basler Chroniken, Bd. 1, Leipzig 1872, S. 33.
- 10 Staatsarchiv des Kantons Aargau, Kopialbuch der Propstei Klingnau 1546 Sign. 2920, fol. 28v. Ähnlicher Eintrag im Kopialbuch 1657 Sign. 2921a, fol. 190v. Die Angabe bei G. Bossert (wie Anm. 1) muß korrigiert werden.
- 11 Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, Bd. 3, Basel 1924, Anm. S. 61*.
- 12 Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart 1977, Bd. 1 (1977), Reg. Nr. 182.
- 13 Staatsarchiv Basel-Stadt St. Alban Urk. Nr. 548 (von Johanni auf Johanni, mit halbjähriger Kündigung).
- 14 Basler Chroniken (wie Anm. 9), Bd. 1, Leipzig 1872, S. 33.
- 15 Allgemeine Deutsche Biographie, Berlin 1967, Bd. 3, S. 637.
- 16 Wackernagel (wie Anm. 11), S. 327f.; Georgius Carpentarii in: Basler Chron. Bd. 1, S. 383f.; Buschius (Hermann von dem Busch) an Zwingli, 20. April 1522 (Huldrych Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Georg Finsler u. a., Berlin 1905, Leipzig 1908ff., Zürich 1961ff. [fortan: ZW], Bd. 7, Nr. 204); Glarean an Vadian, 22. April 1522, in: Vad. Briefwechsel, Bd. 2, Nr. 308. In seinem Brief an Zwingli läßt Buschius Grüße von Reublin ausrichten: »Salutat te dominus Vuilhelmus Reblinus, Basileae apud divum Albinum euangelistes.« (Es grüßt dich Herr Wilhelm Reublin, Prediger in Basel an der St. Albankirche). Ein erster Hinweis darauf, daß ihm Zwingli vom Hörensagen bekannt war.
- 17 Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami IX–1, Amsterdam 1982, S. 1–50. Siehe dazu auch Susanna Burghartz, Das starke Geschlecht und das schwache Fleisch. Erasmus und Zwingli zur Priesterehe; in: Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, Mannheim 1996, S. 89ff.
- 18 Eidgenössische Abschiede, IV 1a, S. 194 (27. Mai 1522).
- 19 Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519–Anfang 1534, hg. von Emil Dürr, Basel 1921, Nr. 105.
- 20 Basler Chroniken, Bd. 1, S. 33.
- 21 Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte, hg. von J[ohann] J[akob] Hottinger und H[ans] H[einrich] Vögeli, 3 Bde., Frauenfeld 1838–1840, Bd. 1, S. 108.
- 22 Basler Chroniken, Bd. 1, S. 34.
- 23 Das bischöfliche Gericht wurde im 13. Jahrhundert zum Rat, das »domus iudicii« zum Rathaus. Da das Gericht, der Rat und die Verwaltung im gleichen Haus ihren Sitz hatten, wurden beide Bezeichnungen bis ins 16. Jahrhundert nebeneinander verwendet (Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, hg. v. C. H. Baer, Basel 1932, Bd. 1, S. 339).
- 24 Basler Chroniken, Bd. 1, S. 34.
- 25 Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami (...) per P. S. Allen et H. M. Allen, Oxoniae 1906ff., tom. V, 1522–1524, Nr. 1293. – Joh. Froben an Bonifaz Amerbach, 6. Juli 1522, in: Die

Amerbachkorrespondenz, hg. v. Hartmann, Basel 1943, Bd. 2, Nr. 879 »Auch wist, das by vnß inzunzt ein groß widerwertikeit ist gesin mit dem leupriester zu Sant Albenn vnd dem bischoff vnd des rats. Aber der leupriester hat müssen hin weck.«

26 Diese Vermutung äußert Wackernagel (wie Anm. 11), Anmerkungsteil 61*. Im Vergleich zwischen Propst und Pflegern von St. Alban mit Reublin vom 28. Juni 1522 erscheint dieser als »lütpriester der pfarrkilchen Lauffenburg«.

27 Staatsarchiv Basel-Stadt, St. Alban Urkunden Nr. 548.

28 Staatsarchiv Basel-Stadt AA 22: Gerichtsarchiv Basel-Stadt, Gericht des Officialis Curiae Registrum thornorum 1520–1524 (tornus = regelmäßige Gerichtssitzung): »inter dominum Wilhelmum Reublin, plebanum in sancto Albano Basiliensis, agentem, et dominos magistrum civium ac consulatum oppidi Louffemberg, reos«.

29 Basler Chroniken, Bd. 1, S. 33.

30 Einer der Dutzend Namen, unter denen Reublin in den Quellen erscheint.

31 Es existiert keine Gemeindegeschichte, aber zwei kleinere Werke gewähren einen guten Einblick in die Frühzeit der Gemeinde: 1.) Witikon und seine Waldungen, hg. im Auftrag der »Holzkorporation Witikon« zur Hundertjahr-Feier ihres Bestehens (1968) mit Beiträgen von Oscar Walser und Paul Winkler. – 2.) Doris Angst, Zürich-Witikon 1934–1984. 50 Jahre Eingemeindung, hg. vom Quartierverein Witikon 1984.

32 Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich, hg. v. J[akob] Escher und P[aul] Schweizer, Zürich 1888, S. 88–90.

33 Dietrich W. H. Schwarz, Die Statutenbücher der Propstei Felix und Regula (Großmünster) zu Zürich, Zürich 1952.

34 Staatsarchiv Zürich (fortan STAZ), Spitalurbar H I 4, 128 r. u. v. – Zürcher Denkmalpflege 10. Band, 2. Teil (1980–1984), hg. v. Jürg Hanser et al., Zürich 1986, S. 223f.; auch Anzeiger für Witikon und Umgebung (1983), Nr. 1. Die Eierbrecht, wo ein Fenstermacher lebte, kam erst im 17. Jahrhundert zu Witikon.

35 Die Steuerbücher von Stadt und Landschaft Zürich des XIV. und XV. Jahrhunderts, hg. v. Hans Nabholz und Edwin Hauser, Zürich 1939, Bd. 2.

36 Ebd., S. 37.

37 1401 zahlte der Reichste 14 Schilling, die zwei Ärmsten je einen Schilling. 1467 zahlten vier Witiker eine Vermögenssteuer, 24 eine Kopfsteuer, zus. 9 Pfund, 10 Schilling, 6 d.

38 STAZ Spitalurbar H I 4, 114 r. u. v.

39 Christian Pfister, Klimageschichte der Schweiz 1525–1860, 2 Bde., Bern 1984, S. 118ff.

40 STAZ, A 99.6. Der Einzugsbrief schränkte die einst herrschende Freizügigkeit stark ein. Fortan hatten Auswärtige, die sich aus dem Zürcher Herrschaftsgebiet in Witikon niederlassen wollten, 16 Pfund Zürcher Währung in die Gemeindekasse zu bezahlen, Zuzügler aus dem Gebiet der Eidgenossenschaft 20 Pfund, über Ausländer entschied die Stadt. Sie äußerte sich wohlwollend über die Witiker, die sich 1561 eine Verordnung über die Verwaltung ihrer Waldungen, Allmenden und der übrigen Nutzungen aufgestellt und ein bescheidenes Vermögen angehäuft hatten.

41 STAZ, E 211 a. Damals existierten folgende Funktionen: »Sekelmeister, Kilchmejer, Ehgoumer, Sigerist«, dies bei 62 Personen und 11 Haushaltungen.

42 Zentralbibliothek Zürich (fortan ZBZ), HS: Keller-Escher, Promptuarium genealogicum; EAc. Nr. 285; Bernhard Wyss, Chronik des Bernhard Wyss 1519–1530, hg. v. G. Finsler, Basel 1902, S. 20; Salomon Vögelin, Das alte Zürich, Bd. 1, Zürich 1878, S. 352. 386. Konrad Huber war Hauptmann in mailändischen und päpstlichen Diensten und hatte für seine und dessen Vater Verdienste 1520 vom Nuntius einen Wappenbrief erhalten; Zünfter zur Meisen

1525. Seine zweite Frau, Barbara Krus (Krüsin?), kaufte 1522 das Haus zur schwarzen Leiter, Kruggasse 3 am Napfplatz.

43 Wyss (wie Anm. 42), S. 20.

44 Emil Egli (Hg.), Actensammlung zur Zürcher Reformation, Zürich 1879 (fortan: Eac), Nr. 552 b. (3. Juli 1524).

45 ML V; H. Hermelink (wie Anm. 7), S. 21; ADB, Berlin 1911, Bd. 37, S. 155f.

46 Eac, Nr. 317 b. (1522, vor Weihnachten).

47 Eac, Nr. 351 (19. März 1523).

48 Eac, Nr. 368 (22. Juni 1523).

49 ZW, Bd. II, S. 512ff.

50 Die Familie Leemann von Hirslanden wird im Glückshafenrodel des Freischießens in Zürich von 1504 erwähnt: Der Glückshafenrodel des Freischiessens zu Zürich 1504, hg. von Friedrich Hegi 1942, Bd. 1: Cuonrat (Vater) 76/20, Adelheit (Tochter) 62/29, Felix (Sohn) 68/63, Reguli und Babeli (Töchter) 80/33,34. Von Felix wird in anderem Zusammenhang die Rede sein. Zwingli lebte seit 1522 mit Anna Reinhart in heimlicher Ehe. Erst ein Jahr nach Reublin wagte er den öffentlichen Kirchgang (2. April 1524).

51 Wyss (wie Anm. 42), S. 25f. Jakob Kaiser trat im November desselben Jahres in den Ehestand.

52 Eac, Nr. 378 (9. Juli 1523 ff.)

53 Heinrich Escher war von 1519–1530 Vogt von Greifensee (STAZ, Verzeichnis der Land- und Obervögte). Das Lazariterhaus Gfenn beherbergte 1523 nur noch zwei Nonnen; im selben Jahr kamen die Klostergebäude und die Kirche samt Grundbesitz an Heinrich Escher (Rainer Hugener, Frauen im Lazaritenorden, in: Heimatbuch Dübendorf 2007, S. 33–58).

54 Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit aus dem Jahr 1523, in: Huldrych Zwingli, Schriften, im Auftrag des Zwinglivereins hg. v. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, Zürich 1995, Bd. 1, S. 155–213.

55 Eac, Nr. 243 mit falschem Datum.

56 Eac, Nr. 377 (9. Juli 1523).

57 Eac, Nr. 450.

58 Entweder saß er, länger als geplant, noch im Gefängnis oder wollte sich in dieser unruhigen Zeit nicht weiter exponieren.

59 Reublin konnte Zugang haben zu der im Spätherbst 1524 in Zürcher Täuferkreisen zirkulierenden Schrift Andreas Karlstadts »Dialogus von der Tauff der Kinder« (verschollen). Alejandro Zorzin hat den anonymen Wormser Druck von 1527 über die Taufe mit großer Wahrscheinlichkeit als die verschollene Taufschrift Andreas Karlstadts erwiesen (A. Zorzin, Karlstadts »Dialogus vom Tauff der Kinder« in einem anonymen Wormser Druck aus dem Jahr 1527. Ein Beitrag zur Karlstadtbibliographie, in: Archiv für Reformationsgeschichte [fortan: ARG] 79, 1988, S. 27–58). Dagegen Calvin A. Pater, Westerborg: The Father of Anabaptism. Author and Content of the Dialogus of 1527, in: ARG 85, 1994, S. 138–162. Die Replik Zorzins in: Sigrid Looß und M. Matthias (Hgg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt. Ein Theologe der frühen Reformation, Wittenberg 1998, S. 143–158.

60 Konrad Grebel an Vadian, Vad. Briefwechsel Bd. 3, Nr. 407.

61 Eac, Nr. 566.

62 Ebd., Nrn. 566, 567.

63 Im Folgenden stütze ich mich vor allem auf diese Werke: Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988; ders., Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Hamburg 1998; Andrea Strübind,

- Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003. Vgl. jetzt auch: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hgg.), Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007.
- 64 Goertz, Konrad Grebel, S. 98.
- 65 Huldrych Zwingli, Schriften (wie Anm. 54), Bd. 1, S. 394f.
- 66 Nach der Plünderung der Kartause Ittingen durch die Stammheimer Bauern wurden die Untervögte Rüttimann und Wirth in Baden hingerichtet.
- 67 Strübind (wie Anm. 63), S. 346ff.
- 68 Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 238.
- 69 Eac, Nrn. 621, 622 und 624 (Zitat aus Nr. 624).
- 70 Goertz, Konrad Grebel, S. 109. Die Szene wird erstmals erwähnt in der ältesten Chronik der Hutterischen Brüder, hg. von A. J. F. Zieglschmid, Ithaka, New York 1943, siehe Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 6f.
- 71 Fritz Blanke, Eine Täuferversammlung in Zollikon 1525, in: Mennonitische Geschichtsblätter (fortan: MGB) 1950, S. 56–61.
- 72 Sehr ausführlich Strübind (wie Anm. 63), S. 351ff.
- 73 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz (fortan: QGTS), Bd. 1, Nr. 36.
- 74 Ebd.
- 75 Ebd., Nrn. 36 und 44: »Der Wilhelm ist sider von mir komen und wider zuo mir komen und yetzen zum lettsten wider von mir gangen und weiß nit, wo er ist ...« Auch QGTS, Bd. 2, Nr. 43.
- 76 QGTS, Bd. 1, Nr. 36. Im Verhör vom 30. Januar bis 7. Februar 1525 wird ein »Heini Mergers sun« erwähnt. Er wohnte »am Balgrist«, Hirslanden (Nr. 31).
- 77 Quellen zur Geschichte der Täufer (fortan: QGT), Bd. 9: Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Torsten Bergsten und Gunnar Westin, Gütersloh 1962, S. 277. Zur Einwohnerzahl siehe auch: Grimm, Deutsches Wörterbuch, Neubearbeitung, Leipzig 1983, Bd. 6, Spalte 1410.
- 78 Hubmaier, a.a.O., S. 146ff.
- 79 STAZ A 184.1, MF 136.
- 80 STAZ A 184.1, MF 150.
- 81 QGTS, Bd. 1, Nr. 404. Nach der Eroberung Waldshuts durch österreichische Truppen am 5. Dezember 1525 rettete sich Hubmaier nach Zürich, wo er als Täufer in Haft gelegt und verhört wurde.
- 82 QGT, Bd. 9, S. 105–107.
- 83 Johannes Kessler, Sabbata. Mit kleineren Schriften und Briefen, hg. von Emil Egli und R. Schoch, St. Gallen 1902, S. 144.
- 84 QGTS, Bd. 1, Nr. 404. Als Feiertage galten damals die Ostertage bis einschließlich Mittwoch. Hubmaier kannte natürlich die frühkirchliche Sitte, die Taufe auf Ostern und Pfingsten zu verlegen.
- 85 Heinrich Küssenbergs Chronik der Reformation in der Grafschaft Baden, im Klettgau und auf dem Schwarzwalde, hg. von Johann Huber, Solothurn 1875, S. 13.
- 86 James M. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods, Montreal 1991, S. 75; ML II, S. 598f.; QGTS, Bd. 1, Nr. 107.
- 87 Karl Schib, Geschichte der Stadt Schaffhausen, Schaffhausen 1945. – Ders., Geschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen, Schaffhausen 1972. – C. A. Bächtold: Die Schaffhauser Wiedertäufer in der Reformationszeit, Schaffhausen 1900. – Paul Herzog, Die Bauernunruhen im Schaffhauser Gebiet 1524/25, Diss. Freiburg 1965. – Hans Nabholz, Die Bauernbewegung in der Ostschweiz 1524–1525, Diss. Zürich 1898. – Peter Bierbrauer, Die Re-

- formation in den Schaffhauser Gemeinden Hallau und Thayngen, in: Peter Blickle (Hg.), Zünfte zur bäuerlichen Reformation, Zürich 1987, S. 21–53.
- 88** QGTS, Bd. 2, Nrn. 22, 23, 43; Staatsarchiv Schaffhausen Justiz B 1 1527, 27, 28; Ratsprotokolle, Bd. 6, 256, 264; James M. Stayer, *The Peasants' War*, S. 63. – Caspar Wirz, Akten über die diplomatischen Beziehungen der römischen Curie zu der Schweiz 1512–1552, in: *Quellen zur Schweizer Geschichte*, hg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz, Basel 1895, Bd. 16. – ZW, Bd. 4, Nr. 952. – ML III, S. 563.
- 90** Peter Bierbrauer, *Die Reformation*, S. 45–47.
- 91** QGTS, Bd. 2, Nr. 43.
- 92** Valentin Tschudis Chronik der Reformationsjahre 1521–1533, in: *Jahrbuch des historischen Vereins des Kantons Glarus*, Heft 24 (1888), S. 11.
- 93** James M. Stayer, Reublin and Brötli, *The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism*, in: Marc Lienhard (Hg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, The Hague 1977, S. 83–102, passim.
- 94** QGTS, Bd. 1, Nrn. 36 und 44.
- 95** Strübind, *Eifriger als Zwingli*, S. 382ff.
- 96** James M. Stayer, *Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition*, in: MGBI 1977, S. 7–34 (Zitat S. 16).
- 97** Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 241.
- 98** Wolfgang Capito an Zwingli, ZW, Bd. 8, Nr. 465.
- 99** Deppermann (wie Anm. 97), S. 159.
- 100** Mira Baumgartner (Hg.), *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*, Zürich 1993, S. 194 f.
- 101** Sattler und Reublin waren ungefähr gleich alt, beide hatten in Freiburg studiert und waren sich vielleicht dort begegnet. In den Freiburger Matrikeln fehlt freilich Sattlers Name, weil die Universität auf Verlangen Erzherzogs Ferdinand »wenigstens die bedenklichsten Ketzernamen« aus ihren Matrikeln getilgt hatte (»damnatio memoriae«). Siehe Peter P. Albert, *Die reformatorische Bewegung zu Freiburg bis zum Jahre 1525*, in: *Frbg. Diözesanarchiv* 1919, S. 61; Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (ca. 1490–1527), in: MGBI 2004, S. 31–48.
- 102** QGTS, Bd. 1, Nr. 133.
- 103** QGTS, Bd. 2, Nr. 26; Beatrice Jenny, *Das Schleithemer Täuferbekenntnis 1527*, in: *Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, Heft 28, Schaffhausen 1951; Strübind (wie Anm. 63), S. 547ff., insbes. S. 552ff.; Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.), *Das Schleithemer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar*, Zug o. J. [2004].
- 104** Martin Haas, *Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferum, Göttingen*, 2. Aufl., 1977, S. 50–78.
- 105** ZW, Bd. 6, S. 1ff.
- 106** Calvin-Studienausgabe, hg. v. Eberhard Busch et al., *Neukirchen-Vluyn* 1999, Bd. 3, S. 267ff.
- 107** Ebd., Einl., S. VII.
- 108** BfWKG (wie Anm. 1), 1889, Nr. 11, S. 83.
- 109** *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Bd. 1: Herzogtum Württemberg, hg. von Gustav Bossert, Leipzig 1930, 16 f.

- 110 QGTS, Bd. 1, Nr. 224. Dieser Bericht erregte das Mißfallen der österreichischen Regierung, die ihn als »Schmachbüchlein« bezeichnete (Ebd., Anm. 2).
- 111 QGTE, I, Nrn. 83 und 84.
- 112 QGTS, Bd.1, Nr. 221.
- 113 Ebd., Nr. 224.
- 114 Der Aufenthalt in Ulm wird bestätigt in einem Brief Zwinglis an Konrad Sam (ZW, Bd. 9, Nr. 650).
- 115 Claus-Peter Clasen, Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften, Stuttgart 1965; H. Krabbe u. Hans-Christoph Rublack, Akten zur Eßlinger Reformationsgeschichte, Esslingen 1985; Arthur Landwehr, Die Wiedertäufer in der Reichsstadt Esslingen von 1527–1618, Esslingen 1986; Tilman Matthias Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen, Esslingen 1987; John S. Oyer, »They Harry the Good People Out of the Land«. Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites, Goshen 2000, S. 191–332 (Part V: The Anabaptists in Esslingen).
- 116 Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte (Täuferakten) [früher Sammlung Bossert], Esslingen, o. D. (Anfang 1529).
- 117 Ebd., Leonhard Lutz an die Täufer in Esslingen (Reutlingen 1528, S. 19–30).
- 118 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol, Innsbruck 2000, S. 99.
- 119 Neben der Bibelauslegung betraf ein zweiter Streitpunkt die Frage, ob Reublings Schwester Barbara erlaubt sein sollte, ihr neugeborenes Kind taufen zu lassen. Dies hätte zu einer gemischten Praxis von Kinder- und Erwachsenentaufe geführt. Über die Einzelheiten und Probleme der Eßlinger Gemeinde orientiert ausführlich Landwehr (wie Anm. 115).
- 120 Die Stelle steht am Ende eines Abschnitts über die verschiedenen Konfessionen, zitiert aus: Eberhard J. Nikitsch, Dionysius Dreytwein – ein Eßlinger Kürschner und Chronist, in: Eßlinger Studien 24, 1985, S. 145.
- 121 QGTOE, Bd.11, Nrn. 3 u. 31, QGWW, Bd.1, S. 1*ff.
- 122 QGTOE, Bd.11, Nr. 31.
- 123 Krabbe/Rublack (wie Anm. 115), Nr.9, S. 24; Landwehr (wie Anm. 115), S. 201.
- 124 Landwehr, S. 196.
- 125 Ebd.
- 126 James M. Stayer, Eine fanatische Täuferbewegung in Esslingen? In: BfWKG (wie Anm. 1), 1968/69, S. 53–59. Siehe auch ML III, S. 479.
- 127 BfWKG 1889, Nr. 12, S. 90.
- 128 Stephen E. Buckwalter, Die Stellung der Straßburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528, in: MGBI 52, 1995, S. 52–84.
- 129 QGTE, I, Nr. 83.
- 130 Buckwalter (wie Anm.128) 59 f.
- 131 QGTE, I, Nr. 84.
- 132 QGTE, I, Nr. 120.
- 133 QGTE, I, Nr. 128.
- 134 QGTE, Nr. 153.
- 135 C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, 3 Bände, Leipzig 1855 (2. Buch, S. 275).
- 136 Ebd., S. 274.
- 137 QGTE, I, Nr. 234.
- 138 Klaus Deppermann (wie Anm. 97); W. O. Packull (wie Anm. 118), S. 97.

- 139 QGTE, I, Nrn. 153 und 155.
- 140 Ebd., Nrn. 158–160.
- 141 Ebd., Nr. 160.
- 142 Ebd., Nr. 168.
- 143 Bund meint also nicht Bundesgenossenschaft (horizontale Verknüpfung), sondern die Verbindung des einzelnen mit Gott, den innerlichen Heilsprozeß.
- 144 QGTE, I, Nr. 171.
- 145 Martin Rothkegel, Täufer, Spiritualist, Antitrinitarier–und Nikodemit. Jakob Kautz als Schulmeister in Mähren, in: MGBI 57, 2000, S. 55f.
- 146 In der Entgegnung an den Rat als Antwort auf die schriftliche Formulierung des Glaubensbekenntnisses fällt auf, daß Kautz und Reublin gemeinsam zehnmal erwähnt werden, Kautz allein zwölfmal, Reublin allein einmal. In den Augen der Prädikanten war Kautz der intellektuell führende Kopf, gefährlicher als Reublin.
- 147 Camill Gerbert, Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524–1534, Straßburg 1889, S. 62.
- 148 Ebd., S. 63.
- 149 Ebd.; QGTE, I, Nr. 174.
- 150 QGTS, Bd.1, Nr. 281 (zwischen dem 28. März und 27. April 1529).
- 151 Ebd., Nr. 287.
- 152 James M. Stayer (wie Anm. 1), S. 93–102.
- 153 Ob sich Reublin um Asyl in Konstanz bemühte, wie Gustav Bossert andeutet (BfWK 1889, Nr. 12, 91 »Nach einer Notiz in Keims Nachlaß scheint er sich in Konstanz aufgehalten zu haben, von wo er mit den Schweizer Reformatoren wieder anzuknüpfen versuchte«), muß offen gelassen werden. Ein kurzer Besuch in der Landesbibliothek Stuttgart, wo sich Keims Nachlaß befindet, blieb erfolglos. Zudem ist die Handschrift sehr schwer lesbar.
- 154 ML II; Martin Rothkegel, Täufer und ehemalige Täufer in Znaim. Leonhard Freisleben, Wilhelm Reublin und die »Schweizer« Gemeinde des Tischlers Balthasar, in: MGBI 2001, S. 37ff.
- 155 ML IV, S. 140.
- 156 ML IV, S. 229.
- 157 ML I, S. 99f.;
- 158 Packull (wie Anm. 118), S. 78.
- 159 Ebd., S. 80.
- 160 Über den Streit orientieren zwei Quellen: Erstens ein Brief Reublins vom 26. Januar, abgedruckt Cornelius (wie Anm. 135), 2, S. 253–259; Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder; Regest des Reublin-Briefes in QGTE, I, Nr. 240; Packull (wie Anm. 1), S. 243ff.
- 161 Eine Familie Rosenstock wohnte in der Klus unterhalb von Witikon (Gemeinde Hirslanden). Siehe Heindol Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins, in: Theol. Zeitschrift 1955, S. 425, Anm. 26. Ein früherer Brief an Marpeck ist verloren gegangen. Reublin hatte ihn seinem Schwager (»schwesterman«) Caspar Schueler mitgegeben, der sich mehrere Wochen in Austerlitz aufgehalten hatte.
- 162 In seinem Brief an Marpeck nennt Reublin die Zahl »dritthalbhundert«, welche sich mit der Chronik der Hutterischen Brüder deckt (S. 95). Siehe Grimm, Deutsches Wörterbuch, 2 (1860): dritt(e) halb = 2 und ein halbes, z.B. dritthalbhundert; ebenso in der Neufassung (1983), 6, Sp. 1410: dritthalbhundert = zwei und ein halb (250). Handbuch der historischen Stätten: Böhmen und Mähren, hg. von J. Bahlcke u. a., Stuttgart 1998, S. 12f.

- 163 Packull (wie Anm. 118), S. 96f.
- 164 1 Gulden war 60 Kreuzer wert. Ein Schaf kostete 29–34 kr., 1 Pfund Fisch 6–8 kr., ein Paar Schuhe 8 kr. 24 Gulden waren also eine beträchtliche Summe, die der Gemeinschaft vorenthalten wurde. Siehe Packull (wie Anm. 118), S. 246.
- 165 (wie Anm. 160), S. 98. Ananias: Christ in der Urgemeinde Jerusalems, versucht mit seiner Frau die Gemeinde zu betrügen, weshalb beide zur Strafe starben (Ap. 5, 1ff.).
- 166 Die wichtigste Literatur über den mährischen Kommunismus: Lydia Müller, *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer*, Leipzig 1927; Johann Loserth, *Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert*, Archiv für Österreichische Geschichte 81 (1894), S. 135–322; Hans-Dieter Plümper, *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, Göppingen 1972; ML II, S. 201ff. Unter den Prototäufern in Zürich war die Gütergemeinschaft, jedenfalls in der milden Form von Hilfeleistung und Nächstenliebe, ein Thema, das Reublin durch die Jahre begleitete und zum Experiment in Aussicht inspirierte.
- 167 ME IV, S. 309.
- 168 BfWKG (wie Anm. 1), 1890, Nr. 2, S. 11.
- 169 Heinold Fast (wie Anm. 1), S. 420ff.; Martin Rothkegel, Jakob Kautz als Schulmeister in Mähren, in: MGBI 2000, S. 51ff.; ders., Täufer und ehemalige Täufer in Znaim (wie Anm. 154), S. 37ff.
- 170 Handbuch der historischen Stätten (wie Anm. 162), S. 688–695.
- 171 James M. Stayer (wie Anm. 1), S. 102.
- 172 Einige waren Schweizer, die Mehrheit Schwaben, Rheinländer oder Pfälzer. Unter »Schweizer Brüdern« verstanden die Hutterer täuferische Gruppen, auf die folgende Merkmale zutrafen: 1. keine Gütergemeinschaft, 2. kein Waffendienst, aber Kriegsteuer, 3. keine genau geregelte Bestellung der Ämter, 4. keine strenge Kirchenzucht. Siehe Packull (wie Anm. 118), S. 113, 324–327; Rothkegel (wie Anm. 154), S. 44f.
- 173 Rothkegel (wie Anm. 145), S. 51ff.
- 174 Rothkegel (wie Anm. 154), S. 68, Anm. 62. Schock war ein Zahlenmass, das in verschiedensten Kombinationen anzutreffen war. 1 Schock galt 60 Groschen.
- 175 Bernhard Jäggli aus Küsnacht bei Zürich gründete in Mogila (heute eine Häusergruppe südlich des Hüttenwerks Nowa Huta) eine Papiermühle, die nach seinem Tode von Georg (Jorge) Prasser von GlacZ übernommen wurde. Da es wegen des Kaufpreises zu einem Streit kam, bezeichneten die Erben des Verstorbenen, Georg und Hans, Reublin als ihren Bevollmächtigten, der von Znaim nach Krakau reiste, um vor dem Rat die Sache der Küsnachter zu vertreten (STAZ B IV 9.99; Johannes Ptasnik: *Cracovia impressorum* XV et XVI saeculorum, 1922, Nrn. 403, 408, S. 437).
- 176 Rothkegel (wie Anm. 154), S. 68, Anm. 64. Ein Exemplar dieses Arzneibuches ließ sich bis jetzt nicht auffinden. Auch in Gessners *Bibliotheca universalis* von 1545 wird es nicht erwähnt.
- 177 Rothkegel (wie Anm. 154), S. 64. Iglau, wo Kautz ab 1534 als evangelischer Schulmeister wirkte, war zu weit weg, Ein Briefwechsel ist nicht belegt; nach Strassburg scheinen sie keinen Kontakt mehr gehabt zu haben (S. 51ff.).
- 178 Fast (wie Anm. 1), S. 420–425.
- 179 STAZ E 355, S. 65; gedruckt bei Fast (wie Anm. 1), S. 422 ff.; Heinrich Bullinger, Briefwechsel, Zürich 1973, Bd. 5, Nr. 626, S. 316f.
- 180 Ob sich Reublin heimlich im zürcherischen Hoheitsgebiet aufhielt, wie Fast vermutet, oder in Schaffhausen, wie ich meine, muß offen bleiben

181 Begegnungen Mitte der zwanziger Jahre, in welche Form auch immer, sind möglich, aber nicht dokumentiert. Am Täufergespräch vom 17. Januar 1525 saß Bullinger unter den Zuschauern.

182 Leo Jud war seit 1523 Pfarrer an St. Peter in Zürich, und da Reublin in der Stadt wohnte, waren Begegnungen immer möglich.

183 STAZ, Ratsmissiven, B IV 7, S. 172.

184 Fast (wie Anm. 1), S. 421, jetzt auch Rothkegel (wie Anm. 145), S. 50–52.

185 Vgl. Soerin an Bullinger 18. August 1545, Bullinger an Soerin 18. September 1545; Soerin an Bullinger 13. Mai 1546, Bullinger an Soerin 18. Juni 1546. Belege bei Rothkegel (wie Anm. 145), S. Anm. 72–75.

186 Rothkegel (wie Anm. 154), S. 69, Anm. 77. Beide Geschlechter kommen in Täuferkreisen vor, die beiden Auswanderer besaßen aber nicht das Bürgerrecht der Stadt Zürich, obwohl sie sich als »burger« bezeichneten.

187 Staatliches Kreisarchiv Znaim, Archiv mesta Znojmo, kniha 269, Kopiarbuch des Rates, Bl. 36r, teilweise abgedruckt bei Rothkegel (wie Anm. 154), S. 51f.

188 Eidgenössische Abschiede IV 1d, 1541–1648, S. 773ff.

189 Rothkegel (wie Anm. 154), S. 54ff.

190 Abschrift aus der Simmlerschen Briefsammlung, Zentralbibliothek Zürich, Ms., 64, Nr. 170, abgedruckt bei Rothkegel (wie Anm. 154), S. 61–64, Auszug im Text S. 53f.

191 Gabriel Garcia Marquez, Hundert Jahre Einsamkeit, München 1984.

192 Staatsarchiv Basel-Stadt, Kirchenakten A 9 1527–1585, S. 390.

193 Exkurs: Wie weit Reublin mit der Medizin vertraut war, ist unsicher. Von einem Studium der Medizin ist nichts bekannt. Da er im Auftrag der Stadt Znaim, (siehe Anm. 176) ein Arzneibuch des Dr. Johan Rol abgeschrieben hat, könnte er sich einige Kenntnisse der Medizin angeeignet haben. Erst seit kurzem weiß man, daß sich Paracelsus, auf dem Weg von Mährisch-Kromau nach Pressburg, von Juli bis September 1537 in Znaim aufgehalten hat, siehe: Martin Rothkegel und Udo Benzenhöfer, Paracelsus in Mährisch Kromau und Znaim im Jahr 1537, in: Geschichte der Pharmacie 53 (2001), S. 49–57. Es wäre reizvoll, sich eine Begegnung zwischen den beiden Außenseitern vorzustellen. Ob es dazu gekommen ist oder nicht – das Wort »destillieren« in der Supplikation an den Basler Rat gehört zu den Schlüsselbegriffen der paracelsischen Medizin. Es geht darum, spagyrische Medikamente herzustellen, indem man Reines von Unreinem trennt. Nach den Basler Vorlesungen war die Spagyrik ein Synonym für Alchemie. Spagyrik ist aus dem Griechischen abgeleitet: spao = herausziehen, zerren und ageiro = sammeln, zusammenbringen, vgl. Wörterbuch der Pharmacie, hg. v. Wolfgang Schneider, Bd. 4 (Stuttgart 1985), S. 256. Drogendestillate, besonders »Gebrannte Wasser«, waren schon im Spätmittelalter bei der Heilung in Gebrauch, doch es ist eher unwahrscheinlich, daß Reublin Branntwein zur Heilung einsetzen wollte.

194 Staatsarchiv Basel-Stadt Finanz G 17 = Wochen-Ausgaben-Bücher (1545–1555), 1320 und 1323. Der Kanzleivermerk hat folgenden Wortlaut: »ist der so anfangs geendeter religion uf corporis Christi die bybell umbgetragen.«

195 Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1562. Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559, 3 Teilbände (1999), bearbeitet von Josef Leeb.

196 Tiroler Landesarchiv, Regierungskopialbuch Nr. 34, S. 311f. Die dem Brief beigelegte Supplikation war in Innsbruck nicht auffindbar, sie ist auch nicht in den Reichstagsakten verzeichnet.

- 197 BfWKG (wie Anm. 1), 1890, Nr. 2, S. 11.
- 198 Nachforschungen in Brünn und Znaim blieben erfolglos.
- 199 Golo Mann, Wallenstein (Ausgabe Buchclub Ex Libris, Zürich 1974), S. 543.
- 202 Baumgartner (wie Anm. 100), S. 195; ZW, Bd. 8, Nr. 465.
- 203 Als nach der Rückkehr von Schleithelm die Täufergemeinschaft überfallen wurde, floher in panischer Angst, Frau und Kind den Verfolgern überlassend.
- 204 Vgl. zu diesem Thema Ethelbert Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933), S. 545–598.
- 205 Johannes Jacobus Poort, Auf den Fußspuren Calvins, Konstanz 1984, S. 42f.
- 206 Chronik (wie Anm. 160), S. 91 f.
- 207 ZW, Bd. 9, Nr. 650, »Gulielmus iste, de quo ad Andream scripsisti, impurus nebulo est. Viticonae pago cuidam nomen est, ubi aliquandiu verbi ministerio praeuit; nihil obscure promisit, qui isthic degunt, agricolis se effecturum, quo ab annuis redditibus et decimis liberi fiant. Stultus homo est, sed audax, et qui loquacitatis plurimum habeat, sapientiae minimum.« Übersetzung bei Baumgartner (wie Anm. 100), S. 192.
- 208 Heinrich Bullinger, Reformationgeschichte, hg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, 3 Bände, Zürich 1838–1840, zitiert aus Bd. 1, S. 224.

Predigten aus früherer Zeit

MARTIN ROTHKEGEL

Tobias Bersch über Matthäus 9,1–17

Eine hutterische Predigt aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

Die Homiletik der Hutterischen Brüder hat in der Forschung nur wenig Aufmerksamkeit gefunden, obwohl seit den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts wiederholt auf die Existenz einer umfangreichen handschriftlichen Überlieferung hingewiesen wurde.¹ Jüngst hat Astrid von Schlachta in größerem Umfang hutterische Predigten als Quellen für ihre facettenreiche Darstellung der hutterischen Mikro-Konfessionskultur in Mähren herangezogen.² Die für die Edition in der Reihe »Predigten aus früherer Zeit« ausgewählte Handschrift einer Predigt über Mt. 9,1–17 ist ein Predigtheft, das 2001 überraschend bei der Rekonstruktion eines alten hutterischen Hauses in Sabatisch (Sobotište, Kr. Senica, Slowakei) ans Licht kam (Abbildung S. 234). Aufgrund eines Handschriftenvergleichs kann angenommen werden, daß die Predigt um 1665 von dem hutterischen Prediger Tobias Bersch geschrieben wurde. Inhaltlich ist die Auslegung — um es vorwegzunehmen — nicht eben spektakulär, vermag aber exemplarisch einen Eindruck von der hutterischen Predigtpraxis zu vermitteln. Den Bemerkungen zu Autor und Inhalt (VI) ist eine kurze Skizze zur Predigt bei den Hutterischen Brüdern des 16. und 17. Jahrhunderts (I–V) vorangestellt.

I.

Der Gesamtumfang der hutterischen homiletischen Überlieferung nimmt sich äußerst bescheiden aus im Vergleich mit dem, was von katholischen und protestantischen Predigern des 16. und 17. Jahrhunderts erhalten ist, kann aber im Kontext des zeitgenössischen Täuferniums als relativ großer Quellenkomplex gelten. Die in den Jahren 2001 bis 2003 als Drittmittelprojekt der Universität Heidelberg unter der Leitung von Gottfried Seebaß durchgeführte Bestandsaufnahme der hutterischen Handschriften in europäischen Handschriftensammlungen, deren Ergebnisse in Kürze in einem *Katalog der hutterischen Handschriften in Europa* vorgelegt werden sollen, erbrachte einen Bestand von mehreren hundert Einzeltexten verschiedener homiletischer Gat-

tungen. Die größte Gruppe bilden über einhundert homilienartige »Lehren«, die — ohne weitere Gliederungselemente und ohne expliziten Skopus der Auslegung — Vers für Vers einen biblischen Text auslegen.³ Etwa ebenso groß ist die Zahl der vorhandenen »Vorreden«, denen gelegentlich, aber nicht immer, kurze Schriftstellen zugrundeliegen und die anders als die homilienartigen Lehren jeweils ein Hauptthema oder einen Gedankengang abhandeln. Eine relativ kleine Gruppe innerhalb der Überlieferung bilden sechs »Ermahnungen zum Gebet« in einer Handschrift des frühen 18. Jahrhunderts. Einige Texte lassen sich besonderen Anlässen und Festen des Kirchenjahrs zuordnen. So existieren mehrere Handschriften mit Taufkatechesen und einer Art Agende für Taufe und Aufnahme in die Gemeinde (die älteste aus den 1580er Jahren), eine Vorrede für Hochzeiten und Vorreden mit dazugehörigen Lehren für das Weihnachtsfest und für das Osterfest mit Abendmahl. Hutterische Begräbnispredigten sind nicht bekannt, so wie es auch sonst keine Hinweise auf religiöse Begräbnisrituale bei den Hutterischen Brüdern des 16. und 17. Jahrhunderts gibt.⁴

Ein Teil des Materials gelangte im Zuge der Rekatholisierung der hutterischen Restgruppen in der Westslowakei in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in nicht-hutterischen Besitz und schließlich in verschiedene Bibliotheken. Einige Stücke wurden im 18. Jahrhundert von einem hutterischen Ältesten einem Prediger der Herrnhuter Brüdergemeine in Sarepta, Südrußland, zum Geschenk gemacht und befinden sich heute im Unitätsarchiv in Herrnhut.⁵ Der größte Teil der in Europa vorhandenen Texte stammt jedoch aus dem 1961 in Sobotište entdeckten Bücherversteck, in dem Zacharias Walter, der letzte dortige hutterische Prediger und Älteste, etwa im Herbst 1760 seinen umfangreichen Buchbesitz eingemauert hatte. Ein Teil dieses Fundes konnte von den tschechoslowakischen Behörden sichergestellt werden und befindet sich heute in der Lyzealbibliothek in Bratislava,⁶ einzelne Stücke gelangten in Privatbesitz,⁷ ein nicht unbeträchtlicher Teil des Fundes ist verschollen.

Eine nicht vollständig erfaßte Anzahl von Handschriften homiletischer und liturgischer Texte hauptsächlich des 17. Jahrhunderts befindet sich ferner im Besitz der Hutterischen Brüder in Nordamerika und der von Eberhard Arnold begründeten Bruderhof-Gemeinschaft. Offenbar ist die in Amerika vorhandene handschriftliche Überlieferung homiletischen Materials wesentlich umfangreicher als die einschlägigen Bestände der europäischen Sammlungen.⁸ Bei den Hutterischen Brüdern in Nordamerika sind zahlreiche hutterische Predigten des 17. Jahrhunderts noch heute in modernen Abschriften als Lesepredigten in Gebrauch, jedoch enthalten die modernen handschriftlichen Predigtsammlungen der hutterischen Prediger auch jüngerer, nicht-hutterisches Material.⁹

II.

In der Übersicht über die Überlieferung wurde bereits angedeutet, daß das Material unterschiedlichen Gattungen zuzuordnen ist. Die von Robert Friedmann und John A. Hostetler beschriebene moderne gottesdienstliche Praxis der nordamerikanischen hutterischen Brüder läßt, mit der gebotenen Vorsicht, Rückschlüsse auf die Funktionen der verschiedenen homiletischen Textgattungen zu. Die oben erwähnten Ermahnungen zum Gebet hatten ihren Sitz im Leben offenbar in täglichen Gebetsversammlungen, die auch noch bei den modernen Hutterern üblich sind, und zwar abends nach der Arbeit vor dem gemeinsamen Abendessen. Die Vorreden und Lehren waren offenbar hauptsächlich für sonn- und feiertägliche Gottesdienste bestimmt. Diese bestehen bei den modernen Hutterern in der Grundform aus einer fünfgliedrigen Abfolge von Lied – Vorrede – Gebet – Schriftlesung und Lehre – Lied. Beim Gebet knien, bei der Schriftlesung stehen sowohl Gemeinde als auch Prediger. Schrifttexte und Predigten werden nur von ordinierten Predigern verlesen, auch das Gebet spricht der Prediger.¹⁰ Ein dreigliedriges Schema der gottesdienstlichen Versammlungen aus Vorrede – Gebet – Schriftlesung und Lehre (also ohne Erwähnung der rahmenenden Lieder) ist bereits im Abschnitt »Vom Zusammenkommen« in Peter Riedemanns *Rechenschaft* (1545) für die früheste Zeit der Gemeinschaft bezeugt: »Wenn wir zusammenkommen, so geschieht es darumb, daß wir unsere Herzen in der Gnad Gottes ermunteren und aufwecken wollen, mit größerem Fleiß und Aufmerken vor dem Angesicht des Herrn zu wandeln. Darumb vorerst das Volk vermahnet wird, mit Fleiß zu merken und zu bedenken, warumb wir zusammenkommen und beieinander sein, dazu, daß sie ihre Herzen zum Gebet bereiten und schicken, uf daß sie würdiglich für den Herren treten und umb das Anliegen der Kirchen und aller Glieder derselben bitten. Nach dem geschieht eine Danksagung Gott aller Wohltat halber, uns von ihm durch Christum geben, und daß er uns in seine Gnad angenommen und seine Wahrheit geoffenbaret hat. Nach dem auch ein fleißiges Gebet, daß er uns darinnen treue und fromb bis ans Ende behalten und alle unser Anliegen und Not erstatten wölle, dazu unser Herzen aufschließen, daß wir sein Wort und Nutzbarkeit handeln, hören, ufnehmen und bewahren mögen. Und wenn solches geschehen ist, fahet man an, des Herren Wort auf das treulichst, soviel Gott Gnad gibt, zu handeln, die Herzen damit zu reizen, den Herren zu fürchten und in seiner Forcht zu bleiben. Wenn nun das alles vollendet ist, so befiehlt der Diener die Gemein Gott dem Herren und laßt sie also wiederumb voneinander einen itzlichen an sein Ort gehen.«¹¹ Der Ursprung dieses sehr einfachen Gottesdiensttyps mit der auffälligen

Doppelung von Vorrede und Lehre ist wohl nicht in den aus dem spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst erwachsenen Formen des protestantischen Wortgottesdienstes der Reformationszeit¹² zu suchen. Vielleicht könnte man den dreigliedrigen hutterischen Sonntagsgottesdienst als Erweiterung der täglichen Gebetsversammlungen erklären, wobei an das zweigliedrige Schema aus einleitender Ermahnung und Gebet die Predigt als drittes Glied angehängt ist.

Die Regel, daß bei den Versammlungen nur die ordinierten Prediger predigen dürfen, scheint wie die Grundform des Gottesdienstes auf die früheste Zeit zurückzugehen. Bereits vor der Entstehung der hutterischen Gemeinschaft bestand eine derartige Regelung bei den Austerlitzer Brüdern, der ersten in Mähren entstandenen kommunitären Täufergemeinde. Im Winter 1530/31 führte Wilhelm Reublin, der bei seiner Ankunft in Austerlitz nicht als Prediger (Lehrer) anerkannt worden war, dort eine Spaltung herbei, indem er außerhalb der offiziellen Versammlungen mit einigen Mitgliedern betete und zu ihnen redete, was ihm – nach seinen eigenen Worten – »der geist mit auffgethanen buech in heylicher gschrift zeygett hatt.«¹³ Es stellt sich die Frage, ob in Abwesenheit eines ordinierten Predigers regelmäßige Sonntagsgottesdienste mit Predigt stattfinden konnten, denn in der Blütezeit der Gemeinschaft war offenbar nicht für alle hutterischen Haushaben ein Diener des Wortes vorhanden. Beispielsweise gab es im Jahr 1595 zwar mindestens 54 hutterische Haushaben mit jeweils etwa 200 bis über 600 Einwohnern,¹⁴ aber nur 40 Prediger, von denen nicht einmal alle aktiv waren (einige waren bereits sehr alt, zwei starben 1595).¹⁵ In der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, der Entstehungszeit der meisten erhaltenen Predigten, war dagegen die Zahl der Prediger zeitweise größer als die der regelmäßigen Predigtorte.

III.

Während die Grundform der hutterischen Gottesdienste anscheinend bis in die Frühzeit der Gemeinschaft zurückgeht, dürfte bei der Wahl der im Rahmen gottesdienstlicher Versammlungen auszulegenden Bibeltexte eine allmähliche Entwicklung von der Freiheit zur Form stattgefunden haben. Mit der Abkehr von liturgischen Formen der kirchlichen Tradition wurden für das frühe Täuferum auch die traditionellen kirchlichen Leseordnungen obsolet. Jedoch hielten die Hutterer am Sonntag als Tag der gottesdienstlichen Versammlung und zumindest an den drei Hochfesten des Jahreskreises fest.¹⁶ Nach und nach bildeten sich eigene, teils mit traditionellen kirchlichen Perikopensystemen koinzidierende, teils neugeschaffene zyklische und kasuale Leseordnungen aus. Den Endpunkt dieser Entwicklung bezeichnet die heu-

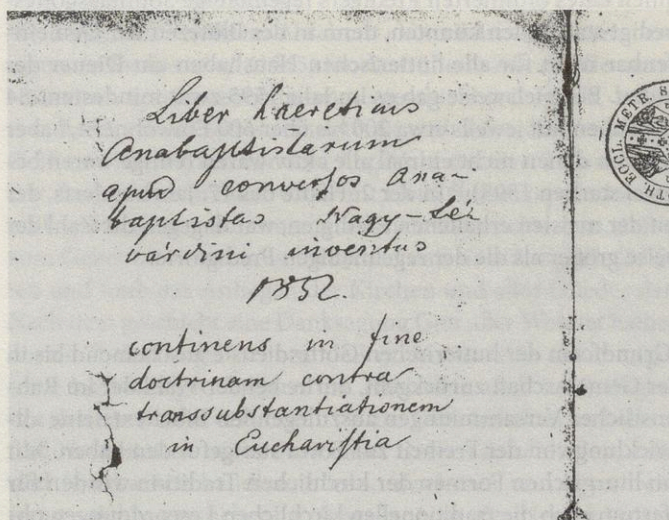
Textheft für Osterpredigten mit Schreibrand für
handschriftliche Notizen, Druck ca. 1613

Originalgröße: 19,2 × 14,5 cm

Esztergom, Diözesanbibliothek, MSS. II. 513

gegenüberliegende Seite: handschriftliche Randnotizen von
der Hand des Andreas Binder
(erwählt 1650, bestätigt 1652, gestorben 1662)

unten: handschriftliche lateinische Notiz zur Herkunft des
Büchleins aus dem Besitz konvertierter Täufer: »Ein ketzeri-
sches Buch der Wiedertäufer, das 1852 bei den bekehrten
Wiedertäufern in Vel'ke Leváry gefunden wurde. Enthält am
Ende Lehraussagen gegen die Wandlung bei der Eucharistie.«



tige Praxis der Hutterischen Brüder in Nordamerika. Dort sind, bei den verschiedenen Untergruppierungen etwas variierend, Leseordnungen für die Vorreden, Schriftlesungen und Lehren zumindest für die Festzeiten des Kirchenjahrs üblich. Für die Sonntagsgottesdienste in festlosen Zeiten wählen die Prediger Vorrede und Lehre jeweils selbst aus.¹⁷

Die Entstehungsgeschichte der heute praktizierten Leseordnungen bedarf noch näherer Untersuchung und läßt nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf die Verhältnisse des 16. und 17. Jahrhunderts zu. Aus dem in europäischen Sammlungen vorhandenen Material ist eine Ritualisierung der Leseordnungen ab dem späten 16. Jahrhundert zumindest für liturgisch hochwertige Anlässe und Zeiten erkennbar. Die älteste bezeugte liturgische Ordnung ist die der vorbereitenden Taufkatechese und der Tauffeier aus den 1580er Jahren. Für den Beginn des 17. Jahrhunderts ist eine Ordnung der Predigttexte für das mehrtägig begangene Osterfest und das in diesem Zusammenhang gefeierte Abendmahl bezeugt, denn damals ließen die Hutterer zum Gebrauch ihrer Prediger Predigttexte für Ostern und Abendmahl als Sammlung von separat gedruckten Textheften drucken (s. Abb. S. 239). Die enthaltenen Texte sind Ex. 12; Ex 32; Num 16; Num 25; Jes. 53; Jes. 54; Mt. 21,1–22,14; Mt. 24; Mt. 25; Lk. 22; Joh. 13; Joh. 14; Joh. 16; Röm. 12; 1. Kor. 10,1–24; 1. Kor. 11,17–33; 1. Kor. 12; Heb. 10–11.¹⁸ Angesichts der Tatsache, daß es in der Gemeinschaft in den Jahren um 1613 weniger als vierzig aktive Prediger gab und daß die Hutterer nur in ganz wenigen Fällen Texte drucken ließen, stellt die Herstellung dieser Texthefte einen bemerkenswerten Aufwand dar. Dies deutet darauf hin, daß der Leitung der Gemeinschaft daran gelegen war, daß bei den Oster- und Abendmahlsfeiern an den verschiedenen Predigtorten jeweils über dieselben Texte gepredigt wurde. Auch für das Weihnachtsfest waren im 17. Jahrhundert bestimmte Predigttexte üblich.

Eine genauere Untersuchung der Texte und der Vergleich mit der modernen hutterischen Praxis dürfte noch zu weiteren Zuordnungen von Predigttexten zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahrs führen. Ein vollständiges Perikopensystem haben die Hutterer im 17. Jahrhundert jedoch nicht entwickelt. In den festlosen Wochen des Jahreskreises hatten die Prediger anscheinend weitgehende Freiheit, was die Wahl der auszulegenden Texte betraf.

IV.

Bei den nordamerikanischen Hutterern sind traditionell ausschließlich Lesepredigten üblich. Die Praxis der Lesepredigt hat in späteren Jahrhunderten offenbar die Funktion eines die Gemeinschaft stabilisierenden religiösen Rituals erlangt. Sie ist ihrem Ursprung nach aus dem rapiden Niedergang der

hutterischen Gemeinschaft und ihres Predigerstandes in der 2. Hälfte des 17. Jahrhundert zu erklären. Das Selbstverständnis der hutterischen Prediger hatte sich innerhalb der eineinhalb Jahrhunderte seit den Anfängen der Gemeinschaft grundlegend gewandelt. Die Entwicklung verlief vom Typus des charismatischen, apostolischen Führers über den geistbegabten Ausleger der Schrift hin zum fleißigen Bibelforscher und schließlich zum epigonenhaften Hüter der Tradition, der die Predigten seiner Amtsvorgänger als Lesepredigten wiederverwendete.

Mehrere der Briefe Jakob Huters (gest. 1536), des Begründers der Gemeinschaft, sind diktierte Niederschriften predigtartiger Reden, in denen aber nicht Bibeltexte ausgelegt werden. Vielmehr handelt es sich um pleonastisch-langatmige, tröstende, ermunternde und ermahnende Ausführungen, die den Stil paulinischer Texte imitieren, gesättigt mit biblischen Phrasen und Anklängen. In diesen Texten spiegelt sich offenbar ein charismatisches Sprachphänomen wider, in dem sich Huters expliziter Anspruch, ein von Gott gesandter Apostel zur Wiederaufrichtung der wahren Kirche zu sein, manifestierte: Er »rühmet sich, er hätte den geist Pauli«, berichtete später Huters Rivale Gabriel Ascherham.¹⁹ Der apostolische Anspruch Huters wurde von seinen Nachfolgern in der Leitung der Gemeinschaft nicht festgehalten. Als ein weiteres Konzept des Predigtamtes begegnet in der Frühzeit der Gemeinschaft der Typus des erleuchteten Schriftauslegers. Der herausragende Prediger der Generation nach Huter, Peter Riedemann (gest. 1556), wird in dem Nekrolog der hutterischen Chroniken folgendermaßen gepriesen: »Er war reich an allen göttlichen gehaimbnussen und erkentnussen, und floss von im heraus, wie ein wasserquel, der überlaufft, und hetten alle seelen freudt, die in höreten.« Eine andere Handschrift fügt hinzu, Riedemann habe seine Schriftauslegung »gelernt in der schuel Davids«, also als besondere charismatische Begabung empfangen.

Als eine von den 1530ern bis ins erste Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts stetig wachsende Gemeinschaft waren die Hutterer jedoch auf ein operables Konzept für die geordnete Rekrutierung ihres Leitungspersonals angewiesen. Seit den 1540ern bildete sich mit dem Stand der »Diener des Wortes« ein längerfristig tragfähiges Amtsverständnis heraus. Zu den exklusiven Aufgaben der Diener gehörte die Auslegung der Heiligen Schrift. So heißt es etwa in einer Predigt aus der Mitte des 17. Jahrhunderts zu Lk. 4,20 (»Und als er das Buch zutat, gab ers dem Diener und setzte sich«): »Gab er es dem diener: Nemlich denen es beraitet und darzue von Gott erwölt und fürgesehen sein von der welt anfang, gibt er inen sein lerampt zu verwalten und zu versehen, wie er dan zu Petro spricht (Joan. 20): Simon Petrus, hastu mich lieb. Und do er ja

sprach, bevilcht er im, seine lemer zu waiden, nemlich mit der leer und mit dem evangelion. Sowol auch bevilcht er im macht und gewalt zu lösen und zu binden, Mat. 16. Er hat aber nit yederman solche macht und gwalt gegeben, sunder seinen dienern, die im nachvolgen in den fueßstapffen des glaubens ... Denselben seinen jungern und nachvolgern bevilcht er sein wort und evangeli, sein lerambt zu verwalten und zu versehen.»

Zur Weitergabe exegetischer Kompetenzen an die oft ohne formale Vorbildung erwählten Prediger produzierten und überlieferten die Hutterer eine umfangreiche handschriftliche Fachliteratur von Bibelkommentaren, Wort- und Sachkonkordanzen, Erklärungen biblischer Eigennamen (Onomastika) und Summarien biblischer Bücher. Diese Hilfsmittel ermöglichten eine sorgfältige Vorbereitung der Predigt mit Wort- und Sacherklärungen und möglichst zahlreichen biblischen Parallelstellen nach dem Prinzip, daß Schrift durch Schrift zu erklären sei. Neben handschriftlichen exegetischen Werken standen den hutterischen Predigern zahlreiche gedruckte Werke in deutscher Sprache zur Verfügung: Autoren wie Flavius Josephus, Eusebius, Johannes Chrysostomus, Dionysius Areopagita, Erasmus von Rotterdam, Sebastian Franck, Adam Reißner, Johann Arndt usw. lassen sich in erhaltenen Exemplaren aus dem Besitz hutterischer Prediger oder in hutterischen Abschriften nachweisen. Der Buchbestand der Gemeinschaft wurde sorgfältig gepflegt: Von den 1560er bis zu den 1680er Jahren existierten hutterische Buchbinderwerkstätten, in denen die Bücher einheitlich eingebunden wurden. Oft wurden sie auch Seite für Seite von Hand rubriziert. Die Gemeinschaft erschuf sich mit ihrem Buchbestand ihr eigenes kleines Universum des Wissens, das allerdings im Vergleich mit dem allgemeinen Wissen der Zeit von Anfang an selektiv war und je länger, je mehr anachronistisch wurde.

Auch das aus diesen Schriften geschöpfte Wissen floß in die Predigt ein. So wußten die Hutterer aus den Schriften des Josephus, daß die im Neuen Testament nicht erwähnten Essener in Gemeinschaft lebten und vermuteten daher, daß sie keine Gegner Jesu gewesen seien. Tobias Bersch konnte offenbar damit rechnen, von seinen Zuhörern verstanden zu werden, wenn er 1665 eine Predigt über Mt. 16 mit dem Satz begann: »Do traten die Pharisäer und Saducäer zu im: Ob es woll in Israel dreyerley segten hat, alls die Esseer, welche Christus nit vil mieh macheten wie die Pharisäer und Saducäer,«²⁴ um im nächsten Satz Pharisäer und Sadduzäer den katholischen und protestantischen Pfaffen der Gegenwart gleichzusetzen.

Vom enormen Fleiß, den die Prediger auf das Studium der Bibel verwandten, zeugen allein schon abertausende von handschriftlichen Marginalien, welche an den Rändern der relativ zahlreich erhaltenen Bibeln hutterischer Prediger

zu sehen sind (s. die Abb. S. 244). Es galt als üblich, daß die Prediger ihre Zeit hauptsächlich mit Lesen verbrachten. Eine Gemeindeordnung aus dem Jahr 1640 stellt anschaulich vor Augen, wie ungern sich der Prediger in seinem Dienstzimmer, das zugleich als Sprechzimmer diente, in seiner Lektüre unterbrechen ließ: »Auch sollen sich die Brüder, so man im Dienst anstellt, wenn sie nicht alleine sein im Stübel, gewöhnen fein still zu lesen. Und wenn man notwendige Dinge zu reden hat, aufmerken und nicht in die Bücher schauen zu lesen und dadurch die Sache übermerken, auch mit Händen und Füßen fein still sitzen, nicht klopfen oder Geräusch mit etwas machen.«²⁵

Das in dieser Momentaufnahme eingefangene Bild des hutterischen Predigers, der sich aus der Betriebsamkeit der hutterischen Handwerkerkolonien in die Stille seines Studierzimmers zurückzieht und nervös auf Störungen reagiert, ist das eines Gelehrten — auch wenn die Hutterer diese Bezeichnung wohl mit antiklerikalem und antiintellektuellem Pathos abgelehnt hätten: »Ye gelerter, ye verkerter«,²⁶ bemerkte Tobias Bersch zu den jüdischen Schriftgelehrten seines Predigttextes Mt. 9,3, in denen er die Pfaffen seiner Zeit wiederzuerkennen meinte. Dabei waren manche hutterische Diener des Wortes den protestantischen und katholischen Geistlichen ihrer ländlichen Umgebung möglicherweise an Belesenheit und Bibelkenntnis überlegen. Nur waren sie anders als diese aufgrund ihrer Unkenntnis der lateinischen Sprache von vornherein von der gelehrten Kommunikation ausgeschlossen. Das umfangreiche Wissen der hutterischen Prediger besaß seinen Wert nur innerhalb der Gemeinde, in der »Welt« begründete es kein Prestige.

Die vielfältigen Privilegien, die die hutterischen Prediger innerhalb der Gemeinschaft genossen, zielten darauf ab, sie von Ablenkungen freizustellen und ihnen den Erwerb exegetischer Kenntnisse im Selbststudium und die Ausarbeitung von Predigten zu ermöglichen. Von einem ordentlich ausgebildeten protestantischen Prediger des 17. Jahrhunderts konnte man erwarten, daß er jährlich etwa zweihundert Predigten von je mindestens einer Stunde Dauer hielt. Die Anforderungen an einen hutterischen Diener des Wortes waren ebenfalls hoch: Er hielt, wenn er der einzige Prediger am Ort war, anscheinend täglich eine Gebetsversammlung mit einleitender Ermahnung und an die sechzig Predigtgottesdienste mit Vorrede und Lehre pro Jahr ab. Offenbar waren diese hohen Erwartungen jedoch auf autodidaktischem Wege nicht immer erfüllbar, und die hutterischen Prediger gingen mehr und mehr dazu über, ihre Predigten — mit angemessenem zeitlichem Abstand oder an verschiedenen Predigtorten — viele Male zu wiederholen und immer häufiger auch fremde Predigten vorzutragen. Das Leitmotiv der rückwärtsgewandten Idealisierung der Tradition, das in der Zeit des demographischen und wirt-



Doppelseite aus der Bibel eines hutterischen Predigers. Die handschriftlichen Marginalien (Parallelstellen) entstanden um 1605. Die Bibel wurde 1623 in Sabatisch dem Prediger Uhl Amsler (gest. 1649) anlässlich seiner Bestätigung übergeben, nach dessen Tod erhielt sie der spätere Vorsteher Johannes Riecker (gest. 1687).

Originalgröße: 27 × 41 cm

Druck: Zürich, Christoph Froschauer, 1525–1529, Privatsammlung

schaftlichen Niedergangs der Bruderschaft seit der Ausweisung aus Mähren (1622) das hutterische Selbstverständnis zunehmend bestimmte, mag den Rückgriff auf die Predigten der »lieben Altväter« begünstigt und legitimiert haben.

Der Prediger wurde vom Bibelgelehrten zum Hüter der Gemeindefradition, die de facto längst als normative Größe neben die heilige Schrift getreten war; auch zum Hüter von religiösen und sozialetischen Denkkategorien, die in der radikalen Frühzeit der Reformation entstanden waren und die je länger, desto weniger zur Deutung der Gegenwart beizutragen vermochten.

V.

Die allmähliche Wandlung der mit dem hutterischen Predigtamt verbundenen Rollenerwartung schlägt sich in der schriftlichen Überlieferung nieder. Alles, was uns an hutterischen Predigten erhalten ist, wurde von den Predigern zum Zweck der Wiederholung aufgeschrieben und aufbewahrt; die beiden hauptsächlichen Überlieferungsformen zeitgenössischer protestantischer Predigten, die Nachschrift durch Zuhörer und die vom Verfasser ausgearbeitete Postille als häusliche Erbauungslektüre für Laien, fehlen in der hutterischen Überlieferung. Ab dem späten 16. Jahrhundert wird ein allmählicher Prozeß der Verschriftlichung liturgischer und homiletischer Texte greifbar, an dessen Ende die Praxis der Lesepredigt stand. Unter Verschriftlichung sollen hier nicht Notizen oder Konzepte für den individuellen — sei es einmaligen, sei es wiederholten — Gebrauch des Verfassers bezeichnet werden, sondern die Niederschrift mehr oder weniger ausformulierter Predigten zum Zweck der Wiederholung oder Verlesung durch einen anderen Prediger als den Verfasser. Wie oben erwähnt, sind bereits aus den 1580er Jahren ausformulierte Taufkatechesen und eine Taufagende erhalten. Ab dem zweiten und dritten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ist eine zunehmende Verschriftlichung von Vorreden und Lehren, zunächst für herausgehobene Anlässe und Zeiten wie die Einsetzung von Ältesten, Aussendung von Missionaren, Hochzeiten, Oster- und Abendmahlsgottesdiensten zu beobachten, aus der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts sind Predigten für gewöhnliche Sonntage in großer Zahl überliefert.

Der Übergang von der individuellen Predigtpraxis zur wiederholbaren Lesepredigt wird anschaulich, wenn man die Anlage des bereits erwähnten gedruckten Textheftes aus dem frühen 17. Jahrhundert (Abb. S. 239) mit dem um 1665 entstandenen Predigtheft von der Hand des Tobias Bersch vergleicht (Abb. 234): Der breite Schreibrand des gedruckten Textheftes (Abb. S. 239) war für individuelle Notizen des Predigers bestimmt, die offenbar als Stich-

punkte beim freien Vortrag dienten, aber kaum für die Wiederholung der Predigt durch andere geeignet waren. Die Gemeindeleitung, die 1613 (oder etwas früher) den Druck der Texthefte veranlaßte, rechnete demnach damit, daß die Prediger ihre Predigten selbst vorbereiteten. Dagegen deutet die Tatsache, daß die charakteristischen Predigtheft (Abb. S. 234), die ab den 1630er Jahren im westslowakischen Exil üblich wurden, streng nach einem einheitlichen Schema gestaltet sind, darauf hin, daß sie von Anfang an nicht nur als individuelle Gedächtnishilfe gedacht waren, sondern auch dem wiederholten Gebrauch als Lesepredigt durch andere dienen sollten. Die Predigtheft bestehen stets aus zusammengehefteten Doppelblättern in Kleinoktav, der auszulegende Bibeltext ist mit roter Tinte geschrieben, die Auslegung in schwarz. Jeweils links ist ein Rand für Marginalien verschiedener Art freigelassen: in schwarzer Tinte Stellenangaben zu den in der Auslegung zitierten Bibelversen; in roter Tinte Stichworte für zu extemporierende Erweiterungen (auf Abb. S. 234 links oben findet sich ein solches Stichwort für einen Exkurs über die zweitausend Säue, die bei der Heilung des Besessenen Mk. 5,13 im See Genezareth ertrunken waren). Die auszulegenden Textabschnitte sind durchgezählt, wohl um dem Prediger zu helfen, nach einem extemporierten Exkurs den nächsten Abschnitt zu finden (mit der in Bibeldrucken des 17. Jahrhunderts aufkommenden Verszählung hat die Numerierung der Textabschnitte in den hutterischen Predigtheften nichts zu tun). Viele Sätze, vor allem biblische Zitate und Anspielungen, sind nicht ausgeführt, sondern brechen jeweils am Zeilenende willkürlich ab, wurden also vom Prediger extemporierend fortgesetzt.

Die Predigtheft blieben zum Zweck der Wiederholung zunächst im Besitz der Verfasser, die sich gelegentlich mehrere Einzelheft zu kleinen Sammlungen zusammenbinden ließen. Nach dem Tod des Verfassers, gelegentlich auch als Geschenk zu Lebzeiten, gingen die Predigten in den Besitz anderer Prediger über und wurden auf diese Weise über Jahrzehnte immer wieder verlesen. Anschaulich bezeugt ist dies durch Notizen auf dem Umschlag einer Predigt über Mt. 5,1–12 von Caspar Eglach aus dem Jahr 1651. Eglach trug die Predigt erstmals am 11. Dezember 1651 vor und wiederholte sie im Laufe von 42 Jahren zwanzigmal an zehn verschiedenen Predigtorten. Nach Eglachs Tod 1693 gelangte das Heft in den Besitz des Jakob Bollmann (gest. 1734), der die Predigt zwischen 1697 und 1729 fünfmal an zwei Predigtorten vortrug. Zwei weitere Einträge von 1735 und 1737 stammen von Bollmanns Nachfolger Georg Franck (ausgeschlossen 1746).²⁸

Sofern die unvollständige und durch vielfältige äußere Zufälle bedingte Überlieferungslage derartige Schlüsse zuläßt, scheint der Prozeß der Verschriftlichung also wiederum bei den liturgisch hochwertigen Anlässen und Zeiten

eingesetzt und erst nach und nach die Ebene der gewöhnlichen Sonntagspredigten erreicht zu haben. Die erwähnten Ermahnungen zum täglichen Gebet in einer Handschrift des frühen 18. Jahrhunderts lassen erkennen, daß schließlich auch die alltäglichste Ebene liturgischen Handelns in der auf eine kleine Restgruppe zusammengeschmolzenen Gemeinschaft verschriftlicht wurde.

VI.

Wie eingangs erwähnt, stammt das kleine Predigtheft über Mt. 9,1–17 von der Hand des Tobias Bersch, von dem in Alba Iulia eine als Buch zusammengebundene Sammlung von 28 Predigtheften aus dem Jahr 1665 vorhanden ist.²⁹ Die Predigten der Sammlung entstanden in Dechtitz (Dechtice, Kr. Trnava, Slowakei). Dasselbe kann wohl auch für die Predigt über Mt. 9,1–17 angenommen werden. Bersch wurde 1624 in Mähren geboren und lernte das Weberhandwerk. Am 15. März 1651 wurde er in Sabatisch zum Diener des Wortes gewählt und am 16. März 1652 in diesem Amt bestätigt. Er wirkte über längere Zeit als Prediger in Dechtitz und wurde am 10. Januar 1694, also im Alter von fast 70 Jahren, zum Vorsteher der inzwischen wohl nur noch knapp tausend Personen umfassenden Gemeinschaft mit Sitz in Sabatisch gewählt. Während seiner letzten Lebensjahre war er erblindet. 1701 starb Bersch in Sabatisch.³⁰

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß durch Handschriftenvergleich noch weitere der in europäischen Sammlungen vorhandenen hutterischen Vorreden und Lehren Bersch zugeschrieben werden könnten. Auch in Nordamerika sind laut Friedmann mehrere Predigten von Bersch vorhanden, nämlich Lehren über Ps. 45 aus dem Jahre 1654³¹, über Joh. 3,9–18 von 1659³², über Sir. 18,15–27³³ und ein Band mit Vorreden von 1659³⁴. Ferner schrieb Friedmann Bersch eine Auslegung des ganzen Psalters von 1654³⁵ und eine Reihe von Psalmenauslegungen mit dem Datum Kesselsdorf (Košolná, Kr. Trnava) 1655³⁶ zu, jedoch sind Friedmanns Angaben hier etwas unklar. Von den Büchern, die Bersch als Prediger benutzte, haben sich ein handschriftlicher Kommentar zu den Paulusbriefen aus dem späten 16. Jahrhundert³⁷ und zwei Zürcher Bibeln von 1530³⁸ mit seinem Besitzvermerk erhalten.

Die Predigt über Mt. 9,1–17 (Heilung des Gichtbrüchigen, Berufung des Matthäus, Fastenfrage) umfaßt in der hervorragend erhaltenen Handschrift (Abb. S. 234) acht engbeschriebene Seiten. Mt. 19,1–17 war nach der traditionellen kirchlichen Perikopenordnung als Evangelium für den 19. Sonntag nach Trinitatis vorgesehen. Daß Bersch sich an dieser Tradition orientierte, ist jedoch, wie sich oben aus Abschnitt III ergab, nicht zwingend. Denkbar wäre ebenso

gut, daß er in einer Predigtreihe fortlaufend das Matthäusevangelium auslegte. Darauf deutet der Umstand hin, daß er am Anfang der Predigt auf die Heilung der zwei besessenen Gadarener (die Bersch vorliegenden Bibelausgaben lasen »Gergesener«) Mt. 8,28–34 anspielt. Für die Annahme, daß die Predigt über Mt. 9,1–17 Teil einer Predigtreihe über Matthäus-Texte sei, spricht auch der Umstand, daß die Sammlung von Predigten, die Bersch 1665 in Dechtitz verfaßte, (Alba Iulia, Batthyaneum, Mss. III-166) Predigten über Mt. 4,1–11; 5,1–12; 5,13–20; 5,21–33; 5,34–36; 6,1–8; 16,1–29; 16,21–28; 28,1–10; 28,16–20 enthält.

Der von Bersch in neunzehn durchnummerierten Abschnitten zitierte Bibeltext stimmt im wesentlichen mit dem Text der bei den Hutterern bevorzugt gebrauchten frühen Zürcher Bibeldrucke überein, die wiederum von frühen Drucken der Lutherübersetzung abhängig waren. Eine auffällige Abweichung ist lediglich die Lesart 9,2 »einen trobbschlegigen« statt der Lesart der frühen Zürcher Bibeln »einen pärlisiechen« (Luther: »einen gichtbrüchigen«).³⁹ Die Sacherklärung, die Krankheit des Gelähmten werde auch »der halbe schlag« genannt, geht auf eine Randglosse der Wittenberger Lutherbibel zurück.⁴⁰ Auch die Formulierung »den das alte klaid halt den stich nit«, mit der Bersch 9,16 erläutert, stammt aus Luthers Randglossen,⁴¹ auch wenn Bersch der Stelle einen anderen Sinn gibt als Luther, indem er das Heil von der christlichen Lebensführung abhängig macht.

Der Homilienstil der versweisen Auslegung erschwerte es, Hauptgedanken der Auslegung zu benennen. Bersch erläutert dort, wo es ihm nötig erscheint, zunächst den wörtlichen Sinn: Die Fahrt Jesu über den See Genezareth (9,1) erklärt er mit der Ablehnung der Wunder Jesu durch die Gadarener (»Gergesener«). Kapernaum heißt »seine Stadt«, weil Jesus sich dort oft aufgehalten hat. Die Krankheit des Gelähmten (9,2) wird als halbseitige Lähmung infolge eines Schlaganfalls erklärt. Der Widerspruch zwischen 9,14, wo die Fastenfrage von den Jüngern des Johannes gestellt wird, und der Parallele Lk. 5,33, wo die Pharisäer die Frage stellen, wird aufgelöst, indem Bersch vermutet, daß die von Jesus schon überführten Pharisäer die Johannesjünger gewissermaßen zur Verstärkung mitgenommen hatten. Das ungewohnte Bild von den Schläuchen (9,17) übersetzt Bersch in den Alltag seiner Zuhörer, indem er die zur Vorbereitung eines hölzernen Weinfasses nötigen Arbeitsgänge schildert.

Von der wörtlichen Erklärung geht Bersch zur Anwendung auf die Zuhörer über. Obwohl ihm die Randglossen der Lutherbibel, wie eben festgestellt ist, offenbar bekannt waren, greift Bersch für seine Auslegung nicht auf die längeren Luther-Glossen zu 9,13 und 9,15 zurück, die den Text im Sinne der re-

formatorischen Rechtfertigungslehre als Zurückweisung von Werkfrömmigkeit auslegen. In allen drei Szenen des Predigttextes findet Bersch die Vorstellung von einer sanativen Gerechtmachung des Sünders, wonach der Glaube sich in einem neuen Lebenswandel erweisen müsse: Christus befreit den Menschen von der Lähmung durch die Sünde und befähigt ihn zu guten Taten (9,2). Voraussetzung dieser Lebensänderung sind Sündenerkenntnis und persönlicher Glaube (9,2). Die Berufung des Matthäus lehrt, daß der Bekehrte mitnichten in dem Stand, in dem er berufen wurde, verbleiben solle (9,10). Die neuen Schläuche (9,16) sind der neue, geheiligte Lebenswandel der Bekehrten.

Es gibt freilich auch unter den Zuhörern innerlich Unbekehrte, die dennoch die Taufe erhalten haben (9,16). Man erkennt sie daran, daß sie sich weigern, die ihnen zugewiesenen Arbeiten zu übernehmen, »wie man den oft hört, das einer spricht: Das kan ich nit thuen, das thue ich auch nit, es sol mich auch niemand darzu bringen, es geh driber und drauf, was es wel« (9,17) – möglicherweise hatte Bersch konkrete Probleme aus dem nur noch mit Mühe aufrechterhaltenen kommunitären Produktionssystem der hutterischen Handwerksbetriebe vor Augen. Die Hinwendung Jesu zu den Sündern schränkt Bersch ein: Jesus kehrt bei Matthäus erst ein, nachdem er Anzeichen aufrichtiger Buße wahrgenommen hat (9,10), einem uneinsichtigen Kranken, das heißt dem unbußfertigen Sünder, wendet sich Christus nicht als Seelenarzt zu (9,12.13).

Explizite theologische Apologetik fehlt. Bersch setzt sich nicht einmal mit der traditionellen kirchlichen Deutung des Glaubens der Träger des Gelähmten (9,2) als Schriftbeweis für den stellvertretenden Glauben bei der Kindertaufe auseinander.⁴³ Auch die unvermeidliche konfessionelle Polemik ist stereotyp und bleibt blaß. Die Gegner Jesu identifiziert Bersch mit den »Pfaffen« und »Gelehrten« (9,3.9). Eine Auseinandersetzung mit ihnen lohnt sich nicht: Jesus ist Vorbild dafür, den konfessionellen Gegnern einfach aus dem Weg zu gehen (9,1.9).

Bersch war Prediger einer Gemeinschaft, die sich in einer schweren Krise befand. In einer seiner Predigten heißt es zu 1. Thess. 5,28 (»Ich beschwöre euch bei dem Herren, daß ihr diesen Brief lesen lasset vor allen heiligen Brüdern«): »Also sollen wir noch auf den heutigen tag die schriften, die episteln der apostel und unsrer fromen altvaitter [lesen]. Aber es ist bei villen dahin komen, das man nit vil mer darnach fragt, man geth lieber [...] Darinen übt man sich vil mer dan in den gettlichen und guetten dingen.«⁴⁴ Der Versuch, dem Niedergang der Gemeinde durch einen rückwärtsgewandten Traditionalismus entgegenzutreten, sollte im Verlauf der folgenden Jahrzehnte scheitern, nicht

zuletzt aufgrund der militanten habsburgischen Rekatholisierungspolitik, die mit der »Trauerdekade« des ungarischen Protestantismus (1671–1681) einsetzte.

Anmerkungen

1 Ausschnitte aus hutterischen Predigten des 17. Jahrhunderts sind abgedruckt in: A. J. Friedrich Zieglschmid (Hg.), *Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*, Philadelphia, Pa., 1947, S. 213–221. – Zu hutterischen Predigten und der hutterischen Gottesdienstpraxis vgl. ferner Robert Friedmann, Art. Sermons, Hutterite, in: *Mennonite Encyclopedia* 5 (1959), S. 504–506; ders., *Hutterite Worship and Preaching*, in: *Mennonite Quarterly Review* [fortan *MQR*] 40 (1966), S. 5–26; ders., *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667*, Wien, Graz und Köln 1965 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 86), S. 156–170; Paul S. Gross, Elizabeth Bender (Hg., Übers.), *A Hutterite Sermon of the Seventeenth Century*, in: *MQR* 44 (1970), S. 59–71; John A. Hostetler, *Hutterite Society*, Baltimore und London 1974; ders., Leonhard Gross, Bender, Elizabeth (Hg., Übers.), *Selected Hutterite Documents in Translation, 1542–1654*, Philadelphia, Pa., 1974; Wes Harrison, *Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert* (Eph. 5,22–33), in: *Mennonitische Geschichtsblätter* [fortan *MGBI*] 53 (1996), S. 82–91; ders., *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*, Kitchener, Ontario, 1997 (*Studies in Anabaptist and Mennonite History*, 36), S. 167–203.

2 Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 198).

3 Vgl. die Übersicht im Anhang.

4 Daß dies mit der Zeit als Mangel empfunden wurde, deutet sich in einer Mahnrede des hutterischen Vorstehers Andreas Ehrenpreis von 1651 an: »Wenn man ein Geschwistrig zur Erden bestattet, es sei jung oder alt, soll man es mit großer Andacht und Ehrbarkeit tun und nicht lachen und mit Geschwätz sich maßen, weil es ein großer Übelstand ist und die Welt nicht tut«, in: Zieglschmid, *Klein-Geschichtsbuch*, S. 529.

5 Vgl. Astrid von Schlachta, »Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen«. Begriffe und Konzepte im herrnhutisch-hutterischen Verhältnis, in: *MGBI* 62 (2005), S. 51–76.

6 Vgl. das Verzeichnis von Adolf Mais in Friedmann, *Schriften*, S. 35–45.

7 Eine kleine Sammlung von Hss. und Fragmenten aus dem Nachlaß des Heimatforschers Herman Landsfeld, die offenbar aus dem 1961 geborgenen Fund stammen, wurde 2001 von Dr. Jiří Pajer der Bibliothek der Evangelischen Theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag geschenkt (Signatur: 1 T 230–231, Sbirka Landsfeld-Pajer). Ein weiterer Band aus dem Fund von 1961 befindet sich in der Sammlung Krisztinkovich in Vancouver, Canada.

8 Vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 64–83.

9 Vgl. Friedmanns Angabe in *Mennonite Encyclopedia* 5, S. 505, wonach bei den nordamerikanischen Hutterern auch Abschriften aus den Predigtsammlungen des Altonaer Mennonitenpredigers Jacob Denner (1659–1746) als Lesepredigten dienen.

10 Vgl. Friedmann, *Hutterite Worship and Preaching*, S. 12–16; Hostetler, *Hutterite Society*, S. 166–169.

- 11 Peter Riedemann, *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens*, 1565, Neudruck: Ashton Keynes, Wiltshire, 1938, S. 138f.
- 12 Vgl. Eberhard Weismann, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen*, in: Karl Ferdinand Müller, Walter Blankenburg (Hg.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1956, Bd. 3, S. 1–97, dort S. 27–69.
- 13 C. A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs in drei Büchern*. Zweites Buch, Leipzig 1860, S. 253–259 (Beilage Nr. V), vgl. Zieglschmid, *Älteste Chronik*, S. 90–94.
- 14 Vgl. Jiří Pajer, *Kolik bylo novokřtěnců na Moravě?* (Wie viele Täufer gab es in Mähren?), in: ders., *Studie o novokřtěncích*, Strážnice 2006, S. 61–68.
- 15 Die Zusammensetzung des hutterischen Predigerstandes lässt sich von der Entstehung der Gemeinde bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fast lückenlos anhand der Einträge über Wahl, Bestätigung und Tod der Prediger in den hutterischen Chroniken verfolgen.
- 16 Dazu vgl. v. Schlachta, *Hutterische Konfession*, S. 233–243.
- 17 Vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 158–160; Hostetler, *Hutterite Society*, S. 349–351.
- 18 Der Textsammlung ist ein gemeinsames Titelblatt vorangestellt: Etliche fu(e)rname || Capitel auß Heiliger Go(e)t=||licher Schrifft/ mit fleiß zusam=||men gericht.| ... |, o.O., o.J. Vgl. Martin Rothkegel, *The Hutterian Brethren and the Printed Book. A Contribution to Anabaptist Spirituality*, in: *MQR* 74 (2000), S. 51–85, dort S. 71f. – Zur Feier des Osterfestes versammelten sich die Bewohner mehrerer Haushaben jeweils an einem Ort. Die Predigten wurden von mehreren Predigern abwechselnd gehalten. Aus der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts haben sich Aufzeichnungen über die Verteilung der Predigtdienste an zwei Osterfesten erhalten. Der erste Zettel entstand zwischen 1658 und 1661 und zeigt noch Variationen bei der Wahl der Predigttexte (teils wird über Mt. 21, teils über Mt. 24 gepredigt), die Prediger predigten teilweise an mehreren der acht Predigtorte: SABATISCH: 1. mal A[n dreas] E[hrenpreis] 1. Cor. 11. M. Bruckner Mat. 21. J. Kettenacker 1. Cor. 10. J. Hilscher Exo. 12. LEWÄR: H. Bleßing 1. Cor. 11. T. Breünel Mat. 21. C. Baumhauer 1. Cor. 10. A. Winter Exo. 12. ZOBELHOFF: M. Bruckner 1. Cor. 11. C. Eglach Mat. 21, M. Bruckner 1. Cor. 10, B. Poley Exo. 12. KESSELSORFF: J. Lercher 1. Cor. 11. A. Binder Mat. 21. T. Bersch 1. Cor. 10. C. Lerch Exo. 12, 2. mal. BROTZGE: H. Bleßing 1. Cor. 11. T. Breünel Mat. 24. J. Kettenacker 1. Cor. 10. J. Hilscher Exo. 12. DECHTITZ: J. Lercher 1. Cor. 11, Mat. 24. C. Baumhauer 1. Cor. 10. A. Winter Exo. 12. TSCHÄCKOWITZ: M. Bruckner 1. Cor. 11. C. Eglach Mat. 24. M. Bruckner 1. Cor. 10. B. Poley Exo. 12. FÄRKESCHIN: J. Rüecker 1. Cor. 11 [...] (liegt in dem Druck Bratislava, Slovenský národný archív, KBK, Haer. 228). Der zweite Zettel stammt von 1670 und nennt statt acht nur noch drei Predigtorte, die Auswahl der Predigttexte ist nun überall dieselbe: Anno 1670. SABATISCH: Johannes Riecker, Esa. 53; 1. Cor. 11. Johannes Hilscher, 1. Cor. 10. Johannes Milder, Exo. 12. LEWÄR: Tobias Breindl, 1. Cor. 11. Jacobus Kettenacker, Esa. 53. Christoff Baumhauer, 1. Cor. 10. Benjamin Poley, Exo. 12. DECHTITZ: Casper Eglach, 1. Cor. 11. Tobias Bersch, Esa. 53. Jacob Weiß, 1. Cor. 10. Andreas Kuen, Exo. 12 (liegt in der Hs. Alba Iulia, Batthyaneum, Ms. III-166).
- 19 Zu Huters Bedeutung für die Entstehung der nach ihm benannten Gemeinschaft vgl. Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments During the Reformation*, Baltimore und London 1995; Martin Rothkegel, *Anabaptism in Moravia and Sile-*

sia, in: John Roth, James Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), S. 163–215, dort S. 182–186.

20 Josef Beck (Hg.), *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn*, Wien 1883 (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt.: Diplomataria et Acta, 43), S. 207; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka M 1476, Bl. 240v. Zu Riedemann vgl. Werner O. Packull, Peter Riedemann. Shaper of the Hutterite Tradition, Kitchener, Ontario, 2007 (Anabaptist and Mennonite Studies, 7); zu Riedemanns Evangelienauslegungen vgl. Martin Rothkegel, Learned in the School of David. Peter Riedemann's Paraphrases of the Gospels, in: Arnold Snyder (Hg.), *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Kitchener, Ontario, 2002, S. 233–256.

21 Zu den hutterischen Gemeindeämtern vgl. Schlachta, *Hutterische Konfession*, S. 245–270.

22 Bratislava, Lyzealbibliothek, Sobotište 65, Bl. 6r, 4r.

23 Vgl. Rothkegel, *The Hutterian Brethren and the Printed Book*.

24 Alba Iulia, Ms. III-166, Bl. 45r.

25 Paul S. Gross (Hg.), *Der Gemein Ordnungen (1651–1873)*, Reardan, Washington, 1980, S. 10. Skurril die Mahnung an die Diener, nicht im Bett liegend oder auf dem Abort sitzend zu lesen, Zieglschmid, *Das Klein-Geschichtsbuch*, S. 536.

26 Zu diesem Sprichwort vgl. Carlos Gilly, Das Sprichwort »Die Gelehrten die Verkehrten« in der Toleranzliteratur des 16. Jahrhunderts, in: Jean-Georges Rott, Simon L. Verheus (Hgg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle. Actes du Colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984, Baden-Baden und Bouxwiller 1987* (Bibliotheca dissidentium, scripta & studia, 3), S. 159–172.

27 Vgl. Werner Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin, New York 1972 (Sammlung Götschen, 7201), S. 118.

28 Bratislava, Lyzealbibliothek, Sobotište 47.

29 Alba Iulia, Batthyaneum, Ms. III-166.

30 Vgl. Beck, *Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, S. 483f., 557, 563; Zieglschmid, *Älteste Chronik*, S. 857f.; Friedmann, *Schriften* 106.

31 Vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 167.

32 Vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 169.

33 Bruderhof-Gemeinschaft, vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 82.

34 Bruderhof-Gemeinschaft, Cod. EAH 226, vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 82.

35 Vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 106, 167.

36 Auszüge daraus sind ohne Angabe des Verfassers abgedruckt in Zieglschmid, *Klein-Geschichtsbuch*, S. 207–212; vgl. Friedmann, *Schriften*, S. 161.

37 Bratislava, Archiv mesta Bratislavy, Hab. 18.

38 Bratislava, Slovenský národný archív, KBK, Haer. 207; Szeged, Somogyi-könyvtár, Nr. 76.

39 Verglichen wurde der Wortlaut von: *DAs gantz Nüw | Testament*, Zürich: Christoph Froschauer, 1524 (VD 16 B 4353), und der 1570 für die Hutterer hergestellte Nachdruck des 1533 in Zürich erschienenen *Neuen Testaments: Das gantz new | Testament*, Prag: Jiří Jakubův Dačický, 1570.

40 Vgl. WA Deutsche Bibel 6, S. 43: »Der kleine oder halbe Schlag, die Gicht.« Gemeint ist die halbseitige Lähmung durch Schlaganfall.

41 Ebd., S. 46f: »Man kunde alte kleyder nicht mit newen lappen flicken, denn sie halten

doch den stich nit.«

42 Ebd., S. 44f.

43 Die Zurückweisung dieser Deutung von Mt. 9,2 war ein traditionelles Motiv der hutte-rischen Apogetik, vgl. Robert Friedmann (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Tauf-ge-sinnter II, Gütersloh 1967 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 12), S. 95.

44 Alba Iulia, Batthyaneum, Ms. III-166, Bl. 106v.

Edition: Tobias Bersch über Matthäus 9,1–17

Die Transkription versucht, möglichst viele der für die Vortragspraxis relevanten optischen Signale der Vorlage wiederzugeben. Textabbruch der Vorlage am Zeilenende ist gekennzeichnet. Als Lesehilfe sind Abkürzungen ergänzt, in einigen Fällen auch hypothetische Ergänzungen an den Zeilenenden der Vorlage. Die Verwendung roter Tinte ist mit Fettdruck wiedergegeben. Normalisiert sind u/v, i/j, Worttrennung, Groß- und Kleinschreibung und Interpunktion. Konventionelle Ligaturen sind ohne Kennzeichnung aufgelöst. Die moderne Verszählung ist in eckigen Klammern den Textabschnitten vorangestellt.

Mat. 9

Mat. 8d, Mar. 5b, Luc. 8e

sau 2000^a

Mat. 7

Mat. 10

[1] **Do tratt er in das schiff undt fuer wieder heriber.** Weil er den Gergesenern^b nit angenaim war mit seinen wundern und wolthat an dem besesßnen, so weicht von inen, nach seinen aignen worden, die er vorhin offft gesagt hat: **Man soll das heülligtumb** [*nicht den Hunden geben ...*], und anderstwo: Da man euch nit auffnimbt, da ganth von danen. Das hatt er selbs auch gethan, uns zum furbildt.

2

Mar. 2a

Mat. 4

Mat. 9b

Mat. 8

Luc. 4d, Mar. 1d

Und kam in sein statt. Hie nennt Mat[häus] sein statt die statt Capernaum, dan zu Bethlehem ist Chr[istu]s geboren, zu Natzereth erzogen, aber zue Caper[naum] in Galilea hatt er vil gewohnt und sich da aufgehalten. **Da** hat er angefangen zue predigen. **Da** hat er auch des hauptmans knecht ge[heilt] und Pet[ri] schwiger^c vom füeber erledigt. Er lehret in in iren schullen, halff da manicherlei krancken und dreib die teüffl [*aus ...*]

3

Mar. 2, Luc. 2d

r[echter] artz

[2] **Und siche, da brachten sie zu im einen trobffschlegigen^d, der lag auff einen beth.** Disße kranckhait, welche andere gichtbrichig, auch perelsiech^e, nenen, und ist der halbe schlag, die wirt nit vil gesund gemacht nattirlich, sonder von der naturr und vast von allen artzen verlasßen. **Hie** aber ist der rechte artzt Chr[istu]s, der die höchste hilf hat, den menschen zue helffen.

^a Vgl. Mk. 5,13.]

^b Vgl. Mt. 8,28; neuere Bibelausgaben lesen »Gadarener«.

^c Schwiegermutter.

^d Durch Schlaganfall gelähmten.

^e „Perlensiech“, volketymologisch aus gr.-lat. paralysis, Lähmung, Schlaganfall.

NB schlag

Der schlag ist ein kranckhait, der die glieder lemet und unnutz macht, das sie sovil als gebunden und gefangen sein. Also ist es

NB kopffstr[eiche]

auch mit denen, die vom teüffl kopffsträch^A erliden, durch den bedrug der sinden eingenomen und begwaltiget^B sein. Wer mit

Röm. 6

disßer suecht^C überwunden wirt, der ist der sinden knecht und kan im^D selbs nit helffen, so wenig alls disßer dropffschleg[ige].

NB zigel

Es sein die menschen, die nicks guetz thuen kenem und sagen selbs, es sey inen nit miglich. Denen ists noth, das sie ir elendt erkennen [...] ||

Luc. 5c[2]

4

Do nun [I[esus] iren glauben sach, spr[ach] er zue den troppfschlegigen: Biß getrest^E, mein son, deine sind sind dir

vergeben. Nit allain die in brachten, haben den glauben gehabt, sonder der kranck hat den glauben auch haben miesßen, ja der kranck hatt noch mer glauben, ernst verlangen und begürt^F, alls die in trugen. Und wo velliger^G glauben ist, da ist Chr[istu]s behilfflich. Den glauben wil er ansehen. Wo aber kain glaub und liebe zue Gott ist, da ist weder artzt noch artzney, sonder alain falsche artz. Die diener disßes krancken haben gar nichts gered, sonder in gueten vertrauen Chr[istu]s und seiner gnad alle sach bevolhen in guetter hoffnung, er werde sich seiner erbarmen.

NB

2.Cor. 6d, Gal. 3b

Der krancke aber [...] Also hat im der Herr sein holdsällige, tröstliche stim hören lasßen und haist in ein son, zum anzaig, das er ein kindt Gottes wurden sey. Darzue gibt er im ein herlich trost: Er hatt in nit allain leiblich gesund machen wellen, sonder im am ersten von den banden [...], denn die sindt ist die wurtzel, darauß die eüsßerlichen kranckhaiten entstanden sein, ja **darum** soll uns mer an der gesundheit des *[innerlichen Menschen gelegen sein als an der des Leibes ...]*

schwär leger

eisßer[liche] kran[heiten]

^A Schläge auf den Kopf.

^B Überwältigt.

^C Krankheit.

^D Sich.

^E Sei getrost.

^F Begierde.

^G Vollkommener.

- 5 [3] Und siche, edliche under den schriftge[lehrten] spr[achen] bey inen selbs: Disßer lestert Gott. Ye geleter, ye verkerter, das sicht man hie an den Jedischen^a pfaffen und falsch geistlichen, die nit glauben, das er der Mesßias und son Gottes war, aus bosßhafftigen gmiethen getriben. Diß ist aber durch die weißßhait Christi gehandelt, das aus iren neid die zächen^b laut[...] Dan disße murer^c maineten, er rede wider Gott, so doch geschriben steth, das er, Chr[istu]s, die verwunden hertzen werde verbinden und den [...], das ist, von banden und stricken der sinden und des teuffels frey machen werde und das er die sindt der menige hinnemen werde. Das verstehen die schriftge[lehrten] nit, sonder er muesß nur ir gotteslester sein.]]
- Isai. 61
band
Isai. 53
Joan. 1c6
- 6 [4] Do aber J[esus] ire gedancken merckt, spr[ach] er: Warumb gedenckt ir so arg in euern hertzen? Welches ist leichter zu sagen, dir sind deine sind vergeben, oder z[u] sagen, stand auff und wandel? Wir sehen, das nichts zue verbergen wirt sein fur dem richter der lebenden und der toden. Dan gleich wie wir sehen, was die hend thuen, also sicht er, was die gedancken thuen. Irer hertzen zufall war dem He[rrn] nit verborgen, die haimeligkait der gemieter erkent und offen[bart er ...] Der mensch sicht allain ins angesicht, aber Got sicht ins hertz und rüet ire trachtungen. Er verweist inen gar bescheidenlich mit disßer frag, welches den ringer^d sey z[u] sagen [...]
- Ps. 139a
Heb. 4d
- 7 [6] Auff das ir aber wißendt, daß des menschen son macht hat auff erden sind zu vergeben, spr[ach] er zu den troppschlegigen: Stand auff, heb dein beth auff, gang haim. [7] Und er stund auff und gieng haim. So ir nit glaubent, das ich meg die sind vergeben, und mainet, ich schreib mirs aus hoffart zue, sehet, so wil ich euch ein war zächen geben, das ir [verstehen könnt ...], gleich wie ich den leib disßes bethrüsßen^e gesund mache mit einem wort. Darbei solt ir die prob haben und erkennen, das ich der bin, der [...] und das ich Gott darin nit zuewider bin. In dem hat er uhrblitzlich disßen krancken, der fur
- Mat. 28
Mat. 11d

^a Jüdischen.

^b Zeichen.

^c Murrer, Lästere.

^d Geringer, leichter.

edlichen^A von iren edlichen getragen worden, [*geheilt ...*], laufft yetz selbs
 NB daher und straight darvon. Also sols bey uns auch sein, wen man
 lang vil mie und fleiß an uns gelegt hat und uns Christo
 zugeführt, soll darnach ein solcher [*selber laufen ...*], dan einen
 kindt allweg zue tragen taugt nit. Daß disßer cranck hie warhafftig
 gesu[nd] wurden, zaigt an disßes, das er sein beth hin[*weg trägt ...*]
 Er ist hingangen zu den seinen, dahin in Chr[istus] sandt, auf
 das die, so zeugen seiner [*wunder geworden sind ...*] ||
 8 [8] **Do daß volck das sach, verwundert es sich und preisten**
Gott, der solche macht den menschen geben hat. Der gemain
 hauff hatt wol ein wunder darob, aber noch kainen gesunden
 verstand, den sie in allain ein von Gott hoch begabten menschen
 hielten, so sy doch gwißlich solten erkent haben, das er Gottes
 Ps. 50 son were. Das aber disße Gott preissen, das lehrt uns, wie wir
 Ps. 106 auch Gott preissen sollen, wie Davit sagt: Opffer gott danck
 Ps. 103 opffer [...], und abermal: Danckt dem Herren, den [*er ist*
freundlich ...] Lob den Herren, mein seel, und all mein [...]
 9 [9] **Und do J[esus] von danen gieng, sach er einen menschen**
am zoll sietzen, der hieß Mat[thäus], und spr[ach] zu im:
Volck mir nach. Und er stund auff und volgt im nach. Alls
 der Herr den furgemeldten bethrisßen^B gsundt macht, hat er sich
 nit lenger da saumen^C wellen, damit die Jedischen^D pffaffen und
 schrifttge[lehrten] in sehende und nit destu häfftiger in neid
 bewegt wurden. So ist er hin gewichen, also sollen wir auch
 weichen
 beruff[ung] thun und uns nit gegen unsßern feinden strausßen^E. Das hie
 Mat[thäus] von seiner selbs beruffung schr[eibt], geschicht nit
 umb ruems willen, wie er auch von Pet[rus], Jac[obus] und
 Johani schreibt, alls die im nider [...] Aber der die sindt vergeben
 mag^F, ist sich nit zu verwundern, das ein solcher ein sunder zum
 n[ach]volg[ung] ap[ostel] mache und in aber vom zoll berufft zur nachvolgung,
 welchem er zu stund gehorsamet^G, sein ampt und gwin verlast.

^A Etlichen.

^B Bettlägerigen.

^C Säumen, aufhalten.

^D Jüdischen.

^E Streiten.

^F Kann.

^G Gehorcht.

NB

Titt. 2d

1. Pet. 4

4. Esdr. 2

Luc. 5d

Luc. 19a Zache[us]

Pa[ulus]

10

bueß

gstanck

n[icht] gesch[ämt]

Luc. 19a

n[icht] besser

11

Mat. 12

Welches uns auch die nachvolgung lehrt, und das wir die ungerechtigkeit der welt verlassen solen, wie Pa[ulus] sagt: Es ist erschinen [die heilsame Gnade Gottes und züchtigt uns, daß wir sollen verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste ...], und: Lasßents gnueg sein, das ir die verganglene Zeit des Lebens zugebracht habt nach heidnischem Willen ...]

Dar[um] flihent den schaden^a dißer welt, nem[et hin die Erquickung eurer Herrlichkeit ...]. Wer dißer Mat[thäus] am zol sützen blieben, so wer er sein junger nit gewesen, so wenig alls Pa[ulus] ein junger gewesen wer, wen er ein vervolger blieben wer. ||

[10] Und es begab sich, da er zu tisch saß im hauß, siehe, da kamen vil zollner und sinder und sasßen zue tisch mit Jes[us] und seinen jungern. Mat[thäus] thett solches nit mit klainen, sonder mit grosßen freiden. Umb dest willen, das Chr[istu]s zu inen^b komen, hat er sy geladen. Er ist im hauß eines offenbaren sinder^c einkert, in zur bueß und nachvolgung zu [rufen ...] Het er die bues an im nit erkent, er wer zu im nit einkert. Zwar dißes steet eim guetten artz woll an, beim krancken einzukeren und im zu helffen, den so der artzt den gestanck der kran[ken] nit dulden wil, mag er sie vom schmerz [nicht befreien ...]

Dar[um] sich Chr[istu]s dißer nit geschämt hat, damit er den zellner (der ein gmieth zur bues hat) gar bekert zu dem rechten glauben, wie auch geschah, da er zu Zacheus, einen [Zöllner, einkehrte ...] Aber deren diengen kaines hatt die Phar[isäer] besßer gemacht, sonder nur erger und [...]

[11] Do das die Phar[isäer] sachen, sprachen sie zu seinen jungern: Warumb isßet euer maister mit den zollnern und sindern? Das ist der Phari[isäer] arth und weiß: Wen die junger gesündigt, haben sy zu Chr[istu]s gesagt: Sihe, deine junger thuen, das sich nit [schickt ...] Hie aber sagen sie zun jungern: euer maister thuet diß und jenes. Sie thuen das alles

^a Schatten, vgl. 4. Esra 2,36 Vulgata.

^b Ihm.

^c Bersch greift hier auf eine verbreitete alte Auslegungstradition zurück. Die Vulgata gab den Begriff »Zöllner« mit lat. publicanus wieder. Wegen des Anklangs an publicus, »öffentlich«, verstand die mittelalterliche Exegese unter den »Zöllnern« der Evangelientexte »öffentliche (notorische) Sünder«.

lestert	bosßhafftiger weiß, das sie argwon [stiften ...], wie heutigs tags noch bei villen geschicht: Einmal lestert man den lehrer gegen den [Schüler, einmal den Schüler gegen den Lehrer ...]. Die
zolner	gleichsßnerisch Phar[isäer] legtens dem Herrn übel aus, das er mit den zollnern und off[enbaren] sindern (die sich aber zur bus schicken) zu thisch sasß, und schulden ^a in wie anderstwo ein
Mat. 11d	schlemer und weinseuffer, als wolten sie sagen: Er wirt villeicht
schlemer	nit vil besser sein den sie, dan gleich und gleich füegt sich gern
gleich	zusamen. Aber es hat nit die mainung, das alle, die so auß
NB	barmhertzigkait mit den krancken [...]
12	[12] Do das Jes[us] hort, spr[ach] er zue inen: Die starcken derffen des artzt nit, sonder die krancken. Das ist sovil, die da mainen, sie haben die gesundhait bei inen ^b und derethalbn nit glauben, das sie kranck sein, was soll inen den der artzt? Sy befinden sich keiner artzney notwendig ^c . Den so ein blinder
blind	vermaint, er sähe wol, ein krüpel sich duncken ließ, er konde
kripl	woll [gehen, ein Stummer, er könnte reden, ein Aussätziger, er
stum	sei rein, ein Tauber; er könne hören ...], solchen krancken ist
a[us]setz[ig]	weder zu raden noch zu helffen. Der artz soll nicks bey inen, ein
tauber	verzweüfflet kranckhait nimbt kain artzney. Also da auch mit der artzney der sinden: Wo einer seine sind nit erkennt und sein unrechts leben, so ist alle artzney umbsunst. Hiemit gibt Chr[istu]s zu verstehen, das er ein artz sei, fürnemlich der seellen. Und wie die krancken des artz derffen ^d von wegen der gesundhait, also die sinder bederffen Christu [!] von wegen loswerdung irer sinden. Sein wordt (so man dem glaubt) ist die artzney [denn weder ein Kraut noch ein Pflaster heilte sie, sondern dein Wort, o Herr, das alles heilt ...]. Wie auch der ap[ostel] sagt: Nemt das wordt auf und [...]
Sap. 16b pflaster	
Jac. 1c	
13	[13] Gondt aber hin und lerenndt, was da[s] sey: Ich hab ein wolgefallen an der barmhertzigkait und nit am opffer. Gond besser in die schuel, lernet euch anderst in den spiegel besehen, wer ir seüt. Ir wolts alles mit opffer außrichten und damit euern
Jac. 1c	

^a Scholten.

^b Sich.

^c Bedürftig.

^d Bedürfen.

- Jac. 5b, 2c schaden^a selbs haillen. Aber ir solt wissen: Die liebe und barmhertz[igkeit] an den menschen erzaigen (die sinder wider zur beserung unnd zur frumbkait z[u] bringen), ist Gott das wolgefelligste opffer und gottsdienst, ja das gröste werck fur^b Gott, das ein mensch dem andern thuen kan, wie der ap[ostel]
- Act. 3a
- Jud. 1[Jud. 1] Juda sagt: Disßer erbarmet euch und rucket sie auß dem feuer, und hasßent den befleckten ruck^c des fleisches. ||
- 14 **Ich bin komen, die sinder zur buß zu beruffen und nit die fromen.** Ich alls der artzt der seellen bin komen, die gottlosßen und sinder, die ir unrechts erkennen, zu warer bekerung zu laden und zu manen, das sie nit in sinden bleiben solen, sonder inen^d helfen lasßen auß disßem ung[erechten Geschlecht ...] Ich bin nit komen umb solcher geistlichen leüth willen, wie ir euch dunckt und euer bosßhait nit erkennt, sonder ir mainth, ir seüt der geistli[che Stand ...]. Disß ist gleich ein redt wie jehne: Sihe, Adam ist wurden alls unser einer und wais, was guett [...] Das er sagt von der bues ruffung, damit zaigt er an, das er der rechte Jones^e sey. Wer buesß thuet mit denen von Nienava^f, der kan erhalten werden, die andern gehen und verderben.
- Act. 2f g[geistlicher] stand
- Gen. 3
- Jono. 3
- Mat. 3
- 15 **[14] In dem kamen die junger jahanni zu im und spr[achen]: Warum fasten wir und die Phar[isäer] so vil, und deine junger fasten nit?** Luc[as] schreibt, das die Phar[isäer], Joan[nes] aber, das die junger disß gethan haben. Es ist aber wol zu glauben, das diß von baiden thaillen geschehen sey, dan die Phar[isäer], wie sy vermerckt, das sy z[u] scha[nden] worden^g, haben sy die junger Joan[nis] mit sich geno[mmen]. Und hat hie den sin, es sey dir alls den artz zugelasßen^h, das du, die krancken zue haillen, mit inen esßest, aber warumb ist bei deinen junger fasten so wenig cassteien, das sie inen [...]?
- Isai. 58
- Luc. 18a
- Mat. 5b
- fasten

^a Krankheit.

^b Vor.

^c Rock.

^d Sich.

^e Jona.

^f Ninive.

^g Daß sie Jesus unterlegen sind.

^h Erlaubt.

- 16 [15] Jes[us] spr[ach] zu inen: Wie kinen des breitg[ams] kinder laid tragen, solang der breitg[am bei ihnen ist]? Es wirt aber die zeit komen, das der breit[igam] von inen genommen wirt, dan werden sy fasten. Das ist ein eüsserlichs exempel, dan gleich wie nit der brauch ist, das der breitg[am] fastet, auch die nit, die zur hochzeit komen, dan man richt kain hchzeit an, wen man fasten [will], also ists auch mit meinen jungern: Es derff niemands sorg tragen umb ir fasten. Sy werden noch gnuet fasten miesßen, wen sy mich, iren breitigam, verliren, darnach werden sy trau[rig]kait und fasten gnuet haben, und bewärt [...] Dar[um], wen der Herr ein guett zeit gibt, sol man ge[...] ||
- Luc. 18c, 2a[15]
- 17 [16] Nimandt flickt ein a[ltes] k[leid] mit einem n[euem] fleck von n[euem] thuech, dan der fleck nimbt dem k[leid] ab und wirt das loch besßer^a. Hie gibt Chr[istu]s ein gleichnus bei dem alten ruck und bey dem neuen fleck, das sich nit zusammen schick. Es gibt zweyfachen schaden, den das alte klaid halt den stich nit, sonder das loch wirt nur gresßer und das n[eu]e tuech wirt übel^b angelegt^c und verloren. Also auch mein lehr, mein eva[n]gelium und leben, die seindt neu und erfudern^d auch ein n[eu]es hertz und gmieth, ja ein neuen menschen, wie Pa[ulus] sagt, der nach Gott geschaffen [ist ...] Dar[um] ziehent den alten menschen mit seinen wercken aus [...] Wie Job sagt: Gerechtigkait, das war mein klaid, das ich [...] Dar[um] Hasset den befleckten rock der sinden und des [...] In suma: Gleich und gleichs, n[eu] und n[eu]es füegt sich. Wen sich einer gleich last tauffen, rimbt sich br[uder] oder schw[ester] ein cristen, ein br[uder] oder schw[ester], fñrt aber darnach kain christl[iches] leben, hat noch den alten rock des leichtvertigen an im hangen, mit solchen wirts nur besßer^e, es ist Gott mer ein unehr^f, als da^g er nie kain br[uder] oder schw[ester] war, er [...]
- Eph. 4f
Col. 3b
Job 29c
Juda 9

^a Böser, schlimmer.

^b Sinnlos.

^c »Investiert«.

^d Erfordern.

^e Böser, schlimmer.

^f Eine größere Unehre.

^g Als wenn.

[17] Man f[*aßt*]^a auch den most nit in alte schl[*äuche*],
ant[*ers*]^b die schleich zerreißen und der m[*ost*] wirt

verschiet^c. Es ist nit breichlich^d, das man den muest^e in
onsaubere alte faß thuet, nein, sy miesßen am ersten von dem
binder wol gebunden, ausgebrent und gebrüet werden. (Wo das
nit), und der muest darinen anhebt zu jessen^f und ausz[*u*]treiben,
so ist er dem alten fasßen vil zu starck, sy zerreißen und wirt
das letst erger dan das erste. Also gibt der Herr auch seinen geist
nit dem alten, onabgesturben, unerneuerten menschen, den wen
er darnach in seiner überjesßenden crafft allen wust und aignen
willen austreiben wil, so goth ein solcher alter [...], wie man den
offt hört, das einer spr[*icht*]: Das kan ich nit thuen, das thue ich
auch nit, es sol mich auch n[*iemand*] darz[*u*] bringen, es geh
driber und drauf, was es wel. Da goth dem vaß der botten aus,
das seind die alten schleich, es ist [...] Den der h[*eilige*] geist
wonth nit in denen, die der sind und [ihrem eigenen Willen noch
nicht abgestorben sind ...] Und ob sy in schon empfinden, mueß
er doch balt wider weichen.

Sap. 1a

Saul

Sonder m[*an*] fast den m[*ost*] in n[*eue*] schl[*äuche*], so
werden sy b[*eide*] miteina[*nder*] behalten^g. Also ists auch dem
geistlichen nach: Es gehert n[*eues*] in n[*eues*], ja der geist der
warh[*eit*] wirt denen geben, die sich [durch] das wort Gott[*es*],
alsden kans ein bestand haben zum ewigen leben. Hat einer
einen n[*euen*] geist empfangen, so sol er auch ein n[*eues*] leben
führen, auff das ein yedlicher wisße, sein faß z[*u*] behalten in
heil[*igung und Ehren, nicht in der Brunst der Heiden ...*] Aber
die alten, onerneuerten menschen fragen der lehr des geists
Christi nit vil nach, sy spr[*echen*]: Der alt ist milder irem fleisch.

1. Tesß. 4

Luc. 5g

milder

Mat. 19c

Wie man sicht an dem reichen jingling: Es hat in auch geda[*cht* ...] ||

^a Füllt.

^b Sonst.

^c Verschüttet.

^d Nützlich, sinnvoll.

^e Most.

^f Gären.

^g Bewahrt.

Anhang: Hutterische Predigten in europäischen Sammlungen

- A Alba Iulia, Batthyaneum
 B Bratislava, Lycealbibliothek
 E Esztergom, Primatialbibliothek
 H Herrnhut, Archiv der Brüderunität
 P Praha, Ev.-Theol. Fakultät der Karlsuniversität

Nr.	Text	Datum der Hs.	Verfasser der Predigt bzw. Schreiber der Hs.	Sammlung
1.	Ex. 12	1636		A, Ms. III-17.
2.	Ex. 12,1–20. 43–51	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 29.
3.	Hiob 2,1–3a	1. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 72.
4.	Ps. 3	1. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 31.
5.	Ps. 101	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 32.
6.	Prov. 2,1–7	1656		B, Sob. 35.
7.	Prov. 2,1–8	1672	Benjamin Poley	B, Sob. 34.
8.	Prov. 17,1–13	1698	Matthias Helm	B, Sob. 36.
9.	Jes. 9,5–6	1657	Andreas Binder	H, R. 12. A. a. 55/5.
10.	Dan. 3,1–18	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
11.	Dan. 3,19–33	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
12.	Micha 7,1–4	1650		B, Sob. 38.
13.	Weish. 3,1–8a	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 15.
14.	Weish. 7,21–22	Um 1660	Hänsel Esdras	B, Sob. 39.
15.	Mt. 2,1–23	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 44–45.
16.	Mt. 4,1–11	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
17.	Mt. 4,1–9	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 46.
18.	Mt. 5,1–12	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
19.	Mt. 5,1–12	1651		B, Sob. 47.
20.	Mt. 5,13–20	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
21.	Mt. 5,13–20	2. Hälfte 17. Jh.		P, 1 T 231/4.
22.	Mt. 5,21–33	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
23.	Mt. 5,34–36	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
24.	Mt. 6,1–34	1633	Hauptrecht Zapff	B, Sob. 49.
25.	Mt. 6,1–4	Um 1640		B, Sob. 48.
26.	Mt. 6,1–8a	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
27.	Mt. 6,5–13	Um 1640		B, Sob. 48.
28.	Mt. 7,1–29	1654	Christoph Adler	B, Sob. 50.
29.	Mt. 8,1–23	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 51.
30.	Mt. 9,1–17	2. Hälfte 17. Jh.	Tobias Bersch	Berlin
31.	Mt. 11,1–15	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 52.
32.	Mt. 12,33–42	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 53.
33.	Mt. 13,33–40	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 54.
34.	Mt. 15,21–39	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 55.
35.	Mt. 16,1–29	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
36.	Mt. 16,21–28	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.

37.	Mt. 19,11–17	1659	Hänsel Esdras	B, Sob. 39.
38.	Mt. 19,16ff	1667	Hänsel Esdras	B, Sob. 39.
39.	Mt. 20,1–16	1659	Johannes Ketenacker	B, Sob. 39.
40.	Mt. 21,1–22	Vor 1672	Hänsel Esdras	B, Sob. 79.
41.	Mt. 21,17–22	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 58.
42.	Mt. 24,1–51	Vor 1672	Hänsel Esdras	B, Sob. 79.
43.	Mt. 24,19–22	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 59.
44.	Mt. 28,1–10	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
45.	Mt. 28,16–20	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
46.	Mt. 28,19b–20	2. Viertel 17. Jh.		B, Sob. 61.
47.	Mk. 1,1–11	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 62–63.
48.	Mk. 8,34–9,1	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
49.	Lk. 2,21–35	1656	Caspar Eglauch	B, Sob. 39.
50.	Lk. 4,16–20a	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 65.
51.	Lk. 4,28–31	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 65.
52.	Lk. 7,1–37	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 66.
53.	Lk. 9,23–29	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
54.	Lk. 11,14–28	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 67.
55.	Lk. 13,1–17	2. Viertel 17. Jh.		B, Sob. 68.
56.	Lk. 14,15–24	2. Hälfte 17. Jh.		Praha, 1 T 231/5.
57.	Lk. 16,21–31	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 27.
58.	Lk. 18,1–14	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 69.
59.	Lk. 19,28–40	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
60.	Lk. 20b–27	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 65.
61.	Joh. 12,1–13	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 74.
62.	Joh. 13,1–38	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 79.
63.	Joh. 15,1–7	1. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 75.
64.	Joh. 15,12–27	1. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 75.
65.	Röm. 2,1–23	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
66.	Röm. 6	1633		B, Sob. 76.
67.	Röm. 8,1–4	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 77.
68.	1. Kor. 10	1636	Johannes Born	A, Ms. III-17.
69.	1. Kor. 10,1–24	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 82.
70.	1. Kor. 11,20–32	1622		B, Sob. 79.
71.	1. Kor. 11,23–32	1. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 79.
72.	1. Kor. 11,23–32	1652	Andreas Binder	E, MSS. II. 513.
73.	1. Kor. 11,23–32	Um 1620	Hauprecht Zapff	H, R. 12. A. a. 55/4.
74.	2. Kor. 5,1–14	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
75.	2. Kor. 10,17–11,6	1662	Hänsel Esdras	B, Sob. 39.
76.	Gal. 5,10–18	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
77.	Gal. 5,19–21	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
78.	Gal. 5,22–24	2. Hälfte 17. Jh.	Caspar Eglauch	B, Sob. 83.
79.	Eph. 4,1–14	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 84.
80.	Eph. 5,11–16	Vor 1672	Hänsel Esdras	B, Sob. 86.
81.	Eph. 5,12–15	Vor 1672	Hänsel Esdras	B, Sob. 85.
82.	Phil. 2,12–16	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 87.
83.	Phil. 3,1–21	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.

84.	Kol. 2,8–15	1663	Hänsel Esdras	B, Sob. 88.
85.	Kol. 3,1–7	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 89.
86.	Kol. 3,8–13	1661	Caspar Eglauch	B, Sob. 90.
87.	1. Thess. 4,1–18	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
88.	1. Thess. 5,1–11	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
89.	1. Thess. 5,8–10	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 93.
90.	1. Thess. 5,12–22	1664	Hans Friedrich Küntsche	B, Sob. 39.
91.	1. Thess. 5,12–22	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 94.
92.	1. Thess. 5,12–28	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
93.	2. Thess. 2,1–4a	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 95.
94.	2. Thess. 3,1–18	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 96.
95.	Tit. 3,1–7	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 98.
96.	Hebr. 3,1–19	1. Hälfte 18. Jh.		B, Sob. 25.
97.	Hebr. 4,1–13	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
98.	Hebr. 12,5–17	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
99.	Jak. 2,1–14	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
100.	Jak. 2,14–26	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.
101.	1. Pet. 4,1–19	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 101.
102.	1. Pet. 5,5–7	1662		B, Sob. 102.
103.	1. Joh. 2,20–29	1658		B, Sob. 39.
104.	1. Joh. 4,1–21	2. Hälfte 17. Jh.		B, Sob. 104.
105.	Jud. 1–9	1654	Caspar Eglauch	B, Sob. 106.
106.	Offb. 1,1–7	1665	Tobias Bersch	A, Ms. III-166.

Erinnerungen

RUDY WIEBE

von dieser erde

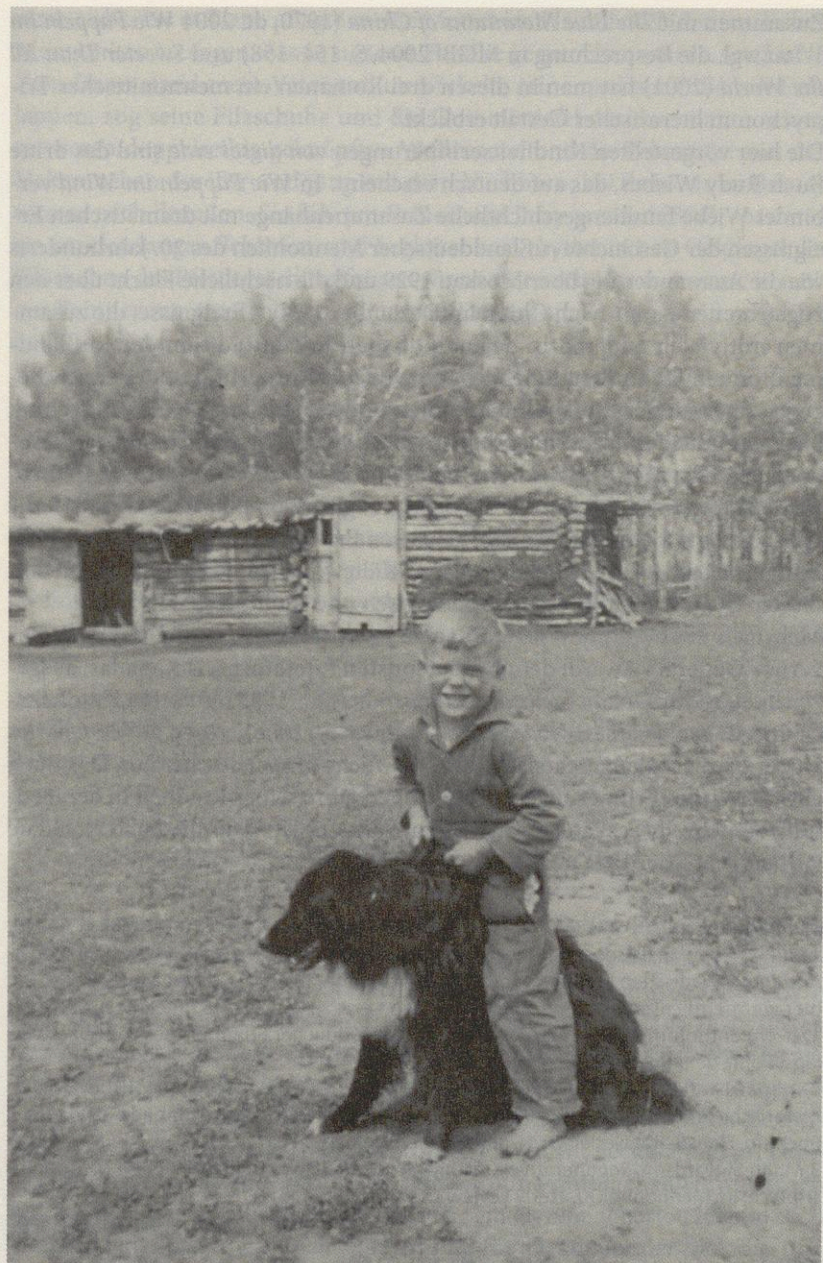
Eine mennonitische Kindheit im borealen Urwald Kanadas¹

EINFÜHRUNG Rudy Wiebe ist einer der bekanntesten und auch bedeutendsten kanadischen Schriftsteller der Gegenwart. Er wurde 1934 als Kind rußlanddeutscher Mennoniten im Nordwesten Kanadas geboren und wuchs in der Abgeschiedenheit einer entlegenen Siedlung am Rande der kanadischen Wildnis auf. Sein mennonitisches Erbe – Wiebe entstammt der brüdergemeindlichen Tradition – und die tiefe Religiosität seiner Familie haben ihn ebenso geprägt wie die Natur- und Erdverbundenheit, die das einfache, bäuerliche Leben in den unendlich scheinenden Weiten Kanadas mit sich brachte. Beides schlägt sich in Wiebes Werken vielfach nieder.

Prägend für Wiebes Entwicklung war auch die Mehrsprachigkeit, in der er aufwuchs: Die Sprache der Familie war »Plautdietsch«, das aus Westpreußen stammende Plattdeutsch, das unter den rußlanddeutschen Mennoniten weit verbreitet war und noch heute von ihren Nachkommen gesprochen wird. In der Schule lernte Wiebe Englisch. Die Sprache des Gottesdienstes aber war Hochdeutsch, dessen Kenntnis Wiebe später durch einen Studienaufenthalt in Tübingen vertiefte. Der Autor hat mehrfach darauf hingewiesen, wie bedeutend für ihn diese Mehrsprachigkeit ist, auch die hier vorgestellten Lese-proben mit ihren plattdeutschen Einsprengseln lassen das erkennen.

Bekannt geworden ist Wiebe vor allem durch seine Werke, in denen er den autochthonen Völkern Kanadas (Indianern, Métis) eine Stimme gibt und Geschichte aus ihrer Sicht erzählt. Selbst aufgewachsen in der mennonitischen Erzählgemeinschaft, in der die mündliche Überlieferung der Geschichte der eigenen Glaubensgemeinschaft und Familie Identität und Zusammenhalt begründete, wandte sich Wiebe als Autor zunächst in besonderer Weise dem Problem des Erzählens von Geschichte zu. In den letzten Jahren ist allerdings die Natur als erzählerische Bezugsgröße hinzugetreten.²

Rudy Wiebe hat daneben auch mehrfach die Welt der Mennoniten thematisiert, so bereits in seinem Erstlingsroman *Peace Shall Destroy Many* (1962), der zugleich der erste Roman eines Mennoniten auf englisch überhaupt war.



Zusammen mit *The Blue Mountains of China* (1970, dt. 2004 *Wie Pappeln im Wind*, vgl. die Besprechung in MGBI 2004, S. 154–158) und *Sweeter Than All the World* (2001) hat man in diesen drei Romanen ein mennonitisches Triptychon in literarischer Gestalt erblickt.³

Die hier vorgestellten Kindheitserinnerungen *von dieser erde* sind das dritte Buch Rudy Wiebes, das auf deutsch erscheint. In *Wie Pappeln im Wind* verbindet Wiebe familiengeschichtliche Zusammenhänge mit dramatischen Ereignissen der Geschichte rußlanddeutscher Mennoniten des 20. Jahrhunderts wie die Auswanderung über Moskau 1929 und die nächtliche Flucht über den zugefrorenen Amur nach China im Dezember 1930 – Ereignisse, die zusammen mit vielen anderen in der mündlichen Erzähltradition der Rußlandmennoniten für Generationen lebendig blieben. Aufgrund seines engen Bezuges zur Welt der Rußlandmennoniten und seiner sperrigen Erzähltechnik blieb dem Buch in Deutschland der Erfolg versagt. Wesentlich breitere Resonanz hatte dagegen *Land jenseits der Stimmen* (dt. 2001, engl. 1994 *A Discovery of Strangers*) erfahren, das die Begegnung der von John Franklin 1819 zur Entdeckung der Nordwestpassage geleiteten Expedition mit den Yellow-Knife-Indianern in der unwirtlichen polaren Kälte Nordkanadas erzählt. Auch in diesem Buch erzählt Wiebe achronologisch und multiperspektivisch.

Mehrfach wurde Rudy Wiebe für seine literarischen Arbeiten mit dem Governor General's Award, dem bedeutendsten Literaturpreis Kanadas, ausgezeichnet, so für *Land jenseits der Stimmen* im Jahr 1995. Für seine Kindheitserinnerungen *von dieser erde* (engl. *of this earth*, 2006) erhielt er den Charles Taylor Prize, den angesehensten Preis für nicht-fiktionale Literatur. Das Buch enthält Wiebes Erinnerungen an die frühen Jahre seiner Kindheit in der Siedlung Speedwell (Saskatchewan) bis zum Umzug der Familie nach Coaldale (Alberta) im Mai 1947.

Anmerkungen

1 Rudy Wiebe, *von dieser erde*. Eine mennonitische Kindheit im borealen Urwald Kanadas. Aus dem kanadischen Englisch von Joachim Utz, Bonn: Tweeback Verlag 2008, 400 S. Die hier veröffentlichten Auszüge sind den Seiten 13–15, 52–55, 154–162 (gekürzt), 148f. und 374–379 entnommen. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Tweeback Verlags, Bonn, der auch das Bild zur Verfügung stellte.

2 Vgl. dazu auf deutsch Maria Frühwald, »The problem is to make the story.« Rudy Wiebes historische Romane im Kontext der nordamerikanischen Moderne (Kanada-Studien 21), Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Borchmeyer 1995.

3 Malin Sigvardson, *Regenerative Knitting: Work and Hope in Rudy Wiebe's Mennonite Triptych*, in: *Mennonite Quarterly Review* LXXXII, 2008, S. 161–173.

Christoph Wiebe

TEXT »Nu ess et Tiet«, pflegte meine Mutter im Plautdietsch der russischen Mennoniten zu sagen, das in unserer Familie gesprochen wurde. Jetzt ist es Zeit. Dann stand mein Vater auf, umwickelte seine nackten Füße mit Fußlappen, zog seine Filzschuhe und die Gummistiefel darüber, nahm seinen schweren doppelreihig geknöpften Wollmantel und die Pelzmütze von den Haken neben der Tür und ging mit dem Nachbarn, bei dem wir zu Besuch waren, nach draußen. Sie führten Prince und Jerry aus dem Stall, spannten sie vor den langen Schlitten, und begleitet vom rhythmischen Geklingel der Glöckchen des Pferdegeschirrs fuhren wir wieder nach Hause, immer, in meiner Erinnerung, im Schlittenkasten von Decken und einem steifen Kuhfell bedeckt, durch blaues Dunkel.

Zwischen Pappeln, schnell vorbei an offenen Feldern, entlang den dichten schwarzen Mauern der Fichten sausen wir dahin; die Pferde spüren im Schnee die nach Hause führende Spur ihrer eigenen Hufabdrücke, die so schmal ist wie der Pfad des Firmaments über uns, dem hellen, mit Lichtern übersäten Himmel, der aber manchmal plötzlich wie eine berstende Sonne in Flammen ausbricht, in einen Schauer aus Feuer, der uns erschreckt, bis er in Wellen davontreibt und in Regenbögen verebbt: Dort, in solchem Lichte, wohnt Gott in Ewigkeit und so weit weg, dass ich es nie bis jenseits der Sterne schaffen werde. Ganz gewiss aber meine Mutter, und vielleicht auch mein Vater.

Sie singen wieder: meines Vaters liebstes Kirchenlied, das sie aus ihren Mennonitendörfern in den Steppen der Ukraine und Russlands mitgebracht haben, um es im borealen Urwald von Saskatchewan zu singen:

Hier auf Erden bin ich ein Pilger,

Und mein Pilgern, und mein Pilgern währt nicht lang ...

In der kristallklaren Kälte webt der Sopran meiner Mutter die hohen Töne auf »Pi-il-ger« in die Tenorstimme meines Vaters wie Wind, der durch die Blätter der sommerlichen Espen strömt. Tina, meine älteste Schwester, ist verheiratet, Abe, mein ältester Bruder, ist in der Bibelschule. Sie sind nicht dabei, und Dan steht am offenen Ende des Schlittenkastens, groß und schweigend. Wir vier jüngeren Geschwister aber summen in unseren übereinandergezogenen Kleidern unter den Decken, besonders meine Schwester Mary, die zwischen die Stimmen von Mam und Pah schon ihren Alt flechten und im Dreiklang singen kann, und wenn Dan seinen Mund aufmachen würde, wozu Mary ihn oft genug auffordert, könnten wir ein Familienquartett haben, auch wenn Helen, Liz und ich noch zu klein sind für alles außer der Melodie.

Wir fahren nach Hause durch den borealen Urwald, der sich wie ein riesiges Halstuch um die Schultern Nordamerikas, um den einsamen Fleck legt, wo einst mein Leben entstand. Diesen Ort im westlichen Kanada gibt es wirklich und er ist leicht zu finden: nördlich von North Battleford, auf halbem Weg nach Meadow Lake, westlich von Highway 4, wo die amtliche Straßenkarte von Saskatchewan leer ist bis auf winzige blaue Flüsschen, die dort entspringen und in alle Richtungen fließen; wo nach Glaslyn auf neunzig Kilometern Richtung Norden keine Ortsnamen stehen; in dem Dreieck zwischen Turtle Lake, Stony Lake und Midnight Lake. Ausgangspunkt für was immer ich war oder werden würde, Wurzel und Geist.



Der Schulunterricht in Westkanada aber fand ausschließlich auf Englisch statt, und wenn Helen und Mary spätnachmittags von ihrem drei Meilen langen Schulweg von Jack Pine School auf dem Erschließungsstreifen und Viehpfaden nach Hause zurückkehrten und etwas auf Englisch zu mir sagten, verstand ich es so leicht wie alles, was meine Mutter den Tag über sagte. Weil unterschiedliche Sprachen keine Bedeutung für mich hatten, waren Wörter Klänge, die man mit seinem Munde erzeugte und die bedeuteten, was immer jemand damit sagen wollte. Ich übernahm sie bereitwillig, ohne etwas dabei zu denken. Für ein Kind von drei oder vier Jahren sind Wörter immer neue Enthüllungen von Geheimnissen, über die sich die Älteren einig sind, und ich lernte, die richtigen Klänge zu erzeugen, damit jeder mich verstand und niemand lachte: meine Eltern machten gewisse Töne, meine Geschwister dann und wann andere.

Und noch besser war, dass meine Schwestern mir zeigen konnten, wie ihre Wörter aussahen in den Schullesebüchern, die sie manchmal mitbringen durften bis zum nächsten Morgen – sie durften das Lesebuch nicht zu Hause lassen, damit ich es den ganzen Tag lang hätte anschauen können, nie. Schulvorschriften! Ich spüre immer noch den gerippten, schweren blauen Einband von *Highroads to Reading*, Band Nr. 2 unter meinen Fingerspitzen, sehe noch die schimmernden Bilder mit den schönen Farben und die englischen Wörter genau vor mir:

*If the moon came from heaven,
Talking all the way,
What could she have to tell us,
And what could she say?*

Wenn der Mond vom Himmel käme
Und redete den ganzen Weg,
Was könnte er uns erzählen,
Was hätte er zu sagen?

»Das heißt *moon*«, zeigt mir die zehnjährige Helen mit demselben Finger, der ihre Stimme und meine Augen über die Seite begleitet hat, und spricht laut die winzigen schwarzen Fährten auf dem vollkommen weißen Papier nach. Im langen Abendlicht des Nordens verwandelt sie Klänge in Bilder und umgekehrt. »Es ist fast wie *Mohn*, nur ein bisschen anders.«

Und natürlich glaube ich ihr aufs Wort; mein Leben lang werde ich diese raffinierten Verschiedenheiten verstehen. Für Helen und mich kann alles und jedes so viele Namen haben, wie es will: Jener riesige Ball aus Licht, der aus den schwarzen Espen hinter dem Feld von Louis Ulmers Heimstätte aufsteigt, kann seinen Klang aus Mams Plautdietschem *de Mohn* zum Hochdeutschen »Mond« des Predigers in der Kirche und zum Englischen »moon« in der Schule verändern, ebenso leicht, das weiß ich schon, wie er auf seinem Weg über den Himmel seine Gestalt von Nacht zu Nacht verändern kann. Auf seinem orangenen Gesicht sind jetzt Kerben, es könnten Augen sein – oder Narben, vielleicht durch Folter, wie sie es in Russland machen, vielleicht hat der Mond ja auch einen russischen Namen, Pah könnte ihn auf Russisch sagen, wenn er wollte, und Mam auch, aber sie tun es nicht, nie, kein Wort in jener kommunistischen Stalinsprache. Sei still jetzt damit.

Vielleicht würde der Mond, wenn Mam sich getraute, ihn auf Russisch nach ihm zu fragen, etwas Nettes über ihren jüngsten Bruder Heinrich Knelsen sagen, den schrecklichen Kommunisten, der aber so traurige Augen hat und ihr aus Russland ein Bild von sich in der Uniform der Roten Armee geschickt hat, mit einem riesengroßen roten Stern auf seiner spitzen Militärmütze. Oder er würde uns etwas, irgendwas, über ihren älteren Bruder Johann erzählen, den Stalins Polizei hat verschwinden lassen. Wenn sie sich nur getraute – würde Gott ihr Auskunft über ihren Bruder und den entsetzlichen Stalin geben, wenn sie auf Russisch betete? Sie tut es nie, auch nicht auf Plautdietsch; meine Mutter betet nur auf Hochdeutsch und sie weint dabei.



Unser bestes, stärkstes Pferd damals war eine schwere Rotfuchsstute namens Bell, und im Sommer, als sie gefohlt hatte, erfand ich ein Spielchen mit ihr. Wann immer sie auf dem Hof stand, um angeschirrt oder geritten zu werden,

duckte ich mich und rannte zwischen den Vorder- und Hinterbeinen unter ihrem Bauch hindurch.

Farmtiere sind zum Arbeiten da, nicht zum Spielen. Hätte ein erwachsenes Familienmitglied mich so etwas sinnlos Dummes tun sehen, wie unter einem Pferd durchzulaufen, hätte man mich angebrüllt, mir eine Tracht Prügel gegeben, damit ich's mir merkte, und ich hätte mich heulend getrollt. Tony und ich waren aber allein auf dem Hof, als er versuchte, mir zu erklären, was Männer und Frauen miteinander machten. Ich jedoch hatte ihm nichts zu erzählen – rein gar nichts, was vergleichbar erstaunlich gewesen wäre. Da sprang ich auf, denn ich musste ihm etwas vorführen, wovon ich wusste, dass er sich nicht trauen würde, es mir nachzumachen. Er war fast fünf, ich jedoch fast sechs und viel größer, und würde mich nie so fürchten wie er, vor nichts, und würde immer mutig sein und alles besser wissen. Bell stand frei auf dem Hof nahe am Kornspeicher, und jetzt pass mal auf, Tony, was ich kann!

Da stand also Bell, senkte den langen Kopf gen Boden und rupfte in einem engen Halbkreis nach Pferdeart Gras; ich duckte mich und rannte unter ihr durch. In genau diesem Augenblick aber bewegte sie sich – streckte sie sich nach mehr Gras oder streifte ich ihr volles Euter? – sie machte einen Schritt vorwärts, stieß mich zu Boden und ihr riesiger Hinterhuf landete mit dem vollen Gewicht ihres nächsten Schritts auf meinem Magen.

Gott sei Dank nicht auf meinem Rücken, doch daran dachte in jenem Augenblick niemand.

Es war klar, dass ich sterben würde. Ich blutete nicht, schien keine Knochenbrüche zu haben, ich war nur zerquetscht und lag unter schrecklichen Schmerzen im Sterben. Jede Heimstättenfamilie, Stunden von jeder möglichen ärztlichen Hilfe entfernt, konnte das einsehen, besonders Mennoniten aus einem russischen Steppendorf: Kinder leben, Kinder sterben, wer kennt Gottes unerforschliche Wege? Ich hatte den Namen Rudy bekommen nach einem sechs Jahre alten Jungen aus Speedwell, der auf dem Operationstisch im North Battleford Hospital starb, als er nach einer Woche fürchterlicher Schmerzen und angeschwollen endlich dort eingeliefert wurde: als der Arzt den ersten Schnitt machte, spritzte, wie sein Bruder Paul Poetker mir Jahre später erzählte, der Eiter durch den ganzen Raum. Ein entzündeter und geplatzter Blinddarm hatte ihn aufgebläht. Wer hätte so etwas voraussehen oder verhindern können?

Es war der Wille von ons leewa Gott, unserem liebenden Gott. Bell hatte mich zerquetscht und Trajchtmoaka¹ Aaron Heinrichs, dessen Hände alles ertastet und gewusst hätten, lag schon zwei Jahre auf dem Friedhof. Und doch weinte und betete meine Familie, ich sei halt immer so gedankenlos, so impulsiv, o Gott, sei barmherzig.

Ich rollte mich zu einer Kugel zusammen und nicht einmal meine Mutter durfte mich auch nur berühren – Lot nie doch, Lasst mich in Ruhe! Aber sie wusch mein Gesicht mit Wasser, sie hielt mich wach und am Schreien und irgendwer galoppierte zum Laden von John Schroeder, der auch sofort mit seinem Lastwagen kam – oder war es sein Auto? – und in dem dicken Fenster eines Fahrzeugs bewegt sich ein Schatten wie von umgekehrten Bäumen, ich liege zusammengerollt in der nutzlosen Wärme des Schoßes meiner Mutter und wir rumpeln auf den Hof des Reverend George Thiessen südlich der Bahnlinie in Fairholme – was konnten er und seine schluchzende Frau schon helfen? – und dann ging die Fahrt irgendwohin weiter östlich, es findet sich aber niemand, der, außer in Tränen auszubrechen, Hilfe wüsste, von einem Hof mit geiferndem Hund schickt man uns weiter zu einem anderen, und ich habe keine Ahnung, warum sie in Glaslyn nicht Doc Coghlan finden können – ob er beim Fischen ist? – aber bis dorthin quälen wir uns über all diese Buschwege und den Schotter, bis es schließlich sommerdunkel wird und wir wieder zu Hause sind in dem nach Norden gelegenen Raum unseres Hauses, ich gekrümmt im Bett meiner Eltern liege und, wer weiß wie lange, in den »ersten Wochen« »sehr krank« bin, deswegen aber nie von einem Arzt untersucht werde, und da von heftigen Schmerzen selten mehr in Erinnerung bleibt außer Schreien, scheint es, als sei ich nach einiger Zeit wieder völlig gesund geworden.

Aber schließlich bin ich noch nicht einmal sechs. Natürlich mache ich Dummheiten und müssen Unfälle passieren, wenn ich in diesem Alter jeden Tag, an dem die Sonne scheint, auf dem Hof und im Busch, zwischen den Tieren und bei den Ställen herumtolle. Gott in seiner Barmherzigkeit war mit seinem Schützenj, seinem Schutzengel, zur Stelle: es war nur der Bauch, nicht mein Rücken oder der Kopf.

Fünf Jahre später entdeckte ein Chirurg in North Battleford, dass mein Blinddarm unnatürlich an meinem Magen festgewachsen war. Bells Huf hatte offenbar die Ordnung in meiner Bauchhöhle durcheinandergebracht, und die erste Folge davon war eine Neigung zur Übelkeit. Wenn ich, selten genug, auf dem Rücksitz eines Autos saß, musste ich mich erbrechen, und schon beim Einsteigen stieg Magensäure in meinen Hals, aber in unserer fast autolosen Welt fuhr ein Kind niemals auf dem Vordersitz; das Beste, was ich tun konnte, war an der Tür zu sitzen, im kritischen Moment meinen Kopf aus dem Fenster zu strecken und weit genug zu zielen, um das Auto nicht vollzuspritzen, was für mich überhaupt nicht schwierig war. Ein überfüllter Bus nach North Battleford war schlimmer, und die schlimmste körperliche Erniedrigung kam Jahre später für den Erwachsenen in Propellerflugzeugen. Meine Mutter aber,

die ihr Leben lang körperliches Elend durchzumachen hatte, wusste für alle unkontrollierbaren Körperentleerungen, egal wo sie einen erwischten und beschämten, einen Spruch:

Beta enne wieder Welt aus emm enjen Buck.

Besser in die weite Welt als im engen Bauch.

Dieses Übelsein meiner Kindheit beschränkte sich nicht auf die äußerst seltenen Fahrten in Bus oder Auto; mir drehte sich auch der Magen, wenn wir im Winter in unserem pferdegezogenen Kabinenschlitten fuhren, einem Schlitten mit einem Verdeck aus Segeltuch und einem kleinen Holzofen, der uns auf langen Fahrten durch die Kälte warm hielt. Mit acht wusste ich, dass es oft besser war, auszusteigen und in den Schlittenspuren hinterherzulaufen oder auf den Kufen zu balancieren und mich am Segeltuch festzuhalten, wenn die Pferde im Schritt gingen. Mir waren die kalte Luft, die riesigen froststarrten Bäume und Felder lieber als die dicke Luft unterm Verdeck, wo man redend und atmend Knie an Knie saß. Die klare Kälte krallte sich in dein Gesicht, züngelte wie Eis die Nase hinauf, und du wusstest, dass jede einzelne Faser deines Körpers im Innern deines Kapuzenparkas, deiner Unterwäsche und deiner Wollhosen und Filzstiefel und doppelten Fäustlinge aus Leder und Wollstrick arbeitete, dass du stark und lebendig warst, dass die bitterste arktische Kälte dir nie etwas anhaben konnte. Mam öffnete die Verdecktür einen Spalt und fragte: »Na?«, aber ich winkte nur ab und rannte weiter.



Zu den besonderen Freuden der Gottesdienste in Speedwell gehörte das kraftvolle vierstimmige Singen der Kirchenlieder und die geschichtenreichen Predigten, das erregendste Geschehen aber war die Gebetsstunde, die leicht fünfzehn oder zwanzig Minuten dauern konnte, weil jeder in der Kirche so lange laut beten konnte, wie es ihn dazu drängte. Wenn Predja Enns sagte: »Wir wollen uns jetzt Zeit nehmen zum Gebet«, erhob sich die ganze Gemeinde, drehte sich um, kniete auf den Boden nieder und beugte sich auf die Bänke, auf denen sie gesessen hatten.

Weil die Bänke nur eine schmale Rückenlehne hatten, schaute man direkt auf die Gesäße derer in der Reihe hinter einem. Da bot sich ein völlig neuer Anblick einer Kirchengemeinde: Blankgewetzte, so abgetragene Hosen, dass fast die Unterwäsche durchschaute, ausgefranzte Hosenaufschläge, gerissene und durchgelaufene Schuhsohlen, sogar Löcher in Socken wurden sichtbar, mit

denen Mam ihre Familie nie hätte in die Kirche gehen lassen – eher hätte sie eine halbe Nacht lang gestopft. Und dann die Gerüche; Füße, die die ganze Woche in Fußlappen gewickelt in Filzstiefeln stecken, verlieren für den Sonntag nicht ihren heftigen, überwältigenden Geruch.

Diese Anblicke und Gerüche konnten jedoch nicht mit den Gebeten wetten, deren Schall durch die Kirche wogte. Der Betende sprach stehend über die kniende Gemeinde hinweg laut und vernehmlich zu Gott, und besonders die Gebete der Frauen, die hier in der Kirche ihrer Not Luft machen konnten, rührten jeden, wenn sie Gott Dank und Lob und Preis sagten, wenn sie von ihm, oft unter heftigem Weinen, Heilung von Krankheit erflehten oder inständig für einen geliebten Menschen beteten, der immer noch in Russland vermisst war, für Kinder, die durch die Welt zogen und verloren waren »auf dem Weg der Sünde«. O Gott, hilf, O Herr, sei gnädig. Gebete folgten auf Gebete, wurden zu Äußerungen, welche die Grenzen des Wortes und der Personen überstiegen. Ich erinnere mich, wie dieses Geflüster, die Schreie über uns hinweg, die wir auf jenen Bodendielen knieten, sogar uns kleine, über die erste Bank gekrümmte kleine Jungen zu Tränen rührten.



Meine Mutter ruft, und wenn einmal ein gewisser Punkt erreicht ist, schäme auch ich mich, der sich, wenn er liest, vor ihr verbirgt, nicht darauf zu reagieren. Es gibt Arbeit für mich, nicht der ganze schöne Tag kann mit Wörtern vergeudet werden.

Mam, in dem langen Kleid und der Schürze, die sie täglich trägt, sitzt auf der Bohle, aus der unsere Eingangsstufe besteht, und schneidet Kartoffeln zum Stecken.

»Etj laus de Bibel«, erkläre ich. Ich hab in der Bibel gelesen.

Sie begutachtet die Augen einer roten Kartoffel, die sie in ihren breiten abgearbeiteten Händen dreht. »Lüg nicht.«

»Im Alten Testament, eine der Mordgeschichten.«

»Du bist noch nicht zu groß für eine Tracht Prügel«, sagt sie, obwohl sie mich noch nie richtig »vedrascht«, verdroschen hat.

Ich muss lachen. »Es ist keine Lüge, wenn man weiß, dass es nicht wahr ist.«

»Was denn sonst?«

»Ein Spaß«, erwidere ich ihr und füge auf Englisch hinzu: »A story!«

Mit »Spaß« ist sie absolut nicht einverstanden; sie erlaubt sich nicht einmal ein Lächeln, obwohl ihre Lippen zucken. »Du enn diene Jeschichte. Du und deine Geschichten. Manchmal weiß ich nicht, ob sie das wirklich sind.«

»Dann ist das deine Schuld«, sage ich und nehme den Eimer mit den geschnittenen Kartoffeln. »Musst du kapiieren.«

»Soo eenfach ess daut nich«, sagt sie daraufhin. So einfach ist das nicht. Für mich, einen ungeduldigen, impulsiven Jungen, schien sie damals die Einfache zu sein; für sie war alles entweda-ooda, entweder-oder, schwarz oder weiß.

Entweder, oder: was immer jemand tat, in Gottes ganzer Schöpfung, war entweder schwarz oder weiß – und schwarz kam höchstwahrscheinlich immer zuerst. Ich hielt das Leben meiner Mutter damals für einen Widerspruch: ihre bleibende Furcht vor der Allgegenwart eines göttlichen, ewigen Zorns, obwohl sie selbst ein der Güte und Liebe geweihtes Leben führte – vielleicht nicht so sehr ein Widerspruch als eine unerklärbare Dissonanz, eine Disharmonie, die so mächtig war, dass ich sie wie einen enthüllenden Nachhall ein Jahrzehnt später in Münchens Alter Pinakothek entdeckte, wo die Renaissancegemälde vom Leben Jesu ihn in verschwenderischem Reichtum darstellen, in einem Überfluss, der so verblüffend ist, weil er auch den des reichsten Medici zu übertreffen scheint: der Menschensohn, der in den biblischen Geschichten auf der ausgedörrten Erde Palästinas mit Aussätzigen wandelte und sich selbst bezeichnete als einen, der keinen Besitz hatte, ja, nicht einmal einen Ort, um sein Haupt niederzulegen. Entweder, oder. Schwarz oder weiß. Wo, fragte ich mich, waren die strahlenden Farben von Gottes Regenbogen, der alles überspannt? Leuchteten sie gelegentlich als Versprechen am Himmel auf?

Ich war zu jung gewesen, um es früher zu erkennen, aber nach Vancouver² führte nichts an der Einsicht vorbei, dass die Welt unendlich viel größer war, als wir verstehen konnten, und ganz bestimmt ein solches Schwarz oder Weiß weit überstieg. Was meine Mutter aber wirklich meinte, wenn sie sagte: »So einfach ist das nicht«, entzog sich immer noch meinem Verständnis.

Am Rand der Wildnis entlang, auf der anderen Seite des Gartens, pflügt Dan mit vier Pferden; er sitzt auf unserem zweischarigen Pflug. Sein kräftiger Arm steuert die Hebestange, die die Pflugscharen zwischen der flachen Walderde und dem darunterliegenden Lehm hält. Ich gehe tief gebeugt in der Furche, drücke die zerschnittenen Kartoffeln dicht am Furchenrand fest in die Erde, wie man es mir Jahre zuvor beigebracht hatte, so dass sie genau in der richtigen Tiefe liegen, wenn der Pflug sie mit der nächsten Furche zudeckt. Die langen Reihen kennzeichnen wir mit Stecken und rechen die Oberfläche glatt. Es bedeutet einen ganzen Winter lang gutes Essen, und zwar in jeder Zubereitungsart von Kartoffeln, die die Mennoniten kennen. Am besten sind sie, wenn man sie in Scheiben »en Jreeweschmolt« röstet, in ausgelassenem

Schweinefett mit kleinen Fleischstückchen darin, die wir »Grieben« nennen; nichts schmeckt nach einem Februartag in freier Luft besser als diese in Fett tief braun gebratenen Kartoffeln zwischen den Zähnen. In der Gartenerde stoßen meine nackten Zehen gegen Steine, krümmen sich in Sand, der in Nestern verstreut wie Stückchen vorsintflutlichen Strandes im braunen Lehm liegt, Sand, der so feucht ist, dass man ihn für kurze Augenblicke zwischen den Zehen formen kann – in der Sonne fühlt sich die unterschiedliche Erde verlockender an als jedes Buch. Das war die eine dumme Sache mit dem Winter: Wenn es früh dunkel wird, ist das zwar gut zum Lesen, aber Hände und Füße sind immer in irgend etwas Schweres eingepackt – wo doch nackte Füße und Hände auch Dinge zu erkennen vermögen, besonders im Licht der Sonne; sie sind die vier entgegengesetzten Ecken deines immer neugierigen Körpers und können Dinge wahrnehmen, von denen sich dein harter Schädel nichts träumen lässt.

In diesem Garten wächst, was wir essen; aber auch auf unserem Farmhof, wo die Hühner grasen, in den Sümpfen, wo das Vieh am Rande moosigen Wassers weidet, im borealen Busch, wo Saskatoons und Preiselbeeren und Vogelkirschen wachsen und auf aufgelassenen Feldern verwilderte Erdbeeren; Meilen weiter nördlich von Speedwell School, jenseits der Feuerschneise, wo Blitzschlag Jahre vor meiner Geburt Waldbrände ausgelöst hat, wachsen auf den Sandhügeln unter Kiefern und Pappeln wilde Blaubeeren, ganze Quadratmeilen davon in Büscheln blauer als der Himmel, die wir im August in Fünf-Gallonen-Rahmkannen füllen, und Mam kocht sie in der heißen Sommerküche ein und ich trage sie die Leiter hinunter in den Keller unterm Haus, wo ich die Einmachgläser in Reihen mit purpurfarbenen, roten, blauen und schwarzen Schildchen aufstelle: Marmelade für den Winter als Brotaufstrich, Beeren für Plautz³ und Nachtsische mit Schlagsahne und ein bisschen Zucker darüber.

Barfuß auf dieser gepflügten Erde hinter unserem Haus stehend weiß ich: Von dieser Erde bin ich gemacht.

Erläuterungen

1 Plautdietscher Ausdruck, »Zurechtmacher«, bezeichnet eine Person, die durch Handauflegen und Berührungen heilt. An anderer Stelle im Buch nennt Wiebe ihn den mennonistischen Schamanen.

2 Von November 1945 bis April 1946 war Rudy Wiebe (damals elf Jahre alt) mit seinen Eltern in Vancouver zu Gast.

3 Auf Blech gebackener Kuchen.

Von neuen Büchern

Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich: Theologischer Verlag 2007, 428 S., kart.

In den letzten Jahren hat sich ein Wechsel in der Erforschung der täuferischen Geschichte vollzogen. Zumindest haben sich einige der interessantesten Forschungsbeiträge von der intensiv untersuchten ersten Generation der Täuferbewegung den weniger beachteten Generationen zugewandt. Insbesondere sind wichtige Beiträge zur Geschichte der Mennoniten und der Hutterer von Forschern wie Michael Driedger, Hans-Jürgen Goertz, Astrid von Schlachta, Andrea Chudaska und Werner Packull vorgelegt worden, um nur diese zu nennen. Weniger intensiv wurde das Schweizer Täufertum der späteren Generationen untersucht. Der Band, der hier besprochen wird, stellt einen kleinen, aber doch wichtigen Schritt dar, um diese Unausgeglichenheit in der Forschung zu beheben. Seine Herausgeber präsentieren ihn als eine auf den neusten Forschungsstand gebrachte Version der letzten allgemeinen Darstellung der frühneuzeitlichen Geschichte des Zürcher Täufertums, nämlich des 1916 erschienenen Buches von Cornelius Bergmann über *Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660*.

Im ersten Kapitel begibt sich Urs B. Leu auf das gut bestellte Feld der täuferischen Anfänge in Zürich zur Zeit Ulrich Zwinglis. Seine detaillierte Nacherzählung der Ereignisse, die zur ersten Erwachsenentaufe im Januar 1525 und darüber hinaus führten, enthält nur wenige Überraschungen. Besonders wertvoll ist hier, daß Urs Leu seine Aufmerksamkeit aufs Detail lenkt, wenn er die Aktivitäten und Entscheidungen Zwinglis und des Zürcher Rates beschreibt. Mit seiner besonderen Sichtweise dieser Ereignisse gerät er allerdings in schweres Fahrwasser. Zunächst zitiert er zwar die kürzlich erschienenen Untersuchungen von Andrea Strübind und Arnold Snyder, um das fortgesetzte Interesse an den frühen Jahren des Zürcher Täufertums zu belegen. Gelegentlich scheint er auch einen Mittelweg zwischen den miteinander rivalisierenden Ansichten dieser beiden Forscher zu beschreiten. Mit dem, was er dann aber diskutiert oder nicht zu diskutieren beabsichtigt, schließt er sich recht eng an Strübinds post-revisionistische Interpretation der täuferischen Anfänge an. Snyders erst kürzlich vorgetragene Kritik an der Idee, daß die Zürcher Radikalen mit einer Stimme in dem Brief an Thomas Müntzer

von 1524 sprächen, und Snyders Schlußfolgerungen zur eingeschränkten Bedeutsamkeit des Pazifismus im frühen Schweizer Täuferium werden pauschal und nicht immer überzeugend abgewiesen. Auch werden die täuferischen Aktivitäten auf der Zürcher Landschaft nur als Nachtrag behandelt und die Ergebnisse der Untersuchungen Matthias Huis zum Zusammenhang von bäuerlicher Rebellion und täuferischer Bewegung ignoriert. Im Bild des frühen Täuferiums fehlen größtenteils auch die täuferischen Aktivitäten in und um Hallau, Schaffhausen und Waldshut, und damit fehlt auch jede Stellungnahme zum Versuch, Balthasar Hubmaier wieder in die Geschichte des Schweizer Täuferiums zurückzuholen. Snyders kürzlich erfolgte Revision der Geschichte der täuferischen Anfänge in Zürich fordert heraus, obwohl kaum zu erwarten ist, daß alle Forscher ihm darin uneingeschränkt folgen werden. Dennoch hätte Snyder mehr Aufmerksamkeit verdient, zumal die Differenzen seiner Meinung nach in der frühesten Täuferbewegung nicht zwischen Stadt und Landschaft auftraten, sondern unter den Mitgliedern der Bewegung in Zürich selbst.

Im Vorwort zu diesem Sammelband weisen die Herausgeber auf die fortdauernde Bedeutsamkeit hin, die alle Aufrufe des frühneuzeitlichen Täuferiums zu religiöser Toleranz für eine sich zunehmend multikulturell entfaltende Welt haben, und so werden Themen wie Toleranz und Verfolgung auch über weite Strecken des Buches hin zur Sprache gebracht. Das zweite und das dritte Kapitel wurden von Christian Scheidegger geschrieben und beschäftigen sich mit den Interaktionen zwischen den Täufern und der Obrigkeit für das restliche 16. Jahrhundert. Zunächst erinnert Scheidegger in dem Kapitel »Täufer, Konfession und Staat zur Zeit Heinrich Bullingers« noch einmal an die Bedeutung dieses Reformators als Autor von *Der Wiedertäufer Ursprung* und dominierende »Autorität«, wenn es um Fragen des Täuferiums im 16. Jahrhundert geht. Scheidegger verankert diese Diskussion aber ganz im Kontext des sich entwickelnden Konfessionsstaats in Zürich. Diese Art des Zugangs führt zu manch reizvollen Überlegungen, beispielsweise daß Bullingers Denunziation des Täuferiums teilweise von der politischen Isolation der Reformierten in der Eidgenossenschaft verursacht worden sei oder daß die Täufer mit ihrem Angriff auf die Staatskirche zum Prozeß der Konfessionalisierung in Zürich beigetragen oder daß die Täufer sich nicht so sehr der traditionellen weltlichen Obrigkeit widersetzt hätten als vielmehr dem neuen Konfessionsstaat. Im dritten Kapitel wird dieses Material mit Studien zu täuferischen Gemeinden im Zürcher Hinterland ergänzt, zur missionarischen Aktivität der Hutterer im Zürcher Territorium zwischen 1574 und 1588 und zu einer nonkonformistischen Gruppe in Zürich, die von den Behörden als »täuferisch«

identifiziert wurde, deren Mitglieder aber, wie Scheidegger meint, Schwenckfelder waren. Diese Forschungen werfen interessante Fragen über den Einfluß Caspar von Schwenckfelds in der Schweiz auf, ein Thema, das Scheidegger zur weiteren Bearbeitung empfiehlt.

In den nächsten beiden Kapiteln werden Toleranz und Verfolgung im 17. Jahrhundert untersucht. Im vierten Kapitel prüft Barbara Bötschi-Mauz den Fall des Hans Landis, eines täuferischen Predigers, der 1614 wegen hartnäckiger und aufrührerischer Agitation hingerichtet und an dessen Tod bald im *Martyrerspiegel* und in einem Lied erinnert wurde, das dem *Ausbund* beigelegt wurde. Es wird über den fünfundzwanzig Jahre lang währenden Streit dieses Täufers mit den Zürcher Behörden in Zusammenhang mit Erörterungen über religiöse Toleranz und die Grenzen der staatlichen Möglichkeiten berichtet, religiöse Konformität in der Bevölkerung zu erzwingen. Die lange Dauer dieses Streitfalls ist ein klares Zeichen dafür, daß die Besorgnis Zürichs um den eigenen Ruf und die Fähigkeit, den Bürgern seinen Willen aufzudrängen, zu einer Kluft zwischen Theorie und Praxis in der Religionspolitik führte. Hans Landis hat sich in letzter Zeit einer gewissen Welle der Sympathie in der Täuferforschung erfreut, und als ein detaillierter Bericht über seinen Fall hat dieses Kapitel die wachsende Zahl historischer Schriften über ihn auf willkommene Weise erweitert. Dennoch wurde in diesem Beitrag versäumt, die Literatur zu erwähnen, die sich mit der Konfessionalisierung und ihren Grenzen in Zürich beschäftigt hat. Zu überlegen bleibt, ob nicht wichtige Parallelen zu Scheideggers Erörterung der Konfessionalisierung im zweiten Kapitel deutlicher hervorgetreten wären, wenn die Autorin mehr Gewicht auf dieses Thema gelegt hätte, wie John Roth es in der 2002 veröffentlichten Festschrift für Werner Packull getan hat.

Im fünften Kapitel untersucht Urs Leu die Beziehungen zwischen den Täufern und den kommunalen wie geistlichen Behörden während des 17. Jahrhunderts in Zürich. Er beschäftigt sich kritisch mit der Annahme, daß die Spannungen zwischen diesen Gruppen nach der Hinrichtung von Hans Landis und dem Jahr 1630 abgeflaut seien, und vertritt statt dessen die Meinung, daß die religiösen Autoritäten auch weiterhin auf die täuferische Bedrohung fixiert gewesen seien. 1635 stachelte die Bekehrung des Amtsfähnrichs Heinrich Frick die obrigkeitlichen Behörden Zürichs auf, die Täufer erneut zu verfolgen, und führte letztlich zur diplomatischen Intervention der Mennoniten und der weltlichen Behörden in den Niederlanden zugunsten von Religionsfreiheit und Toleranz. Leu beschließt seinen Beitrag mit einigen Bemerkungen über die Bedeutung dieser Entwicklungen für die Erklärungen zur Gewissensfreiheit bei Philipp von Zesen und John Locke, die sich beide zu eben

dieser Zeit in Amsterdam aufhielten. Hier überzeugt das Argument für Zesen mehr als für Locke.

Die Frick-Affäre und die Verfolgung, die sich daraufhin wieder verstärkte, ist der Ausgangspunkt für Hans Ulrich Pfisters Untersuchung im sechsten Kapitel zur Auswanderung Zürcher Täufer ins Elsaß und die Pfalz in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Verwüstung und Entvölkerung, die der Dreißigjährige Krieg in diesen Gebieten hinterließ, begünstigten die Einwanderung auch für nonkonformistische Immigranten. Anders als in Zürich erfuhren die Täufer hier eine De-facto-Duldung im Kontext eines religiösen Pluralismus. Es kam sogar vor, daß sie in einigen Dörfern die Mehrheit darstellten. Daß diese Situation die Zürcher Behörden beunruhigte, geht klar aus Mandaten hervor, die ihren Untertanen untersagten, in Gebiete mit ansehnlichen katholischen und täuferischen Ansiedlungen auszuwandern. Und ihre Befürchtungen schienen sich zu bewahrheiten, als Bürger in die Zürcher Territorien aus solchen Gebieten zurückkehrten, wo sie mit Täufern in Verbindung gestanden hatten und Täufer ihre Ideen verbreiteten.

Zwei weitere Kapitel verbinden die Geschichte Zürcher Täufer mit der Geschichte anderer religiöser Nonkonformisten. Im siebten Kapitel untersucht Hanspeter Jecker den Fall des Heinrich Funk, eines Täuferpredigers aus dem Knonauer Amt im Kanton Zürich und einem möglichen Verbündeten Hans Reists, der mit Jakob Amman verfeindet war. Jecker liest den Brief Peter Gygers auf bemerkenswerte Weise neu, ein zentrales Dokument unter der Korrespondenz zur Amischen Spaltung, und argumentiert, daß der Bann, der über H. Funk von den Oberländer Täufern in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts ausgesprochen worden war, eine wichtige Etappe in dem Konflikt darstellte, der zur Amischen Spaltung in den 1690er Jahren führte. Jecker kommt zu einer Anzahl anregender Schlußfolgerungen: daß die Konflikte, die zu dieser Spaltung führten, sehr viel früher entstanden waren, als bisher angenommen wurde; daß Zürcher Täufern, besonders als Flüchtlingen in der Grenzregion, eine wichtige Rolle in diesen Entwicklungen zukam; daß Täufer in Zürich und Bern ebenso wesentlich zur Spaltung beitrugen wie Täufer im Elsaß und in der Pfalz. Weniger erfolgreich ist Jürgen Seidels Versuch im achten Kapitel, die Frage zu beantworten, ob eine Kontinuität zwischen Pietismus und Täufertum bestanden habe. Seidel vergleicht die Lehranschauungen dieser Bewegungen zu einer Vielzahl von Themen wie Biblizismus, persönliche Bekehrung, Absonderung, geistliche Wiedergeburt, Glaube an das Neue Jerusalem, die Rolle der Laien in der Bewegung und Vorstellungen von Heiligung. Während anfangs eingeräumt wird, daß Täufertum und Pietismus komplexe, in sich variantenreiche Bewegungen gewesen seien, neigt Seidel

dann dazu, sie größtenteils als homogene Einheiten zu behandeln. Das erlaubt ihm beispielsweise, die Schleithheimer Artikel als repräsentativ für täuferisches Denken über die Absonderung anzusehen, während die Schriften Melchior Hoffmans als repräsentativ für den Glauben an das Neue Jerusalem genutzt werden. Dieser Zugang zu dem Kontinuitätsproblem zwischen Täufertum und Pietismus wirft zwar einige interessante Beobachtungen über die Natur religiöser Bewegungen im frühneuzeitlichen Europa ab, dennoch bleibt zu überlegen, ob sie dazu beitragen können, Täufertum und Pietismus als historische Phänomene angemessen zu charakterisieren.

Eine allgemeine Geschichte des Zürcher Täufertums, wie sie mit diesem Sammelband vorliegt, ist längst überfällig. Die jetzt veröffentlichten Untersuchungen stützen sich zudem auf detaillierte Archivforschungen zum Herrschaftsgebiet Zürichs. So ergänzt dieser Band auf begrüßenswerte Weise die Literatur zum frühneuzeitlichen Täufertum. Was die Versicherung der Herausgeber anbelangt, an den neusten Forschungsstand anzuknüpfen, sind die Ergebnisse jedoch eher gemischt. Schließlich aber, wie die Herausgeber ebenso versichern, stellt dieser Band neue Fragen und weist neue Wege für eine fruchtbringende Forschung.

Geoffrey Dipple

Jan Cattepoel, Thomas Müntzer. Ein Mystiker als Terrorist (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 19), Frankfurt am Main: Peter Lang 2007, 174 S., brosch.

Thomas Müntzer ist nun auch in die Hände schriftstellernder Juristen gefallen. 2004 veröffentlichte der pensionierte Richter, Novellist und Sachbuchautor Armin Gebhardt (geb. 1924) seine »Studie« *Thomas Müntzer. Revolution statt Reformation*. Für ihn ist Müntzer »eine zwittrige Gestalt, eine Mixtur aus vorgetäuschem Christentum, anmaßendem Volkserzieher und gnadenlosem Revolutionär« (S. 79). Auf den Mainzer Rechtsanwalt Cattepoel, der von 1989 an auch durch Kriminalromane und als Herausgeber von Anthologien publizistisch tätig wurde, trifft das Adverb »nun« allerdings nur bedingt zu. Er hat sich schon 1972 in der Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht mit einem Aufsatz über *Ansätze zu einer Rechtsphilosophie bei Thomas Müntzer* zu Wort gemeldet. Erst in der neuen Publikation erfährt der Leser, daß der Autor den Anstoß, sich mit Müntzer zu beschäftigen, 1962/63 in einem Tübinger Seminar von Ernst Bloch erhielt. Bei der Beschäftigung mit Müntzer-texten in der damals in Krefeld angesiedelten Mennonitischen Forschungs-

stelle für ein Referat im Wiener staats- und rechtsphilosophischen Seminar von Stefan Verostas wurde ihm bewußt, daß sich die sozialistische Deutung Müntzers nicht auf die originalen Quellen gründen kann. Sein Ergebnis veröffentlichte er in dem genannten Aufsatz, der bereits 1968 abgeschlossen wurde.

1968 mußte Cattepoel Müntzer noch nach der modernisierten Ausgabe von Otto Hermann Brandt zitieren, denn die wissenschaftliche Edition von Günther Franz erschien erst im gleichen Jahr. Ihr entnimmt er nun in seinem Buch die Fülle der Zitate. Die Gliederung der neuen Publikation stammt jedoch zum großen Teil noch aus seinem Aufsatz (Müntzers Lebenslauf; Müntzers mystische Theologie; Die Kirche der Auserwählten; Zusammenstoß mit der Welt; Die Frage nach der Ethik; Die Nachfolger). Das trifft ebenso auf das Gesamtverständnis Müntzers zu wie auf einen Großteil der Detailkenntnisse, die im wesentlichen den Forschungsstand vor den siebziger Jahren widerspiegeln. Darüber täuschen auch nicht die Verweise auf neuere Literatur und das insgesamt problematische Literaturverzeichnis hinweg, das bis 2003 reicht. Folglich werden einige längst widerlegte Auffassungen vertreten (beispielsweise Müntzer als Augustinermönch oder die Auslegung von Lukas 1 als Zensurfassung). Vor allem im biographischen Teil wurden einzelne Abschnitte nahezu wörtlich aus der ersten Veröffentlichung übernommen. Eine Reihe neuer Fehlangaben ist hinzugekommen: Müntzers Taulerstudien beispielsweise haben nicht schon 1508 begonnen (S. 11); Luthers Sendbrief ist nach der Fürstenpredigt entstanden (S. 12); Schosser Zeiß war kein Ritter (S. 20); die Thüringer Bauern waren nicht vorwiegend Leibeigene (S. 110); der Sangerhäuser Gegner war der Amtmann, nicht der Schosser (S. 113).

Von Ausnahmen abgesehen (beispielsweise S. 48: Egranus verdächtigt mit der Ironisierung des Geistverständnisses Müntzer nicht des Alkoholmißbrauchs), gibt Cattepoel Müntzers mit den Begriffen der Mystik formuliertes Glaubensverständnis durch eine Fülle von teilweise längeren Zitaten aus Müntzers Briefen und Schriften durchaus angemessen wieder. Er hält Müntzers Mystik für den »positive[n] Inhalt von Müntzers Theologie« (S. 55). Die Grenze seines Verständnisses verschweigt er aber auch nicht, z. B. wenn er darauf aufmerksam macht, daß wir nicht wissen, »wie es Müntzer schaffte, die alltägliche Plackerei in ein Inspirationsmittel für göttliche Visionen zu verwandeln« (S. 55). Deutlicher artikuliert er seine Vorbehalte bei der Darstellung von Müntzers Kirchenverständnis (S. 68: »Aristokratie der Auserwählten«) und der apokalyptischen Zeitsicht des »Theokrat[en]« (S. 104) Müntzer. Zunehmend drastisch fallen die Urteile aus, wenn Cattepoel Müntzer von der Allstedter Zeit an »als einen für die damalige Zeit hochmodernen politischen

Agitator« bezeichnet, der in der Wahl seiner taktischen Mittel eher an Hitler erinnert (S. 108). Er versäumt jedoch nicht, darauf zu verweisen, daß sich Müntzer letztlich nicht in der Rolle eines Revolutionärs oder politischen Agitators sah, sondern des apokalyptischen Propheten, der für das Ende der Geschichte zu wirken hatte. Von daher erkläre »sich auch der terroristische Zug seiner Politik« (S. 111). Seine politisch-rechtliche Doktrin verwende »keine sittlichen Maßstäbe«. Trotz der vielen echt christlichen Ideen in Müntzers Theologie müsse man »ernstlich zweifeln, ob Müntzers Lehre insgesamt ›christlich‹ genannt werden« könne, »oder ob man nicht besser von einer nur scheinbar christlichen Variante der Mystik sprechen sollte« (S. 121).

Zu diesem Urteil war Cattepoel fast mit den gleichen Worten bereits 1968/72 gelangt, allerdings ohne den Begriff »Terrorismus« zu bemühen. Offenbar angesichts der veränderten Weltlage ergänzt er sein ehemaliges Urteil um eine kurze Stellungnahme zum Zusammenhang zwischen Mystik, Apokalyptik und Terror. Müntzer isolierte und verabsolutierte nach seiner Auffassung den mystischen Aspekt der Religion. Er war ein Mystiker, der sich in Gott verliebte und die Welt sowie Mitmenschen aus dem Blick verlor. Er war einer der »fehlgeleitete[n] Mystiker ..., die in ihrem politischen Handeln zum Terror griffen, wie z. B. Savonarola« (S. 124). Bei Müntzer mußte »die Kombination aus Mystik und Apokalyptik« dazu führen, daß er die Mitmenschen nur noch als Objekte wahrnahm. »Müntzers Politik fiel deshalb notwendigerweise terroristisch aus« (S. 124). Wie in der ersten Fassung von 1968/72 geht Cattepoel noch auf die Frage der Nachfolger Müntzers ein, eine Frage, die auch im Täufertum der jüngeren Zeit noch oft erörtert wurde. Er gelangt zum Ergebnis, daß Müntzers Lehre »ohne eigentliche Nachfolge« blieb (S. 129). Auch der Sozialismus konnte sich nur auf einen mißverstandenen Müntzer berufen. Abschließend verweist er angesichts des trotz seines Erfolgs als Prediger und Agitator zunehmend isolierten Müntzers auf das Phänomen des gefährlichen Gemenges aus Vereinsamung und Publikumserfolg mit dem Ergebnis einer »ebenso perfekte[n] wie katastrophale[n] psychische[n] Karriere« (S. 132). Das könnten »wir heute wohl besser beurteilen als die Generationen von Forschern vor uns« (S. 132).

Offenbar versteht Cattepoel sein Buch als Beitrag zur Müntzerforschung, worauf auch die Veröffentlichung in einer kirchen- und kulturgeschichtlichen Reihe hindeutet. Dieser Anspruch wird sicher nicht ungeteilt aufgenommen. Schon das Literaturverzeichnis, das mit seiner Aufnahme auch leichtgewichtiger Titel eher dem Versuch einer Müntzerbibliographie gleicht, außerdem voll von Ungenauigkeiten und Fehlern ist, hält dem nicht stand. Es fehlen auch neue Erkenntnisse. Die Einsicht, der Schlüssel zum Verständnis Münt-

zers liege in seiner Theologie, ist in der ernstzunehmenden Forschung, einschließlich der marxistischen, seit den achtziger Jahren allgemeine Überzeugung. Neu ist allerdings der Terrorismusaspekt. Mit ihm wird aber eine höchst problematische Seite der Publikation berührt: Müntzer wird nicht aus seiner Zeit heraus verstanden, sondern an modernen Kategorien gemessen. Offenbar ist dem Autor gar nicht bewußt, daß er mit seiner Absicht, »nur erforschen [zu] wollen, welche politischen Überzeugungen aus Thomas Müntzers erhaltenen Werken hervorgehen« (S. 15), bereits modernisiert. Er fügt sich damit ebenfalls in die Reihe von Müntzerinterpreten ein, die er kritisiert. Möglicherweise liegt der Grund, weshalb der Autor sein altes Thema noch einmal aufgenommen hat, teilweise im persönlichen Bereich. Die mehrfachen Bemerkungen zu Ernst Bloch und zu den Nachfolgern Müntzers legen eine solche Vermutung nahe.

Siegfried Bräuer

John D. Roth and James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden und Boston 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700, Vol. 6), 574 S., Abb., geb.

Wer der englischen Sprache mächtig ist, darf sich über einen neuen Begleiter freuen, der ihn auf dem neuesten Stand der Forschung umfassend und sicher durch die Geschichte des Täuferturns und des Spiritualismus führen wird. Der umfangreiche Band setzt eine Handbuchserie fort, die das geistige und religiöse Leben Europas im Zeitraum zwischen 500 und 1700 in mehr als 20 Bänden erschließen soll. Mit diesem Buch liegt nunmehr Band 6 vor.

Für die hohe Qualität dieses Bandes bürgen ausgewiesene Spezialisten aus Nordamerika, Deutschland und den Niederlanden, die in insgesamt dreizehn Kapiteln nicht nur ihr profundes Wissen auf der Grundlage des aktuellen Forschungsstandes einbringen, sondern darüber hinaus vereinzelt auch mit neu erschlossenen Quellen aufwarten. Dies gilt insbesondere für das fünfte Kapitel aus der Feder Martin Rothkegels über das Täuferturn in Mähren und Schlesien (S. 163–215). In struktureller Hinsicht sind die einzelnen Kapitel keineswegs einheitlich gestaltet oder so konzipiert, daß sie sich nahtlos ergänzen. Dem Leser wird kein geschlossenes, lückenloses Bild von der Entstehung, Verbreitung und den individuellen Ausdrucksformen von Täuferturn und Spiritualismus geboten und erst recht keine kontinuierlich fortschreitende historische Entwicklung, die es im Sinne eines geradlinigen täuferisch-

spiritualistischen Weges auch nicht gegeben hat. Die einzelnen Kapitel unterstreichen in loser chronologischer Folge die Heterogenität des Erscheinungsbildes und gewähren Einblicke in Baustellen kreativer Forschung. Der unabgeschlossene Charakter dieses Handbuches entspricht dem Anliegen der Herausgeber. Wie James M. Stayer in seiner Einleitung ausdrücklich betont, lassen sich die einzelnen Kapitel des Bandes auf Grund des unausgeglichene Forschungsstandes auf den einzelnen Gebieten nicht mühelos wie Mosaiksteinchen zusammenfügen: »They represent a stage in the study of Anabaptism and Spiritualism« (S. xxiv). Dies bedeutet jedoch nicht, daß es sich um eine Anzahl beziehungslos aneinandergefügt Kapitel handelt, die lediglich durch die Begriffe Anabaptism und Spiritualism notdürftig zusammengehalten werden. Wie John Roth im Vorwort erklärt, haben die meisten Mitarbeiter die Manuskripte ihrer Kollegen kritisch mitgelesen, wodurch die Endfassung des Bandes wiederum zu einer gemeinsamen Sache wurde.

Entsprechend des individuellen Charakters der einzelnen Kapitel, die zentralen Themen der Täufer- und Spiritualismusforschung gewidmet sind, wurden die Akzente unterschiedlich gesetzt. Hier tritt der regionale Aspekt stärker hervor, dort geht es um bestimmte Züge und Charakteristika, die übergreifend behandelt werden. So wie Martin Rothkegel sich Mähren und Schlesien zuwandte, setzte James M. Stayer in dem von ihm verfaßten dritten Kapitel über »Swiss South German Anabaptism, 1526–1540« (S. 83–117) regionale Akzente. Dies gilt auch für die sich anschließenden Ausführungen Piet Visers über »Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700« (S. 299–345). Andere Kapitel wiederum sind stärker prägenden Persönlichkeiten und ihren möglichen Einflüssen oder Wirkungen verpflichtet wie Ralf Klötzers Beitrag über »The Melchiorites and Münster« (S. 217–255) oder das von John D. Roth verfaßte neunte Kapitel über »Marpeck and the Later Swiss Brethren« (S. 347–387).

Neben dieser inhaltlichen und strukturellen Spannweite existieren grundlegende Unterschiede in der Art des Zugriffs. Dies beginnt schon bei den beiden Herausgebern, die den Band gemeinsam konzipiert und überaus sorgfältig redigiert haben. Während sich John Roth als Editor von *The Mennonite Quarterly Review* und Mitglied des Lehrkörpers am Goshen College den Täufern aus einer konfessionell orientierten Forschungstradition heraus annähert, die sich mit dem Namen Harold S. Benders verbindet, erwachsen James M. Stayers Forschungen zur Reformations- und Täufergeschichte einem mehr »profanen« Hintergrund. Einige Mitarbeiter dieses Bandes sind stärker theologie- und ideengeschichtlich, andere sozial-, politik- oder kulturgeschichtlich orientiert. Es ist das Verdienst der Herausgeber, sie alle in Rufnähe zu-

einander gehalten zu haben, wie ja in der jüngeren Forschungsgeschichte die Interpretationsfronten ohnehin durchlässig geworden sind und nur noch ausnahmsweise schroff und polemisch aufrechterhalten werden.

Mit und unter Reformation und Bauernkrieg, darüber herrscht in der Forschung weitgehend Einigkeit, fing alles an. Dem Nährboden und den täuferischen Anfängen sind speziell die beiden ersten Kapitel des Bandes gewidmet. Den Auftakt bildet Hans-Jürgen Goertz mit seinem Beitrag über »Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commons, 1521–1525« (S. 1–44). Beide Reformtheologen der ersten Stunde stehen in der Tradition des spätmittelalterlichen Spiritualismus und haben auf je eigene Weise zur Erhebung der Bauern um 1525 und zur Entstehung des Täufertums beigetragen. Hilfreich ist hier die Unterscheidung zwischen einer »Reformation für den gemeinen Mann« und einer »Reformation des gemeinen Mannes«. Sodann folgen Arnold S. Snyders Ausführungen über »Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525« (S. 45–81). Er verläßt die eingefahrenen Gleise und orientiert das Bild von den täuferischen Anfängen stärker am Wirken Balthasar Hubmaiers als an der Grebel-Sattler-Linie. Wie der Titel des Handbuches signalisiert, geht es inhaltlich grundsätzlich nicht nur um Täufertum, sondern auch um Spiritualismus, wobei die gewählte begriffliche Nähe beide enger und anders als gemeinhin üblich in Beziehung zueinander setzt. Abgesehen davon, daß der Begriff des Spiritualismus in variantenreicher Vielfalt (s. Index, Stichwörter »Spiritualism« und »Spiritualist Anabaptism«, S. 569f.) und mehr oder weniger enger Beziehung zum Täufertum in vielen Beiträgen immer wieder auftaucht, sind im Zusammenhang mit dieser Thematik die Kapitel vier und sieben von besonderem Interesse. Während Emmet McLaughlin sich über »Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances« (S. 119–161) einigen Spiritualisten reinsten Wassers widmet, kümmert sich Geoffrey Dipple um die »Spiritualist Anabaptists« (S. 257–297). Gemeint sind Hans Denck, Ludwig Hätzer und viele andere, die jedoch keineswegs als Repräsentanten einer bestimmten religiösen Tradition in Erscheinung treten, sondern sich zwischen diesen bewegen.

Das thematische Spektrum dieses Handbuches ist damit keineswegs erschöpft. In seinem Beitrag über »Anabaptist Religious Literature and Hymnody« (S. 389–423) befaßt sich John D. Rempel mit dem literarischen Schaffen der Täufer (Traktaten, Rechenschaft, Liedern, Katechismen, Märtyrerspiegeln), während Brad S. Gregory ein Kapitel über das täuferische Martyrium beigezeichnet hat: »Anabaptist Martyrdom: Imperatives, Experience, and Memorialization« (S. 467–506). Sigrun Haude's Beitrag über »Gender Roles and Perspectives Among Anabaptist and Spiritualist Groups« (S. 425–465)

ist hinsichtlich lange vernachlässigter geschlechtergeschichtlicher Fragen in der Täuferforschung von besonderer Relevanz. Längerfristig betrachtet, müßte das Ziel allerdings darin bestehen, Geschlechteraspekte wie selbstverständlich in fast jede Darstellung zu integrieren, um sie nicht zu einem Extrakapitel der Geschichte werden zu lassen. Sigrun Haude geht auf etliche geschlechterrelevante Themen ein, darunter Ehe, das prozentuale Verhältnis zwischen Täuferinnen und Täufern sowie Strafen und Martyrium. Erstaunlich ist allerdings die ernüchternde Feststellung, daß die späten 90er Jahre einen Einbruch in der Forschung gebracht hätten: »Indeed, research on Anabaptist women has declined rapidly since the late 1990s« (S. 426). Stimmt das? Möglicherweise rührt das harsche Urteil daher, daß die Verfasserin einige Publikationen nicht in ihre Untersuchung einbezogen hat. In diesem Zusammenhang ist unter anderem an die Konferenzen von Millersville (1995) und Winnipeg (1998) zu erinnern und die aus ihnen hervorgegangenen Veröffentlichungen, die etliche Beiträge für den Untersuchungszeitraum enthalten (Journal of Mennonite Studies, Vol. 17, 1999; Strangers at Home. Amish and Mennonite Women in History [2002]); später erschienen u. a.: Elisabeth's Manly Courage (2001) sowie diverse Aufsätze, darunter auch ein Beitrag von Caroline Gritschke über »Frauen als Anhängerinnen Schwenckfelds« (1999). Angesichts der tragenden Rolle, die täuferische Frauen als weiblicher Teil des »gemeinen Mannes« im Aufbruch täuferischer Bewegungen spielten, erscheint es fraglich, ob sie wirklich nur als »revolutionaries with a small ›r‹, not banner-waving freedom fighters« (S. 461) zu betrachten sind.

Beschlossen wird das Buch mit dem dreizehnten, von Michael Driedger verfaßten Kapitel über »Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View« (S. 507–544). Dieser Beitrag steht für eine Tendenz, die sich gerade zu formieren beginnt, nämlich die Geschichte des Täufertums ins Zeitalter der Konfessionalisierung hinein zu verfolgen und zu beobachten, wie die nonkonformistischen Merkmale der Täufer konfessionalistischen weichen. Der Aufsatz Driedgers verfügt nicht nur über eine kurze, hilfreiche Zusammenfassung wie sie für alle Kapitel wünschenswert gewesen wäre, sondern auch über ein besonders ausführliches Literaturverzeichnis, das für ein Handbuch dieser Qualität und Güte angemessen erscheint und keineswegs bei allen Beiträgen zu finden ist. Ratsam wäre es außerdem gewesen, kürzere und dafür mehr Beiträge mit weiteren Aspekten in den Band aufzunehmen. Dazu hätte ein Kapitel gehören können, das volkskulturelle, ethnologische oder mentalitätsgeschichtliche, auf die »einfachen« Täufer zugeschnittene Fragen im Zusammenhang mit täuferisch-spirituellen Ausdrucksformen behandelt. Und doch erfüllt dieser Band auch so seinen Zweck: eine Zwischenbilanz der bis-

herigen Forschungen zu ziehen, interessierte Leser zu orientieren und ambitionierte Forscher und Forscherinnen anzuregen, dieses tief durchfurchte Feld von Täuferum und Spiritualismus in der Frühen Neuzeit weiter zu beackern.

Marion Kobelt-Groch

Astrid von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619).*

Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, hg. von Gerhard May, Bd. 198), Verlag Philipp von Zabern, Mainz 2003, VIII und 459 S., Ln. (ISBN 3-8053-3271-8).

Astrid von Schlachta gehört zu jenen Historikern der jüngeren Generation, die das gut durchforschte Untersuchungsfeld des täuferischen Aufbruchs im 16. Jahrhundert verlassen und sich in ihren Dissertationen der weiteren Entwicklung der täuferischen Bewegungen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert zugewandt haben: dem Prozeß ihrer Konsolidierung, Institutionalisierung und Konfessionalisierung. Gewöhnlich ist Konfessionalisierung der Begriff, der eingesetzt wird, um den Prozeß zu beschreiben, der zur Entstehung und Entwicklung sogenannter Staats- bzw. Territorialkirchen führte und zur Signatur einer historischen Epoche wurde: dem Zeitalter der Konfessionalisierung. Die Wortführer der Konfessionalisierungsthese sind Heinz Schilling (für die protestantische Herrschaften) und Wolfgang Reinhard (für die katholischen Territorien). Da diese These auf die staatliche Initiative im Konfessionalisierungsprozeß ausgerichtet ist (Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung »von oben«), sind die nonkonformistischen, sich dem obrigkeitlichen Einfluß entziehenden Gemeinden der Täufer zunächst nur als Objekte der Disziplinierung, nicht aber als eigenständige, sich konfessionalisierende Gemeinschaften in den Blick genommen worden. Astrid v. Schlachta hat die Diskussion um die Konfessionalisierungsthese kritisch referiert und die Impulse aufgegriffen, die einer Konfessionalisierung »von unten« ein Mitspracherecht im Konfessionalisierungsprozeß eingeräumt haben. Sie hat diesen Aspekt der Konfessionalisierung auf die weitere Entwicklung des Täuferums, hier speziell der Hutterischen Gütergemeinschaft in Mähren, angewandt (S. 145–154). Sie hat unter dem Gesichtspunkt der »Konfessionsbildung« (E. W. Zeeden) herausgefunden, wie sich auch unter den Hutterern allmählich Merkmale einer eigenen Konfession ausbildeten.

Der Zeitraum für die Untersuchung ist gut gewählt: 1578 bis 1619. Die An-

fangszeit der hutterischen Bruderhöfe in Mähren ist in einer neueren Studie von Werner O. Packull auf anregende Weise gründlich untersucht worden (*Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, 1995; dt. 2000, übersetzt übrigens von A. v. Schlachta). Die Periode, in der Anfeindung und Verfolgungsdruck von außen nachließen und die Bruderhöfe eine Chance erhielten, sich voll zu entfalten und Merkmale einer frühen Konfessionalisierung auszubilden, wurde von Leonard Gross, wenn auch nur unter religiösen und frömmigkeitsgeschichtlichen Gesichtspunkten dargestellt (*The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565–1578*, 1980). Vollends zur Konsolidierung in der Vielfalt sozialgeschichtlicher Bezüge, in der sich religiöse, wirtschaftliche, politische, gesellschaftliche und kulturelle Aspekte miteinander verschränkten, gelangten die Bruderhöfe erst nach der Ära Peter Walpots bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Im Gefolge der Kriegswirren kam es dann zu einer massenhaften Vertreibung der Hutterer aus Mähren. Zwischen 1578 und 1619 mußten die Hutterer nicht nur mit den Schwierigkeiten ringen, die sich ihnen von außen her stellten, sondern die ihnen auch von innen her zu schaffen machten. Sie standen vor der Aufgabe, ihre identitätsstiftende Aufbruchstradition zu pflegen und konfessionsstabilisierende Ordnungen zu überwachen oder erst noch zu schaffen.

Im ersten Teil stellt Astrid v. Schlachta die äußeren Umstände dar, in denen die Hutterer in diesem Zeitraum lebten und die sie teilweise selber mitgestalteten: das Wirtschafts- und Alltagsleben, die politischen Verhältnisse, die ihre Beziehungen zu den adligen Grundherren bestimmten, ebenso die Konflikte, die mit den sich verstärkenden rekatholisierenden Tendenzen in Mähren für die Hutterer immer folgenreicher wurden (S. 13–96). Hier ging es nicht um eine umfassende Darstellung. Bei dieser komplexen Erscheinung, einer für ihre Zeit innovativen Sozialgestalt einer Restitution der apostolischen Urgemeinde, tief verflochten in die besonderen Beziehungen zur mährischen Adelswelt und deren kompliziertem Verhältnis zur habsburgischen Krone und der katholischen Kirche, wäre eine solche Darstellung auch angesichts der Vielzahl hutterischer Bruderhöfe in ganz unterschiedlichen Grundherrschaften gar nicht möglich gewesen – zumal die Quellenlage nicht immer sehr auskunftsfreudig ist. Deutlich ist aber mit diesem ersten Teil schon der Untersuchungsansatz für die folgenden Teile geworden: Die Bemühungen um die Festigung eines Identitätsbewußtseins weisen darauf hin, daß nicht alles zum besten in der Gemeinschaft der Hutterer bestellt gewesen sein konnte. So legt es sich nahe, den Impuls zur Konfessionalisierung nicht in der religiösen Selbstentfaltung der Gütergemeinschaftsidee zu suchen, sondern in

der Reaktion auf die inneren und äußeren Schwierigkeiten, die sich der konkreten Umsetzung dieser Idee in den Weg stellten. Was vorschnelle Urteile in der Forschung und theologische Idealisierungen bisher verdeckt haben, wird jetzt einer kritischen Analyse unterzogen. Daß unter den Bemühungen um Ordnung, Einheit und Harmonie menschliche Schwächen, kontraproduktive Verhaltensweisen und auch Zerrissenheit unter den Hutterern sichtbar werden, läßt das Buch zu einer spannenden Lektüre werden und das hutterische Experiment in einem sympathischen Licht erscheinen.

Im zweiten Teil zeigt A. v. Schlachta nun auf überzeugende Weise, daß die berühmte »Beschreibung der Gemein Wohlstand« im Geschichtsbuch Caspar Braitmichels beispielsweise nicht als realistische Beschreibung des hutterischen Lebens, sondern als »präskriptive Quelle« gelesen werden müsse, die alle Gemeindeglieder auffordern sollte, das religiöse Gütergemeinschaftsideal gegen alle Anfechtungen und Widerstände zu verwirklichen. Nur unter diesem Gesichtspunkt sei diese Beschreibung als Bericht über eine frühere Zeit sehr viel später in die *Chronik* eingefügt worden. Die Erinnerung an diese »idealen« Zustände sollte dazu beitragen, den Zusammenhalt und das Bestehen der Gemeinschaft in schweren Zeiten aufrechtzuerhalten. Daß dabei die Gütergemeinschaft als »äußeres System« zu einem »zentralen Element des Glaubens« schlechthin wurde (S. 218), liegt nahe.

Im folgenden ist es nicht die Realität der Idealbilder, die dargestellt wird, sondern die Realität, die hinter diesen Bildern nach und nach zum Vorschein kommt: Eigennutz, der sich vom ökonomischen Trend der Zeit her auch in den Bruderhöfen einnistet, oder ein Hang zur Individualisierung, das heißt die schleichende Zerrüttung des Gemeinschaftsprinzips, das für den wirtschaftlichen Erfolg und den Zusammenhalt der hutterischen Gemeinden gesorgt hatte. Auch die Kontakte einiger Berufsgruppen nach außen haben in den Augen mancher Ältesten den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft eher geschwächt als dazu beigetragen, die »geforderte Absonderung« zu stärken. Selbst die Frauen, die wohl den allgemeinen Trend der Aufwertung ihrer Rolle im Berufsleben begrüßt haben, wurden von den Ältesten als »aufmüßig und frech« kritisiert (S. 114, genauer zum Wandel der gesellschaftlichen Rolle der Frauen: S. 122–129). Eindrucksvoll werden die zerrüttenden Folgen einer Individualisierung für die Bruderhofgemeinschaft beschrieben. Daß die damit einhergehende Privatisierung des Lebens auch nicht spurlos an der Praxis der Gütergemeinschaft vorübergehen konnte, ist zu erwarten. Sie erklärt, warum hutterische Gemeinschaften später auch das Prinzip der Gütergemeinschaft aufgaben. Selbst die Forderung nach Absonderung der Gemeinde war längst nicht so streng beachtet worden, wie oft behauptet wurde

(S. 129). Im Zuge dieser Veränderungen bildete sich eine eigene konfessionelle Identität aus, in der sich die Verhaltensänderung der Gemeindemitglieder und die allgemeingesellschaftlichen Einflüsse von außen miteinander verbanden. Darauf wird unter der Überschrift »Die Etablierung der hutterischen Konfession« eingegangen. Ausführlich untersucht werden das Schrifttum der Hutterer und seine Funktion für das Gemeindeleben. Hier fanden neben anderen Themen vor allem die sich entwickelnden bzw. sich verändernden Argumente für das Festhalten an der Gütergemeinschaft und die Erinnerung an die Tradition der Märtyrer einen zentralen Platz. Im Rahmen einer Analyse der Organisationsformen wurden die Probleme einer Hierarchisierung der Gemeindeführung und die Spannungen eingehend erörtert, die sich aus dem Erlaß von Gemeinde- und Arbeitsordnungen, dem konkreten Verhalten der Gemeindeglieder, dem tatsächlichen Umgang mit diesen Ordnungen, auch aus der Bann- und Disziplinierungspraxis in ihrer Bedeutung für den Konfessionalisierungsprozeß ergaben.

Im dritten Teil werden einige bereits angesprochene Probleme und Mißstände auf den Bruderhöfen noch einmal genauer untersucht. Auch hier wird zwischen dem, »was die hutterischen Schriften postulierten, und dem, wie sich das hutterische Leben in der Realität präsentierte« (S. 4), unterschieden. Ein wenig ist dieser kürzere Teil die Probe aufs Exempel, ob die von der Führung der Bruderhöfe angestrebte Konfessionalisierung und die damit einhergehende Sozialdisziplinierung in der Gemeinschaft auch tatsächlich gelungen sei: Wo griff sie, und wo nicht? Ein Schwerpunkt ist das Verhältnis der Hutterer zu den verschiedenen Obrigkeiten, mit denen sie im guten wie im bösen viel verband. Von den einen erfuhren sie Duldung und Respekt, sie machten mit ihnen Geschäfte und ließen sich gegen Übergriffe anderer Obrigkeiten in Schutz nehmen. Von anderen, vor allem den königlichen Behörden in Wien, wurden sie mit Verfolgung, Vertreibung oder Krieg überzogen. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Missionstätigkeit der Hutterer, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts mehr Emigranten auf die Bruderhöfe nach Mähren ziehen ließ. Sie mußten mit Hilfe konfessionalisierender und disziplinierender Maßnahmen in die Gemeinschaft integriert werden, zumal die Neuankömmlinge nicht nur aus religiösen Gründen auf die Bruderhöfe gezogen waren. So kam es zu dem Paradox, daß der biblische Auftrag zur Mission, ein wichtiges Merkmal des täuferischen Gemeindeverständnisses, gleichzeitig zu einer Belastung für das Gemeindeleben wurde bzw. zu einem nicht reibungslosen Ablauf der *vita communis* führte.

Alles in allem kommt A. v. Schlachta zu dem Schluß, daß das Konfessionalisierungsmodell in seiner Reinheit zur Erklärung der hutterischen Geschichte

wenig tauglich sei, allenfalls habe sich ein Prozeß nachzeichnen lassen, der aus den bewegten Anfängen der Hutterer in Mähren allmählich – ohne direkt mitgestaltende Eingriffe der Obrigkeiten – zur Herausbildung einer Konfession führte. Das war kein in sich abgeschlossener Prozeß, wie das angeblich im territorialkirchlichen Bereich der Fall gewesen sei, sondern ein offener Prozeß, über dem immer das Damoklesschwert des Scheiterns hing (S. 290f.). Schließlich war der Druck, der von der Rekatholisierung Mährens im Zuge des Dreißigjährigen Krieges ausging, so stark, daß die Kraft der Hutterer nicht mehr ausreichte, Vertreibung und Niedergang abzuwenden. Die Neuansiedlung eines Restes in anderen Gegenden konnte nicht mehr an die alte Form anknüpfen. Die Gütergemeinschaft wurde schließlich aufgegeben und erst später, allerdings unter Berufung auf die dokumentierten Erfahrungen im 16. Jahrhundert, wieder belebt, als Transmigranten aus Kärnten zu den Hutterern stießen und für »frisches Blut« sorgten (S. 404).

Astrid v. Schlachta hat mit der alten Behauptung aufgeräumt, daß die Gemeinschaft der Hutterer um 1620 allein von außen her zerstört worden sei. Sie hat gezeigt, wie hoch der Anteil interner, unbewältigter Probleme und Mißstände am Niedergang war. Beides wirkte zusammen. Letztlich war es ein Paradox, das verhängnisvoll für diese Gemeinschaft war: Einerseits hat sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Impulse, die von ihrer Umwelt ausgingen bzw. im Trend der Zeit lagen, aufgenommen, so daß der Prozeß der Konfessionsbildung als ein Prozeß beschrieben werden konnte, in dem die Hutterer die Herausforderungen ihrer eigenen Zeit auf sensible Weise verarbeiteten. Sie konnten die Bewegungsimpulse aus der Reformationszeit in ein fest gefügtes konfessionelles System überführen, das ihnen für einige Zeit das Überleben ermöglichte. Andererseits war es gerade die mangelnde Flexibilität, weiterhin auf die Herausforderungen der jeweils neuen Gegenwart zu reagieren, die das »System« in seinem Hang zur Veräußerlichung des religiösen Lebens kennzeichnete und schließlich entscheidend zum Niedergang beitrug. Mit dieser Erkenntnis hat A. v. Schlachta die Erforschung des Hutterertums ein bemerkenswertes Stück vorangebracht.

Diese Untersuchung hat gezeigt, wie sehr die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise zur Erhellung der hutterischen Geschichte beizutragen vermag. Sie hat den Nerv dieser Geschichte nicht in der hutterischen Gemeinschaft an sich gesehen, sondern in der Beziehung, die zwischen der hutterischen Gemeinde und der Außenwelt entstand und sich unter wechselnden Umständen weiter entwickelte. Deshalb ist es nur selbstverständlich, wenn Grundsätze, die bisher unter religiösen Gesichtspunkten betrachtet wurden, jetzt auch im Hinblick auf allgemeine Trends der gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen

in Augenschein genommen werden und zu neuen Ergebnissen führen. So hat Astrid v. Schlachta beispielsweise den »gemeinen Nutzen« als einen Begriff der politischen »Theorie« zum Prinzip der Gütergemeinschaft in Beziehung gesetzt und auf Affinitäten zwischen beiden aufmerksam gemacht. Sie ist zur Auffassung gelangt, daß die Hutterer im Grunde eine Maxime, die zur Charakterisierung des größeren Gemeinwesens diene, auf eine spezielle Weise zur Verwirklichung ihrer ekklesiologischen Identität genutzt hätten. Die von ihnen angestrebte Restitution der apostolischen Urgemeinde sei mit Hilfe einer Aktualisierung einer bereits gesamtgesellschaftlich geltenden Norm erfolgt. Die Hutterer »füllten das neutestamentliche Vorbild der Urgemeinde mit dem Wortschatz und dem staatstheoretischen Modell, das das späte Mittelalter und die frühe Neuzeit für politisches und soziales Handeln bereitstellte(n)« (S. 111). Und diese Norm geriet im Zuge der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung unter den Druck der Gewohnheiten und Grundsätze, die sich im entstehenden Kapitalismus ausbildeten: nicht mehr der »Gemeinnutz«, sondern der »Eigennutz« (rücksichtsloses Gewinnstreben, Konkurrenzverhalten) begann, die Tagesordnung zu bestimmen. Das hat A. v. Schlachta ein wenig pauschal herausgearbeitet und gezeigt, daß der Spannung zwischen beiden Prinzipien in der Gesellschaft die Spannung entsprach, die auch auf den Bruderhöfen der Hutterer für Schwierigkeiten sorgte. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die auf dem Prinzip des »gemeinen Nutzens« basierende Wirtschaftsweise der Hutterer als eine Alternative zu der sich entwickelnden frühkapitalistischen Wirtschaftsweise dar. Wie sich allerdings bald zeigen sollte, handelte es sich um keine überlebensfähige Alternative. Zu überlegen wäre, ob die Lokalisierung des Begriffs vom Gemeinnutz, wie er für die Hutterer eine Rolle gespielt haben soll, in der politischen Theorie jener Tage nicht zu weit hergeholt ist. Eine Übernahme dieses Begriffs aus den kommunalistischen Tendenzen zwischen spätem Mittelalter und früher Neuzeit scheint mir da viel näher zu liegen, nämlich aus der Bewegung des »gemeinen Mannes«, ein eigenes, egalitäres Gemeinwesen »von unten« aufzubauen, wie es in den Forderungen des deutschen Bauernkriegs 1525 beispielsweise den auffälligsten Ausdruck fand und für die Entstehung des Täuferturns relevant war. So wäre zu überlegen, ob sich die Gütergemeinschaft der Hutterer nicht als eine Wirtschaftsform verstehen ließe, die sich im Geiste des spätmittelalterlichen Kommunalismus, der sich bereits in aufständischen, auch reformatorischen Bewegungen konkretisiert hatte, als Alternative zu den eigennützigen Tendenzen des frühkapitalistischen Wirtschaftens anbot. Eine solche Sicht würde der angestrebten Analyse des hutterischen Täuferturns im Beziehungsgeflecht von religiöser Erneuerung und obrigkeit-

lichen bzw. gesellschaftlichen Verhältnissen noch mehr entsprechen als der Hinweis auf die Aneignung politischer Theorie. Darüber hinaus eröffnet sie die Möglichkeit, den Entstehungsimpuls der hutterischen Gemeindekonzeption in der frühen Reformationszeit trotz der konfessionalistischen Weiterentwicklung stärker, als es hier geschehen ist, für die Interpretation der Konfessionsbildung zu berücksichtigen. Diese Interpretationsvariante hätte sich freilich ohne die anregende, solide aus veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen gearbeitete Untersuchung A. v. Schlachtas nicht nahegelegt.

Hans-Jürgen Goertz

Jiří Pajer, Studie o novokřtěncích [Täufer-Studien], Strážnice: Etnos, 2006. 233 S., zahlreiche farbige und schwarz-weiße Abbildungen, Zeichnungen und Karten. ISBN: 978-80-900300-8-4. Bestellungen aus dem Ausland sind direkt an den Verlag zu richten: Nákladatelství Etnos, c/o Dr. Jiří Pajer, Sadová 1211, CZ-69662 Strážnice

Der Archäologe Jiří Pajer gilt zu Recht als derzeit bester Kenner der materiellen Kultur der Hutterischen Brüder, wie sie sich im späten 16. und 17. Jahrhundert entwickelte. Im Rahmen mehrerer großangelegter archäologischer, kunst- und wirtschaftsgeschichtlicher Forschungsprojekte hat Pajer zahlreiche Veröffentlichungen zum hutterischen Täufertum in Mähren vorgelegt. Einen repräsentativen Querschnitt bietet nun der 2006 erschienene, aufwendig illustrierte Sammelband. Er enthält 20 Beiträge aus den Jahren 1984–2005, von denen fünf erstmals veröffentlicht werden. In einem einleitenden Beitrag »Die Täufer in Mähren« (S. 5–18) stellt sich Pajer die Aufgabe, die Erforschung der Siedlungsgeschichte, der Demographie, der organisatorischen Strukturen und der Wirtschaftsgeschichte der hutterischen Gemeinschaft von ihren Anfängen um 1530 bis zur Ausweisung der Täufer aus Mähren im Jahr 1622 umfassend zu revidieren. Die in den drei Abschnitten »Historischer Teil«, »Archäologischer Teil« und »Materialien« folgenden Einzelbeiträge sind als Vorarbeiten für eine geplante Gesamtdarstellung des Täufertums – gemeint ist: der Hutterischen Brüder – in Mähren zu verstehen.

Besonders hervorzuheben sind einige Beiträge aus dem ersten Teil: In »Hutterische Siedlungen in Südmähren« (S. 19–28) unterzieht Pajer Jaroslav Zemans *Historical Topography of Moravian Anabaptism* (MQR 1966/67) einer kritischen Revision anhand archivalischer und archäologischer Quellen. In einem zweiten Schritt benennt Pajer Kriterien wie z.B. die Anzahl der bezeugten Gewerbe, Vorhandensein einer eigenen Schule, Größe und Art des Grundbesit-

zes, nach denen er die ungefähre Größe der einzelnen Haushaben ermittelt, deren Einwohnerzahl zwischen unter 200 und über 600 Personen schwankte. Die Gesamtzahl der Hutterer gegen Ende des 16. Jahrhunderts schätzt Pajer in dem Aufsatz *Wie viele Täufer gab es in Mähren?* (S. 61–68), in dem die methodischen Grundlagen der bisher in der Forschung genannten Zahlen ausführlich diskutiert werden, auf 20 000, während die übrigen in Mähren vertretenen täuferischen Gruppierungen zusammen nicht mehr als 2000 Personen umfaßt haben dürften.

In einer akribischen siedlungsgeschichtlichen Untersuchung *Zur Lage der hutterischen Niederlassungen innerhalb der zeitgenössischen mährischen Dörfer und Kleinstädte* (S. 29–40) gelingt es Pajer, aufgrund zeitgenössischer Grundbücher und archäologischer Untersuchungen zeitlich aufeinander folgende Grundtypen hutterischer Ansiedlungen zu unterscheiden und auf Kartenskizzen darzustellen: Die ältesten Niederlassungen bestanden meist aus einzelnen Häusern innerhalb bestehender Siedlungen. In einer zweiten Phase strebten die Hutterer den Erwerb zusammenhängender Quartiere innerhalb oder am Rand bestehender Siedlungen an. Schließlich gingen sie dazu über, am Rande oder außerhalb bestehender Kleinstädte und Dörfer neue Ansiedlungen zu errichten oder bereits vorhandene, abseits gelegene Mühlen oder Meierhöfe zu erwerben und für ihre Gemeinschaftssiedlungen auszubauen. Die soziale Interaktion zwischen Angehörigen der hutterischen Gemeinschaft und der nichthutterischen Umgebung war schon dadurch stark eingeschränkt, daß sich die deutschsprachigen Hutterer bevorzugt in rein tschechischsprachigen Siedlungsgebieten Südmährens niederließen. Die Angehörigen der hutterischen Gemeinschaft standen außerhalb der lokalen Personenverbände. Die Gemeinschaft verwaltete und disziplinierte sich autonom. Die rechtlichen und ökonomischen Kontakte mit der Umgebung, vor allem mit den adligen Grundherren, nahmen fast ausschließlich die »Diener« und »Vorsteher« der Gemeinschaft wahr. Die von Pajer herausgearbeitete Tendenz zu abgeschlossenen Siedlungen trug zur Einschränkung und Kontrollierbarkeit der Kontakte zwischen Angehörigen der Bruderschaft und der lokalen Bevölkerung bei. In dem Beitrag *Die Hutterer in den Steuerbekenntnissen des mährischen Adels* (S. 51–60) wird am Aspekt der Besteuerung deutlich, daß die Angehörigen der Gemeinschaft als Individuen in einem bemerkenswerten Maß dem direkten Zugriff der Obrigkeit entzogen waren. Die von Pajer ausgewerteten Quellen aus den Jahren 1583–1602 dokumentieren das Scheitern der vom Landesherrn ausgehenden Versuche, die Hutterer durch eine Kopfsteuer zu besteuern. Lediglich die Zahl der Wohnhäuser der hutterischen Niederlassungen, nicht aber die Zahl der hutterischen Bewohner, wurde von

den lokalen Grundherren erfaßt. Der einzelne Hutterer stand nicht in einem direkten Untertanenverhältnis gegenüber den Grundherren, sondern die Gemeinschaft insgesamt trat in ein vertraglich geregeltes Schutzverhältnis gegenüber den Grundherren ein und erbrachte pauschal festgesetzte Steuer- und Dienstleistungen.

Wirtschaftliche Grundlage der hutterischen Gemeinschaft waren hochqualifizierte Dienstleistungen auf den Großgütern der grundherrschaftlichen Eigenwirtschaft und die Produktion von bestimmten Luxusgütern für den Adel. Während die – anscheinend recht erhebliche – Bedeutung der Hutterer für den Aufschwung der mährischen Großgüterwirtschaft in dem halben Jahrhundert vor der Schlacht am Weißen Berge von Pajer nicht untersucht wird, sind die sechs Beiträge des Archäologischen Teils (S. 79–162) der in den 1580er Jahren einsetzenden und nach 1622 in der Westslowakei fortgesetzten Fayenceherstellung gewidmet. Sie war einer der Produktionszweige, für die die Hutterer eine regionale Alleinstellung behaupten konnten. Aufgrund der von ihm selbst durchgeführten Ausgrabungen und der systematischen Auswertung des Fundmaterials früherer Grabungen kann Pajer einen großen Teil des Bestandes an hutterischen Fayencen bestimmten lokalen Werkstätten, teilweise sogar individuellen Meistern zuordnen und, kunst- und wirtschaftshistorische Fragstellungen kombinierend, die Produktionsabläufe detailliert rekonstruieren.

Mit der hutterischen Fayenceproduktion beschäftigen sich auch mehrere der unter der Rubrik »Materialien« (S. 163–224) zusammengestellten, kleineren Beiträge. Aus diesem Rahmen fällt eine Miszelle über einen überraschenden Fund im Nikolsburger Bezirksarchiv, »Das Nickelschitzer Gemeindebuch« (S. 171–176). Das von der lokalen Obrigkeit geführte Amtsbuch des Marktfleckens Nickelschitz/Mikulčice (heute Nové Mlýny, Kr. Břeclav) wurde 1583 in der Schreibstube des nahe gelegenen hutterischen Bruderhofs vom Bruderschreiber Hauprecht Zapff angelegt und verziert, in einer hutterischen Buchbinderei in einen blindgepressten Ledereinband gebunden und anschließend für 23 Groschen an Richter und Geschworene des Marktfleckens geliefert. Es handelt sich um den einzigen belegten Fall einer hutterischen Buchbindearbeit für nicht-hutterische Auftraggeber: Die hutterische Buchkultur gehörte eigentlich zum geschützten Innenbereich der Gemeinschaft.

Pajers Forschungen zeichnen sich durch eine umfassende Kenntnis sowohl des lokalen materiellen und archivalischen Quellenmaterials als auch der einschlägigen internationalen Forschungsliteratur aus. Sie stellen bemerkenswerte Vorarbeiten zu der von Pajer in Aussicht gestellten interdisziplinären Gesamtdarstellung des hutterischen Täufern in Mähren dar und ergänzen

die deutsch- und englischsprachige Forschungsliteratur zu den Hutterern um grundlegende Erkenntnisse. Aufgrund des thematischen Akzentes auf topographischen, demographischen und wirtschaftsgeschichtlichen Fragestellungen wird der naheliegende Zusammenhang vieler Einzelbeobachtungen mit dem religiösen Selbstverständnis der Hutterer allerdings nicht hinreichend deutlich. Eine zukünftige Synthese sollte sich in noch stärkerem Maße neueren religionsgeschichtlichen, kulturgeschichtlichen und soziologischen Fragestellungen öffnen. Thematische Aspekte, die in angemessener Weise einzu beziehen wären, seien hier genannt: Die hutterische Frömmigkeit, die hutterische Buchkultur, die noch unerforschte paracelsische hutterische Medizin und Alchemie, der trotz teils ländlicher Lage der Haushaben städtische Charakter der hutterischen »Mikro-Konfessionskultur«, die Neubewertung familiärer Strukturen innerhalb der Gemeinschaft und die Beziehungen der Hutterer zu den täuferischen und krypto-täuferischen Restgruppen und Netzwerken in den Territorien des Reiches. Insgesamt ist der ästhetisch gediegene und sorgfältig illustrierte Sammelband, dessen Beiträge jeweils in deutscher Sprache zusammengefaßt sind, ein lesenswertes, für den deutschen Leser zumindest ein sehr sehenswertes Buch. Leider enthält es weder ein Register noch eine Ortsnamenskonkordanz.

Martin Rothkegel

Peter Kriedte, *Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes* (Mitte des 17. Jahrhunderts–1815). Mit 5 Abbildungen, 49 Tabellen, 66 Graphiken und 8 Karten (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 223), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 804 S., geb.

Für die Geschichte des Krefelder Seidengewerbes ist Peter Kriedte, langjähriger Mitarbeiter am ehemaligen Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen, seit vielen Jahren ein ausgewiesener Experte. Bereits 1991 publizierte er seine Arbeit *Eine Stadt am seidenen Faden* (2. Aufl. 1992), in dem die sozialen Verhältnisse der Weber und die hausindustrielle Produktion im Seidengewerbe in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Zentrum standen. In seinem jetzt vorgelegten Buch wendet Kriedte sich der Zeit davor zu, und damit auch dem auffallenden Umstand, daß die maßgeblichen Trägerkreise des Leinen- und später des Seidengewerbes in Krefeld Mennoniten waren. Die Beschäftigung mit den Mennoniten in Krefeld ist für Kriedte dabei nicht neu: Schon 1992 thematisierte er in dem Aufsatz *Taufgesinnte, Dompelaars, Er-*

weckte. *Die mennonitische Gemeinde und der Aufstieg des proto-industriellen Kapitalismus in Krefeld im 17. und 18. Jahrhundert* (in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen) ausdrücklich die Beziehungen zwischen religiöser Orientierung und wirtschaftlicher Entwicklung. Und für die 1995 erschienene Geschichte der Mennonitengemeinde Krefeld (*Sie kamen als Fremde. Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 1995) hatte Kriedte es übernommen, das 18. Jahrhundert darzustellen, in das sowohl die Auseinandersetzung mit dem Pietismus als auch mit der Aufklärung fällt: *Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794)*. Und für die auf mehrere Bände angelegte Krefelder Stadtgeschichte schrieb er den Beitrag *Vom Leinen zur Seide. Bevölkerungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Krefelds vom Beginn des 17. Jahrhunderts bis 1794* (in: *Krefeld. Die Geschichte der Stadt*, Bd. 2, Krefeld 2000, S. 253–375).

In seinem jetzt vorgelegten Werk führt Kriedte die Ergebnisse dieser und etlicher weiterer Forschungen zusammen und setzt sie fort. Entstanden ist so ein opus magnum, in dem das Krefelder Seidengewerbe von seiner Vorgeschichte im Leinengewerbe des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts über seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende der französischen Zeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts umfassend dargestellt wird – unter jeder nur denkbaren Fragestellung: Behandelt werden die religiösen Hintergründe ebenso wie die wirtschaftlichen, sozialen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen, bevölkerungsgeschichtlichen sowie stadtgeschichtlichen Aspekte – eine beeindruckende Vielschichtigkeit. Unterstützt wird die Darstellung durch eine souveräne Hinzuziehung und Auswertung verschiedenster Quellenarten: Tagebücher, Briefe und Reiseberichte werden ebenso zitiert wie Familien- und Firmenarchive, Geburts-, Hochzeits- und Sterberegister und natürlich amtliche Bevölkerungs- und Steuerlisten. Man staunt, was den Quellen alles zu entnehmen ist. Kriedte geht souverän und sorgsam mit diesem Quellenmaterial um und macht auch immer wieder dessen Grenzen deutlich.

Titel wie Untertitel thematisieren einen Zusammenhang zwischen Religion und wirtschaftlichem Verhalten, ein Thema, das seit Max Webers grundlegenden Arbeiten nicht nur in der Religionssoziologie intensiv diskutiert wurde. Kriedte kritisiert (mit Verweisen auf Hartmann Tyrell, Niklas Luhmann, Georg Simmel und Pierre Bourdieu) Webers Religionsbegriff in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* als zu individualistisch und die These vom Zusammenhang zwischen einzelnen Glaubenslehren und einem bestimmten innerweltlichen Erfolgsstreben als überspitzt (S. 36f.,

146f.). Als weiterführend sieht er hingegen Webers Ausführungen (in dessen religionssoziologischen Arbeiten) zum Verhalten religiöser Minderheiten an: interner Gruppendruck fördert ein Verhalten, das über wirtschaftlichen Erfolg die Sicherung des prekären Minderheitenstatus zu erreichen versucht. Ergänzend zu Weber führt Kriedte den von der Gesellschaft auf die Minderheit ausgeübten Druck von außen an. »Wollten die Mennoniten nicht die Gefahr des Untergangs eingehen, waren sie gezwungen, den wirtschaftlichen Erfolg zu suchen« (S. 149). Dazu kommt der netzwerkartige Zusammenhalt der Gemeinde, sie stellt »einen Vertrauen generierenden sozialen Zusammenhang dar, über den sich der Austausch von Informationen, Waren und Kapital bewerkstelligen ließ« (S. 40). Grundsätzlich müsse auch das »Interaktionsverhältnis mit der ... umgebenden Gesellschaft« mitbedacht werden (Bourdieu's »praxeologischer« Ansatz), wofür aber das primäre Quellenmaterial nicht immer gegeben sei (S. 44f.).

Die starke Ausrichtung der Mennoniten am Niederrhein (zunächst in Gladbach, später dann auch in Krefeld) auf Textilberufe deutet Kriedte als ein »Produkt der Randständigkeit«, die nicht verwunderlich sei. »Auffallend ist hingegen die Konzentration des händlerischen Elements in ihren Reihen« (S. 146). Handel ist, anders als agrarische Produktion, unabhängig vom Landbesitz möglich und daher für eine verfolgte Minderheit gut geeignet. Kapitalbesitz läßt sich leicht transferieren und hat gegenüber Landbesitz den Vorteil, beweglich zu sein. Außerdem galten Handel und Gewerbe zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges als die Bereiche, in denen am ehesten eine Maximierung des Gewinnes möglich war, mit den größten Vorteilen für beide, Minderheit wie umgebende Mehrheitsgesellschaft. Hier winkte also die Möglichkeit, selbst schnell zu Wohlstand zu kommen, zugleich schien es der geeignete Weg, sich für die umgebende Mehrheitsgesellschaft unentbehrlich zu machen – und so die eigene, stets gefährdete Position einer bloß geduldeten und von der Gnade der Herrschenden abhängigen Minderheit zu befestigen.

Zutreffend stellt Kriedte fest: »Die Mennoniten nutzten den wirtschaftlichen Erfolg als Hebel, der es ihnen erlaubte, ihrer Gemeinde zur Anerkennung durch die staatlichen Gewalten zu verhelfen« (S. 149). Zustimmend führt Kriedte ferner Norbert Elias' Beobachtung an, derzufolge sich der »Fremdzwang« durch die Gemeinde und die andersgläubige Mehrheitsgesellschaft bei den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde in einen »Selbstzwang« verwandelte. »So entstand ein mennonitischer Sozialcharakter und damit jener »spezifische Charakter der Beweglichkeit« (Georg Simmel), der das mennonitische Händlertum auszeichnete und der sich auch dann noch erhielt, als sich die Rahmenbedingungen schon längst zu seinen Gunsten verändert hatten« (S. 149f.).

Wenn man auch Kriedtes Ausführungen über *Die Genese eines mennonitischen Sozialcharakters als Basis des mennonitischen Kapitalismus* (S. 146–151) im Ergebnis zustimmen wird, so bleiben im einzelnen doch Fragen: Muß wirklich für die Krefelder Mennoniten eine so weitgehende, selbstgewählte und gelebte »Abschottung gegenüber der Außenwelt« (S. 147) behauptet und ein so rigides »dualistisches Weltbild« (S. 148) angenommen werden, wie Kriedte es in diesem Zusammenhang tut? Belege nennt er dafür nicht, ebenso wenig wie für den Bann (Gemeindezucht), was Kriedte, für mich wenig überzeugend, mit der schmalen Quellenlage erklärt. Es gab von Anfang an unter den niederländischen Mennoniten auch Strömungen, die mit der Handhabung des Bannes und der Gemeindezucht sehr zurückhaltend umgingen und für die im übrigen die Absonderung von der Welt (und damit auch die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen) keinen zentralen Stellenwert hatte. Was die Stellung der Mennoniten zur sie umgebenden Gesellschaft betrifft, hat sich in der Geschichtsschreibung zu Krefelds Mennoniten leider ein völlig unangemessener Bezug auf das sogenannte *Schleithheimer Bekenntnis* (1527) eingebürgert, der dringend der Korrektur bedarf (besonders ausgeprägt und irreführend in Frank Deisels Darstellung der Mennoniten in *Krefeld. Geschichte der Stadt, Bd. 4: Kirchen-, Kultur-, Baugeschichte [1600–1900]*, S. 57 ff.). Könnte es nicht tatsächlich so sein, daß in dieser Krefelder Gemeinde, die sich von Anfang an aus zuziehenden Mennoniten unterschiedlicher Prägung zusammensetzte – also eine Art mennonitischen melting pot darstellte –, der Zusammenhalt in der Gemeinde höher bewertet wurde als Bestrebungen nach Reinhaltung der Gemeinde durch Gemeindezucht? In Krefeld verbanden sich die wohlhabenden Gladbacher Mennoniten der »hochdeutschen« Richtung mit den »flämischen« Mennoniten der Stadt zu einer Gemeinde – offensichtlich ohne Schwierigkeiten. Eine weitere Anfrage zielt in ähnliche Richtung: Daß die Krefelder Mennoniten von Anfang an »Anfeindungen und Ausgrenzungsversuchen durch die reformierte Gemeinde ausgesetzt« (S. 148) waren, ist unbestritten. Aber taugt das als Beweis dafür, daß die Mennoniten in der Stadt eine Randgruppe waren? Ist es nicht viel plausibler, den sofort einsetzenden starken Widerstand der Reformierten gegen die Mennoniten in Krefeld darin begründet zu sehen, daß diese sich keineswegs als die Stillen im Lande mit einer Nischenexistenz zufriedengaben, sondern von Anfang an selbstbewußt auftraten und ihren Platz in der Mitte der Gesellschaft beanspruchten? Für einen der ersten führenden Mennoniten in Krefeld, Hermann op den Graeff, läßt sich solches Auftreten belegen. Und auch für die Gladbacher Mennoniten, die schon Ende des 16. Jahrhunderts ihren Glauben öffentlich ausübten, die über ein Ver-

sammlungshaus und eine Schule verfügten, läßt sich nachweisen, daß sie sich nicht versteckten, sondern unbefangen öffentlich auftraten und ihren Glauben lebten. Sie verfügten auch bereits über intensive wirtschaftliche Kontakte zu niederländischen Glaubensgeschwistern, so daß es am sinnvollsten und am stimmigsten erscheint, die frühen niederrheinischen Mennoniten insgesamt in einem engen Zusammenhang mit dem Teil der niederländischen Taufgesinnten zu sehen, der nicht separatistisch war, sondern sich der umgebenden Gesellschaft offensiv als die bessere Alternative präsentieren wollte. Kriedte selbst stellt in anderen Zusammenhängen fest, daß die Krefelder Mennoniten früh auf die Reformierten zuzingen und keineswegs in der Absonderung ihren Weg sahen (beispielsweise S. 107).

Die Ablehnung des Waffendienstes, des Eides sowie der Übernahme öffentlicher Ämter war im 16. Jahrhundert keine ursprünglich täuferische Position, sondern eine Reaktion und Antwort der Täufer, mit der sie auf die fast totale gesellschaftliche Ausgrenzung und die Kriminalisierung ihrer religiösen Vorstellungen reagierten. Indem sie ihrerseits Grenzen zur »Welt« zogen, mit denen sie ihren Status als zurückgewiesene und ausgegrenzte Gruppe mit einer eigenen, biblisch begründeten Sicht theologisch legitimierten, war es den Täufern möglich, an ihren Glaubensüberzeugungen festzuhalten. Nur bei einem Teil der Täufer aber wurden daraus feste Prinzipien, vergleichbar konfessionellen Festlegungen, wie man sie von anderen Konfessionen kennt. Gerade für den norddeutsch-niederländischen Raum läßt sich dagegen zeigen, daß diese Grenzziehungen dann fragwürdig wurden, wenn die umgebende Mehrheitsgesellschaft oder die jeweiligen Obrigkeiten Mennoniten tolerierten oder ihnen gar mit Achtung begegneten. Statt in der Aufweichung dieser Grenzen nur Abfall von einer täuferischen Identität zu sehen und die Geschichte der Krefelder Mennonitengemeinde als eine Geschichte von Verweltlichung und Identitätsverlust zu beschreiben (wie es leider auch in dem ansonsten sehr guten Buch *Sie kamen als Fremde* oft der Fall ist), sollte die Aufmerksamkeit der Wechselbeziehung zwischen Mennoniten und umgebender Gesellschaft gelten und dem Wandel der Identität, der dadurch ermöglicht wird. Kriedte spricht in diesem Zusammenhang von »symbolischen Grenzen« (S. 128), die er in Zusammenhang mit realen Grenzen sieht, und liefert damit einen weiterführenden Ansatz zu einer differenzierten und auch flexiblen Betrachtungsweise der dynamischen Beziehungen zwischen Mennoniten und umgebender Gesellschaft. Andererseits sieht er die Mennoniten gewissermaßen statisch im Gegensatz zu der Gesellschaft und erkennt im Wandel dieser Beziehung eine allmähliche Preisgabe ursprünglicher Prinzipien. So bleiben bei Kriedte verschiedene Interpretationsansätze nebenein-

ander bestehen, und damit verschließt er sich den Zugang zu einem besonderen Charakteristikum der Krefelder Gemeinde, das sie über viele Generationen hinweg kennzeichnete: die innergemeindliche Toleranz, die gerade nicht auf Grenzziehung, sondern auf Integration setzte. Es ist ein auffallendes Kennzeichen der Krefelder Mennoniten von Anfang an, daß in ihr verschiedene Frömmigkeitsformen und Glaubensauffassungen miteinander existieren konnten. Erst ist es das Zusammengehen von Flamen und Hochdeutschen, dann das Auftreten der Quäker, der Dompelaars, radikalpietistischer Strömungen (Anhänger Tersteegens) und die frühe Offenheit für Rationalismus und Aufklärung, die Neigung zur Freimaurerei, der zu beobachtende Wandel in der Kleidung im 18. Jahrhundert, der vermutlich auch einen Generationswechsel markiert, die zunehmende (aber keineswegs prinzipiell neue) Offenheit in der Frage gemischtkonfessioneller Ehen – das alles hat in anderen Mennonitengemeinden zu Ausschlüssen und Spaltungen geführt. In Krefeld aber hat man sich hingegen stets darum bemüht, Gegensätze zu überbrücken und miteinander auszukommen. Das Nebeneinander von Besprengungs- und Untertauchtaufe zu Beginn des 18. Jahrhunderts ist nur ein herausragendes Beispiel dafür; die von der Aufklärung inspirierte Öffnung der eigenen Abendmahlsfeier für Angehörige anderer christlicher Konfessionen im Jahr 1810 liegt ebenfalls auf dieser Linie. Es ist nicht überraschend, daß diese Gemeinde, die intern so wenig auf Grenzziehung bedacht war und in deren Geschichte kein einziger Fall von Bann belegt ist, auch nach außen nicht primär daran interessiert war, sich abzugrenzen. Hierin läßt sich bei allem Wandel im Laufe der Zeiten eine Bewahrung der gemeindlichen Identität erkennen. Das ist Kriedte entgangen, der eher geneigt ist, in jeder Veränderung in erster Linie ein Indiz für Identitätsverlust zu sehen.

Krefelds Aufstieg zum wichtigsten gewerblichen Zentrum am Niederrhein verdankte sich einer Ausnahmesituation, in der die besondere politische Konstellation Krefelds als Enklave toleranter niederländischer Politik sich mit dem Streben einer ungesicherten religiösen Minderheit nach gesellschaftlicher Anerkennung und Sicherung ihrer Existenzgrundlage verband. Im Zentrum des Buches stehen allerdings weniger, als es der Titel vermuten läßt, die Mennoniten selbst als vielmehr Kriedtes Absicht, ausgehend vom Konzept der Proto-Industrialisierung den Prozeß des wirtschaftlichen Aufstiegs des Krefelder Seidengewerbes in all seinen Facetten genau zu analysieren und darzustellen. Sein Augenmerk gilt dabei den Produktionsprozessen und ihrem Wandel, dem Entstehen eines Verlags-Systems und der hausindustriellen Produktion, und dazu auch dem Verhältnis von Stadt und Umland. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts drängen Seiden- und Samtweberei

die zunächst noch dominierende Leinenweberei zurück, und es entsteht das (Teil-)Monopol des von Friedrich (1701–1778) und Heinrich (1708–1782) von der Leyen geführten Firmenkomplexes, das sich allerdings unter dem Druck der Entwicklung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Oligopol einer Handvoll Firmen erweitert. Dieses vom preußischen Königshaus immer wieder protegierte Produktionsregime muß zwar in der Franzosenzeit (1794–1814), in der die Gewerbefreiheit in Krefeld eingeführt wird, einem neuen Produktionsregime weichen, allerdings gelingt es den führenden Familien weitgehend, sich ihren Einfluß zu sichern. Da die Mennoniten in der Stadt zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine »in jeder Hinsicht führende ökonomische Position« einnahmen (S. 173) und auch die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt in diesem Jahrhundert unlösbar mit den Mennoniten verbunden ist, muß jede Darstellung der Wirtschafts- und Stadtgeschichte auch zugleich diese religiösen Minderheit in den Blick nehmen und nach der Rolle der religiösen Überzeugungen und Faktoren in diesem Prozeß fragen. Eine Schlüsselstellung in dieser Entwicklung nimmt die sich im Laufe der Generationen weit verzweigende Familie von der Leyen ein, der Kriedte darum breiten Raum in seiner Darstellung einräumt. Mitte des 17. Jahrhunderts zog sie, aus Radevormwald kommend, wo es eine kleine Täufergemeinde gab, nach Krefeld. Hier fand sie problemlos Eingang in die Mennonitengemeinde und spielte in ihr schnell eine angesehene und herausgehobene Rolle. Die von der Leyen brachten erst den Handel und dann auch die Produktion von Seidenstoffen nach Krefeld, und mit ihren vielfältigen Kontakten zu niederländischen Partnern – ebenfalls Mennoniten – knüpften sie ein weitverzweigtes wirtschaftliches Netzwerk. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Stellung der Familie in der Stadt, nicht zuletzt aufgrund der besonderen Privilegierung durch die preußischen Könige, derart überragend, daß die von der Leyen auf die Unterstützung des mennonitischen Netzwerkes, das ihnen den Aufstieg ermöglicht hatte, nicht mehr angewiesen waren. Am Heiratsverhalten der Familienmitglieder läßt sich das genau beobachten: Um 1850 löst die soziale Endogamie die religiöse ab, d.h. die Ehepartner werden bevorzugt aus dem Milieu vergleichbar erfolgreicher Unternehmerfamilien gesucht statt aus der Glaubensgemeinschaft der Mennoniten. Einige der von der Leyen strebten (noch bestand ja die ständische Gesellschaft) den Adelsstand an, erwarben repräsentative Kirchenstühle in der Reformierten Gemeinde und erbauten ein zu Recht »Stadtschloß« genanntes Wohnhaus, das unverkennbar Herrschaftsarchitektur ist – alles das läßt sich als Versuch verstehen, auch auf der Ebene »symbolischer Verdoppelung« (Pierre Bourdieu) die Stellung einzunehmen, welche der Familie in der Stadt tatsächlich zukam.

Peter Kriedte hat – trotz einzelner Anfragen an seinen Interpretationsrahmen – ein überaus anregendes, materialreiches und auch überzeugendes Buch vorgelegt, das nicht nur für die Geschichtsschreibung der Stadt, sondern auch für die der Mennonitengemeinde Krefeld von außerordentlichem und bleibendem Wert ist.

Christoph Wiebe

Peter P. Wiebe, Nемецкие колонии в Сибири: социальное-экономическое аспекты. Омск, 2007, 368 S. [P. P. Wiebe, Die deutschen Kolonien in Sibirien: sozialökonomischer Aspekt]

Peter P. Wiebe, Direktor des historisch-heimatkundlichen Museums in Omsk, hat sich als Autor zahlreicher Beiträge über die Ansiedlung und Entwicklung von deutschen und mennonitischen Kolonisten in Sibirien sowie über die Geschichte des Gebiets Omsk seit langem einen Namen gemacht. Im vergangenen Jahr hat er eine Monographie veröffentlicht, die hier besprochen werden soll. Zu allererst ist darauf hinzuweisen, daß diese Monographie das Ergebnis langjähriger Archiv- und Literaturstudien ist. Somit konnten sowohl bislang nicht genutzte Archivalien verschiedener Dienststellen des Russischen Reiches als auch regionaler Behörden und Komitees der kommunistischen Partei in Sibirien herangezogen und die neuesten Forschungen zur Geschichte der Rußlanddeutschen und der Rußlandmennoniten ausgewertet werden.

Die Monographie besteht aus einer Einleitung, vier Kapiteln, einer Zusammenfassung und einem sehr informativen Anhang. Im ersten Kapitel wird die deutsche und mennonitische Kolonisation, beginnend mit der Entstehung der ersten Kolonien in Sibirien (1893: Aleksandrovka bei Omsk) bis zum Ende des russischen Zarenreiches nachgezeichnet. Gleich am Anfang der Abhandlung weist Wiebe darauf hin, daß er die Mennoniten neben den katholischen und evangelisch-lutherischen Kolonisten unter dem Oberbegriff »Deutsche« zusammenfaßt. Das hat Sinn, weil sowohl von Seiten der Behörden als auch der Öffentlichkeit diese Wahrnehmung gegeben war. Dennoch gab es von Anfang an auch beachtliche Unterschiede in der wirtschaftlichen Entwicklung und in dem Selbstverständnis der einzelnen Gruppen (S. 7f.).

Die Ansiedlung deutscher Kolonisten in Sibirien erfolgte, wie Wiebe belegt, auf gleicher gesetzlicher Grundlage wie die aller anderen bäuerlichen Zuwanderer auch. Vorbehalte einzelner, mitunter hochgestellter Staatsdiener gegen eine geschlossene Ansiedlung deutscher Kolonisten mußten in der Praxis wirtschaftlichen Erwägungen weichen. Eine ausgesprochen deutschfeind-

liche Einstellung legten auch Beamte, die selber deutscher Herkunft waren (Generalgouverneur E. O. Schmidt: »Die Russifizierung des Deutschen ist ein Werk von staatlicher Bedeutung, sie muß gute Früchte in der Zukunft bringen«.), an den Tag, wodurch eine repressive Politik der Zarenregierung während des Ersten Weltkrieges auch in Sibirien begünstigt wurde.

Das zweite Kapitel ist »Sozial-ökonomische Evolution der deutschen Kolonien Sibiriens Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts« überschrieben. Die deutschen Kolonisten legten nach dem Eintreffen an ihren neuen Wohnorten größten Wert auf die Einrichtung der neuen Wirtschaft, die Urbarmachung und Bestellung ihres Landes (S. 82) und unterschieden sich dadurch von den Kolonisten anderer Volksgruppen. Am Beispiel einer Gruppe von mennonitischen Siedlungen und von Einzelhöfen in der Nähe von Omsk analysiert Wiebe, warum Mennoniten binnen weniger Jahre einen überdurchschnittlichen Wohlstand erlangten. Mit weniger Geld und Getreide ausgestattet, erzielten diese Kolonisten dank ihrer Arbeitsamkeit (Mentalität) überdurchschnittliche Ergebnisse (S. 88f.). Der Analyse der Dynamik dieser Entwicklung widmet der Autor viel Raum, indem er zahlreiche Statistiken übersichtlich in Tabellenform zur Veranschaulichung des Textes erstellt.

Bemerkenswert ist auch die Herausbildung einer Schicht von Großgrundbesitzern und Unternehmern mit vertrauten Namen wie Renpenning, Kornies, Friesen, Pankratz, Wiens, Schröder, Froese, Warkentin, Stumpf, Janzen, Neufeld, Esau usw.

Im dritten Kapitel – »Deutsche Kolonien Sibiriens in den Jahren der revolutionären Erschütterungen und des Bürgerkrieges« – erfahren wir viel über Vorgänge in einzelnen Siedlungen, aber auch über Vorgänge, die alle, oder zumindest die meisten deutschen Einwohner Westsibiriens vereinten. Sie, die Mennoniten und die deutschen Protestanten und Katholiken, haben schon wenige Tage nach der Abdankung des Zaren vielerorts über die für sie wichtigen Fragen wie Religions- und Glaubensfreiheit, Gleichberechtigung aller Völker Rußlands, das Recht auf Bodennutzung, die allgemeine kostenlose Bildung und medizinische Versorgung, aber auch über den Aufbau einer demokratischen Republik beraten. Für den einen oder anderen dürfte auch neu sein, daß man sowohl die eigenen Interessen und Besonderheiten jeder Konfessionsgruppe zu wahren bestrebt und dennoch zu gemeinsamen Programmen und Handlungen in der Lage war. Die nationale Kulturautonomie sollte dies ermöglichen (S. 128ff.). Für Pächter und Besitzer von Ländereien außerhalb der deutschen Ortschaften waren dagegen andersnationale Angehörige derselben sozialen Schicht wichtige Verbündete im Ringen um den Erhalt ihrer wirtschaftlichen Grundlage (S. 125).

Im vierten Kapitel geht Wiebe sehr detailliert auf den Zustand der Kolonien nach dem Bürgerkrieg und auf die zunehmende Einflußnahme der neuen Machthaber in allen Bereichen des wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Lebens ein. Die Tätigkeit des Allrussischen mennonitischen landwirtschaftlichen Vereins (S. 195ff.) war nützlich, aber nicht ausreichend, um diesem wachsenden Druck widerstehen zu können. Die Konfrontation verstärkte sich bis zum Jahre 1929 so sehr, daß die Auswanderung als Ausweg gesehen, aber nur von einem kleinen Teil der Betroffenen verwirklicht werden konnte.

Der Anhang (75 Seiten) mit Angaben über die Herkunft der Einwohner einzelner Siedlungen und mit statistischen Angaben über deren Grundbesitz lädt zu weiteren Forschungen ein. Hilfreich für die Orientierung sind die Kartenskizze mit der Kennzeichnung aller angesprochenen Verwaltungsbezirke (S. 321) und die lange Liste der ausgewerteten Publikationen und Archivbestände.

Zusammenfassend kann gesagt werden: eine gelungene Arbeit und eine sehr lohnende Lektüre. Zu wünschen wäre deren Übersetzung ins Deutsche, zumindest aber die Möglichkeit für den Bezug des Werkes in russischer Sprache.

Alfred Eisfeld

Lawrence M. Yoder, *The Muria Story: A History of the Chinese Mennonite Churches of Indonesia*, Pandora Press, Kitchener, Ont., 2006, 386 S., Paperback

Hand aufs Herz: Was wissen Sie über die chinesischen Mennoniten Indonesiens, oder was haben Sie darüber gelesen? Quellen und Informationen dazu sind nicht leicht zu finden. Das *Mennonitische Lexikon* kann nichts zu dem Thema anbieten. Dagegen präsentiert D. G. Lichdis Buch über *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart* immerhin zweieinhalb Seiten Informationen zu den chinesischen Mennoniten Indonesiens. Artikel und andere Literatur zur Geschichte der chinesischen Mennoniten sind rar. Es ist deshalb keine Schande zuzugeben, daß unser Wissen auf diesem Gebiet große Lücken aufweist. Das neue Buch will sie schließen. Es zeigt auch – obwohl dies nicht unbedingt die Absicht ist –, wie schwer es sein kann, eine christliche Kirche in einer multikulturellen, vielsprachigen und religiös heterogenen Gesellschaft aufzubauen, und wie hinderlich dabei westliche Missionsgesellschaften sein können, auch mennonitische.

Zuerst müssen wir einiges klären. Das Buch beschreibt die Geschichte derje-

nigen Mennoniten in Indonesien, die als Chinesen bezeichnet werden können. Es geht also nicht um die javanesischen Mennoniten und auch nicht um die mennonitische Mission an den Javanesen, eine Geschichte, die durchaus bekannt ist. Wir lesen in diesem Buch von den in Indonesien lebenden Chinesen, die Mennoniten wurden. Dabei macht uns der Autor klar, welche Chinesen er meint. Er unterscheidet zwischen *hoakiao* und *kiauwseeng*. Die ersten sind »Chinesen in der Diaspora«, die China als ihre Heimat betrachten und die Kultur und die Sprache der Heimat bewußt aufrechterhalten. Die zweite Gruppe sind Menschen »chinesischer Herkunft«, die nie in China waren, Malaiisch sprachen und dennoch bewußt ein Teil der indonesischen Gesellschaft sein wollten. Der Unterschied ist von Bedeutung, weil die große Mehrheit der frühen Mitglieder der Muria-Kirche *kiauwseeng* waren und diese Herkunft oft Anlaß für Mißverständnisse und Rassismus war. Viele von ihnen wohnten rund um dem Berg Muria an der Nordküste von Zentraljava. Der Berg gab der Kirche ihren Namen.

Die Anfänge der Kirche, die heute Gereja Kristen Muria Indonesia (GKMI) oder Muria Christliche Kirche Indonesiens heißt, sind in der Initiative des chinesischen Geschäftsmannes Tee Siem Tat und seiner Frau, Sie Djoen Nio, zu suchen. Die mennonitische Mission in Java war daran nicht beteiligt, als er nach einer Heilung um 1918 Christ wurde. Seine Frau hatte schon Kontakt mit der christlichen Botschaft bekommen und half ihrem Mann, die Bibel zu lesen und zu verstehen. Auf seiner Suche nach einer geeigneten christlichen Kirche stieß er auf die Mennoniten, die sich gegenüber Chinesen eher zurückhaltend verhielten, da sie ihren Auftrag ausschließlich in der Mission an den Javanesen sahen. Trotzdem hielt Tee den Kontakt zu den Mennoniten aufrecht, da die Erwachsenentaufe für ihn von Bedeutung war. Am 6. Dezember 1920 wurden er und 24 weitere Gläubige in seinem Haus in der Stadt Kudus (südlich vom Berg Muria) von Nikolai Thiessen getauft, einem Mennoniten russischer Herkunft, der als Missionar der niederländischen Doopsgezinde Zendingsvereniging tätig war. Eine kleine Gemeinde wurde dann am 27. September 1925 gebildet und als christliche Gemeinde von der niederländischen Kolonialregierung im Februar 1927 formell anerkannt.

Die Gemeindebildung war möglich, weil die Gruppe um Tee evangelistisch tätig war und neue Mitglieder überzeugen konnte. 88 Taufen wurden in den Jahren 1920 bis 1923 vorgenommen. Die neuen Mitglieder waren alle *kiauwseeng* Chinesen, die von Tee und anderen auf Malaiisch angesprochen und missioniert wurden. Die niederländische Zendingsvereniging war an dieser Entwicklung kaum beteiligt, obwohl Kontakte zu Tee und seinen Leuten weiterhin bestanden. Die mennonitischen Missionare waren in erster Linie mit

der Mission an den Javanesen beschäftigt und nicht ganz einverstanden mit dem missionarischen Eifer, den Tee entwickelte, der überall auf der Insel und unter allen Völkern missionieren wollte. Spannungen, die aus diesen Gegensätzen erwuchsen, führten 1930 zu einer Unabhängigkeitsdeklaration seitens Tee und der Kudus-Gemeinde. Obwohl Kontakte zu der mennonitischen Mission bestehenblieben, gingen die mennonitischen Christen von Muria nun ihren eigenen Weg.

Dieser Weg bestand in der Ausbreitung der chinesischen Mennonitengemeinde. Neue Gemeinden wurden 1935 in Jepara (westlich vom Berg Muria) und 1940 in Pati (östlich vom Berg Muria) gegründet. Beide Gemeinden verdankten der Evangelisation durch Tee ihre Gründung. Ebenso wurde in anderen Städtchen rund um den Berg missioniert. Dabei traten zunehmend Schwierigkeiten auf: Die traditionellen chinesischen Religionen übten weiterhin einen großen Einfluß auf die Neuchristen aus, der oft schwer zu überwinden war. Zusätzlich hinderten Barrieren zwischen den Volksgruppen der Chinesen und Javanesen eine weitere Expansion der Gemeinde in einigen Gebieten. Die Chinesen wurden aufgrund ihrer malaiischen Sprache von den Javanesen oft als minderwertig betrachtet. Vor allen Dingen aber verursachte Tees »Alleinherrschaft« einige Probleme. Seine Führungsrolle wurde als störend empfunden, und als nach seinem Tod 1940 sein Sohn Tan King Ien die Leitung übernahm, drohte die Kirche eine persönliche Angelegenheit einer einzigen Familie zu werden.

Der Zweite Weltkrieg lenkte aber von diesen Problemen ab. Bevor die Japaner die Insel 1942 besetzten, fanden Ausschreitungen seitens der muslimischen Bevölkerung statt, denen zwei chinesische Gemeinden zum Opfer fielen. Trotzdem konnten die Gemeinden in Kudus, Jepara und Pati überleben und sogar wachsen. Diese Entwicklung setzte sich in einem neuen Aufbruch nach dem Krieg in der 1945 proklamierten Republik Indonesien fort. Im Jahr 1948 wurde eine Synode gegründet, die sich unter Tan King Ien als Vorsitzendem aktiv um die Einrichtung von Sonntagschulen bemühte und sich der Pflege von Predigt, Gottesdienstpraxis und Katechismus annahm. Die Herrschaft der Familie Tee wurde aber wiederum zum Konfliktfeld. Tan King Ien wurde 1953 seines Amtes enthoben, während er die Mennonitische Weltkonferenz in Basel besuchte. Nach dieser Befreiung schien eine neue Zeit für die Kirche anzubrechen.

In der Tat versuchte die Kirche, eine Öffnung zu anderen Christen nicht nur auf der Insel, sondern auch weltweit zu finden. Während weiter neue Gemeinden gegründet werden konnten, knüpfte die Synode Kontakte zum Dachverband der Chinesischen Christlichen Kirchen von Indonesien, in dem

Muria Mitglied wurde. Versuche, die Kontakte zu der Muria Javanesischen Kirche, der mennonitischen Mission, zum Mennonite Central Committee (MCC) und zur Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) zu vertiefen, waren aber wenig erfolgreich, vor allem weil Mißverständnisse hinsichtlich der Mission auf beiden Seiten bestanden. Die Muria-Kirche setzte auf Muria-Chinesen in vielen verschiedenen Orten, achtete nicht auf die Aufteilung der Insel in vorgegebene Missionsgebiete und praktizierte eine aggressive evangelistische Missionsweise. Dadurch machte die Kirche große Fortschritte, besonders in der Jugendarbeit, der Liturgie, der Entwicklung eines Bekenntnisses und in der Ausbildung von Laienpredigern.

Zwischen 1960 und 1980 (dem Endpunkt dieser Geschichtserzählung) gelang es der Muria-Kirche, sich weiter auszubreiten. Vor allen Dingen wurde der Einfluß von Hermann Tan (ein Enkel von Tee Siem Tat) in den 1960er Jahren maßgebend. Bis 1969 unterstützte er kräftig den Ausbau der Mission: Neue Gemeinden wurden in Jakarta und auch auf der Nachbarinsel Sumatra gegründet. Die Jugendarbeit und die theologische Ausbildung der Pastoren wurden verbessert, ebenso die Beziehungen zu weltweiten mennonitischen Organisationen. Im Jahre 1977 wurde Synodenmitglied Charles Christano Präsident der MWK. In den Gemeinden wurde die Beschränkung auf eine ethnische Gruppe allmählich aufgebrochen: 1960 bekam die Kudus-Gemeinde einen javanischen Pastor, und die Mission in Jakarta war nicht mehr auf Chinesen beschränkt. In den 1970er Jahren wurden dann neue Gemeinden auf den Inseln Kalimantan (mit Hilfe der Mennonitischen Brüdergemeinden) und Bali gegründet, die auch nicht mehr exklusiv chinesisch waren. Bis 1980 konnte die Muria-Kirche sich in ihren finanziellen, erzieherischen und organisatorischen Möglichkeiten weiter entwickeln. Sie wurde zu einer starken Kirche mennonitischer Christen, und als »die erste organisierte nicht-mennonitische Kirche der Welt« (so der Autor) konnte sie Ansprüche als gleichberechtigter Partner an das weltweite Mennonitentum stellen.

Lawrence M. Yoder, der Autor dieses Buches, hat gute Arbeit geleistet und die Geschichte der Muria-Chinesischen Kirche detailreich beschrieben. Für diese Arbeit brachte er gute Voraussetzungen mit. Von 1970 bis 1979 waren er und seine Frau als MCC-Repräsentanten in Indonesien, um Pastoren auszubilden. Die Muria-Synode entschied 1976, ihre Geschichte erstmals zu schreiben, und Yoder wurde zusammen mit indonesischen Kollegen beauftragt, die Vorarbeiten dafür zu übernehmen. Die erste Auflage erschien 1985 in indonesischer Sprache. Das jetzige Buch ist eine erste englische Aufarbeitung der Geschichte, die er als Professor am Eastern Mennonite Seminary vorbereitet hat.

Obwohl Yoders Buch eine Lücke in der Geschichtsschreibung der Muria-Kir-

che schließt, muß man doch einige Mängel in seiner Darstellung erwähnen. Yoder liefert viele Details zur Geschichte der Kirche, seine Darstellung bleibt aber eher skizzenhaft. Wir lernen viel, was uns hilft, den Lauf der Geschichte zu verstehen. Es ist aber leider so, daß er uns die Bedeutung dieser Geschichte nicht erklärt. Man sucht vergeblich nach einem übergeordneten Ansatz, aus dem heraus die Geschichte erzählt wird. Man könnte sich beispielsweise vorstellen, daß die Entwicklung einer christlichen Kirche in einer multikulturellen und religiös vielfältigen Gesellschaft beschrieben wird und dabei die erheblichen Herausforderungen, die damit verbunden sind, als Rahmen dienen könnten. Daraus ließen sich wertvolle Einsichten für Kirchen in ähnlichen Zusammenhängen gewinnen. Dies ist aber nicht der Fall. Die Darstellung ähnelt einem bloßen Aneinanderreihen von Geschehnissen.

Yoders Darstellung scheint auch wichtige soziale und politische Zusammenhänge weitgehend auszublenzen. Er erwähnt die Periode des Zweiten Weltkrieges, sagt aber nur wenig zu den Auswirkungen der japanischen Besetzung und des Krieges insgesamt. Ist der Krieg über die Muria-Kirche hinweggegangen, ohne bemerkenswerte Spuren zu hinterlassen? Yoder erwähnt zwar auch die »sozialen und politischen Unruhen«, die die indonesische Revolution 1965 verursacht hat, führt aber nicht aus, was sie für die Gemeinden bedeutete. Erst in einem Eintrag am Ende des Buches erfahren wir, daß diese »Revolution« ein kommunistischer Putschversuch war, der eine halbe Million Toter und eine weitere halbe Million Inhaftierter zur Folge hatte. Wie wirkten diese Ereignisse auf die Kirche? Darüber lesen wir wenig, ebenso ist kaum etwas über die Interaktion zwischen der Kirche mit der sie umgebenden muslimischen Mehrheit zu erfahren. Hierin liegt ein schwerwiegendes Defizit des Buches.

Dieser Mangel könnte mit der Tatsache zusammenhängen, daß die dem Autor zur Verfügung stehenden Quellen sehr beschränkt waren. Es scheint, daß viel Quellenmaterial verlorengegangen ist. Trotzdem ist das Buch wichtig und trägt dazu bei, unsere Kenntnisse über die chinesischen Mennoniten in Indonesien erheblich zu erweitern.

Dennis L. Slabaugh

Testing Faith and Tradition. Global Mennonite History Series: Europe, hg. von John A. Lapp und C. Arnold Snyder, Intercourse, Pennsylvania (Good Books), und Kitchener, Ontario (Pandora Press) 2006, XII u. 324 Seiten. kart.

Kann man Glaube und Tradition testen, wie man Waren und Dienstleistungen des täglichen Bedarfs prüfen und in eine Skala zwischen gut und schlecht, hilfreich und gefährlich einordnen kann? Was wären die Kriterien dafür? Diese Frage stellt sich dem Leser unwillkürlich, wenn er den Sammelband *Testing Faith and Tradition* in die Hand nimmt.

Das Buch steht in der Reihe des auf fünf Bände angelegten *Global Mennonite History Project* (GMHP), das von der Mennonitischen Weltkonferenz (MWC) im Januar 1997 auf ihrer 13. Versammlung in Kalkutta, Indien, beschlossen wurde. Ziel ist es, die Geschichte der Mennoniten und der Church of the Brethren in ihren regionalen und globalen Beziehungen mit dem Ziel der Förderung der Zusammengehörigkeit, des gegenseitigen Verständnisses, der Erneuerung und der weltweiten Verbeitung des täuferischen Christentums in einem Gesamtwerk darzustellen. Der Band über Afrika erschien 2003 mit dem Titel *Anabaptist Songs and African Hearts*, der Band über Europa im Jahr 2006.

Während in den anderen Publikationen des Projekts der Zeitrahmen für die Darstellungen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts angesetzt wird, ist dem Europaband eine einleitende Übersicht von Diether Götz Lichdi über die täuferisch-mennonitische Geschichte von ihren Anfängen bis 1800 vorangestellt (S. 1–32). In ihr wird der Zeitraum von 1525 bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges (1618) als Zeit des Neubeginns und des Überlebens charakterisiert. Es werden die zur Reformation führenden Voraussetzungen ebenso knapp beschrieben wie die Reformation selbst, um dann auf die Anfänge des Täufertums um Konrad Grebel und die Schweizer Brüder um Michael Sattler sowie die *Brüderliche Vereinigung* einzugehen. Diesen Zeitabschnitt beendet eine Darstellung der Mennoniten und Hutterer, ihrer Entstehung und ihrer wesentlichen Merkmale. Hieraus leitet Lichdi verschiedene grundlegende Basismuster und Trends ab, die seines Erachtens in der Geschichte der Täufer und Mennoniten immer wieder festzustellen seien. Überwiegend überlebten danach die Täufer an Orten fern von Machtzentren, in denen die politischen Verhältnisse nicht straff geregelt waren. Nach dem 30jährigen Krieg führte der Bedarf an Kräften für den Wiederaufbau des verwüsteten Landes zu einer Tolerierung der Mennoniten. Daß dies in den Niederlanden und in norddeutschen Städten schon früher geschah, wird nicht erwähnt. Mit der zunehmenden Verabschiedung von Verfassungen in den europäischen

Ländern wurden die Mennoniten gleichberechtigte Bürger mit allen Rechten und Pflichten. Verschiedene täuferische Strömungen ziehen aus gleichen Grundsätzen wie der Wertschätzung des persönlichen Glaubens und des individuellen Gewissens unterschiedliche Schlußfolgerungen: Während die Schweizer Brüder den Weg der Trennung von der Gesellschaft gingen, suchten die Mennoniten in Nordwestdeutschland und den Niederlanden ihren Platz in der Gesellschaft. In der Praxistauglichkeit dieser verschiedenen Wege könnte ein Maßstab für den Test von Glaube und Tradition liegen. Im letzten Teil dieses Beitrages werden Tolerierung und Anpassung im 18. und 19. Jahrhundert für die Niederlande, die norddeutschen Stadtgemeinden, die westpreußischen Mennoniten sowie Mennoniten in der Schweiz, dem Elsaß und der Pfalz jeweils getrennt beschrieben.

Im zweiten Beitrag unternimmt Claude Baecher auf 24 Seiten den Versuch, den politischen, ökonomischen, sozialen und religiösen Kontext der europäischen Entwicklung von der französischen Revolution 1789 bis heute zu beschreiben, um dem (vor allem außereuropäischen) Leser des Sammelbandes ein besseres Verständnis der Entwicklung der Mennoniten in Europa zu ermöglichen (S. 33–56). Als wesentliche Stationen der europäischen Geschichte in diesem Zeitraum nennt Baecher die von der Französischen Revolution ausgehende Demokratisierung Europas, die neuen Grenzziehungen des Wiener Kongresses (1814/15), die Situation der russischen Landbevölkerung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, den deutsch-französischen Krieg von 1870, den Ersten Weltkrieg, den Zweiten Weltkrieg, das Gleichgewicht der Kräfte nach 1945, das Ende der UdSSR und die veränderten Machtverhältnisse nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes. Die mit diesen Ereignissen gekennzeichneten historischen Entwicklungen wurden von signifikanten philosophischen und religiösen Entwicklungen begleitet, die wesentlich von der Aufklärung angestoßen wurden, im weiteren Verlauf dann aber auch als Reaktion darauf verstanden werden müssen. Dabei stehen die Entwicklungen im Bereich der protestantischen Theologie im Mittelpunkt der Darstellung.

Nach diesen orientierenden Kapiteln wird die Geschichte der Mennoniten in Europa nach Regionen oder Ländern gegliedert beschrieben. Die einzelnen Darstellungen beginnen mit einem ausführlichen Beitrag über die Niederlande, der von Annelies Verbeek und Alle G. Hoekema verfaßt wurde (S. 57–96). Es folgt ein ebenso umfangreicher Beitrag von Diether Götz Lichdi und James Jakob Fehr über Deutschland (S. 97–152). Ebenfalls aus der Feder von Diether Götz Lichdi stammen die deutlich kürzeren Artikel über die Schweiz (unterstützt von Hanspeter Jecker) (S. 153–168) und Frankreich

(unterstützt von Claude Baecher) (S.169–180). John N. Klassen schließlich erzählt die Geschichte der Mennoniten in Rußland vom Zeitpunkt ihrer Einwanderung bis zu ihrer Migration zurück nach Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (S. 181–232).

Von dem Gliederungsmuster nach Regionen oder Ländern weichen die beiden letzten Beiträge ab, in denen Neal Blough die aktuellen Kirchengründungs- und Missionsaktivitäten nordamerikanischer mennonitischer Werke beschreibt (S. 233–254) und Ed van Straten aus einer gesamteuropäischen Perspektive aktuelle Problemstellungen aufgreift, von denen alle mennonitischen Konferenzen betroffen sind (S. 255–284). Abgerundet wird der Band mit Reflexionen der Herausgeber über mögliche zukünftige Entwicklungen (S. 285–290).

In einem Anhang enthält der Band eine Übersicht über die mennonitischen Konferenzen in Europa und eine tabellarischen Chronologie der Geschichte in der Synopse zu allgemeinen geschichtlichen Daten. Neben einem Index und Kurzbiographien der Autoren ergänzt eine nach den einzelnen Kapiteln gegliederte Bibliographie den Sammelband.

Zweifelsohne ist es ein begrüßenswertes Vorhaben der Mennonitischen Weltkonferenz, eine Gesamtdarstellung der über die ganze Welt verteilten Mennoniten zu veröffentlichen, kann dies doch weltweit die Kenntnis und das Verständnis für die Vielfalt mennonitischer Existenz verbessern helfen. Vielleicht hilft es auch zu verhindern, daß mennonitische Konferenzen aus Afrika bei europäischen Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit die Mennoniten als eine evangelikale Freikirche beschreiben, die im 16. Jahrhundert in Kanada gegründet wurde (so geschehen in einem Antrag zur Finanzierung eines Bildungsprojektes der Mennoniten-Brüdergemeinden in Angola).

So sinnvoll die Zielsetzung, so schwierig ist es, auf nicht einmal 300 Seiten knapp 500 Jahre mennonitischer Entwicklung in Europa darzustellen, die sich allein aufgrund ihrer Vielfalt gegen eine einfache Beschreibung sperrt. Der knappe Raum zwingt zu summierenden, leider auch manchmal sehr verkürzten Darstellungen. Überrascht haben die vielen kleinen Fehler, von denen hier ohne Anspruch auf Vollzähligkeit einige genannt werden sollen:

- die Gründung der Internationalen Mennonitischen Organisation wird in Anhang B (S. 293) mit 1973 angegeben, im Text dagegen fast richtig mit »um 1967–1968« – 1967 wäre richtig;

- die Gründung der Gemeinde Bechterdissen (auf S. 131 mit 1948 angegeben) fand tatsächlich als letzte Gemeinde der westpreußischen Flüchtlinge erst 1956 statt;

- größere Zahlen von Rückwanderern aus Paraguay waren nicht erst 1972

(S. 135) zu verzeichnen, bereits Mitte der 1960er Jahre wurde die Nebenerwerbssiedlung in Bechterdissen (mit Hilfe der niederländischen Mennoniten) für diese Gruppe deutlich erweitert. In einem ergänzenden Text auf der gleichen Seite wird der Anfang dieser Rückwanderung in der Mitte der 1950er Jahre angesetzt;

- bei der Konstituierung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG) 1990 hatte die ab 1991 kleinere (norddeutsche) Vereinigung 15 und nicht elf Gemeinden (S. 138);

- der Gründungsvorsitzende der AMG war 1990 Theo Schmidt, Gemeinde München;

- die Internationale Mennonitische Organisation (IMO) und das europäische Büro des Mennonite Central Committee (MCC) haben bereits seit 1997 (IMO) und 2004 (MCC) in Bonn ihren Sitz;

- soweit (wie auf S. 150 beschrieben) ist die Doopsgezinde Zending (Missionskomitee) dann doch nicht gegangen. Es hat sich an dem gemeinsam mit Hilfswerk und Friedenkomitee verabredeten Zusammenschluß zum Doopsgezind Wereld Werk (DWW) im September 2003 nicht beteiligen wollen. Auch in der Schweiz war das Zusammengehen von Mission und Hilfswerk nicht eine Frage der Weitsicht, sondern des Mangels an geeigneten und bereitwilligen Personen.

Der wohl schmerzhafteste Mangel des Buches ist in dem Beitrag von John N. Klassen über die Mennoniten in Rußland und ihre Rückkehr nach Deutschland zu finden. Es bleibt unerfindlich, wie diese Rückwanderung beschrieben werden kann, ohne das Wirken der von der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden 1972 mit der hauptamtlichen Anstellung einer Person für diese Aufgabe ins Leben gerufene und etwa ab 1974 bis Ende 1994 gemeinsam von IMO und MCC verantwortete Mennonitische Umsiedlerbetreuung zu beschreiben.

Wie eingangs gesagt, ist es ein zweifelsohne wichtiges und richtiges Ziel, die Kenntnis und das Verständnis anderer mennonitischer Theologien, Traditionen und Lebensweisen zu verbessern und zu vertiefen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist für die deutsche Ausgabe eine Überarbeitung vorzuschlagen, welche die Fakten richtigstellt und auch die Interpretationen erweitert. Die zahlreichen Ergänzungen in der Form von instruktiven Bebilderungen und kurzen und markanten Originaltexten geben viele interessante Einblicke und Vertiefungen, wirken aber wie hineingequetscht. Für eine deutsche Ausgabe ist dem Band eine gelungenere Gestaltung zu wünschen.

Rainer Wiebe

Berichte, Hinweise, Meldungen

Das »Täuferjahr 2007« im bernischen Emmental – Wenn Geschichte und Gegenwart des Täuferturns zum Gegenstand öffentlichen Interesses werden

In nicht voraussehbarem Ausmaß sind Geschichte und Theologie des Täuferturns in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten ins Blickfeld einer breiteren Öffentlichkeit gerückt. Waren es bis in die 1980er Jahre primär akademisch-universitäre Kreise, welche sich im Rahmen ihrer Studien zum »Radikalen Flügel der Reformation« mit täuferischer Geschichte befaßten, so hat sich das Spektrum seither namentlich in der Schweiz erheblich erweitert. Zugrunde liegt diesem Interesse offenbar das wachsende Bewußtsein, daß in weiten Teilen der Schweiz – und insbesondere im Bernbiet – sozusagen vor der eigenen Haustür im Namen eigener kirchlicher und politischer Obrigkeiten einer Minderheit von Einheimischen aus heutiger Optik »Unrecht« zugefügt worden ist, von dem viele bisher noch kaum je gehört haben.

Nachdem in kirchlichem Umfeld die Aufarbeitung dieser schmerzhaften Geschichte zwischen Landeskirchen und täuferisch-mennonitischen Gemeinden namentlich auf der Ebene nationaler und internationaler Gremien schon früher eingesetzt hatte, weiteten sich diese Initiativen seit den 1990er Jahren auch auf die lokale und regionale Ebene aus. Das Interesse an einer seriösen Aufarbeitung der historischen Fakten und an einer Diskussion über damals zutage getretene und bis heute kontrovers gebliebene Wertvorstellungen und Handlungsweisen ging dabei bald über kirchliche Gruppen hinaus in eine breitere Öffentlichkeit. Dabei konfrontierte die Beschäftigung mit täuferischer Geschichte rasch mit anhaltend aktuellen Fragen wie die nach dem Umgang mit nonkonformistischen Minderheiten, nach dem Stellenwert von Religion und Gesellschaft, nach Umfang und Grenze von Meinungs-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, aber auch mit der durch die täuferische Praxis gestellten Frage nach alternativen Lebens- und Gemeinschaftsformen, nach international nachhaltigerer Solidarität oder nach Wegen zur Überwindung von Gewalt.

Genau diese Themen und Fragestellungen waren es denn auch, die bei einer Gruppe von Initiativen Personen aus Kirche, Politik, Kultur und Wirtschaft die Idee heranreifen ließen, das Jahr 2007 im bernischen Emmental als ein »Gedenkjahr« zu Geschichte und Gegenwart des Täuferturns auszurufen.

Nachdem zuvor bereits zweimal solche »Themenjahre« erfolgreich durchgeführt worden waren (2003 zum Bauernkrieg von 1653 und 2004 zum Schriftsteller Jeremias Gotthelf), stellte die Durchführung des »Täuferjahres« entlang dem Motto »Die Wahrheit sollt bezüget werden« mit seiner ungeahnten Resonanz und seinem großen Publikumserfolg alles bisherige sogar noch in den Schatten.

Mit seiner sowohl historischen als auch gegenwartsbezogenen Stoßrichtung schließt das »Täuferjahr« einerseits nahtlos an eine Reihe vergleichbarer Ereignisse der letzten Jahre und Jahrzehnte im In- und Ausland an. Andererseits ragt das »Täuferjahr« in mehrfachem Sinn aber auch nachhaltig aus der Vielzahl bisheriger Veranstaltungen heraus. Erstens ist es der ungewohnt breit abgestützte Trägerkreis aus Kirchen, Politik und Wirtschaft, zweitens die inhaltlich sehr vielfältigen und qualitativ meist hochstehenden Programmangebote und drittens die über ein ganzes Jahr verteilten Aktivitäten, welche das »Täuferjahr« zu einem einmaligen Ereignis haben werden lassen. Hinzu kommt, daß im Bernbiet – immerhin einem der europäischen Kernlande des Täuferturns – die Geschichte und Gegenwart dieser Bewegung wohl noch nie zuvor so differenziert und engagiert und in dieser Breite und Tiefe präsentiert und diskutiert worden ist.

Diese Einschätzung legt die Vermutung nahe, daß das »Täuferjahr« auch weit über das Jahr 2007 und die Region Emmental hinaus nachwirken wird. Zum einen ist es gelungen, oft zum ersten Mal verschiedene Landes- und Freikirchen vor Ort an denselben Tisch zu bringen, um gemeinsame Projekte zu planen und durchzuführen. So ist aus einem teils jahrhundertelangen Gegen- oder Nebeneinander da und dort ein Miteinander geworden, das für die Zukunft neue Hoffnungen und Erwartungen weckt auf ein gemeinsames Christuszeugnis der bestehenden Kirchen. Zum anderen haben zahlreiche Veranstaltungen wie Ausstellungen, Vorträge, Lesungen, Theater-, Konzert- und Filmaufführungen (etc.) im Verlauf des »Täuferjahres« auf breiter Front und in nie zuvor dagewesener Intensität Informationen vermittelt über Ursprünge und Anliegen, Entwicklungen und aktuelle Situation täuferisch-mennonitischer Kirchen im Bernbiet, in der Schweiz, in Europa und weltweit.

Für Wirtschaft und Tourismus der Region war zudem sicher wichtig, daß das Täuferjahr auch aufgezeigt hat, daß die Region Emmental durch die jahrhundertelange Ausschaffung, Flucht und Auswanderung von einheimischen Täufern und durch deren zahlreiche, weltweit verstreute Nachkommen in ein internationales Netz von Taufgesinnten eingebunden ist. Für viele dieser Nachkommen ist dabei das Emmental als Heimat ihrer Vorfahren wichtig ge-

blieben. Das Täuferjahr hat in diesem Sinne dazu beigetragen, daß nachhaltige Informationsgrundlagen und Besuchsmöglichkeiten erarbeitet werden konnten, damit die lokale Bevölkerung und das einheimische Gewerbe bereits während des Gedenkjahres 2007 und darüber hinaus in geeigneter Form die Gastgeberrolle für Touristen mit täuferischen Wurzeln (namentlich aus Nordamerika) und weitere interessierte Kreise erfüllen können.

Darüber hinaus sei an dieser Stelle auch auf die Bedeutung des »Täuferjahres« für die wissenschaftliche Forschung hingewiesen. Dank der »täuferschaftsbedingten« Initiative mancher historisch interessierter Personen – namentlich aus dem Umfeld des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte –, aber auch dank der projektbezogenen Unterstützung durch den Schweizerischen Nationalfonds konnte der bisherige Kenntnisstand über die Geschichte des Täuferturns im Bernbiet teils nachhaltig erweitert und vertieft, teils auch korrigiert werden. Manches ist in Publikationen bereits dokumentiert, anderes wird noch folgen.

Als wichtigste Druckerzeugnisse aus dem Umfeld des Täuferjahres seien die folgenden Titel genannt:

- Michael Baumann (Hg.), *Gemeinsames Erbe. Reformierte und Täufer im Dialog*, Zürich 2007
- Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater (Hg.), *Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Bern 2007
- Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007
- Markus Rediger und Erwin Röthlisberger (Hg.), *Täuferführer der Schweiz*, Langnau 2007
- Claude Baecher und Hanspeter Jecker (Hg.), *Von den »uffrüerischen Widertöufferen« zu den »Stillen im Lande«*. Neue Forschungen zu Geschichte und Theologie der sogenannten »Schweizer Brüder« im Rahmen des europäischen Täuferturns (Akten des Internationalen Kolloquiums auf dem Bienenberg, Liestal vom 14.–15. Mai 2007) [in Vorbereitung]

Recht breit und ausführlich dokumentiert ist das »Täuferjahr« übrigens auch im Internet unter www.anabaptism.org

Es bleibt zu hoffen, daß die Impulse des »Täuferjahres« sowohl die weitere Erforschung von Theologie und Täuferturn anzuregen und zu befruchten vermögen, als auch der aktuellen kirchlich-religiösen Landschaft im Hinblick auf ein sowohl gemeinsames als auch profilierteres christliches Zeugnis zugute kommen werden.

Was die Aufarbeitung einiger schwieriger Kapitel gemeinsamer Geschichte angeht, so hat das »Täuferjahr« jedenfalls die eine oder andere Spur gelegt, welche anregend und ermutigend sein könnte für das Anpacken weiterer kontroverser und emotional aufgeladener Themen in Kirche und Gesellschaft. Insofern ist das »Täuferjahr« tatsächlich eine gelungene Illustration dafür, wie aus einem Gegeneinander und einem Nebeneinander durchaus auch ein Miteinander werden kann.

Hanspeter Jecker, Schweizerischer Verein für Täufergeschichte und Mitglied des Organisationskomitees für das »Täuferjahr 2007«

Neuer Täuferführer der Schweiz lädt zu Erkundungen ein

Markus Rediger und Erwin Röthlisberger (Hgg.), Täuferführer der Schweiz. Eine Einladung zum Entdecken von Geschichte und Gegenwart der Täuferbewegung, 1. Aufl. 2007, 86 S., geheftet, 12 CH.

Rechtzeitig zu Beginn des Täuferjahres 2007 in der Schweiz haben die Schweizer Mennoniten einen neuen Täuferführer herausgebracht. Ältere Vorläufer gab es schon, sie waren aber überholt. Eine umfangreiche Neufassung ist noch in Arbeit, so kam es für das Täuferjahr zu dieser Zwischenlösung. Eine Einleitung stellt Täufer und Mennoniten allgemein vor und verzeichnet die heutigen Gemeinden. Der Hauptteil wendet sich den einzelnen Städten und Regionen zu, referiert die jeweilige Geschichte und führt an die jeweiligen Erinnerungsorte: Region Zürich und Schaffhausen, Stadt Bern, Region Emmental, Region Schwarzburg, Region Berner Oberland, Region Jura, Region Basel, Region St. Gallen und Appenzell. Ein Anhang mit Verzeichnissen von Quellen, Literatur und Internetseiten sowie einer Zeittafel beschließen das Bändchen. Weitere Informationen gibt es im Internet unter der Adresse www.taeuferfuehrer.ch

Christoph Wiebe

Ein weiterer Quellenband zum Schweizer Täuferturn

Kurz vor Redaktionsschluß ist der 3. Band der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz im Theologischen Verlag Zürich (TVZ) erschienen. Mit diesem Nachzügler hat die vorläufige Veröffentlichung der Schweizer Täuferquellen in einer vierbändigen Ausgabe ihren Abschluß gefunden. Der 3. Band mit Quellen zu den Kantonen Aargau, Bern und Solothurn bis 1560 wurde von Martin Haas herausgegeben, der schon für die kritische Edition

der Berner Täufergespräche (Bd. 4) verantwortlich zeichnete. Die neue Quellenedition wird in der nächsten Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter ausführlich besprochen werden. *MGBI*

Workshop zur Radikalen Reformation in Saarbrücken

Die Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts stand im Mittelpunkt dieses Workshops zur Radikalen Reformation, der vom 9. bis 11. April 2008 an der Universität des Saarlandes stattfand und durch die Unterstützung des Mennonitischen Geschichtsvereins, der German History Society, des Saarländischen Ministeriums für Wirtschaft und Wissenschaft sowie den Freunden der Universität des Saarlandes ermöglicht wurde. Unter der Leitung von Lyndal Roper (Oxford) und Wolfgang Behringer (Saarbrücken) stellten Doktorandinnen und Post-Doktorandinnen aus Oxford, Berkeley, Paris, Göttingen und Saarbrücken ihre Forschungsprojekte vor. Sie diskutierten zwei Tage lang über Methoden, Befunde und Thesen mit einem engagierten Plenum aus Kultur- und Reformationshistorikern, Täuferforschern und Theologen. Am dritten Tag führte eine Tagesexkursion die Gruppe nach Straßburg zu den archivarischen und, dank der eindrucksvollen Stadtführung des Straßburger Reformationsexperten Marc Lienhard, auch zu den topographischen Spuren der Radikalen Reformatoren in der ehemaligen freien Reichsstadt.

Insgesamt zeichnete sich bei der Saarbrücker Nachwuchstagung eine neue Herangehensweise an die Geschichte der Täufer ab, die bestrebt ist, die Täuferforschung methodisch und auch inhaltlich enger mit anderen Forschungsströmungen der Frühen Neuzeit zu verknüpfen. In den Arbeiten mit regionalem Schwerpunkt zu Hessen (Ellen Yutzy Glebe), Thüringen (Katherine Hill), dem ländlichen Württemberg (Päivi Räisänen) und der Reichsstadt Köln (Mathilde Monge), wie auch in den thematisch vergleichenden Studien zu den Ehevorstellungen und der Ehepraxis bei den Täufern (Katharina Reinholdt) und den radikal-reformatorischen Wurzeln spiritualistischer Sekten im England des 17. Jahrhundert (Sarah Apetrei), setzte sich nicht nur der Trend der letzten Jahre fort, neben ediertem Material, wie den Täuferakten, verstärkt Archivbestände für die Forschung heranzuziehen. Diese Quellen wurden anhand der von der Sozial-, Kultur- und Mikrogeschichte sowie von der historischen Anthropologie entwickelten Methoden und Fragestellungen auch noch einmal neu gelesen. Besonders im Umgang mit Verhörprotokollen stellten sich diese an vergleichbaren Quellen der Frühen Neuzeit erprobten Ansätze als fruchtbar heraus. Daraus resultierte eine deskriptive, alle Vorannahmen über ›das Täufer_tum‹ vermeidende Annäherung an Glaubenspra-

xis, Gemeindestrukturen und Beziehungsgeflechte mit dem nichttäuferischen Umfeld. Eine Herangehensweise, die sich als als ergiebig erweist, wenn es etwa um Fragen nach der Konstruktion täuferischer Identität oder den langfristigen Überlebensstrategien von Täufergruppen im Alten Reich geht. Darüber hinaus zeigt sich auch, daß anhand der Täufer die durch die Reformation angestoßenen religiösen und gesellschaftlichen Prozesse im 16. und 17. Jahrhundert gewinnbringend untersucht werden können.

Katharina Reinholdt

Täuferkolloquium in Elkhart (Indiana)

Am 25. und 26. April fand das diesjährige Täuferkolloquium am Associated Mennonite Biblical Seminary in Elkhart (Indiana) statt. Es wurde von John Roth und John Rempel organisiert. Jonathan Seiling legte die Gliederung eines Quellenbandes mit dem vorläufigen Titel *The Sword Sheathed and Unsheathed. Early Reformation Texts on Religion and Violence* vor. Außerdem berichtete er über den Fortgang seiner Untersuchungen zu Johannes Fabri, einem Gegner der frühen Reformation. Gerald Mast hielt einen Vortrag zur Christologie bei Menno Simons und deren theologische sowie rhetorische Implikationen. James M. Stayer setzte sich mit Gerald Masts letztem Buch über *Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion* (2006) auseinander, das sich auf den Inhalt des Sechsten Artikels der *Brüderlichen Vereinigung* (bekannt als *Schleitheimer Bekenntnis*) von 1527 und die nachfolgenden Deutungen konzentrierte, die dieser Artikel unter den Täufern fand (bis hin zum *Dordrechter Bekenntnis* 1632). Steve Nolt und Royden Loewen lieferten einen synoptischen Verlaufsbericht über die Arbeiten an dem nordamerikanischen Band zur *Global Mennonite History Series*. Darauf folgten persönliche Erinnerungen daran, wie das institutionelle Leben am Associated Mennonite Biblical Seminary in Elkhart mit den historisch wechselnden und zeitgenössischen Wahrnehmungen der täuferisch-mennonitischen Bewegung verflochten waren und immer noch sind.

Der Hauptakzent dieser Konferenz lag auf dem Buch von Walter Klaassen und William Klassen über *Marpeck: A Life of Dissent and Conformity*, das im September 2008 bei Herald Press, Scottdale, Pa., erscheinen soll. Walter Klaassen sprach über »Marpeck: History and Mystery« und befaßte sich vor allem mit den Schwierigkeiten, Persönlichkeiten vergangener Zeiten historisch zu erfassen. Zugleich unterstrich er das Ergebnis dieses Buches, wonach Marpeck später kein separatistischer (»sectarian«) Täufer gewesen sei.

Schließlich ließ sich William Klassen auf eine Diskussion mit dem ebenfalls anwesenden Neal Blough (der 1984 seine Dissertation über Marpecks Christologie veröffentlicht hatte, in revidierter, englischer Fassung 2007) über die Frage ein, ob die Mißhelligkeiten zwischen Marpeck und Caspar von Schwenckfeld auf ihren Straßburger Aufenthalt zurückgehen oder erst danach entstanden. Klassen setzt die Trennung beider früher an als Blough.

James M. Stayer

Mehrbändige Edition deutscher Quäkerschriften

Auf drei Bände angelegt ist die Edition von deutschsprachigen quäkerischen Schriften, die im Verlag Georg Olms, Hildesheim, erscheint und von Claus Bernet herausgegeben wird. Die Quäker haben in den religiösen Debatten früherer Jahrhunderte eine wichtige Rolle gespielt. Namhafte Autoren wie William Penn, aber auch viele Neuentdeckungen sind unter den ca. 30 Autoren. Unterschiedliche Themen wie Erziehung, Pazifismus, Gerechtigkeit und natürlich religiöse Fragen spielen eine Rolle. Da die Quäker sich oft an die Mennoniten anlehnten und in ihren Gemeinden auftraten, ergeben sich zahlreiche Berührungspunkte, besonders in Band 1, der das 17. Jahrhundert behandelt. Jeder der drei Bände enthält eine Einleitung in Geschichte und Theologie der Quäker, so daß zugleich eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung ihrer Entwicklung entsteht.

MGBI

Mythos und Wirklichkeit – täuferische und mennonitische Frauen 1525–1900

Für zwei Tage (vom 31. August bis zum 1. September 2007) fand an dem taufgesinnten Seminar der Freien Universität Amsterdam ein internationaler Kongreß zum Thema »Mythos und Wirklichkeit« statt. Um täuferische und mennonitische Frauen zwischen 1525 und 1900 ging es. Allerdings ging es nicht lediglich darum, den Entfaltungsmöglichkeiten und den Bildern und Rollen nachzuspüren, die das Leben dieser Frauen prägten. Vielmehr sollte darüber hinaus gefragt werden, in welchen gesellschaftlichen und gemeindlichen Zusammenhängen Stereotypen und Verhaltensmuster entstanden, wie sie sich wandelten und wie sie das Leben von Frauen zugleich begrenzten, aber ihnen auch Möglichkeiten eröffneten. So jedenfalls der theoretische Anspruch der Imagologie, von der man sich auch zu diesem Thema einen neuen Zugang erhofft.

Vier Professorinnen und Forscherinnen hatten zusammen mit Piet Visser, Professor an dem selbigen Seminar, die von Marion Kobelt-Groch angeregte

Konferenz konzipiert und organisiert: Anna Voolstra, Els Kloek, Marion Kobelt-Groch und Mirjam van Veen. 26 Wissenschaftler aus Europa (den Niederlanden, Deutschland, Österreich, Belgien) und Nordamerika (Kanada und USA) haben aus verschiedenen Perspektiven das Image täuferischer und mennonitischer Frauen neu präsentiert.

Els Kloek eröffnete die Tagung mit einer Übersicht über Frauen in der niederländischen Geschichtsschreibung. Sie sprach von den Lücken in der Geschichte, die da sind, wo Geschichte sich auf Fakten, Heldentaten und wichtige Daten bezieht und die Personen, ganz besonders aber die Frauen, auspart. Eine nur an Ereignissen und Fakten orientierte Geschichtsschreibung beinhaltet wenig Leben und erscheint realitätsfern. Geschichte kommt uns jedoch näher, wenn weitere Faktoren wie biographische mit einbezogen werden. Der *Märtyrerspiegel* ist in dieser Hinsicht eine reiche Quelle, etwas über einzelne täuferische und mennonitische Frauen zu erfahren. Im Martyrium, hob Els Kloek hervor, waren Frauen und Männer gleich. In der Märtyrerliteratur wurden die dramatischen Schicksale von Männern und Frauen festgehalten. Viele jener Frauen haben ihren Kindern und Familien Briefe geschrieben, die erhalten blieben. Diese Briefe bieten einen Einblick in ihr privates Leben.

Die folgenden Vorträge illustrierten diesen Zugang zu oder Umgang mit historischem Material. Zum Beispiel weiß man, daß etliche Lieder der ersten Täufer von Frauen geschrieben wurden, wie Martina Bick hervorhob, deren Beitrag in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2007 veröffentlicht wurde. Diese Lieder liefern vielfältige Informationen. Neu ist die Idee, sie unter der Fragestellung zu untersuchen, was sie über Frauen und Besitz aussagen. So kann man erstaunt feststellen, daß in Tirol etliche täuferische Frauen sehr wohlhabend waren und ihre Glaubensgeschwister davon profitieren ließen (Linda Hübert Hecht). Die Analyse der Briefe von gefangenen täuferischen Frauen an ihre Kinder gibt Einblick in das Dilemma, in welchem sie verwickelt und sogar verstrickt waren. So die gefangene und zum Tode verurteilte Soetken van den Houte, die einerseits dem Glauben treu bleiben wollte und andererseits sich Sorgen um ihre Kinder machte (Marjan Blok). Eine weitere neue Fragestellung war, Informationen über die Kleidung der niederländischen Mennonitinnen zu sammeln und zu fragen, ob die Kleidung den strengen Normen der Glaubensgemeinschaft angepaßt war (Marcel Cremer). Ähnlich lautete Volker Manuths Fragestellung bei der Betrachtung des Bildes von Rembrandt, das Catrina Hoogsaet zeigt (1657). Sie gehörte in ihrem Leben verschiedenen taufgesinnten Gemeinden an. Die Frage ist, inwieweit sie als

repräsentativ für mennonitische Frauen in ihrer Zeit gelten könne, oder ob sie doch eher als eine Randfigur anzusehen sei, denn C. Hoogsaet wechselte mehrmals die Konfession, je nach Ehepartner, und durch ihre Kleidung lenkte sie mehr als einmal die Aufmerksamkeit der Gemeindeleitung auf sich. Informativ ist auch, wie despektierlich täuferische Frauen von außen, nämlich in Thomas Birks *Ehespiegel* (1598) gesehen wurden (Marion Kobelt-Groch, veröffentlicht in den MGBI 2007).

Spannend waren auch die Vorträge über mennonitische Frauen in den weiteren Jahrhunderten. Zum Beispiel, wenn es um die gesellschaftliche Anpassung ging, die mit konfessionsverbindenden Ehen einherging (Michael Driedger). Höchst erstaunlich war es, von Gary K. Waite anhand ausgewählten Bildmaterials vorgeführt zu bekommen, in welcher Weise über Jahrhunderte hin täuferische Frauen dargestellt wurden, nämlich wie Hexen; und bildliche Darstellungen, die Münsteraner Täuferinnen zeigen, dienten im England der Bürgerkriege als Abschreckung (Sylvia Brown). Weitere Vorträge beschäftigten sich mit Frauen und Männern im 19. und 20. Jahrhundert. Wie sie mit der gesellschaftlichen Realität und der mennonitischen Gemeinschaft und deren Regeln und Anforderungen zurechtkamen.

Anlässlich der Konferenz wurde eine Ausstellung über Frauen und ihre verschiedenen Lebensabschnitte in der Universitätsbibliothek eröffnet. Die Vitrinen zeigten Briefe oder Gegenstände zu folgenden Themen: Frauen und Tod (Brief von Menno Simons an eine Witwe, Brief von Soegten van den Houte an ihre drei Kinder); Frauen als Martyrerinnen (Briefe der verhafteten Maeyken Wens an ihre Familie, Bilder aus dem Märtyrerspiegel, Bücher etc.); Frauen als Autorinnen (Gedichte und andere Schriften von Catharina Bouman, Duttje Hennes Visser, Gezine Brit); religiöse Frauen (Glaubensbekenntnisse von Frauen, die erste mennonitische Theologiestudentin Annie Mankes-Zernikes etc.); Frauen und Ehe (Briefe u. a. von Menno Simons); Frauen und Kleidung oder Kleidung und Frauen (mit der bekannten Photographie von 1967, das auf der Mennonitischen Weltkonferenz in Amsterdam aufgenommen wurde und eine ältere amerikanische Mennonitin mit Kopfbedeckung und eine junge europäische Mennonitin in kurzem Rock, die neben ihr sitzt und raucht).

Der Freitagabend in der Singelkerk brachte künstlerische Aspekte im Täuferium zur Geltung. Das Utrechter Ensemble Camerata Trajectina sang und spielte mennonitische und andere Lieder aus dem 16. und 17. Jahrhundert auf alten Instrumenten wie der Viola da Gamba, der Laute oder der Flöte. Zwei Schauspieler inszenierten Teile aus der dramatischen Komödie von Thomas

Asselijn *Jan Claasz of de Gewaande Dienstmaagd* (1682). Danach gab es ein reiches, farbenfrohes indonesisches Buffet.

Dies sind nur einige Eindrücke von der Konferenz. Weil die meisten der auf zwanzig Minuten begrenzten Vorträge parallel zu anderen gehalten wurden, konnte man längst nicht alle hören. Es ist darum in diesem Fall besonders erfreulich, daß die Vorträge gesammelt als Buch in englischer Sprache erscheinen werden (im E. J. Brill Verlag, Leiden) und vieles dann nachgelesen werden kann, zumal in Deutschland, von wo leider nur sehr wenige Teilnehmer den Weg zu den fast durchweg sehr anregenden Vorträgen nach Amsterdam fanden; hat doch die Geschichte der niederländischen Mennoniten die Gemeinden im ganzen norddeutschen Raum – bis hin nach West- und Ostpreußen – geprägt.

Lydie Hege

Ein Wiedertäuferzyklus in Münster

»An schönen Kunstbüchern mangelt es wirklich nicht. Nur sehr aufschlußreich sind sie nicht. Statt Zeitbezogenheit Bildgeschwätz.« Mit diesen Sätzen hat Alfred Hrdlicka, einer der bedeutendsten Bildhauer, Maler und Zeichner unserer Zeit, den Katalog begleitet, der zur Sammlung und Ausstellung seines Wiedertäuferzyklus an der Universität Münster und der Zyklen »Von den Wiedertäufern bis zur Wiedervereinigung« und »Wie ein Totentanz. Die Ereignisse des 20. Juli 1944« in ansprechender Aufmachung herausgebracht wurde. Im Mittelpunkt stehen die Zeichnungen zu den Täufern, die 1534 in Münster zur Herrschaft gelangten und den berühmten Versuch unternahmen, das Neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde herunterzuziehen.

Dieser Katalog ist tatsächlich kein »schönes« Kunstbuch. Die Zeichnungen (Tusche, Tinte, Rötel, Kreide, Radiernadel etc.), die Ereignisse der Täuferherrschaft zu Münster darstellen, werden zu recht einer »Ästhetik des Grauens« zugeordnet: Hille Feiken schlägt dem Fürstbischof das Haupt ab – wie die biblische Judith einst den Feldhauptmann Holofernes köpfte, allerdings blieb das nur eine visionäre Absicht und scheiterte an der Wirklichkeit; eine Abtrünnige wird mit dem Schwert hingerichtet; der rauschhaft-schwindelerregende Freudentanz um die Leiche der renitenten Geliebten des Königs – auf der einen Seite; auf der anderen Seite die Enthauptung der Hille Feiken; dem Propheten Jan Matthys wird der Kopf abgeschlagen, und sein Körper wird in hundert Stücke zerteilt; der Fürstbischof schaut genüsslich einer Folterung zu. Das Häßliche, urwüchsig Gewalttätige, der Schrecken und das Leid, das Men-

schen über Menschen brachten und immer noch bringen, werden mit schonungsloser Rücksichtslosigkeit dargestellt: deformierte, verstümmelte Körper, Perversionen einer unmenschlichen Phantasie und ausschweifende Sexualität ebenso wie Sympathie mit den Geschundenen und provozierende Sehnsucht nach einer Welt, die noch nicht ist.

Interessant ist, daß Hrdlicka nicht die Reihe der Diffamierungen und Verdammungen der Täufer fortsetzt, die mit dem unverständlich Bizarren und abgründig Diabolischen durch die Jahrhunderte stigmatisiert wurden. Er rückt die Gewaltsamkeit, den irrationalen Rausch und den Größenwahn weltbeherrschender Absichten ins Bild, aber so, daß sie nicht an den Täufern hängen bleiben, sondern zum zeitübergreifenden Merkmal des Menschen allgemein werden. Der Künstler liest »das Allgemeine am Besonderen ab«. Die alte Herrschaftsordnung, die in Münster wiederhergestellt wurde, war nicht weniger gewalttätig und repressiv als die neue: eine einzige große Provokation, der Hrdlicka mit künstlerischen Mitteln Widerstand entgegensetzt. So ist seine »Ästhetik des Grauens« zu verstehen. In einem Interview anlässlich seines 80. Geburtstags sagt er: »Im Schmerzhaften, im Leiden, finde ich, zeigt sich, was den Menschen ausmacht« (DIE ZEIT vom 21. Februar 2008, S. 45). Darum geht es dem Künstler.

In einigen kurzen Aufsätzen wird an das Schaffen Hrdlickas herangeführt (Jürg Meyer zur Capellen und Konrad Paul Liessmann), ebenso an die Geschichte der Täufer zu Münster (Peter Johanek), und beschrieben wird, was ihn bewogen hat, sich auf künstlerische Weise mit diesen Täufern zu beschäftigen (Walter Schurian). Besonders stark ist die Interpretationskraft des Beitrags aus der Feder des Münsteraner Psychologen Walter Schurian. Als Freund Hrdlickas hat er diesen Zyklus mit angeregt und der Universität, die diese Bilder einst angekauft hatte, weitere Druckgraphiken desselben Künstlers aus dem Privatbesitz als Schenkung übergeben. Daniela Winkelhaus-Elsing erläutert die Wiedertäuferbilder der Reihe nach, bleibt jedoch ein wenig an der Oberfläche und holt nicht alles aus den Zeichnungen heraus, was der Künstler in sie hineingelegt haben mag. Die übrigen Zeichnungen der Druckgraphiksammlung, die das gescheiterte Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 und den Prozeß sowie die Hinrichtung der Attentäter thematisieren, werden von Christine Pielken erläutert. »Es wird offenbar, daß es sich bei den Werken zur Hinrichtung der Widerstandskämpfer nicht um rüde oder perverse künstlerische Übersteigerungen handelt, sondern daß Hrdlicka die ekelerregende Brutalität und Skrupellosigkeit verbildlicht, die gängige Praxis war« (S. 76).

Hrdlicka hat es riskiert, daß mancher Betrachter sich von seinen Bildern und Skulpturen, die gelegentlich in Brutalität und Fleischeslust zu schwelgen scheinen, angeekelt abwendet. Doch das ist nicht, was er erreichen wollte. In dem bereits zitierten Geburtstagsinterview hat er sich so erklärt: »Ich habe ja immer gesagt: Alle Macht in der Kunst geht vom Fleisch aus [...] Wir sind nun mal so geprägt, daß wir dem Leib, dem Fleisch am meisten zutrauen, weit mehr als irgendwelchen abstrakten Symbolen und Zeichen. Das hat etwas mit der christlichen Religion zu tun. Da ist ja Gott auch nicht als etwas Abstraktes auf die Welt gekommen, sondern als Mensch, er ist Fleisch geworden. Und diese Fleischwerdung hat die größte Überzeugungskraft, auch in der Kunst« (S. 45). »Das Wort ward Fleisch« – das war der biblische Wahlspruch der Täufer zu Münster. Und es spricht für den Künstler, wenn er daraus – gegen diese Täufer – nicht die Konsequenz von Gewalttätigkeit zieht, sondern ihre Geschichte heute nutzt, zur Überwindung der Gewalt aufzurufen. – *Jürg Meyer zur Capellen, Christine Pielken, Daniela Winkelhaus-Elsing (Hg.), Alfred Hrdlicka. Ästhetik des Grauens. Die Wiedertäufer, Münster: Rhema-Verlag 2003, 95 S., mit zahlreichen, teils farbigen Abbildungen.*

Hans-Jürgen Goertz

Thomas-Müntzer-Gesellschaft: neuer Vorsitz und neue Publikation

Die diesjährige Mitgliederversammlung der Thomas-Müntzer-Gesellschaft fand am 17. Mai in Mühlhausen (Thür.) statt und wählte turnusmäßig einen neuen Vorstand. Die bisherigen Vorstandsmitglieder wurden bestätigt und ein weiteres Mitglied, Dr. Gunter Görner (Mühlhausen), hinzugewählt. Als Vorsitzender löst Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz (Hamburg) den bisherigen Vorsitzenden Prof. Dr. Günter Vogler (Erkner/Berlin) ab, der die Gesellschaft seit ihrer Gründung 2001 geleitet hat.

Tagungsvorträge hielten Dr. Björn Opfer, Schulbuchredakteur im Ernst Klett Verlag (Leipzig), über das Thema »Zwischen Staatsideologie und Vergessen – Thomas Müntzer im deutschen Schulbuch«, und Frau Maxie Fischer, Studentin der Literaturwissenschaft in Dresden, über die Ergebnisse ihrer Passantenbefragung zum Bekanntheitsgrad Thomas Müntzers heute.

Rechtzeitig zur Mitgliederversammlung erschien das 10. Heft der Thomas-Müntzer-Gesellschaft: *Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur*. Dabei handelt es sich um die Vorträge, die auf dem Kolloquium des letzten Jahres in Mühlhausen gehalten (s. Bericht in MGBI 2007, S. 169f.) und die jetzt um interessante Dokumente und Abbildungen ergänzt wurden. Besonders wertvoll

sind die hinzugefügten Notizen, die sich der Bildhauer Klaus F. Messerschmidt während seiner Arbeit am Thomas-Müntzer-Denkmal in Stolberg am Harz machte, und das Verzeichnis der Darstellungen Thomas Müntzers in der bildenden Kunst seit 1975, das von Günter Vogler erstellt wurde.

Mit diesem vorzüglich ausgestatteten Heft wirbt die Thomas-Müntzer-Gesellschaft um neue Mitglieder, die ein Interesse daran haben, die Erinnerung an frühreformatorische Gestalten und Bewegungen wachzuhalten. Anmeldeformulare können bei der TMG, c.o. Martin Sünder, Stadtarchiv Mühlhausen, Postf. 1243, 99962 Mühlhausen (E-Mail: kontakt@thomas-muentzer.de) angefordert werden. Der Jahresbeitrag beträgt 20 Euro). Informationen zur TMG im Internet unter www.thomas-muentzer.de

Thomas Müntzer in der Erinnerungskultur. Das Beispiel bildende Kunst. Herausgegeben von Günter Vogler, Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Nr. 10, Mühlhausen 2008, 198 S., zahlreiche, teils farbige Abbildungen. Zu beziehen direkt von der TMG (für Mitglieder inklusiv im Jahresbeitrag, für Nichtmitglieder 11 Euro).

Hans-Jürgen Goertz

Augustin Bader und das frühe Täufertum – eine Selbstanzeige

Anselm Schubert, *Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation* (QFRG 81), Gütersloh 2008, ca. 368 S.

Diese an der Evangelisch-theologischen Fakultät Göttingen entstandene kirchengeschichtliche Habilitationsschrift widmet sich der Figur des Augsburger Täuferführers Augustin Bader (gest. 1530). Nicht nur den Zeitgenossen, sondern auch der Forschung galt Bader bis heute als die wohl extremste Figur des frühen Täuferturns, erhob er doch als einziger Vertreter der Radikalen Reformation explizit messianische Ansprüche und erwartete für sich und seine Nachkommen, in dem bald anbrechenden Tausendjährigen Reich als Stellvertreter Christi über die Erde zu herrschen.

Die Darstellung versucht keine »Rettung« Baders, sondern nimmt die Randfigur zum Ausgangspunkt einer doppelten Fragestellung: Zum einen sollen am Beispiel Baders in einer mikrohistorischen, dichten Beschreibung die Entstehungsbedingungen religiöser Anschauungen in der Lebenswelt des gemeinen Mannes in den 1520er Jahren rekonstruiert werden. Zum anderen soll durch die konsequente historische Kontextualisierung einer Figur aus dem frühen Täuferturn die Tauglichkeit kulturgeschichtlicher Fragestellungen für die Täuferforschung überprüft werden.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich der Biographie Baders. Nicht nur die überaus umfangreichen Verhörprotokolle, sondern auch eine Vielzahl weite-

rer Texte, bildlicher und materieller Quellen werden herangezogen, um ein Bild vom Leben eines gemeinen Mannes zu zeichnen, wie es für die Frühphase des Täuferturns so detailliert bislang nicht möglich schien. Kurz vor 1500 in Augsburg geboren, war Bader Teil der rapide verarmenden Handwerkerschicht, die sich bereits früh der Reformation öffnete und antklerikale Maßnahmen bejahte. Im Winter 1526/27 wurde Bader Mitglied der Augsburger Täufergemeinde, und im Oktober 1527 wurde er zu ihrem Vorsteher. Als dezidiert Anhänger Hans Huts leitete er die Gemeinde in Erwartung des nahenden Endgerichts, wurde aber nach einem Machtkampf im April 1528 von Georg Nespitzer abgesetzt und begab sich nach Straßburg. Dort öffnete er sich dem Einfluß des gelehrten Täufers Oswald Leber. Leber, ein Kommilitone Wolfgang Capitos und ehemals Pfarrer im Dienste Franz von Sickingens, hatte sich unter dem Einfluß Reuchlinscher Schriften messianischen Spekulationen zugewandt und bildete – zusammen mit Täufern wie Ludwig Häzzer – eine Gruppe, in der täuferisches und (christlich-)kabbalistisches Gedankengut miteinander verbunden wurde. Nachdem sich die Hutschen Prophezeiungen als falsch erwiesen hatten, sagte sich Bader vom süddeutschen und schweizerischen Täuferturn ab und sammelte auf der Grundlage radikal vereinfachter kabbalistischer Spekulationen eine Gruppe von Anhängern um sich. Bevor er sich als der geistliche Messias zu erkennen geben konnte, als der er sich mit Reuchlin verstand, wurde Bader allerdings verhaftet und nach wochenlangen Verhören hingerichtet. Durch die vorderösterreichische Regierung wurde sein Fall im Vorfeld des Augsburger Reichstages 1530 zu einem reichsweiten Politikum aufgebauscht. Der ›Fall Bader‹ spielte nicht nur in den kursächsischen Geheimverhandlungen mit Karl V. eine Rolle, die Gerüchte um seine Person bildeten schließlich auch eine Grundlage für die berühmte Denkschrift Lorenzo Campeggios zur Ausrottung des Luthertums vom Sommer 1530.

Den Anschauungen und Lehren Baders widmet sich der zweite Teil der Arbeit. Fundament seiner Überzeugungen war und blieb das apokalyptische Täuferturn Hans Huts, dessen arkane und chiliastische Teile hier sehr detailliert beschrieben werden können. Auf das Scheitern der Prophezeiungen Huts, das 1528 zur Auflösung des Hutschen Täuferturns in Süddeutschland führte, fand die Gruppe um Bader in Reuchlins Konzept eines geistlich-prophetischen Messiasamtes und in jüdisch-messianischen Spekulationen eine schlüssige Antwort. Baders messianischem Anspruch liegt dabei, wie sich zeigen läßt, nicht (wie Zeitgenossen und Forschung argwöhnten) ein eigentlich christlich-soteriologisches, sondern (durch Reuchlin vermittelt) dezidiert jü-

disches, das heißt rein innerweltliches Verständnis von Messianität zugrunde. Entsprechend der Welt des spätmittelalterlichen Handwerks, der er entstammte, formulierte Bader seine Lehre in Form einer endzeitlichen Kleiderordnung, die die messianische Befreiung des gemeinen Mannes von der Herrschaft der weltlichen Obrigkeiten illustrierte.

Insbesondere die nachweisbaren Verbindungen zum zeitgenössischen jüdischen Messianismus (und zu jüdischen Gemeinden) und die Analogien zum gelehrten christlichen Chiliasmus um 1530 zeigen, daß das Konzept einer messianischen Reformation keineswegs nur das pathologische Zerfallsprodukt des gescheiterten Hutschen Täufertums waren. Anhand von Baders Biographie läßt sich vielmehr anschaulich machen, daß wie in der obrigkeitlichen Reformation so auch im frühen Täufertum zunächst noch ganz heterogene religiöse Vorstellungen miteinander verbunden werden konnten, um eine Antwort auf die religiöse Pluralisierung zu entwickeln, die die Reformation für den gemeinen Mann zunächst einmal bedeutete: Hier wie dort etwa hatte die christliche Kabbalah die Funktion, die Richtigkeit der eigenen religiösen Tradition »wissenschaftlich« fundiert zu belegen.

Das Beispiel Bader zeigt damit schließlich auch, daß die immer wieder diskutierte Alternative zwischen theologischer oder sozialgeschichtlicher Herangehensweise gerade den komplexen Bedingungen des frühen Täufertums nicht gerecht werden kann. Eine mikrohistorisch dichte Beschreibung erlaubt, die vielfältige und noch offene religiöse und geistige Welt des gemeinen Mannes im ersten Jahrzehnt der Reformation in den Blick zu nehmen, in der sich auch das Konzept einer messianischen Reformation entwickeln konnte.

Anselm Schubert

Nomi Nickels entfernte Cousine in Espelkamp

Nomi Nickel ist die 16jährige Protagonistin in Miriam Toews Roman *Ein komplizierter Akt der Liebe* (s. MGBI 2006, S. 153–172), einem Roman, der in der Form der Ich-Erzählung das Aufwachsen in einer strenggläubig-konservativen Mennonitengemeinde im Kanada der 70er Jahre aus der Perspektive der heranwachsenden Nomi erzählt. Elsa Epp ist die Hauptfigur von Lena Klassen, die in ihrem Roman *Himmel Hölle Welt* von den Konflikten in einer strengen mennonitischen Brüdergemeinde in der Stadt E. (wohinter sich, unschwer zu erkennen, Espelkamp verbirgt) im Nordrhein-Westfalen der Gegenwart berichtet.

Zu Beginn des Romans ist Elsa 16 Jahre alt und seit einigen Monaten ge-

tauftes Mitglied einer Brüdergemeinde rußlanddeutscher Spätaussiedler. Ihre Eltern kamen aus der Sowjetunion, sie selbst ist schon in Deutschland geboren und aufgewachsen. Die Welt der plattdeutsch sprechenden rußlanddeutschen Rückwanderer ist das Milieu, in dem sie aufwächst und sich zunächst auch zuhause fühlt, es ist ihre »zweite Haut«. Und wie Nomi Nickel, die aus ihrer Gemeinde ausgeschlossen wird, wird auch der studierenden Elsa, die sich erkennbar nicht mehr an die Regeln der Gemeinde hält, aufgrund ihrer Freundschaft mit einem »Hiesigen« der Stuhl vor die Tür gesetzt.

Aber diese äußeren Ereignisse sind nicht das, worum es der Autorin geht, die Handlung dient der Darstellung eines inneren Prozesses. *Die Geschichte von Elsas Emanzipation* ist es, die die Autorin darstellen möchte. Sie führt zu dem Wunsch der 19jährigen, Geschichte und Philosophie studieren und nicht heiraten zu wollen – beides sehr ungewöhnlich in ihrem brüdergemeindlichen Umfeld, in dem Frauen am besten Krankenschwestern werden und dann bald heiraten. Aber das Beispiel der Freundin Katharina, die erst heiraten und dann zusammen mit ihrem Mann vor versammelter Gemeinde ihre Sünde gestehen muß, ist eher abschreckend. Spätestens als die fromme Oma dem geliebten Opa nach dem Fernseher (er wandert als Auswirkung wiederholter Warnungen der Prediger auf den Sperrmüll) auch noch die Tageszeitung vergällt (das Abonnement wird gekündigt, weil alles, was man wissen muß, in der Bibel steht), wird Elsa klar: »Ich muß hier raus!« Es ist allerdings nicht so, daß Elsa dabei gänzlich mit dem Glauben bricht und ihn als etwas sieht, das es hinter sich zu lassen gilt, im Gegenteil: »Die Wahl war nicht Gemeinde oder Welt, Glaube oder Nicht-Glaube, Jesus oder Teufel. Die Wahl, vor der sie stand, war ein Glaube in Freiheit oder ein Glaube in Fesseln« (S. 126).

Am Ende landet Elsa, nachdem sie mit dem Studienfreund Markus Schluß gemacht hat, in der Ehe mit dem Rußlandmennoniten Jakob aus einer anderen mennonitischen Gemeinde. Das klingt nach frommer Ergebung, aber das Gegenteil ist der Fall. Elsa und Jakob heiraten erstaunlich schnell, aber nicht weil sie müssen, sondern weil sie wollen. Die Ehe ist den beiden Selbstzweck und Ausdruck ihres selbstbestimmten Weges. An Kinder denken sie – zum Erstaunen der anderen – vorerst nicht. Zunächst wird Elsa ihr Studium beenden, sie ist nicht bereit, ihre Berufswünsche konventionellen Vorstellungen zu opfern. Und da Jakob, der Tischler, ein sehr aufgeschlossener junger Mann ist, der auch ohne Studium seine eigenen Gedanken in Glaubensfragen und zur herkömmlichen Rollenverteilung von Mann und Frau entwickelt hat und Elsas Weg unterstützt, wird es vermutlich so kommen, daß er auf die Kinder

auffassen wird. Das könnte man den Weg nikodemitisch gelebter Eigenständigkeit unter dem Mantel formaler Anpassung nennen.

Himmel Hölle Welt ist einfach, geradlinig und leicht nachvollziehbar erzählte Gedanken-Prosa ohne außergewöhnlichen literarischen Anspruch, darin das Gegenteil von Toews' *Ein komplizierter Akt der Liebe*. Und auch die thematische Nähe beider Bücher erweist sich bei genauerem Hinsehen oft als vordergründig. Dennoch ist es reizvoll, beide Bücher miteinander zu vergleichen, gerade unter der Fragestellung, was das Leben in solch konservativen mennonitischen Gemeinden kennzeichnet und das Aufwachsen darin so schwer macht. Und dann lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen Nomis und Elsas Gemeinden feststellen: In beiden spielt man sich kollektiv etwas vor, getragen von der Ideologie, etwas zu sein und darzustellen, was man in Wirklichkeit nicht ist. Hier wie dort gibt es nicht die Offenheit, einander zu sagen, was man denkt, sondern man sagt, was man sagen zu müssen meint, weil die anderen es erwarten. Darum wird Elsa zu ihrer Überraschung erst in dem Moment für die jüngere Schwester Anna zur Vertrauensperson, mit der Anna sich offen zu sprechen traut, als Elsa äußerlich mit Haartracht und Kleidung deutlich macht, daß sie die Vorstellungen der Gemeinde hinter sich gelassen hat. Anna nämlich denkt auch längst anders und trägt sich mit dem Gedanken, in eine offenere Gemeinde zu wechseln.

Lena Klassen verarbeitet in ihrem Buch erkennbar auch eigenes Erleben, und wenn die Autorin sich explizit sowohl im Vorwort wie im Nachwort zu dem Verhältnis von Fiktion und Realität äußern zu müssen meint, wird dieser Eindruck eher bestärkt als relativiert. Daß nicht alles eins zu eins ihre persönliche Erfahrung ist, glaubt man ihr gern. Aber das Engagement, mit dem sie schreibt, läßt unabweisbar erkennen, daß ihr die Überlegungen und Empfindungen Elsas nicht fremd sind. Tatsächlich war Lena Klassen nach ihrer Taufe für ein Jahr Mitglied einer Mennoniten-Brüdergemeinde, und wie sie freimütig schreibt, hat sie mehrere Jahre gebraucht, um sich davon innerlich zu lösen und freizumachen. Das merkt man dem Buch auch an. Das Pathos von Auflehnung und Freiheit, mit dem sie schreibt, wird allenthalben faßbar. Elsa war der Name der gefangenen, gezähmten Löwin in dem Film »Frei geboren«, der die Autorin früh beeindruckte, er wurde für sie zu einem Synonym für Freiheit. Bevor die Klassen den Roman verfaßte, hat sie mit zahlreichen Jugendlichen aus solchen Gemeinden gesprochen. Daß möglichst viele junge Menschen aus diesem Milieu den Mut zu einem eigenverantwortlichen Leben in Freiheit finden, ist der Wunsch der Autorin und wohl auch das Ziel dieses Buches. Für diesen Zweck ist ihr Buch gut geschrieben.

Himmel Hölle Welt vermittelt zudem Außenstehenden einen Einblick in das Leben und die Atmosphäre einer heutigen Brüdergemeinde. Manches in dem Buch ist authentisch, so beispielsweise die Wiedergabe einer Taufpredigt (Kapitel 8) und die Kommentare eines alten rußlandmennonitischen Predigers, der sich sehr kritisch äußert, was Lena Klassen Jakobs Großvater in den Mund legt (Kapitel 14). Um den Lesern eine Einführung in die Welt der Brüdergemeinden zu geben, hat Lena Klassen im Anhang die Glaubens- und Lebenswelt dieser Gemeinden vorgestellt und ihre Geschichte erzählt, kritisch und nicht frei von persönlicher Wertung, aber andererseits auch nicht ohne Sympathie und Verständnis. Diese Darstellung geht von dem überlieferten Selbstbild der Rußlanddeutschen und ihrer erzählten Geschichte aus und ist keine wissenschaftliche Darstellung. Trotzdem ist sie hilfreich, und für »hie-sige« Mennoniten dürfte durchaus überraschend sein, dabei zu erfahren, daß es Bann und Meidung nicht nur im fernen Kanada der Miriam Toews' gab, sondern auch in manchen Umsiedlergemeinden der bundesdeutschen Gegenwart noch immer gibt. – *Lena Klassen, Himmel Hölle Welt. Die Geschichte von Elsas Emanzipation. Roman. Mit Bildern von Erika-Valerie Avikainen, Lage-Hörste: BMV Verlag Robert Burau 2001, 224 S., brosch.*

Christoph Wiebe

Neue Untersuchung zur Theologie Bernhard Rothmanns – eine Selbstanzeige

Als die städtische Reformation von Münster im Februar 1533 die offizielle Duldung durch Fürstbischof Franz von Waldeck erlangte, wurde die evangelische Lehre des Münsteraner Reformators Bernhard Rothmann zum Maßstab für die Erneuerung – und nicht, wie sonst in Deutschland üblich, das Augsburger Bekenntnis von 1530. Diese Besonderheit bereitete den Weg zu einer radikalierenden Weiterentwicklung der Reformation in Münster über das Stadium einer sakramentarischen Ausrichtung hinaus zu einer täuferischen Reformation, die schließlich im Juni 1535 in der militärisch erzwungenen Wiedereinführung des alten Glaubens endete. So kommt einer Untersuchung der theologischen Entwicklung Bernhard Rothmanns eine Schlüsselrolle für das Verständnis der gewaltsam unterdrückten Reformation in Münster zu.

Rothmanns Schriften sind die einzigen nennenswerten Quellen aus reformationsfreundlicher Sicht. Um den geschichtlichen Rahmen zu verstehen, in dem Rothmann schrieb, ist man allerdings auf Quellen seiner Gegner angewiesen, die in ihrer Verlässlichkeit jedoch sehr unterschiedlich einzuschätzen

sind. Mit ihren weitschweifigen und ausmalenden Erzählungen ist die ausführliche Chronik des katholischen Schulmeisters Hermann von Kerksenbrock, der zu Beginn der Belagerung im Februar 1534 aus der Stadt gewiesen wurde und dessen Darstellung der Ereignisse oft im Widerspruch zu der anderer katholischer und lutherischer Zeitgenossen steht, die Hauptquelle der weniger kompetenten und dem Täuferreich feindlich gesonnenen Geschichtsschreiber geworden. Die Glaubwürdigkeit Kerksenbrocks ist denn auch seit Carl Adolf Cornelius in der Mitte des 19. Jahrhunderts von Historikern durchgehend bestritten worden. Der Ansatz dieser Untersuchung verfolgt die Absicht, eine polemische Verzerrung der Münsteraner Reformation so weit wie möglich zu vermeiden. Die gegnerischen Quellen werden kritisch geprüft, und wo immer möglich, stützt sich die Darstellung auf reformationsfreundliche Quellen. So haben es auch die besten Forscher des 20. Jahrhunderts, Karl-Heinz Kirchhoff, Ernst Laubach und Ralf Klötzer, gehalten. Alle haben sie die Bedeutung lokaler städtischer Faktoren für die Reformation in Münster hervorgehoben, wie sie sich mit der sakramentarischen Bewegung und täuferischen Grundzügen aus den benachbarten Niederlanden in Münster verbanden.

Dieses Buch ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung der Dissertation, die Willem J. de Bakker 1987 unter dem Titel *Civic Reformer in Anabaptist Münster: Bernhard Rothmann 1495 (?) – 1535 (?)* an der University of Chicago vorlegte. Die Schriften Rothmanns hat vor allem W. J. de Bakker untersucht. Auf ihn geht auch der Ansatz zurück, die Ideen Rothmanns nicht als geschlossenes theologisches System darzustellen, sondern als eine Folge von Äußerungen aufzufassen, die sich auf das wechselnde Umfeld der Münsteraner Reformation beziehen und dieses reflektieren.

In dieser Sicht haben beide Mitautoren diese Untersuchung ergänzt, um der jüngsten Forschung zur Reformation Münsters Rechnung zu tragen. Die theologische Selbständigkeit Rothmanns wurde 1532 mit der Ankunft von Predigern aus Jülich, die die Weichen für eine sakramentarische Entwicklung der Münsteraner Reformation stellten, und ein Jahr später durch den Zustrom von niederländischen Anhängern des Täufers Melchior Hoffman allmählich eingeschränkt. Während einige melchioritischen Züge schon 1533 in den Schriften Rothmanns in Erscheinung traten, ist das apokalyptische Hauptmotiv bemerkenswerterweise erst Anfang 1534 in Münster aufgetaucht, als die evangelischen Prediger Münsters von Sendboten des niederländischen Propheten Jan Matthijs getauft wurden.

Selbst dann nahmen die Schriften Rothmanns erst mit der Veröffentlichung

seiner *Restitution* im Oktober 1534 einen apokalyptischen Ton an, und erst im Zuge der Schrift *Über die Rache* im Dezember 1534 akzeptierte er den Anspruch Jan van Leidens, sich zum König von Münster krönen zu lassen, voll und ganz. Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich falsch, während irgendeiner Phase der Reformation in Münster von Rothmann als von einem reinen »Propagandisten« zu sprechen, obwohl seine theologischen Ideen der Entwicklung dieser Reformation entsprechen und er zunehmend unter den Einfluß anderer Prediger und charismatischer Gestalten geriet. Es wäre ebenso verkehrt, sein ernstes theologisches Grundanliegen außer acht zu lassen und das wechselvolle Verhältnis zwischen seinen Gedanken und der sich verschärfenden Krise der Reformation in Münster aus dem Blick zu verlieren.

Willem J. de Bakker, Michael D. Driedger und James M. Stayer, *Bernhard Rothmann and the Reformation of Münster, 1530–1535*, erscheint bei Pandora Press, Kitchener, Ont., 2008.

James M. Stayer

»Friedenskirche in der Ökumene« jetzt auch auf englisch

Kürzlich ist die Dissertation, die Fernando Enns 2003 unter dem Titel *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit* veröffentlichte (s. MGBI 2003, S. 164–172), auch auf englisch erschienen. Auf diese Weise wird sie wesentlich mehr Leser unter den Mennoniten und in der ökumenischen Bewegung erreichen, als es bisher möglich war, und weiter um Verständnis für die theologischen Impulse werben, die zur Ausrufung der »Dekade zur Überwindung von Gewalt« (2001–2010) durch den Ökumenischen Rat der Kirchen geführt haben. Diese Untersuchung ordnet sich in die mennonitische Diskussion um den engen Zusammenhang von Kirchenverständnis, Sozialethik und Friedenszeugnis ein und führt sie weiter. Sie vermeidet aber die Vorstellung, worauf Prof. A. James Reimer vom Conrad Grebel University College in Waterloo (Ontario) in seinem Vorwort hingewiesen hat, als ob nur derjenige über den Frieden theologisch sachgemäß nachdenken könne, der das ekklesiologische Konzept der »Believers Church« übernimmt. – Fernando Enns, *The Peace Church and the Ecumenical Community. Ecclesiology and the Ethics of Nonviolence (Studies in the Believers Church Tradition, Nr. 6)*, Pandora Press, Kitchener (Ontario), Kanada, 247 S., Softcover. MGBI

Allgemeinverständliche Darstellung der Hutterer und ihrer Geschichte

Die Geschichte der Hutterer ist vielfältig und verschlungen, voller Wandlungen, Brüche und Neuanfänge zieht sie sich durch die Jahrhunderte, gekennzeichnet von Wanderungen, Vertreibungen und Deportationen. Auch nach den Orten und Regionen ist es eine weitgespannte Geschichte: beginnend im Tirol des 16. Jahrhunderts, über Mähren und die Slowakei, Ungarn, Siebenbürgen und den Süden des russischen Zarenreiches bis nach USA, Kanada und sogar Japan. Ebenso facettenreich wie ihre Geschichte ist der Blick von außen und das Interesse, unter dem Forscher und Neugierige sich den Hutterern, ihrer Geschichte und ihrer Lebensweise zuwenden. Folglich gibt es eine Fülle von Literatur, die aus unterschiedlichem Blickwinkel jeweils bestimmte Aspekte thematisiert, neben Untersuchungen zu Fragen der Geschichte gibt es Studien zum hutterischen Erziehungssystem oder zur kulturellen Leistung der Habaner-Fayencen – um nur zwei Beispiele zu nennen. Es gibt volkskundliche Untersuchungen sowie solche zur Sprache der Hutterer, und natürlich gibt es die Literatur, die die Neugierde an der alternativen hutterischen Lebensweise der Gütergemeinschaft bedient. Das meiste davon ist vergriffen und nur schwer zugänglich. Was es dagegen bislang in deutscher Sprache nicht gab, ist eine allgemeinverständliche Darstellung von Geschichte und Leben der Hutterer, das die verschiedenen Aspekte in einer Arbeit zusammenfaßt. Astrid von Schlachta hat das nun dankenswerterweise unternommen: *Astrid von Schlachta, Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte, Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2006, 240 Seiten.*

Damit liegt ein Buch vor, das die grundlegenden Informationen ausbreitet, unterstützt von etlichen Graphiken, Karten und Abbildungen. Register und Literaturverzeichnis helfen bei der Orientierung, dankbar ist man auch für die Übersicht über die hutterischen »Vorsteher« bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Selbstzeugnisse heutiger Hutterer vermitteln einen Einblick in die gegenwärtige hutterische Vorstellungs- und Glaubenswelt, und ein Glossar erläutert wichtige Ausdrücke und Begriffe.

Wer das Buch liest, sieht klarer. Voller Sympathie, aber nicht ohne Kritik führt Astrid von Schlachta in die Geschichte und das heutige Leben der Hutterer ein. Sie legt Wert darauf, daß es nicht *die* Hutterer gibt – und auch nie gab. Die Autorin hebt die Vielfältigkeit der inneren Entwicklungen unter den Hutterern im Laufe ihrer Geschichte hervor. Auch bei der Vorstellung gegenwärtigen hutterischen Lebens weist sie Verallgemeinerungen zurück. Sie vertraut auf die Dynamik und Wandlungsfähigkeit hutterischen Lebens auch im 21.

Jahrhundert. Die Statistik scheint ihr recht zu geben, die Zahl der Hutterer ist im 20. Jahrhundert in Nordamerika gewaltig angestiegen, von rund tausend auf knapp 40 000 Personen.

Es ist erfreulich, daß es nun ein Buch gibt, das man allen, die sich für Hutterer interessieren, als Einführung empfehlen kann. Noch schöner wäre es freilich, wenn es bald eine zweite Auflage gäbe, die einiges ausbessert: kleine Ungenauigkeiten (die bei der Fülle des verarbeiteten Materials nicht überraschen), einige umgangssprachliche Formulierungen (z.B. »Knackpunkte«) sowie ungewohnte Namensformen (Molotchna, Saporozhje, Amish, Doukhobors statt Molotschna, Saporoschje, Amische, Duchoborzen).

Christoph Wiebe

Dokumentation ökumenischer Dialoge der Mennoniten

Im Laufe der letzten Jahrzehnte haben Vertreter der Mennoniten auf verschiedenen Ebenen mit Vertretern anderer Kirchen offizielle Gespräche geführt, zuletzt die Mennonitische Weltkonferenz mit der Katholischen Kirche (1998–2003). Zuvor hat es schon Gespräche und Begegnungen zwischen Lutheranern und Mennoniten in Frankreich (1981–1984) und in Deutschland (1989–1992) gegeben, gefolgt von solchen in den USA (2002–2004). Zwischen Reformierten und Mennoniten wurde zuerst in den Niederlanden gesprochen (1975–1978), später in der Schweiz (1983; 2004; 2006–2008). Daneben sind auch die Gespräche zwischen Baptisten und Mennoniten (1989–1992) zu nennen. Es ist eine verdienstvolle Aufgabe, die Ergebnisse all dieser Gespräche zusammenzustellen, zu übersetzen und mit Kommentaren und Einleitungen zu versehen. Fernando Enns hat diese Arbeit auf sich genommen, und so empfiehlt sich dieser Band allen, die sich über die Stellung der Mennoniten in der Ökumene ein Bild machen wollen: *Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene. Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembeck) und Paderborn (Bonifatius Verlag) 2008, 318 S., kartoniert.* MGBL

Call for Papers – Tagung über Mennoniten und Moderne

Am 25. und 26. Juni 2010 wird am Bethel College, North Newton, Kansas eine Konferenz stattfinden, in der es um Fragen geht, die sich mit der prägenden Integration von Täufern und Mennoniten innerhalb der europäischen Geschichte befassen. Gefragt sind Beiträge, in denen gezeigt wird, wie die eu-

ropäische Geschichte durch die bewußte Aufnahme zentraler Aspekte aus der 500jährigen Täufer- und Mennonitengeschichte besser verstanden werden kann. Inwieweit haben die Mennoniten Industrialisierung, Verstädterung, Kapitalismus, Imperialismus, Feminismus, Republikanismus, Nationalismus und den Rationalismus der Aufklärung beeinflusst und mitgetragen? Oder waren die meisten Mennoniten eher froh darüber, sich am Rand der europäischen Moderne zu bewegen? Eine Annäherung an das Thema kann aus ganz unterschiedlichen Perspektiven erfolgen: sozial, wirtschaftlich, politisch, kulturell, religiös oder genderspezifisch orientiert. Die Konferenz steht unter der Überschrift *Marginal or Mainstream? Anabaptists, Mennonites and Modernity in European Society*.

Vorschläge für Vorträge müssen bis zum 1. Oktober 2009 bei Mary Sprunger vorliegen: Mary Sprunger, Department of History, 1200 Park Road, Harrisonburg, VA 22802, USA; sprungms@emu.edu – Weitere Informationen im Internet unter www.bethelks.edu/MennosandModernity

Gratulation

Günter Vogler – 75 Jahre

Am 6. Januar 1731 konnte in der Dorfkirche von Reinhardtsgrimba nach jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern einer neuen Orgel erstmals ein Meisterwerk des damals schon berühmten Gottfried Silbermann erklingen. Diese Hartnäckigkeit, ein bestimmtes Anliegen über einen längeren Zeitraum hinweg zu verfolgen, war für die Bewohner der von dem Maler Curt Querner eindrucksvoll im Bild festgehaltenen Landschaft des Osterzgebirges notwendig, zumal die meisten in der Landwirtschaft nur ein bescheidenes Auskommen fanden und bis in die jüngste Vergangenheit hinein mit den Folgen verheerender Hochwasserkatastrophen zu kämpfen hatten.

In Reinhardtsgrimba wurde Günter Vogler am 28. Juli 1933, vor 75 Jahren, als Sohn eines Handwerkers geboren. Als er an der Humboldt-Universität zu Berlin begann, Geschichte zu studieren, konnte er die neuen Bildungsmöglichkeiten nutzen, die den Kindern von Arbeitern und Bauern nunmehr offenstanden. Zielstrebig erarbeitete er sich die Fähigkeiten, um als Wissenschaftler und Hochschullehrer tätig sein zu können. Günter Vogler erforschte seit seinen Studienjahren das Leben und den Widerstand der ausgebeuteten ländlichen und städtischen Produzenten in der Frühen Neuzeit. Sein wissenschaftlicher Betreuer Erich Paterna, der 1960 ein zweiteiliges Werk über die Arbeiter im Mansfelder Kupferschieferbergbau veröffentlicht hatte, verfaßte ein Gutachten zu seiner Dissertation über die Bauern des kurbrandenburgischen Domänenamtes Badingen im 18. Jahrhundert. 1963 erschien in Potsdam Günter Voglers Diplomarbeit über die wegen ihrer religiösen Verfolgung aus Böhmen nach Kurbrandenburg geflüchteten protestantischen Weber und Spinner, die sich in der bei Potsdam gelegenen Siedlerkolonie Nowawes nach 1752 bald neuen Bedrückungen ausgesetzt sahen. In Günter Voglers gemeinsam mit Klaus Vetter verfaßten Überblicksdarstellung *Preußen. Von den Anfängen bis zur Reichsgründung*, die bis 1984 sieben Auflagen erlebte und auch in der Bundesrepublik erschien, wurden nicht nur Monarchen und Militärs als geschichtliche Akteure vorgestellt, sondern auch Bauern, Häusler, Handwerker und Manufakturarbeiter, die mit ihrer Arbeit die materiellen Grundlagen für den Aufstieg Brandenburg-Preußens zu einer europäischen Macht

nach dem Dreißigjährigen Krieg schufen. Die beiden Autoren setzten sich mit einer angeblichen historischen Mission des Preußentums und dem militärischen Machtstreben des Hohenzollernstaates auseinander, das nicht zuletzt auch dazu beitrug, daß viele Mennoniten aus ihren Siedlungsgebieten an der Weichsel auswanderten.

Günter Vogler, ab 1969 Professor für Deutsche Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, gehörte zu der neuen Generation von Historikern der Frühen Neuzeit, die in Zusammenarbeit mit Max Steinmetz, dem Nestor der Reformations- und Bauernkriegsforschung in der Deutschen Demokratischen Republik, Luthers Reformation von 1517 und den Bauernkrieg von 1524/25 als untrennbare Bestandteile einer »frühbürgerlichen Revolution« betrachteten. Günter Voglers 1978 in Berlin verteidigte und 1982 veröffentlichte Habilitationsschrift war den reformatorischen und sozialen Bewegungen in Nürnberg 1524/25 gewidmet. Die Bearbeitung eines solchen Themas war für einen Historiker aus der Deutschen Demokratischen Republik durchaus ungewöhnlich, gelang es ihm doch, in den Nürnberger Archiven zu forschen und durch seine Funde die Quellenpublikation Gerhard Pfeiffers zur Reformationsgeschichte Nürnbergs (1968) zu ergänzen. Die Studien Günter Voglers, die außer den Stadtbürgern und den Bauern des Nürnberger Umlandes auch Künstler wie Hans Sachs und Albrecht Dürer, den gelehrten Täufer Hans Denck sowie die »gottlosen Maler« Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz einbezogen, setzten Maßstäbe für die weitere Erforschung der Reformation in den Freien Reichsstädten.

Günter Vogler gelang es als erstem Hochschullehrer an der Sektion Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin, Historiker der Frühen Neuzeit aus der Bundesrepublik, wie Peter Blickle, Volker Press, Winfried Schulze und Anton Schindling, zu Vorträgen einzuladen, die gut besucht waren und an die sich eine rege Diskussion anschloß, die sich für die Forscher beider deutscher Staaten als fruchtbar erwies. Die Reformation wurde nunmehr auch in der Bundesrepublik nicht nur aus theologischer Sicht als vorwiegend innerkirchliche Angelegenheit wahrgenommen, sondern als »soziale Bewegung« aufgefaßt. In der Deutschen Demokratischen Republik wiederum sah man jetzt, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Forschungen Günter Voglers, Persönlichkeiten der Reformationszeit wie Martin Luther, Thomas Müntzer und Andreas Karlstadt in erster Linie als Theologen. Müntzer war eben kein »Bauernführer«, Organisator oder gar Militärstrategie, wie zuvor durch die Geschichtspraganda verbreitet worden war, sondern wirkte vor allem durch die prophetische Kraft seines Wortes in der Predigt. Seit dem Luther-Jubi-

läum 1983 wurde Martin Luther nicht mehr lediglich als »Fürstenknecht« dem »Revolutionär« Thomas Müntzer gegenübergestellt, der die zentrale Lösung des Bauernkrieges – »Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk« (so ein Buchtitel Günter Voglers) – verkündet hatte. Beide Theologen, die aus ähnlichen, mit dem Bergbau verbundenen sozialen Milieus des Vorharzgebietes stammten, wurden vielmehr als Vertreter alternativer reformatorischer Konzepte verstanden, die sich um 1523 an einer Wegscheide trennten und anschließend einander in tragischer Weise bekämpften. Kurz vor dem Zusammenbruch des politischen Systems in der Deutschen Demokratischen Republik fand im Mai 1989 in Bautzen eine von Günter Vogler geleitete internationale Tagung über *Wegscheiden der Reformation* statt. Wenn der philosophische Begriff der »Alternative« ein »Entweder – Oder« unter Ausschluß eines Dritten nahe legte, so schien das im Plural gebrauchte Bild von den Wegscheiden besser zu verdeutlichen, daß sich zuerst mit Luthers Reformation der Weg von der katholischen Kirche trennte und sich danach immer wieder neue Alternativsituationen eröffneten.

Gerade in dem Jahr 1989, in dem die Demonstranten in der Deutschen Demokratischen Republik eine gesellschaftliche Umwälzung einleiteten, die die deutsche Einheit ermöglichte, erschien Günter Voglers sorgfältig auf die Quellen gestützte Biographie Thomas Müntzers, der die durch den Abfall von Gott der Verderbnis ausgesetzten Menschen in die Ordnung zurückführen und auf diese Weise die Gesellschaft verändern wollte. Günter Vogler, der seit 1985 die Fachkommission Neuzeit I (1500–1789) der Historikergesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik geleitet hatte, wurde im Februar 1990 zum letzten Präsidenten dieses Verbandes gewählt. In dieser bis zum 3. Oktober 1990 währenden Umbruchssituation schienen seine in Ost und West anerkannten wissenschaftlichen Leistungen die beste Gewähr dafür zu bieten, rasch den Kontakt mit den Kollegen in der Bundesrepublik und ihren Fachverbänden herstellen zu können. Die damals verbreitete Euphorie verflog jedoch bald. Günter Vogler war durchaus bereit, sich der öffentlichen Auseinandersetzung über die zurückliegenden Jahrzehnte und seine eigene Rolle als Hochschullehrer zu stellen, die an der Humboldt-Universität mit besonderer Schärfe geführt wurde. Unter den Stimmen seiner ehemaligen Studenten, zu denen sich auch der Autor dieser Zeilen rechnet, werden gewiß diejenigen überwiegen, die sich mit Dankbarkeit an seine mit feinem Humor gewürzten Vorlesungen über »Europas Aufbruch in die Neuzeit« und die freundschaftlichen Gespräche mit ihm erinnern. Die Art und Weise, mit der von den nunmehr an der Humboldt-Universität tonangebenden Kräften die

Hochschullaufbahn Günter Voglers beendet wurde, mußte Bitterkeit aufgenommen lassen. Während sich viele der ausgeschiedenen Hochschullehrer resigniert zurückzogen, versuchte Günter Vogler diese persönliche Krise produktiv zu verarbeiten und seine Forschungen fortzusetzen.

Als 2003 in Stuttgart sein Studienhandbuch *Europas Aufbruch in die Neuzeit 1500–1650* erschien, wurde für viele zu ihrer Überraschung sichtbar, in welchem Umfang sich Günter Vogler bereits seit längerer Zeit nicht nur mit deutscher Geschichte befaßt, sondern auch bemerkenswerte Veröffentlichungen und Debatten in der Historiographie der meisten anderen europäischen Länder verfolgt hatte. In Regionen im Osten Deutschlands aufgewachsen und lebend, die in Mittelalter und Früher Neuzeit eine deutsch-slavische Kontaktzone bildeten, erschloß sich ihm, wie er im Vorwort zu seinem Buch festhält, bei einem erstmaligen Besuch in Andalusien ein historischer Raum, der durch die Begegnungen der christlichen mit der islamischen und der jüdischen Kultur für die Herausbildung des modernen Europa bedeutsam wurde. In seiner Überblicksdarstellung *Absolutistische Herrschaft und ständische Gesellschaft* aus dem Jahre 1996 wird deutlich, daß die herrschaftliche Durchdringung der Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich im Zeitraum von 1648 bis 1790 zuvor in der Historiographie überschätzt worden war und die Landstände in Wirklichkeit noch einen beträchtlichen Einfluß zu behaupten vermochten.

Doch Thomas Müntzer blieb für Günter Vogler die Persönlichkeit, mit der er sich am meisten beschäftigte, als es nach 1990 zunehmend still um die einstige Identifikationsfigur der Deutschen Demokratischen Republik wurde. Der Lärm öffentlicher Gedenkveranstaltungen war verhallt. Es war die Zeit gekommen, sich auf all das zu besinnen, was für die Erforschung Thomas Müntzers noch getan werden mußte. Um die weitere Beschäftigung mit diesem radikalen Reformator und dem Bauernkrieg von 1525 anzuregen und zu koordinieren, wurde 2001 in Mühlhausen die »Thomas-Müntzer-Gesellschaft e.V.« geschaffen, als deren erster Vorsitzender Günter Vogler bis zum Mai 2008 amtierte. Viele Details der Biographie Müntzers lägen noch im Dunkeln, meinte er in einem Überblick über künftige Aufgaben der Forschung, wobei lokalhistorische Quellenstudien durchaus unverhofft manchen Fund zutage fördern könnten. Die Beziehungen Thomas Müntzers zu manchen seiner Zeitgenossen, wie Luther, Melanchthon und den Humanisten, harren einer quellengestützten Neubewertung. Sein theologisches Anliegen ist aus seinen erhaltenen neun Schriften, den Handschriften und dem Briefwechsel zu erschließen, wobei dem Einfluß von Mystik, Apokalyptik und Chiliasmus be-

sonderes Augenmerk geschenkt werden sollte. Die seit 2004 herausgegebene kritische Ausgabe der Schriften Thomas Müntzers bietet die dafür nötige gesicherte Quellengrundlage.

Günter Vogler führt inzwischen seine Studien über die Täufer fort. Ihn interessiert, wie die Stände des Heiligen Römischen Reiches in den Jahren 1534/35 auf den sechzehnmonatigen Versuch der Täufer von Münster reagierten, in feindlicher Einkreisung ein »Gottesreich« allgemeiner Gleichheit und Gerechtigkeit schon auf Erden zu errichten. Nach dem letzten Aufflackern des bewaffneten Widerstandes setzten sich bei den Täufnern weitgehend friedliebende Strömungen durch, wie die Glaubensgemeinschaften der Mennoniten und der Hutterer, die ihrer Mission auf mehreren Kontinenten nachgehen. Günter Vogler hat sich inzwischen in dem östlich von Berlin in einer wald- und seenreichen Landschaft gelegenen Städtchen Erkner niedergelassen. Die Leser erwarten von ihm weitere aufschlußreiche Studien, gerade auch auf dem Gebiet der Täuferforschung. Mögen ihm dafür noch viele Jahre bei guter Gesundheit vergönnt sein.

Michael Schippan

Gary Waltner zum 70. Geburtstag

Seit Name hat sich mit der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof in vielen Jahrzehnten unlöslich verbunden. Die Reihe der Bücher und Aufsätze, deren Autoren ihm für seine Hilfe bei der Bereitstellung von Forschungsliteratur danken, ist lang. Nun sieht Gary Waltner seinem 70. Geburtstag entgegen, eine gute Gelegenheit, ihm nicht nur zu gratulieren, sondern auch den Lesern der Mennonitischen Geschichtsblätter seinen Lebenslauf vorzustellen.

Am 23. September 1938 wurde Gary Waltner in Freeman, Süd-Dakota geboren. Er besuchte acht Jahre lang eine einklassige Grundschule in seinem Heimatort, danach schlossen sich vier Jahre an der Freeman Academy und zwei Jahre am dortigen Junior College an, das er mit einem BA-Diplom abschloß. 1958 bis 1960 folgten zwei Jahre in Salem, Süd-Dakota, als Lehrer an der dortigen Schule. 1960 übersiedelte er dann zum Studium ans Bethel College in Newton Kansas. Er war ausgestattet mit einem Stipendium für Kirchengeschichte. In Bethel begegnete er Cornelius Krahn und arbeitete mit diesem zusammen in der »Historical Library«.

Als er 1962 militärpflichtig wurde, bewarb Gary Waltner sich beim MCC für eine Ersatzdienststelle auf einer Versuchsfarm in Griechenland. Aber statt dessen wurde ihm empfohlen, seinen Ersatzdienst als Erzieher im Internat der Heimschule Weierhof abzuleisten. Es war sein Mentor Cornelius Krahn, der ihm den Weierhof ans Herz legte, weil die Schule eine mennonitische Gründung war und von Mennoniten geleitet wurde. Für den Weierhof sprach auch, daß der dortige Pfarrer Christian Neff eine intensive mennonitische Geschichtsforschung in die Wege geleitet hatte.

Zur Teilnahme an einem Vorbereitungskurs reiste Gary Waltner im August 1962 zum MCC-Zentrum nach Akron PA. Dort bot ihm Doreen Harms an, zunächst ein halbes Jahr als Trainee in der Landwirtschaft zu arbeiten. Gary willigte ein und kam zu Familie Landes nach Willenbach. Hier lernte er deutsche landwirtschaftliche Verhältnisse kennen, und es ergaben sich für ihn viele persönliche Beziehungen vor allem zu Mennoniten in Süddeutschland.

Im Februar 1963 kam er auf den Weierhof. Dies ist der Beginn seiner Tätigkeit als Erzieher an der Heimschule Weierhof. Schon Ostern 1963 wurde ihm eine eigene Gruppe anvertraut, und in dieser Position blieb er bis 1965.

Nach Abschluß des Schuljahres kehrte er in die USA zurück und erteilte an der Freeman High School Geschichtsunterricht. Aber es hielt ihn nicht lange. Schon nach zwei Jahren lockte ihn der Weierhof wieder, und er nahm im Juni

1967 erneut seine Tätigkeit als Erzieher im Internat der Heimschule auf. Nebenbei betätigte er sich auch als Helfer in der Schulbibliothek.

Vielleicht war die Rückkehr zum Weierhof auch von persönlichen Motiven bestimmt, jedenfalls heiratete er im Jahre 1969 Gisela Buschtöns. Bald bauten die Waltners sich ein Haus und wurden auf dem Weierhof sesshaft. Bereits Ende August 1967 bot ihm die Schule für Kinder der amerikanischen Streitkräfte eine Stelle an, und er unterrichtet in den Klassen drei und vier. Ein Jahr arbeitete Gary noch teilzeitlich im Internat mit, stieg aber dann voll in die Arbeit an der amerikanischen Schule ein. 1977 wurde er Leiter dieser Schule und blieb in dieser Stellung bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1997.

Seitdem ist er mit ganzem Einsatz in der Mennonitischen Forschungsstelle beschäftigt, die bereits im April 1968 von Krefeld auf den Weierhof in die Räume der Heimschule verlegt worden war. Gary Waltner arbeitete dort anfangs gemeinsam mit Horst Penner, Gerhard Hein und Paul Schowalter. 1975 übernahm er die Leitung der Forschungsstelle. In dieser Eigenschaft knüpfte er viele Kontakte zu deutsch- und englischsprachigen Mennoniten in der ganzen Welt. Die sichtbare Folge davon ist, daß in jedem Jahr 400 bis 500 Interessierte die Forschungsstelle aufsuchen. Ebenfalls im Jahr 1975 wurde er zum stellvertretenden Vorsitzenden des Mennonitischen Geschichtsvereins gewählt. 1981 gründete er den Mennonitischen Buchversand, um die Verbreitung deutschsprachiger mennonitischer Literatur zu fördern. Der hieraus erzielte Erlös kommt Projekten der Forschungsstelle zugute.

Die Stiftung »Mennonitische Forschungsstelle Weierhof« ist ebenfalls Gary Waltners Initiative zu verdanken. Ziel der Stiftung ist es, den laufenden Betrieb der Forschungsstelle finanziell abzusichern.

Abschließend ist zu fragen, wer und was die Persönlichkeit von Gary Waltner geprägt hat. Da ist in erster Linie sein Elternhaus zu nennen. Seinem Vater lag die Unterstützung mennonitischer Schulen ebenso wie die Förderung der Gemeinden sehr am Herzen. Deshalb war er sowohl in die Schulaufsicht wie auch in die Leitung der Gemeinde eingebunden. Und dann war da seine Großmutter, die im Alter von fünf Jahren aus Wolhynien in die USA emigriert war. Sie erzählte viel von ihren Erlebnissen aus alten Zeiten in Familie und Gemeinde. Der junge Gary lauschte ihren Erzählungen mit großer Aufmerksamkeit. Dadurch wurde seine Liebe zur mennonitischen Geschichte geweckt. Prägend wurde für ihn dann später auch die Begegnung mit Cornelius Krahn.

Die Liebe zur Geschichte unserer Geschwisterschaft bei der Jugend zu wecken und bei den Erwachsenen zu fördern ist für Gary Waltner der Antrieb zu sei-

ner unermüdlichen Arbeit, mit der er sich weiter der Mennonitischen Forschungsstelle widmet. Daß er dieser Arbeit noch lange bei Gesundheit und mit Freude nachgehen kann, ist ihm von Herzen zu wünschen.

Eckbert Driedger und Anneliese Zerger

Nachruf

Zur Erinnerung an Jean Séguy

Am 9. November 2007 ist der bekannte französische Soziologe Jean Séguy gestorben. Er wurde 82 Jahre alt. Jahrzehntlang war er im Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) tätig, der französischen Forschungsgemeinschaft. Er leitete ein wissenschaftliches Seminar, das bei vielen Forschern das Interesse für Religionssoziologie geweckt hat.

Die französischen Mennoniten, aber auch alle, die Interesse für religiöse Minderheiten haben, schätzten diesen bescheidenen, aber begabten Forscher sehr. Wir verdanken ihm ein 1977 erschienenes Standardwerk von 900 Seiten: *Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*. In diesem Buch werden auf prägnante Weise, in Aufnahme und Weiterführung der Soziologie von Troeltsch, methodologische Probleme aufgezeigt, wie sie sich aus dem wissenschaftlichen Studium von christlichen Gruppen ergeben, die über ein anderes Selbstverständnis verfügen als die Großkirchen.

Drei Kapitel stellen die Geschichte der Täufer in Frankreich dar, von den Anfängen bis zur Französischen Revolution. Das vierte, mehr soziologische Kapitel befaßt sich auf meisterhafte Weise mit der Organisation und dem religiösen Leben vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Überzeugend analysiert Séguy den Weg der Täufer in die Absonderung und die Entstehung einer »geschlossenen Gesellschaft«. Die nachfolgenden Kapitel befassen sich mit der Revolution und der Auswanderung nach Nordamerika, mit dem religiösen Leben der Mennoniten im 19. Jahrhundert, mit ihrem beruflichen und sozialen Leben. Die drei letzten Kapitel behandeln die Erweckung in den französischen Gemeinschaften, die Zeit des Zweiten Weltkrieges und das religiöse Leben bis zur Gegenwart.

Beeindruckend ist nicht nur die Fülle der bearbeiteten Quellen, sondern auch die angewandte Methode. Auf der einen Seite bewahrte Jean Séguy als Forscher immer die kritische Distanz zu den untersuchten Gruppen, Fakten und Vorstellungen. Auf der anderen Seite war er darum bemüht, sich unter anderem durch viele persönliche Begegnungen in Vorstellungen und Mentalitäten einzuleben und einzudenken, die ihm als Katholiken nicht von vornherein zugänglich waren. Kein Wunder, daß ihm bis heute viele französische Mennoniten äußerst dankbar sind. Er hat gezeigt, wie interessant das Studium

einer kleinen Gruppe (2000 Mennoniten in Frankreich!) sein kann. Die Mennoniten wurden durch ihn auf ihre eigene Geschichte gewiesen und auf neue Weise in ihrer Identität bestärkt.

Neben diesem Standardwerk hat Séguy mehrere andere Bücher und zahlreiche Artikel veröffentlicht, die der wissenschaftlichen Welt, aber auch einer breiten Öffentlichkeit den Zugang zu den evangelischen »Sekten« öffneten, darunter das 1956 publizierte Buch *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*. Neue Perspektiven eröffnete er, indem er Verbindungen zwischen dem Wirken von nichtkonfessionellen Gruppen und der ökumenischen Bewegung herstellte. So erschien 1968 das Buch *Utopie coopérative et oecuménisme: P. C. Plockhoy van Zurik Zee*. Im Jahr 1973 zeigte er auf soziologischer Basis, in Aufnahme und Weiterführung der Untersuchungen von Peter Berger und Bryan Wilson, die vielfältigen Erscheinungen, Wurzeln und Bedeutungen der heutigen ökumenischen Bewegung: *Les conflits du dialogue*.

Jean Séguy hat sich nicht auf protestantische Freikirchen oder auf die protestantische Ökumene beschränkt, sondern seine Untersuchungen immer in den Rahmen allgemeiner gesellschaftlicher Entwicklungen gestellt. Er hat auch, durch komparatistische Studien, evangelische Radikalismen mit ähnlichen Radikalismen in der katholischen Kirche verglichen, wie beispielsweise in einer Untersuchung über Michael Sattler und Ignatius von Loyola (in: *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, hg. von Marc Lienhard, The Hague 1977).

Immer wieder ist Jean Séguy auf Ernst Troeltsch zurückgekommen, dem er 1980 eine wichtige Untersuchung widmete: *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Die Bindung an Troeltsch hat ihn dazu geführt, den religiösen Vorstellungen einen bleibenden Platz in seinen soziologischen Untersuchungen einzuräumen, und ihn davor bewahrt, das Leben der religiösen Gruppen auf materielle oder politische Faktoren zu reduzieren.

Jean Séguy bleibt uns allen in dankbarer Erinnerung: ein Vorbild für wissenschaftlichen Eros und intellektuelle Redlichkeit, zugleich auch für Menschlichkeit und Offenheit.

Marc Lienhard

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 14. Juni 2008

Eröffnung und Begrüßung

Die Mitgliederversammlung fand im Rahmen der Jubiläumsveranstaltung des Mennonitischen Geschichtsvereins anlässlich seines 75jährigen Bestehens statt. Zwischen dem 12. und 14. Juni wurden aus diesem Anlaß Vorträge zu mennonitischen Themen gehalten. Der 1. Vorsitzende Frank Wiehler begrüßt um 14.00 Uhr die angereisten Mitglieder und Freunde des Vereins und eröffnet die Sitzung. Gary Waltner liest aus dem Mennonitischen Gesangbuch einen Text von Menno Simons vor und spricht ein Gebet. Der 1. Vorsitzende übermittelt Grußworte von Rich Preheim, Vorsitzendem der Mennonite Church USA, Historical Committee, von Prof. Dr. Piet Visser, Vorsitzendem des Doopsgezinde Historische Kring, von Robert Baecher von der Association Française d'Histoire Anabaptiste Mennonite sowie von Dr. Hanspeter Jecker, Vorsitzendem des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte.

Die Anwesenden gedenken Dr. Robert Buchers, der seit der letzten Sitzung verstorben ist.

Die Einladung ist form- und fristgerecht erfolgt. 35 der 38 Anwesenden sind stimmberechtigte Mitglieder, zwei Mitglieder vertreten darüber hinaus die Mennonitengemeinden Berlin und Frankfurt. Die entsprechenden schriftlichen Vollmachten liegen vor.

1. Annahme der Tagesordnung

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird mit 3 zusätzlichen Tagesordnungspunkten angenommen:

- 7. Wahl des 2. Vorsitzenden
- 8. Wahl von Beiräten
- 9. Wahl eines Schriftführers

Die nachfolgenden Tagesordnungspunkte werden entsprechend verschoben.

2. Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 26. Oktober 2007

Das Protokoll der vorangegangenen Sitzung in Krefeld, veröffentlicht in den MGBI 2007, S. 185–189, wird ohne Ergänzungen angenommen.

3. Wahl der Kassenprüfer für das Jahr 2007

Bei der letzten Mitgliederversammlung wurde versäumt, die Kassenprüfer für das Jahr 2007 zu wählen. Diese Wahl ist nachzuholen. Ortwin Driedger und Günther Krüger werden als Kandidaten vorgeschlagen und einstimmig per Handzeichen gewählt.

Im Vorgriff auf ihre Wahl haben sie die Kasse bereits geprüft.

4. Bericht des Vorstands

4.1 Bericht des 1. Vorsitzenden

Der 1. Vorsitzende bezieht sich auf die verteilte Kurzfassung seines Berichts und gibt ergänzende Erläuterungen:

– Die Zahl der Mitglieder (440) weist erfreulicherweise einen kleinen Zuwachs auf. Vermutlich haben die Werbemaßnahmen in der Brücke dazu beigetragen. Die Namen der weitgehend aus Altersgründen ausgeschiedenen Personen (8) sowie die der neuen Mitglieder (16) werden verlesen. Der 1. Vorsitzende fordert die Mitglieder auf, sich persönlich in ihrem privaten Umfeld für die Gewinnung neuer Mitglieder einzusetzen, damit die Substanz des Vereins erhalten bleibt.

– Der 1. Vorsitzende erklärt den Beschluß des Vorstands und Beirats, die vergriffene Publikation von Dr. Horst Penner, *Die Ost- und Westpreußischen Mennoniten*, Band II, nicht wieder aufzulegen. Zwei externe Gutachten wurden dazu eingeholt. Beide empfahlen eine Textrevision. Für die notwendige inhaltliche Überarbeitung mangelt es dem MGV aber an sachkundigen Autoren. Horst Klassen hinterfragt das Gutachten von Prof. Peter Klassen, Fresno. Der Band wird im Rahmen einer privaten Initiative außerhalb des MGV neu aufgelegt werden.

– Das in englischer Fassung von der Mennonitischen Weltkonferenz publizierte Buch *Europe: Testing Faith And Tradition* soll in deutschsprachiger Fassung vom Neufeld Verlag herausgegeben werden. Der MGV wurde gebeten, sich daran mit einem Druckkostenzuschuß in Höhe von 3000 Euro zu beteiligen, während die AMG sich bereit erklärt, einen Zuschuß von 1000 Euro zur Verfügung zu stellen. Der 1. Vorsitzende erläutert den Beschluß des Vorstands und Beirats, den MGV mit 2000 Euro an dem Projekt zu beteiligen, unter der Bedingung, daß den Mitgliedern des MGV ein vergünstigter Verkaufspreis eingeräumt wird. Der AMG wird vorgeschlagen, ihren Zuschuß entsprechend zu erhöhen. Diether Götz Lichdi besteht als einer der Autoren von *Testing Faith* auf einer vollständigen Wiedergabe seines ursprünglich deutschsprachigen Textes. Andere Mitglieder weisen auf inhaltliche und technische Mängel der englischsprachigen Fassung hin, die bei einer (Rück-) Übersetzung zu korrigieren seien.

– Seit Mai 2007 verhandelt der Vorstand des MGV über die Rückführung mennonitischer Kirchenbücher aus dem ehemaligen Westpreußen nach Deutschland. Die sich zunächst positiv abzeichnenden Bemühungen, die im Bethel College/Kansas, USA, deponierten Kirchenbücher in die Mennonitische Forschungsstelle Weierhof zu überführen, haben einen Dämpfer erhalten. Das Mennonite Church Historical Committee stimmte zunächst einer Überführung der in der Nachkriegszeit von jungen Nordamerikanern im ehemaligen Westpreußen geretteten Kirchenbücher zu, ist sich aber mit dem Bethel College neuerdings uneins, wer derzeitig »Besitzer« dieser historischen Dokumente ist und somit befugt, mit dem MGV über eine Rückführung nach Deutschland zu verhandeln. Zu der anlässlich des 75jährigen Jubiläums des MGV geplanten feierlichen Übergabe der Dokumente kam es daher leider nicht. Das Momentum konnte nicht genutzt werden, so daß der 1. Vorsitzende weiterhin mit langwierigen, zähen Verhandlungen mit den amerikanischen Glaubensgeschwistern rechnet. Die Kirchbücher befinden sich in keinem guten Zustand und sollten in Zukunft, wo auch immer archiviert, nicht mehr ausgeliehen werden. Daher streben das Mennonite Church Historical Committee und der MGV gemeinsam eine Digitalisierung an. So könnten die Kirchenbücher einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die Kosten dafür werden gegenwärtig auf \$ 5000 geschätzt. Die beiden Geschichtsvereine werden sich je zur Hälfte daran beteiligen. Der Vorstand wird dieses Projekt weiter verfolgen und sich weiterhin für eine Rückführung der historischen Dokumente nach Deutschland einsetzen.

– Seit dem Frühjahr dieses Jahres verfügt der MGV über die eigene Homepage www.mennonitischer-geschichtsverein.de, die von Benji Wiebe betreut wird. Die entsprechenden Vorgaben formuliert der Vorstand des MGV. Die Kosten belaufen sich auf ca. Euro 450 p. a.

– Die von der Stadt Danzig initiierte und vom MGV mit Exponaten unterstützte Ausstellung *Mennoniten im Weichseldelta – Das gerettete Erbe* wurde bis Mai 2008 in Elbing gezeigt. Der Ausstellungskatalog mit einer Auflage von 20000 Exemplaren ist bereits vergriffen und wird für die noch folgende Ausstellung in Marienwerder (bis September 2008) nicht mehr aufgelegt. Königin Beatrix der Niederlande hat das Werdermuseum in Tiegenhof besucht.

4.2 Bericht über die Forschungsstelle

Der Leiter der Forschungsstelle, Gary Waltner, verweist auf die anhaltende engagierte Mitarbeit verschiedener Freiwilliger sowie geringfügig beschäftigter Personen. Er nennt namentlich Ortwin Driedger und Jochen Schowalter, zuständig für das Archiv, Jürgen Haury und Alan Thompson für die Katalo-

gisierung sowie Inge Steele im Sekretariat. Durch Siegfried Dehmelts gute Buchbindearbeiten spart die Forschungsstelle jedes Jahr erhebliche Kosten ein. Alle danken ihm herzlich für sein Engagement.

Franz Thiessen vom Museumsverein für rußlanddeutsche Kultur und Volkskunde hat überzählige Zeitschriften sortiert und Ausgaben nach Paraguay geschickt. Gary Waltner nimmt neben vielen anderen Aufgaben auch die Öffentlichkeitsarbeit wahr. Sechs bis sieben Gruppen kommen ca. jährlich für einen Tag in die Forschungsstelle, nicht nur um sich informieren zu lassen, sondern auch, um zu recherchieren. Hinzu kommen Einzelinteressenten.

Die Forschungsstelle stellt Exponate (Bücher, Bilder, Trachten, Keramik) für Ausstellungen zur Verfügung wie z.B. in Danzig oder für den Huttererverein in Falkenstein an der Mährischen Grenze zu Niederösterreich sowie in St. Lorenzen.

Rainer Burkart übermittelt den Dank der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden an die Forschungsstelle für die auf dem Weierhof geleistete Arbeit. Diesem Dank schließt sich auch Dr. Jakob Warkentin vom Mennonitischen Geschichtsverein in Paraguay an und gibt zu überlegen, über die Erweiterung auf dem Weierhof für ein Museum nachzudenken. Ebenso dankt der 1. Vorsitzende für die vielfältig geleisteten Aufgaben und bittet Gary Waltner, diesen Dank den Mitarbeitern zu übermitteln.

4.3 Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

Wird im Rahmen des Finanzberichts angesprochen.

4.4 Bericht des Redaktionsteams der Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI)

Dr. Marion Kobelt-Groch berichtet für das Redaktionsteam, daß die umfangreichsten MGBI 2008 mit über 300 Seiten kurz vor der Drucklegung stehen. Schwerpunkt werden die im Oktober letzten Jahres in Krefeld aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Mennonitengemeinde gehaltenen Vorträge sein. Darüber hinaus gibt es wie in den vorangegangenen Jahren Beiträge zu den Rubriken Aus Archiven, Täufer und Mennoniten in der Literatur, Predigten aus früherer Zeit, von neuen Büchern sowie Hinweise, Berichte und Meldungen. Im Rahmen ihrer Vorbereitungen für ihren Vortrag am Vormittag *Mennonitische Geschichtsblätter 1938–2008* war Marion Kobelt-Groch auf Berichte gestoßen, die Spender namentlich nannten. Angesichts der permanenten finanziellen Engpässe für weitergehende Vorhaben gibt sie zu bedenken, Förderern eine ähnliche öffentliche Anerkennung zukommen zu lassen. Für die Ausgabe 2009 gibt es erste Überlegungen. Als mögliche Autoren für Beiträge zu rußlanddeutschen Themen werden von Seiten der Mitglieder be-

nannt: Dr. Johannes Dyck, Dr. Heinrich Löwen und Dr. Johannes Reimer. Dem Redaktionsteam wird empfohlen, mit ihnen Kontakt aufzunehmen. Christine Neff erwähnt, daß ein Register zu den in den MGBI erschienenen Beiträgen, erarbeitet von Eckbert Driedger, nahezu fertiggestellt ist. Dieser sollte möglichst noch durch ein alphabetisches Schlagwortverzeichnis ergänzt werden. Alles zusammen sollte in einem eigenständigen Druck erscheinen. Mit einem Dank an das Redaktionsteam wird der TOP abgeschlossen.

4.5 Bericht über die Menno-Simons-Gedächtnisstätte

Ein Vertreter der MSG ist nicht anwesend. Es liegt jedoch der Bericht des inzwischen ausgeschiedenen Vorsitzenden des Ausschusses für die MSG, Helmut Enss, vor. Rudi Fieguth hat den Vorsitz und Ulrich Wiebe die Kassenführung übernommen.

Der Ausschuß ist in der Lage, die notwendigen Auslagen für die Mennokate aus den zur Verfügung stehenden Mitteln zu finanzieren. Das ist sehr erfreulich. Die Kasse wurde geprüft. Der 1. Vorsitzende dankt den Mitarbeitern des Ausschusses für ihre engagierte Arbeit.

4.6 Bericht des Kassenführers

Rainer Funck gibt den Anwesenden ergänzende Informationen zu dem von ihm schriftlich zusammengestellten Finanzbericht. Das Jahr schließt positiv mit einem kleinen Überschuß ab. Für die das Budget übersteigenden Ausgaben gibt es Erklärungen. Rainer Funck dankt dem Redaktionsteam für das rechtzeitige Erscheinen der MGBI. Dies hat die Zahlung von Mitgliedsbeiträgen im entsprechenden Kalenderjahr zur Folge und erleichtert die Arbeit der Kassenführung. Die Mitgliederversammlung beschließt, das Depotgeld einer besser verzinsten Anlageform zuzuführen.

Zur Finanzübersicht der Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof erläutert Rainer Funck die veränderte, diversifizierte Kapitalanlage, die aus den erfreulichen Zuwächsen resultiert. Er dankt für die im letzten Jahr eingegangenen Zustiftungen.

Mehrheitlich verbleibt das Stiftungskapital in dem offenen Immobilienfond Haus-Invest sowie nunmehr auch in Anlagen bei der EKK. Zur zeitnahen Zweckerfüllung wurden 1380,55 Euro an den MGV überwiesen.

Das Budget für 2008 wird einstimmig verabschiedet.

Der Antrag von Diether-Götz Lichdi, Mitgliedern, die mehr als drei Jahre keinen Mitgliedsbeitrag entrichtet haben, nach einem unberücksichtigten Erinnerungsschreiben keine weiteren Materialien mehr zuzuschicken, wird einstimmig angenommen.

Die Berichte werden mit Dank an den Kassensführer zur Kenntnis genommen.

5. Bericht der Kassenprüfer

Der schriftlich vorliegende Prüfbericht wird von Ortwin Driedger erläutert. Die Entlastung des Kassenprüfers für den MGV, die Stiftung sowie die Menokate wird empfohlen. Die Mitgliederversammlung nimmt den Bericht und die Empfehlung mit 33 Ja-Stimmen bei zwei Enthaltungen an.

6. Entlastung des Vorstands

Aufgrund der vorliegenden Finanzprüfungsberichte stellt Dr. Wolfgang Schultz den Antrag auf Entlastung des Vorstands. Mit 29 Ja-Stimmen und sechs Enthaltungen wird dem Antrag stattgegeben. Mit dem gleichen Stimmenverhältnis wird der Stiftungsrat der »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof« entlastet.

7. Wahl des 2. Vorsitzenden

Als einziger Kandidat stellt sich Gary Waltner der Wiederwahl. Der 1. Vorsitzende läßt darüber abstimmen, ob die Wahl geheim oder durch Handzeichen erfolgen soll. Bei vier Gegenstimmen wird die Wahl durch Handzeichen angenommen. Gary Waltner wird mit 34 Ja-Stimmen und einer Stimmenthaltung gewählt. Der 1. Vorsitzende beglückwünscht ihn für seine Wiederwahl und dankt ihm für das langjährige Engagement.

8. Wahl von Beiräten

Auch für die Wahl der Beiräte entscheidet sich die Mehrheit bei 2 Gegenstimmen für den Entscheid per Handzeichen. Zur Wiederwahl haben sich bereit erklärt: Rainer Burkart, er wird mit 34 Ja-Stimmen bei einer Stimmenthaltung gewählt. Dr. Horst Gerlach, er wird mit 30 Ja-Stimmen und fünf Gegenstimmen gewählt. Dr. Gabriele Stüber, sie wird in Abwesenheit mit 34 Ja-Stimmen, einer Gegenstimme und einer Enthaltung gewählt. Frank Wiehler beglückwünscht Rainer Burkart und Horst Gerlach zu ihrer Wiederwahl und bittet Gary Waltner, der abwesenden Frau Stüber die Glückwünsche des Vorstands zu übermitteln. Daniel Studer verzichtet aufgrund gesundheitlicher Einschränkungen auf eine Wiederwahl. Sein freiwerdender Platz sollte jedoch möglichst für einen Vertreter des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte offengehalten werden. Daniel Geiser erklärt sich bereit, die Angelegenheit zu verfolgen. Der Vorschlag wird bei sechs Enthaltungen angenommen. Für den letzten, seit einigen Jahren offenen Platz im Beirat von zwölf

möglichen Mitgliedern wird Wolfgang Driedger vorgeschlagen. Er wird in Abwesenheit per Handzeichen mit 30 Ja-Stimmen bei fünf Enthaltungen gewählt.

9. Wahl eines Schriftführers

Die Wahl per Handzeichen wird einstimmig beschlossen. Zur Wahl steht Hans-Joachim Wienß aus Enkenbach, pensionierter Lehrer im beginnenden Ruhestand. Administrative Erfahrungen hat er als Geschäftsführer des Mennonitischen Freiwilligendienstes (1969–1971), Vorsitzender des Personalrates sowie in der Kirchengemeinde gesammelt. Die Übergabe von Jörg Isert, der am selben Ort wohnt und seine Unterstützung für die Einarbeitungsphase zusagt, soll zum 30. Juni 2008 erfolgen. Hans-Joachim Wienß wird einstimmig zum neuen Schriftführer des MGv gewählt. Der 1. Vorsitzende beglückwünscht ihn zu seiner Wahl. Er dankt Jörg Isert für seine Arbeit in den letzten sechs Jahren und bringt dies mit einem Buchgeschenk, den *Erinnerungen eines Rußlanddeutschen* von Abraham Dück, zum Ausdruck.

10. Wahl der Kassenprüfer 2008

Günther Krüger hat sich bereit erklärt, die Kassenprüfung weiterhin zu übernehmen. Horst Klaassen stellt sich für eine Wahl für zunächst ein Jahr zur Verfügung. Die beiden Kandidaten werden bei einer Stimmenthaltung gewählt.

11. Veröffentlichungen

Für das von Frau Dr. Annelie Greve-Kümpers anlässlich der letzten MV vorgetragene Projekt eines Mennonitischen Reiseführers für Europa steht das Konzept noch aus. Es wird zu gegebener Zeit über die weitere Entwicklung berichtet. Dr. Astrid von Schlachta bereitet einen Reiseführer für Nord- und Süd-Tirol vor. Gesucht wird ein Autor, der bereit und in der Lage ist, für den Taufunterricht von Jugendlichen eine Kurzdarstellung der Geschichte der Täufer/Mennoniten in pädagogisch geeigneter Form zu verfassen. Rückmeldung bitte an den Vorstand.

12. Verschiedenes

Jakob Warkentin regt an, anlässlich der im kommenden Jahr in Asunción/Paraguay stattfindenden Mennonitischen Weltkonferenz die Tradition fortzusetzen und eine Begegnung der mennonitischen Historiker vorzusehen. Der Vorschlag findet allgemeine Zustimmung und bedarf der Konkretisierung hinsichtlich der zu beratenden Themen, des Termins und der Teilnehmer.

Eduard Thun vom Museumsverein für rußlanddeutsche Kultur und Völkerkunde berichtet über den für Anfang Juli geplanten Baubeginn eines Museums in Detmold. In den ca. 600 qm umfassenden Räumlichkeiten sollen die bisherige Bibliothek sowie ein Museum untergebracht werden. Er bedankt sich für die bisherige Hilfe und Unterstützung durch den MGv.

Franz Thiessen vertritt den seit 14 Jahren bestehenden Verein Plautdietsch-Freunde mit seinen ca. 200 Mitgliedern. Er wird nach Fertigstellung ein Büro beim Museumsverein haben. Der Verein organisiert Reisen in Regionen mit plautdietsch sprechenden Menschen, z.B. nach Rußland, in die Ukraine, nach Kanada oder Paraguay. Im Frühjahr dieses Jahres haben die beiden kanadischen Autoren Rudy Wiebe und Miriam Toews aus ihren Büchern in verschiedenen Veranstaltungen gelesen. Die Herausgabe der eigenen Zeitschrift leidet ein wenig unter der angespannten finanziellen Situation.

Der »Mennonitische Arbeitskreis Polen« unterstützt wie in den Jahren zuvor ein Workcamp der mennonitischen Jugend Norddeutschlands in Tiegenhof, in dem junge Polen zusammen mit mennonitischen Jugendlichen aus Holland und Deutschland eine Schule und den mennonitischen Friedhof von Orloffelfelde renovieren. Als Abschluß verbringen die Jugendlichen einige Tage gemeinsam in Berlin, wo sie in der Mennoburg zu Gast sein werden (Termin: 3.–17. August 2008). Die nächste Busreise in die Weichselniederung und nach Masuren findet im Juni 2009 statt.

Der 1. Vorsitzende regt an, ein Logo für den MGv zu entwickeln und unterbreitet dazu erste Vorschläge. Er bittet um weitere Anregungen und Vorschläge anläßlich der nächsten Sitzung.

13. Ort und Termin der nächsten Mitgliederversammlung

Eine Einladung der Mennonitengemeinde Berlin, die Mitgliederversammlung 2009 in ihren Räumen abzuhalten, liegt vor. Wolfgang Schultz bekräftigt diese Einladung und übermittelt Segenswünsche der Berliner Mennonitengemeinde für die diesjährige Sitzung. Als Termin wird der 26.–28. Juni 2009 festgelegt. Das Rahmenprogramm bedarf der Klärung.

Der 1. Vorsitzende schließt die Sitzung gegen 18.00 Uhr. Gary Waltner dankt ihm für die Leitung der Sitzung.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 19. Juni 2009

Gelesen: Frank Wiehler, 2. Juli 2008

75 Jahre Mennonitischer Geschichtsverein

Jubiläumsveranstaltung auf dem Thomashof bei Karlsruhe

vom 12. bis 15. Juni 2008

Donnerstag, 12. Juni 2008

20.00 Uhr Begrüßung und Einführung (Frank Wiehler)
Entstehungsgeschichte und Auftrag des MGV (Gary Waltner)

Freitag, 13. Juni 2008

9.00 Uhr *Die katholische Antwort auf die Täuferbewegung im
16. Jahrhundert damals und heute* (Prof. Dr. Peter Nissen)
10.45 Uhr *Die Trennung der Amischen im Elsaß* (Robert Baecher)
14.00 Uhr Besuch historischer Orte der Täufergeschichte im Elsaß
(Exkursion)
20.15 Uhr *Muß das Mennonitische Lexikon erneuert werden – wenn ja,
wie?*
Podiumsdiskussion mit Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Ham-
burg, Dr. Hans Adolf Hertzler, Krefeld, Dr. Peter Letkemann,
Kanada, Prof. Dr. Piet Visser, Niederlande, Dr. Jakob
Warkentin, Paraguay, Moderation: Frank Wiehler, Freiburg)

Sonnabend, 14. Juni 2008

9.00 Uhr *75 Jahre Mennonitische Geschichtsblätter – Ein Potpourri*
(Dr. Marion Kobelt-Groch)
10.45 Uhr *Die Danziger Künstlerfamilie von dem Block, wie
mennonitisch war sie?* (Rainer Kobe)
14.00 Uhr Mitgliederversammlung des MGV
19.30 Uhr *Von der Absonderung zur Anpassung – Das Verhältnis der
Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert*
(Diether Götz Lichdi)

Sonntag, 15. Juni 2008

10.00 Uhr Gottesdienst (Stefan Enzenberger)

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg;
fwiehler@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden;
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Hans-Joachim Wienß, Nogatstraße 17, 67677 Enkenbach-
Alsenborn; hjmwienss@gmx.de
- Kassenführung: Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, 74638 Waldenburg;
rfunk.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

Bücher des Mennonitischen Geschichtsvereins

Bestellungen bei Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; jh.schowalter@web.de. Eine aktuelle Liste der Bücher des Vereins wie auch der Kassenbericht 2007 liegt diesen Geschichtsblättern bei, bitte beachten Sie auch den Hinweis auf die Neuerscheinung aus der Schriftenreihe der Forschungsstelle auf S. 360.

Bestellungen für das Mennonitische Lexikon, Bd. I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986, je Bd. 58,80 Euro, sind an Gary Waltner zu richten (s. S. 358).

Erratum

In der Ausgabe 2007 der MGBI wurde dem Namen von Heinzgeorg Neumann, Vizepräsident a.D. des Verwaltungsgerichts in Braunschweig, versehentlich der Dokortitel vorangestellt. Wir bitten das Versehen zu entschuldigen.

Neue Publikation der Forschungsstelle über Minderheiten in der Pfalz

In der Reihe »Beiträge zur Geschichte der Mennoniten«, herausgegeben von der Mennonitischen Forschungsstelle, ist als Band 2 erschienen:

Birgit Kerstin Häge, *Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten*, Weierhof 2006, 136 S., kart., ISBN 3-921881-23-4.

Die Arbeit untersucht im ersten Hauptteil nacheinander die Religionspolitik der pfälzischen Kurfürsten Karl Ludwig (1649–1680), Johann Wilhelm (1690–1716), Karl Philipp (1716–1742) und Karl Theodor (1742–1799) und beschreibt danach die Pfälzer Mennoniten nach ihrer Herkunft, ihrer sozialen und rechtlichen Lage, ihrer Lebensweise sowie ihren Beziehungen zu den anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften. Häge stellt die Mennonitengesetze vor und beschreibt die verschiedenen Behörden, die bei der Regierung und den anderen Kirchen für Mennoniten zuständigen waren. Abschließend werden Schutzgeldzahlungen, Verfahren bei der Eheschließung sowie Begräbnisvorschriften als Beispiele des Umgangs der Behörden mit Mennoniten erfaßt.

Preis: 12 Euro im Buchhandel, für Mitglieder des MGV 10 Euro

Dieses Buch und weitere Bücher des Geschichtsvereins können bestellt werden bei Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof; jh.schowalter@web.de

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
65. Jahrgang, Bolanden 2008
ISSN 0342-1171 | ISBN 978-3-921881-26-2

Preis: 33,00 Euro-D

Preis für Abonnenten: 25,00 Euro zzgl.

Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe
QuarkXPress 7.3 auf MacBook,
System Mac OS X, Version 10.4.10

Papier: Werkdruck, 70 g, 1,5faches Volumen,
säurefrei, alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 700 Ex.

Umschlagphoto: Inneres der Mennonitenkirche Krefeld, Aufnahme von Chr. Wiebe

CH

